UNIVERSITÀ DI PARMA

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PARMA

DOTTORATO DI RICERCA IN
Scienze filologico-letterarie, storico-filosofiche e artistiche

CICLO XXXVI

ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ.
Studi su Giuliano e il linguaggio patristico.

Coordinatore:
Chiar.mo Prof. Italo Testa

Tutore:
Chiar.mo Prof. Gualtiero Rota

Dottoranda: Elisabetta Alletto

Anni Accademici 2020/2021 – 2022/2023

A mia madre

Τῆς κυνικῆς δὲ φιλοσοφίας σκοπὸς μέν ἐστι καὶ τέλος,
ὥσπερ δὴ καὶ πάσης φιλοσοφίας, τὸ εὐδαιμονεῖν.

Lo scopo e il fine della filosofia cinica,
come del resto anche di tutta la filosofia, è essere felici.

FLAVIO CLAUDIO GIULIANO
(*Or*. 9, 193d)

INDICE

Introduzione

1. Le ragioni di un'indagine..... 1
2. *Concertatio verborum*..... 8
3. Gregorio e Giuliano: dialogo o monologo?..... 11
4. Il sistema teologico di Giuliano tra incoerenza e fluidità..... 14
5. L'Ellenismo di Giuliano: specchio rovesciato del cristianesimo?..... 20
6. Per un Ellenismo unitario..... 23
7. Giuliano, i cinici e i cristiani..... 26
8. Finalità del presente lavoro..... 35

Capitolo I – Cristiani e pagani nel IV secolo. Una questione magmatica

1. Cristiani e pagani nel IV secolo..... 38
    1. Una nuova categoria: gli *incerti*..... 40
    2. Differenze e punti di contatto..... 43
2. Guarigioni tra mondo pagano e cristiano..... 48
    1. Idee sulle origini delle malattie..... 48
    2. Il caso di Asclepio..... 51
    3. Asclepio e i primi cristiani..... 53
    4. Le argomentazioni del dibattito..... 54
    5. Similarità e differenze fra Asclepio e Cristo..... 62
    6. L'origine della malattia..... 64
        a. Per i pagani..... 64
        b. Per gli ebrei..... 65
        c. Per i cristiani..... 67
3. Iconografia e prestiti pagani..... 71
    1. La comparsa dell'arte cristiana..... 71
    2. Prestiti pagani e non solo..... 73
    3. Asclepio e Cristo nell'arte figurativa..... 77
4. Asclepio e l'imperatore Giuliano..... 78

Capitolo II – Confronto linguistico: Giuliano e l'uso polemico del vocabolario cristiano

1. *Contro il cinico Eraclio*..... 83
2. *Alla Madre degli dèi*..... 114
3. *Contro i cinici ignoranti*..... 199
4. *A Helios re*..... 229

Capitolo III – Giuliano figlio del suo tempo

1. I miti. L'uso dell'allegoria
    1. Uso dell'allegoria in ambito pagano..... 244
    2. Uso dell'allegoria in ambito cristiano. Storia di un conflitto..... 246
    3. Conflitto verso l'esterno – pagani contro cristiani e viceversa..... 249
    4. Giuliano e i miti. Posizione fra pagani e cristiani..... 252
2. Giuliano e i misteri. Un silenzio problematico..... 261
    1. Giuliano e il Mitraismo..... 262
    2. Libanio..... 265
    3. Eunapio..... 268
    4. Gregorio di Nazianzo..... 271
    5. Imerio..... 278
    6. Conclusioni..... 284

Appendice – Sul frammento 57, Mas. del *Contro Galilaeos*……..... 286

Conclusioni……..... 295

Bibliografia……..... 302

RINGRAZIAMENTI

Il termine di ogni percorso porta con sé tante emozioni, tra loro talvolta contrastanti. La soddisfazione, l'orgoglio, la felicità si intrecciano a forme più sottili di malinconia, di quasi precoce nostalgia. Si dice che giunti alla vetta della montagna, non resti che contemplare il tanto sudato panorama, e che questo ripaghi la fatica. Ora, però, non è al panorama che voglio porre l'attenzione, quanto al percorso stesso, ed in particolare a quelle persone che lo hanno reso possibile.

In primo luogo, vorrei ringraziare i docenti dell'Università di Parma, in cui ho trascorso anni importanti di crescita culturale e personale. Fra essi, un ringraziamento speciale va al professor Gualtiero Rota, che ha seguito questo mio lavoro di tesi.

Vorrei ringraziare, con tutto il cuore, la professoressa Maria Carmen De Vita, senza la quale – ne sono fermamente convinta – questa tesi non avrebbe avuto luogo. La sua influenza su questo lavoro è stata dapprima indiretta – grazie alle pagine del suo *Giuliano* del 2022, che hanno fatto riscoprire in me una passione che credevo perduta –, poi diretta, grazie alle sue parole e alla sua presenza. È stata capace di incoraggiarmi quando non mi sentivo all'altezza; di guidarmi quando non sapevo più la strada da seguire; di essere sempre disponibile all'ascolto quando avevo bisogno di confronto. In lei ho conosciuto una studiosa straordinaria e, cosa ancora più importante, una persona di rara sensibilità e umanità. Per il suo incontro sarò sempre grata a Giuliano.

Con enorme riconoscenza penso anche a Greta Melli, cui mi lega una profonda amicizia nata anni addietro nei banchi di quella stessa università. Non posso che ringraziarla per la sua presenza costante nella mia vita, che è stata da lei resa più ricca, più lieve, più vivace e, in ogni sua forma, certamente migliore. Con lei ho condiviso per la prima volta la mia passione per Giuliano, a partire da quell'ormai lontano esame di Storia romana, sicché non posso non dedicarle le parole che l'imperatore stesso dedicava a Salustio: «Di ogni cosa, infatti, mi si presentavano in folla i ricordi: la condivisione delle fatiche, che abbiamo sostenuto insieme, i nostri rapporti privi di finzioni, candidi, le nostre conversazioni leali e oneste […], come siamo stati l'uno accanto all'altro, tante volte, poiché 'avevamo uno stesso cuore', simili per carattere, amici carissimi».

Infine, i ringraziamenti più cari. Mi è difficile esprimere a parole la gratitudine nei confronti di Gianfranco, Marta e Francesco. Inizio rovesciando la prospettiva e ringraziando questo dottorato, che mi ha permesso di trascorrere ogni giorno accanto ai miei figli durante i loro primi anni di vita, senza vincoli di orario. Ringrazio Marta, la cui dolcezza mi ha fatto conoscere un amore che non sapevo di poter provare; ringrazio Francesco e il suo *cuor contento*, perché il suo sorriso illumina le mie giornate. E ringrazio Gianfranco, senza il cui incoraggiamento certamente questa tesi non sarebbe

stata conclusa. Lo ringrazio per non aver ceduto quando gli dicevo che non ce l'avrei fatta; per essere stato caparbio – per una volta, più di me – e aver creduto nelle mie possibilità; per il sostegno assoluto con cui mi ha sempre accompagnato. A malincuore devo anche ringraziare una parte di lui che è stata concretamente fondamentale nella stesura di questa tesi: i suoi libri. Senza di essi, sono costretta ad ammettere, non una pagina sarebbe stata scritta. Lo ringrazio, dunque, per continuare ad acquistare fondamentali volumi di autori minori sconosciuti alla maggioranza che però, ogni tanto, possono servire per una noticina a pie' di pagina. Grazie.

In ultimo, anche se le parole non saranno sufficienti, voglio ringraziare mia madre. Lei ha forse il merito più grande in questa tesi, perché è solo grazie al suo esempio se oggi posso dirmi la persona che sono. Non ho certamente capito, quando era il momento, le fatiche che deve aver vissuto, lei che ha fatto delle prove della vita la sua forza. Posso solo apprezzare adesso la tenacia, la volontà, la dedizione con cui ha cresciuto me e i miei fratelli. Se questa tesi ha visto il compimento, oltre che alle persone precedentemente citate, lo devo a lei, perché non l'ho mai vista tirarsi indietro davanti a nessun fatica e questo genere di cose, nel cuore di un figlio, forgia profondamente. Con il rammarico che non potrà leggere queste pagine né vedere i frutti di ciò che ha seminato, dedico a lei questo mio lavoro.

INTRODUZIONE

1. *Le ragioni di un'indagine*

La vicenda dell'imperatore Giuliano risulta segnata in maniera decisiva dalla sua conversione alla religione degli dèi tradizionali, scelta che orientò in modo profondo tanto la sua azione politica quanto la sua produzione intellettuale. Un evento di tale portata, consumatosi sul trono imperiale e riguardante il nipote di Costantino e il cugino dell'arianeggiante Costanzo, non poteva che suscitare un intenso interesse nella critica. La storiografia si è a lungo interrogata sia sulle motivazioni che avrebbero indotto Giuliano alla conversione, sia sulla natura del suo rapporto con la religione precedentemente professata. Molti gli interrogativi che una figura così controversa quale fu quella di Giuliano suscitava: fu davvero un "apostata" dal cristianesimo, come sostenevano i suoi avversari? O la sua partecipazione ai riti cristiani, in età giovanile, fu semplicemente il frutto di pressioni esterne, sicché egli restò in fondo sempre coerente con se stesso? Dopo l'ascesa al trono l'avversione nei confronti del cristianesimo non fu più celata, ma anche in questo caso le domande restano numerose: si trattò di un'avversione derivante da riflessioni filosofiche, da esperienze religiose o da traumi personali? Il rifiuto del cristianesimo rappresenta, da sempre, uno dei nodi più dibattuti negli studi sulla figura di Giuliano. Particolare interesse desta il suo rapporto con la religione abbandonata: sebbene i riferimenti espliciti a testi biblici, evangelici o alle controversie patristiche contemporanee siano estremamente limitati, la lettura delle sue opere restituisce costantemente l'impressione, sullo sfondo, di una presenza cristiana quasi ineliminabile. È come se ogni parola di Giuliano, anche quando formalmente indirizzata ad altri interlocutori, fosse in realtà velata di un tono polemico e ostile nei confronti dei cristiani. In tal senso, negli scritti dell'imperatore la controparte religiosa appare come un'ombra persistente che accompagna in maniera costante tutta la sua produzione e, di conseguenza, il suo operato – politico e non.

Secondo un'interpretazione ormai ampiamente condivisa, l'obiettivo che avrebbe animato Giuliano era quello di elaborare una religione in grado di contrapporsi efficacemente alla nuova fede cristiana. Già Wright (1913), nell'analisi dell'inno *A Helios re*, suggeriva che l'intento dell'imperatore fosse quello di offrire un contrappeso pagano al cristianesimo[1]. Se dunque lo scopo generale appare sufficientemente chiaro, restano tuttavia più problematiche le modalità attraverso cui tale progetto

[1] Cfr. Wright 1913, 351.

sarebbe stato perseguito. A questo proposito, Greenwood ha sostenuto che Giuliano proponeva paralleli ellenici contrapposti a quelli cristiani soltanto sul piano concettuale, e non verbale[2].

Una vera e propria analisi lessicale sistematica degli scritti di Giuliano, condotta in prospettiva comparativa con il cristianesimo, non è ancora stata realizzata. Negli ultimi anni, tuttavia, la ricerca si è progressivamente orientata in questa direzione: in particolare, i recenti lavori di commento di H.-G. Nesselrath all'orazione *Contro il cinico Eraclio* (2021) e quelli di Michael Schramm (2022 all'inno *A Helios re*, 2025 *Alla Madre degli dèi*) offrono numerosi spunti di confronto con la tradizione cristiana. Prima di tali contributi, l'attenzione al rapporto con il cristianesimo si era concentrata soprattutto sull'individuazione di alcuni concetti di fondo – quali la somiglianza tra la tripartizione del cosmo e di Helios con il concetto di Trinità cristiana, o l'analogia tra Helios e il *Logos* giovanneo. Tuttavia, tali parallelismi venivano spesso ridimensionati dal fatto che le categorie giulianee trovavano già una piena e coerente legittimazione all'interno del pensiero neoplatonico. Ne derivava, dunque, che il cristianesimo non venisse generalmente assunto come termine privilegiato di confronto, preferendo invece ricondurre tali elementi all'interno dell'insegnamento neoplatonico, di cui Giuliano fu un convinto ed entusiastico adepto[3].

In effetti, le influenze che concorsero alla formazione del pensiero di Giuliano furono molteplici. Figura di eccezionale cultura e di personalità poliedrica, egli riflette nei suoi scritti una notevole varietà di registri stilistici, linguistici e di riferimenti, che spaziano dalle tradizioni ellenistiche precedenti fino alle suggestioni culturali e religiose del suo tempo. La sua straordinaria capacità di attingere a fonti diverse e di rielaborarle in funzione dei propri obiettivi rappresenta un aspetto cruciale, che deve essere costantemente tenuto presente nell'interpretazione delle sue opere. Tale versatilità, tuttavia, può talvolta aver contribuito a velare o a rendere meno trasparente la reale intenzionalità sottesa ai suoi scritti.

Vale la pena ricordare, sia pur sinteticamente, alcuni degli influssi che, in misura più o meno rilevante, contribuirono a plasmare il pensiero di Giuliano.

In primo luogo non si può prescindere dal contesto familiare e politico in cui egli nacque e trascorse i primi anni di vita, cioè quella famiglia che «regna e domina sulla terra»[4]. Si trattava, com'è noto, di una famiglia ormai profondamente cristianizzata. Il giovane Giuliano, sopravvissuto alla strage del 337, crebbe dunque in un ambiente cristiano e ricevette un'educazione cristiana, affidata al

[2] Cfr. Greenwood 2017a, 497.

[3] Si vedano a tal proposito ancora le parole di Greenwood (2013, 394): «Julian's language of begetting, procession, and sonship has definite affinities to Christian writings, but is not radically different in principle from other writings within Neo-Platonism.»

[4] Cfr. Iul. *or.* 11, 131b.

vescovo Eusebio a Nicomedia. Accanto a tale formazione, tuttavia, se ne affiancò un'altra che si sarebbe rivelata determinante: quella offerta dal pedagogo Mardonio, che lo introdusse alla grande letteratura greca, imprimendo così un segno duraturo nella sua formazione intellettuale. Giuliano ricorderà sempre con grande affetto e nostalgia il periodo trascorso assieme a Mardonio nella villa della nonna materna: fu lui ad infondergli la scintilla dell'amore per la letteratura greca, che divenne poi negli anni un fuoco divampante alla conoscenza di Platone, Isocrate, Demostene, *etc*. Mardonio dunque iniziò Giuliano a questa letteratura, ma non dobbiamo dimenticare che era stato anche il precettore della madre di Giuliano, che, come sappiamo, era un'ardente cristiana. Anche se le fonti non ce lo confermano, è piuttosto scontato supporre che Mardonio, scita d'origine, fosse cristiano. E questo dato sembrerebbe confermato dal fatto che egli possedesse un *background* assolutamente cristiano: come ha fatto notare Lugaresi nel suo recente articolo del 2023[5], vi è corrispondenza fra il famoso passo del *Misopogon* dove Giuliano parla degli insegnamenti ricevuti da Mardonio, e un passo delle *Omelie sui salmi* di Origene; mentre in Giuliano si legge:

> ἔφη δέ μοι [...] ὁ παιδαγωγὸς [...] «Μή σε παραπειθέτω τὸ πλῆθος τῶν ἡλικιωτῶν ἐπὶ τὰ θέατρα φερόμενον ὀρεχθῆναί ποτε ταυτησὶ τῆς θέας. Ἱπποδρομίας ἐπιθυμεῖς; ἔστι παρ᾽ Ὁμήρῳ δεξιώτατα πεποιημένη· λαβὼν ἐπέξιθι τὸ βιβλίον. Τοὺς παντομίμους ἀκούεις ὀρχηστάς; ἔα χαίρειν αὐτούς· ἀνδρικώτερον παρὰ τοῖς Φαίαξιν ὀρχεῖται τὰ μειράκια· σὺ δὲ ἔχεις κιθαρῳδὸν τὸν Φήμιον καὶ ᾠδὸν τὸν Δημόδοκον.
>
> Il mio pedagogo […] mi diceva proprio così: «Non lasciarti trascinare dalla massa dei tuoi coetanei che si aggira per i teatri a smaniare per quegli spettacoli. Sei appassionato di corse di cavalli? Ce n'è una in Omero descritta con arte somma; prendi il libro e leggilo fino alla fine. Senti parlare di pantomimi danzanti? Lasciali perdere; è più virile il modo in cui danzano i giovinetti presso i Feaci; tu poi hai Femio come citaredo e Demodoco come cantore»[6].

Non diversamente, in Origene leggiamo:

> "ᾄδειν θέλεις καὶ χρῆσθαι ὑποθέσει τοῦ ᾄσματος ἐρωτικῇ; Μάθε ὅτι ἔστι τις ἀληθῶς καὶ θεῖος οὐράνιος ἔρως καθὸ γέγραπται τὸ Ἆισμα τῶν ἀσμάτων. Ἀλλὰ ᾄδειν θέλεις ἐπιθαλαμίους ᾠδάς; Μάθε τὸν θεῖον γάμον τοῦ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον υἱοῦ τοῦ βασιλέως […]. Ἀλλὰ βούλει θρηνεῖν καὶ ἐθνικὸς ὢν εἶχες ᾠδὰς ἐπιτηδείους καὶ θρήνους; Μάνθανε ὅτι καὶ νῦν σοι ἔστι τις μακαρισμὸς κλαιόντων.

[5] Cfr. Lugaresi 2023, 81-82.

[6] Cfr. Iul. *or.* 12, 351c-d (trad. De Vita 2022)

> Vuoi cantare e servirti per il tuo canto di un soggetto amoroso? Sappi che in verità c'è un eros celeste e divino, secondo cui è stato scritto il *Cantico dei Cantici*. Vuoi cantare canti di nozze? Apprendi il matrimonio divino, quello del figlio del re secondo il Vangelo […]. Vuoi piangere e quando eri pagano avevi canti e lamenti adatti? Sappi che anche adesso si dà per te una beatitudine, quella di coloro che piangono[7].

Tra i due passi mancano in realtà corrispondenze lessicali tali da far ipotizzare una dipendenza di Giuliano dal testo origeniano. Tuttavia la movenza di pensiero è pressoché identica, il che è appunto spiegabile con l'idea che il passo di Origene fosse ben presente a Mardonio, il quale, forse inconsapevolmente, lo ricalcava adattandolo ad Omero. Questo *background* sarebbe dunque stato depositato anche nella mente di Giuliano, al punto da creare delle "strutture cristiane" nella *mens* dell'imperatore, che avrebbero sempre in qualche modo influenzato il suo approccio alle questioni religiose.

Un'ulteriore, e forse ancor più significativa, influenza cristiana sulla formazione di Giuliano è riconducibile al periodo di soggiorno a Macellum. La parentesi relativamente serena trascorsa a Nicomedia ebbe infatti breve durata, poiché l'imperatore fu presto confinato nella residenza imperiale di Cappadocia, dove ritrovò il fratello Gallo. Qui, per circa sei anni, i due giovani furono sottoposti alla rigida disciplina educativa del vescovo ariano Giorgio di Cappadocia, figura discussa e priva di scrupoli, ma dotata di una biblioteca ricchissima, contenente tanto testi pagani quanto opere cristiane, che il giovane Giuliano ebbe certamente modo di conoscere e frequentare[8]. Gregorio di Nazianzo[9] dice che in quel periodo il giovane Giuliano sarebbe stato anche ordinato *lector*; pur prendendo con cautela questa informazione, non c'è dubbio che la formazione cristiana ebbe per Giuliano un notevole peso[10]: per usare una felice espressione usata sempre da Lugaresi, riferita proprio ai testi cristiani che aveva appreso in quel periodo: «letture giovanili, di quelle che di più si imprimono nella mente, dandole forma»[11]. Di questa forma non dobbiamo mai dimenticare quando leggiamo le

[7] Cfr. Orig. *hom. in PS. 67* VIII, 2 (trad. Perrone 2020).

[8] L'informazione si può ricavare da due epistole, la 106 e la 107; in quest'ultima l'imperatore dice addirittura che il vescovo gli aveva dato il compito di copiare alcuni di questi libri. Dall'epistola 60 si ricava invece il risentimento che l'imperatore provava nei confronti del vescovo.

[9] Cfr. Greg. Naz. *or.* 4, 23, 3; 52, 1; 97, 3, che trova conferma anche in Socr, *HE* 3, 1, 20; Sozom. *HE* 5, 2, 10, che forse si basano su un'altra fonte indipendente da Gregorio. La notizia tuttavia è da escludere: cfr. Trovato 2014, 44.

[10] Ciò è testimoniato dal numero di passi citati: nelle orazioni del *princeps* la Bibbia si colloca al secondo posto dietro Omero, nettamente davanti a Platone. Cfr. Bouffartigue 1992, 156-170.

[11] Cfr. Lugaresi 2023, 78.

successive opere di Giuliano: fanno parte di un retroterra nascosto e ben interiorizzato, di cui difficilmente l'imperatore poteva liberarsi. Dopo il periodo a Macellum, Gallo fu chiamato a corte e Giuliano raggiunse Costantinopoli dove studiò retorica insieme al grammatico Nicocle di Sparta e al retore Ecebolio; dopodiché raggiunse nuovamente Nicomedia, dove venne fortemente influenzato dall'insegnamento, seppure indiretto, di Libanio. Oltre alla retorica, nasceva in Giuliano anche un nuovo interesse, quello per la filosofia, e dopo essere stato brevemente a Pergamo e aver beneficiato degli insegnamenti di Edesio e dei suoi allievi Crisanzio ed Eusebio, raggiunse Efeso alla ricerca di Massimo, il quale lo avvicinò alla versione teologizzante del neoplatonismo elaborata da Giamblico. Sarebbe forse in questo periodo che Giuliano si sarebbe allontanato definitivamente – ma segretamente – dal cristianesimo, per avvicinarsi all'Ellenismo e compiere le prime iniziazioni, forse quelle ai misteri eleusini e mitraici, per le quali vd. *infra* cap. 3.2[12]. L'ultimo felice periodo di studi avvenne ad Atene, dove fu mandato per intercessione dell'imperatrice Eusebia nel 355, e dove conobbe maestri come Proeresio, Prisco e Imerio, approfondì la sua conoscenza filosofica e retorica e si inserì in un vivace contesto culturale a cui parteciparono anche intellettuali cristiani, come Basilio e Gregorio di Nazianzo.

È dunque evidente la ricchezza di stimoli ed influenze che un giovane Giuliano di soli ventiquattro anni aveva ricevuto e che maturavano in lui con una profondità ed un acume raro. Sicuramente la rigidezza dei primi educatori ariani gli garantì una solida conoscenza delle Scritture e delle controversie contemporanee, ma l'amore per la cultura classica, iniziato già da Mardonio e poi alimentato costantemente nel corso della sua vita, lo arricchì di tutto quel bagaglio intellettuale che gli scrittori classici offrivano. In lui, la *paideia* venne vissuta come «un'esperienza totalizzante, personale e politica»[13]. A questo retroterra egli seppe unire la formazione filosofica di matrice neoplatonica, così da padroneggiare con naturalezza saperi e linguaggi diversi – cristiani, ellenici, filosofici e retorici – cui attingeva di volta in volta in base alle circostanze e alle esigenze del momento.

Le opere di Giuliano non erano il diario privato di un imperatore a cui piaceva scrivere, erano uno strumento autoapologetico, concepito per dare alla sua immagine e al nuovo Ellenismo coerenza e credibilità. Nulla di quanto vi si legge è frutto del caso o di un mero impulso sentimentale: anche laddove la redazione sembra rapida e immediata – talvolta nel corso di una sola notte – il discorso

[12] La questione sulla data della sua conversione all'Ellenismo è ancora oggi dibattuta. Cfr. Rosen 2006, 228-230; Tanaseanu-Döbler 2008, 85-87.

[13] Cfr. De Vita 2022, XL.

appare accuratamente elaborato e razionalmente orchestrato. Come scrisse Malosse, per lui «scrivere è un atto di governo e governare è, innanzitutto, scrivere»[14].

Come avremo modo di vedere più distesamente nel primo capitolo, il IV secolo era uno spazio «compartecipato e dai confini interni fluidi»[15], popolato dagli *incerti*, che oscillavano tra l'una e l'altra religione, trascinando con sé anche nella nuova fede elementi del credo precedente. Alla luce di ciò, risulta ancora più evidente l'importanza che aveva il linguaggio che l'imperatore sceglieva di utilizzare. L'obiettivo di Giuliano nei confronti dei cristiani – o almeno di una parte di essi – non era tanto la persecuzione o la condanna, quanto piuttosto la "guarigione" da quella che egli percepiva come una malattia, guarigione che non poteva realizzarsi se non attraverso la conversione. È per questo che il linguaggio diventa un veicolo fondamentale in questa missione: bisognava essere in grado di persuadere i cristiani in tutti i modi, anche utilizzando gli stessi registri linguistici a cui erano abituati o, come avrebbe detto Clemente alessandrino, «con immagini a loro familiari»[16]. Si doveva dimostrare loro che la grande novità salvifica di Cristo non era, a ben guardare, una novità: era già non solo presente nella religione dei padri, ma anche in forma migliore. È con questa strategia in mente che Giuliano inizierà un'opera di sistematica sostituzione per neutralizzare e riassorbire nella religione tradizionale le figure fondamentali del cristianesimo, che rappresentavano quell'eversiva novità che ne garantì il successo[17].

L'importanza del cristianesimo nell'educazione e nella *forma mentis* dell'imperatore è stata spesso sottovalutata da alcuni studiosi, a partire già da Athanassiadi 1992, ma in tempi recenti Lugaresi ha posto l'accento, in maniera molto accurata, su quanto e in che modo il cristianesimo abbia influito su di lui. Egli parla di una «persistenza nascosta», addirittura di un «*cripto-cristianesimo*», di «elementi "strutturalmente cristiani"» presenti nel suo pensiero e nella sua azione politica. De Vita 2025 inoltre osserva che «il rapporto con il cristianesimo, modellando dall'interno gli scritti di Giuliano, imprime una configurazione particolare al suo pensiero metafisico-teologico»[18]. Proprio in quanto ex-cristiano Giuliano è capace, più di qualsiasi polemista a lui precedente, di porre al centro della sua riflessione teologica i principali problemi che scuotevano la Chiesa in quegli anni. Ma la sua operazione si spinge oltre al puro e semplice smantellamento delle dottrine cristiane: per ognuna di quelle discussioni interne alla Chiesa, egli propone altrettante soluzioni neoplatoniche, in modo da dimostrare con decisione la superiorità dell'Ellenismo.

[14] Cfr. Malosse 2007, 184.

[15] Cfr. Andrei 2015, 255.

[16] Per l'espressione, vd. *infra* cap. 1.2.4.

[17] Cfr. De Vita 2022, XC.

[18] Cfr. De Vita 2025, 35.

Gli elementi "strutturalmente cristiani" di cui parla Lugaresi non sono facilmente individuabili all'interno degli scritti giulianei, perché l'imperatore è attento a nasconderli: sono rarissimi, nelle sue opere, riferimenti espliciti a testi e autori cristiani. Personaggi come Eusebio di Cesarea e Fotino di Sirmio[19], oppure Atanasio e Diodoro di Tarso[20] sono appena citati e mai, nemmeno una volta, ci vengono presentati come interlocutori di un ipotetico dialogo o confronto. È come se Giuliano volesse negare uno scambio di pari livello tra lui, e quindi l'Ellenismo, e gli autori avversari, ovvero il cristianesimo. È molto interessante anche il fatto che Giuliano cerchi di cancellare completamente il suo passato cristiano; anche nella *Lettera agli Ateniesi*, quando parla del periodo di Macellum scrive:

> Πῶς ἂν ἐνταῦθα φράσαιμι περὶ τῶν ἓξ ἐνιαυτῶν οὓς ἐν ἀλλοτρίῳ κτήματι διαγαγόντες […], διεζῶμεν ἀποκεκλεισμένοι παντὸς μὲν μαθήματος σπουδαίου, πάσης δὲ ἐλευθέρας ἐντεύξεως
>
> Come potrei parlare, qui, dei sei anni che trascorremmo in una proprietà altrui […]? Vivevamo tagliati fuori da ogni serio insegnamento, da ogni libero confronto.[21]

Come si vede, benché l'educazione cristiana fosse stata preponderante durante quegli anni, Giuliano si guarda bene dal ricordarlo; «possiamo dunque parlare» scrive Lugaresi «di una consapevole operazione di censura o rimozione del proprio *background* cristiano, compiuta da Giuliano nell'ottica del rifiuto di misurarsi su un piano di parità con la cultura cristiana. In termini più radicali, si potrebbe dire che Giuliano intende negare che vi sia una cultura cristiana *tout court*»[22]. Questo meccanismo fa parte di un disegno più ampio, volto ad appropriarsi dei concetti patristici di κρίσιςe χρῆσις. Questi concetti sarebbero stati alla base del comportamento cristiano nei confronti della religione pagana: la κρίσις consisteva nel dare un giudizio che entri nel campo avversario, che distingueva e separava ciò che poteva essere accettato e valorizzato da ciò che invece andava rifiutato; la χρῆσις invece consisteva nel "giusto uso" dei beni che la κρίσις aveva individuato e separato[23]. Giuliano, nel suo approccio polemico contro il cristianesimo, non si limita ad una azione *destruens*, ma propone alcuni spunti per una "migliore interpretazione" delle Scritture, a dimostrazione dell'infinita superiorità sua e di tutto l'Ellenismo. Lugaresi nota tuttavia un'importante differenza tra l'operazione di κρίσις e χρῆσις giulianea e quella condotta dai cristiani: perché questo meccanismo avesse pienamente luogo, l'avversario era fondamentale tanto quanto la parte in gioco. Anzi, era

[19] Citati nel *Contra Galilaeos*, rispettivamente frr. 53 e 64.

[20] Anch'essi citati una volta sola, rispettivamente nell'epistola 111 e 90.

[21] Cfr. *or.* 5, 271b-c (trad. De Vita 2022).

[22] Cfr. Lugaresi 2023, 78-79.

[23] Cfr. Lugaresi 2023, 66.

proprio la piena accettazione del riconoscimento dell'altro che garantiva la relazione e dunque un possibile confronto. Se questo riconoscimento viene accettato, e anzi polemicamente esposto, dai cristiani, non si può dire lo stesso per Giuliano, che invece svolge tutta l'operazione fingendo di parlare da solo, accettando sì di parlare del cristianesimo come *oggetto*, ma negando il cristiano come *soggetto*[24].

2. *Concertatio verborum*

Concentrare il lavoro su un'analisi tanto specifica, quale quella del lessico anticristiano, si giustifica in primo luogo con la centralità che, in particolare nel IV secolo, veniva attribuita al valore e al potere delle singole parole. Ammiano[25] parla espressamente di una *concertatio verborum* in riferimento alle dispute teologiche postnicene che animavano i vescovi in quegli anni. La contesa delle parole, tuttavia, non si limitava all'ambito intraecclesiale, ma si estendeva anche al confronto con l'esterno, investendo il terreno più ampio del dibattito culturale e religioso tra cristiani e pagani[26]. Tutti gli intellettuali del IV secolo condividevano una medesima formazione di base, fondata sullo studio dei testi della letteratura greca: una *paideia* comune che li poneva su un terreno intellettuale condiviso. Alcuni autori cristiani manifestano un certo disagio nell'utilizzo di tale eredità culturale – si pensi, ad esempio, a Girolamo (*ep.* 22,30) o ad Agostino, che nelle *Confessiones* (III 5,9) ricorda la delusione provata al primo approccio con la Bibbia. Altri, al contrario, come Basilio di Cesarea, rivendicano la possibilità di un impiego pragmatico della cultura secolare, da cui bisognava trarre quanto di utile, spogliandola dei suoi elementi propriamente pagani: celebre la sua metafora delle api che raccolgono dai fiori solo ciò che è loro necessario[27].

Nel IV secolo la singola parola assume un valore strategico, configurandosi come uno strumento essenziale di potere. Il linguaggio, infatti, si era trasformato in un'arma decisiva del conflitto religioso, culturale e politico: ogni scelta terminologica non era mai neutra o casuale, ma costituiva un atto politico e ideologico, finalizzato a persuadere, confutare o neutralizzare l'avversario. Per comprendere appieno tale dinamica è necessario risalire alle origini del modello

[24] È quello che Giuliano fa ad esempio nel *Contra Galilaeos.* Cfr. Lugaresi 2023, 83 e 88-89.

[25] Cfr. Ammiano, XXI 16, 8.

[26] Sul complesso problema della partecipazione dei fedeli alle controversie dottrinarie, cfr. Perrin 2017.

[27] Cfr. Bas. *ad adulesc.* 4, 8.

imperiale, a partire da Augusto. Da allora, infatti, la tradizione del principato si era modellata sull'ideale ellenistico del sovrano-filosofo, erede della *Repubblica* platonica: un paradigma in cui il buon governo derivava da una costante formazione intellettuale. Questo ideale, rielaborato dagli intellettuali greci della Seconda Sofistica, si consolidò come categoria retorica di auto-legittimazione, utilizzata non solo dagli uomini di cultura, ma anche dagli imperatori stessi. La *paideia* divenne così capitale simbolico e culturale, e aveva nella filosofia la sua espressione più alta[28].

Costantino, tuttavia, operò una radicale riformulazione di questa eredità: l'imperatore cristiano si presentò come garante di un sistema esegetico in cui l'interpretazione non era semplice esercizio intellettuale, bensì fondamento stesso dell'autorità. Il cristianesimo fu proclamato come la vera filosofia, razionale e giuridica, capace di conferire legittimità al potere. In questo contesto, la *politics of interpretation*[29] divenne il cuore della competizione culturale del IV secolo, con l'imperatore nel ruolo di supremo interprete della storia e della tradizione.

Le parole sono φαρμακεῖα, «agenti efficaci di cambiamento e trasformazione»[30]; in questo contesto nessuna «chiacchiera sulle sillabe» diventa vana:

> Τὸ ναὶ καὶ τὸ οὔ, συλλαβαὶ δύο· ἀλλ' ὅμως τὸ κράτιστον τῶν ἀγαθῶν, ἡ ἀλήθεια, καὶ ὁ ἔσχατος ὅρος τῆς πονηρίας, τὸ ψεῦδος, τοῖς μικροῖς τούτοις ῥήμασι πολλάκις ἐμπεριέχεται. Καὶ τί ταῦτα λέγω; Ἤδη τις καὶ μόνον κατανεύσας τῇ κεφαλῇ ἐν τοῖς ὑπὲρ Χριστοῦ μαρτυρίοις, πάσης πληρωτὴς εὐσεβείας ἐκρίθη. Εἰ δὲ ταῦτα οὕτως ἔχει, τί τῶν θεολογικῶν ῥημάτων οὕτω μικρόν, ὡς ἢ καλῶς ἢ ἐναντίως ἔχον, μὴ μεγάλην παρέχειν τὴν ῥοπὴν ἐφ' ἑκάτερα; Εἰ γὰρ ἐκ τοῦ νόμου ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ παρελεύσεται, πῶς ἂν ἡμῖν ἀσφαλὲς ὑπερβαίνειν καὶ τὰ σμικρότατα; […] Εἰ δέ τις γελᾷ, βλέπων τὴν περὶ τὰς συλλαβὰς ἡμῶν, ψαλμικῶς εἰπεῖν, ἀδολεσχίαν, αὐτὸς μὲν ἴστω ἀνωφελῆ καρπὸν τοῦ γελοίου δρεπόμενος· ἡμεῖς δὲ μὴ τοῖς ὀνείδεσι τῶν ἀνθρώπων ἐνδόντες, μηδὲ τῷ φαυλισμῷ αὐτῶν ἡττηθέντες, τὴν ἔρευναν καταλίπωμεν. […] Μέγιστον οὖν ὁρῶν ἐν μικροῖς ῥήμασι τὸ ἀγώνισμα, ἐλπίδι τῶν μισθῶν, τὸν πόνον οὐκ ἀναδύομαι, ἐμαυτῷ τε ἡγούμενος ἔγκαρπον τὸν λόγον ἔσεσθαι, τοῖς τε ἀκούουσι διαρκῆ τὴν ὠφέλειαν ὑπάρξειν.
>
> Il 'sì' e il 'no' sono due sillabe; eppure, il più grande dei beni – la verità – e il limite estremo della malvagità – la menzogna – sono spesso racchiusi in queste piccole parole. E perché dico queste cose? Già uno, solo accennando con il capo, è stato giudicato, nelle testimonianze rese per Cristo, pieno di ogni pietà. Se dunque le cose stanno così, che cosa vi è di così piccolo, nelle parole teologiche, che – secondo che siano ben o mal formulate – non porti con sé un grande peso verso

[28] Cfr. Niccolai 2023, 2.

[29] Per l'espressione cfr. Niccolai 2023, 6.

[30] Cfr. Elm 2012, 172.

> l'una o l'altra direzione? Infatti, se dalla Legge non passerà neppure una iota o un solo trattino, come potremmo sentirci sicuri noi nel trascurare anche le cose più piccole? […] E se qualcuno ride, vedendo la nostra – per dirlo in modo salmico – chiacchiera sulle sillabe, sappia che raccoglie un frutto vano dal proprio ridicolo. Quanto a noi, non cedendo agli insulti degli uomini, né vinti dalla loro superficialità, non abbandoneremo la nostra ricerca. […] Poiché vedo che il combattimento più grande si svolge in parole piccole, non mi sottraggo alla fatica, nella speranza del premio, considerando che il discorso sarà per me fruttuoso, e che per coloro che ascoltano vi sarà un beneficio durevole.[31]

Nel IV secolo si va alla ricerca del reale significato delle parole; tuttavia, mai come in questo momento l'attenzione al significato va di pari passo con l'attenzione al significante[32]. Nell'orazione 2, Gregorio di Nazianzo nota con inquietudine che persone incapaci e non sufficientemente preparate hanno assunto incarichi di comando nella Chiesa, con la conseguenza che le loro parole, anziché guarire, avvelenano e indeboliscono il corpo ecclesiale, tanto da renderlo esposto alle minacce esterne. Lo scopo, quindi, dell'orazione è interpretare nella maniera corretta queste parole, in modo che esse possano dispiegare ovunque la loro forza trasformatrice e salvifica. In queste parole di Gregorio emerge con chiarezza, da un lato, il timore che la Chiesa potesse indebolirsi consumandosi nelle proprie divisioni interne; dall'altro, la lucida consapevolezza che Giuliano fosse ben cosciente di tali fragilità e le stesse abilmente strumentalizzando a proprio vantaggio. Ancora una volta, ciò testimonia come nel IV secolo il terreno del potere si fosse spostato in modo decisivo sul piano del linguaggio: chi sapeva dominare la parola e mostrarsi capace di interpretarla correttamente, deteneva di fatto il potere.

È in questo scenario che la figura di Giuliano non va considerata un'anomalia. Il suo profilo di scrittore e filosofo, in dialogo serrato con la cultura del suo tempo, si configura infatti come risposta alla pretesa cristiana di monopolizzare l'interpretazione. Gli studiosi hanno messo in rilievo tale dinamica, evidenziando da un lato il debito intellettuale di Giuliano nei confronti del cristianesimo[33], dall'altro leggendo la sua auto-rappresentazione come un *recapitulatory overwriting* delle rivendicazioni costantiniane di prossimità al divino[34]. In questa prospettiva, la strategia di Giuliano appare come una vera e propria *contro-missione*: riaffermare la centralità della *paideia* e della filosofia ellenica come unico fondamento legittimo del potere imperiale. Il *princeps*, quindi, rivendica

[31] Cfr. Basilio, *Sullo spirito santo,* I 2 (trad. mia).

[32] Cfr. Maslov 2012, 441.

[33] Così, ad esempio, Elm 2012 e, in tempi più recenti, soprattutto Lugaresi 2023, Schramm 2022a e 2025.

[34] Così Greenwood 2021; cfr. anche Müller 1998, 43; Tantillo 2001, 79-80; Sandnes 2012, 505-506; Smith 2013, 220; Criscuolo 2018, 23-28.

per sé la capacità esclusiva di interpretare correttamente i testi, grazie alla sua formazione filosofica, ponendo tale competenza come prova evidente del favore divino. Ma la radicale novità consiste nel fatto che Giuliano sposta il terreno della lotta sul campo avversario: appropriandosi dei concetti patristici di κρίσις e χρῆσις, egli penetra all'interno dell'ermeneutica cristiana, utilizzandone i medesimi strumenti per ribaltarne i presupposti. In questo modo, smonta dall'interno le pretese interpretative dei cristiani, mostrando come essi non fossero in grado di comprendere nemmeno i propri stessi testi. Al contrario, è l'imperatore a proporsi come l'unico capace di compiere una vera esegesi delle Scritture, dimostrando così che il cristianesimo non solo è fallace, ma che tutto ciò che esso presenta come novità salvifica è già contenuto, in forma più autentica e coerente, nell'Ellenismo. La forza della sua polemica non sta quindi solo nell'esclusione dei cristiani dal campo della cultura, ma nella loro delegittimazione attraverso un'operazione di κρίσις critica e di χρῆσις nella reinterpretazione che li priva della pretesa di essere gli interpreti della verità e che infine rivela l'Ellenismo come unico orizzonte capace di custodire e rinnovare, in modo coerente, il patrimonio della verità.

3. *Gregorio e Giuliano: dialogo o monologo?*

La pericolosità di una simile operazione era stata compresa con estrema lucidità da quello che divenne per la storiografia l'acerrimo nemico di Giuliano: Gregorio di Nazianzo[35].

I due giovani intellettuali si erano conosciuti personalmente ad Atene, quando Giuliano poté trascorrervi qualche mese prima della sua nomina a Cesare, e qui – insieme anche all'amico Basilio – frequentavano gli stessi ambienti e le stesse lezioni: si muovevano, cioè, su uno sfondo intellettuale profondamente condiviso. Il comune retroterra culturale fornì a Giuliano e a Gregorio di Nazianzo gli stessi strumenti pratici e ideologici, strumenti che entrambi seppero impiegare con perizia, seppur al servizio di finalità profondamente divergenti. Se l'orizzonte ultimo verso cui tendevano li collocava su fronti contrapposti, le affinità che li legano appaiono tuttavia più numerose delle differenze che li separano. Proprio quell'unica, ma decisiva differenza – il diverso orientamento religioso – è però sufficiente a produrre una distanza abissale, che nessuna affinità avrebbe potuto ridurre.

[35] L'immagine è confermata dallo stesso Gregorio, che in *or.* V, 39,3-4 descrive sé stesso e l'amico Basilio come i principali «oppositori e avversari» del progetto di Giuliano. Per il rapporto e le affinità tra Gregorio e Giuliano, cfr. Elm 2012, Criscuolo, 1987, 165-208; Lugaresi1998, 293-355.

Entrambi sono figli della stessa *paideia* greco-romana: ricevono una formazione classica di altissimo livello, assimilano la retorica come forma privilegiata di espressione e condividono la convinzione che la parola costituisca lo strumento più potente per governare le anime, educare la comunità e modellare la società. Sotto questo profilo, la somiglianza fra Giuliano e Gregorio appare sorprendente. Non meno sorprendente risulta la lucidità con cui Gregorio seppe interpretare il progetto dell'imperatore: egli comprese con chiarezza le intenzioni di Giuliano e ne valutò fino in fondo la pericolosità qualora l'imperatore fosse riuscito a condurlo a compimento. Come osserva Lugaresi, «Gregorio e Giuliano, in altre parole, si capiscono così bene perché (loro malgrado!) si assomigliano»[36].

L'uno, attraverso i propri scritti, elaborava una rappresentazione di sé fondata sull'esemplarità personale, sulla propria filosofia di vita e sul rapporto diretto con le divinità; l'altro, mediante le *Orazioni*, trasformava la propria esperienza biografica in testimonianza di virtù cristiana e in materia teologica, proponendosi anch'egli come modello di riferimento. In entrambi i casi, autobiografia e autorappresentazione divengono strumenti politici e religiosi, funzionali alla legittimazione del proprio ruolo di guida. Giuliano e Gregorio combattono, in sostanza, la medesima battaglia con le stesse armi, pur trovandosi su fronti opposti. Condividono la convinzione che la parola possegga una forza terapeutica (φάρμακον), capace di guarire le anime e orientare la comunità; ritengono entrambi che la corretta interpretazione della tradizione costituisca la condizione imprescindibile per l'esercizio di un potere legittimo; concepiscono la propria autorità come inscindibilmente legata alla capacità di parlare, persuadere e interpretare. Rivendicavano entrambi la propria identità di filosofi investiti da una legittimazione divina, incaricati di mediare tra la sfera celeste e l'umanità al fine di garantire il bene comune e la salvezza universale all'interno dell'*oikoumenē* romana[37]. Ciascuno, a partire dal proprio orizzonte religioso, attribuiva ai rispettivi dèi il carattere di autentica universalità dell'impero: onorarli secondo le modalità corrette costituiva, nella loro prospettiva, l'unica via per conseguire la salvezza e, di conseguenza, l'unico fondamento legittimo dell'*imperium* romano.

A partire dalle due invettive pronunciate da Gregorio di Nazianzo dopo la morte di Giuliano, la tradizione storiografica ha a lungo rappresentato i due come nemici irriducibili. In effetti, già il ritratto fisico che Gregorio traccia dell'imperatore nell'orazione 5 non lascia trasparire alcuna simpatia. Tuttavia, l'idea di una contrapposizione assoluta tra i due non sembra del tutto corrispondere alla realtà storica. È plausibile che il rapporto di conoscenza giovanile abbia lasciato tracce anche nei loro successivi atteggiamenti reciproci, così come era avvenuto con Basilio. Basti ricordare infatti che,

[36] Cfr. Lugaresi 1998, 295.

[37] Il ritratto del vescovo ideale tracciato nell'*or.* XLIII di Gregorio è per molti tratti perfettamente sovrapponibile a quello del sovrano ideale che Giuliano cerca di incarnare.

durante il breve soggiorno di Giuliano a Cesarea, prima della campagna persiana, l'imperatore aveva sostenuto la candidatura di Basilio al seggio episcopale[38]. Dopo la morte di Giuliano, tuttavia, per Gregorio e Basilio si rese necessario prendere pubblicamente le distanze da ogni legame con il defunto imperatore: entrambi parteciparono a una vera e propria *damnatio memoriae*, che contribuì a fissare l'immagine di Giuliano come apostata[39].

Nondimeno, la figura di Giuliano ricorre negli scritti di Gregorio con un'insistenza quasi ossessiva, indice della profonda impressione esercitata dal progetto politico e religioso dell'imperatore. Gregorio era pienamente consapevole che la Chiesa del IV secolo non costituiva un corpo unitario, ma un mosaico di correnti dottrinali spesso in conflitto tra loro. Egli sapeva inoltre che tali fratture interne rappresentavano, per la stabilità ecclesiale, una minaccia più insidiosa di qualsiasi pericolo esterno – almeno fino all'ascesa al trono di Giuliano. La singolare pericolosità di questo imperatore risiedeva nel fatto che egli era stato cristiano e conosceva quindi le dinamiche e le debolezze della Chiesa "dall'interno". Grazie alla sua formazione e al suo acume, Giuliano era informato non meno dei Padri della Chiesa contemporanei sulle dispute teologiche e sulle tensioni ecclesiali, che intendeva abilmente sfruttare a proprio vantaggio. Gregorio comprese con grande lucidità la portata di tale minaccia: la sua aspra demonizzazione dell'imperatore nasce proprio dalla consapevolezza del pericolo che Giuliano rappresentava. La morte prematura dell'imperatore in Persia apparve dunque al vescovo come una manifestazione evidente della volontà divina, e la sua scomparsa fu interpretata come un provvidenziale scongiuramento del pericolo.

Ciononostante, benché la critica abbia più volte messo in dialogo le due figure, il loro rapporto sembra configurarsi più come un monologo che come un autentico confronto. L'attenzione, infatti, è unidirezionale: Gregorio mostra un'ossessione quasi costante per Giuliano, mentre quest'ultimo non rivolge mai la propria polemica al vescovo in modo esplicito. Il bersaglio dell'imperatore è ben più ampio: non il singolo ecclesiastico, ma l'intero cristianesimo come sistema religioso, politico e culturale[40]. Questa asimmetria si riflette chiaramente nei rispettivi scritti: se in Gregorio le allusioni a Giuliano sono numerose e spesso veementi, nei testi dell'imperatore i riferimenti diretti al Nazianzeno sono pressoché del tutto assenti. Il suo orizzonte polemico è infatti costituito da coloro che, nei secoli, avevano contribuito a definire i dogmi e il linguaggio teologico del cristianesimo.

[38] Benché ciò possa essere giustificato con interessi politici, più che per amicizia, il fatto resta comunque rilevante.

[39] Cfr. Fatti 2009, 197-224.

[40] Susanna Elm, nel volume che più di ogni altro ha messo a confronto le due figure, sostiene di fatto la medesima cosa: « I do not argue that Julian responded to Gregory directly. I do argue, however, that the emperor was familiar with current theological debates and those associated with them, and that he intervened in these debates. Gregory, in turn, need not have read the emperor's works; he knew them well enough to construct his Julian». Cfr. Elm 2012, 12, n. 34.

Il presente lavoro si colloca in questa prospettiva, proponendosi di mettere in luce i richiami lessicali, i punti di contatto e le divergenze tra il linguaggio di Giuliano e quello che, con una certa cautela, può essere definito "linguaggio patristico". Nel IV secolo, infatti, si può individuare un vero e proprio linguaggio tardoantico, la cui caratteristica principale era quella di utilizzare sintagmi degli autori classici come gioielli per impreziosire il dettato – oppure espressioni rare che diventano invece sistematiche[41]. All'interno di tale dinamica, tuttavia, numerosi termini della tradizione classica subiscono in ambito cristiano un processo di risemantizzazione, divenendo dei veri e propri tecnicismi. Dall'analisi del linguaggio giulianeo effettuata nelle pagine seguenti, emerge con chiarezza come l'imperatore si muova con straordinaria consapevolezza all'interno di questo spazio linguistico condiviso, appropriandosi dei termini e delle strutture concettuali della tradizione cristiana per piegarli alle esigenze del proprio progetto religioso. Giuliano, infatti, non si limita a confrontarsi con la controparte teologica: egli interviene alle radici stesse del discorso cristiano, prendendo di mira i testi e le categorie che avevano costituito le fondamenta della Chiesa del suo tempo. La sua operazione consiste nel logorarne dall'interno l'autorità, erodendone la forza semantica e privandoli della loro legittimazione originaria.

In questo modo, Giuliano rielabora con abilità sottile e mirata il linguaggio cristiano, riplasmando un lessico ormai connotato religiosamente e reinserendolo nel proprio programma di restaurazione dell'Ellenismo. Tale strategia linguistica – al contempo filologica, teologica e politica – rivela un intento di profonda penetrazione culturale: smontare il linguaggio dell'avversario per dimostrare che la presunta novità cristiana non è che un'eco impoverita di verità già pienamente contenute nella tradizione ellenica.

4. *Il sistema teologico di Giuliano tra incoerenza e fluidità*

Un aspetto cruciale da chiarire, al fine di comprendere appieno alcune delle scelte teologiche di Giuliano, riguarda l'estrema complessità del suo sistema cosmologico; complessità che è stata spesso fraintesa e interpretata erroneamente come disordine o confusione. Il pensiero religioso di Giuliano e il suo approccio filosofico, infatti, è stato frequentemente criticato dagli studiosi per la sua

[41] Cfr. Agapitos 2012, che individua in Eusebio e Lattanzio gli iniziatori della letteratura tardoantica. Sullo stile prezioso cfr. Roberts 1989 e Hartman 2023.

incoerenza[42]. Contraddittorio e privo di una struttura teologica unitaria, Giuliano non avrebbe saputo creare nulla di originale, ma si sarebbe limitato a ripetere, per di più in maniera confusa, ciò che i filosofi suoi maestri, prima di lui, avevano detto; «fortunatamente per noi, queste dottrine fumose ricalcano quelle di Giamblico», afferma Bidez nella sua biografia del 1930, dopo aver definito Giuliano uno «scadente metafisico»[43]. Le valutazioni di Gaetano Negri 1954[2] [1901] e di Augusto Rostagni nel 1920 sono altrettanto critiche: entrambi, nelle loro analisi, vedono nelle opere di Giuliano una «congerie confusa»[44], «un agglomerato caotico, che comprende, combina e giustifica tutti i grandi sistemi filosofici dell'antichità»[45]. In effetti, ad un primo sguardo, gli scritti teologici dell'imperatore si distinguono per le ripetizioni e le contraddizioni, per una logica di «libera associazione»[46], e per le incongruenze che legano le diverse divinità, le quali appaiono prive di una gerarchia ben definita e di un principio organizzativo coerente. Tutto ciò ha spesso portato alla conclusione che la sua religione fosse confusa e disorganizzata. Ancora Bowersock, nel *Prologo* del suo volume del 1978, scrive che Giuliano «had little of importance to contribute to serious philosophy»[47]. L'Ellenismo dell'Apostata è stato ritenuto un tentativo disperato, privo di una solida base dottrinale, di rilanciare il paganesimo: una sorta di risposta emotiva al crescente successo del cristianesimo. È stata altresì denunciata la mescolanza incoerente di tradizioni diverse (di matrice neoplatonica, stoica, ermetica, caldaica), che sarebbe stata la manifestazione di un "fanatismo", più che di una filosofia teologica razionale. Giuliano, insomma, non sarebbe stato all'altezza del titolo di filosofo e l'incapacità di formulare una visione coesa delle divinità rifletteva la sua incapacità a creare una filosofia rigorosa e sistematica[48].

---

[42] Si vedano i giudizi di E. von Borries, *R.E.* 19, parte 2, col. 71: «La parte principale dell'orazione (*Alla Madre degli dèi*) è confusa e poco chiara», o di Cumont: «Dans le discours nébuleux de Julien sur la Mère des Dieux, l'outrance de l'allégorie finit par faire perdre à cet esprit enthousiaste toute notion de la réalité, et il perd pied, emporté par un symbolisme extravagant» (Cumont 2009, 106), o ancora Geffcken 1920, 133:«Tutto è mescolato in un pastone mistico, il cui fumo causa malessere al lettore».

[43] Cfr. Bidez 1930, 253.

[44] Cfr. Negri 1901, 187: «Sarebbe un tentativo senza costrutto quello di fare un'esposizione precisa e sistematica della filosofia di Giuliano, perché non ha avuto un sistema ben chiaro e definito di idee, bensì, una congerie assai confusa, determinata dalla cornice di misticismo neoplatonico, in cui era contenuta».

[45] Cfr. Rostagni 1920, 77.

[46] Per l'espressione, cfr. De Vita 2011, 198.

[47] Cfr. Bowersock 1978, XI.

[48] Per altre critiche nei confronti di Giuliano, cfr. Koch 1928, 70; Wallis 1972, 96; Malley 1978, 43; Alonso-Nuñez 1984, 25; O'Meara 2003, 5. Per una rivalutazione, cfr. invece Dalsgaard Larsen 1972; Dillon 1973; Foussard 1978; Mazza 1986; De Vita, in particolare 2011 e 2022, Schramm 2022a. Per una rassegna complessiva, cfr. De Vita 2011, 14. Nel più recente commento all'inno *A Helios re*, Schramm mette in luce come la teologia di Giuliano dipende da Giamblico e dal suo

Una delle ragioni di questa apparente incoerenza risiede nel *modus scribendi* dell'imperatore. Come lui stesso sottolinea più volte, la sua composizione avveniva di getto, in slanci di ispirazione improvvisa, il che comportava che spesso dettasse più rapidamente di quanto gli scribi riuscissero a trascrivere. Citava sovente a memoria, rubando ogni attimo possibile fra i numerosi impegni dell'impero. La sua scrittura, densa e sovraccarica, riflette un flusso di pensiero continuo e irregolare, in cui le idee si accavallano con impeto, dando forma a una prosa abbondante e talvolta affannosa, in cui cerca «di tener dietro alla ressa dei pensieri che si accumulano senza aver l'agio di lasciarli raffreddare per selezionarli e organizzarli»[49].

Ci si è a più riprese domandati se Giuliano fosse un filosofo o un imperatore, o un imperatore filosofo. Fu certamente entrambe le cose, sebbene non potesse ricoprire questi ruoli con la stessa intensità. Gli oneri legati alla sua posizione imperiale limitavano la possibilità di dedicarsi alla filosofia con la stessa attenzione e dedizione che caratterizzavano altri pensatori della sua epoca. Anche per questo motivo, nei suoi scritti non è possibile rintracciare la stessa sistematicità che si riscontra in Giamblico o che si troverà in Proclo. Dalla lettura delle sue opere emerge con chiarezza la tensione tra il ruolo politico e la vocazione intellettuale. L'imperatore, infatti, manifesta più volte una certa sofferenza per l'impossibilità di dedicarsi pienamente allo studio e alla vita filosofica, ostacolato dagli impegni pressanti della sua funzione pubblica[50]. Considerando il contesto, è quindi necessario andare oltre le apparenze della scrittura e riconoscere che nelle sue opere si possono individuare i fondamenti di una filosofia che, seppur forse priva di un sistema compiuto, non manca certo di coerenza.

Una seconda motivazione che ha indotto numerosi studiosi a giudicare contraddittorio il pensiero teologico di Giuliano risiede nella complessità – talvolta eccessiva – del suo *pantheon*,

---

sistema divino. Lungi dall'esserne una mera copia, tuttavia, il sistema di Giamblico viene modificato per farne un progetto religioso e politico insieme: se il filosofo di Calcide descriveva un universo ordinato da molteplici divinità in un sistema triadico, Giuliano seleziona solo alcuni dèi – Helios, Zeus, Apollo, Atena, Afrodite – e costruisce su di loro una teologia "imperiale". Il suo messaggio è chiaro: l'ordine del cosmo è governato da Helios e l'impero deve riflettere questo stesso ordine. Cfr. Schramm 2022a, in particolare 133-166.

[49] Cfr. Ugenti 1992, XVII.

[50] Tale disagio è esplicitamente dichiarato in vari passaggi: nell'orazione *Contro Eraclio*, ad esempio, ammette di dover rinunciare a certi discorsi a causa delle urgenze amministrative, pur essendone interiormente travolto («Lascerò perdere, dunque, per gli impegni che mi premono, discorsi del genere, anche se me ne affluisce una gran folla» 236c, trad. De Vita 2022). Analoga frustrazione si riscontra nell'epistola 80, indirizzata allo zio Giuliano, dove lamenta con insistenza la mancanza di tempo: «Quanto, poi, al fatto che non ti rispondo […] non ho tempo, per gli dèi», e più avanti aggiunge: «Chiamo a testimoni gli dèi che, tranne Omero e Platone, non mi accompagna nessun libro, né di filosofia, né di retorica [...]. Le incombenze pubbliche mi premono da ogni parte e mi soffocano» (trad. De Vita 2022). O ancora, nell'epistola 96, indirizzata a Libanio, si legge: «Detto questa lettera per te in mezzo a tutto il mio daffare» (trad. De Vita 2022).

caratterizzato da una notevole densità e dalla frequente sovrapposizione di divinità con ruoli metafisici e funzioni analoghe. Tale affollamento ha reso difficile una lettura unitaria del suo sistema ed ha contribuito a generare ambiguità, soprattutto quando le variazioni coinvolgono anche la descrizione del cosmo e delle gerarchie sovrasensibili, le quali possono cambiare da opera ad opera. Particolarmente problematica è inoltre la molteplicità delle denominazioni attribuite a un medesimo gruppo di dèi, che mutano in base al contesto teologico in cui vengono collocati. Se considerati in sé o in relazione alla sostanza eliaca, questi assumono i nomi degli dèi olimpici tradizionali (come Atena, Ares, Afrodite, Dioniso, *etc*.); se invece vengono definiti sulla base del loro rapporto con gli individui o con i popoli cui conferiscono benefici, essi si identificano come dèi etnarchi o demoni buoni[51]. Ma non solo, nel caso di Atena, ad esempio, essa è anche sovrapponibile con Cibele, la quale a sua volta è sovrapponibile con le figure di Rea, Demetra, ed Ecate. Allo stesso modo, Asclepio, Dioniso, Eracle e Attis svolgono funzioni cosmogoniche, mediatrici e soteriche tali da rendere possibile anche una loro sovrapposizione. Insomma, Giuliano spinge questa polivalenza semantica e teologica delle figure divine al limite, generando inevitabili difficoltà interpretative. Egli non concepisce le divinità come entità rigidamente determinate, bensì come simboli polivalenti di realtà superiori, intercambiabili a seconda della prospettiva adottata. Questa concezione è ben testimoniata dalle parole che il *princeps* pronuncia in *or.* 7, 231a: Ὦ Ζεῦ πάτερ, ἢ ὅτι σοι φίλον ὄνομα καὶ ὅπως ὀνομάζεσθαι [τουτὶ γὰρ ἔμοιγε οὐδὲν διαφέρει], «Zeus Padre, o quale che sia il nome a te caro e il modo in cui ti piaccia essere chiamato [questo per me non fa alcuna differenza]»[52]. Dunque la denominazione, in questo quadro, non esaurisce mai l'essenza della divinità, ma ne restituisce soltanto un aspetto contingente, legato al contesto in cui essa si manifesta o alla funzione che esercita. Di conseguenza, ciò che conta non è il nome in sé, ma la realtà divina che esso simboleggia e che può essere richiamata anche attraverso appellativi diversi. Tale varietà non deve quindi essere interpretata come segno di incoerenza o di indecisione dottrinale da parte di Giuliano, bensì come espressione della peculiare flessibilità della sua costruzione teologica, in cui la molteplicità delle figure divine si innesta su una struttura concettuale di fondo stabile – quella neoplatonica, appunto –, ma sufficientemente fluida da consentire sovrapposizioni e articolazioni che sfuggono a una categorizzazione rigidamente sistematica secondo i canoni moderni. Non bisogna nemmeno dimenticare l'intento propagandistico delle sue opere: Giuliano voleva sollecitare la vasta massa degli *incerti*[53], fornendo loro un Ellenismo adattabile entro cui potessero riconoscersi, ed è quindi anche a causa di questa destinazione

[51] Cfr. De Vita 2011, 199.

[52] L'inciso, una riscrittura di un passo dell'*Agamennone* di Eschilo (160-161), è considerato una glossa da Rochefort 1963, 79, ma è giudicato autentico da H.-G. Nesselrath 2015, 46.

[53] Per la cui figura, vd. *infra* cap. 1.1.

volutamente ampia e diversificata – oltre che alla molteplicità di stimoli che l'imperatore recepiva dall'ambiente esterno – che l'organicità razionale viene meno[54].

Come accennato, si può sostenere che le divinità nella teologia di Giuliano assumano configurazioni differenti in funzione della prospettiva adottata e dell'aspetto dottrinale che, di volta in volta, si intende privilegiare. In tal senso, le figure divine divengono manifestazioni plurivoche di un medesimo principio, adattabili a seconda del contesto discorsivo. Si pensi, ad esempio, al caso di Helios e Cibele[55], anch'essi parzialmente sovrapponibili: rappresentano due distinte proiezioni mitiche di un'unica realtà suprema, il Demiurgo, entrambe incaricate della medesima funzione metafisica – vale a dire la mediazione provvidenziale tra il principio primo (l'Uno) e il cosmo. In quanto manifestazioni della Provvidenza divina, Helios opera nel dominio intelligibile come fonte di luce e intelletto ordinatore, mentre Cibele/Rea incarna la cura generativa e regolatrice del mondo sensibile. Da questo punto di vista, le due figure si rivelano funzionalmente intercambiabili, pur mantenendo connotazioni simboliche diverse.

Considerate sotto questa prospettiva, le parziali sovrapposizioni tra le diverse figure divine assumono una coerenza interna ben definita. Il criterio interpretativo da adottare dinanzi alla coincidenza di più divinità va dunque cercato, si ribadisce, nella consapevole articolazione di molteplici manifestazioni di un'unica realtà suprema.

Questa strategia teologica consente a Giuliano di gestire in modo flessibile l'apparato mitologico, adattando ogni divinità al contesto speculativo e simbolico più opportuno. L'apparente molteplicità degli dèi non contraddice l'unità del principio originario, ma ne costituisce, piuttosto, un'articolazione dinamica e funzionale. In tal senso, le varie personificazioni – Helios, Cibele, Atena, Zeus, *etc.* – sono impiegate non come entità autonome e contrapposte, bensì come proiezioni complementari del medesimo fondamento divino. Questo approccio, d'altra parte, è tipico della teologia neoplatonica, in cui l'unità dell'Uno non viene minacciata dalla molteplicità delle sue epifanie, ma piuttosto da esse custodita e rivelata.

Non solo, ma accanto a questa strategia vi è un'altra motivazione che spinge l'imperatore ad adottare l'approccio visto finora: l'aspirazione alla globalità. Giuliano cerca, cioè, di conferire legittimità alla maggior parte dei culti esistenti, sia greco-romani che orientali, integrandoli in una teosofia solare ispirata alle speculazioni neoplatoniche. Questo atteggiamento è, ancora una volta, debitore all'insegnamento di Giamblico, il quale aveva indirizzato il paganesimo verso una religione

[54] Cfr. De Vita 2011, 201.

[55] Per un approfondimento sulle due figure, vd. *infra* cap. 2.4 e 2.2.

rivelata dal respiro universale, «sostenuta dall'autorità di una tradizione sacra, orfico-pitagorica, caldaica, platonico-aristotelica»[56].

In tale prospettiva si chiarisce anche l'atteggiamento di Giuliano nei confronti della religione cristiana. All'interno del suo immaginario teologico compaiono infatti divinità le cui caratteristiche richiamano in modo evidente alcune figure centrali del cristianesimo, circostanza che ha spinto numerosi studiosi a indagare possibili corrispondenze puntuali. Così, ad esempio, la Madonna è stata talora identificata con Cibele, mentre in altri passi sembra essere Atena ad assumerne le funzioni. Analogamente, la figura di Cristo è stata di volta in volta accostata a Eracle, per il motivo del camminare sulle acque, a Dioniso, per il dono della vite e del vino, ad Asclepio, nel ruolo di medico e salvatore dell'umanità, oppure ad Attis, giovane divinità sofferente capace di redimersi e di redimere l'intera condizione umana dalla condizione di peccato. È stata inoltre avanzata l'ipotesi che Giuliano intendesse elaborare una sorta di "trinità" pagana in opposizione a quella cristiana: in questo senso, secondo Wright (1913, 351), Helios νοητός, Helios νοερός e Helios αἰσθητός avrebbero assunto i ruoli del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo; per Barnes (1998, 147-148), invece, la triade sarebbe stata costituita da Helios come Padre, Eracle come Figlio e Atena nelle funzioni dello Spirito Santo[57]. Alla luce di quanto osservato in precedenza, tuttavia, non deve sorprendere se non si rintraccia un'esatta corrispondenza tra una singola divinità ellenica e la sua controparte cristiana: proprio perché figure come Asclepio, Eracle, Dioniso e Attis costituiscono differenti manifestazioni di una stessa realtà metafisica, che è nel suo insieme la controparte pagana di Cristo è naturale che in ciascuna di esse emergano tratti riconducibili alla sua persona; lo stesso vale per il rapporto Atena/Cibele e la Madonna. Ciò che preme sottolineare – e che verrà approfondito nel paragrafo successivo – è che l'intento dell'imperatore non era di imitare il cristianesimo creando una religione speculare, ma di superarlo. È in questa prospettiva che vanno interpretati gli elementi di contatto con il cristianesimo: essi non presentano una corrispondenza puntuale con le loro controparti cristiane, ma tutti quei tratti che l'imperatore giudicava funzionali vengono recepiti, risemantizzati e tradotti in forme e formule differenti all'interno della cornice ellenica.

[56] Cfr. De Vita 2011, 199; cfr. anche Athanassiadi 1995.

[57] Fu Bidez (1830, 253) a scrivere per primo che la divina rappresentazione triadica di Giuliano conteneva «des réminiscences de la trinité chrétienne». Favorevoli all'idea che Giuliano avesse volutamente creato una trinità pagana che si contrapponesse a quella cristiana furono Chadwick 2001, 175; H.-G. Nesselrath 2008, 214. Non fanno menzione di alcuna trinità, invece, Dillon 1999 e Smith 2012. Convintamente contrario, invece, Greenwood 2013.

5. *L'Ellenismo di Giuliano: specchio rovesciato del cristianesimo?*

In una serie di articoli, Walter Koch definì il paganesimo restaurato da Giuliano come il tentativo di fondare una «église païenne», come se l'imperatore si fosse ispirato – consapevolmente o meno – al modello istituzionale della Chiesa cristiana contemporanea[58]. Per Koch le ricorrenti eco di idee cristiane negli scritti giulianei, e soprattutto nelle cosiddette «lettere pastorali», costituirebbero la traccia di una profonda impressione esercitata sull'animo dell'imperatore da un'educazione permeata di valori e forme ecclesiali. A questa interpretazione hanno sostanzialmente aderito autori successivi, tra i quali Bowersock[59], Nicholson[60], Smith[61], Renucci[62], Rosen[63] e, più recentemente, Greenwood[64]. La tesi poggia gran parte della sua giustificazione sulla lettera indirizzata ad Arsacio (*ep*. 84), redatta in occasione della nomina a gran sacerdote: il testo rileverebbe in Giuliano un richiamo esplicito all'imitazione di alcune prassi cristiane – cura dei morti, assistenza ai bisognosi, austerità di vita – a cui si attribuiva il successo ecclesiale[65]. Tuttavia, studi più recenti hanno messo in discussione la fondatezza storica di queste prove: la lettera ad Arsacio è oggi ritenuta, con buona probabilità, un'apocrifa del V secolo confezionata da mani cristiane[66]. Ma anche qualora si volesse concedere autenticità alla lettera, essa non implicherebbe necessariamente l'intenzione di fondare una chiesa ellenica autonoma, bensì l'urgenza di una ristrutturazione morale e sociale: un progetto di riconquista e riappropriazione dello spazio pubblico e religioso sottratto al paganesimo da secoli di avanzata cristiana[67]. In questa prospettiva, le posizioni di Giuliano vanno comprese come formulate in consapevole conoscenza e in aperta opposizione al cristianesimo piuttosto che come mera emulazione istituzionale[68]. Non bisogna tuttavia confinare tale prospettiva al solo progetto «pratico» di riorganizzazione istituzionale dell'ellenismo, ma va estesa anche al livello dottrinale. Il sistema

[58] Cfr. Koch 1927 e Koch 1928.

[59] Cfr. Bowersock 1978, 87 s.

[60] Cfr. Nicholson 1994, 1-10.

[61] Cfr. Smith 1995, 331-356.

[62] Cfr. Renucci 2000, 354-359.

[63] Cfr. Rosen 2006, 296-301.

[64] Cfr. Greenwood 2017.

[65] Cfr. Iul. *ep.* 84, 429d. La denominazione di «lettere pastorali» fu originariamente attribuita soltanto alle *epp*. 84 e 88; successivamente essa venne estesa anche all'*ep*. 89a–b (Asmus 1895) e alle *epp*. 85–86 indirizzate a Teodora. Cfr. Scrofani 2008, 87, nota 4.

[66] Si tratterebbe di un'interpretazione dell'epistola 89 alla luce delle invettive di Gregorio; cfr. Van Nuffelen 2002, 143.

[67] Cfr. Scrofani 2008, 87.

[68] Cfr. Mazza 1998, 41.

teologico di Giuliano – spesso stigmatizzato come una scadente imitazione di quello cristiano[69]– va piuttosto letto come un'elaborazione autonoma e intenzionalmente polemica, formulata in risposta alla competizione religiosa del tempo. Se non considerato da questa prospettiva, e interpretato invece come un mero tentativo di costruire una religione che si configurasse come lo specchio del cristianesimo, allora il suo sistema risulterebbe effettivamente povero, privo di coerenza interna, frammentario e, in ultima analisi, riducibile davvero a un tentativo disperato di resuscitare l'Ellenismo. Non fu tuttavia questa l'operazione intrapresa da Giuliano. L'intento dell'imperatore era di elaborare una valida alternativa, solida e credibile, alla religione avversaria. Per raggiungere tale obiettivo, egli ritenne necessario rinnovare in profondità l'Ellenismo, trasformandolo in un sistema strutturato, coerente e fondato su basi tradizionali, ma al tempo stesso capace di integrare elementi di innovazione. Questi ultimi vennero ricercati proprio laddove si manifestava maggiormente il loro successo: nel cristianesimo. Giuliano ne accolse alcuni aspetti, risemantizzandoli al nuovo assetto ellenico e dimostrando che, in questo contesto, essi risultassero persino più coerenti e privi delle contraddizioni dottrinali tipiche del cristianesimo. Inoltre, l'imperatore si sforzò di dimostrare come tali novità non fossero in realtà estranee alla tradizione ellenica, bensì già insite in essa; di conseguenza, ogni presunta innovazione cristiana non poteva rivendicare un carattere di autentica originalità.

Nonostante alcuni studiosi abbiano negato ogni punto di contatto tra la concezione teologica di Giuliano e quella cristiana[70], le affinità tra i due sistemi sono al giorno d'oggi un dato acquisito dalla critica. Un ruolo del tutto speciale ha avuto la discussione riguardante il possibile parallelo tra la dottrina cristiana sul *Logos* e quella giulianea su Helios. Riprendendo l'innovazione introdotta da Giamblico nel quadro del neoplatonismo – ossia l'inserimento del νοερόν come livello intermedio tra il νοητόν e l'αἰσθητόν – Giuliano vi colloca proprio la figura del dio Helios. In essa egli concentra e sintetizza le caratteristiche e le prerogative non solo del dio Mitra, ma anche delle diverse divinità solari del pantheon greco (Zeus, Apollo, Asclepio, *etc*.). Helios occupa quindi una posizione centrale che, per sua natura, lo rende particolarmente adatto a fungere da mediatore tra la divinità suprema e il mondo sensibile. Egli, in quanto figlio della divinità somma – o, come preferisce Giuliano, del «re dell'universo» –, attinge alla fonte paterna e dispensa agli uomini beni di ogni genere. Primo fra tutti i bene vi è l'anima, che egli accompagna per tutta l'esistenza terrestre fino a quando, nel momento

[69] Complice di ciò fu la critica di Gregorio di Nazianzo, che nelle sue invettive denuncia la riforma religiosa imperiale come un subdolo tentativo di sconfiggere il cristianesimo «scimmiottandone» insegnamenti e struttura ecclesiastica (cfr. Greg. Naz. *or.* 4, 111.

[70] Cfr. Allard 1900-1903, in particolare vol. II, 236 s.; lo studioso spiegava le affinità come semplice effetto di un comune clima culturale e religioso.

della morte, sotto forma di Ade odi Serapide, Helios la guida verso i mondi sereni del νοερόν, dove le rende possibile l'incontro ineffabile con l'Uno, il vero Re dell'universo. Riguardo a questa dottrina, Eugenio Corsini scrive: «Che tutto ciò richiami assai da vicino concetti della teologia cristiana, in particolare della cristologia e della dottrina della redenzione, sembra difficile negare. Ma quando da questa impressione di carattere generale si scende ai particolari e si cerca di stabilire il parallelismo punto per punto, le cose appaiono sotto una luce molto diversa»[71]. Lo studioso, oltre a negare il parallelismo tra la triplice divisione neoplatonica del reale e la dottrina cristiana della Trinità – tesi, peraltro, condivisibile, dal mio punto di vista –, ritiene tuttavia che anche il parallelo tra Helios e il *Logos* cristiano sia soltanto apparente e anzi il confronto stesso «appare già di per sé ingiustificato»[72]. Secondo l'interpretazione di Corsini, il nodo centrale risiede nella scarsa attenzione prestata alla formazione ariana ricevuta da Giuliano in gioventù. Nella sua elaborazione teologica relativa a Helios, infatti, l'imperatore non appare influenzato da generiche reminiscenze bibliche: la sua divinità non presenta elementi di affinità significativi né con il *Logos* del Quarto Vangelo, né con la cristologia elaborata in seno alla Chiesa nicena. Al contrario, essa manifesta evidenti punti di contatto con la cristologia ariana di carattere subordinazionistico. Da ciò consegue che l'assimilazione, da parte di Giuliano, di alcune categorie teologiche cristiane non rispondeva ad esigenze personali, bensì alla necessità di individuare un solido supporto teologico di tipo subordinazionistico.

Ritengo, tuttavia, che se tali fossero state realmente le motivazioni di Giuliano, non vi sarebbe stato alcun bisogno di attingere al patrimonio teologico dei suoi avversari per legittimare la propria posizione di potere: la rigida struttura gerarchica del neoplatonismo sarebbe stata, di per sé, sufficiente allo scopo. Anzi, ricorrere a categorie mutuate dal cristianesimo avrebbe potuto costituire un elemento di debolezza all'interno della sua riforma, non soltanto sul piano politico, ma anche su quello religioso. A mio avviso, invece, le affinità con il *Logos* giovanneo sono ben presenti e si rivelano più profonde di quanto non si sia generalmente riconosciuto. Il nodo interpretativo si trova nelle parole di Corsini: «Ma quando si cerca di stabilire il parallelismo punto per punto, le cose appaiono sotto una luce molto diversa». Il problema, tuttavia, è che posta in questi termini la questione risulta metodologicamente mal impostata: come si è osservato nel paragrafo precedente, non è possibile individuare corrispondenze esatte e puntuali tra il sistema teologico di Giuliano e quello cristiano.

Dire, dunque, che Helios non presenta particolari affinità con il *Logos* del Quarto Vangelo è corretto solo se si adotta una prospettiva eccessivamente ristretta. Considerato invece nel quadro complessivo del sistema giulianeo, Helios rivela una somiglianza assai profonda con il *Logos* cristiano. È infatti solo tenendo presente che Helios racchiude in sé figure come Dioniso, Eracle,

[71] Cfr. Corsini 1983, 53.

[72] *Ibid.* 54.

Asclepio e Attis che si può riconoscere la reale corrispondenza: l'insieme delle caratteristiche proprie di queste divinità, le quali non sono che diverse manifestazioni di Helios, compone l'immagine di un dio completo, capace di porsi in antitesi radicale con il *Logos*. In questa prospettiva, dunque, il parallelismo non solo è legittimo, ma risulta imprescindibile, come sarà reso evidente dall'analisi delle orazioni successive.

6. *Per un Ellenismo unitario*

δεῖξον ἡμῖν ἄνδρα ἐν Καππαδόκαις καθαρῶς Ἕλληνα· τέως γὰρ τοὺς μὲν οὐ βουλομένους, ὀλίγους δέ τινας ἐθέλοντας μέν, οὐκ εἰδότας δὲ θύειν ὁρῶ. «Mostrami in Cappadocia un elleno puro. Fino a questo momento, infatti, io vedo persone che non vogliono sacrificare e quelle poche che lo vorrebbero, non lo sanno fare»[73]. Giuliano manifestava apertamente il proprio disappunto per le condizioni in cui versava, in quegli anni, l'Ellenismo, ridotto ormai a una religione di secondo ordine. Egli era infatti consapevole che, qualora la tradizione ellenica avesse voluto realmente competere con il cristianesimo trionfante, avrebbe dovuto dotarsi di un'organizzazione solida, di una struttura dottrinale coerente e, soprattutto, avrebbe richiesto da parte dei suoi seguaci una condotta irreprensibile.

Nel quadro complessivo della sua azione politico-religiosa, Giuliano sembra articolare la propria strategia lungo due direttrici principali che, pur nella loro complessità e varietà di sfumature possono essere ricondotte a due poli fondamentali: da un lato, il contrasto alle minacce esterne, individuate soprattutto nel cristianesimo, percepito come l'antagonista primario dell'Ellenismo; dall'altro, la salvaguardia dall'interno, volta a prevenire, correggere o eliminare tutto ciò che potesse minare l'integrità e ostacolare la rinascita della rinnovata religione ellenica.

Benché non vadano trascurate altre motivazioni – come la necessità di consolidare e legittimare la propria ascesa al potere, il mostrarsi un fine intellettuale e un acuto filosofo, *etc.* – e lungi dal voler effettuare un'eccessiva semplificazione, mi sembra che la maggior parte delle opere pervenuteci possa essere ricondotta, in ultima analisi, a questa duplice tensione: la lotta verso l'esterno e quella verso l'interno. Alcune orazioni sono più esplicitamente orientate contro l'esterno, come il *Contro i Galilei*, mentre altre appaiono più chiaramente rivolte all'interno, come le due orazioni contro i cinici.

[73] Cfr. Iul. *ep.* 78 (375c, trad. De Vita 2022).

Tuttavia, un'analisi attenta rivela come, in realtà, tutte le opere di Giuliano perseguano simultaneamente entrambe le finalità.

Così, nelle due orazioni contro i cinici si possono cogliere numerose allusioni polemiche nei confronti dei cristiani (si veda a tale proposito la parziale sovrapposizione tra le due categorie, discussa nel paragrafo successivo); analogamente, nei due inni, ai quali la critica ha più volte attribuito un valore eminentemente apologetico e dunque un intento di consolidamento interno al rinascente Ellenismo, si rinvengono anche frequenti riferimenti di natura anticristiana, che li riconducono, almeno in parte, alla sfera della polemica esterna.

È stato spesso sostenuto che il progetto religioso di Giuliano fosse destinato al fallimento fin dalle sue origini, a causa dell'austerità eccessiva che lo contraddistingueva. L'Ellenismo da lui promosso sarebbe stato, in questa prospettiva, un tentativo utopico e, di fatto, irrealizzabile, poiché fondato su un ideale di moralizzazione troppo rigoroso, imposto non soltanto al nuovo corpo sacerdotale, ma all'intera popolazione dell'Impero. In effetti, per Giuliano la condotta irreprensibile degli adepti dell'Ellenismo rappresentava un requisito imprescindibile, giustificata da una duplice esigenza. In primo luogo, solo attraverso una condotta conforme a determinati principi era possibile conseguire quella «assimilazione al divino» che rappresentava la meta ultima e più alta del suo programma religioso; dall'altro, esso rispondeva all'esigenza di affermare, di fronte agli avversari del culto tradizionale, la superiorità morale e spirituale dell'Ellenismo rispetto al cristianesimo. In un contesto storico in cui la religione tradizionale era ormai percepita da molti come un retaggio del passato, Giuliano si propose di sovvertire tale immagine decadente, restituendo all'Ellenismo la vitalità e la dignità perdute. L'obiettivo era quello di dimostrare che la religione degli antichi non solo era ancora capace di animare spiritualmente l'uomo, ma che la moralità dei suoi adepti poteva costituire un modello esemplare, degno di ammirazione e di imitazione.

Accanto a motivazioni di ordine interno, volte al rinnovamento etico e spirituale del culto ellenico, se ne può individuare anche una ragione di natura esterna, che spinse l'imperatore a esigere dai propri correligionari un rigore morale senza precedenti. Alcuni esponenti delle scuole filosofiche a lui più prossime, infatti, erano stati oggetto di accuse da parte dei cristiani; tali accuse, inizialmente circoscritte a singoli individui o dottrine, finirono per estendersi all'intera categoria degli intellettuali pagani, con l'effetto di compromettere la reputazione e la dignità della filosofia ellenica nel suo complesso. È in tale quadro che si inserisce, come si vedrà nel paragrafo successivo, il caso emblematico della scuola cinica. Giuliano si rivolse con particolare severità ai suoi esponenti, rimproverandoli di aver travisato profondamente l'insegnamento dei loro maestri e di aver, in tal modo, contribuito alla distorsione dell'immagine stessa della filosofia pagana.

Accanto alla necessità di mostrarsi moralmente irreprensibili, era altresì imprescindibile dare prova di una solida coesione interna. Sebbene al suo interno il pensiero ellenico presentasse una notevole varietà di sfumature dottrinali, esso doveva, in ultima analisi, apparire come un sistema unitario e armonico. In quest'ottica, il neoplatonismo di Giuliano è da intendersi più come una sintesi di tutte le scuole filosofiche, con l'unica eccezione dell'epicureismo, disprezzato dall'imperatore[74]. L'orazione che più di ogni altra risponde a questa finalità è la nona, *Contro i cinici ignoranti*, nella quale emerge con chiarezza la principale preoccupazione dell'imperatore: offrire al mondo l'immagine di un Ellenismo compatto, i cui membri, pur nella diversità delle loro posizioni filosofiche, risultassero accomunati dal riconoscimento di due principi fondamentali – il «conosci te stesso» e l'«assimilazione agli dèi».

Tali principi, condivisi trasversalmente da tutte le scuole, costituivano il nucleo teoretico in grado di superare le divergenze interne e di garantire l'unità spirituale dell'intero movimento ellenico. L'urgenza di tale coesione si radicava, con ogni probabilità, anche nella personale esperienza religiosa di Giuliano. Cresciuto in un ambiente ariano e dunque testimone diretto delle profonde fratture che, in quegli anni, laceravano la Chiesa cristiana dall'interno, l'imperatore era pienamente consapevole dei rischi derivanti dalla mancanza di unità dottrinale.

Come ricorda Socrate Scolastico[75], la Chiesa all'epoca di Costanzo appariva come un «labirinto di credi» che, lungi dall'arricchirla, la indeboliva e la minacciava dall'interno. Ammiano Marcellino, dal canto suo, sottolinea come Giuliano conoscesse bene tale realtà: «Poiché ben sapeva per esperienza che nessuna fiera è così ostile agli uomini, come la maggior parte dei Cristiani sono esiziali a se stessi» (*nullas infestas hominibus bestias, ut sunt sibi ferales plerique Christianorum expertus*)[76]. Proprio la consapevolezza maturata in virtù di tale esperienza spinse Giuliano a prevenire nel proprio Ellenismo le medesime derive di divisione e conflitto che avevano afflitto la Chiesa cristiana. L'imperatore cercò pertanto di costruire una religione filosoficamente plurale ma spiritualmente unitaria, in cui le diverse scuole potessero riconoscersi in quei due principi supremi – il «conosci te stesso» e l'«assimilazione agli dèi» – che, soli, potevano garantire la coesione interna e la sopravvivenza del nuovo Ellenismo.

[74] Cfr. Stenger 2021, 164.

[75] Cfr. Socr. *hist. eccl.* II, 41.

[76] Cfr. Amm. XXII, 5, 4 (trad. Selem 1965).

7. *Giuliano, i cinici e i cristiani*[77]

Un'analisi tematica degli scritti composti da Giuliano nel corso del suo breve regno mette in luce, sin da subito, il rilievo che la polemica anticinica rivestì nel suo programma intellettuale e politico-religioso. Tale centralità risulta evidente già dal dato quantitativo: tra le dodici orazioni a noi pervenute, due sono interamente consacrate alla confutazione del cinismo contemporaneo, un numero pari a quello degli inni in onore delle divinità tradizionali. Questa corrispondenza numerica segnala come, agli occhi di Giuliano, la questione cinica costituisse una priorità teorica e politica di primo piano, al pari della definizione della nuova ortodossia religiosa pagana.

Attraverso la polemica contro i cinici, Giuliano mirava infatti a difendere la credibilità della tradizione ellenica e a rifondarne l'ortodossia, intesa come unità di culto, *paideia* e disciplina morale di impronta ascetica, contro quelle forze che egli percepiva come disgregatrici dell'ordine sociale e religioso. In questa prospettiva, il presente paragrafo intende fornire una panoramica sui rapporti tra cinici e cristiani e analizzare la costruzione polemica mediante la quale Giuliano accosta – fino a sovrapporre – i cosiddetti "falsi cinici" e alcuni ambienti cristiani. Ai suoi occhi, infatti, entrambi i gruppi risultano accomunati da elementi di empietà, per il loro rifiuto del culto degli dèi tradizionali, e da una pericolosa tendenza alla sovversione, tanto dei costumi quanto delle istituzioni. Tale assimilazione non risponde, tuttavia, a un dato storico effettivo, bensì a un parallelismo retorico funzionale alla sua strategia ideologica: grazie a un medesimo repertorio di accuse – tradimento della tradizione, ignoranza, immoralità, disordine sociale – Giuliano costruisce un nemico duplice ma concettualmente unitario, contro cui legittimare il proprio programma religioso.

In questa operazione, il cinismo non è rigettato *in toto*: esso apparteneva pur sempre al patrimonio filosofico dell'ellenismo e, pertanto, non poteva essere semplicemente cancellato. Giuliano stesso, del resto, ammette di essere stato chiaramente attratto da vari aspetti della vita cinica, primo fra tutti l'ascetismo. Egli richiama più volte la sua frugalità alimentare e la castità sessuale, e si compiace di contrapporre alla mollezza degli abitanti di Antiochia il proprio aspetto di filosofo pubblico, segnalato dal lungo barba e dall'abbigliamento trasandato – proprio come i cinici che predicavano nei mercati. Occorreva quindi distinguere un "vero cinismo", quello dei fondatori Diogene e Cratete, nobilitato e reso compatibile con l'ortodossia pagana propugnata da Giuliano, da un "falso cinismo", quello dei predicatori contemporanei, bollati come corrotti, eretici e pericolosamente vicini al cristianesimo. Ne deriva un'immagine idealizzata del cinismo originario, costruita con finalità polemica e priva di riscontro storico: il Diogene ricostruito da Giuliano è una

[77] Per la stesura di questo paragrafo sono debitrice di tutti gli studi sul cinismo di Marie-Odile Goulet-Cazé, in particolare al volume del 2015.

figura letteraria, elaborata per sottrarre il cinismo al rischio di confusione con il cristianesimo e, al tempo stesso, per reintegrarlo come componente pienamente legittima dell'ellenismo filosofico. In tal modo, il cinismo, opportunamente epurato dalle sue degenerazioni, poteva essere ancora annoverato tra le scuole filosofiche utili al progetto culturale e religioso dell'imperatore.

Secondo l'interpretazione di Rudolf Asmus, la violenta reazione di Giuliano nei confronti dei cinici sarebbe giustificabile ipotizzando una sorta di opposizione congiunta cinico-cristiana al programma pagano dell'imperatore: come, cioè, se cinici e cristiani si fossero coalizzati per opporsi al nuovo governo[78]. Sebbene tale interpretazione sia stata presto oggetto di critica[79], essa conserva alcuni elementi di interesse. In effetti, anche la ricerca più recente tende a ritenere che Giuliano mirasse a difendere il proprio progetto di ellenismo, come si è visto, contro avversari percepiti come minacce sia interne sia esterne. In questa prospettiva, i cinici "devianti" e i cosiddetti "Galilei empi" risultano collocati sul medesimo piano polemico. Se è vero che i "falsi cinici" non possono essere identificati sul piano storico con i cristiani, ciò non esclude che Giuliano abbia deliberatamente suggerito o costruito una tale associazione a fini retorici e ideologici. È infatti evidente che, agli occhi dell'imperatore, i cinici del IV secolo rifiutavano di integrarsi nel quadro ideologico che egli desiderava fosse il fondamento della propria politica religiosa. Considerandoli potenziali devianti e dunque un fattore di instabilità, Giuliano li colloca in una retorica di esclusione che si presta ad essere analizzata attraverso le categorie di ortodossia ed eresia, tanto più che il conflitto con loro investe non solo questioni morali e sociali, ma anche temi dottrinali e religiosi; la polemica contro i cinici non va intesa, quindi, come una disputa meramente accademica nei confronti di una determinata scuola filosofica, ma come un intervento di ampia portata, che investiva direttamente i fondamenti intellettuali, morali e religiosi del progetto di governo giulianeo[80]. L'associazione fra cinici e cristiani viene proposta da Giuliano attraverso varie strategie retoriche e fondamentalmente un medesimo repertorio di accuse – infedeltà alla tradizione, ignoranza, corruzione morale e atteggiamento sovversivo – che hanno lo scopo di presentare entrambi i suoi avversari come un nemico comune, pericoloso per la comunità. Questa associazione non è tuttavia un'invenzione giulianea, né lo sono le strategie retoriche con cui essa è creata: già Elio Aristide, nel II secolo, identificava i cristiani con i cinici, dal momento che entrambi i gruppi si rifiutavano di adorare gli dèi greci e di obbedire alle autorità. Pur non nominando i cinici esplicitamente – ma la descrizione non lascia spazio ad equivoci

[78] Cfr. Asmus 1904, 48 s.

[79] Cfr. Geffcken 1914, 158; Krapinger 1993, 271–281.

[80] Cfr. Stenger 2021, 161-162.

–, li paragona agli «empi della Palestina» per comportamento (τοῖς ἐν τῇ Παλαιστίνῃ δυσσεβέσι παραπλήσιοι τοὺς τρόπους)[81].

In effetti, le somiglianze tra cinismo e cristianesimo sono sempre state considerate notevoli, al punto che a partire dalla seconda metà del XX secolo, soprattutto nell'ambito della ricerca nordamericana, si è sviluppata una tesi, nota come *Cynic Hypothesis* (o *Cynic Jesus Hypothesis*), che sostiene l'esistenza di un nesso culturale tra il movimento cinico e il cristianesimo delle origini, arrivando in taluni casi a postulare che la predicazione di Gesù di Nazaret avrebbe risentito dell'influsso del cinismo greco. L'origine di questa teoria è stata ricondotta alla prospettiva sociologica sviluppata dal teologo e biblista tedesco Gerd Theissen, il quale ha proposto di interpretare il cristianesimo delle origini alla luce del contesto storico-sociale della Palestina del I secolo[82]. Secondo Theissen, la predicazione di Gesù e lo sviluppo delle prime comunità cristiane non possono essere compresi prescindendo dalle condizioni sociali entro cui nacquero: una società segnata da forti disuguaglianze, nella quale a un'élite legata al potere politico e religioso faceva da contraltare una vasta massa di contadini, poveri e marginali, tra i quali il messaggio evangelico trovò inizialmente maggiore accoglienza. In questa prospettiva, il cristianesimo primitivo non avrebbe rappresentato un movimento rivoluzionario in senso politico, bensì una trasformazione etica e simbolica dell'ordine sociale, una "rivoluzione dei valori" capace di contestare i codici dominanti e proclamare il primato degli esclusi. Theissen individua in Gesù la figura paradigmatica di questo movimento: un predicatore itinerante, privo di beni e di legami familiari, che praticava una forma di vita radicalmente alternativa rispetto alle convenzioni sociali del suo tempo. Da tale analisi egli deriva il concetto di *Wanderradikalismus* , con cui designa una militanza itinerante caratterizzata da povertà volontaria, rottura dei vincoli sociali e missione carismatica. Tale modello, secondo Theissen, presenta affinità strutturali con il modo di vita dei filosofi cinici, anch'essi itineranti, polemici verso le istituzioni sociali e critici nei confronti della ricchezza e delle convenzioni. Pur riconoscendo queste analogie, Theissen respinge tuttavia l'ipotesi di un'influenza diretta del cinismo su Gesù, sottolineando che le somiglianze riguardano principalmente le forme di vita e non i presupposti teologici: mentre il cinismo promuoveva una libertà conforme alla natura e svincolata dalle leggi sociali, Gesù annunciava l'avvento del Regno di Dio e la trasformazione interiore dell'uomo.

Sono stati invece altri studiosi, tra cui F. Gerald Downing, a sviluppare in senso più radicale l'ipotesi di un rapporto diretto tra il cinismo greco e il cristianesimo delle origini[83]. Downing sostiene

[81] Cfr. Elio Aristide, *or.* 3, 666–673. Per l'identificazione dei due gruppi cfr. Boulenger 1923, 262; de Labriolle 1934, 79–87; Dudley 1937, 174.

[82] Cfr. Theissen, 1973.

[83] Cfr. Downing 1988, 1992, 1993, 2011.

che Gesù, cresciuto in una Galilea esposta all'influsso della cultura greco-romana, avrebbe potuto incontrare predicatori cinici itineranti e assimilare intenzionalmente elementi del loro stile etico e parenetico, come attesterebbe il linguaggio paradossale delle Beatitudini. Egli definisce pertanto Gesù un «cinico di matrice ebraica»[84] e interpreta diversi tratti della sua predicazione come un adattamento del patrimonio cinico al contesto palestinese del I secolo. Questa linea interpretativa è stata ulteriormente radicalizzata dal Jesus Seminar, un gruppo di studiosi statunitensi attivo dagli anni Ottanta, che ha sostenuto la tesi di un "Gesù cinico", presentandolo non come un profeta escatologico ma come un saggio itinerante di matrice ellenistica[85]. Grande rilievo, in tale prospettiva, è stato attribuito al Vangelo di Tommaso, ritenuto una fonte privilegiata per ricostruire la figura del Gesù storico.

La *Cynic Hypothesis* ha suscitato un intenso dibattito storiografico e non è rimasta priva di critiche. Numerosi studiosi, tra cui M. Tuckett (1989)**[86]**, H. Dieter Betz (1994)**[87]**, M. Ebner (1996, 1998)[88], P.R. Eddy (1996)[89], L.T. Johnson (1996)[90], D.E. Aune (1997)[91], W.E. Arnal (2001)[92], and K. Döring (2006)[93]**,** hanno evidenziato limiti metodologici e carenze argomentative di questa impostazione, accusata di forzare le fonti e di proiettare categorie moderne sul I secolo[94]. Infine, nel contributo recente di Mecci (2024), la tesi è stata definitivamente ridimensionata: pur riconoscendo alcune convergenze tra *ethos* cinico e predicazione cristiana primitiva, la ricerca contemporanea tende a escludere un rapporto di dipendenza storica o di influenza diretta tra Gesù e il movimento cinico.

L'elaborazione di una teoria come la *Cynic Hypothesis* testimonia, tuttavia, la rilevanza attribuita in sede storiografica alle analogie tra il cinismo e il cristianesimo delle origini. Tali affinità, del resto, non erano sfuggite nemmeno ai protagonisti : già nelle fonti tardoantiche e patristiche si riscontra una percezione diffusa di prossimità tra le due tradizioni, che generava sentimenti

[84] Cfr. Downing 1992, 161.

[85] Tra gli autori di questo centro si notino gli scritti di Funk-Hoover 1993 o Funk e il Jesus Seminar 1998 e 1999. Si veda anche Crossan 1991, Mack 1993, Lang 2017; per ulteriore bibliografia cfr. Mecci 2024, in particolare il secondo capitolo (39-122), dove viene affrontata la letteratura riguardante la *Cynic Hypothesis*.

[86] Cfr. Tuckett 1989, 349–376.

[87] Cfr. Betz 1994, 453–475.

[88] Cfr. Ebner 1996, 93–100 e tutto il lavoro del 1998.

[89] Cfr. Eddy 1996, 449–469.

[90] Cfr. tutte le pagine di Johnson 1996.

[91] Cfr. Aune 1997, 176–193.

[92] Cfr. tutto Arnal 2001.

[93] Cfr. Döring 2006, 102–105.

[94] Per un approfondimento sul caso di Paolo, cfr. Goulet-Cazé 2015 (189-196 nella traduzione inglese di Smith 2019) e Mecci 2024, 123-156.

contrastanti. L'atteggiamento dei cristiani dei primi secoli nei confronti dei cinici appare infatti segnato da una persistente ambivalenza. Se da un lato il cinismo suscitava ripulsione a causa dal comportamento provocatorio, considerato osceno, impudico e segno di falsa sapienza, dall'altro esso poteva generare forme di sincera ammirazione per il suo rigore etico. In effetti, molti valori cinici coincidevano con quelli cristiani: basti pensare alla povertà volontaria e all'autocontrollo. Così, Origene, pur impegnato nella difesa del cristianesimo contro le critiche di Celso, non esitò a elogiare un filosofo cinico che «che amava la povertà, ed offrì l'esempio di una vita virtuosa, per dimostrare che l'estrema povertà non impedisce di esser felice»[95]. Nella stessa opera egli difende Gesù dall'accusa mossa da Celso secondo cui la povertà sarebbe un male, mostrando l'esempio di vari filosofi greci che «hanno accettato volentieri la povertà»; tra essi spiccano Socrate, Democrito, Cratete e Diogene[96]. È evidente, dunque, che Origene riconosceva ai cinici un'autentica coerenza etica, al punto da citarli come argomento apologetico in favore del cristianesimo.

Analoga considerazione si riscontra in Basilio di Cesarea, il quale, nel *Discorso ai giovani*, indica Diogene come esempio di disprezzo delle ricchezze e come modello di libertà interiore[97]. Anche Girolamo, pur diffidando del cinismo come filosofia complessiva, definisce Diogene «vincitore della natura umana», lodandone la padronanza di sé[98]. Infine, Teodoreto di Cirro, pur muovendo anche lui critiche severe al cinismo, riconosce in Antistene, Diogene e Cratete dei veri e propri «atleti della virtù», benché li consideri inferiori ai modelli ascetici cristiani, motivati dall'amore di Dio piuttosto che dalla ricerca della gloria umana[99].

Per una parte dei contemporanei, le affinità tra cinici e cristiani risultavano così marcate da attenuare le rispettive divergenze, al punto che non mancarono casi di duplice appartenenza. Sono noti, ad esempio, individui che si definirono simultaneamente cristiani e cinici, senza percepire alcuna incompatibilità tra le due identità: emblematico è il caso di Peregrino Proteo nel II secolo e, soprattutto, quello di Massimo Erone, attivo nel IV secolo[100]. Figura complessa e controversa, Massimo è noto grazie alle testimonianze di Gregorio di Nazianzo[101], Basilio di Cesarea[102] e Atanasio[103]. Convinto sostenitore dell'ortodossia nicena, egli compose opere contro pagani ed eretici,

[95] Cfr. Origene, *c. Cels.* VI 28 (trad. Colonna 1971).

[96] Ivi. II 41.

[97] Cfr. Bas. *in adulescentes* 9, 112-115.

[98] Cfr. Hier., *adv. Iovin.* 2, 14.

[99] Cfr. Theod. *graec. aff. cur.* XII 32.

[100] Per il quale cfr. Goulet-Cazé 2008.

[101] Cfr. Greg. Naz. *or.* XXV-XXVI e il carme *de vita sua.[??? quali versi?]*

[102] Cfr. Bas. *ep.* 9.

[103] Cfr. Atanasio, *Epist. ad Max.*(PG 26:1085–1090).

pur adottando uno stile di vita ispirato al cinismo: professava la povertà volontaria e indossava il tradizionale abito del filosofo cinico, composto da τρίβων, bisaccia e bastone. In un primo momento Gregorio di Nazianzo lo esaltò come modello di *philosophia* cristiana, definendolo addirittura un «cane di Dio»[104]; tuttavia il giudizio si rovesciò radicalmente quando Massimo tentò di essere consacrato vescovo di Costantinopoli, in aperta competizione con lo stesso Gregorio, che in quell'occasione gli rivolse attacchi particolarmente aspri[105].

Il caso di Massimo è emblematico: rappresenta un tipo di ascetismo cristiano che, pur rivendicando la propria ortodossia dottrinale, assumeva forme esteriori e comportamenti tradizionalmente associati al cinismo. La sua figura dimostra come, nel IV secolo, i confini tra il modello dell'asceta cristiano e quello del filosofo cinico risultassero spesso labili e permeabili. Proprio l'adozione del *palladium* (equivalente del τρίβων), della bisaccia e della vita errante – simboli caratteristici del cinismo – contribuì a generare una sovrapposizione tra le due categorie, non solo nella percezione popolare, ma anche nel dibattito polemico tra pagani e cristiani. Non sorprende, pertanto, che nella stessa epoca anche un altro gruppo ascetico, quello dei monaci 'rinunciatari'[106], venisse frequentemente avvicinato ai cinici contemporanei. Anch'essi indossavano lo stesso abito dei cinici e praticavano un'ascesi altrettanto rigorosa, anche se non mortificavano il corpo nello stesso spirito con cui i cinici lo facevano nel loro esercizio ascetico: per i primi, infatti, l'ascesi era di tipo spirituale, per i secondi, morale. Ciò che emerge con sufficiente chiarezza, tuttavia, è che così come i cinici degeneri del IV secolo erano mal visti dai filosofi, i monaci rinunciatari erano spesso tenuti nella stessa considerazione dai cristiani[107]. Marie-Odile Goulet-Cazé ha efficacemente messo in luce questa corrispondenza, proponendo un parallelismo proporzionale tra le due realtà: i monaci rinunciatari starebbero al cristianesimo come i cinici degenerati stavano alla filosofia pagana[108]. In effetti, molti autori cristiani criticarono questi asceti principalmente per il loro aspetto, ritenuto ambiguo e fuorviante. Così, ad esempio, Girolamo mette in guardia la vergine Eustochio dal frequentare uomini dall'aspetto trascurato – chiome incolte, mantelli scuri e barbe ispide – alludendo con ogni probabilità a certi monaci di Roma, la cui fisionomia esteriore finiva per confondersi con quella dei cinici[109].

---

[104] Cfr. Greg. Naz. *or.* XXV.

[105] Cfr. Greg. Naz. *or.* XXVI 3; *de vita sua*, in particolare vv. 773-777, in cui Massimo viene definito «creatura effeminata» (v. 750), un «fantasma d'Egitto», un «fanatico pestilenziale» (v. 751), un «cane abietto» (v. 1004).

[106] Si tratta degli ἀποτακτῖται di cui parla Giuliano in *or.* 7, 224b.

[107] Vi era, naturalmente, anche chi li difendeva, come nel caso di Giovanni Crisostomo (*adv. oppugn. vitae mon*. 2, 4 - PG 47, 337 – e 2, 6 – PG 47, 339).

[108] Cfr. Goulet-Cazé 2015, 240 (versione inglese del 2019).

[109] Cfr. Girolamo, *Lettera 22 a Eustochio* 28.

Né l'uno né l'altro gruppo mostrava alcuna adesione all'ideale della *paideia* greca: i monaci siriaci provenivano per lo più da contesti rurali e privi di formazione culturale, così come i cinici stigmatizzati da Luciano nei *Fuggitivi* risultano spesso privi di qualsiasi istruzione. Occorre inoltre osservare che entrambe le realtà erano esposte al rischio della degenerazione interna e conoscevano figure di impostori o pseudo-asceti: i ciarlatani. Molti "filosofi cinici" del IV secolo non erano altro che persone che approfittavano della filosofia per sottrarsi alla propria disperata condizione sociale. Se per i cinici delle origini un certo tipo di abbigliamento – il bastone, il τρίβων, la bisaccia, la lunga barba, i capelli lunghi e sporchi, i piedi scalzi o forse sandali – era una scelta deliberata di non conformismo sociale e un ardente desiderio di ritorno alla natura attraverso l'ascesi, con gli pseudo-filosofi successivi esso divenne il simbolo di una vuota ostentazione, priva di autentico contenuto etico. Ridotto a mero espediente scenografico, tale abito non testimoniava più l'esercizio della virtù, ma diventava piuttosto la maschera di un conformismo esteriore, adottato da opportunisti travestiti da filosofi, che imitavano l'abito per appropriarsi del ruolo – e dei suoi vantaggi – senza condividerne né il rigore morale né l'impegno ascetico. Contro questi ciarlatani mettono in guardia i veri filosofi: Seneca ammoniva Lucilio a diffidare di quanti ostentano un'apparente austerità attraverso segni esteriori volutamente provocatori: «abiti trasandati, capelli lunghi, barba incolta, disprezzo ostentato per gli oggetti preziosi, il giaciglio posto a terra»[110]. Secondo il filosofo stoico, simili atteggiamenti non sono che pura esibizione, una strategia per attirare l'attenzione e conquistare reputazione presso i semplici. Si tratta di ascesi degenerata, poiché «è contro natura torturare il proprio corpo, trascurare una normale igiene, ricercare il sudiciume e nutrirsi di cibi non solo vili, ma addirittura disgustosi e ripugnanti»[111]. Anche Luciano, nella satira *I fuggitivi*, denuncia con ironia la degenerazione del cinismo contemporaneo, attribuendo alla personificazione della Filosofia un'amara constatazione: coloro che abbandonano il proprio mestiere per proclamarsi cinici «si limitano a imitare l'aspetto e l'abbigliamento (σχηματίζουσιν) della filosofia per contraffarla», senza condividerne il contenuto etico. Luciano paragona questi pseudo-cinici all'asino della favola di Esopo che, indossata una pelle di leone, «cominciò a ragliare rumorosamente credendo di essere diventato un leone – e vi furono persino alcuni che gli credettero»[112].

Epitteto, riguardo ai finti filosofi dice: «hanno appena preso il pallio, si son fatti appena crescere la barba, che subito gridano "Sono filosofo!"»[113] ed insiste con uno dei suoi studenti propenso al cinismo sul fatto che l'abito non fa il cinico. Poco dopo, quell'abito divenne a tutti gli effetti

[110] Cfr. Seneca, *epist. ad Luc.* V 2.

[111] Ivi V 4.

[112] Cfr. Luciano, *I fuggitivi*, 13.

[113] Cfr. Epitteto, *diatr.* IV 8, 12 (trad. Laurenti 1960).

caratteristico dei monaci cristiani rinunciatari, alcuni fra i quali sfruttavano l'apparenza monastica per arricchirsi e comportarsi da mendicanti presso le case dei ricchi[114]. Noi oggi diciamo che l'abito non fa il monaco, e invece lo faceva eccome.

La riflessione sul cinismo, sin dall'antichità, si è articolata attorno a una questione teorica centrale: se, cioè, esso dovesse essere considerato una vera e propria scuola filosofica dotata di dottrina (αἵρεσις) oppure solo un semplice "stile di vita" (ἔνστασις βίου). Tale dibattito, tutt'altro che marginale, risultava ancora vivo nei primi secoli della nostra era, tanto che Diogene Laerzio ritenne opportuno affrontarlo esplicitamente e prendere posizione in modo deciso a favore della prima interpretazione: «riteniamo che pure il Cinismo costituisca una filosofia, e non, come alcuni sostengono, un semplice stile di vita»[115]. La sua presa di posizione rivela un intento preciso: preservare il cinismo da una deriva riduzionistica che lo avrebbe privato di consistenza teorica; escluderlo dalle altre scuole filosofiche significava infatti fare di esso una nozione vaga, suscettibile di essere rivendicata da chiunque adottasse lo stile di vita cinico. Insistere sulla sua natura di αἵρεσις significava, dunque, difenderlo sia contro la minaccia rappresentata dai falsi cinici – i ciarlatani che ne usurpavano i segni esteriori senza condividerne i principi – sia contro il rischio, ancor più grave, di appropriazioni ideologiche capaci di svuotarlo della sua identità dottrinale. La mancanza di δόγματα riconosciuti e trasmessi avrebbe infatti aperto la via a reinterpretazioni arbitrarie del cinismo, rendendolo compatibile con orientamenti filosofici o religiosi anche molto distanti dalla sua tradizione originaria.

Il pericolo di tale "neutralizzazione" dottrinale è ben esemplificato da Agostino, che nel *De civitate Dei* ammette la possibilità di adottare lo stile di vita cinico all'interno del cristianesimo, a condizione di purificarlo dalle sue componenti ritenute moralmente riprovevoli: «Certo non riguarda minimamente questa città l'atteggiamento o il costume di vita con cui ciascuno riceve questa fede attraverso la quale giungere a Dio, purché non ci si ponga contro i comandamenti divini. Per questo essa non costringe nemmeno i filosofi che diventano cristiani a mutare il loro atteggiamento o le loro consuetudini di vita che non sono contrarie minimamente alla religione, bensì a mutare le loro false dottrine. Parimenti non si preoccupa per nulla di quella caratteristica che Varrone individua nei cinici, purché non commetta azioni ignobili o intemperanti»[116]. La testimonianza di Agostino mostra con chiarezza quanto il cinismo, concepito come mero *habitus vitae* privo di vincoli dottrinali, potesse

[114] È ad esempio il caso di Nilo di Ancira, che rivolge questo rimprovero ad altri monaci; cfr. il suo *Discorso ascetico* 8 e 9 (PG 79, 729a–b e PG 79, 728c–d). In realtà, già prima della nascita del monachesimo, alcuni cristiani avevano adottato il mantello dei Cinici, cfr. Goulet-Cazé 2015, 239, n. 193 nella traduzione inglese del 2019.

[115] Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VI 103 (trad. Reale 2005).

[116] Cfr. Agostino, *La città di Dio,* 19, 19 (trad. Alici 2001).

essere facilmente "assimilato" e reinterpretato da altri sistemi ideologici, perdendo così la propria specificità filosofica.

Coloro che riducevano questa filosofia a una mera ἔνστασις βίου, tendevano implicitamente a negargli un proprio τέλος dottrinale. Diogene Laerzio, al contrario, nel tentativo di restituire piena dignità filosofica al movimento, insiste nel riconoscergli un fine specifico, identificandolo con quello dello stoicismo*: «*È loro opinione anche che il fine della vita sia vivere secondo virtù, come sostiene Antistene nell'*Eracle*, in modo analogo agli Stoici: infatti c'è una certa comunanza tra questi due indirizzi. Perciò hanno pure detto che il Cinismo è una scorciatoia per giungere alla virtù. E così visse pure Zenone di Cizio»[117].

Come si colloca, in tutto ciò, la posizione di Giuliano? Se i cinici del IV secolo avessero realmente perseguito il *telos* attribuito loro da Diogene Laerzio, l'imperatore non avrebbe probabilmente avuto nulla da eccepire. Tuttavia, a suo giudizio, nulla si discostava maggiormente da tale ideale di vita quanto il comportamento dei cinici contemporanei. Nelle orazioni *Contro Eraclio* e *Contro i cinici ignoranti* Giuliano elabora infatti un modello di cinismo fortemente idealizzato: la figura di Diogene che egli costruisce è un artefatto retorico, una proiezione normativa del vero cinico – e quindi del vero Elleno – piuttosto che un ritratto storico.

Tale operazione risponde a un chiaro obiettivo. Giuliano mira a reintegrare il cinismo originario, purificato dalle sue degenerazioni contemporanee, nel sistema delle scuole filosofiche legittime dell'Ellenismo, conferendogli piena dignità dottrinale. All'interno del suo progetto di restaurazione religiosa e culturale, il cinismo viene dunque reinterpretato come una componente dell'ortodossia ellenica. In questa prospettiva, anche Diogene è sottoposto a una rifunzionalizzazione ideologica: da figura tradizionalmente percepita come anticonformista e al limite dell'empietà, egli viene trasformato in un modello di pietà religiosa e rigore morale, «il più fedele servitore del dio di Pito»[118], totalmente dedito all'austerità, alla sobrietà e al dominio delle passioni in vista della *apatheia*. In altri termini, il Diogene giulianeo è presentato come una sorta di «filosofo-sacerdote»[119], emblema di quella sintesi tra ascesi e devozione cultuale che costituisce il nucleo dell'Ellenismo giulianeo.

Le due orazioni anticiniche si inseriscono pienamente nella strategia di restaurazione religiosa e culturale dell'imperatore e rispondono a una duplice esigenza. In primo luogo, esse mirano a consolidare l'unità dell'ellenismo, mostrando come tutte le sue articolazioni dottrinali potessero essere ricondotte a un orizzonte comune e coerente, orientato verso il fine ultimo della paideia

[117] Cfr. Diogene Laerzio VI 104 (trad. Reale 2005).

[118] Cfr. Iul. *or.* 9, 192d.

[119] Cfr. De Vita 2022, CC.

ellenica: l'assimilazione al divino[120]. In secondo luogo, tali orazioni svolgono anche una funzione polemica e difensiva, poiché si propongono di neutralizzare l'uso distorto del cinismo sia da parte di oppositori interni al fronte pagano, sia da parte dei cristiani. Giuliano era certamente consapevole del fatto che alcune critiche ciniche alla religione tradizionale – in particolare quelle formulate da Enomao di Gadara contro la credenza negli oracoli e contro il culto – erano state recepite e rielaborate dagli autori cristiani, che le avevano utilizzate come arma retorica contro il paganesimo[121]. Da qui l'urgenza di procedere a una riabilitazione selettiva del cinismo, distinguendo tra un cinismo autentico, riconducibile ai modelli esemplari di Diogene e Cratete, e un cinismo corrotto, rappresentato dagli pseudo-cinici contemporanei. Tale operazione, oltre a recuperare una tradizione filosofica compromessa, consentiva a Giuliano di sottrarre ai cristiani un argomento polemico efficace e, al contempo, di denunciare come "eresia" tutte le deviazioni – pagane o cristiane – dalla sua ortodossia ellenica. Nelle due orazioni, inoltre, Giuliano va ancora più in profondità e dalla difesa passa all'attacco: non solo quei cinici degeneri non fanno parte dell'universo ellenico, ma anzi sono da identificare con i monaci "Rinunciatari", creando così un'associazione già latente nella tradizione retorica precedente. Così facendo, Giuliano da un lato purifica l'Ellenismo, separandolo nettamente da quei falsi cinici che ne infangavano il nome; dall'altro, trasferisce sul cristianesimo la componente patologica che gli autori cristiani avevano spesso attribuito alla cultura greca, mostrando come proprio all'interno del movimento cristiano sopravvivesse quella forma di devianza etica e sociale che essi imputavano al paganesimo. Così, Giuliano non solo difende il patrimonio ellenico, ma riesce a volgere contro i cristiani la loro stessa arma polemica, evidenziando la sostanziale continuità tra i cinici degeneri e i monaci, di cui molti cristiani stessi provavano imbarazzo.

8. *Finalità del presente lavoro*

Muovendo dall'assunto teorico secondo cui Giuliano avrebbe perseguito il progetto di elaborare una forma religiosa in grado di sostituire il trionfante cristianesimo, il mio lavoro si propone di indagare le strategie retoriche e, più in generale, gli strumenti linguistici adottati dallo stesso imperatore a questo fine. Sebbene diversi studiosi abbiano già segnalato, seppur non in modo sistematico, l'uso consapevole e strategico del linguaggio da parte di Giuliano, i risultati emersi

[120] Cfr. Iul. *or.* 9, 183a.

[121] Cfr. *e.g.* Eusebio, *praep*. *euang*. V 18, 6-36, 5; VI 6, 74-7, 43.

dall'analisi qui proposta si sono rivelati per molti versi sorprendenti. Anticipando in parte le conclusioni, si può sin d'ora affermare che, se la conoscenza da parte di Giuliano delle controversie teologiche del suo tempo è un dato ormai acquisito dalla critica, un'indagine lessicale condotta con metodo puntuale ha evidenziato la profondità di tale conoscenza, non solo in riferimento alle questioni dottrinali, ma anche agli stessi testi patristici, tanto coevi quanto dei secoli precedenti.

Come osserva Leonardo Lugaresi nel suo recente contributo, «una lettura "patristica" delle opere di Giuliano, attenta a cogliere echi e risonanze della letteratura cristiana negli scritti di un autore che, in fin dei conti, si era formato anche su di essa, potrebbe dare ancora dei frutti», nonostante la difficoltà di individuare nel pensiero dell'imperatore elementi che possano essere definiti "strutturalmente cristiani"[122]. È precisamente in questa prospettiva che la presente tesi si inserisce, proponendosi di contribuire alla comprensione del rapporto di Giuliano con il patrimonio della cultura cristiana, sia esso lessicale, concettuale, retorico. Se è vero che il linguaggio costituisce uno specchio del pensiero, tanto di un singolo individuo quanto di un popolo, l'analisi linguistica della produzione giulianea ha consentito di approfondire in modo più penetrante le componenti culturali e intellettuali che contribuirono alla formazione dell'imperatore e che continuarono a orientarne la *forma mentis*. Parallelamente, il confronto sistematico con il lessico dei Padri della Chiesa ha permesso di evidenziare quanto Giuliano fosse pienamente inserito nel clima culturale del suo tempo, mostrando un'acuta consapevolezza delle dinamiche storiche, religiose e ideologiche che stavano trasformando la società tardoantica.

Il primo capitolo svolge una funzione preliminare, delineando il contesto sociale e culturale entro cui si colloca la *concertatio verborum*. In particolare, è parso imprescindibile soffermarsi sulla categoria degli *incerti*, componente fondamentale del panorama religioso del IV secolo, sulla quale entrambe le parti – pagana e cristiana – cercavano di esercitare la propria influenza per ottenere nuove adesioni. Tale categoria risulta centrale anche nell'interpretazione del progetto religioso giulianeo: come emergerà dall'analisi lessicale, molte delle strategie retoriche adottate da Giuliano sono dirette specificamente alla persuasione di questo pubblico esitante e fluttuante tra le due fedi.

Il secondo capitolo rappresenta il nucleo centrale della tesi e consiste in un'analisi lessicale condotta sulle due orazioni contro i cinici e sui due inni. Per ciascuna di queste opere è stato esaminato ogni passo o singola occorrenza lessicale che presentasse connotazioni polemiche – esplicite o implicite – oppure elementi di parallelismo con la letteratura cristiana. Sono stati dunque presi in considerazione tutti i dati linguistici suscettibili di risultare significativi nel confronto con il linguaggio e l'argomentazione dei Padri. Per ogni caso individuato si sono forniti i relativi rimandi alla tradizione patristica, tentando al contempo di chiarire le motivazioni e le finalità dell'uso di

[122] Cfr. Lugaresi 2023, 79-80.

determinate espressioni da parte di Giuliano. Come emergerà in seguito, tali scelte lessicali non risultano mai casuali; ciò che sorprende, al contrario, è il grado di consapevolezza e di intenzionalità che esse rivelano.

Il terzo capitolo prende invece in esame alcune tra le questioni più dibattute del IV secolo, rispetto alle quali Giuliano assume una posizione netta e che ricorrono con significativa frequenza nelle analisi del capitolo precedente. Tali tematiche sono state qui riunite e trattate in modo organico per facilitarne la comprensione complessiva. Si tratta di argomenti già ampiamente discussi dalla critica – quali il problema dell'interpretazione allegorica dei miti, le dispute cristologiche interne alla Chiesa o il tema delle iniziazioni misteriche, con particolare attenzione a quella di Mitra – che vengono tuttavia riesaminati alla luce dell'analisi linguistica condotta, con l'obiettivo di offrire un ulteriore livello di interpretazione, proponendo una prospettiva metodologica diversa.

La selezione delle opere oggetto di analisi è stata determinata dal loro particolare interesse linguistico, in quanto presentano i più numerosi elementi di confronto con il lessico patristico e biblico. Resta tuttavia la convinzione che l'estensione di tale indagine all'intera produzione giulianea potrà offrire ulteriori risultati di rilievo. L'opera che più esplicitamente si configura come anticristiana, il *Contra Galilaeos*, avrebbe certamente meritato un trattamento autonomo; tuttavia, non è stato possibile affrontarne sistematicamente i contenuti. In appendice si fornisce pertanto solo il commento a un frammento, strettamente connesso a un passo dell'orazione *Alla Madre degli dèi*. Ciononostante, lo studio sistematico del linguaggio giulianeo ha consentito di confermare con chiarezza un dato da tempo avanzato dalla critica: la controparte cristiana rappresenta per l'imperatore un interlocutore implicito, costante e ineliminabile.

Capitolo primo

CRISTIANI E PAGANI NEL IV SECOLO, UNA QUESTIONE MAGMATICA

1.1. *Cristiani e pagani nel* IV *secolo*

Gli studi sulla questione religiosa del IV secolo si sono spesso avvalsi di una dicotomia troppo semplicistica che divideva il panorama in esame fra cristiani e pagani. Questa tendenza affonda le sue radici in tempi molto lontani: le fonti a nostra disposizione hanno infatti sempre alimentato una visione fortemente polarizzante, di impronta polemica o apologetica, in cui sembrava esistere e prevalere un conflitto di fatto inconciliabile fra i cristiani e i cosiddetti pagani, i quali però nella realtà dei fatti consistevano non in un gruppo monolitico coerente e omogeneo, bensì in una vasta gamma di credi, culti, atteggiamenti e pratiche[123]. Secondo Markus 1974 la polarizzazione degli atteggiamenti cristiani e pagani sarebbe dovuta agli anni repressivi del regno di Costanzo II e alla conseguente risposta di Giuliano in nome dell'ellenismo, ma secondo Kahlos 2007 gli atteggiamenti di questi due imperatori furono conseguenze, piuttosto che cause, della polarizzazione che si stava verificando[124].

È solo dagli anni Settanta in poi che questa visione dicotomica inizia ad essere messa in dubbio. Nel 1973, in un'appendice alla *Storia della religiosità greca*, Nestle riconosceva che «nel periodo tra il II e il IV secolo non solo la filosofia era già da molto tempo divisa in molte scuole, ma anche la nuova religione si era scissa in numerose sètte gnostiche ed altre», tuttavia trovava che il suo trattare il cristianesimo da una parte e il pensiero antico dall'altra come due unità omogenee trovasse una giustificazione nel fatto che «quanto divide le due maniere di pensare è così profondo, da far scomparire le differenze più sottili tra le singole correnti nelle due grandi ideologie, di fronte alla concordanza di ciascuna nella fondamentale concezione del mondo e della vita»[125]. Sarà invece O'Donnell, nel 1979, a sostenere che la linea di demarcazione fra cristiani e pagani doveva essere in realtà molto più sfumata di quanto si credesse; nel 1988 Fowden scrive: «Roman paganism is

[123] Sull'uso del termine 'pagano' cfr. Brown 1998, 632-664; Cameron 2011,14-32; Caseau 2011, 541-571; Wiemer 2020, 207-244.

[124] Cfr. Kahlos 2007a, 4.

[125] Cfr. Nestle 1973, 465.

especially difficult to deal with because anyway it did not exist»[126], perché infatti non vi era autocoscienza nella religione tradizionale dell'impero romano, che poteva assumere vari nomi, quali θρησκεία, εὐσέβεια, νόμος, *religio, pietas.* Nock 1933 [1961] e Markus 1990 parlano di «un'ampia terra di nessuno»[127], così come P. Athanassiadi 1981, 28-29, mentre Vinzent 1998, 64, descrive il IV secolo come un'area in cui non era sempre chiaro se qualcuno appartenesse a una parte o all'altra o propendesse per entrambe contemporaneamente[128].

In realtà, un primo tentativo di far luce su una parte della popolazione che non fosse né decisamente cristiana né decisamente pagana – coloro che Ambrogio chiamava *aliqui nomine Christiani*, Cristiani solo di nome[129]– risale già al 1923, quando Guignebert nel suo articolo *Les demi-chrétiens et leur place dans l'Eglise antique* analizza per la prima volta la figura dei cosiddetti «semicristiani». Questi semicristiani non cercavano di armonizzare incompatibili credenze pagane con quelle cristiane, ma semplicemente le giustapponevano. Essi non smisero di credere in Cristo, ma tornarono ai templi perché credevano *anche* negli dèi. Naturalmente questo atteggiamento scatenava il disappunto – quando non proprio l'ira – dei Padri della Chiesa, che denunciavano la gente semplice, non adeguatamente cristianizzata e istruita, suscettibile alle influenze dell'ambiente pagano e incerta e indecisa tra cristianesimo e paganesimo[130].

Nel 1979 O'Donnell fa qualcosa di ancora più innovativo: rifiuta la tradizionale divisione tra pagani e cristiani e propone una divisione alternativa tra atteggiamenti tolleranti e intolleranti verso le questioni religiose. Secondo il suo punto di vista, Giuliano rientra ad esempio nella categoria dell'«unpagan», non tollerando una pluralità di tipi di culto, mentre alcuni intellettuali cristiani come Mario Vittorino e Sinesio di Cirene risultano 'pagani', avendo un atteggiamento tollerante nei confronti della religione. Questo nuovo criterio ha il merito di aver scardinato la dicotomia precedente pagani-cristiani, ma ha il limite di essere pur'essa ancora una dicotomia: tolleranti *contro* intolleranti. Per lungo tempo ci si è limitati a sostituire vecchie dicotomie con nuove, o semplicemente a sovvertirle invertendo i termini di importanza. Se cioè nel binomio cristiano-pagano uno dei due termini ha il sopravvento sull'altro, ciò che si è fatto è stato semplicemente invertire la gerarchia. Questo è quello che secondo Maijastina Kahlos fece l'imperatore Giuliano[131]. Cercando di invertire la gerarchia, Giuliano non fu in grado di superare l'opposizione binaria ma anzi riuscì solo a

[126] Cfr. Fowden 1988, 176.

[127] Cfr. Nock 1933 [1961], 259; Markus 1990, 33.

[128] Per ulteriore bibliografia sull'argomento cfr. Kahlos 2007a; Sandwell 2007; Elm 2012, 216, 318; Kahlos 2019

[129] Cfr. Ambrogio, *ep.* 17.8 (= *ep.* 72, *CSEL* 82.3).

[130] Cfr. Guignebert 1923, 71. Tra le condanne dei Padri della Chiesa si veda Tertulliano (*apol.* 44.3; 46.17) e Minucio Felice (35.6).

[131] Cfr. Kahlos 2007a, 29.

catalizzare ulteriormente la polarizzazione già esistente delle posizioni di pagani e cristiani. Come sostiene Bowersock, lo zelo con cui Giuliano professò la fede pagana era dovuto alla sua educazione cristiana: solo un ex-cristiano avrebbe potuto concepire il paganesimo con una tale opposizione al cristianesimo, ed infatti egli introdusse nel paganesimo un fanatismo religioso atipico per i politeisti, i quali non ebbero mai il bisogno di compiere scelte esclusive, come invece fu richiesto ai cristiani[132]. Per i politeisti infatti era difficile, qualora non impossibile, comprendere un tale zelo religioso, fatto di esclusività e rigore, come fu quello dei cristiani o quello che chiese loro l'imperatore Giuliano, e a questo aspetto va attribuita forse la principale causa dell'insuccesso di Giuliano nel fondare un nuovo Paganesimo, come vedremo meglio.

1.1.1. *Una nuova categoria: gli* incerti

È solo con il contributo del 2007 di Maijastina Kahlos che si è fatta propriamente luce su una "nuova" categoria, che la studiosa definisce *incerti*[133]. Il presupposto fondamentale per comprendere al meglio questo concetto, è che nelle dicotomie entrambe le parti sono necessarie l'una all'altra per potersi affermare. Nel nostro caso specifico quindi i concetti di pagano e di cristiano sono interdipendenti: il cristiano non può essere definito senza il suo opposto concettuale, cioè il non cristiano (pagano), e viceversa. A riprova di ciò basti pensare che prima dell'avvento del cristianesimo il termine "pagano" o "paganesimo" non esisteva neppure. «L'una parte di un'opposizione binaria contamina fondamentalmente l'altra; quindi, il cristiano è necessariamente infettato dal pagano e viceversa»[134]. Questa affermazione è, come avremo modo di vedere, particolarmente vera per quanto riguarda il paganesimo dell'imperatore Giuliano, così profondamente intriso di aspetti cristiani.

Questo aspetto è verificabile anche nell'arte iconografica, i cui motivi e il cui stile si influenzano profondamente a vicenda, al punto da rendere a volte impossibile una sicura attribuzione a l'uno o all'altro ambiente[135], oltre che nel linguaggio adottato nella poesia di epoca tarda. La poesia cristiana di metà IV secolo adotta senza esitazione il linguaggio e le strutture retoriche dell'*epos*, cioè il

[132] Cfr. Bowersock 1990, 6, 11.

[133] Di "semipagani" parla invece Gassman 2025.

[134] Cfr. Kahlos 2007a, 30.

[135] Vd. *infra* il capitolo 1.2 *Iconografia cristiana e prestiti pagani* con ulteriore bibliografia.

linguaggio della παιδεία classica[136]. Bisogna poi ricordare che la παιδεία classica era alla base dell'educazione di ogni persona appartenente all'*élite* culturale, e chiunque ne facesse parte si sentiva legittimato ad attingere a questo suo bagaglio culturale[137]. C'erano tuttavia ambienti rigorosi che consideravano l'uso della παιδεία classica come un compromesso con l'errore degli Elleni: nel famoso sogno di san Girolamo, il giudice celeste replica alla sua difesa «christianus sum» con la dura ritorsione: «ciceronianus es, non christianus»[138]. E ancora alla fine del secolo VI papa Gregorio Magno rimproverava severamente il vescovo di Vienna perché insegnava grammatica: «Una sola bocca non può accogliere le lodi di Cristo con le lodi di Giove»[139].

Fra i ceti colti dell'Oriente la presenza del paganesimo era ancora forte sia nel IV che nel V secolo. Zaccaria di Mitilene, nella sua *Vita* di Severo di Antiochia, ci dà un quadro impressionante della vita universitaria di Alessandria dove aveva vissuto, con Severo, da studente nell'ultimo quarto del V secolo. Non solo la maggior parte dei professori era pagana, ma anche gran parte degli studenti. Tuttavia non dobbiamo pensare che essi fossero *unicamente* pagani: le furiose proteste suscitate dalla legge di Giuliano contro i professori cristiani mostrano quanto fosse profonda la penetrazione del cristianesimo fra le classi colte nella metà del IV secolo. Il fatto è che non solo numerosi insegnanti cristiani persero il posto, ma furono scontentati anche molti genitori cristiani che consideravano necessaria per i loro figli un'educazione retorica (pensiamo al caso di Giovanni Crisostomo che fu mandato dalla madre, una devota cristiana, alla scuola di Libanio[140]).

Se dunque il venir meno di una realtà dicotomica è verificabile nelle *élites* culturalmente elevate, lo è tanto più nella popolazione semplice, quella «inadequately Christianized and educated»[141], la quale aderiva al cristianesimo senza tuttavia rinunciare ad atteggiamenti o credenze pagane, oppure rimaneva legata al "paganesimo", pur accettando novità proposte dai cristiani[142].

---

[136] Cfr. *e.g.* Agosti 2011, 277 ss.

[137] Sul rapporto degli intellettuali di IV secolo con la *paideia* classica, cfr., oltre al fondamentale testo di Cameron 2011, anche Agosti 2014, 123-140; Van Hoof, Van Nuffelen 2015.

[138] Cfr. Gerolamo, *ep.* 22, 30.

[139] Cfr. Gregorio, *ep.* 11, 34. Altri esempi così rigorosi si possono trovare nella lettera di Nilo d'Ancira 2, 49 [*PG* 79, 221]; in generale vd. Agosti 2011.

[140] Cfr. Socrate, 6.3; Sozomeno, 8.2. Vd. Momigliano 1968, 31.

[141] Cfr. Kahlos 2007a, 27.

[142] Perfino nel VI e VII secolo, quando la maggior parte dei pagani era stata convertita da molto tempo, in Gallia e in Spagna la Chiesa, come risulta dai ripetuti canoni dei concili del tempo, incontrava grandi difficoltà nel sopprimere gli antichi riti con cui i contadini scongiuravano le pestilenze e incrementavano la fertilità dei greggi e dei campi. Per i concili si veda *e.g. Conc. Aurel.,* II (533), *can.* 20; *Conc. Aurel.,* IV (541), *can.* 15; *Conc. Turon.,* II (567), *can.* 22; *Conc. Autisiod.* (circa 585), *can.* 1, 3, 5; *Conc. Tolet.,* III (589), *can.* 16; *Conc. Rem.* (624-25), *can.* 14. Inoltre, la vita di Martino di Tours mostra come negli ultimi decenni del IV secolo templi e feste rurali fossero ancora fiorenti nella Gallia (Sulpicio Severo,

Queste persone, che erano nel IV secolo la maggioranza della popolazione e definite da Kahlos *incerti*, sfuggono alla classificazione netta cristiani-pagani, fanno parte, cioè, di quell'ampia «grey area» che si trova tra il completamente bianco e il completamente nero. Essi sono concettualmente indefinibili, sono allo stesso tempo sia *questo* che *quello*, e né *questo* né *quello*[143].

Molto interessante a questo proposito è la descrizione che Zeno da Verona dà degli *incerti*:

> Ambiguos utique Christianos designavit ac lubricos, qui inter pios impiosque sint medii nullam partem tenentes ad plenum, cum utramque tenere non desinunt. Fideles non sunt, quia habent aliquid infidelitatis insertum; infideles non sunt, quia habent imaginem fidei, professione deo, factis saeculo servientes. Volunt nosse legem, nolunt eius praecepta servare. Signum salutare venerantur et tamen a mysteriis daemonum non recedunt.
>
> Si riferì a quei Cristiani incerti e vacillanti, i quali stanno nel mezzo tra i pii e gli empi, non prendendo completamente nessuna delle due parti, poiché non smettono di tenerle entrambe. Non sono credenti, in quanto hanno portato qualcosa della loro infedeltà; non sono tuttavia non credenti, in quanto hanno una visione della fede cristiana, professano il loro credo in Dio, ma poi nei fatti seguono il mondo secolare. Vogliono conoscere la legge, ma non vogliono obbedire alle sue regole. Venerano il segno salutare [di Cristo] e tuttavia non rinunciano ai misteri dei demoni[144].

Questi *incerti* non consideravano pagani e cristiani come opzioni reciprocamente esclusive né tanto meno come avversari schierati in una lotta bipolarizzata.

Che questa categoria di persone sia stata così a lungo ignorata dagli studiosi è dovuto principalmente al fatto che essi non emergono quasi mai dalle fonti storiche, le quali sono invece scritte da chi si schierava nettamente da una parte o dall'altra. Emergono tuttavia *nelle* fonti storiche, in quanto denunciati dai più rigorosi: *non potestis calicem domini bibere et calicem daemoniorum*[145]. Spesso le fonti fanno riferimento agli *incerti* convertiti, ovverosia coloro che lasciavano il politeismo con finte conversioni per convenienza politica o sociale. Eusebio, ad esempio, lamenta il triste costume, assai diffuso, di fingere di abbracciare il cristianesimo con l'unico scopo di ottenere il favore

Vita Martini, XII-XV; *Dial.*, I (II).4, II (III).8). E perfino all'epoca di Giustiniano, Giovanni di Efeso trovò ottantamila pagani da battezzare durante le sue prolungate campagne missionarie nelle zone contadine dell'Asia, Caria, Lidia e Frigia (Giovanni di Efeso, *Hist. Eccl.,* 36; *Vite dei santi orientali*, XLIII, XLVII). Vd. anche Momigliano 1968 24 ss.

[143] Cfr. Kahlos 2007a, 31.

[144] Cfr. Zenone 1.35.2 Löfstedt (trad. mia).

[145] Cfr. Petr. Chrys. *serm*. 155.5. Sal. *gub*. 8.13–14 (citando 1 *Cor* 10.21).

imperiale[146]. Alla fine del IV secolo Libanio afferma che molti contadini pagani si affollavano nelle chiese non per vera convinzione, ma unicamente per la paura delle ripercussioni che il non essere cristiani poteva avere sulle loro vite[147]. Un caso simile fu quello di Pegasio, di cui sappiamo dalla lettera 79 di Giuliano: un vescovo cristiano che probabilmente non aveva mai abbandonato la fede negli dèi. Quando Giuliano giunse ad Ilio, infatti, Pegasio lo guidò nella visita della città e fu dal rispetto con cui il vescovo si avvicinava ai templi e ai santuari pagani che l'imperatore capì che in lui brillava ancora la fiamma per le antiche divinità. «Indossò quegli stracci e, soltanto a parole, sostenne la parte dell'empio»[148] scrive Giuliano al suo interlocutore.

1.1.2. *Differenze e punti di contatto*

Vi erano diversi gradi di severità con cui le fonti cristiane difendevano la propria religione ed aggredivano quella opposta, e viceversa. Lo strumento di difesa principale consisteva nell'accentuare il più possibile le differenze che allontanavano cristianesimo da paganesimo e naturalmente nell'annullare i punti di contatto. Non tutti gli scrittori, tuttavia, affrontavano questi argomenti con lo stesso rigore né con la stessa severità. Questo vale sia per epoche diverse (fra il 380 e il 400 l'atteggiamento *generale* degli apologisti cristiani è più duro rispetto a quello adottato negli anni successivi al 400, in cui si verifica un ammorbidimento dei toni), sia per momenti diversi nella vita di singoli scrittori (il *De doctrina christiana* di Agostino ha ad esempio un tono più resiliente rispetto al *De civitate Dei*).

Questa differenza di atteggiamenti è dovuta principalmente (ma non solo) alla paura dei *leader* cristiani: più essi sentivano di essersi assimilati troppo alla controparte pagana e temevano dunque la perdita della propria identità cristiana, più i toni dei loro scritti si inasprivano. L'arma più usata era la derisione dell'avversario: i loro culti, i loro dei, le loro pratiche, i loro sacerdoti e le loro credenze venivano ridicolizzate in modo che diventasse impossibile prenderli sul serio[149]. Naturalmente questo processo non era a senso unico: anche i pagani muovevano insulti contro i cristiani, che venivano definiti stupidi, pazzi, ignoranti e perversi. Interessante la lucida visione che di questa situazione ebbe

[146] Cfr. Eus. *v. Cost.* 4.54.2.

[147] Cfr. Lib. *or.* 30.28.

[148] Cfr. Iul. *ep.* 79 (trad. Caltabiano 1991).

[149] Esempi specifici verranno trattati nei sottocapitoli successivi.

Arnobio, che così la descrive: «Voi non credete ai nostri scritti e noi non crediamo ai vostri. Noi siamo accusati di falsità su Cristo e voi allo stesso modo siete accusati di dire alla gente cose false e insensate sui vostri dei»[150].

Le stesse armi venivano utilizzate, con la tecnica della *retorsio*, dall'una e dall'altra parte e così, se i primi cristiani erano stati accusati di *superstitio*, cioè di praticare una forma distorta di religione, man mano che il cristianesimo raggiunse un posto più accettabile nella società, furono i pagani ad essere accusati di praticare soltanto una *superstitio*, mentre il cristianesimo avrebbe assunto il degno titolo di *religio*. Vale la pena di soffermarsi brevemente su questo termine, poiché la 'superstizione' è un vocabolo chiave nel dibattito religioso dell'epoca, di cui Giuliano è attivo partecipante. Bisogna anzitutto sottolineare che il termine δεισιδαιμονία non nasce con valenza negativa, anzi, indicava il pio timore per gli dèi, la pietà in generale, poiché il termine δαίμων, nell'immaginario collettivo, indicava una generica potenza sovrumana, slegata quindi da eventuali connotazioni negative. Troviamo la sua prima occorrenza in un frammento eschileo[151], dopodiché lo troviamo variamente in uso già nei presocratici (Epimenide, Democrito, Eraclito, *etc.*)[152]. Anche Senofonte, nell'*Agesilao,* non manca di descrivere il suo eroe come modello di εὐσέβεια (I 27), fino a concludere: αἰεὶ δὲ δεισιδαίμων ἦν, νομίζων τοὺς μὲν καλῶς ζῶντας οὔπω εὐδαίμονας, τοὺς δὲ εὐκλεῶς τετελευτηκότας ἤδη μακαρίους (XI 8)[153]. Il termine, dunque, sembra avere unicamente valore positivo fino almeno al IV secolo. Aristotele infatti lo utilizza con lo stesso valore senofonteo, tuttavia aggiunge una lieve sfumatura negativa, data dalla possibilità che la *deisidaimonia* sia accompagnata da viltà (*Pol.* V 11, 1315a 1). Bisognerà però aspettare Teofrasto per assistere ad un primo slittamento realmente negativo: nei *Caratteri* egli scrive: ἀμέλει ἡ δεισιδαιμονία δόξειεν ἂν εἶναι δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον (XVI 1). In questo caso la δεισιδαιμονία diviene un eccesso di εὐσέβεια: se il superstizioso vede nella propria casa un serpente sacro, «erige subito un tabernacolo; passando, non manca di versar olio dalla sua ampollina sulle pietre lucide dei trivi, e non procede oltre senz'essersi inginocchiato e aver fatto la sua preghiera» (XVI I, traduzione di Pasquali). Come vediamo, il superstizioso è tale per l'atteggiamento che ha nei confronti del soprannaturale, ma non vi è per ora distinzione fra dèi e demoni: τὸ δαιμόνιον è sinonimo di τὸ θεῖον. Egli «si sente minacciato da ogni cosa e non si accontenta dei comuni mezzi purificatori, bensì li accumula disordinatamente»[154], tuttavia nella sua

[150] Cfr. Arnob. *nat.* 1.57.

[151] Cfr. Mette 1959, *tetralogy* 32, *play* B, *fr.* 334.

[152] Cfr. *e.g.* Epimenide *fr.* 4.11, Democrito T*estimonia fr.* 1.109, Eraclito *De incredibilibus* 23.4.

[153] Cfr. l'introduzione al *De superstitione* di Plutarco a cura di Giuseppe Lozza, che delinea una breve storia della parola, con l'unico limite di identificare la prima occorrenza proprio con questo passo di Senofonte, ignorando gli usi precedenti.

[154] Cfr. l'introduzione a Plut. *De superstitione*, 14.

fede nei segni premonitori, nella contaminazione rituale e nelle purificazioni, non vediamo nulla di estraneo rispetto alla mentalità comune del tempo[155]: la *superstitio* era un vizio che costituiva un'iperbole o un'appendice perversa all'interno della stessa tradizione religiosa[156]. Non diversamente da questa concezione, Filone alessandrino e Giuseppe Flavio intendono anch'essi la *deisidaimonia* come l'estremo opposto all'ἀσέβεια, dove naturalmente troviamo al centro, come *quid medium*, l'εὐσέβεια (stessa concezione troviamo in Plutarco). L'unica eccezione, in Giuseppe Flavio, si trova per il termine δαιμόνια, che viene inteso come spiriti maligni ed è dunque qui che si può vedere il primo slittamento negativo per la parola δαίμων, dove per negativo si intende non un semplice cambiamento quantitativo (come nel caso della *superstizione* teofrastea, che si potrebbe chiamare più correttamente *bigottismo*), ma qualitativo: il δαίμων può a tutti gli effetti essere maligno[157].

La primissima attestazione in ambito cristiano si trova negli *Atti degli apostoli* (25.19), ma qui il termine non ha una valenza negativa ed indica semplicemente la religione: ζητήματα δέ τινα περὶ τῆς ἰδίας δεισιδαιμονίας εἶχον πρὸς αὐτὸν καὶ περί τινος Ἰησοῦ τεθνηκότος, ὃν ἔφασκεν ὁ Παῦλος ζῆν («Avevano con lui alcune questioni relative alla loro *religione* e a un certo Gesù, morto, che Paolo sosteneva essere vivo»[158]), mentre per trovare la prima valenza negativa in ambito cristiano bisognerà aspettare la *Lettera a Diogneto*, in particolare nei passi 1, 1 e 4, 1. In entrambi, la *superstizione* si riferisce all'errore degli ebrei ed ha un significato simile a quello teofrasteo: è la superstizione in senso di *bigottismo*, di eccesso di riti: «Non penso che tu abbia bisogno di sapere da me intorno ai loro scrupoli per certi cibi, alla *superstizione* per il sabato, al vanto per la circoncisione…» dice a Diogneto l'interlocutore. Stesso significato ha in Origene[159]. Assumerà invece il significato di 'religione distorta' per la prima volta in Clemente alessandrino, che usa il termine riferendosi alla controparte pagana. Naturalmente è ancora in uso il termine nel senso che abbiamo visto finora (ad es. in *protr.* III 44.4 «Dimenticaste almeno questa *superstizione* se non altro per la vergogna di

[155] Ivi.

[156] Cfr. Kahlos 2007b, 95. Si veda anche Martin 1997, 110-127 e Martin 2004, 21-124.

[157] L'impero romano aveva conosciuto la pratica di accogliere nel proprio *pantheon* le divinità dei popoli sottomessi e poteva a tutti gli effetti capitare che le religioni degli altri popoli venissero considerate dai romani delle vere e proprie *religiones*. Tuttavia, soprattutto durante l'epoca del primo impero, queste religioni venivano connotate come *superstitiones*. Cfr. Kahlos 2007b, 97 e Salzman 1987, 172-188. Tra queste superstizioni erano inclusi il giudaismo e il primo cristianesimo. Cfr. per le *superstitiones* straniere Plinio *paneg.* 49.8; Tacito *ann.* 2.85.5; *hist*. 4.81.2; per quelle giudaiche Svet. *Tib.* 36.1; Tac. *hist.* 2.4; per quelle cristiane Plin. *ep.* 10.96.8-9; Svet. *Nero* 16.2; Tac. *ann*. 15.44.5. È da questo uso negativo del termine che i cristiani, a loro volta, quando divennero più consapevoli del loro *status*, iniziarono a definire tali tutte le religioni che non erano il cristianesimo; ma di questo fenomeno non si può parlare prima del III-IV secolo.

[158] Traduzione CEI 2008.

[159] Cfr. Origene, *contra Celsum* 1.13, 3.56, 57, 79, 5.35, 43, 6.17 *etc.*

venerare delle tombe!»[160]), ma si può assistere ad uno slittamento significativo, dove la *deisidaimonia* diviene qualcosa di più potente del semplice bigottismo: passa dall'essere un modo sbagliato di venerare il divino, alla venerazione per il divino sbagliato. E dunque quando Clemente scrive: Ὅθεν ἔπεισί μοι θαυμάζειν τίσι ποτὲ φαντασίαις ἀπαχθέντες οἱ πρῶτοι πεπλανημένοι δεισιδαιμονίαν ἀνθρώποις κατήγγειλαν (*protr.* III 44.1), quella *deisidaimonia* va intesa propriamente come religione errata: «Mi stupisce vedere da dove e suggestionati da quali fantasie i primi che furono traviati annunciarono agli uomini questa *superstizione*». Direttamente alla controparte pagana si riferisce in *stromata* 7.4: τῆς Ἑλληνικῆς δεισιδαιμονίας.

Clemente fu forse il primo che aprì un sentiero che venne battuto da quel momento in avanti sempre più spesso dagli scrittori cristiani. Se infatti in Clemente il numero di occorrenze in cui si può dare a *deisidaimonia* il valore appena visto è piuttosto esiguo[161], molto diversa è la questione a partire già da Eusebio di Cesarea, che definisce *superstizione* ogni tipo di 'religione distorta', sia quella degli eretici (così in *vita constantini* III 65.3), sia quella dei pagani (*vita constantini* IV 29.3), sia quella degli ebrei (*demonstratio* II 1.5), sia in generale qualunque religione non sia quella cattolica (*demonstratio* II 3.72)[162]. Da questo momento in avanti, l'uso di *deisidaimonia* per indicare un qualsivoglia tipo di religione distorta diventa pressoché sistematico. E così lo troviamo in questo senso in Gregorio di Nazianzo[163], in Didimo cieco[164], in Atanasio [165], in Gregorio nisseno[166], *etc.*

Ciò che è realmente interessante, è che negli scrittori pagani antecedenti al IV secolo non troviamo mai, nell'oriente greco, il termine *deisidaimonia* con la valenza di 'religione distorta', ma sempre nel senso teofrasteo di bigottismo (così sempre in Porfirio[167] e anche in Giamblico[168]). È come

[160] Trad. di Maria Grazia Bianco.

[161] Cfr. *Protr.* I 7.5, II 25.1. IV 52.1, 53.2, 58.4, X 90.3, 96.4, 108.3. In dubbio il passo di *protr.* II 13.5, dove dice «Per me, io li chiamerei originatori di mali e padri di empi riti e di superstizione rovinosa, questi esseri che nella vita piantarono il seme del male e della rovina, cioè i misteri», perché subito dopo aver nominato i riti, si potrebbe pensare che la superstizione rovinosa sia legata ad un eccesso di questi riti, e quindi di nuovo al concetto di bigottismo.

[162] Ho messo a titolo di esempio solo una occorrenza per ogni differente religione, ma il termine *deisidaimonia* in Eusebio ricorre ben 118.

[163] Ad esempio in *in laudem Heronis philosophi* 15, *in sancta lumina* 8.

[164] In *comm. in Zacchariam* 3.78 è il «culto dei demoni» riferito ai Damasceni, mentre in 3.83 si riferisce agli Etiopi e i Tiri, e in 3.97 e 3.142 ai politeisti.

[165] Molte volte si trova in relazione agli idoli (τὴν τῶν εἰδώλων δεισιδαιμονίαν «culto superstizioso degli idoli», *e.g.* in *De incarnatione verbi* 46, 50 e 51, in *oratio I contra Arianos* 3.5 è in riferimento ai greci che «hanno abbandonato la superstizione degli idoli e che ora sono entrati nella Chiesa»).

[166] In *oratio catechetica* 18 è la religione errata degli ebrei, mentre in *contra Eunomium* III 2.94 è la religione politeistica.

[167] Cfr. Porph. *de abstinentia* 1.6, 2.60, 4.16.

[168] Nell'unica occorrenza di *de vita pythagorica* 3.14.

se questo slittamento, avvenuto nel cristianesimo e nell'occidente romano[169], nel paganesimo orientale non fosse ancora arrivato. Sarà proprio Giuliano il primo ad utilizzarlo con questa accezione, sicuramente in risposta all'uso sempre più comune che ne facevano i cristiani, proprio a partire da Eusebio di Cesarea. D'altra parte, che Giuliano fosse a conoscenza delle sue opere è testimoniato direttamente dal frammento 53, 7-9 del *Contra Galilaeos*[170]. Non mancano naturalmente occorrenze con il semplice valore di bigottismo[171], ma come leggiamo nella lettera 54, con *deisidaimonia* inizia ad essere descritta la religione dei cristiani («[…] sia che abbiano aderito alla *superstizione* dei Galilei, sia che in altro modo si siano adoperati a sottrarsi alle funzioni di decurioni […]»[172]). E ancora, con l'accezione di religione distorta, errata, ritorna nell'epistola 111 (435a), sempre in riferimento alla religione cristiana. Risulta evidente che il fatto che sia proprio Giuliano il primo scrittore pagano in oriente ad utilizzare il termine con la valenza che da non molto tempo esso iniziava ad avere nella controparte cristiana, non può essere una coincidenza, e anzi indica in maniera eloquente quali erano le intenzioni di Giuliano riguardo alla linguaggio cristiano; intenzioni che vedremo più approfonditamente nel capitolo successivo.

In effetti, anche se per un lettore esterno può sembrare inconcepibile che cristiani e pagani rischiassero di essere assimilati, la percezione dell'epoca non era affatto così chiara. La paura di un'eventuale assimilazione era dovuta al fatto che cristiani e pagani avevano in comune più di quanto i cristiani stessi volessero riconoscere, come dimostra il dibattito di Agostino con i platonici. Ad esempio, entrambe le parti credevano in un'entità suprema trascendente, incorporea, senza passioni, immutabile e ineffabile: Paolino di Nola invoca il consenso sul Dio supremo, affermando che, *naturali sensu*, anche i pagani riconoscevano un unico potere supremo[173]. Agostino scrive che, pur senza liberarsi dai pregiudizi contemporanei, almeno Varrone confessava un Dio supremo e

[169] Nell'ambiente romano troviamo già molto presto l'uso di *superstitio* per indicare quei culti che non facevano parte della tradizione religiosa romana. L'origine che sta alla base di queste nuove *superstitiones* è la paura: secondo Livio (*ab Urbe cond.* IV 30, 9-11) il contagio fisico della malattia, e quindi la paura da esso derivata, provoca l'introduzione di divinità straniere. Da questo punto di vista, il cristianesimo risulta una *superstitio* assai pericolosa. Plinio parla della «follia» dei cristiani, della loro «superstizione distorta e sfrenata» (*ep.* X 96, 3. 8); Tacito scrive di una «funesta superstizione» (*hist.* XV 44, 3); Svetonio si riferiva ad una «nuova e malvagia superstizione» (*v. neron.* XVI 3). Per il concetto di *superstitio* nell'ambiente romano, cfr. Zambon 2019, 65 ss.

[170] Cfr. Masaracchia 1998, 95 e De Vita 2008, 94-95. Che Giuliano conoscesse i testi di Eusebio è stato convincentemente dimostrato da Bouffartigue 1992, 300 e più distesamente 385-388; vd. *infra* cap. 2.4.

[171] Ad esempio in *or.* 11, 204b, dove dice che rimase ad ascoltare Eraclio solo perché non sembrasse che se ne andasse via «per superstizione, piuttosto che per una decisione sacrosanta e meditata». Oppure ancora nell'epistola 59 (443c), dove rimprovera quegli uomini che «a causa di questa superstizione» dormono presso la punta dell'obelisco.

[172] Cfr. *ep.* 54, 380d, trad. di Caltabiano, corsivo mio.

[173] Cfr. Paul. Nol. *ep*. 24.18.

consigliava alla gente di adorarlo[174]. Allo stesso modo, Massimo di Madaura sottolinea come verità evidente che solo un pazzo negherebbe l'esistenza del Dio supremo[175].

Queste credenze monoteistiche si riflettevano anche sul linguaggio: sia cristiani che pagani articolavano le loro idee «in a similar monotheistic religious language, the theological koine or idiom of the Late Antiquity»[176]. Linguaggio appunto carico di termini platonici e neoplatonici, utilizzato spesso per trovare un terreno di accordo reciproco, benché questo non fosse l'unico obiettivo, come vedremo nel caso specifico dell'imperatore Giuliano.

Non si deve naturalmente credere che pagani e cristiani intendessero il "monoteismo" alla stessa maniera, era anzi questo aspetto un campo di lotta ben aperto, in cui i due schieramenti si scontrarono a più riprese. Se per i cristiani "monoteismo" significava adorare il Dio supremo e nessun altro[177], per i pagani parlare di monoteismo rimane problematico, poiché per quanto fosse possibile credere in un unico Dio ed allo stesso tempo in molti dèi, poiché manifestazioni dell'unico Dio, il concetto rimane comunque molto differente da quello cristiano. Questi dèi divennero fin dal secondo secolo il principale bersaglio della polemica cristiana; in particolare era la loro immoralità ad essere presa di mira. Di Zeus si criticava la promiscuità sessuale; di Ermes la cleptomania, di Asclepio l'avidità, e così via. Ma analizziamo ora in maniera dettagliata il caso di Asclepio, particolarmente importante per la figura di Giuliano.

1.2. *Guarigioni tra mondo pagano e cristiano*

1.2.1. *Idee sull'origine delle malattie*

Come abbiamo visto riguardo alle questioni religiose e alle «grey areas» di cui bisogna tener conto in questo contesto, una netta dicotomia tra bianco e nero non è realisticamente possibile. E

[174] Cfr. Aug. *civ.* 4.31.

[175] Cfr. Max. Madaur. *Aug. ep.* 16.1.

[176] Cfr. Kahlos 2007a, 146.

[177] Si parla sempre degli ambienti più rigorosi. Agostino stesso, in *exp. in Ps.* 34.1.7, si lamenta di quei cristiani che pur riconoscendo la grandezza, superiorità, eternità e inviolabilità di Dio, sono convinti che le cose terrene siano competenza dei demoni e delle «potestà di queste tenebre». Per le critiche pagane alla Trinità cristiana, cfr. Kahlos 2007a, 150-151.

questa area di sfumature grigie si può estendere a pressoché qualsiasi ambito si prenda in esame, poiché la realtà è sempre più complicata delle sue ipotetiche teorizzazioni. Vorrei qui analizzare un altro terreno in cui bisogna evitare di cadere nella banalizzazione del «bianco o nero», ovvero quello della medicina in relazione alla religione. Infatti, nei contesti pagani di età imperiale, nonostante l'arte medica avesse già conosciuto sviluppi razionali[178], era ancora la norma ricorrere agli dèi e a pratiche superstiziose per la guarigione da un male[179].

Ma partendo da più lontano, dobbiamo tenere presente che la medicina di Ippocrate aveva avuto un successo e una risonanza enormi sia nel V secolo a.C. che successivamente e l'idea che gli dèi potessero provocare le malattie era stata esclusa da molti suoi seguaci in maniera categorica, in quanto la malattia consiste in un errore di natura e la natura implica una regolarità di causa ed effetto, non lasciando alcuno spazio a cause non naturali per spiegare eventi naturali. Eppure separare nettamente la medicina dalla religione non fu un compito facile e non si riuscì mai a raggiungere pienamente lo scopo. Questo perché nonostante esistessero medici più 'scientifici' che accusavano colleghi avversari di essere «maghi, purificatori, questuanti e ciarlatani»[180], in realtà essi erano solo una piccolissima minoranza e il ricorso a invocazioni divine non era uno strumento utilizzato solamente dalle persone comuni, ignoranti di nozioni più scientifiche, ma anche dai medici stessi, i quali appunto alternavano incantesimi e purificazioni a raccomandazioni dietetiche e altre pratiche più rigorose.

Se la negazione di un confine così netto può sembrare oggi banale, non lo era certo ai tempi dell'*Ippocrate* edito da W.H.S. Jones, in cui sin dalle prime pagine d'introduzione lo studioso sostiene che la medicina antica doveva combattere sia la superstizione che la filosofia e, secondo Jones, essa riuscì in gran parte a farlo e a liberarsi da entrambi i tipi di influenza contaminante. Un testo che sembra a prima vista sostenere questa tesi è l'opera pseudo-ippocratica *De morbo sacro*, in cui l'autore sin dall'inizio afferma che tratterà di quella malattia definita 'sacra', la quale non sarebbe in realtà più divina o più sacra di altre malattie, ma avrebbe invece una causa naturale (φύσιν … καὶ πρόφασιν) e la sua presunta origine divina sarebbe dovuta all'inesperienza degli uomini e alla loro meraviglia per il suo carattere peculiare[181]. Successivamente l'autore si impegna a dimostrare che le credenze circa questo morbo sono infondate, arrivando addirittura ad accusare di empietà i suoi

[178] Nonostante nell'antichità la medicina sia rimasta sempre *religiosa*: pur prendendo le distanze dalla magia, medici come Ippocrate o Galeno rimasero sempre in sintonia con il culto di Asclepio, di cui si sentivano sostituti terreni e aiutanti (cfr. Gerlitz 1985).

[179] Lombino 2007, 3168.

[180] *De morbo sacro* 1, 10-12. Trad. di Lami, 1991[3], 219.

[181] L'edizione più recente resta quella di Grensemann 1968. Per altri studi sulla medicina greca in rapporto alla religione tradizionale vd. Edelstein 1937, Miller 1949, Lanata 1967, Kudlien 1968, Lloyd 1975 e 1979, Gordon 1995 e Gill 1969 e 2001.

avversari in quanto suggerire che un dio possa inquinare qualcosa, lui che è perfettamente santo, è semplicemente ἀσεβές e ἀνόσιον (1, 28 Grensemann). Tuttavia, ad un'analisi più approfondita, si nota che gli elementi che differenziano l'autore del trattato dai suoi avversari non sono così netti come Jones (1946) vorrebbe far credere. Innanzitutto, lo strumento principale con cui lo scrittore ippocratico giunge alle sue conclusioni circa le varie malattie non è, come ci si aspetterebbe prendendo come metro la moderna medicina, l'osservazione empirica dei fenomeni e dei suoi effetti, bensì l'argomentazione teorica del tipo «se A, allora B; ma non B, quindi non A». Ad esempio, dice che i ciarlatani proibivano di mangiare la carne di capra o di sdraiarsi o indossare pelli di capra e osserva:

> Quindi suppongo che fra i Libi dell'interno nessuno goda di buona salute, giacché dormono su pelli di capra e di carni di capra si nutrono, visto che non possiedono né coperte né indumenti né calzari che non siano caprini: e infatti non hanno altro bestiame che capre.

E conclude:

> Ammesso comunque che il mangiare e il somministrare queste cose generi il male e lo accresca, e il non mangiarle lo curi, non ne è più il dio la causa, né le purificazioni la cura, ma sono i cibi che giovano o nuocciono, e svanisce così l'azione del dio[182].

Quindi pur rifiutando il soprannaturalismo dei purificatori, anche l'autore ippocratico si cimenta in speculazioni schematiche e dogmatiche per proprio conto. Inoltre, un ultimo dato che vale la pena notare e che accorcia ulteriormente la distanza fra questo autore e i presunti «ciarlatani», è che egli riconosce che al di là di incantesimi e purificazioni, i suoi avversari davano anche indicazioni dietetiche – non tanto riguardo a cosa mangiare, quanto piuttosto a cosa evitare – ed esse sono in realtà condivise dal nostro autore.

Insomma, se questo trattato non può essere considerato il raggiungimento di un livello "scientifico" nell'ambito della scienza medica, tuttavia esso è una prova importante della crescente consapevolezza, nella scienza greca, dei problemi di metodo e dei confini tra le diverse indagini – medicina, magia, filosofia. Contribuisce a gettar luce su ciò che stava accadendo in quegli anni e mostra quanto la relazione fra questi ambiti fosse complessa. È stato infatti in parte attraverso il contrasto con la magia e la filosofia che la medicina ha iniziato a definire la propria identità e i propri metodi: ma se è importante vedere cosa c'era di nuovo in questo sviluppo, è altrettanto importante

[182] *De morbo sacro* 1, 22-23. Trad. di Vegetti 1965.

non fraintendere o sopravvalutare la natura di questo contrasto o trascurare i continui legami della medicina con entrambe[183].

1.2.2. *Il caso di Asclepio*

Questa premessa è doverosa per tenere a mente quale fosse il contesto in cui si inserisce il culto di Asclepio; culto che non diventa popolare, come si potrebbe pensare, unicamente fra le fasce più basse della popolazione, ma viene tenuto in altissima considerazione anche dagli intellettuali e dagli stessi medici.

La leggenda di Asclepio combinava due tradizioni: la saga dell'eroe e il mito del dio[184]. La saga, cantata da Pindaro nella *Pitica* 3, raccontava che Asclepio era figlio di Apollo e di Coronide, una principessa che Apollo uccise perché si era accoppiata con un mortale. Tuttavia, Apollo salvò il figlio non ancora nato e lo affidò al centauro Chirone, che gli insegnò a curare le malattie dell'uomo. Asclepio divenne un grande medico ma, cedendo al richiamo dell'oro, riportò in vita un uomo morto e fu per questo ucciso da Zeus con la sua folgore. Questa saga si è poi fusa con il mito del dio Asclepio. Nel suo santuario, i malati trascorrevano una notte nell'*abaton*, dove ci si aspettava che Asclepio apparisse in sogno[185] e desse loro indicazioni per la cura, a meno che non guarisse la malattia con un miracolo istantaneo. Si raccontava che il suo tempio a Epidauro fosse sempre pieno di malati[186]; egli curava i poveri e si accontentava di piccoli sacrifici[187]. La filantropia degli dèi non permetteva loro di accettare denaro, ma esigevano qualche sacrificio, perché «desiderano che [gli uomini] non siano né ingrati né dimentichi, anche in queste cose che ci rendono migliori»[188]. A tal proposito Temkin (83) cita una lettera di Giuliano, in cui l'imperatore, riferendosi ad Asclepio, avrebbe scritto:

---

[183] Cfr. Lloyd 1975, 11.

[184] Seguo qui il capitolo 7 di Temkin 1991, il quale a sua volta segue il primo volume di Edelstein-Edelstein 1945 per la ricostruzione del mito di Asclepio.

[185] A questo fa riferimento anche Giuliano nel frammento 57 Mas. (235c), quando dice che Asclepio gli ha suggerito spesso i rimedi contro la malattia.

[186] Cfr. Edelstein-Edelstein 1945, T. 382.

[187] *Ivi*, T. 321 e 482.

[188] *Ivi,* T. 455.

> Οὐδὲ γὰρ ὁ Ἀσκληπιὸς ἐπ' ἀμοιβῆς ἐλπίδι τοὺς ἀνθρώπους ἰᾶται, ἀλλὰ τὸ οἰκεῖον αὐτῷ φιλανθρώπευμα πανταχοῦ πληροῖ.
>
> Non guarisce l'umanità nella speranza di essere ripagato, ma svolge ovunque la propria funzione benefica nei confronti degli uomini[189].

Il fatto curioso è che questa lettera non trova alcun riscontro nelle edizioni moderne: la troviamo al numero 40 dell'edizione dell'Hertlein (1875), al n. 184 della prima edizione di Bidez (1922) e al n. 78 dell'edizione di Wright (1923). Ma già nel 1922 Bidez la inseriva fra le *epistulae spuriae vel dubiae*, per poi espungerla definitivamente nell'edizione del 1924, convintosi della sua inautenticità. A partire da Bidez 1924, nessuno più inserirà questa lettera fra quelle giulianee.

Circa la nostra conoscenza dei rituali sul culto di Asclepio e dei servizi del tempio, essa è incompleta e in qualche modo varia da un centro cultuale all'altro e da un'epoca all'altra. Sappiamo che vi erano sacerdoti (ἱερεοί) che compivano varie funzioni, tra cui quella di accendere le fiaccole sacre, assistiti da dei guardiani (νεωκόροι) il cui ruolo era molto importante, perché oltre a portare l'unguento al devoto e a conoscerne la miscela segreta, distribuivano i farmaci degli dei e vendevano manufatti, sacrifici e offerte votive. Ma soprattutto, il guardiano fungeva anche da intermediario tra Asclepio e coloro che cercavano la guarigione, confermando con un segno la volontà di Dio nei loro confronti (il che era possibile perché adoratore e guardiano ricevevano dal dio lo stesso sogno rivelatore). Fra le altre persone che servivano nel tempio vi erano i servitori del tempio (ὑπηρέται), il guardiano della porta (θυρωρός), gli araldi sacri (κήρυκοι τὸν ἱερόν) e forse un coro di cantori, oltre ad altri funzionari le cui funzioni non sono sempre chiare[190].

Per una similarità che vedremo successivamente fra Asclepio e Cristo, è utile elencare brevemente anche quali fossero le funzioni del tempio e in cosa consistesse il rito cultuale. Prendendo a testimonianza i *Discorsi sacri* di Elio Aristide, sappiamo che il regolare servizio quotidiano del tempio consisteva nell'accensione delle lampade sacre (*or.* 47, 11, 32; 48, 80; 51, 28), verso il tramonto, seguita dall'apertura della cella del tempio da parte di un guardiano (47, 11). Sempre grazie ad Elio Aristide veniamo a conoscenza delle purificazioni mediante lavaggi (ad esempio, 51, 27), l'uso dell'acqua del pozzo sacro, il modo in cui l'acqua e il pozzo dovevano essere avvicinati da un devoto in cerca di salute (47, 42), l'esistenza di vesti bianche (48, 31) come simbolo di gioia (20, 19). Vale la pena dilungarsi sul pozzo sacro e sulle informazioni che abbiamo su di esso: in *or.* 49, Elio Aristide specifica che i pozzi sacri sono stati scoperti dal dio stesso (14), che hanno potere curativo (14-16) per i malati e agiscono come una medicina, contengono acqua «più leggera» che rimane

[189] La citazione viene presa sempre dagli Edelstein, al T. 320, che riporta la lettera 78 Wright. La traduzione è mia.

[190] Cfr. Ruttiman 1986, 103 ss.

incontaminata (9) al contrario di altre sorgenti (7). Inoltre dà istruzioni su come avvicinarsi a un pozzo (3) e bere da esso (4). Il fatto che i pozzi rimangano sempre pieni Aristide lo vede come un simbolo del desiderio del dio di salvare l'umanità: i pozzi dovevano imitare il loro padrone che sazia i desideri di coloro che hanno bisogno di lui[191].

1.2.3 *Asclepio e i primi cristiani*

L'importanza di questo dio era cresciuta esponenzialmente nei primi secoli dopo Cristo perché Asclepio era anche considerato un dio che proteggeva i suoi seguaci durante i viaggi in mare: le navi non avevano medici a bordo e probabilmente trasportavano poche medicine, questo faceva del dio il personaggio ideale a cui affidarsi prima di una traversata. Questo fatto contribuì in modo significativo alla fondazione di nuovi santuari, soprattutto nelle zone portuali o costiere[192]. Il culto divenne dunque per queste ragioni popolare tra i marinai. Altri individui che contribuirono alla sua diffusione furono i viaggiatori, i mercanti, i commercianti e i soldati romani, che portarono il messaggio di Asclepio nei loro luoghi di servizio. Il culto della guarigione era ben radicato in città come Epidauro, Roma, Corinto e Pergamo, dove gli *Asclepieia* esercitavano una grande influenza ben oltre i confini della città.

Al momento in cui i discepoli di Gesù uscirono dalla Palestina, il culto di Asclepio contava almeno cinquecento santuari attivi in tutto il mondo ellenistico e quando dunque i seguaci della nuova religione si recavano in una nuova città, molto spesso si trovavano di fronte al culto di Asclepio, stabilito lì da secoli, e dovevano fare i conti con la sua popolarità[193]. L'opposizione che i primi seguaci di Gesù dovettero affrontare da parte di Asclepio «non fu solo a livello intellettuale-teologico, come spesso viene rappresentato dagli studiosi, né si trattò semplicemente di una competizione tra operatori di miracoli, che pure viene spesso sottolineata. I cristiani si trovarono a confrontarsi con un credo e una fiducia che fornivano ai devoti del dio un concetto più ampio di umanità, una teologia e un senso di appartenenza a un gruppo che si prendeva cura dei loro bisogni, soprattutto nei momenti difficili

[191] Ivi, 105 n. 46.

[192] Ivi, 15.

[193] Oltre alle iscrizioni e i rilievi, che comprovavano il successo di guarigione di questo culto, su molte monete utilizzate anche dai cristiani Asclepio era raffigurato come guaritore divino.

della malattia»[194]. Questo avveniva soprattutto perché probabilmente molti dei malati che si recavano negli *Asclepieia* non ne uscivano guariti, tuttavia venivano influenzati spiritualmente o accettavano qualche tipo di trattamento per risolvere il loro problema e vi era sempre la speranza che un altro tempo trascorso nell'*abaton* potesse portare la guarigione desiderata.

Fu dunque chiaro fin da subito ai cristiani che se volevano rendere Gesù una figura capace di soppiantare Asclepio e porlo come sua degna alternativa, egli avrebbe dovuto sostituirlo in ogni sua prerogativa e avrebbe dovuto fornire i medesimi servizi. Ma naturalmente un confronto che portasse a paragonare, mettendo sullo stesso piano, Cristo e Asclepio non era sufficiente: la nuova religione doveva superare la vecchia e pertanto anche Cristo doveva superare Asclepio.

In realtà, Gesù non si definì mai «medico» (ἰατρός), ma verso tale immagine è stato orientato da tutta la tradizione neotestamentaria (*Lc* 4, 23; 5, 31; *Mt* 9, 12; *Mc* 2, 17) e patristica successivamente.

Si trattò di una battaglia ideologica, combattuta soprattutto fra II e III secolo (ma con echi che arrivarono fino al IV secolo[195]), in cui i missionari da un lato e i devoti dall'altro tentarono di proclamare il proprio dio come il vero salvatore[196].

1.2.3. *Le argomentazioni del dibattito*

Gli apologeti cristiani si dividevano in due categorie a seconda dell'atteggiamento che adottavano nei confronti del mito di Asclepio (e di altre divinità). Alcuni tendevano ad accogliere il mito greco, fino quasi ad appropriarsene, mettendo in evidenza i punti di contatto che accomunavano Gesù a queste divinità. Fra questi vi era ad esempio Giustino, che nella sua *Apologia,* per giustificare il culto del Messia, scrive:

> Quando diciamo che il Logos, primogenito di Dio, Gesù Cristo nostro maestro, è nato senza unione carnale, e, crocifisso, morto e risorto, è salito al cielo, non presentiamo cosa nuova rispetto a quelli che voi chiamate figli di Zeus […] Hermes, verbo ermeneutico e maestro universale;

[194] Ruttiman 1986, 57. Traduzione mia.

[195] Vd. *infra* nota n. 214.

[196] Sulla contrapposizione di Asclepio a Cristo, cfr. fra gli studi più recenti Afonasin 2017, Burgeon 2021.

> Asclepio che fu medico e che, colpito da un fulmine, salì al cielo, come pure Dioniso, dopo essere stato fatto a pezzi; Eracle, che si era buttato nel fuoco per sfuggire ai dolori […][197].

Altri, invece, si muovevano con l'intento di demolire le divinità avversarie, trovando già all'interno dei miti greci gli argomenti necessari. Come abbiamo visto, secondo la leggenda Asclepio sarebbe stato folgorato da Zeus in seguito ad una resurrezione[198] e questo punto – vale a dire se un figlio di dio potesse morire – divenne la base delle successive argomentazioni cristiane. Naturalmente per i pagani la folgore con cui Zeus colpì Asclepio non era motivo di vergogna perché portava alla sua deificazione, ma i cristiani la interpretarono come punizione, focalizzando la loro attenzione sul fatto che essa fosse la prova della mortalità del dio[199].

Da parte loro, i devoti pagani rispondevano dicendo che Gesù era esattamente come alcune loro divinità: Eracle, Dioniso, Asclepio, i quali da umani divennero poi divini[200]. Questa accusa è molto importante perché per secoli questi apologisti cristiani si adoprarono per distruggere questa teoria, sminuendo le divinità pagane per rendere vano il confronto con Cristo.

In un primo momento, dunque, gli apologisti cristiani si concentrarono principalmente sulla morte per folgore di Asclepio, ma quando vennero a loro volta attaccati dai loro avversari, che sottolineavano come anche Gesù fosse un essere umano divenuto dio, furono ansiosi di approfondire la morte del loro dio Gesù. Innanzitutto spiegarono che essa fu causata da una congiura di uomini e non da un altro dio (così Origene nel *c. cels.* 3, 23). A questo proposito è molto interessante l'osservazione di Rengstorf 1953 (16-18), secondo cui le morti dei due rivali in questione sono molto più simili di quanto gli apologeti antichi volessero far emergere: posto che la causa della morte di Asclepio fosse stata la punizione per aver resuscitato un morto, è da notare un parallelismo con il racconto giovanneo della resurrezione di Lazzaro (*Gv* 11, 1-44), poiché è proprio in seguito ad essa che il consiglio regnante decise che avrebbero dovuto uccidere Gesù (*Gv* 11, 53: «Da quel giorno dunque decisero di ucciderlo»).

---

[197] Cfr. Iust. *1 Apol.* 21, 1-2 (trad. Munier 2011). Per ulteriori richiami alle figure di Eracle e Asclepio, cfr. anche *1 Apol.* 54, 9; 68, 10; *2 Apol.* 11, 3-4 (Eracle); *1 Apol.* 22, 6; 54, 10 (Asclepio); *Tryph.* 69, 2-3. Sulle strategie di appropriazione dei miti pagani dispiegate da Giustino, cfr. Pretila 2014, 45-52. Cfr. De Vita 2025, 67.

[198] Cfr. Pindaro, *Pitica* 3. Anche se un'altra versione vorrebbe che la folgorazione fosse avvenuta in seguito alle lamentele di Ade per il fatto che il numero di morti era diminuito drasticamente a causa delle troppe guarigioni di Asclepio (Diodoro siculo 4, 71).

[199] Non tutti i cristiani interpretavano la morte di alcune divinità pagane come qualcosa di negativo, anzi, per alcuni apologisti questo aspetto era un elemento comune alla morte di Cristo, che dopo la crocifissione salì al cielo.

[200] Così ad esempio Celso, confutato da Origene in *c. Cels.* 3, 22.

I primi cristiani aggiunsero successivamente ulteriori punti di paragone tra le due divinità guaritrici, in cui Asclepio risultasse evidentemente inferiore, al fine di annullare così il confronto.

Fecero leva sulla sua proverbiale avidità, già rimproverata da Platone (*resp.* 3, 16), che non poteva essere prerogativa divina: Aristide Marciano (*apol.* 1, 10) dice di lui che era un medico che doveva provvedere al necessario per la sua vita; anche Atenagora (*suppl. christ.* 29) riprende Pindaro per sottolineare che gli dèi sono al di sopra dei desideri e non ambiscono all'oro. Sempre a Pindaro fa riferimento anche Clemente di Alessandria, che parla di Asclepio come di un guaritore che amava il denaro (*protr.* 11, 30). Sempre sullo stesso tema insistono Tertulliano (*adv. nat*, 2, 14, 12), Arnobio (*adv .gentes* 4, 24) ed Eusebio (*praep. evang*. 3, 13, 19.). Alla luce di questo, non stupisce l'importanza che i cristiani diedero alla carità gratuita con cui assistevano i bisognosi.

Un altro tema su cui gli apologisti facevano leva era legato al fatto che Asclepio guarisse i propri malati con l'ausilio di rimedi medici (utilizzando dunque un metodo 'umano'), mentre Gesù non aveva bisogno di alcun aiuto materiale e utilizzava, invece, un metodo 'divino' (Arnobio, *adv. gent*. 1.48-50, 58).

Dunque l'utilizzo di autori appartenenti al mondo greco per i propri scopi diventa una prassi sempre più comune all'interno dell'apologetica cristiana, che vuole così dimostrare come nel mondo ellenistico ci fossero già tutti gli elementi affinché i pagani si rovinassero con le loro stesse mani[201].

Vediamo ora più distesamente ciò a cui si è brevemente accennato circa le argomentazioni degli apologeti.

Hugo Rahner, riferendosi al III secolo, dice: «Non è solo l'epoca della straripante misterizzazione di tutto il pensiero della tarda antichità, e non solo dell'incorporazione dei misteri nella teosofia e nella mistica neoplatoniche: in quell'epoca vanno plasmandosi e assumendo un assetto stabilmente ordinato anche la teologia e il culto della Chiesa. Ora, e solo ora, comincia la diatriba diretta fra misteri e cristianesimo. Gli apologeti, tutti superati di gran lunga da Tertulliano, combattono i misteri come "scimmiottature diaboliche" della verità cristiana; gli scrittori antieretici, che contestano la gnosi in rigoglio, smascherano i teurgi della nuova dottrina, che mescolano l'elemento cristiano con i miti e i riti dei misteri; i teologi, i grandi Padri della Chiesa con a capo Clemente Alessandrino, cominciano a mostrare ai greci il mistero del *Logos in immagini che sono a*

[201] Agostino, in una lettera a Massimo di Madaura, sottolinea che non deve fare nulla per deridere gli dei politeisti, dal momento che la stessa superstizione pagana offre così tanto materiale per il ridicolo (*quanta in vestra superstitione ridenda sint, ep*. 17.2) Questo è anche l'atteggiamento di Giovanni Crisostomo e Girolamo, che descrivono come l'apostolo Paolo avesse colpito gli ellenici con le loro stesse armi. Secondo il Crisostomo, ad esempio, Paolo avrebbe abbattuto l'altare dell'Areopago di Atene sfruttando l'iscrizione stessa dell'altare (cfr. *hom.* 1 *in Ac. princ*. 3; *hom.* 3 *in Tit.*1), mentre Girolamo sostiene che la suddetta iscrizione sarebbe diventata un argomento a favore della fede cristiana, così come Golia (il politeismo) fu abbattuto dalla sua stessa spada, per mano di Davide (cfr. *ep*. 70.2).

loro familiari[202]; e il cristianesimo greco riceve per sempre l'impronta del loro linguaggio teologico»[203].

Dal Covolo 2006 precisa che le «immagini familiari ai greci» è una citazione diretta del *Protreptikòs* di Clemente Alessandrino, il quale apostrofa nel capitolo dodicesimo l'uomo greco dicendo:

> δείξω σοι τὸν λόγον καὶ τοῦ λόγου τὰ μυστήρια, κατὰ τὴν σὴν διηγούμενος εἰκόνα.
>
> Ti mostrerò il *Logos* e i misteri del *Logos*, descrivendoli con immagini a te familiari[204].

Ed è in questo punto che l'Alessandrino non risparmia le allusioni nemmeno ad Asclepio: di lui egli dice che è «avaro» e ne descrive la morte per mano della folgore di Zeus, citando direttamente da Pindaro (*Pitica* 3, 97-105 Puech, anche se Clemente omette nella citazione i vv. 99-100), in un processo di appropriazione dell'autorità classica avente come scopo la sottrazione del terreno, quello appunto degli *auctores probati*, in cui si muovevano e si erano sempre mossi gli avversari pagani.

In un altro passo (*protr.* 2, 26), Clemente elenca i modi esistenti per «introdurre l'inganno e creare gli dèi» e fra questi vi è quello che consiste nel «far derivare la divinità dai benefici che vengono agli uomini» (2, 26, 7) e aggiunge: «Non comprendendo infatti che Dio li beneficiava si plasmarono certi salvatori, i Dioscuri, Eracle allontanatore dei mali e Asclepio medico». Insomma questi salvatori sarebbero per l'autore cristiano contraffazioni dell'unico vero εὐεργέτης Gesù Cristo. Come altrove (si veda il commento al *Contro il cinico Eraclio*, 221b, in cui si analizza un altro passo del *Protrettico*, dove Clemente neutralizzava Dioniso per impedire un confronto con Cristo), anche in questi passi la strategia di Clemente è la stessa: screditare Asclepio al punto tale che non sia più possibile l'accostamento tra la divinità pagana e Gesù. Che difendere il Cristo dall'assimilazione ad un θεῖος ἀνήρ (lui che era θεὸς ἀνήρ[205]) fosse un'impellenza di tutti gli apologisti cristiani dei primi secoli – tanto più in un contesto di sincretismo quale fu quello promosso da Commodo e dai Severi – è dimostrato dalla frequenza e dall'impegno con cui questi temi emergono negli autori cristiani.

Analogamente a Clemente, anche Origene opera allo stesso modo quando affronta la figura di Asclepio. Nel *contra Celsum* (3, 22-23, 52-54 Borret) anch'egli, come Clemente in *protr.* 2, 30, 1, ricorda la folgorazione del dio da parte di Zeus, contestando così la sua divinità. L'Alessandrino

[202] Corsivo mio.

[203] Cfr. Rahner 1971, 39-40 (trad. Dal Covolo 2006).

[204] Cfr. Clem. Alex. *protr.* 12, 119, 1 (trad. Bianco 2013).

[205] Sull'enorme differenza fra le due denominazione cfr. Schottroff, *s.v. Gottmensch I* 1983, 228-233; Grillmeier 1996, 98 e Agosti 2003, 542-543.

affronta poi (*ibid.* 3, 25, 58-60) la questione dei miracoli. Non nega le guarigioni di Asclepio, tuttavia osserva che esse non sono di per sé sufficienti per rendere un uomo 'divino' o addirittura una divinità; non solo, afferma anche che i miracoli possono essere prerogative indistinte dei buoni come dei cattivi:

> Ἵνα δὲ καὶ δῶ ἰατρόν τινα δαίμονα θεραπεύειν σώματα τὸν καλούμενον Ἀσκληπιόν, εἴποιμ' ἂν πρὸς τοὺς θαυμάζοντας τὸ τοιοῦτο ἢ τὴν Ἀπόλλωνος μαντείαν ὅτι, εἴπερ μέσον ἐστὶν ἡ τῶν σωμάτων ἰατρικὴ καὶ πρᾶγμα πίπτον οὐκ εἰς ἀστείους μόνον ἀλλὰ καὶ φαύλους, μέσον δὲ καὶ ἡ περὶ τῶν μελλόντων πρόγνωσις—οὐ γὰρ πάντως ἐμφαίνει τὸ ἀστεῖον ὁ προγινώσκων—, παραστήσατε πῶς οὐδαμῶς μέν εἰσι φαῦλοι οἱ θεραπεύοντες ἢ οἱ προγινώσκοντες παντὶ δὲ τρόπῳ ἀποδείκνυνται ἀστεῖοί τινες καὶ οὐ μακρὰν τοῦ ὑποληφθῆναι εἶναι θεοί. Ἀλλ' οὐ δυνήσονται ἀστείους ἀποδεῖξαι τοὺς θεραπεύοντας ἢ τοὺς προγινώκοντας, πολλῶν ἀποδεῖξαι τοὺς θεραπεύοντας ἢ τοὺς προγινώκοντας, πολλῶν καὶ ἀναξίων τοῦ ζῆν θεραπεύεσθαι λεγομένων, οὓς οὐκ ἂν οὐδ' ὁ σοφὸς ἰατρὸς ὢν θεραπεῦσαι ἠθέλησεν ἀκαθηκόντως ζῶντας.
>
> Del resto, se io concedessi per vero che un demone medico, di nome Asclepio, guarisce i corpi, io dovrei dire a quelli che ammirano una tale facoltà, come anche il potere divinatorio di Apollo, che in realtà l'arte di guarire i corpi è cosa normale, cioè una dote che può incontrarsi nei bravi come anche nei mediocri, e cosa normale è anche la previsione del futuro – infatti il veggente non mostra necessariamente la sua virtù –: essi dunque debbono ammettere che i guaritori ovvero i preveggenti non sono uomini del tutto comuni, ma dimostrano in ogni modo di essere pieni di virtù, e non lontani dall'essere considerati come divinità. Però non potranno dimostrare che quelli che guariscono oppure prevedono il futuro sono veramente virtuosi, dacché è fama che molti, pur essendo in realtà indegni di vivere, sono stati guariti; e certo un medico saggio non avrebbe acconsentito a curare gente che vive nella immoralità.[206]

Che Gesù Cristo fosse assimilato ad Asclepio era dunque una paura comune fra gli autori cristiani dei primi secoli, come dimostrano anche le parole di Giustino, nella prima *Apologia*:

> ᾧ δὲ λέγομεν χωλοὺς καὶ παραλυτικοὺς καὶ ἐκ γενετῆς πηροὺς ὑγιεῖς πεποιηκέναι αὐτὸν καὶ νεκροὺς ἀνεγεῖραι, ὅμοια τοῖς ὑπὸ Ἀσκληπιοῦ γεγενῆσθαι λεγομένοις καὶ ταῦτα φάσκειν δόξομεν.

[206] Cfr. Orig. *c. Cels.* III 25 (trad. Colonna 1971).

> Quando diciamo che Gesù risanò zoppi, paralitici e persone difettose dalla nascita, e che egli risuscitò dei morti alla vita, sembrerà che noi stabiliamo una rassomiglianza con i prodigi attribuiti ad Asclepio[207].

Eppure, continua Giustino nei paragrafi successivi, solo le cose dette e imparate da Cristo e dai profeti sono vere. Passa dunque a rivendicare ciò che verrà rivendicato da numerosi apologeti successivi: che Cristo e Cristo soltanto è il vero medico, «l'unico Medico»[208].

Successivamente, nel *Dialogo con Trifone*, torna il tema che abbiamo già trovato in Origene (anche se cronologicamente successivo, qui si è invertito l'ordine), e cioè che le guarigioni operate da Asclepio non sono altro che «diaboliche imitazioni e indebite appropriazioni delle prerogative di Cristo»[209]. Riaffrontando il problema della mortalità di Asclepio da un punto di vista differente, Giustino afferma che egli fu uomo fattosi dio (*I Ap.* 25, 1), mentre per quanto riguarda Gesù, fu il Logos che si fece carne «affinché, divenuto partecipe delle nostre infermità, le potesse guarire» (*II Ap.* 13, 4). E a quest'idea non mancano naturalmente critiche da parte pagana: Celso, infatti, coglie nella discesa del Cristo verso i malati un motivo di discredito per la divinità, soggetta a mutazione, ma ecco che è di nuovo Origene a rispondere prontamente, facendo notare che a differenza dei medici umani, il Logos di Dio è immune dal contagio (*c. Cels.* 4, 15).

Le critiche rivolte ad Asclepio – o per meglio dire, Esculapio – non vengono risparmiate nemmeno da Tertulliano, il quale nel secondo libro dell'*ad Nationes* e nel quattordicesimo capitolo dell'*Apologeticum*, afferma che il dio pagano esercitava disonestamente la medicina (*medicinam nocenter exercebat*)[210]. In questo caso, dunque, è l'esemplarità di Esculapio ad essere messa in dubbio: l'unico vero medico, salvatore del mondo e modello da imitare sotto tutti i punti di vista, resta allora solo Gesù Cristo.

Un'innovazione nella critica viene introdotta da Arnobio nell'*adversus Nationes*. Egli, al di là di temi già frequentati dagli autori cristiani precedenti, si concentra per la prima volta su un dettaglio che a suo avviso fa la differenza: Gesù, diversamente da Esculapio, ha compiuto miracoli e guarigioni senza distinzione fra buoni e cattivi (*bonis malisque*), non escludendo nessuno fra quelli che invocavano il suo aiuto. E aggiunge:

> Hoc est enim proprium dei veri potentiaeque regalis, benignitatem suam negare nulli nec reputare quis mereatur aut minime.

---

[207] Cfr. Giust. 1 *Apologia* 22, 6 (trad. Dal Covolo 2006).

[208] Così ad esempio Ignazio, *Efesini* 7, 2 Camelot.

[209] Cfr. Dal Covolo 2006, 108.

[210] *Ivi,* 109.

> In realtà è una caratteristica del Dio vero e di una potenza sovrana non negare ad alcuno la propria benevolenza, né considerare chi la meriti o meno[211].

Questi pochi ma significativi esempi delineano un quadro piuttosto chiaro di quale fosse la strategia adottata dagli apologisti per eliminare Asclepio – e in generale ogni altro concorrente pagano – da un possibile confronto con Cristo: il primo passo era di calarsi direttamente nel terreno stesso degli avversari pagani ed entrare nel dominio sacro del mito. È a questo scopo che spesso ricorrono agli *auctores probati* della tradizione classica (poeti epici, lirici e tragici), i quali erano considerati i veri «depositari» dei miti pagani.

Il secondo passo consisteva nel ridicolizzare la figura presa in esame, mettendone in evidenza gli aspetti più scabrosi e immorali per rendere evidente a tutti l'impossibilità che tale figura fosse equiparata ad un dio o addirittura per distruggerne la credibilità anche solo come θεῖος ἀνήρ. La conclusione a tali premesse non poteva che essere solo una: e cioè che Cristo e lui soltanto fosse l'unico e vero medico salvatore del mondo[212].

Dunque fino alla fine del III secolo gli apologisti continuano ad infiammare le critiche al culto di Asclepio, che continuava ad avere enorme successo. Prova ne è il fatto che nel IV secolo si senta la necessità di distruggere il colonnato esterno del tempio di Asclepio ad Aigai, in Cilicia (la cui ricostruzione fu tentata sotto Giuliano). Forse questo episodio non può essere realmente attribuito a Costantino, come vorrebbe Eusebio (*VC* 3, 56[213]; 103, 21-104, 10 Heikel), ma resta comunque una prova della volontà di annientare uno dei centri di culto più prestigiosi del dio guaritore; Libanio ne rimpiange caldamente la rovina in *Pro templis* 39[214]. Il successo di Asclepio nel IV secolo è dovuto a molteplici ragioni, e naturalmente la scelta di Giuliano di avvalersene come rivale di Cristo è una di queste: sotto di lui, infatti, il culto della divinità guaritrice conobbe un ulteriore momento di felicità. Forse le ragioni che spinsero Giuliano a puntare così tanto l'attenzione su Asclepio come vero Medico in contrapposizione a Cristo possono essere trovate, oltre che nella volontà di inserirsi in tutta la tradizione a cui abbiamo accennato, che metteva suo malgrado queste figure in parallelo, anche nell'ostilità che suo zio Costantino mostrò per questa divinità. Ad ogni modo, secondo Ammiano ancora in Egitto nel IV secolo il culto di Asclepio godeva di grande prestigio a Menfi (22.14.7 *urbem praesentia frequenti numinis Aesculapii claram*).

---

[211] Cfr. Arnobio, *Adversus Nationes* 1, 49 Reifferscheid.

[212] Cfr. Dal Covolo, 2006, 111.

[213] «Costantino prese la risoluzione migliore e, facendosi forte del Dio 'geloso', quale autentico Salvatore (ἀλεθῶς σωτῆρα), ordinò che anche quel tempio fosse distrutto fino alle fondamenta» *Vita di Costantino* a cura di Laura Franco 2009.

[214] Cfr. Agosti 2003, 82.

Ma con il passare del tempo, la popolarità pagana del dio guaritore divenne sempre più una prerogativa degli intellettuali[215] e venne via via abbandonato dai ceti più bassi a favore di altri culti, quali Iside, Serapide, Mitra.

Questo calo di celebrità si riflette conseguentemente anche sulle critiche: Firmico Materno, a metà del IV secolo, lo nomina solo di passaggio (*de err.* 12, 8), mentre si dilunga su altri culti orientali. Conseguentemente, anche la figura di Cristo-medico perde di interesse e valore apologetico, tuttavia non viene abbandonata e anzi assume un nuovo e maggiore spessore teologico. Ambrogio, ad esempio, esorta a più riprese i fedeli a convertirsi e cercare in Cristo Salvatore e Medico del mondo il perdono dei peccati e la sanità spirituale (*de helia* 20, 75; *cain.* 2, 3, 11; *exp. ev. Lucae* 4, 57; 67; 5, 19; 46; *exp. ps. CX-VIII* 3, 22-26). Girolamo in vari passi tratta di Cristo *verus medicus, ipse et medicus et medicamentum, verus archiater, quasi spiritualis Hippocrates* (Girolamo, *tract. in Marci Ev.* 1, 13-31 CCL 78, 468; SC 494, 16). Similmente, la metafora di Cristo-medico si ritrova anche in Oriente con Atanasio (*CG* l; *de inc.* 18; 44), Cirillo di Gerusalemme (c*at.* 2, 6; 10, 13; 12, 7) e Giovanni Crisostomo (*de virg.* 17; *hom. de poenit.* 4, 4; 7, 6; *thdr.* 1, 4). Per altre occorrenze in Giovanni Crisostomo e in generale nei padri della chiesa, vd. Larchet 2003, 288-289.

È con Agostino che l'immagine di Cristo-medico riceve un'ulteriore evoluzione: Cristo non è più solo *vero* medico, o *unico* medico, ma diviene l'*onnipotente* medico, il solo capace di diagnosticare e quindi guarire la vera malattia dell'uomo nei suoi peccati (*serm.* 87, 10, 13; 11, 14; per altri passi simili si veda Arbesmann 1954, 23-28).

Con i padri cappadoci la malattia si sposta da un piano più corporale ad uno più spirituale: essa cessa di avere cause fisiche e diventa realizzazione di un male spirituale, il peccato[216].

[215] Nel 426 d.C., sotto Teodosio II, il culto fu proibito e il culto di Asclepio a Epidauro si estinse lentamente. Resta significativo il fatto che la pianta dell'*Asklepieion* ateniese fosse adottata per la costruzione della chiesa dei SS. Cosma e Damiano a Costantinopoli (cfr. Deubner 1900, 75-76; Janin 1953, 294 ss.; Maraval 1985, 403 Maraval 1985, 403*)*; o che, sempre in Atene, fra le tombe cristiane si trovino nomi derivati dal dio, evidentemente appartenuti a ex pagani che non ritennero necessario cambiare nome (cfr. Gregory 1986, 239-240). Ancora nel VI secolo persisteva un santuario di Asclepio ad Ascalona, mentre nel VII Sofronio, quando si tratta di rimarcare le cause della traslazione delle reliquie dei santi Ciro e Giovanni da Alessandria a Menute allude proprio alla forza vitale del culto di Asclepio, di cui si diceva che «la fiamma non si sarebbe mai estinta» (Ἀσκληπιοῦ τε τὴν μὴ τελευτῶσαν ἐκπύρωσιν), cfr. Fernández Marcos 1975, 21.

[216] Lombino 2007, 3171-3177.

1.2.4. *Similarità e differenze fra Asclepio e Cristo*

Vediamo qualche caso specifico di similarità tra le due figure in esame. Si prenda in considerazione il caso del miracolo della guarigione nella piscina probatica (*Gv* 5, 1-18): come è noto, presso questa piscina dimoravano molti malati, ciechi, zoppi e paralitici, i quali aspettavano un movimento delle acque provocato da un non meglio specificato *angelos* (solo successivamente, nella versione latina, esso sarà normalizzato in senso ortodosso e sarà sostituito con il termine *angelus… Domini*). Il motivo per cui questi infermi dimoravano nei pressi della piscina di Bethesda era che il primo di loro a discendere nelle acque quando esse fossero state agitate, sarebbe guarito da qualunque male fosse colpito. Nel racconto l'attenzione si focalizza su un uomo malato da trentotto anni che non riesce mai a raggiungere per primo la piscina poiché non ha nessuno che ce lo porti. Gesù allora gli dà il comando: «Alzati, prendi la tua barella e cammina»[217] ed egli immediatamente si alza e fa quanto ordinato.

Questo passo è in stretta analogia con le numerose pratiche cultuali del Mediterraneo politeistico ed in particolare con la figura di Asclepio, le cui pratiche rituali contemplavano un largo uso delle facoltà catartiche e terapeutiche delle acque[218]. Un riscontro di come il passo della piscina probatica fosse stato messo in chiara relazione, e anzi in esplicito contrasto, con Asclepio, si trova nel canto V della *Parafrasi* di Nonno, in particolare quando, riportando il medesimo passo, al v. 10 leggiamo φέρτερον ἰητῆρος ἰδὼν ὀδυνήφατον ὕδωρ («vedendo che quell'acqua lenitrice era meglio di un medico»[219]), o ancora, quando al v. 46 Cristo è definito ἰητὴρ νούσων, usando l'indirizzo cletico proprio del medico figlio di Apollo[220].

Senza il bisogno di aspettare il V secolo per avere così chiari esempi di *Kontrastimitation*, secondo Rengstorfs 1953 la prima critica cristiana ad Asclepio (anche se indiretta) si troverebbe proprio nel Vangelo di Giovanni, in particolare nei passi in cui l'evangelista evoca l'acqua e la sorgente, che giocherebbero qui un ruolo particolare. Secondo Rengstorfs, questi passi avrebbero un chiaro intento polemico nei confronti di Asclepio e dei suoi adoratori, vista l'importanza della sorgente sacra nei santuari di Asclepio. È soprattutto *Gv* 4, 14 ad attirare l'attenzione dello studioso. Qui Gesù dice alla Samaritana: «Chi berrà dell'acqua che io gli darò, non avrà più sete in eterno. Anzi,

[217] Traduzione CEI 2008. Questa tipologia di guarigioni era piuttosto diffusa: nel *Philopseudes* Luciano narra infatti una storia del tutto analoga, in cui un Caldeo guarisce un vignaiolo che si alza col lettuccio e se ne va (ὁ Μίδας αὐτὸς ἀράμενος τὸν σκίμποδα ἐφ' οὗ ἐκεκόμιστο ᾤχετο εἰς τὸν ἀγρὸν ἀπιών), cfr. Agosti 2003, 78.

[218] Cfr. Gasparro 2006, 16.

[219] Traduzione di Agosti 2003.

[220] Cfr. Agosti 2003, comm. al v. 46 (394-395).

l'acqua che io gli darò diventerà in lui una sorgente d'acqua che zampilla per la vita eterna»[221] e, appunta lo studioso: «Gesù si presenta così come colui che crea la sorgente miracolosa, e in questo si pone accanto ad Asclepio»[222]. Anzi, porsi accanto non è più sufficiente, infatti Gesù supera Asclepio quando parla di «vita eterna». La sorgente di Asclepio guarisce dai mali, dona salute e quindi vita nel senso di continuare a vivere nonostante la malattia e il pericolo di morte. Quella di Gesù invece dona vita eterna per chi la beve. È su questo piano che Giovanni, secondo Rengstorfs, crea un divario enorme fra il Medico pagano e il Medico cristiano: con il dono della vita eterna, Gesù supera Asclepio e raggiunge un livello del tutto inarrivabile per la divinità pagana[223].

L'accanimento per screditare l'avversario diventa tanto più feroce quanto più si percepisce il pericolo di una possibile assimilazione. E questa assimilazione era ovviamente temuta dai cristiani proprio perché si sentiva l'intrinseca similarità che accomunava il loro Cristo ad Asclepio. Cristiani e pagani avevano un concetto teologico molto simile per queste due figure: Asclepio era visto dai suoi seguaci come un dio filantropo che si prendeva cura di ogni devoto e voleva che tutti credessero e avessero fiducia in lui, che era il salvatore del mondo; il parallelismo con il Dio cristiano è evidente. Inoltre, entrambe le figure erano figli di un dio e di una donna mortale; entrambi agivano per conto dei loro padri che li avevano mandati per la loro φιλανθρωπία; entrambi avevano resuscitato qualcuno (seppur con gli esiti che sappiamo nel caso di Asclepio); le loro morti sono collegate alle loro opere di guarigione; entrambi sono saliti al cielo dopo la loro morte; entrambi comandarono ai loro discepoli di continuare la loro opera, fornendo loro il loro stesso potere taumaturgico[224].

Naturalmente, oltre alle somiglianze esistevano fra le due figure anche alcune differenze, a volte più marcate ed evidenti, a volte solo sottilmente sfumate. Una prima differenza, che a prima vista può sembrare priva di significato ma che aveva, soprattutto in ambito cristiano, moltissima importanza, era che mentre il dio greco curava perché questa era la sua funzione, Gesù guariva i malati in adempimento di una missione divina. Inoltre, nel culto di Asclepio la convinzione che il dio potesse guarire era una *conditio sine qua non*, ma non presupponeva che la semplice fede nel dio avrebbe guarito, né faceva dipendere la guarigione dall'intensità di questa convinzione. Sono innumerevoli i casi di richieste non esaudite nonostante la fede del devoto. Asclepio non chiedeva molto in cambio dei suoi servizi, come abbiamo visto, ma quel poco che chiedeva era sotto forma di donazioni e

[221] Traduzione CEI 2008.

[222] Cfr. Rengstorfs 1953, 21 ss.

[223] Cfr. Bartina 1966, Duprez 1970, 64-72; Theissen 1983, 277; Fabris 1992, 342 il quale, nota Agosti 2003, 77 n. 126, ritiene probabile che l'intenzione di Giovanni sia di presentare il miracolo «in alternativa alle divinità guaritrici che attirano folle di malati nei santuari sincretistici dell'ambiente ellenistico».

[224] Cfr. Ruttiman 1986, 194 ss.

iscrizioni di gratitudine. Gesù, invece, non era interessato ad alcuna ricompensa tangibile. Un'ultima grande differenza, sicuramente la più significativa agli occhi dei cristiani, era che Gesù poteva far risorgere i morti, Asclepio no. L'unico caso in cui, nel mito greco, riportò in vita un uomo morto, venne punito con la folgorazione da parte di Zeus. Anche le attestazioni che abbiamo di tutti i miracoli compiuti dal dio non riportano alcun caso di resurrezione (vd. Edelstein 25-27; 30-32; 46-50). Era tra l'altro legato a questo motivo il non poter assistere i morti all'interno dell'area sacra dei santuari, tra le cui regole c'era – fra le altre – quella di non poter né partorire né, appunto, morire. Questa enorme differenza elevava naturalmente Cristo ad un livello irraggiungibile dall'antico culto, che andava sempre più incontro al suo declino.

L'ascesa e il declino del culto di Asclepio sono dipesi da fattori politici e socio-economici, e anche se alla fine il culto di Cristo ha avuto la meglio su quello di Asclepio, non va sottovalutata l'importanza che quest'ultimo ha avuto sulla creazione di un'identità teologica cristiana, che, come spesso accade, si è formata più per contrasto alla realtà esistente che per vera autonomia.

1.2.5. *L'origine della malattia*

a. *Per i pagani*

Si sono in parte già analizzate le cause che secondo i greci potevano provocare la malattia, e si è visto come l'idea che gli dèi potessero essere una di queste cause – se non l'unica – era già stata esclusa da molti medici di epoca classica. A partire da Ippocrate, i primi medici avevano associato alcune malattie a particolari parti del corpo che si riteneva potessero influenzare l'intero organismo, come il diaframma, il cuore o la bile. Per cui ad esempio la mania o la malinconia vennero associate alla bile, o alla bile nera; la "malattia sacra" vista in precedenza, che si manifestava con delle cristi epilettiche, venne associata ad un eccesso di muco nel cervello[225]. Anche la filosofia stoica, che sottolineava il ruolo dello *pneuma* nei processi naturali, lasciò la sua impronta sulla medicina, come aveva fatto in precedenza la filosofia aristotelica. In questa situazione, la personalità di Galeno e la sua opera appaiono come un punto di svolta nella storia della medicina della tarda antichità: secondo la sua teoria degli umori, la materia e le quattro qualità si combinano in modo da formare quattro

[225] Per un approfondimento sulla medicina pre-ippocratica in Grecia, cfr. Kudlien 1975; per le componenti corporee causanti malattie, si veda anche Onions 1951 e Smith 1979.

elementi: il fuoco, che è caldo; l'acqua, che è fredda; la terra, che è secca; e l'aria, che è umida. Nel corpo umano agli elementi corrispondono quattro tipi di umori: fiele o bile (calda e secca); flemma (fredda e umida); bile nera (fredda e secca); sangue (caldo e umido). In salute, le qualità e gli umori sono correttamente proporzionati; nella malattia, la proporzione viene alterata in modo che vi sia un eccesso o una carenza di una qualità o di un umore. Il clima di un luogo e le stagioni annuali sono fattori determinanti nell'incidenza delle malattie, così come i cibi che vengono ingeriti. La terapia consisteva dunque nel correggere, con la dieta e i farmaci, qualsiasi squilibrio degli umori. Ciò si otteneva opponendo a ogni deviazione in una direzione il suo opposto.

Galeno riteneva inoltre che alcune malattie fossero causate dal mancato rispetto di uno stile di vita ragionevole o dalla mancanza di controllo dei propri desideri. Tali malattie potevano essere etichettate come una macchia morale e questo era ad esempio il caso della gotta, l'artrite grave, i calcoli, le ulcere della vescica e i dolori addominali[226].

Pensare all'anima in termini medici come potenzialmente sana o malata permetteva di trasferire l'autorità del medico al filosofo e sosteneva la richiesta che i malati dell'anima sopportassero le cure con la stessa disponibilità e pazienza dei malati del corpo. Questo modo di pensare non era esclusivamente greco; aveva una sua esistenza indipendente anche tra gli antichi ebrei, i quali infatti usavano le ferite e le malattie come simboli del peccato e della disobbedienza al Signore. Parlando del popolo di Giuda, Isaia (6, 10) dichiarava che poteva essere guarito se avesse «compreso con il cuore e si fosse convertito»[227]. Ma vediamo più distesamente l'origine della malattia per gli ebrei.

b. *Per gli ebrei*

Una grande differenza, forse la più grande, fra il mondo ebraico e quello pagano che abbiamo visto in riferimento ad Asclepio, è che per gli ebrei il loro Dio era onnipotente, creatore del mondo, datore di una legge che includeva tutto ciò che era buono e giusto, e giudice onnisciente che puniva i malfattori.

> Egli perdona tutte le tue colpe,
> guarisce tutte le tue infermità.

[226] Cfr. Galeno, *de sanitate tuenda* 5, 1.

[227] Cfr. Temkin 1991, 8-35.

Così recita il salmo 103, 3, ed in questi due semplici versi si può vedere chiaramente l'idea di fondo dell'ebraismo: Dio può infliggere la malattia come punizione e può rimuoverla in risposta alla preghiera. Un caso emblematico a tal proposito è quello di *num.* 12, in cui Maria e Aronne osano parlare contro Mosè, scatenando così l'ira di Dio («L'ira del Signore si accese contro di loro ed egli se ne andò. La nube si ritirò di sopra alla tenda ed ecco: Maria era lebbrosa, bianca come la neve. Aronne si volse verso Maria ed ecco: era lebbrosa. Aronne disse a Mosè: "Ti prego, mio signore, non addossarci il peccato che abbiamo stoltamente commesso!"»[228]. E solo dopo la supplica di Mosé affinché Dio guarisse Maria, Dio gli risponde: «"Se suo padre le avesse sputato in viso, non ne porterebbe lei vergogna per sette giorni? Stia dunque isolata fuori dell'accampamento sette giorni; poi vi sarà riammessa". Maria dunque rimase isolata, fuori dell'accampamento, sette giorni; il popolo non riprese il cammino, finché Maria non fu riammessa.»[229]). Oltre a questo caso, si veda anche *2 sam.* 12, 13-15 («Allora Davide disse a Natan: "Ho peccato contro il Signore!". Natan rispose a Davide: "Il Signore ha rimosso il tuo peccato: tu non morirai. Tuttavia, poiché con quest'azione tu hai insultato il Signore, il figlio che ti è nato dovrà morire". Natan tornò a casa. Il Signore dunque colpì il bambino che la moglie di Uria aveva partorito a Davide e il bambino si ammalò gravemente.»), o ancora: *2 sam.* 18, 2; *2 re* 5, 21-27; *2 cron.* 21, 12-19; 26, 16-21.

Non solamente Dio aveva il potere di guarire chiunque a suo piacimento, ma poteva anche delegare il potere taumaturgico a chi volesse; e così, in 2 *re* 5, 8 «Quando Eliseo, uomo di Dio, seppe che il re d'Israele si era stracciate le vesti, mandò a dire al re: "Perché ti sei stracciato le vesti? Quell'uomo venga da me e saprà che c'è un profeta in Israele"».

Naturalmente la malattia non era solo la concreta punizione per il peccato commesso, ma poteva anche avere un significato religioso come prova inflitta a una persona giusta (*Giobbe* 2, 5-7) o come rimprovero ad una persona che Dio amava (*Prov*. 3, 12). Così Elifaz consola Giobbe: «Perciò, beato l'uomo che è corretto da Dio: | non sdegnare la correzione dell'Onnipotente, | perché egli ferisce e fascia la piaga, | colpisce e la sua mano risana.»[230]

[228] *Num.* 12, 9-11. Traduzione CEI 2008.

[229] *Ibid.* 14-15. Traduzione CEI 2008.

[230] *Giobbe* 5, 17-18. Traduzione CEI 2008.

c. *Per i cristiani*

«Con il peccato, scrive san Giovanni Damasceno, la morte è entrata nel mondo come una bestia feroce e selvaggia, sconvolgendo la vita umana» (*Esposizione esatta della fede ortodossa* 3, 1).

È dunque l'aver scelto il peccato che fa sì che l'uomo meriti il castigo, consistente nello sconvolgimento, nella perversione, nel danneggiamento di tutte le sue facoltà, e nello stato di malattia e di sofferenza (Larchet 2003, 43). Ma il castigo, a differenza di quanto si possa pensare, non è inflitto da Dio, ma deriva naturalmente e necessariamente dalla caduta che l'uomo ha fatto, in seguito al peccato, dalla natura divina a cui era destinato a quella meramente umana (vd. Clemente, *Pedagogo* I, 8, 69, 1: «Ciascuno di noi si sceglie i castighi quando pecca volontariamente»[231]).

I padre della Chiesa sembrano essere tutti concordi nell'idea che sia il peccato la causa delle malattie, sia spirituali che corporali. Gregorio di Nissa, nell'*Omelia sul Padre nostro* (IV, 2), dopo aver ricordato che «una volta il genere umano […] godeva della salute» constata che «a partire da qui [dalla caduta] questa malattia mortale che è il peccato si installò nella natura umana».

Molti secoli dopo, Nicola Cabasilas scriverà: «Il giorno in cui Adamo, consegnandosi allo spirito maligno, si è allontanato dal suo Maestro, la sua anima ha perduto la salute e il benessere; fin da allora anche il corpo è andato di pari passo con l'anima e ha subito la stessa sorte: esso è degenerato con lei»[232].

Tornando al IV secolo, Cirillo d'Alessandria nota allo stesso modo: «In Adamo, la natura dell'uomo cadde malata di corruzione»[233].

E d'altra parte una correlazione fra malattia e peccato è già evangelica: Gesù, infatti, dopo la guarigione del malato nella piscina di Bethesda (*Gv* 5, 1-9), incontra nuovamente l'uomo oggetto della guarigione e gli si rivolge così: «Ecco, sei stato guarito; non peccare più affinché non ti capiti qualcosa di peggio» (*Gv* 5, 14). Questo passo è stato spesso interpretato come la prova di una causalità diretta tra peccato e malattia: pecco quindi sono colpito da un male fisico. In effetti, una simile mentalità era piuttosto diffusa all'epoca del miracolo nella piscina Probatica. Non dobbiamo però dimenticare il contesto in cui tale miracolo venne compiuto: i protagonisti dell'episodio, infatti, sono giudei e appartengono quindi allo scenario e alla mentalità giudaica, dove, abbiamo visto, la punizione in seguito ad un peccato era un fatto piuttosto comune. L'orientamento escatologico degli scritti ebraici più tardivi proietta il godimento delle benedizioni promesse, compresa l'assenza (o la guarigione) della malattia, nell'atteso regno messianico. Ed è per questo motivo che nei Vangeli,

[231] Traduzione di Maria Grazia Bianco 2013.

[232] *La vita in Cristo,* II 38.

[233] *Commento alla lettera ai Romani, PG* 74, 789.

soprattutto nei sinottici, Gesù viene registrato come impegnato in un'ampia opera di guarigione che comprendeva anche l'esorcismo[234]: gli evangelisti consideravano i miracoli di Gesù in generale e quelli di guarigione in particolare come segni autentici della sua messianicità. Secondo Lombino 2007, la figura di Gesù come Medico, con la sua capacità di guarire i malati ed operare esorcismi[235], non viene 'creata' per un'esigenza pastorale di adattarsi alle norme ellenistiche, bensì per confermare la presenza del Regno di Dio e la messianicità del Cristo (*Mt* 12, 28)[236].

Un altro passo che ad un prima sguardo può sembrar confermare il nesso 'pecco quindi vengo punito con una malattia' si trova in *Mt* 9, 2-7 («Ed ecco, gli portavano un paralitico disteso su un letto. Gesù, vedendo la loro fede, disse al paralitico: "Coraggio, figlio, ti sono perdonati i peccati". Allora alcuni scribi dissero fra sé: "Costui bestemmia". Ma Gesù, conoscendo i loro pensieri, disse: "Perché pensate cose malvagie nel vostro cuore? Che cosa infatti è più facile: dire "Ti sono perdonati i peccati", oppure dire "Alzati e cammina"? Ma, perché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere sulla terra di perdonare i peccati: Alzati - disse allora al paralitico -, prendi il tuo letto e va' a casa tua". Ed egli si alzò e andò a casa sua.»[237]). In realtà, anche in questo caso non è l'assoluzione dal peccato a produrre una guarigione immediata, ma rappresenta piuttosto una condizione preliminare per impartire il comando di alzarsi.

A questo proposito, chiarificante è il miracolo della guarigione del cieco: in *Gv* 9, 1-41, il Nazareno guarisce un uomo che era cieco dalla nascita e questa azione scatena nei discepoli un dubbio e una riflessione. Essi infatti gli domandano: «Rabbì, chi ha peccato, lui stesso o i suoi genitori perché sia nato cieco?» e allora Gesù risponde: «Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è perché in lui siano manifestate le opere di Dio». In questo modo Gesù respinge apertamente l'idea che la sofferenza individuale fosse la diretta conseguenza del peccato personale e apre ad una nuova prospettiva: quella, cioè, che la sofferenza di un uomo (e la sua conseguente guarigione) fossero parte di un piano divino. Lo stesso concetto viene espresso nell'episodio di Lazzaro, quando la sua malattia viene giustificata dicendo che essa «è per la gloria di Dio, affinché per mezzo di essa il Figlio di Dio venga glorificato» (*Gv* 11, 4).

---

[234] Cfr. Amundsen-Ferngren 1996, 2946.

[235] La capacità di operare esorcismi a scopo terapeutico, prima ancora che cristiano, è un tema già giudaico: nonostante la Bibbia non dica nulla su questo potere sui demoni, esso fa parte della tradizione ebraica come si può verificare dalle attestazioni di Giuseppe Flavio (*e.g. AJ* 8, 2, 5, 42-49), o dall'opera apocrifa *Testamento di Salomone*, risalente con molta probabilità ai primordi del cristianesimo, ma con vaste radici ben più antiche (cfr. Duling 1975 e 1983; cfr. anche Jackson 1988 e Johnston 2002). Per un approfondimento in generale sulle tradizioni giudaiche riguardanti le facoltà taumaturgiche dei profeti, vd. Fiebig 1911 e 1933.

[236] Per un approfondimento su questo punto, vd. *infra.*

[237] Traduzione CEI 2008.

Analizzando più approfonditamente gli episodi di guarigione operate da Gesù, essi possono essere suddivisi, seguendo la distinzione di Amundsen-Ferngren 1996, in tre categorie:

1) le guarigioni per le quali è dichiarata o implicita una causalità immediata, indipendentemente dal fatto che sia specificato o meno uno scopo divino.

2) Quelle per le quali non è indicata una causalità immediata e non è indicato o implicito uno scopo divino specifico.

3) Quelle per le quali non è indicata una causalità immediata, ma per le quali è indicato o implicito uno scopo divino specifico.

Riguardo alla prima categoria, bisogna specificare che non vi è mai davvero resa nota la causa immediata della malattia, se non in un unico caso[238]. Tuttavia, l'affermazione di Seybold-Mueller 1981, secondo cui «l'opinione dominante nel Nuovo Testamento è che i demoni sono le cause delle malattie» è del tutto infondata. Nella maggior parte delle guarigioni operate da Gesù, non solo non si parla di coinvolgimento demoniaco, ma i sintomi sono chiaramente distinti da quelli della possessione demoniaca. Ci sono, è vero, due casi in cui la possessione demoniaca si manifesta con la cecità e/o il mutismo (Mt 9, 32-33*; Mt* 12, 22*, Lc* 11, 14*).* E anche in un terzo caso, una donna con la spina dorsale gravemente incurvata viene descritta come affetta da uno «spirito di infermità» (*Lc* 13, 10-17). I primi due casi comportano l'esorcismo, l'ultimo no. Nessuno di loro ha in ogni caso mostrato attività erratiche, autodistruttive o violente, tipicamente associate alla possessione demoniaca. Questi sintomi sono però presenti nel caso di un ragazzo che viene descritto come «epilettico» (*Mt* 17, 14-20; *Mc* 9, 14-29; *Lc* 9, 37-43), che è l'unico esempio nel Nuovo Testamento di una persona posseduta dal demonio che manifesta sia un comportamento autodistruttivo ed erratico sia una condizione che può essere definita malattia o malessere fisico. Pertanto, nel Nuovo Testamento l'attribuzione della malattia ai demoni è a dir poco minima.

La seconda categoria, invece, è quella in cui va collocata la stragrande maggioranza dei casi di malattia o disabilità che compaiono nel Nuovo Testamento: tutti hanno in comune la completa assenza di sintomi che possano suggerire una causalità immediata diversa da quella naturale. Per queste malattie, non si può dedurre né un coinvolgimento demoniaco né una causalità divina immediata.

A questo proposito è utile fare un passo indietro per avere una prospettiva più ampia del problema, e vedere come esso veniva trattato anche al di fuori della Palestina del I secolo. La concezione e il trattamento naturalistico greco delle malattie erano diventati dominanti nel mondo

[238] *Lc* 22, 50-51: «E uno di loro colpì il servo del sommo sacerdote e gli staccò l'orecchio destro. Ma Gesù intervenne dicendo: "Lasciate! Basta così!". E, toccandogli l'orecchio, lo guarì.»

mediterraneo molto prima del periodo neotestamentario. Eppure, la medicina razionalistica, che pur era molto diffusa, non aveva eliminato del tutto l'associazione di alcune condizioni con l'attività demoniaca, né aveva provocato una diminuzione della fede nei miracoli o del ricorso agli operatori miracolosi o ai culti e ai templi delle divinità guaritrici. Tornando a Galeno, ad esempio, egli non considerava il culto di Asclepio come un mezzo competitivo, ma piuttosto come una fonte complementare di guarigione. In effetti, Galeno stesso attribuì la sua guarigione da una grave malattia ad Asclepio.

Allo stesso modo agiva la medicina ebraica di età ellenistica: Ben Sira compose un encomio della medicina e dei medici, i quali erano considerati degli agenti di Dio, mentre le loro medicine erano pensate quali strumenti di benevolenza divinamente salutare per l'umanità[239]. Tutto ciò, senza comunque staccarsi dall'idea che bisognasse riporre la propria fede in Dio perché è da esso che in ultima analisi dipende la guarigione[240].

Ugualmente, in nessuna parte del Nuovo Testamento si trova una condanna implicita dei medici e della medicina o il rifiuto delle spiegazioni naturalistiche dei disturbi. Piuttosto, medicina e ricorso a Dio possono dirsi due cose complementari: ci si rivolge a Dio (o a Gesù) nel momento in cui il medico non riesce ad avere successo. D'altra parte, lo stesso vale per la maggior parte dei casi epigraficamente conservati nel tempio di Asclepio. Dunque il ricorso a Gesù (e ai suoi apostoli) o ad Asclepio non implica *ipso facto* una conoscenza soprannaturale delle malattie; la fede nei miracoli, come quelli descritti nel Nuovo Testamento e nei santuari di guarigione pagani, non presuppone necessariamente una percezione non razionale o non naturalistica della causalità delle malattie, ma piuttosto la convinzione della possibilità di un intervento soprannaturale nei processi naturali[241].

Passando ora in rassegna la terza categoria, essa comprende quei casi per i quali non è indicata una causalità immediata, ma per i quali è dichiarato o implicito uno specifico scopo divino. Abbiamo visto sopra i due miracoli di Gesù in cui è esplicitato uno scopo divino: quello dell'uomo nato cieco e quello di Lazzaro. Naturalmente, la fede in un *telos* divino non preclude

[239] *Siracide* 38, 1-15. La *Siracide* venne tradotta in greco e divenne parte della Settanta. Venne poi incorporata nella *Vulgata* latina con il titolo di *Ecclesiasticus* ed è dunque parte della Bibbia cattolica, mentre gli ebrei non la canonizzarono mai.

[240] In ogni caso non tutti gli ebrei la pensavano allo stesso modo, ad esempio Filone alessandrino rifiuta categoricamente le guarigioni per mano dei medici, affidandosi unicamente a Dio. Per prima cosa, in caso di una malattia, bisognava chiedere rimedio a Dio e non ai medici. Dunque Filone accusa tutti quei vacillanti che prima si rivolgono alle cure mediche, alle pozioni, alle erbe e alle diete e solo dopo, quando nessun intervento umano si rivela salvifico, si rivolgono a Dio (*De sacrificiis Abelis et Caini*, 19, 70-71).

[241] Cfr. Amundsen-Ferngren 1996, 2952.

una comprensione naturalistica della causalità immediata della malattia: nel caso di Lazzaro, ad esempio, i discepoli vedevano chiaramente la causa del male come naturale. Semplicemente, bisogna tenere a mente che nel Nuovo Testamento (e nella Bibbia in generale) «la malattia e la guarigione non sono mai affrontate dal punto di vista medico o scientifico, ma sempre dal punto di vista religioso, cioè dal punto di vista della relazione particolare che creano o rendono evidente tra il malato e Dio. Non è la natura della malattia, il suo sviluppo o il suo trattamento, a ricevere attenzione, ma il fatto stesso considerato come un evento significativo del destino o della condizione dell'uomo nella prospettiva generale della storia della salvezza»[242]. Si torna allora al punto di partenza, e cioè che il Nuovo Testamento considera la malattia come uno dei tanti aspetti del male materiale (distinto da quello morale) che è derivato dalla caduta dell'uomo in seguito al peccato, il che è molto lontano dall'idea che sia il peccato stesso la causa per la quale Dio infliggerebbe all'uomo la malattia.

1.3. *Iconografia cristiana e prestiti pagani*

1.3.1. *La comparsa dell'arte cristiana*

Le prime immagini cristiane di cui siamo a conoscenza risalgono al III secolo, mentre vi è un significativo silenzio per quanto riguarda i primi due secoli della nostra era. L'assenza di arte nello stadio iniziale della religione è stato a lungo imputato a tre fattori principali (Finney 1994, 99):

1. I primi cristiani si opponevano per principio a tutte le arti di rappresentazione visiva.
2. Erano persone spirituali, ovvero antimaterialistiche, e questo spiega la loro opposizione all'arte.
3. Erano ultraterreni, con gli occhi puntati sull'ἔσχατον o sulla παρουσία (o su entrambi), e per questo motivo non producevano nulla di distintivo nel regno materiale, arte inclusa.

Prima ancora di entrare nel vivo della questione, una premessa è d'obbligo: non bisogna dare per scontato che una mancanza di prove coincida con l'evidenza negativa. Il fatto che noi ad oggi non conosciamo nessun'opera materiale precedente il 200 d.C. di mano certamente cristiana, non significa che non fosse esistita. Alla luce di ciò, si comprende bene come discutere del *perché* i cristiani non abbiano prodotto arte nei primi due secoli sia un argomento molto scivoloso, dal momento che

[242] Cfr. Roux 1958, 402.

basterebbe un'unica scoperta di arte certamente cristiana precedente al III secolo per rendere la discussione vana.

Fatta questa premessa, possiamo tornare ai tre punti precedenti. Una loro disamina si trova in Finney 1994, dove lo studioso li mette in discussione uno ad uno, facendo notare che se davvero i cristiani fossero stati spirituali, antimaterialistici o ultraterreni, i loro correligiosi del III secolo che avessero iniziato a produrre arte, sarebbero stati «turncoats and materialistic backsliders» (103). Più semplicemente, la vera causa dell'assenza di arte cristiana nei primi due secoli risale, secondo lo studioso, al fatto che i cristiani mancavano di terreni propri e di capitali, entrambi indispensabili per la produzione d'arte.

Le culture producono oggetti materiali (edifici, manufatti, strumenti, armi, utensili, arte); l'assenza di queste cose denota comunemente l'assenza di una cultura materiale e quindi assenza di cultura. I cristiani erano sì consapevoli della loro separatezza dal resto della comunità, ma in realtà non avevano quasi nulla (se non il nome e il fatto che si rifiutavano di adorare gli dèi e il cesare) che li rendesse comunità/cultura a parte. Conducevano una vita del tutto simile a quella dei loro vicini pagani, e questo basso profilo garantiva loro un'invisibilità indispensabile per la sopravvivenza. È vero, ci furono i martiri, ma la maggior parte dei cristiani scelse di vivere silenziosamente, adattandosi agli ambienti politici e sociali del contesto in cui si trovava[243]. Allora perché la situazione cambiò a partire dal III secolo? Perché il contesto glielo permise. Il III secolo fu un periodo notoriamente instabile e i cristiani approfittarono di questa instabilità per creare un'identità meglio definita ed acquistare terreni che permisero loro di creare edifici propri (a quest'altezza cronologica compaiono le prime forme di arte pittorica). È intorno al 200[244], infatti, che risale il trattato *Pedagogo* di Clemente di Alessandria, indirizzato ai cristiani battezzati, in cui l'autore istruisce i destinatari sui simboli che è conveniente rappresentare sui propri sigilli, e quali invece sia bene evitare:

> I nostri sigilli siano una colomba, un pesce, una nave con il vento favorevole o una lira musicale, come lo usa Policrate, o un'ancora navale, che Seleuco aveva impresso nell'incisione, e se qualcuno è un pescatore allora si ricorderà dell'apostolo [Pietro] e dei bambini [battezzandi] estratti dall'acqua; infatti, non devono essere impresse le facce degli idoli [sui nostri anelli], ai quali è proibito rivolgersi, né una spada o un arco, per coloro che seguono la pace, né un bicchiere, per coloro che sono moderati[245].

Ora, per quanto brillante sotto molti punti di vista, la tesi di Finney ha forse il difetto di essere troppo drastica e semplicistica nel confutare i tre punti da cui si è partiti. Accusare i cristiani del III

[243] Cfr. Finney 2014, 110.

[244] Per la datazione dell'opera, cfr. Finney 1987 nota 1 con ulteriore bibliografia.

[245] Cfr. Clem. Alex. *paed*. III 11, 59, 2; cfr. anche Finney 1987.

secolo di essere dei «voltagabbana e arretrati materialisti» rispetto ai correligiosi del II secolo, o ancora, affermare che tradissero i principi dei loro precedenti, dal momento che i primi si opponevano alle arti visive, mi sembra non tenga conto appieno della complessità della realtà. Stando a quanto sostenuto dallo studioso, sembra che allo scoccare del "capodanno" del III secolo, i cristiani mutarono completamente atteggiamenti e principi, andando così contro a quanto insegnato e predicato dai loro predecessori. Ovviamente la realtà è diversa, i mutamenti non sono quasi mai improvvisi, ma graduali. Basti pensare che al Concilio di Elvira (306 circa) si vietavano le rappresentazioni iconografiche all'interno degli edifici di culto, con il tentativo di eliminare un atteggiamento ormai sempre più consistente[246]. Il primo punto, quindi, mi sembra difficilmente confutabile.

Tuttavia, la questione potrebbe, ancora, non essere così semplice. Studi più recenti rispetto alla precedente posizione (Grigg 1976, Murray 1977, Breckenridge 1978 e più recentemente Jensen 2006) attribuiscono questa assenza ad un problema di "identificazione", ovverosia l'arte paleocristiana, pur presente, sarebbe impossibile da distinguere dalla contemporanea pagana poiché perfettamente aderente in motivi figurativi e modalità rappresentative[247].

1.3.2 *Prestiti pagani e non solo*

Un altro ambito in cui è possibile verificare la teoria delle «grey areas» è sicuramente quello iconografico[248]. Prendendo in esame le prime raffigurazioni cristiane, infatti, si nota un'innegabile 'somiglianza' – qualora essa non sia addirittura sovrapposizione – fra i motivi tipicamente pagani e quelli cristiani. Talvolta, questa somiglianza ha reso del tutto impossibile stabilire con sicurezza l'origine di una raffigurazione: si prenda ad esempio il sarcofago della via Salaria (fig. 1), risalente al 260 circa. In esso troviamo al centro la tradizionale figura del pastore "crioforo" (con ariete sulle spalle), simbolo della 'filantropia', con affianco la figura della donna orante, simbolo della 'pietà'[249].

[246] Sul Concilio e sui problemi di interpolazione dei suoi canoni si veda Vilella Masana 2006. Giordani 1980, 197 ricorda che Paolino di Nola testimonia come le immagini negli edifici di culto cristiani fossero ancora piuttosto rare: cfr. *Carm*. XXVII 542–544. Cfr. anche Massa 2014, 139 n. 85.

[247] Cfr. a proposito Jensen 2006, 574 e Massa 2014, in particolare cap. V, §1.5.

[248] Per un approfondimento sul rapporto tra arte pagana e arte cristiana, cfr. *e.g.* Mathews 2005, Cameron 2011, Kristensen 2013, Lizzi Testa 2014.

[249] Il tema figurativo dell'orante si trova già a partire dalla fine del V secolo a.C. nell'arte pagana. Ben presto divenne particolarmente popolare nella raffigurazione di defunti di sesso femminile (cfr. Reinsberg 2006, 70-75) e fu a partire dall'arte paleocristiana che questo motivo divenne uno dei temi figurativi più diffusi e popolari, tanto da divenire, alla

Ai lati invece sono rappresentati uomini e donne appartenenti probabilmente ai tipi dei 'filosofi' e delle 'muse', la cui funzione nei ritratti era elogiare la sapienza dei defunti oppure più semplicemente la volontà di raffigurare l'intero gruppo di persone, più defunti o appartenenti alla medesima famiglia[250]. L'immagine del pastore crioforo è una delle figure più versatili e complesse dell'arte paleocristiana perché non solo appartiene all'ambito pagano non meno che a quello cristiano, ma anche perché in quest'ultimo non ha mai lo stesso significato, bensì lo muta di continuo[251]. È stato spesso creato l'accostamento immediato della figura del pastore crioforo con quella del Buon Pastore, ma tale accostamento è tanto accattivante quanto errato. Interpretare il crioforo come il Buon Pastore è, in certi contesti e a determinate condizioni, possibile, ma non bisogna pensare che basti collocare un sarcofago in ambiente cristiano perché il crioforo sia in modo assoluto il Buon Pastore. Molte volte tale figura va interpretata come allegoria della *vita felix*, cioè del desiderio di uno *status* tranquillo dopo la morte, come infatti conferma anche la presenza di decorazioni bucoliche che rimandano all'idea del *locus amoenus* come di un aldilà paradisiaco[252].

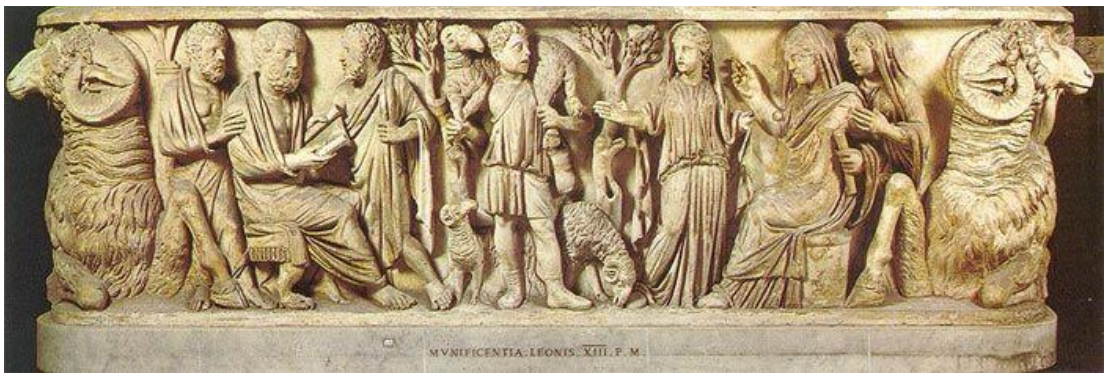

fig. 1, Roma, via Salaria, sarcofago con pastore e orante

Questo sarcofago, più di altri, si ispira più fortemente alla precedente iconografia pagana per la presenza dei filosofi, delle Muse e delle donne (o anche uomini) con rotolo. Come tuttavia ricorda Dresken-Weiland, sarebbe un errore identificare questo sarcofago, così come altri ad esso analoghi, come rappresentativo della cristianizzazione dell'arte antica, sulla base degli elementi cristiani del fregio: nella decorazione dei sarcofagi la cristianizzazione dell'arte antica appare sostanzialmente

fine del III secolo e nella prima metà del IV, uno dei temi più frequenti nelle decorazioni funerarie, cfr. Dresken-Weiland 2012, 37.

[250] Cfr. Dresken-Weiland 2012, 73.

[251] Cfr. Deichmann 1993, 158.

[252] Cfr. Dresken-Weiland 2012, 65-70.

nell'allontanamento in tempi rapidi da figure note[253]. Ad ogni modo, è evidente che una rappresentazione del genere poteva essere letta senza alcun disturbo sia in chiave cristiana che in chiave pagana. Questa ambiguità poteva essere dovuta al fatto che il sarcofago provenisse da botteghe artigiane frequentate sia da clienti cristiani che da clienti pagani, le quali quindi fornivano un catalogo limitato di motivi che si adattavano benissimo all'uno e all'altro credo. Il sarcofago in questione è più l'eccezione che la regola, poiché i sarcofagi a fregio erano molto più rari di quelli strigilati: si può facilmente comprendere, infatti, che un sarcofago a tre figure e due campi strigilati fosse più veloce da realizzare rispetto ad un sarcofago a fregio costantiniano colmo di figure. Molti dei sarcofagi strigilati pervenutici sono incompiuti e non di rado la decorazione figurata è applicata con trascuratezza; è verosimile che essi venissero realizzati in serie dalle botteghe, che cercavano di ottimizzare il lavoro il più possibile e soprattutto di limitare al massimo il rischio dell'invenduto: con decorazioni mutuate dall'arte romana, ampiamente popolari anche in ambito cristiano, volutamente neutrali vista la rinuncia di scene apertamente cristiane, i bottegai si assicuravano così sia i clienti che non si potevano o volevano sbilanciare per una decorazione a soggetto esplicitamente cristiano, sia quelli che invece abbracciavano con entusiasmo la nuova religione[254].

Un altro esempio significativo di arte cristiana con prestiti pagani è offerto dal mosaico di un'antica tomba cristiana rinvenuta sotto la basilica di San Pietro a Roma, risalente ai primi decenni del III secolo (fig. 2 qui sotto)[255]. La volta era decorata da uno splendido mosaico di verdeggianti tralci di vite su fondo d'oro, simbolo di abbondanza e pienezza di vita. Lo sfondo ottenuto da tessere giallo-oro rimandano alla dimensione della vita senza fine, dove la luce immette nella visione del divino. I tralci fanno da cornice alla figura di Cristo, rappresentato come il dio Apollo, che sale al

[253] *Ivi*, 73.

[254] Cfr. Dresken-Weiland 2012, 72-73.

[255] La datazione è ricavata dal fatto che la Basilica di San Pietro fu costruita per la prima volta da Costantino nel 320, per delimitare e racchiudere il sito dove i pellegrini venivano a visitare e venerare la tomba di Pietro, situata nell'antico cimitero sul colle Vaticano. Per questa costruzione, l'imperatore dovette spianare la necropoli circostante e riempire un gran numero di tombe circostanti, la maggior parte pagane, ma alcune appartenenti a famiglie che a un certo punto inclusero tra i loro membri dei cristiani convertiti. Cfr. Jensen 2006, 570-571.

cielo su una quadriga di cavalli bianchi, mentre regge con la mano sinistra il globo. Il capo è contornato da un maestoso nimbo con sette raggi splendenti, alcune tessere della veste del Cristo-Sole e dell'aureola sono ricoperte da sottili foglie d'oro che rendono la luminosità ancora più intensa.

La tomba appartiene al Mausoleo degli Iulii e fu fatto costruire da Iulia Palatina e Maximus per il loro bambino, Iulius Tarpeianus, morto a due anni. La famiglia era molto probabilmente composta da dei pagani convertiti al cristianesimo ed è la prova concreta delle parole di Clemente alessandrino di cui *supra*: «descrivendoli con immagini a te familiari»: i cristiani dei primi secoli, cioè, avevano deliberatamente scelto di esprimere la loro fede utilizzando un vocabolario simbolico già consolidato e familiare, a cui attribuivano nuovi significati, d'altra parte, come ricorda Grabar, la creatività in questo campo consisteva nell'appropriarsi di determinate figure o formule e dare loro nuovi significati[256].

Questa prima fase viene progressivamente superata a mano a mano che la Chiesa inizia ad occupare un posto sempre più legittimo all'interno della società, smettendo di essere una comunità minoritaria. Infatti, una seconda fase di fusione dell'identità cristiana e greco-romana produce un'iconografia altamente evoluta che riflette tale consolidamento e la posizione ascendente del cristianesimo rispetto ai suoi precedenti concorrenti. Iniziano a venir rappresentate scene narrative tratte dall'Antico e dal Nuovo Testamento cristiano; tra queste ricordiamo Adamo ed Eva, Abramo e Isacco, Noè, Mosè, Daniele, i tre giovani nella fornace ardente e Giona, che era il più popolare di tutti[257]. Sebbene alcune di queste scene sembrino non avere chiari prototipi precristiani e quindi essere state inventate *de novo*, altre sono chiaramente influenzate da particolari modelli pagani. Vi sono figure che diventano vere e proprie «immagini-ponte», muovendosi liberamente fra cultura pagana e cristiana, come Eracle e Dioniso[258]. Eracle, ad esempio, è protagonista nel ciclo decorativo del cubicolo N nella catacomba di via Latina[259], mentre Dioniso, soprattutto in un immaginario legato alla vite, al vino e alla vendemmia, viene utilizzato per creare raffigurazioni "bacchiche" di Cristo,

[256] Cfr. Grabar 1968, XLVIII. Vd. anche Marcone 2008, in cui viene rimarcato il fatto che riguardo a questi prestiti artistici bisognerebbe parlare semplicemente di conservatorismo culturale e sociale, di una "persistenza" di tradizioni classiche, di un codice artistico condiviso (184).

[257] Per un approfondito *excursus* sull'evoluzione dell'iconografia cristiana, si veda Dresken-Weiland 2012.

[258] Cfr. Tonini 2005a, 133-135.

[259] Cfr. De Vita 2022, CLXXVI nota 375 e Marcone 2019, 31.

come nel caso del mosaico della volta della tomba M nelle Necropoli Vaticane o nel mausoleo di Costantina a Roma[260]. Ancora, Daniele è quasi sempre ritratto nudo, come molti eroi classici quali Eracle o Meleagro. Giona, sdraiato nudo sotto la pianta di ricino come nel sarcofago «di Giona» (Musei Vaticani), assume una posa identica a quella del mitico Endimione sui sarcofagi pagani: Endimione era maledetto con l'eterna giovinezza e il sonno perenne e veniva visitato ogni notte da Selene. La posa di Giona non fa riferimento alla disobbedienza dell'eroe mitico, ma simboleggia la speranza di un riposo eterno e beato.

Quando il cristianesimo assunse sempre più potere, divenendo "religione di stato" ed essendo adottato anche dagli imperatori, l'arte iconografica progredì con esso. Scrive Mathews: «Una volta che Cristo si fu impadronito del trono di Giove, il padre degli dèi non ebbe più uno scranno dove mettersi a sedere. […] Allo stesso modo, una volta che Cristo assunse il gentile e premuroso aspetto di Asclepio e si manifestò ovunque operando i miracoli propri del dio delle guarigioni, i luoghi sacri di Asclepio vennero abbandonati[261]. Assumendo la giovane bellezza di un Dioniso o di un Apollo, Cristo ammaliò i loro circoli nei suoi propri santuari e chiese. […] Assumendo un'aureola divina e indossando la veste d'oro olimpica, Cristo si sostituì all'intero pantheon dell'antichità.»[262]

Naturalmente il processo che portò alla scomparsa degli antichi dèi fu lungo e graduale: molti di essi continuarono nei secoli successivi a venire adorati di nascosto in circoli ristretti e clandestini, ma non si trattò altro che del lento declino che avrebbe portato alla loro definitiva scomparsa. Così Mathews concluse il suo volume: «Il loro successo [delle rappresentazioni di Cristo in quante più sfaccettature possibili] significò la morte dell'immaginario sacro dell'antichità classica e la nascita di un immaginario nuovo, l'arte cristiana.»[263]

1.3.4. *Asclepio e Cristo nell'arte figurativa*

Tornando brevemente alla figura di Asclepio, che il dio esercitasse un particolare fascino sui cristiani è dimostrato anche dalle rappresentazioni iconografiche dell'epoca. Il dio guaritore era tradizionalmente raffigurato in una posa statica, per lo più eretta, a petto scoperto, con il pallio gettato

[260] Cfr. De Vita 2022, CLXXVI nota 375 e Massa 2014, 203-250.

[261] Su questo punto, vd. *infra* il paragrafo riguardante il confronto fra Cristo e Asclepio.

[262] Cfr. Mathews 2005, 103.

[263] *Ivi,* 104.

sulla spalla sinistra e un bastone d'appoggio su cui si arrotolava un serpente. Sul volto vi era una folta barba che diventava un tutt'uno con i capelli.

La contesa fra Cristo e Asclepio conosce nell'arte figurativa un nuovo capitolo, testimoniato ad esempio da due frammenti di un rilievo del Museo delle Terme a Roma, risalenti al tardo III secolo. Cristo, che normalmente veniva raffigurato con un viso giovanile, impubere, avvolto in vesti che ricordavano da vicino divinità greco-romane come Apollo, Dioniso, Ermes o Orfeo, è qui raffigurato in maniera molto inusuale: è seduto con un pallio drappeggiato intorno al corpo che gli lascia scoperti il petto e la spalla destra, esattamente come nelle rappresentazioni statuarie di Asclepio, ed esattamente come il dio pagano presenta una barba folta che si unisce ai capelli[264]. È evidente che l'intento fosse quello di rappresentarlo come il vero e unico Asclepio.

Per un approfondimento sull'influsso dell'immagine di Asclepio nelle antiche rappresentazioni di Cristo, si veda anche Fernández Marcos1975, Dinkler 1980 e Mathews 2005.

1.4 *Asclepio e l'imperatore Giuliano*

Tutto quanto detto finora, con particolare riferimento alla polemica degli apologisti, va tenuto in considerazione quando si tratti di come e del perché l'imperatore Giuliano decise di focalizzare una così particolare attenzione alla figura di Asclepio. È scontato, ma lo si ribadisce, che Giuliano fosse a conoscenza di ogni sfumatura di questa polemica e la sua decisione di inserirsi in questo contesto non può essere considerata casuale, ma si tratta di una scelta ben consapevole e ponderata.

A differenza degli apologeti cristiani, Giuliano non cerca di eliminare il parallelismo tra Asclepio e Cristo, anzi lo calca a più riprese con l'unico obiettivo di dimostrare la superiorità di Asclepio. Non a caso, quando tratta dell'emanazione di Asclepio da Helios, lo fa usando il linguaggio della filiazione, creando così un parallelo con il concetto cristiano di *Logos* e dei suoi rapporti con il Padre[265]; non solo, ma precisi richiami lessicali al Vangelo di Giovanni 3, 16-17 (la cui importanza in relazione alla polemica contro Asclepio si è vista al §5) si possono trovare nel frammento 46, Mas. del *c. Gal.*, quando Giuliano tratta la discesa di Asclepio fra gli uomini per volontà di Zeus e la sua missione di guaritore e salvatore universale:

[264] Cfr. Mathews 2005, 42.

[265] Cfr. De Vita 2022, 1061 nr. 126.

Zeus infatti generò da sé tra gli intellegibili (ἐν μὲν τοῖς νοητοῖς ἐξ ἑαυτοῦ) Asclepio e lo fece apparire sulla terra attraverso Helios, che genera la vita (διὰ τῆς Ἡλίου γονίμου ζωῆς). E quello dal cielo compì la sua processione (<τὴν> πρόοδον) sulla terra, e apparve in un'unica forma, sotto l'aspetto di uomo (ἑνοειδῶς μὲν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ) nei pressi di Epidauro; in seguito però, moltiplicandosi, stese la sua destra salvatrice (ὤρεξε τὴν γῆν τὴν σωτήριον ἑαυτοῦ δεξιάν) durante i suoi viaggi su tutta la terra. Andò a Pergamo, in Ionia, a Taranto e infine a Roma. Si recò a Cos e quindi a Ege. Così lo si può trovare in tutti i luoghi (πανταχοῦ) della terra e del mare. Non visita ciascuno di noi, individualmente, e tuttavia guarisce le anime in cattivo stato (ψυχὰς πλημμελῶς διακειμένας) e i corpi indeboliti[266].

Dal punto di vista lessicale, è già stato dimostrato come il frammento fa ricorso ad immagini tratte dall'Antico e dal Nuovo Testamento, riferendole tuttavia al dio pagano:

ἡ σωτηρία τῆς δεξιᾶς αὐτοῦ.

La salvezza della sua destra[267].

ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος.

Ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini[268].

σωτῆρα ὕψωσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ.

---

[266] Cfr. Iul. *c. Gal.* fr. 46, 5-15, Mas. (trad. De Vita 2025, 67-68); a questa traduzione (così come a quella di Masaracchia 2000), modificherei solo ψυχὰς πλημμελὴς διάκειμαι («anime in cattivo stato») con « anime peccaminose», connotando questa locuzione di una chiara sfumatura polemica, perché non solo in questo modo operano varie traduzioni inglesi, quali Wright 1923 (375), Athanassiadi 1981(168), Hoffmann 2004 (115), Greenwood (2021), ma anche perché sembra appropriato dal punto di vista dell'evoluzione del termine. Nella letteratura cristiana, la parola più comunemente utilizzata per indicare il peccato era ἁμαρτία, mentre effettivamente πλημμελής era utilizzato soprattutto per indicare l'errore musicale; tuttavia un suo utilizzo nel senso che ci interessa si trova nell'Antico Testamento: in *Lev.* 5, 18 e 6, 10, ad esempio, troviamo πλημμέλεια nel contesto di un sacrificio «di riparazione» per i peccati commessi. Ugualmente, il termine viene usato dagli uomini di Israele quando, disobbedendo al Signore, sposarono donne non ebree; allora, dopo aver ripudiato le donne, compirono sacrifici di riparazione per i loro peccati (*Esd*. 10, 19). Sempre nello stesso senso si trova anche in *Lev.* 7, 37. Al di fuori dell'*AT* si veda 1 *Clem* 41, 2. Alla luce di queste ricorrenze mi sembra appropriato tradurre πλημμελὴς διάκειμαι con «peccaminose», in quanto la connotazione di Asclepio che ora Giuliano vuole sottolineare è quella di guaritore di anime peccaminose – alla pari di Cristo – e non dei loro semplici disturbi generali. Cfr. Greenwood 2017, 501-502.

[267] Ps 19, 7 (trad. mia).

[268] Phil 2, 7 (trad. CEI 2008).

Dio lo ha innalzato alla sua destra come capo e salvatore[269].

È come se Giuliano utilizzasse il linguaggio cristiano contro il cristianesimo stesso, al fine di dimostrare che è Asclepio il vero Figlio divino disceso dal Cielo per la salvezza degli uomini[270]. La sua superiorità su Cristo è evidenziata dall'area di azione su cui egli opera: non «inviato solo alle pecore perdute della casa d'Israele»[271], bensì «su tutta la terra»[272], «in tutti i luoghi (πανταχοῦ) della terra e del mare»[273]. Nel fr. 57, Mas. Giuliano ricorda di come spesso il dio lo abbia curato e gli abbia suggerito i rimedi quando era malato.

Nonostante Asclepio non godesse più del successo di cui godeva nel II secolo, dal punto di vista di Giuliano il dio era ancora attivo ovunque «risuscitasse le anime peccaminose e i corpi malati»[274]. Questo ruolo trova una corrispondenza anche nell'immaginario neoplatonico: già per Giamblico (*in Plat. Tim*. fr. 19 Dillon) Asclepio è un'emanazione di Apollo, mentre Proclo (*hymn*. 1, 21-23; *in Plat. Tim*. I 159, 26-27) ne ribadisce il ruolo cosmico, cioè quello di responsabile del mantenimento della salute del cosmo, coadiutore dell'opera del demiurgo[275]. Giuliano nell'inno *A Helios re* sottolinea l'immanenza di Asclepio nella sostanza di Helios («[Helios] nel cosmo genera Asclepio, ma anche prima del cosmo lo ha presso di sé (ἔχει δὲ αὐτὸν καὶ πρὸ τοῦ κόσμου παρ᾽ ἑαυτῷ)»[276]) e questo dettaglio sottolinea il legame metafisico eterno fra due entità, dotate di diverso grado di trascendenza, creando un ulteriore argomento polemico nei confronti dell'impossibile legame biologico che i cristiani volevano attribuire a Gesù e a Maria. Il ruolo di Asclepio quale salvatore dell'umanità è riaffermato al punto 153b, il cui evidente carattere polemico nei confronti del cristianesimo non può essere trascurato. In questo passo, infatti, Asclepio è designato ὁ σωτὴρ τῶν ὅλων, e si precisa che egli è stato generato da Helios in funzione di salvatore. Tale affermazione si configura come una chiara contrapposizione al Cristo, inviato da Dio quale redentore dell'umanità secondo la dottrina cristiana.

[269] Act 5, 31 (trad. CEI 2008).

[270] Cfr. De Vita 2025, 68.

[271] Mt 15,24; cfr. 10,6.

[272] Cfr. Iul. *c. Gal.* fr. 46, 9-10, Mas.

[273] Cfr. Iul. *c. Gal.* fr. 46, 12, Mas. Cfr. Ritter 2022, 246.

[274] Cfr. Iul. *c*. *Gal*. fr. 46, 200b, Mas. trad. mia.

[275] Cfr. De Vita 2025, 68. Cfr. anche Dillon 2007, 125-127; Afonasin 2017, 339-340.

[276] Iul. *or.* 11, 144b (trad. De Vita 2025, 68).

Bouffartigue osserva come Giuliano aderisca ad una tradizione più antica, seconda cui Asclepio, Dioniso e Eracle risultano le tre grandi figure redentrici della tradizione pagana, parallele a Cristo[277]. È però Giuliano ad insistere particolarmente sul fatto che, a differenza di Cristo, queste divinità non subiscono una passione né una morte ignominiosa, sottolineando ad esempio che Asclepio coesiste eternamente con Zeus. Tuttavia, anche alcuni teologi cristiani del tempo di Giuliano (come Diodoro di Tarso e Atanasio[278]) affermavano che il Salvatore esisteva da sempre col Padre, sebbene la dottrina delle due nature di Cristo sarebbe stata pienamente formulata solo più tardi. Michael Schramm ha sottolineato come l'idea di una relazione cosmica tra Asclepio ed Helios trovi le sue radici già nel pensiero di Giamblico[279]. Secondo il filosofo neoplatonico, infatti, Asclepio "esiste in Helios", cioè è contenuto in lui in quanto pura realtà sovrasensibile, e da lui "proviene" per entrare nel mondo del divenire[280]. In questo modo, così come nel cielo vige un ordine cosmico, anche il mondo in trasformazione viene mantenuto in armonia grazie alla presenza di questa divinità, che lo permea di equilibrio e giusta proporzione. Tuttavia – sottolinea Ritter[281] – è Giuliano a reinterpretare questa dottrina in chiave polemica, caricandola intenzionalmente di un significato anticristiano.

Il fatto che Giuliano insista particolarmente sulla *restauratio* dell'Ellenismo come la cura e la salvezza del mondo, introduce l'idea che lui stesso fosse un nuovo Asclepio, venuto a risanare l'umanità dalla grande malattia che l'ammorbava da ormai quattro secoli: il cristianesimo. Anche Libanio (*or.* 13, 42) indirizza verso questa rappresentazione:

> ὅπερ γὰρ Ἀσκληπιόν φασιν Ἱππολύτῳ γενέσθαι, τοῦτ' αὐτὸς ἐγένου τῷ τῆς οἰκουμένης σώματι. τεθνεῶτάς τε ἀνέστησας καὶ βασιλείας ὄνομα νῦν, εἴπερ ποτέ, προσέλαβεν ἔργον. δίκην μὲν ἐπράξω παρ' ὧν μὴ λαβεῖν ἄδικον, αἰτίαν δὲ οὐκ ἐπήνεγκας οἷς ὑπῆρχεν ἀναχώρησις.
> Infatti, ciò che si dice sia stato Asclepio per Ippolito, questo tu sei stato per il corpo dell'ecumene. Hai risollevato i morti e il nome stesso di Impero ora, se mai altra volta, ha concretezza. Hai preteso la giusta espiazione da quelli da cui sarebbe stato iniquo non esigerla, ma non hai imputato accuse contro quelli ai quali è stato possibile allontanarsi[282].

[277] Cfr. Bouffartigue 1992, 649; De Vita 2011, 197 s.; Schramm 2022, 164; cfr. Orig. *c. Cels*. III 22-33; per la contrapposizione Cristo-Asclepio/Dioniso/Eracle, cfr. anche Orig. *c. Cels.* III 3, 1-6; Porph. *c. Chr.* fr. 80; Malley 1978, 191-194; Meredith 1980, 1146; Athanassiadi 1994, 150 s.; Smith 1995, 202 s.; Kahlos 2007, 158-161.

[278] Cfr. Ritter 2020, 26–29,32–34.

[279] Cfr. Schramm 2022a, 86-87, n. 171.

[280] Cfr. Iambl. *in Tim.* fr. 19,5–9 Dillon.

[281] Cfr. Ritter 2022, 248.

[282] Trad. Criscuolo 1996.

Sempre su questo tema si veda anche Lib. *or*. 15, 69; *or*. 17, 36; *or*. 18, 124-125 e 281; *or*. 13, 47. E d'altra parte l'autorappresentarsi come nuovo salvatore di un mondo malato non era visto dai contemporanei pagani come un'assurdità, ma si trovava in armonia con una linea di pensiero che soggiaceva negli intellettuali già dai tempi di Celso e di Porfirio i quali, giudicando quegli apologisti cristiani che, fra le altre cose, rifiutavano la componente religiosa dell'Ellenismo, ma ne accettavano quella culturale, trovavano che essi soffrissero di una malattia intellettuale[283]. Per essi, infatti, separare la *paideia* dalla religione era semplicemente impensabile. E così, fra gli uomini di cultura ellenica si diffuse sempre più l'idea che stessero vivendo in un mondo malato[284] la cui unica salvezza poteva venire da un guaritore messianico. È in questo contesto che la figura di Giuliano come «nuovo dio… dolce e filantropico» (Greg. Naz. *or.* 4, 94) viene salutata con entusiasmo e crescente fiducia da quella parte di società ancora legata agli antichi valori ellenistici. Così ad esempio lo accoglierà Eunapio, riportando che Giuliano era solito chiamare Helios suo proprio padre (*hist*. fr. 28, 5 Blockley) e che l'imperatore avrebbe ricevuto una profezia in cui si diceva che in seguito alla sua morte sarebbe stato accolto, attraverso un carro infuocato, nelle sale paterne di luce celeste (*hist.* fr. 28, 6 Blockley).

Così facendo, Giuliano non solo «cooptò potenti caratteristiche di Cristo per la sua rinascita pagana, ma in un certo senso giocò il ruolo terreno di contraltare a Cristo stesso»[285].

[283] Cfr. Athanassiadi-Fowden 1984, 93-94.

[284] Così ad es. Libanio, *or.* 18, 21.

[285] Cfr. Greenwood 2017, 507. Per altra bibliografia sul parallelismo Cristo-Asclepio cfr. anche Wright 1913a, 419, nota 1; 1923, 315; McKenzie 1958, 156; Lacombrade 1964, 131; Athanassiadi-Fowden 1981, 167; Bouffartigue 1992, 649; Dillon 1999, 113–14 e Greenwood 2014.

Capitolo secondo

CONFRONTO LINGUISTICO: GIULIANO E L'USO POLEMICO DEL VOCABOLARIO CRISTIANO

2.1 *Contro il cinico Eraclio*

Il testo, composto in una sola notte nel 362 dopo l'irriverente *mythos* sugli dèi del cinico Eraclio, che voleva screditare la concezione del potere e della religione di Giuliano[286], è stato spesso sottovalutato dagli studiosi giulianei, che lo hanno accusato di disorganicità, come se le lunghe digressioni filosofiche interne tradissero l'ambizione di essere più di quel che fosse in realtà: un'aspra invettiva anticinica. Ma che si tratti *soltanto*, come nota De Vita 2022, di uno scritto d'occasione, è poco probabile, «troppo fitta è la trama di riferimenti culturali (di natura mitico-religiosa, retorica, filosofica) sottesi alle argomentazioni dell'autore»[287]. È quindi probabile che l'invettiva contro Eraclio sia effettivamente stata l'occasione per qualcosa di più articolato; non si deve dimenticare, infatti, che l'orazione 7 segna il primo discorso pubblico di Giuliano in qualità di imperatore, pronunciato poco dopo il suo ingresso a Costantinopoli; appare dunque plausibile che egli abbia voluto sfruttare tale circostanza per esporre pubblicamente le proprie intenzioni politiche in quanto nuovo Augusto. E così, l'orazione diventa il manifesto programmatico del nuovo imperatore che rivendica la sua incoronazione in maniera decisa. Maria Carmen De Vita ha giustamente notato impliciti rimandi interni fra questo testo e la precedente *Lettera a Temistio*, dove Giuliano esprime «un timore straordinario» (δέος θαυμαστόν)[288], l'inquietudine di colui che deve abbandonare la vita di meditazioni filosofiche per i doveri del sovrano. Nel testo anticinico, invece, i tono sono notevolmente cambiati: Giuliano si mostra sicuro del suo ruolo e della legittimità con cui lo ricopre: lui, e nessun altro, dotato della migliore educazione filosofica e retorica, viene investito dagli dèi per una missione salvifica. Come una «pagan counterpart to Christ»[289], Giuliano è il nuovo figlio di Helios/Zeus, pronto a legiferare secondo quella conoscenza filosofica indispensabile per il buon

[286] Cfr. Stenger 2021, 160.

[287] Cfr. De Vita 2022, CLXIX.

[288] Cfr. Iul. *or*. 6, 253a-254a.

[289] Cfr. Greenwood 2014a, 145-146 e Greenwood 2018a, 426-428.

governo. Per tutte queste ragioni, il testo non può essere considerato un semplice scritto d'occasione, ma rappresenta anzi uno «fra i documenti più rilevanti del neoplatonismo politico tardoantico»[290].

L'orazione è in stretto dialogo non solo con lo scritto precedente, ma anche con il successivo. Uno dei punti in cui maggiormente emerge il carattere programmatico di questa orazione, infatti, è l'*excursus* sui miti[291]. In esso, Giuliano sostiene che l'inverosimiglianza dei racconti mitici sia il mezzo attraverso cui essi rinviano ad un superiore significato metafisico-teologico, che tuttavia può essere colto solamente dai più preparati[292]. Proprio l'inverosimiglianza funge anche da deterrente per quanti non sono degni di raggiungere i livelli più elevati, incapaci di superare la lettura letterale. Per potere accedere alle realtà superiori che i miti nascondono, infatti, è necessaria non solo una certa predisposizione, ma anche una specifica preparazione culturale[293]. In questa orazione, quindi, Giuliano si premura da un lato di sottolineare la propria devozione e la propria educazione filosofica e retorica, che lo ha reso capace di comprendere *realmente* i miti, andando oltre a quell'ἀπεμφαῖνον che tanti aveva ostacolato; dall'altro, condanna l'empietà e l'ignoranza di tutti quei falsi profeti contemporanei di cui facevano parte non solo i cinici – che hanno in Eraclio il loro specifico rappresentante –, ma anche i cristiani. La critica si è spesso soffermata sul legame tra i falsi cinici e i cristiani, che in *or.* 7, 224a vengono equiparati: i falsi cinici, quelli degenerati e non più fedeli all'insegnamento di Diogene, divengono assimilabili ai miscredenti "Galilei". Rudolf Asmus aveva sostenuto l'ipotesi che questi cinici contro cui si rivolge Giuliano fossero in realtà cristiani, e che quindi si potesse cogliere un'opposizione cristiano-cinica al programma di restaurazione pagana dell'imperatore[294]. Questa tesi fu contestata da vari studiosi[295], tuttavia mette in luce un dato essenziale: la volontà di Giuliano di difendere l'ellenismo da ogni forma di minaccia, sia interna sia esterna. Anche la pericolosità dei Cinici è stata ridimensionata da alcuni studiosi: Smith[296], ad esempio, sostiene che l'orazione non possa essere considerata un testo programmatico di ampio respiro: secondo lui, Giuliano non percepiva i Cinici come un reale ostacolo alla rinascita ellenica, e il discorso andrebbe dunque interpretato come una mera invettiva *ad hominem*[297]. Tuttavia, come si è osservato, la complessità degli argomenti sviluppati e il contesto stesso in cui l'orazione fu

[290] Per l'espressione cfr. De Vita 2022, CLXXIX.

[291] Per un approfondimento sui miti in età tardoantica, vd. *infra* cap. 3.1

[292] Cfr. Iul. *or.* 7, 217c-d, 219a; *or.* 8, 170a-b. Cfr. Pépin 1957.

[293] Cfr. De Vita 2022, CLXXII-CLXXIII.

[294] Cfr. Asmus 1904, 48.

[295] Cfr. Geffcken 1914, 158; Krapinger 1993, 271–281.

[296] Cfr. Smith 1995, 49-90.

[297] «The comparison with Christians […] does not imply that Cynics posed a significant threat to the well-being of pagan cult in Julian's eyes», *ibid.,* 86.

pronunciata inducono a ritenere che essa vada ben oltre i limiti di un semplice scritto d'occasione. L'*excursus* sui miti è rivelatore in questo senso: non bisogna dimenticare che nel pubblico presente a corte al momento del pronunciamento dell'orazione vi erano numerosi intellettuali, anche cristiani. Esporsi, dunque, su una questione tanto rilevante quale era, in quegli anni, il dibattito sull'interpretazione allegorica dei miti – tenendo presente che Giuliano aveva ben chiare le critiche avanzate in ambito cristiano contro alcuni miti pagani ritenuti scabrosi – costituiva un gesto di notevole significato politico e culturale. Con questa orazione, infatti, egli intende confutare tali critiche, mostrandone l'inconsistenza: esse provengono da individui privi della necessaria formazione, i quali, incapaci di cogliere il senso profondo dei miti, si sono arrestati a un piano di lettura meramente letterale, bollando come scandalosi proprio quei particolari inverosimili che rappresentano invece il veicolo essenziale del messaggio nascosto. Solo chi possiede un'adeguata preparazione filosofica e culturale è in grado di oltrepassare il velo dell'inverosimiglianza e di accedere al vero significato dei miti. In questa prospettiva, l'orazione si colloca in diretto dialogo con l'inno *Alla Madre degli dèi*, che può considerarsi la sua prosecuzione concreta[298]: a partire dal mito di Cibele e Attis – oggetto di violente critiche da parte cristiana, come si vedrà – Giuliano mostra come soltanto gli Elleni siano in grado di coglierne l'autentico valore simbolico.

L'orazione *Contro il cinico Eraclio* offre quindi i primi esempi concreti di quelle strategie di appropriazione già richiamate nell'introduzione: a partire da figure mitiche ampiamente note – in particolare Eracle e Dioniso – Giuliano attribuisce loro tratti tali da suggerire implicitamente un confronto con le figure centrali della religione cristiana, in primo luogo Cristo. L'intento, come già si ha avuto modo di vedere nell'introduzione, è quello di privare il cristianesimo di quell'aura di novità da cui traeva la propria forza persuasiva, mostrando come l'ellenismo racchiudesse già in sé tutti gli elementi che il cristianesimo pretendeva di introdurre come originali.

204a καὶ οὐδὲ τούτους ὑγιῶς διατιθεμένου «e neppure le esponeva come una persona mente di sana»

Qui, come altrove, Giuliano accusa il suo avversario di non essere sano di mente (si vedano anche i passi di 209a, 223b, 234d). Per la civiltà greca era di grandissima importanza la sanità, legata non solo alla salute fisica, ma anche a quella politico-sociale e spirituale[299]. Qualsiasi alterazione era considerata νόσος. Il cinismo degenerato, dunque, era considerato da Giuliano allo stesso livello del cristianesimo, che era infatti considerato la più grande e la più grave alterazione spirituale. Nella

[298] Cfr. De Vita 2022, CLXXX.

[299] Cfr. Guido 2000, 107, nota *ad loc.*

stessa orazione, come vedremo, è resa esplicita l'equivalenza tra cinici degeneri e monaci rinunciatari (224a). Non si può quindi accomunare totalmente cinismo e cristianesimo come fossero parte dello stesso schieramento nella grande lotta giulianea contro l'empietà, tuttavia che vi fosse una precisa equivalenza – quella, appunto, esplicitata in 224a – è indubbio, e va altresì notato che anche le strategie retoriche con cui Giuliano affronta i due gruppi avversari sono identiche[300]. L'accusa di essere ὑγιής era un'arma potente per affermare l'ortodossia della propria posizione o del proprio credo: già nelle lettere pastorali cristiane, la dottrina cristiana veniva definita ὑγιαίνουσα διδασκαλία[301] o ὑγιαίνοντες λόγοι[302] o λόγος ὑγιής[303]. La *sana dottrina* è quindi la dottrina giusta, ortodossa, che si contrappone alla dottrina falsa[304]. I padri della Chiesa del IV secolo fanno ampio uso del termine ὑγιής sia in senso positivo, in riferimento alla propria fede, sia in senso negativo, in riferimento alle fedi altrui[305]. In questo contesto, risulta evidente come l'utilizzo di questo termine da parte di Giuliano abbia una forte valenza polemica, sia con valore anticinico, sia – sulla base dell'equivalenza creata in 224a – anticristiano.

204b Ἡρακλέος καὶ Διονύσου

Giuliano paragona il disagio da lui provato nel proseguire l'ascolto del discorso di Eraclio a quello che si sperimenta durante le rappresentazioni comiche teatrali in cui gli dèi vengono derisi. Tra le divinità ricordate dall'imperatore figurano Eracle e Dioniso, certamente tra i più frequentemente bersagliati (così anche in *or*. 12, 366c), sebbene non gli unici. La scelta di menzionare proprio queste due figure risponde verosimilmente a una precisa strategia: esse, più di altre, si prestavano, come vedremo, a rivestire il ruolo di *alter Christus*. Nel caso di Eracle, inoltre, si può individuare anche

[300] Cfr. De Vita 2022, CLXXIV, nota 368.

[301] Cfr. 1 Tim 1, 10; 2 Tim 4, 3; Tit 1, 9; 2, 1.

[302] Cfr. 1 Tim 6, 3; 2 Tim 1, 13.

[303] Tit 2, 8.

[304] Cfr. Luck *s.v.* in *GLNT*.

[305] Poiché le occorrenze sono numerosissime, fornisco un solo esempio per alcuni autori significativi del IV secolo: cfr. Athan. *decr. Nicaen. syn.* 5, 7 (δειχθήσεται γὰρ οὐδὲν ἧττον καὶ νῦν οὐχ ὑγιής, ἀλλά τις δαιμονιώδης αὐτῶν ἡ αἵρεσις); Bas. *ep.* 251, 4 (ἡ δὲ λοιπὴ πᾶσα Ἐκκλησία, ἡ ἀπὸ περάτων εἰς πέρατα δεξαμένη τὸ Εὐαγγέλιον, ἐπὶ τῆς ὑγιοῦς ἐστι ταύτης καὶ ἀδιαστρόφου διδασκαλίας); Greg. Nyss. *ad Simpl. de fide* (ὁ τοίνυν ὑπερτιθεὶς τῆς κτίσεως τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀκολούθως τὸν ὀρθόν τε καὶ ὑγιῆ παρεδέξατο λόγον); si veda in ultimo Greg. Naz. *or.* 2, 42, che fornisce forse l'esempio più interessante, visto il nostro contesto e considerando la pressoché contemporaneità delle due orazioni: in uno slancio pieno di furore, Gregorio critica coloro che si scagliano contro la religione cristiana «arrivando a deriderci e disprezzarci, come se la nostra fede fosse instabile e non avesse nulla di sano» (αὐτῆς καταγελᾷν ἡμῶν καὶ καταφρονεῖν ὡς ἀστάτου καὶ οὐδὲν ὑγιὲς ἐχούσης τῆς πίστεως, trad. mia). Per altre occorrenze, si consulti il TLG *s.v.* ὑγιής.

un'ulteriore motivazione. A partire dall'età dioclezianea, infatti, l'eroe era stato assunto a figura centrale nel culto imperiale, in quanto progenitore mitico dei *principes Herculiani*; appare pertanto altamente verosimile che Giuliano intendesse recuperare e riattualizzare tale connessione[306].

204c ὑπὸ δεισιδαιμονίας «per superstizione»

In questo caso Giuliano intende il termine alla maniera teofrastea[307], dove il superstizioso è colui che vive un costante senso della paura, «si sente minacciato da ogni cosa e non si accontenta dei comuni mezzi purificatori, bensì li accumula disordinatamente»[308]. Giuliano teme dunque che se si fosse allontanato, i presenti avrebbero creduto che lo avesse fatto per la paura generata dalle «paroline» di Eraclio. Per il termine rimando al capitolo 1.1.2, dove si è trattata la differenza tra εὐσέβεια e δεισιδαιμονία.

204c ὥσπερ αἱ πελειάδες «come le colombe»

La scelta delle colombe può essere ricondotta a due motivazioni, una di ordine più immediato e una di natura più profonda. Da un lato, infatti, esse erano tradizionalmente considerate animali timidi e quindi facilmente scacciabili[309], risultando così particolarmente adatti al contesto in cui Giuliano le colloca; dall'altro, la colomba, per il colore bianco del piumaggio, la mansuetudine del carattere e il dolce tubare, aveva acquisito una connotazione simbolica largamente positiva ed era divenuto animale sacro all'interno del culto della Grande Madre[310]. La particolarità di questo animale tuttavia non sfuggì nemmeno all'ambiente cristiano, che infatti la utilizzerà sistematicamente per varie rappresentazioni simboliche. L'uso cristiano affonda le sue radici nella tradizione biblica: in *Gen* 8, 8-11 Noè lascia volare una colomba affinché verifichi la cessazione del diluvio; dopo un primo tentativo infruttuoso, l'animale ritorna recando con sé un ramoscello d'ulivo, segno tangibile del ritiro

[306] Ciò è suffragato anche dalla testimonianza di Libanio, che, nel discorso pronunciato in occasione della celebrazione del consolato di Giuliano, si rivolge all'imperatore definendolo esplicitamente un "nuovo Eracle" (cfr. Lib. *or.* 12, 21, ma anche *or.* 12, 44; *or.* 13, 28 e 40; *or.* 15, 36; Him. *or.* 41, 9; Amm. XII 12, 4). Cfr. De Vita 2025, 76.

[307] Cfr. Teofrasto, *Caratteri*, XVI 1.

[308] Cfr. l'introduzione a Plut. *De superstitione*, 14.

[309] Cfr. Guido 2000, 109, nota *ad loc.* Cfr. *e.g.* Hom. *Il*. 21, 493; 22, 140; 23, 853, 855, 874; Pind. *Ol*. 11, 55 ss.; Apoll. Rhod. 3, 541. Sulla colomba cfr. anche Cooper 1997 e Chevalier-Gheerbrant 1986.

[310] Cfr. Ciccarese 2002, 335. In area mesopotamica sono state ritrovate statuine di terracotta in forma di colomba risalenti al 4500 a.C.; la colomba simboleggiava l'amore puro e la fedeltà coniugale. Tutte le informazioni successive riguardanti l'immagine della colomba in ambito cristiano sono tratte da Ciccarese 2002, 335-356.

delle acque. Il termine greco utilizzato nella LXX è περιστερά. Con il passare del tempo, per gli autori cristiani il simbolismo della colomba si lega sempre più alla narrazione evangelica del battesimo di Gesù, secondo cui «il cielo si aprì e scese su di lui lo Spirito santo in apparenza corporea, come una colomba (ὡς περιστερὰν)»[311]. Da qui, la colomba inizia a simboleggiare lo Spirito santo[312]. Non solo, a partire da una lettura allegorica dei versetti del *Cantico* in cui il poeta dà all'amata l'epiteto «mia colomba»[313], è la Chiesa stessa che inizia a divenire colomba, a causa della sua semplicità, innocenza, carità e per la fedeltà all'unico Sposo[314]. In seguito a ciò, l'epiteto riferito alla Chiesa viene rivolto a Cristo stesso, che quindi diventa la colomba che porta la pace[315]. Benché meno attestata in ambito esegetico, non si può sottacere la simbologia colomba = anima[316], che ha avuto grande diffusione nell'arte catacombale e ha dato esiti particolarmente felici nei testi agiografici: la colomba bianca che esce dalla bocca del morente simboleggia il distacco dell'anima dal corpo e la sua ascesa al cielo[317].

Nonostante Giuliano decida di utilizzare un termine diverso, πελειάς, che è di origine poetica, con questa allusione egli intende riappropriarsi – e di conseguenza, privare i cristiani – di un simbolo quantomai importante ed utilizzato. Come avremo modo di vedere, questo è solo il primo esempio di una strategia ampiamente utilizzata dall'imperatore.

204c τῶν θεῶν βλασφημουμένων «[…senti] bestemmiare contro gli dèi»
Per questa espressione vd. *infra* il commento a 211a.

206c γίνεται γὰρ ἐντεῦθεν … καὶ μανθάνουσιν «Da questo in loro nascono <pensieri vacui e mostruosità>, come fantasmi e ombre della vera conoscenza. Badano, <appunto>, a menzogne, anziché alla vera conoscenza e le insegnano e le apprendono col massimo zelo, come se fossero, credo, qualcosa di utile e di straordinario»

311 Cfr. Lc 3, 21-22;

312 Cfr. *e.g.* Orig. *hom. in Cant.* II, 12, GCS 33,59.

313 Cfr. Ct 1, 15; 2, 14; 4, 1; 5, 2; 6, 9.

314 Cfr. Girolamo, *comm. in Soph.* III, 1, CChL 76A, 696; Cassiodoro, *expos. in Ps.* LXVII, 14, CChL 97, 591.

315 Cfr. Tert. *adv. Val.* II, 4, CChL 1/2, 754.

316 Cfr. Orig. *comm. in Cant.* III, GCS 33, 173: «Nei Salmi l'anima desidera che le siano date penne di colomba, per poter volare alla comprensione dei misteri spirituali e riposare nelle stanze della sapienza» (trad. Ciccarese 2002).

317 Cfr. Prudenzio, *perist.* III, 161-165, CChL 126, 283. Questo tema è attestato anche in ambito iconografico, come ad esempio nel capitello del duomo di Brescia, dove una colomba spicca il volo dalla bocca della martire Giusta; cfr. Ciccarese 2002, 354, nota 50.

In questa espressione si può cogliere un'allusione a quanti rimangono lontani dalla verità, poiché avvolti nelle tenebre che impediscono l'accesso alla conoscenza autentica. All'interno di questa categoria rientrano senza dubbio i falsi cinici, rappresentati emblematicamente da Eraclio, ma anche i cristiani[318]. Il riferimento a questi ultimi appare confermato dall'accenno alle «ombre della vera conoscenza» (τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης σκιαί). Per Giuliano, infatti, ogni forma di deviazione dal culto degli dèi equivaleva a oscurità: chiunque non percorresse il cammino luminoso che conduce al divino errava necessariamente nelle tenebre. Nella lettera 89b, ad esempio, l'imperatore rimprovera i Giudei per non essersi formati secondo la *paideia* classica, e quindi per non aver permesso «ai loro occhi serrati di aprirsi, né alle tenebre che li avvolgevano di dissolversi». L'opposizione tra luce e tenebra costituiva, del resto, un *topos* condiviso sia nel dibattito cristiano sia in quello pagano: la luce simboleggiava la vera fede, costantemente contrapposta all'ateismo e all'errore delle tenebre. Per un approfondimento su questo *topos* rimando al commento ad *or.* 8, 173b e 174c.

210c οἱ δ' ἀναπατοῦσιν … πολιτείαν «gli altri, invece, vanno e vengono in pubblico mettendo a soqquadro le usanze comuni, introducendo una condizione sociale che non è migliore e più pura, ma peggiore e più infamante»

Si può osservare nuovamente come le accuse rivolte da Giuliano ai cinici degenerati coincidano in larga misura con quelle indirizzate ai cristiani. In questo passo, in particolare, il termine καθαρωτέραν crea un parallelismo significativo tra le due categorie, lasciando intendere che l'imperatore non abbia in mente unicamente i cinici, ma anche i cristiani, frequentemente accusati da lui di impurità. Proprio l'impurità rappresentava uno degli aspetti che più turbavano Giuliano: i cristiani, infatti, non solo avevano dato origine a una nuova religione, ma questa appariva ai suoi occhi persino peggiore della precedente, in quanto più impura. In tale caso, l'impurità non si limita alla sfera cultuale, ma assume un valore più ampio, estendendosi anche ai cinici e investendo l'intera condizione sociale[319].

211a βλασφημῶν τοὺς θεούς «dicendo bestemmie contro gli dèi»

[318] Cfr. Rochefort 1963, 46, nota *ad loc*.; Guido 2000, 118, nota *ad loc*.

[319] Sull'accusa di impurità rivolta ai cristiani, cfr. Iul. *or.* 9, 192d, *c. Gal*. fr. 58, 18-23; fr. 74, 2s.; Malley 1978, 154s., 162s.

Boulenger[320] inserisce il verbo βλασφημέω tra gli esempi dei verbi che Giuliano costruisce direttamente con l'accusativo, «contrairement à l'usage de la prose attique». In particolare, lo studioso nota che il costrutto con accusativo si trova unicamente nel Nuovo Testamento e negli scrittori ecclesiastici[321]. Questa osservazione sembra suggerire che Giuliano, avendo assimilato in maniera profonda le Scritture e la letteratura cristiana, ne abbia interiorizzato non soltanto i contenuti dottrinali, ma persino le strutture linguistiche e sintattiche. Tuttavia, la varietà di reggenza del verbo βλασφημέω rende l'analisi meno lineare di quanto suggerito da Boulenger: esso, infatti, viene utilizzato a volte con l'accusativo semplice, a volte con preposizione (di norma εἰς + accusativo, περί + genitivo, κατά + accusativo) anche all'interno dello stesso autore. A ciò si deve aggiungere che il carattere cristiano dell'uso dell'accusativo semplice risulta più difficile da dimostrare di quanto l'affermazione di Boulenger lasci supporre. È effettivamente vero che βλασφημέω con accusativo semplice è, prima del Nuovo Testamento, più un'eccezione che la regola. Esso compare in rari casi, come in Platone (*leg.* 800c: βλασφημοῖ πᾶσαν βλασφημίαν; 934e: ἀλλήλους βλασφημοῦντες) o nelle pseudo epistole socratiche (*ep.* 22.2: βλασφημεῖν τινά), tuttavia iniziamo a trovare un uso più consistente con Diodoro Siculo[322]. Il fatto che già in Filone Alessandrino e, soprattutto, in Giuseppe Flavio ricorra con maggiore frequenza la costruzione βλασφημέω con l'accusativo[323] induce a ritenere che tale uso non abbia avuto origine nel Nuovo Testamento, ma sia piuttosto un carattere della *koinè*; di conseguenza, il Nuovo Testamento non va considerato come l'origine, bensì collocato tra gli effetti di tale evoluzione. Che si tratti di un fenomeno linguistico e non religioso è suggerito dal fatto che esso non concerne unicamente gli autori cristiani. È vero che in Clemente il costrutto con l'accusativo semplice ricorre dodici volte, senza che compaia mai l'uso con preposizione; così come in Giustino Martire si contano sette occorrenze con l'accusativo contro due sole con preposizione; in Ireneo, tre occorrenze con l'accusativo e nessuna con preposizione; in Clemente Alessandrino, dieci contro quattro. Tuttavia dati analoghi si riscontrano anche presso autori non cristiani, dunque non influenzati dall'*auctoritas* del Nuovo Testamento: Appiano presenta otto attestazioni con l'accusativo contro una sola con preposizione, Dione Crisostomo cinque contro due, Ateneo quattro contro due. Fa eccezione Elio Aristide, che mostra una sola occorrenza con

[320] Cfr. Boulenger 1922, 43.

[321] «βλασφημέω, qui ne se trouve avec cette construction que dans le Nouveau Testament, et les écrivains ecclésiastiques» *ibid.*

[322] Cfr. Diod. *bibl.* XIII 92, 3; XVII 116, 4; XX 33, 3; XVI 3, 1; XXXIV/XXXV 2, 46.

[323] Se in Filone i dati non sono particolarmente eloquenti (su dieci occorrenze troviamo due casi in cui il verbo è utilizzato con valore assoluto, due con preposizione e quattro con accusativo semplice), ben più significativi sono invece quelli riguardanti Giuseppe Flavio: troviamo infatti ben ventiquattro volte βλασφημέω + accusativo, contro i soli sei βλασφημέω + preposizione.

l'accusativo a fronte di sei con preposizione; ma in questo caso l'orientamento è giustificato dalla ricerca di una prosa il più possibile vicina ai modelli classici. Inoltre, il fatto che si tratti di un fenomeno legato alla *koinè* e non all'*auctoritas* dei Vangeli ben giustifica l'uso predominante, ma non esclusivo, che di questo costrutto fanno gli autori cristiani successivi. Se in Eusebio lo squilibrio è evidente – quaranta casi con l'accusativo semplice contro cinque casi con preposizione –, non si può dire lo stesso per Epifanio, che conta trentasette casi con l'accusativo, ma altri ventisette con preposizione; Gregorio Nisseno conta tre casi con accusativo e due con preposizione. Stupisce invece Atanasio, che risulta una voce fuori dal coro: contro appena quattordici casi con l'accusativo, ne troviamo ben quarantatré con la preposizione.

Dalla panoramica proposta è possibile trarre alcune considerazioni sull'uso che Giuliano fa del verbo. Le osservazioni di Boulenger, come si è visto, devono essere ridimensionate: non è corretto parlare di un impiego esclusivamente cristiano, ma è legittimo riconoscere che la costruzione di βλασφημέω con l'accusativo si pone effettivamente in contrasto con l'uso classico. È opportuno dunque chiedersi perché Giuliano, pur profondamente imbevuto di letteratura classica, nelle dieci occorrenze del verbo ricorra una sola volta al costrutto con preposizione[324]. È noto, infatti, che egli adotta con frequenza soluzioni stilistiche di impronta classicheggiante, talora persino poetiche; e tuttavia, in questo caso, tale opzione non viene di norma presa in considerazione. Basti osservare che Libanio, atticista dichiarato, ricorre soltanto in due occasioni all'accusativo semplice, contro le sette attestazioni del costrutto preposizionale. Per quale motivo, allora, Giuliano si orienta verso questa diversa scelta? La spiegazione è solo parzialmente legata a motivi religiosi. Per quanto suggestivo, infatti, non è possibile sostenere che Giuliano adotti deliberatamente tale costrutto con funzione polemica. Se i cristiani fossero effettivamente stati gli unici ad usare βλασφημέω con accusativo, si sarebbe allora potuto sostenere che l'imperatore se ne fosse appropriato allo scopo di invertirne il valore semantico: coloro che un tempo erano accusati di bestemmiare contro τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ sarebbero divenuti essi stessi i «bestemmiatori», rei di aver appreso dagli Ebrei la «bestemmia contro gli dèi da noi venerati»[325]. Tuttavia, come è stato mostrato, anche autori non cristiani utilizzato βλασφημέω con accusativo. Inoltre, l'uso di *or.* 7, 213d (ὁρᾷς ὅτι τοὺς θεοὺς εὐφημῶν, οὐχὶ δὲ ὡς σὺ βλασφημῶν κατ' αὐτῶν ηὔχετο) rende ancor meno plausibile un uso deliberatamente polemico. Ne consegue che la scelta di Giuliano è determinata più da fattori linguistici che religiosi. Ciò non significa, tuttavia, che la componente religiosa risulti del tutto irrilevante. L'impiego quasi sistematico di βλασφημέω con l'accusativo riflette infatti la familiarità dell'imperatore con la letteratura cristiana:

[324] Per l'uso con accusative semplice, cfr. Iul. *or.* 7, 204c; 214d; *ep.* 82, 444a; 446a; *ep.* 86; *c. Gal.* fr. 58, 238d, Mas. (linea 17 e 19). Con la preposizione, cfr. Iul. *or.* 7, 213d.

[325] Cfr. Iul. *c. Gal.* fr. 58, Mas.

un contatto tanto profondo da condurlo ad assimilare costrutti che, sebbene non esclusivamente cristiani, trovavano nella produzione cristiana la loro maggiore diffusione. In questa prospettiva, appare significativo che Giuliano non opti per un uso deliberatamente atticizzante del verbo con preposizione, come fanno invece Libanio o, prima ancora, Elio Aristide, ma preferisca il costrutto che più frequentemente incontrava nelle proprie letture e che, con ogni probabilità, gli risultava il più naturale.

214a ὥσπερ οἱ σοφοί «come i sapientoni»

Come in *or.* 8, 161b (vd. *infra*), anche in questo passo il riferimento ai «sapientoni» va inteso in relazione ai ciarlatani che, in quell'epoca, raccoglievano uditori per proporre loro una molteplicità di «immagini e miti». L'aggettivo può essere riferito sia ai falsi cinici presi di mira nell'orazione, sia ai cristiani, ugualmente qualificati da Giuliano come ciarlatani – in particolare i monaci rinunciatari menzionati in 224a – che intrattenevano il popolo mediante miti e parabole interpretate allegoricamente[326].

214d Ἔχει δὲ ὅ γε ἀληθινὸς κύων … τιμᾶσθαι φιλεῖ «Del resto, il vero cinico non ha nessun nemico, anche se qualcuno percuote il suo povero corpo, se ne infanga il nome, se lo oltraggia e lo insulta, giacché l'odio si prova contro un avversario, mentre di solito l'essere al di sopra di ogni rivalità verso l'altro viene rispettato con benevolenza».

Il passo è stato posto in relazione con il precetto evangelico dell'amore per i nemici, nella formulazione tramandata da Lc 6,27-29 e Mt 5,44-45[327].

216c θεραπεύει γοῦν οὐ ψυχὰς μόνον, ἀλλὰ καὶ σώματα «essa cura non solo le anima, ma anche i corpi»

Il passo può essere messo in relazione con *or.* 8, 178c-d, in cui si fa riferimento alla salvezza del corpo unitamente all'anima. Benché per Giuliano la resurrezione della carne costituiva una deviazione dottrinale incompatibile con la tradizione platonica, che vedeva nel corpo la prigione dell'anima. Da neoplatonico, egli riteneva che la salvezza fosse possibile solo attraverso la liberazione dal corpo. Tuttavia, consapevole del fascino che l'idea cristiana di immortalità di anima e corpo

[326] Per l'uso dell'allegoria nei miti pagani e cristiani, vd. *supra* il capitolo sui miti.

[327] Cfr. Lang 2017, 201; Micalella 2018, 48.

esercitava sulle masse, nelle sue orazioni lascia talvolta intravedere un compromesso che potesse attrarre più persone all'Ellenismo. Vd. *infra* i commenti a *or.* 8, 166d e 178c-d, in cui l'argomento viene trattato più distesamente.

217d τῆς ψυχῆς πλήρωμα «il pleroma dell'anima»

Giuliano fa ricorso ad un termine particolarmente significativo per lo gnosticismo e acquisito progressivamente anche dal neoplatonismo. Nella gnosi cristiana πλήρωμα è termine tecnico; appare soprattutto come concetto di luogo e connota il *mondo supremo e pneumatico*[328]. Il *pleroma* è per natura vicinissimo a Dio, ma resta una sua produzione e pertanto Dio non appartiene ad esso ma rimane al di sopra[329]. Gesù è il «frutto comune del pleroma»[330], prodotto da tutti gli eoni e perciò eone particolarmente grande lui stesso[331]. In ambito neotestamentario πλήρωμα figura in significati diversi; può esprimere *ciò che riempie, il contenuto* (Mc 6, 43), *la misura completa* (Rm 11, 25), *la pienezza* (Rom 15, 29). La *pienezza* di Dio, in tutta la sua estensione, agisce ed esercita il suo dominio mediante Cristo. In Col 1, 19 si dice che a Dio è piaciuto che tutta *la pienezza* della natura (divina) prendesse dimora in Cristo[332]. Anche in Col 2, 9 è attribuita al Cristo crocifisso e glorificato tutta la *pienezza* della divinità. Quindi nella lettera ai Colossesi viene messa in risalto la completa unità di aziona fra Dio e il Cristo, in modo tale che il loro carattere personale non risulta soppresso, ma allo stesso tempo si salva anche il monoteismo; Dio opera mediante il Cristo nella sua assoluta *pienezza* e nella sua assoluta divinità. Tuttavia, l'uso di πλήρωμα nel Nuovo Testamento non è sempre uniforme e di conseguenza non è possibile parlare di termine tecnico, come nel caso dello gnosticismo. Spesso si fa ricorso al genitivo di specificazione per spiegare e ampliare la formula con πλήρωμα: è ad esempio il caso di πλήρωμα τῶν καιρῶν di Eph 1, 10. La *pienezza* dei tempi è compiuta dall'invio del Figlio da parte di Dio: è nell'evento storico del Gesù terreno che Dio porta a compimento la sua azione escatologica ed è dunque una *pienezza* che si misura non dalla durata del tempo, ma dal suo

[328] Cfr. Epiph. *haer*. 31, 10, 13 (τὸ ἀόρατον καὶ πνευματικὸν … πλήρωμα).

[329] Cfr. Hipp. *ref.* VI 29, 5 (μόνος ἀγέννητος, οὐ τόπον ἔχων, οὐ χρόνον … ἀναπαυόμενος αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ, μονάς. «il solo che sia ingenerato, al di fuori dello spazio e del tempo, e l'unico che riposi in se stesso»). Cfr. Delling *s.v.* in *GLNT.* Cfr. anche Puech 1985[3], 54.

[330] L'espressione ricorre continuamente in Ippolito; cfr. *ref.* VI 32, 1; VI 32, 2; VI 32, 4; VI 32, 5; VI 32, 9; VI 34, 3; VI 34, 4; VI 34, 6; VI 36, 4.

[331] *Ibid.* VI 32, 6.

[332] ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.

contenuto[333]. A partire da questi contenuti, i Padri della Chiesa successivi utilizzeranno πλήρωμα con gli stessi significati[334].

L'uso di Giuliano rientra nella sfera neoplatonica: a partire da Giamblico, infatti, il termine viene utilizzato per indicare la pienezza, l'unità reale dell'essenza[335]. Se quindi l'anima si unisce agli esseri divini riceve τὰ ἀληθέστατα … πληρώματα τῶν νοήσεων[336]. Anche Proclo farà largo uso del vocabolo[337]. Anche in questi autori, tuttavia, come nel caso dei neotestamentari, non è possibile parlare di un uso tecnico del termine, quale invece si riscontra nella gnosi cristiana. Ciononostante, esso rappresenta un esempio significativo di vocabolo che, originariamente con valore neutro, viene assunto e rielaborato nei diversi contesti, modellato di volta in volta secondo le esigenze proprie di ciascun ambiente.

219a τὸ δὲ κατὰ τὴν διάνοιαν ἀπεμφαῖνον… «quanto, poi, all'assurdità del significato…»

Il concetto di «assurdità, inverosimiglianza» è ben noto nella filosofia greca[338] e viene utilizzato per la prima volta in sede ermeneutica dallo stoico Cornuto[339], con l'intento di offrire una lettura moralmente accettabile dei miti omerici, spesso segnati da episodi immorali e quindi divenuti problematici[340]. Il ricorso all'allegoria inizia a prendere piede anche all'interno della religione cristiana, in particolare in quegli autori più legati al contesto alessandrino, per fornire spiegazioni ai passi oscuri, il cui significato letterale era problematico. Già Filone aveva trasferito questo procedimento nell'ambito biblico, servendosene per interpretare in chiave allegorica i più evidenti antropomorfismi della Scrittura e alcuni episodi poco edificanti della vita dei patriarchi. In seguito, Ireneo aveva iniziato ad applicarlo in ambito cristiano, e dopo di lui lo utilizzarono ampiamente

[333] Cfr. Delling *s.v.* in *GLNT.*

[334] «Pienezza del tempo» si legge ad esempio di Clem. *paed.* I 6, 33, 4; Orig. *comm. in ev. Jo.* X 15, 85; «pienezza di Cristo» in Clem. *Strom.* I 17. 87, 5; Orig. *comm. in ev. Jo.* VI 3, 14; Greg. Nyss. *de inst. Christ.* vol. 8, 1, p. 45; *etc.*

[335] Cfr. Sodano 1984, 251, nota 31.

[336] Cfr. Iambl. *de myst*. III 3.

[337] Esso compare ben quindici volte al plurale, dove designa *i contenuti*, e otto volte al singolare, dove invece indica *il contenitore* (ad esempio l'anima, che è πλήρωμα εἰδῶν; cfr. *in Tim.* 3, 208b, Diehl II (1904), 222, 2).

[338] Cfr. *SVF* II 175, 51, 5; Sext. Emp. *Pyrrh*. *hypot*. III 112.

[339] Cfr. Ramelli-Lucchetta 2004, 275-348.

[340] Con lo stesso significato di Cornuto – e dunque di Giuliano – Proclo utilizza l'espressione «simboli inverosimili» (σύμβολα ἀπεμφαίνοντα), riferendosi a quei miti dei teologi greci che mediante un'«imitazione non rassomigliante» (ἀνόμοιος μίμησις) producono in noi «una compartecipazione agli dèi» (με τουσία τῶν θεῶν); cfr. *in Plat. remp*. I 44, 17-18; 79, 22-83, 30.

Ippolito, Clemente e Origene (che lo aveva anche teorizzato nel *De principiis*)[341]. Origene sostiene assai di frequente l'importanza di andare oltre ad una lettura meramente letterale e cercare di comprendere il significato nascosto; nelle *Omelie su Geremia*, egli dice:

> Πάντα τὰ ἀναγεγραμμένα περὶ τοῦ θεοῦ κἂν ἀπεμφαίνοντα αὐτόθεν ᾖ, χρὴ ἄξια νοῆσαι εἶναι θεοῦ ἀγαθοῦ. Τίς γὰρ οὐκ ἐρεῖ ἀπεμφαίνοντα εἶναι ἀναφερόμενα ἐπὶ θεὸν τὸ ἔχειν αὐτὸν ὀργήν, τὸ χρῆσθαι αὐτὸν θυμῷ, τὸ μεταμελεῖσθαι αὐτόν, ἤδη δὲ καὶ τὸ ὑπνοῦν αὐτόν; Ἀλλ' ἕκαστον τούτων παρὰ τῷ εἰδότι ἀκούειν 'σκοτεινῶν λόγων' εὑρεθήσεται ἄξιον θεοῦ.
>
> Tutte le cose scritte riguardo a Dio, anche se di per sé appaiono *inverosimili*, bisogna comprenderle come degne di un Dio buono. Chi infatti non direbbe che sia *assurdo*, quando viene riferito a Dio, che egli abbia ira, che faccia uso di collera, che si penta, o addirittura che dorma? Ma ciascuna di queste espressioni, per chi sa ascoltare i "discorsi oscuri", si troverà essere degna di Dio[342].

Spesso ἀπεμφαῖνον viene associato proprio alla lettura letterale (πρὸς τὸ ῥητὸν/ ἐπὶ τῷ ῥητῷ), in contrapposizione con quella allegorica:

> οὐ γὰρ ἐθέλησαν εἶναι πρόβατα κριῶν ἄξια τῶν δεξιῶν. Ἡμεῖς οὖν εὐχόμενοι εἶναι πρόβατα τοῦ ποιμένος, μηδέποτε φεύγωμεν νεμεσθῆναι καὶ τὰ αὐτόθεν ὅσον ἐπὶ τῷ ῥητῷ ἀπεμφαίνοντα τῶν Γραφῶν, καὶ διὰ τὴν ἀπέμφασιν τῆς λέξεως πατούμενα ὑπὸ τῶν μὴ δυναμένων, μηδὲ θελόντων χρῆσθαι πάσῃ τῇ νομῇ.
>
> Essi infatti non vollero essere pecore dei montoni, degne di stare alla destra. Noi dunque, pregando di essere pecore del Pastore, non dobbiamo mai rifiutarci di pascolarci anche di quei passi della Scrittura che, quanto al senso letterale, appaiono *assurdi*, e che a causa dell'apparente improprietà dell'espressione vengono calpestati da coloro che non sono in grado, né vogliono, nutrirsi di tutto il pascolo[343].

Anche in Eusebio troviamo considerazioni analoghe. Nel *Commento ad Isaia* viene detto che i traduttori della Settanta, dovendo consegnare le Scritture ai greci, avrebbero volutamente «nascosto» (ἀποκρυψάντων) l'espressione più cruda che presentava un ἀπεμφαῖνον τῆς λέξεως, cioè un tratto che "stonava", "era indecoroso" o "inaccettabile" se lasciato alla lettera. Anche in questo caso

[341] Cfr. Simonetti 1984, 293-295, commento *ad loc.*

[342] Cfr. Orig. *in Jer. Hom.* 20, 1 (trad. e corsivo miei).

[343] Cfr. Orig. *fr. ex comm. in Ez.* (*PG* 13.664). Cfr. anche Orig. *comm. in ev. Matt.* XVI 29.

ἀπεμφαῖνον indica qualcosa di teologicamente o culturalmente scandaloso se interpretato in senso letterale[344]. Gregorio di Nissa, nella *Vita di Mosè*, scrive:

> Ταῦτα γὰρ εἴ τις κατὰ τὸ γράμμα βλέποι, οὐ μόνον ἀσαφὴς τοῖς ζητοῦσιν ἔσται ἡ διάνοια, ἀλλ' οὐδὲ καθαρεύσει τῆς ἀπεμφαινούσης περὶ Θεοῦ ὑπολήψεως.
>
> Se uno interpreta alla lettera questo episodio, non solo il senso resta oscuro a chi lo ricerca, ma neppure si libererà dell'opinione assurda riguardo a Dio[345].

Gregorio rifiuta la lettura letterale di alcuni passi biblici anche al capitolo 91 della stessa opera: rifiutando l'episodio della strage dei primogeniti, egli vi riconosce un significato spirituale e allegorico. Resta comunque da osservare che, mentre in alcuni passi della Scrittura veniva completamente negato il significato letterale, nel caso dell'uccisione dei primogeniti non è certo se Gregorio metta in discussione la realtà storica del fatto; egli sembra piuttosto cercarne, oltre il senso letterale, un significato superiore che lo renda giustificabile e comprensibile[346].

L'impiego del termine ἀπεμφαῖνον da parte di Giuliano si inserisce a pieno titolo nel contesto delle controversie relative al valore dell'esegesi allegorica dei miti. Per quanto concerne la posizione giulianea, sia nei confronti dell'interpretazione allegorica dei miti greci, sia rispetto a quella delle Scritture, si rimanda al capitolo introduttivo dedicato ai miti.

> **219b Ἀλλ' , ὦ τάν, οὐ ξυνίετε … πρὸς ἡμᾶς;** «Ma, amici miei,» – ho detto – non capite che il mito è un'evidente allegoria? Ove mai, infatti, può verificarsi una generazione come quella di Eracle, e così anche quella di Dioniso, che abbia caratteristiche di eccellenza, superiorità e trascendenza, ma rimanga tuttavia ancora a livello della condizione umana | e si renda, in un certo senso, affine a noi?»

In questo passo Giuliano polemizza con particolare insistenza contro l'interpretazione evemeristica dei miti di Eracle e Dioniso. Egli sottolinea l'assoluta ineffabilità e la natura

[344] Cfr. Eus. *comm. in Is.* I 84, 265.

[345] Cfr. Greg. Nyss. *de vit. Mos.* II 221 (trad. Simonetti 1984).

[346] Cfr. Simonetti 1984, 293-295, commento *ad loc.* Anche in Basilio troviamo un passo (*in illud: in princ. Erat verb. PG* 31.480) in cui viene detto che nel Vangelo troviamo scritto «in principio era il *Logos*» proprio perché se ci fosse stato scritto «in principio era il Figlio» il lettore l'avrebbe sentito come "inadeguato, sconveniente, assurdo", dal momento che la parola *figlio* avrebbe potuto evocare l'idea di passione e temporalità, perché nella nostra esperienza ciò che genera un figlio lo fa nel tempo, con fatica, e in modo corporeo.

propriamente divina della loro generazione, tale per cui figure «eccellenti, superiori e trascendenti» non possono in alcun modo essere mescolate alla sfera dei mortali. In queste affermazioni è possibile riconoscere il riflesso della dottrina neoplatonica, secondo la quale l'umano e il divino risultano ontologicamente inconciliabili. La trascendenza del divino costituiva, infatti, il principio fondante del neoplatonismo, che postulava una fitta serie di livelli intermedi tra la divinità e la materia. Quando Giuliano qualifica come «evidente allegoria» il racconto secondo cui Dioniso o Eracle sarebbero nati da una mortale ed elevati solo successivamente allo stato divino, egli sembra alludere, in chiave polemica, alla dottrina cristiana della nascita di Cristo da una vergine[347] e della sua duplice natura, insieme mortale e divina, configurata ai suoi occhi come un vero e proprio assurdo teologico. Una simile critica aveva già trovato espressione in Celso, per il quale era bestemmia concepire che un dio potesse contaminarsi degradando la propria perfezione mediante il passaggio da una condizione superiore a una inferiore[348]. Questa obiezione , non più in rapporto a Eracle e Dioniso ma ad Attis, viene ripresa da Giuliano anche in *or*. 8, 166d (vd. *infra*)[349].

> **219c Ἡρακλῆς δὲ λέγεται παιδίον … τῆς θαλάττης νενόμικα** «Si dice, dunque, che Eracle fu un bambino, che il suo corpo divino crebbe poco a poco; si racconta che frequentò dei maestri; fece anche delle campagne militari, si dice, e vinse tutti, ma, ugualmente, il suo corpo patì la fatica. Di certo gli accadde questo, ma a un livello più che umano; giacché, ancora in fasce, soffocò i serpenti, e lottò contro gli stessi elementi della natura, | il caldo e il freddo, poi, contro nemici ancora più difficili e insuperabili (mi riferisco alla mancanza di cibo e alla solitudine e anche, penso, alla sua traversata del mare su una coppa d'oro; per quanto – sì per gli dèi – io credo che non fosse affatto una coppa, bensì sono convinto che abbia camminato sul mare come su terra asciutta)»

In queste righe la critica ha spesso riconosciuto una deliberata costruzione della figura di Eracle sul modello di quella di Cristo[350]. L'infanzia dell'eroe greco, infatti, presenta non poche analogie con quella di Gesù secondo Luca (2,40: «il bambino cresceva e si fortificava, riempiendosi di sapienza»). Il testo giulianeo appare dunque come una sorta di replica polemica al passo evangelico: mentre di Gesù si dice che, ancora fanciullo, impressionò i dottori del Tempio con la sua sapienza, Giuliano

[347] Cfr. De Vita 2022, 974 nota 130.

[348] Cfr. Zambon 2019, 291.

[349] Cfr. anche Iul. *c. Gal.* fr. 64 Mas.

[350] Cfr. Greenwood 2014a, 12 (e poi Greenwood 2021, spec. 62-66, 65-69), ma anche Rochefort 1963, 76; Athanassiadi-Fowden 1981, 172; Simon 1973; Malley 1978, 196-201; Bouffartigue 1992, 166-168; H.-G. Nesselrath 2008, 213-214.

sottolinea che Eracle, da bambino, soffocò i serpenti inviati contro di lui. Il parallelismo è evidente: laddove il Vangelo accentua la sapienza infantile di Cristo, la versione pagana esalta la precocità della forza fisica dell'eroe. Si può osservare, tuttavia, uno scarto significativo fra i due racconti. Nel Vangelo, infatti, dopo l'episodio del Tempio segue il battesimo di Gesù, evento centrale della sua vicenda, che non trova alcuna corrispondenza nel racconto giulianeo. Subito dopo il battesimo, Luca descrive il digiuno e la tentazione nel deserto; a questa fase corrisponde, in Giuliano, il passo in cui Eracle «lottò contro gli stessi elementi della natura, il caldo e il freddo, e poi contro nemici ancora più difficili e insuperabili – la mancanza di cibo e la solitudine». È a questo punto che il parallelismo con Luca tende a dissolversi, anche se la vita di Gesù continua a costituire uno sfondo implicito. Non a caso, Giuliano seleziona tra le imprese di Eracle episodi che non appartengono al repertorio più noto della tradizione, come la traversata del mare in una coppa d'oro.

L'associazione tra Eracle e Cristo, del resto, non è un'invenzione dell'imperatore: essa era già stata avvertita sia da polemisti pagani anteriori[351], sia da apologisti cristiani[352].

La scelta di episodi meno noti – in particolare il cammino sulle acque – non va interpretata, come talvolta è stato fatto, quale tentativo maldestro di "copiare" i miracoli del Figlio di Dio, riducendo il paganesimo a «una pallida imitazione del culto rivale»[353]. Piuttosto, si tratta di un'operazione più raffinata, radicata nella tradizione religiosa classica. Giuliano era perfettamente consapevole che il dominio sulle acque rappresentava un segno tipico della natura divina o semidivina[354]: già in Omero (*Il.* 13, 27-31) Poseidone solca il mare senza bagnarsi; lo stesso motivo ricorre in Apollonio Rodio (1,182-184) con Eufemo, figlio di Poseidone, e più tardi in Nonno (*Dionys*. XXVIII 284-285[355]). Non mancano esempi anche nel contesto filosofico-religioso: Porfirio (*v. Plot*. 29) e Giamblico (*v. Porph*. 136) ricordano figure come Abari e Pitagora, capaci di simili prodigi, e Luciano (*Philops*. 13) menziona gli Iperborei[356]. Non meno significativo è il parallelo con i *Lithica* orfici, dove tra i doni concessi da Hermes agli iniziati figura proprio la capacità di camminare sulle acque (vv. 38-39: «e sul mare in tempesta egli camminerà, senza curarsene, posando su terra solida i piedi che le onde non scuotono»[357]). Questo richiamo risulta particolarmente rilevante se si considera che i *Lithica* sono un poemetto di natura simbolico-soteriologica, probabilmente composto

[351] Cfr. Orig. *c. Cels.* III 22; 42; VII 53.

[352] Cfr. Iust. *Dial.* Tryph. 69, 2-3; cfr. Nock 1985 [1961], 184-186.

[353] Cfr. Simon 1973, 398.

[354] Ricca documentazione in Bieler 1935, 96-97, dove sono addotti anche molti esempi di monaci che replicano il miracolo di Cristo.

[355] Per maggior bibliografia vd. Agosti 1994, 41 n. 35.

[356] Si veda Ebner-Gzella-Nesselrath Ribbat 2001, 120, n. 70.

[357] Cfr. Schamp 1985, 301.

nell'entourage di Giuliano e affine al suo orizzonte religioso e filosofico, fatto, questo, che dimostrerebbe che dietro il veloce accenno giulianeo al 'miracolo' di Eracle si cela una riflessione più profonda e ampia, tesa ad attribuire al dio caratteristiche certo in funzione anticristiana (come *alter Christus*[358]), ma coerenti con la tradizione classica e non semplici 'imitazioni' dei miracoli del Cristo[359].

220a Ὃν ὁ μέγας Ζεύς … διὰ τῆς Προνοίας Ἀθηνᾶς «Lo generò come salvatore del mondo il grande Zeus, tramite Atena *Pronoia*».

[358] Da notare che in 220a Eracle viene definito τῷ κόσμῳ σωτῆρα.

[359] I *Lithica* si configurano come un poemetto simbolico-soteriologico, composto con ogni probabilità nell'entourage di Giuliano e in forte sintonia con il suo pensiero religioso e filosofico. Come ha mostrato Zito (2017) con un'analisi puntuale, esistono significative analogie tra un passo del *Contra Heraclium* (227c-234c) e il Secondo Prologo del *Lapidario orfico*, che rendono plausibile l'ipotesi di una composizione del poema in ambiente giulianeo, forse persino per opera del maestro Massimo. Nel passo di Giuliano si racconta la vicenda di un παιδίον abbandonato da una stirpe ormai dimentica degli dèi e degenerata nell'avarizia e nell'ingiustizia. Zeus, mosso a compassione, affida a Helios la cura del fanciullo, in cui arde ancora la scintilla divina. Guidato da Hermes fino alla cima di un monte, il giovane riceve da Helios e Atena la rivelazione della sua origine divina e l'incarico di purificare la casa paterna, trascurata dai predecessori. Il Secondo Prologo dei *Lithica* presenta un impianto narrativo analogo. L'autore racconta di un episodio giovanile: salito su un monte inseguendo delle pernici, si trova di fronte a un serpente minaccioso e riesce a salvarsi rifugiandosi su un antico altare del Sole. L'episodio viene rievocato in occasione di un sacrificio annuale presso lo stesso altare, collocato in un *locus amoenus*, dove il saggio Theiodamante rivela al protagonista i poteri delle pietre. L'ambientazione bucolica, come ha mostrato Schamp (1985, 13-20), ha un valore iniziatico e simbolico ampiamente attestato nella cultura tardoantica. Le corrispondenze fra i due testi sono molteplici: la figura divina che interviene è Helios, esplicitamente presente in Giuliano ed evocato nell'altare solare del *Lapidario*; la funzione salvifica è in entrambi decisiva (il παιδάριον implora la salvezza in Giuliano, mentre nel *Lapidario* è l'altare stesso a salvare dal serpente); i protagonisti sono giovani esposti a gravi pericoli e abbandonati a se stessi, ma incaricati di ristabilire il culto di Helios. Particolarmente significativa è l'analogia fra il ramoscello d'ulivo, usato come arma difensiva nel *Lapidario*, e la fiaccola consegnata al giovane da Helios e Atena nel *Contra Heraclium*: entrambi simboli di difesa contro le seduzioni del mondo sensibile e, come insegna Porfirio (*Antr.* 32-33), emblemi del passaggio dalla minaccia alla salvezza (cfr. Zito 2013, 169 n. 32-33). Il valore religioso-iniziatico di queste narrazioni è evidente. Nel *Lapidario*, il serpente rappresenta la malvagità omicida dei non iniziati, mentre in Giuliano la malattia (allusione al cristianesimo) minaccia il giovane. In entrambi i casi la salvezza passa per il culto di Helios e per la fedeltà agli dèi. Il carattere escatologico del messaggio è ribadito dalle parole con cui Helios si rivolge al giovane-Giuliano, ricordandogli l'immortalità dell'anima e promettendogli la divinizzazione se seguirà gli dèi. Questi dettagli narratologici e simbolici, presi singolarmente, non consentono forse di attribuire con certezza i *Lithica* all'entourage di Giuliano; ma se considerati nel loro insieme, delineano un orizzonte religioso e filosofico perfettamente in linea con quello dell'imperatore e rendono verosimile l'ipotesi di una loro genesi in quel *milieu*. Cfr. anche Zito 2022.

Eracle viene generato come «salvatore del mondo» non più da Zeus e Alcmena, ma da Zeus e Atena, la dea vergine. Il suo ruolo è stato paragonato da diversi studiosi a quello dello Spirito santo o della Vergine cristiana, nell'ottica di creare una trinità pagana contrapposta a quella cristiana[360]. È stato tuttavia rilevato come la divinità che più propriamente ricopre il ruolo funzionale della Madonna cristiana non sia Atena, bensì Cibele (cfr. *infra*, commento ad *or.* 8, 166a ss.)[361].

Occorre in ogni caso ricordare ancora una volta[362] che la teologia giulianea non si presenta con la linearità sistematica che la nostra *forma mentis* moderna tenderebbe ad attribuirle. Muovendosi entro la tradizione neoplatonica, Giuliano concepisce infatti le figure divine non come entità rigidamente determinate, bensì come simboli multiformi di realtà superiori, intercambiabili a seconda della prospettiva assunta. Così Atena, Cibele, Rea, Demetra, Ecate e altre divinità femminili possono essere identificate reciprocamente o considerate aspetti di una medesima potenza divina. Proprio questa fluidità consente di chiarire il paradosso di *or.* 8, 166a, dove si afferma che la dea sarebbe sorta «dopo e insieme al grande Zeus»; allo stesso modo, in *or.* 8, 166b, Cibele è definita «vergine senza madre» (παρθένος ἀμήτωρ), formula che in *or.* 7, 230a è attribuita ad Atena. Tali sovrapposizioni, lungi dall'essere percepite come "confusione", riflettono una più profonda concezione della divinità: il divino può assumere più nomi e più volti, e Giuliano sfrutta consapevolmente questa polivalenza simbolica. In questo quadro, la coincidenza fra Atena e Cibele deve essere interpretata come parte di una precisa strategia polemica: dimostrare che il *pantheon* ellenico dispone di un ventaglio di potenze ricchissimo, capace di coprire ogni funzione che il cristianesimo attribuisce alla Vergine o alla Trinità.

220a-221b Διόνυσος

All'interno di quest'opera la figura di Dioniso costituisce, accanto a quella di Eracle, l'altra grande divinità chiamata a rivestire il ruolo di *alter Christus*. Il dio del vino, infatti, si prestava particolarmente a un confronto con Cristo in virtù delle numerose affinità – non soltanto di carattere biografico – che da sempre lo rendevano suscettibile di parallelismi con la figura del Salvatore. Al pari di Eracle, Dioniso è un'"immagini-ponte", vale a dire figure capaci, in età tardoantica, di

[360] Cfr. Simon 1973, 398; Bouffartigue 1992, 167; Nesselrath 2008, 213. Decisamente contrario Greenwood 2013, il quale invece sostiene che Giuliano avesse voluto fare un triplice parallelo tra Eracle, salvatore del mondo e figlio di Zeus-Helios e della dea vergine Atena; Gesù, salvatore del mondo e figlio di Dio e della vergine madre Maria; e Giuliano stesso, come salvatore scelto divinamente dell'impero e figlio di Zeus-Helios e della dea vergine Atena (cfr. Greenwood 2013, 395).

[361] Cfr. De Vita 2022, 974, nota 132.

[362] Vd. *supra*, paragrafo 4 dell'introduzione.

transitare liberamente tra l'immaginario pagano e quello cristiano. Già a metà del II secolo, Giustino aveva individuato nella biografia del dio una serie di significative corrispondenze con la vita di Gesù:

> I demoni dissero che Dioniso era figlio di Zeus (οἱ δαίμονες Διόνυσον μὲν ἔφασαν γεγονέναι υἱὸν τοῦ Διός), lo presentarono come l'inventore della vite (εὑρετὴν δὲ γενέσθαι ἀμπέλου παρέδωκαν) – iscrivono infatti il vino nei suoi misteri (καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ ἀναγράφουσι) –, e insegnarono che, dopo essere stato fatto a pezzi, ascese al cielo (καὶ διασπαραχθέντα αὐτὸν ἀνεληλυθέναι εἰς οὐρανὸν ἐδίδαξαν)[363].

Giustino, pertanto, non respinge le affinità tra Cristo e le figure divine pagane, ma le interpreta alla luce della dottrina dell'*imitatio diabolica*. Secondo questa prospettiva, sarebbero stati i demoni a introdurre nel mondo divinità fittizie, modellate in modo da riprodurre tratti estremamente simili a quelli di Cristo, con l'intento di ingannare gli uomini e distoglierli dalla vera fede. In tal modo essi avrebbero cercato di anticipare e falsificare l'adempimento della profezia di Giacobbe riferita da Mosè in *Gn*. 49, 10-11 (LXX)[364]:

> Infatti, quando dicono che Dioniso è figlio di Zeus (ὅταν γὰρ Διόνυσον μέν υἱόν), nato dall'unione di quest'ultimo con Semele (ἐκ μίξεως ἣν μεμῖχθαι αὐτὸν τῇ Σεμέλῃ), e che è l'inventore della vite (καὶ τοῦτον εὑρετὴν ἀμπέλου γενόμενον), e quando raccontano che, fatto a pezzi e morto, è resuscitato e poi è asceso al cielo (καὶ διασπαραχθέντα καὶ ἀποθανόντα ἀναστῆναι, εἰς οὐρανόν τε ἀνεληλυθέναι ἱστορῶσι), e quando introducono un asino nei suoi misteri (καὶ ὄνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ παραφέρωσιν), io non dovrei pensare che costui [*scil*. il diavolo] ha imitato la profezia del patriarca Giacobbe, trascritta da Mosè, di cui ho parlato prima?[365]

Da questi passi emergono con chiarezza diverse analogie che accomunano le due figure:

- la condizione di figlio di Zeus/Dio;
- l'invenzione della vite e del vino;
- la presenza del vino e dell'asino nei misteri;
- la morte violenta;
- la risurrezione;

[363] Cfr. Just. *Apol*. I 54, 5–7 (trad. Massa 2014).

[364] «Non sarà tolto lo scettro da Giuda né il bastone del comando tra i suoi piedi, finché verrà colui al quale esso appartiene e a cui è dovuta l'obbedienza dei popoli. 11Egli lega alla vite il suo asinello e a una vite scelta il figlio della sua asina, lava nel vino la sua veste e nel sangue dell'uva il suo manto» (trad. CEI 2008).

[365] Just. *Dial.* LXIX 2.

- l'ascesa al cielo.

Nello stesso periodo, il linguaggio dionisiaco poteva costituire un modello utile anche per la formazione di un nuovo linguaggio cristiano, così come era già avvenuto all'interno del giudaismo alessandrino del I secolo[366]. Naturalmente, non tutte le immagini provenienti dal contesto dionisiaco potevano essere accolte: quelle percepite come troppo compromesse con le usanze pagane furono scartate, mentre altre, dal significato più vago o prive di un contesto rituale specifico, e talora persino riconducibili a episodi evangelici, entrarono progressivamente nell'immaginario cristiano.

Tra la fine del II e l'inizio del III secolo, Clemente di Alessandria fa esplicito ricorso a elementi dionisiaci: egli utilizza, ad esempio, versi tratti dalle *Baccanti* di Euripide, pronunciati da Dioniso, per rappresentare scene cristiane e per evocare la funzione di Gesù come iniziatore ai misteri[367]. Nel *Protrettico*, tuttavia, emerge un atteggiamento nuovo nei confronti di Dioniso: non più soltanto il riconoscimento di elementi di imitazione o di somiglianza con Cristo, ma soprattutto una prospettiva di netta negazione. L'opera dedica l'intero secondo libro ai culti misterici, con l'obiettivo di smascherarne l'inganno (ἀπάτη) e la menzogna (τερατεία). La trattazione procede per nuclei tematici, e i riferimenti a Dioniso sono disseminati in più punti, senza comporre un quadro unitario. Ciò che rende particolarmente rilevanti questi passi è la diversa strategia adottata da Clemente: non si tratta più, come in precedenza, di reinterpretare in chiave cristiana episodi della vita del dio pagano, bensì di neutralizzarli quanto più possibile, impedendo che si stabilisse un parallelismo diretto tra Dioniso e Cristo. È in questo contesto che Clemente si sofferma, con dovizia di dettagli assenti in altre fonti, sul mito della morte di Dioniso.

> I misteri di Dioniso sono decisamente disumani (Τὰ γὰρ Διονύσου μυστήρια τέλεον ἀπάνθρωπα). Mentre era ancora un bambino e mentre i Cureti danzavano intorno a lui una danza armata, i Titani, dopo essere entrati con l'inganno e dopo averlo ingannato con giocattoli infantili, questi Titani dunque lo fecero a pezzi, anche se era ancora un bambino, come dice il poeta dell'iniziazione, il trace Orfeo: «una pigna, un rombo, giocattoli dalle membra flessibili e belle mele dorate delle Esperidi melodiose». E non è inutile esporre alla vostra condanna i vani simboli di questa iniziazione (Καὶ τῆσδε ὑμῖν τῆς τελετῆς τὰ ἀχρεῖα σύμβολα οὐκ ἀχρεῖον εἰς κατάγνωσιν παραθέσθαι): l'astragalo, la palla, la trottola, le mele, il rombo, lo specchio, il vello. Atena dunque, *sottratto il cuore di Dioniso*, fu chiamata Pallade a causa del battito del cuore. I Titani, coloro che l'avevano fatto a pezzi (οἱ δὲ Τιτᾶνες, οἱ καὶ διασπάσαντες αὐτόν), dopo aver messo un calderone su un trepiede e avervi gettato le membra mi Dioniso (λέβητά τινα τρίποδι ἐπιθέντες καὶ τοῦ Διονύσου ἐμβαλόντες τὰ μέλη), prima le fanno bollire e poi, dopo averle infilzate con spiedi, «le

[366] Cfr. Filone, *de vita contemplativa* 85-88.

[367] Cfr. Clem. *Protr.* 12, 119, 2-3; *strom.* 4, 25, 162, 3-4.

tennero sopra Efesto» (καθήψουν πρότερον· ἔπειτα ὀβελίσκοις περιπείραντες «ὑπείρεχον Ἡφαίστοιο»). Zeus, apparso più tardi (poiché, in quanto dio, aveva subito sentito l'odore delle carni arrostite, da cui i vostri dèi ritengono di «ricevere l'onore dovuto»), colpì i Titani con la sua folgore e affidò le membra di Dioniso al figlio Apollo affinché le sotterrasse. Questi, poiché non disobbedì a Zeus, portando il cadavere fatto a pezzi sul Parnaso, *lo seppellì* (Ὁ δέ, οὐ γὰρ ἠπείθησε Διί, εἰς τὸν Παρνασσὸν φέρων κατατίθεται διεσπασμένον τὸν νεκρόν)[368].

In corsivo vi sono due punti di particolare importanza. L'allusione alla conservazione del cuore di Dioniso da parte di Atena potrebbe essere, secondo varie interpretazioni, un richiamo implicito al proseguo della vita del dio *post mortem*, ma a parte questo vago accenno, Clemente conclude il passo con la sepoltura di Dioniso, senza alludere in alcun modo al suo ritorno alla vita, volendo così omettere uno dei dettagli principali per cui questo episodio veniva accostato alla vita di Cristo[369]. Ancora, nel narrare la nascita del dio, l'autore del *Protrettico* non prende in considerazione la versione del mito della nascita da Selene, donna mortale come la Vergine cristiana, bensì sceglie una versione che mette il dio ancor più in cattiva luce: egli sarebbe venuto al mondo grazie all'unione fra Zeus e Demetra e Zeus e Persefone; frutto, dunque, di una doppia violenza ed incesto[370]. Questo atteggiamento riflette con chiarezza una preoccupazione di fondo: le affinità tra Cristo e Dioniso erano così numerose e strutturali da risultare potenzialmente destabilizzanti per l'identità cristiana nascente. La dottrina dell'*imitatio diabolica* rischiava, da sola, di non bastare a neutralizzare l'impressione che i culti dionisiaci potessero costituire un'alternativa credibile o addirittura un modello concorrente. Da qui la necessità, in Clemente, di avviare una radicale strategia di negazione:

[368] Cfr. Clem. *Protr*. II 17, 2 –18, 2 (trad. Massa 2014, corsivi miei).

[369] Anche nell'*Adversus nationes* di Arnobio si può leggere una versione simile del mito, con la particolarità che l'apologista omette completamente non solo il ritorno di Dioniso alla vita, ma anche la sezione sulla sua sepoltura (Arn. *Adv. nat*. V 19, 4: «Ma rinunciamo a discutere anche di quegli altri baccanali (*Sed et illa desistimus Bacchanalia altera praedicare*), duranti i quali si mostrano e si insinuano tra gli iniziati cose arcane e che dovrebbero essere taciute (*in quibus arcana et tacenda res proditur insinuaturque sacratis*), come Libero, intento a divertimenti infantili, fu fatto a pezzi dai Titani (*ut occupatus puerilibus ludicris distractus ab Titanis Liber sit*), come fu tagliato membro a membro da costoro (*ut ab isdem membratim sectus*) e fu gettato a cuocere in pentolini (*atque in ollulas coniectus ut coqueretur*), e in che modo Giove, attirato dal gradito profumo, sopraggiunse, senza essere stato invitato al pranzo e, scoperto il delitto, abbatté i briganti con un fulmine e li fece precipitare nelle profondità del Tartaro. Il Tracio, nei suoi poemi, riporta la testimonianza di questa azione e la trama di questa sorte: dadi, specchio, trottole, ruote girevoli, palle lisce, pomi aurei sottratti alle vergini Esperidi.» Trad. Massa 2014.)

[370] Clemente coglie l'occasione per sostenere che la natura di queste unioni è anche la natura dei misteri. E anche Zeus, che seduce Persefone sotto forma di δράκων, mostra così finalmente la sua vera natura. L'allusione al serpente non è casuale: Clemente approfitta in questo passo per avvalorare l'immagine negativa che il serpente aveva nella tradizione biblica in quanto simbolo del piacere e dell'unione carnale.

il mito di Dioniso non viene più reinterpretato alla luce di Cristo, bensì smascherato come inganno e artificio illusorio. Questa doppia linea – riconoscimento di somiglianze da un lato, negazione radicale dall'altro – rivela quanto fosse percepito come urgente il problema delle contaminazioni simboliche tra paganesimo e cristianesimo. Proprio la sovrapposizione tra Dioniso e Cristo costituiva, infatti, un terreno di confronto polemico privilegiato, nel quale la difesa della trascendenza e unicità della figura cristiana richiedeva strumenti retorici e teologici assai incisivi.

Questo duplice processo trova conferma anche nel IV secolo. La contrapposizione tra Cristo e le divinità pagane viene infatti tematizzata in modo esplicito da Atanasio di Alessandria nel trattato *Sull'incarnazione del Verbo*, composto tra il 335 e il 337 come sistematica esposizione del messaggio cristiano di salvezza. Tale opera rappresenta la continuazione di un progetto apologetico avviato con il *Contro i pagani*, dove l'autore aveva messo in luce l'inconsistenza della religione tradizionale. Nel nuovo scritto, Atanasio individua in Asclepio, Eracle e Dioniso i principali antagonisti di Cristo[371]. La scelta di queste figure non è casuale: tutte condividono infatti un carattere semidivino e, secondo alcune tradizioni, un'origine umana. Così, Asclepio era onorato come dio per aver inventato la medicina, mentre Eracle lo era per le sue imprese contro i mostri che minacciavano la terra (*de incarn.* 49). Atanasio ridimensiona drasticamente tali meriti, contrapponendoli alle opere di Cristo, che non soltanto aveva richiamato i morti alla vita, ma aveva soprattutto mutato in maniera definitiva il destino dell'intera umanità[372]. Un'analoga sproporzione emerge nel confronto con Dioniso. Il dio del vino, celebrato come maestro di ebbrezza, è contrapposto a Cristo, presentato come maestro della *sôphrosynê*, la temperanza filosofica già esaltata nell'Atene classica. I due domini risultano, dunque, radicalmente incomparabili. Per accentuare ulteriormente questa distanza, Atanasio si serve dei *cliché* tradizionali legati all'immagine dionisiaca di follia e dismisura, così da costruire un ritratto volutamente svalutante del dio greco. Il fulcro della polemica resta tuttavia l'uso rituale del vino: elemento centrale nei culti dionisiaci e, al contempo, parte costitutiva della pratica eucaristica cristiana. La vicinanza tra le due tradizioni poteva generare confusione e sospetti; perciò Atanasio insiste sulla differenza qualitativa tra l'ebbrezza orgiastica e la sobrietà sacramentale. La rilevanza di questo terreno di confronto è confermata anche dalla documentazione iconografica, che attesta la persistenza di legami simbolici tra Dioniso e Cristo legati al vino[373].

Non stupisce allora se Giuliano, alla luce di quanto detto finora, sceglie volutamente questa divinità. Dioniso, con il suo dono salvifico della vite e del vino, si inserisce pienamente nel progetto

[371] Assai significativo è il fatto che anche Giuliano individua proprio in queste divinità la controparte polemica di Cristo.

[372] Cfr. Massa 2025, 573-576.

[373] Cfr. soprattutto il mosaico della volta della tomba M nelle Necropoli Vaticane o nel mausoleo di Costantina a Roma; cfr. Massa 2014, 203-250. Vd. *supra* cap. 1.7.2.

di riappropriazione e risemantizzazione portato avanti da Giuliano. L'immagine della vite e del vino possiede infatti una forte valenza simbolica, che diventa ancora più pregnante se posta in contrapposizione alle parole del *Logos* giovanneo: «Io sono la vite vera» (Gv 15,1: Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή) e «Io sono la vite, voi i tralci» (Gv 15,5: ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα). Proprio questo passo evangelico (Gv 15,1) è stato spesso interpretato come una dichiarata contrapposizione tra Cristo e altre figure divine alle quali l'immagine della vite era già stata applicata[374]. In questa prospettiva, l'aggettivo qualificativo ἡ ἀληθινή ("vera") assume un ruolo centrale: attraverso di esso, il Cristo giovanneo rivendica a sé in via esclusiva un simbolismo che nel mondo extra-cristiano apparteneva da tempo ad altre divinità[375].

Considerata la profonda conoscenza che Giuliano possedeva delle Scritture cristiane, tanto bibliche quanto patristiche, la scelta di porre Eracle e soprattutto Dioniso come controparti di Cristo appare particolarmente significativa[376]. Entrambi sono infatti presentati come dèi salvatori e visitatori degli uomini, ma in Giuliano assumono una connotazione nuova rispetto alla tradizione precedente.

Eracle e Dioniso – al pari di Asclepio – si configurano come figure che gravitano attorno a Helios/Zeus, in quanto da lui generati e dunque posti in rapporto filiale. Pur nella chiara presenza del modello cristiano, Giuliano si guarda tuttavia dal portare l'assimilazione fino al punto di considerare le "passioni" dei tre dèi. Così, Eracle non viene descritto come morto sul rogo, ma come colui che abbandona la terra "nella luce del Padre"[377]; allo stesso modo, lo smembramento di Dioniso, pur

[374] Cfr. Behm in *GLNT s.v.* ἄμπελος, nota 2, con ulteriore bibliografia.

[375] È particolarmente significativo osservare il punto di vista di un autore attivo non molto dopo Giuliano, vale a dire Nonno di Panopoli, che dedicò la sua vita a due opere per noi fondamentali: le *Dionisiache* e la *Parafrasi del Vangelo di Giovanni*. Nella *Parafrasi*, Nonno traduce il passo giovanneo di Gv 15,1 nei seguenti termini: Ἐγὼ παλιναυξέι κόσμῳ | ζωῆς ἄμπελός εἰμι, πατὴρ δ' ἐμός ἐστιν ἀλωεύς. «Io per il mondo che ricresce | sono la vite di vita e il Padre mio è il coltivatore» (*Par.* 15.1-2, trad. Agnosini 2020). Risulta immediatamente evidente una differenza rilevante rispetto al testo giovanneo: Nonno omette del tutto l'espressione ἡ ἀληθινή. Questo dato, lungi dall'essere casuale, è stato ampiamente discusso dalla critica. Secondo Gigli Piccardi (2003), la scelta rifletterebbe la volontà di distanziarsi dalla connotazione giovannea di contrapposizione con Dioniso, attribuendo invece al passo un valore eucaristico: la vite, quindi, non come immagine polemica, ma come albero della vita, in continuità con il simbolismo viticolo che percorre le *Dionisiache*. Diversa l'interpretazione di Shorrock (2011), per il quale, pur riconoscendo la forte affinità tra il lessico poetico della *Parafrasi* e l'immaginario viticolo delle D*ionisiache*, Nonno eviterebbe deliberatamente di suggerire che la vite di Dioniso potesse costituire – come Israele nella lettura di Tasker (1960) – una prefigurazione imperfetta di Cristo. Anzi, omettendo di attribuire al Cristo la qualifica di "vite vera", l'autore lascerebbe intenzionalmente aperto il dubbio provocatorio che la verità potesse trovarsi altrove. Tale linea interpretativa è stata ripresa e sviluppata anche da Franchi 2016. Per un quadro più ampio delle diverse proposte esegetiche, si rinvia ad Agnosini 2020, 304-305, nota 475 e a Livrea 2000.

[376] Insieme ad Asclepio; cfr. Iul. *c. Gal.* fr. 46, Mas.; 57, Mas.

[377] Cfr. Iul. *or.* 7, 220a.

riconosciuto nella sua funzione di "demiurgia divisa"[378], è ricondotto da Giuliano al registro dei miti mostruosi. Ciascuna di queste divinità assume, in questo quadro, una missione specifica: Asclepio, coeterno al Padre e non generato nel tempo, ha il compito di salvare i corpi; Eracle di purificare la terra, di riscattare l'umanità e di offrirne il modello compiuto; Dioniso, infine, ha la duplice funzione di distribuire nel mondo divino il principio vitale ricevuto da Zeus, agendo così quale operatore della "demiurgia divisa"; sulla terra, la sua venuta ha avuto lo scopo di far passare l'umanità dalla vita nomade alla vita civilizzata.

Sebbene queste figure riflettano taluni aspetti propri del Cristo, emergono al contempo differenze sostanziali riguardo a quei tratti che Giuliano non poteva in alcun modo condividere con la dottrina cristiana. Come si è visto, l'imperatore respingeva fermamente l'idea di una commistione tra natura divina e natura umana. Ne consegue che Dioniso, Eracle e Asclepio non potessero essere concepiti come insieme divini e umani (si veda, a tale proposito, l'ironia con cui in *or.* 7, 220d si afferma: «Tu sei in grado di vedere, allora, in che senso sia umana la procreazione in mezzo ai fulmini, e come ancora più umano sia il parto, e come, in entrambi i casi suddetti, gli eventi siano molto simili a quelli umani»[379]). Non sorprende, dunque, che nel caso di Dioniso Giuliano si mostri volutamente reticente a proposito dell'ascensione al cielo, trattata in maniera vaga e marginale. Al contrario, egli insiste con decisione sulla nascita del dio, poiché per lui è fondamentale dimostrare che Semele non può essere considerata l'autentica madre. In tal modo, il mito è reinterpretato in chiave allegorica, al fine di sottrarre Dioniso alle ambiguità della tradizione narrativa e restituirgli piena coerenza teologica e dignità divina. Analogamente a quanto avviene con Attis (vd. *infra* commento a *or.* 8, 166b), Dioniso condivide le prerogative positive attribuite a Cristo; a differenza di quest'ultimo, tuttavia, non presenta alcun elemento paradossale, com'era, ad esempio, la nascita da una vergine. Ancora una volta, le divinità della tradizione ellenica si presentano superiori rispetto a quelle cristiane, tanto per l'ampiezza dei loro poteri e la ricchezza delle loro prerogative, quanto – e soprattutto – per la coerenza interna del loro profilo teologico.

221c τὴν τε οὐσίαν τοῦ θεοῦ «la sostanza del dio»

Questo passo costituisce il primo, tra i numerosi accenni al concetto di *ousia* divina. Pur riferendosi a Dioniso, non si può non cogliere la volontà di Giuliano di alludere polemicamente alle dispute cristologiche ancora vivissime nel IV secolo, incentrate sulla natura del rapporto tra il Figlio e il Padre. L'imperatore, infatti, sembra inserirsi implicitamente nel contesto del dibattito seguito al

[378] Cfr. Iul. *or.* 8, 179b, *or.* 11, 144a.

[379] Trad. De Vita 2022.

Concilio di Nicea, in cui la terminologia di *homoousios* e *homoiousios* continuava a costituire motivo di aspre contrapposizioni tra le diverse fazioni teologiche.

221c τὸν ἀγέννητον αὐτοῦ τόκον «al suo parto ingenerato»

È significativo osservare come Giuliano inserisca, con finezza polemica, riferimenti alla mitologia greca al fine di mettere in ridicolo le contraddizioni del monoteismo cristiano. In particolare, egli definisce la nascita di Dioniso "parto ingenerato", ponendola in contrasto con la dottrina cristiana dell'Incarnazione. Mentre Dioniso, pur generato simbolicamente, viene sottratto da Giuliano alle ambiguità della generazione umana attraverso una lettura allegorica, Cristo, al contrario, rimane per i cristiani un Figlio "generato" (προγεννηθέν) dal Padre[380]. Dietro questa contrapposizione traspare l'intento dell'imperatore di sottolineare l'assurdità di un sistema che pretende di mantenere l'unità monoteistica e, allo stesso tempo, di distinguere tra un Dio onnipotente e ingenerato (ἀγέννητον, παντοκράτωρ) e un Figlio generato da lui (προγεννηθέν). In tal modo, l'argomento mitologico funge da strumento di critica teologica, mostrando come la tradizione ellenica, pur ricca di narrazioni simboliche e allegoriche, risulti più coerente rispetto alla pretesa cristiana di conciliare il dogma dell'unicità divina con l'esistenza di un *Logos* generato.

224b ἀποτακτίτας «Rinunciatari»

Troviamo qui esplicitata la corrispondenza fra i cinici degenerati e i cristiani "rinunciatari", che sono da individuare in quei monaci che praticavano un'ascesi non solo spirituale, ma anche e soprattutto fisica, capace di creare una netta rottura fra corpo e anima. Giuliano accomuna con disprezzo queste due categorie perché entrambe ritenute ipocrite, soprattutto in riferimento all'esercizio dell'ascesi[381].

225 γνῶναι τε ἑαυτὸν καὶ ἀφομοιωθῆναι τοῖς θεοῖς «conoscere se stessi e assimilarsi agli dèi»

Per questi due principi, che sono l'inizio e la fine della filosofia, vd. *infra* commento a *or.* 9, 183a.

[380] Cfr. *e.g.* Clem. *strom.* VI 7, 58, 1.

[381] Per un approfondimento sull'associazione cinismo-monaci rinunciatari, vd. *supra* paragrafo 7 dell'introduzione e *infra* commento a *or.* 9, 195a.

227c-234c

La lezione sui miti fatta precedentemente[382] viene messa in pratica con un lungo mito autobiografico che ha come scopo più evidente l'offrire un'interpretazione provvidenzialistica della propria ascesa al trono[383]. L'*incipit* del passo, oltre che di numerosi echi esiodei (*Theog.* 445-446) e omerici (*Il.* 2.474; 11.678-680; 20.221; *Od.* 14.103)[384], è ricco di reminiscenze letterarie sia pagane che cristiane. Secondo H.-G. Nesselrath[385], esso è congegnato appunto attorno all'unione di queste due tradizioni, straordinariamente armonizzate tra loro. In primo luogo troviamo la tradizione platonica, come nel caso della valutazione negativa della capacità di Costantino come governatore (227d-228a), in cui elementi come la contrapposizione tra τέχνη e λόγος da un lato e συνήθεια, πεῖρα, ἐμπειρία dall'altro e il confronto fra il bravo medico e quello mediocre ricorda due diversi passi del *Gorgia*: 462d-463b e soprattutto 464d-465a. Anche la compassione di Zeus davanti alla disastrosa situazione della casa costantiniana ricorda un passo platonico: nel finale del *Crizia,* infatti, Zeus è preso da compassione per la malvagia degenerazione dei re di Atlantide e convoca una riunione per organizzare un piano d'azione per rimediare (piano che però non verrà mai formulato a causa dell'interruzione della scrittura)[386]. L'ascesa al monte del giovane (oltre che il *topos* letterario dell'investitura poetica, per cui vd. *infra*), ricorderebbe l'ascesa che nel mito della caverna l'uomo fa per essere liberato e raggiungere il Bene supremo; ed esattamente come nel mito, Giuliano viene mandato di nuovo al popolo affinché compia la missione affidatagli dagli dèi. Non solo, ma anche il tema del sonno, che ricorre due volte in Giuliano (la prima in 230b, quando Helios e Atena infondono nel giovane un sonno profondo affinché si allontani da lui il pensiero del suicidio, e la seconda in 232b, quando Giuliano nota che Costanzo sembra sonnecchiare), compare anch'esso in Platone: infatti in *Resp.* VII 520c viene detto che se la città sarà governata da uomini che hanno contemplato il vero, allora sarà retta da persone deste, e non immerse in un sogno[387]. In linea con il re-filosofo del modello platonico che troviamo sempre in *Resp.* VII 516c-d; 520d, anche Giuliano è reticente ad

[382] Cfr. Iul. *or.* 7, 205b-c; 219a; 226d; 227a.

[383] Cfr. Criscuolo 2018, 13-17; De Vita 2022, CLXXVII.

[384] Cfr. De Vita 2022, 980 n. 197.

[385] Cfr. H.-G. Nesselrsath 2008, 217 ss.

[386] Ma potrebbe anche trattarsi di un'allusione ad *Od.* 1.19ss., dove Zeus prova compassione per le sorti di Odisseo. Cfr. anche Schramm 2021, 286-287.

[387] Cfr. anche Mastrocinque 2012, 369. Il tema del sonno compare più volte anche nel Vangelo: si veda 1 Pt 5, 8; 1 Ts 5, 6; Lc 21, 36.

accettare l'incarico[388]. Infine, la rupe su cui il giovinetto viene condotto da Helios e dove filtra, attraverso una «tenebra fittissima» (μυρίας ἀχλύος), la luce fioca di Helios «come nell'acqua» (ὥσπερ δι' ὕδατος), ricorda – invertendo la direzione della visione – il mito finale del Fedone (109c) in cui gli uomini che vivono nelle cavità terrestri credono di vivere «in alto sulla terra», come quelli che, stando in fondo al mare, credono di essere in superficie vedendo «attraverso l'acqua» (διὰ τοῦ ὕδατος) i raggi del sole»[389].

Accanto ai richiami di matrice platonica, il mito si caratterizza anche per la presenza di numerose reminiscenze di tradizione biblica. L'uomo ricco che troviamo nell'*incipit*, che non pensa ad altro se non ad accumulare le proprie ricchezze senza curarsi degli dèi, ricorda una parabola evangelica (Lc 12, 16-21) in cui un ἄνθρωπος τις πλούσιος ha come unica preoccupazione quella di ingrandire i propri ἀγαθὰ[390]. Si rinvengono, inoltre, elementi che trovano corrispondenza in altre parabole evangeliche: i figli del ricco possidente, incapaci di amministrare i beni ereditati, evocano la parabola del "figliol prodigo" (Lc 15,11-32), nella quale il minore dei due fratelli reclama dal padre la propria parte di eredità per poi sperperarla conducendo una vita dissoluta (ἐκεῖ διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἀσώτως). In merito alla tematica dell'amministrazione di un patrimonio, si confronti anche Lc 16,1-8.

Forse più ardita come suggestione, ma nelle parole di Giuliano «Questo bambino qui era parente di quelli, messo da parte e disprezzato, benché nipote di quell'uomo ricco e cugino degli eredi» si

[388] Ma questa reticenza fa parte del più ampio *topos* della *recusatio imperii*, per il quale cfr. Ross 2016, 120, nota 77 e Dovere 1996.

[389] *Phaed.* 109c 3-7: ἡμᾶς οὖν οἰκοῦντας ἐν τοῖς κοίλοις αὐτῆς λεληθέναι καὶ οἴεσθαι ἄνω ἐπὶ τῆς γῆς οἰκεῖν, ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐν μέσῳ τῷ πυθμένι τοῦ πελάγους οἰκῶν οἴοιτό τε ἐπὶ τῆς θαλάττης οἰκεῖν καὶ διὰ τοῦ ὕδατος ὁρῶν τὸν ἥλιον καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα τὴν θάλατταν ἡγοῖτο οὐρανὸν εἶναι… La tradizione platonica non costituisce, tuttavia, l'unica matrice individuata dalla critica. Secondo Mastrocinque 2012, oltre che in Platone le radici pagane di questo racconto affonderebbero anche altrove: Settimio Severo in gioventù ebbe un sogno premonitore nel quale vide dall'alto la terra, Roma e le province che suonavano una musica tutte insieme (*H.A., S.* 3, 4-5); anche nel XIII trattato del *Corpus Hermeticum* la montagna è luogo di rivelazioni (*Corp. Herm.* 13, 1; cfr. il commento di Festugière nell'edizione Budé, vol. II). Secondo un'altra interpretazione (Asmus 1895, 6-12) viene identificato nella montagna della prima orazione *Sulla regalità* di Dione Crisostomo (*or.* 1, 66-84) un possibile modello a cui Giuliano si sarebbe ispirato. Le montagne dionee in realtà sono due: quella della Regalità (Βασιλεία) e quella della Tirannide (Τυραννίς), ed Eracle deve scegliere su quale delle due vette salire. Se questo fosse dunque il modello giulianeo, l'imperatore con questo testo avrebbe evidentemente voluto creare un parallelo tra il suo buon governo e la tirannide di Costantino e di Costanzo. Naturalmente, anche le varie investiture poetiche che troviamo nella storia della letteratura greca possono avere avuto un ruolo nella memoria di Giuliano (così Mazza 1986, 129-130; Schramm 2013, 325-332; Bleckmann 2021, 325-326).

[390] Cfr. Nesselrath 2008, 218.

potrebbe intravedere un'eco di Gen 37,2-36, dove Giuseppe, il figlio più giovane di Giacobbe, è emarginato e odiato dai fratelli, fino a essere venduto come schiavo.

Inoltre, la parte centrale del mito si ispirerebbe, secondo H.-G. Nesselrath (2008, 218-219), all'Antico Testamento, in particolare al passo di 3 Reg. 19, 4-15 (LXX)[391]. Infatti, dopo essersi disperato per la gravità dei mali che avevano colpito i suoi parenti e aver desiderato gettarsi nel Tartaro, il giovane Giuliano viene salvato da Helios e Atena, i quali gli infondono un sonno profondo. Al risveglio, il νεανίας si ritira nel deserto, dove trova riposo. Qui gli appare Hermes con le sembianze di un coetaneo, che si offre di guidarlo nel cammino verso la cima di un monte. Giunto alla meta, Zeus gli mostra Helios in persona, il quale gli affida il compito di tornare tra i suoi e di divenire ἐπίτροπος di tutto. Secondo l'interpretazione di Nesselrath, questo passo richiamerebbe la scena biblica in cui Elia, fuggendo da potenze ostili, si rifugia nel deserto e, stremato, si adagia sotto una ginestra desideroso di morire. Un angelo, tuttavia, lo desta e gli offre del cibo per rinvigorirlo, annunciandogli che il cammino da compiere è ancora lungo. Dopo un secondo pasto, Elia si mette in marcia fino a raggiungere il monte di Dio, l'Oreb, dove il Signore gli si manifesta e gli assegna nuovi incarichi in mezzo al popolo. In effetti, le somiglianze fra i due testi sono evidenti: entrambi i giovani partono da uno stato d'animo di disperazione, desiderosi di morire a causa dei molti mali subiti; entrambi fuggono da chi ha compiuto empietà verso gli dèi e ha «distrutto i templi/gli altari» (Iul. *or.* 7, 228b: καθαιρουμένων τῶν ἱερῶν; 3 Reg 10 e 14: τὰ θυσιαστήρία σου κατέσκαψαν); entrambi si ritirano nel deserto (Iul. *or.* 7, 230b: ἄπεισιν εἰς ἐρημίαν; 3 Reg 19, 4: ἐπορεύθη ἐν τῇ ἐρήμῳ); per tutti e due il sonno è momento di transizione e apertura all'intervento soprannaturale (Iul. *or.* 7, 230b: ὕπνον τινὰ καὶ κάρον ἐμβαλόντες; 3 Reg 19, 5: ἐκοιμήθη καὶ ὕπνωσεν); ad entrambi appare una figura divina che fa da messaggero e guida (Iul. *or.* 7, 230c: Ἑρμῆς ... ὥσπερ ἡλικιώτης νεανίσκος φανεὶς; 3 Reg 7: ἐπέστρεψεν ὁ ἄγγελος κυρίου); entrambi vengono condotti su un monte per la rivelazione divina e l'investitura (Iul. *or.* 7, 230d: ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν; 3 Reg 8: ὄρος Χωρήβ).

Secondo lo studioso, Giuliano si appropria di elementi narrativi biblici per rendere i propri miti platonici ancora più vivaci e accattivanti. È tuttavia lecito domandarsi come mai, fra tutti i profeti, Giuliano scelga proprio Elia. A mio avviso, la risposta va trovata all'interno dei Vangeli stessi. Marco (8, 27-33), Matteo (16, 13-23) e Luca (9, 18-22) riportano infatti che molti, fra la gente del tempo, credevano che Gesù fosse Elia ritornato, o ancora che Gesù invocasse Elia sulla croce («Costui chiama Elia» Mt. 27, 47). Si riteneva, insomma, che fra Gesù ed Elia ci fosse un rapporto particolare – basti pensare all'ascesa al cielo di Elia in una nube, dopo che per tre giorni e mezzo il suo corpo era

[391] *Ibid*. 218-219. L'assicurazione finale di Helios, secondo cui egli, Atena ed Hermes sarebbero sempre rimasti al fianco di Giuliano fintantoché li avesse onorati (233d), ricorda secondo l'autore la promessa di Cristo alla fine del Vangelo di Matteo (28,20: «Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo»)

stato esposto nella piazza della città (si veda Ap 11, 3-12). All'interno del mito giulianeo, il *princeps* riceve a sua volta una missione salvifica per l'umanità, delineata attraverso un linguaggio che riecheggia da vicino la tradizione evangelica[392]. Giuliano si presenta come il vero Salvatore, affiliato agli dèi autentici, in contrapposizione a Gesù, ritenuto un falso salvatore. Egli rivendica una filiazione metafisica da Helios, che legittima e fonda in termini neoplatonici la necessità cosmica della sua ascesa al potere. In questa prospettiva, il *princeps* appare come una vera e propria "emanazione" di Helios, investita di un ruolo specifico nella struttura universale – divina e umana – dell'*Hellēnismos*[393]. Giuliano si configura così come il nuovo Elia e, in questa veste, come il nuovo Cristo, inviato dagli dèi per restaurare le sorti dell'umanità. Particolarmente significativa è la scelta del termine βλάστημα («germoglio», «rampollo»), metafora vegetale ampiamente attestata in età giulianea sia in ambito cristiano, con riferimento al *Logos*-Figlio, sia in ambito neoplatonico, dove indica realtà legate alla materia (in senso negativo) o derivate da potenze superiori (in senso positivo). In un contesto esplicitamente polemico, anticristiano e anticostantiniano, l'uso di questo termine si configura come una risposta diretta alla propaganda eusebiana e costantiniana che presentava il *princeps* quale immagine del *Logos* e, attraverso il *Logos*, di Dio[394].

Tutto ciò rivela ancora una volta la profonda familiarità di Giuliano con le Scritture, tale da consentirgli di misurarsi con il cristianesimo sul medesimo piano narrativo e teologico, rovesciandone deliberatamente i significati.

228c νέα μνήματα «Nuovi sepolcri»

Il passo va inteso come un riferimento polemico al culto cristiano dei martiri e, più in generale, al cristianesimo concepito come religione intrinsecamente connessa alla morte (cfr. *ep.* 89b, 288a; *ep.* 114, 438c; *ep.* 136b; *c. Gal.* frr. 81–82 Mas.; *or.* 12, 344a, 357c).

229c θεραπεύσειν τῆς νόσου «guarirai dalla malattia»

Per la definizione del cristianesimo come malattia, cfr. Iul. *ep*. 61c, 424a; *ep*. 83, 401c; *ep*. 111, 433a; *c. Gal*. frr. 43, 55, 79 Mas.

[392] Cfr. anche Greenwood 2014a; Greenwood 2018a, 426-428; De Vita 2015b, 138-139.

[393] Cfr. De Vita 2025, 81.

[394] *Ibid.*

231d Ἀλλὰ νέος εἶ … θεούς «Tu sei giovane e non iniziato. Ritorna dunque presso il vostro popolo, perché tu possa ricevere l'iniziazione e trascorrere lì la vita in sicurezza; è necessario infatti che <tu> vada e purifichi tutte quelle empietà, e che invochi in tuo aiuto me, Atena e gli altri dèi»

Questa espressione è stata interpretata da Wright[395] come la prova dell'iniziazione di Giuliano ai misteri mitraici. La questione tuttavia non è chiara; per una sintesi e un approfondimento rimando al capitolo 3.2.

233c Φίλει τοὺς ἀρχομένους ὥσπερ ἡμεῖς σέ «Ama i tuoi sudditi come noi amiamo te»

L'espressione ricorda molto da vicino il versetto evangelico Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν «Amerai il prossimo tuo come te stesso» (Mt 22, 39; Mc 12, 31; Lc 10, 27; Gv 15, 12), che è a sua volta un'eco di Lev 19, 18. Così come nell'Antico Testamento Dio comanda ai suoi fedeli di amarsi vicendevolmente, così Helios comanda a Giuliano di amare i propri sudditi, come gli dèi amano lui. Attraverso il ricorso alla voce di Helios, rielabori un precetto etico fondamentale della tradizione biblica e cristiana, quello dell'amore per il prossimo, per inserirlo all'interno della propria visione religiosa e politica. Ne risulta un parallelismo ben studiato: così come nella Bibbia l'amore reciproco fonda la comunità dei credenti, allo stesso modo Giuliano tenta di presentare il proprio rapporto con i sudditi come il riflesso di un ordine divino, sorretto da un vincolo di cura e benevolenza. L'imperatore si appropria dunque di una formula teologica centrale del cristianesimo, ne capovolge il contesto e la rifunzionalizza in chiave pagana, allo scopo di conferire alla sua missione politica e religiosa la stessa forza normativa ed etica che i testi sacri attribuiscono al comandamento dell'amore. In questo modo, la figura del *princeps* viene assimilata a quella di un mediatore tra il mondo divino e quello umano, garante della concordia e della salvezza del corpo sociale[396].

234c τὰ σαρκία «questa carne»

Ancora una volta, la scelta del termine σάρξ non è casuale e rimanda esplicitamente al contesto cristiano. Scrive infatti Moreschini: «È noto che il concetto di "carne" è tipicamente paolino (e cristiano) per indicare quello che il pagano esprimerebbe con il termine "corpo"»[397]. Senza dubbio la scelta di Giuliano di utilizzare il termine «carne» ha una precisa valenza polemica. Nella tradizione

[395] Cfr. Wright 1913, II, 353.

[396] Per la filantropia di Giuliano, cfr. *ep*. 89b, 289b-c; *or.* 6, 258b.

[397] Cfr. Moreschini 2013, 830.

paolina e, più in generale, nel linguaggio neotestamentario, σάρξ non indica semplicemente il corpo, ma assume una forte connotazione teologica: basti pensare al prologo giovanneo, «il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14), o al frequente uso paolino della carne come sede della debolezza, che però diventa anche il luogo dell'incarnazione e della redenzione. Proprio per questo, la «carne» di Cristo diventa segno della mediazione salvifica tra Dio e gli uomini. Giuliano, appropriandosi di tale termine, sembra voler ribaltare questo schema, proponendo se stesso come vero mediatore tra l'umano e il divino. La sua «carne» – a differenza di quella di Cristo – non è la carne del Dio incarnato, ma quella del *princeps* scelto dagli dèi, al servizio di una missione salvifica universale. L'imperatore, dunque, non solo prende in prestito un lessico familiare ai cristiani del suo tempo, ma ne capovolge radicalmente il significato: la «carne» non è più il segno dell'incarnazione del *Logos*, bensì lo strumento con cui Giuliano, emanazione di Helios, compie la purificazione del mondo e realizza il compito affidatogli dagli dèi. In questo modo, il linguaggio stesso diventa campo di battaglia: Giuliano si misura con il cristianesimo utilizzandone i termini più carichi di risonanze teologiche, per proclamare che non Cristo, ma lui è il vero salvatore inviato dall'alto.

Il mito creato da Giuliano rappresenta dunque un esempio concreto di come si possa – qualora se ne avverta la necessità – costruire una narrazione mitica. Ma questa non è l'unica lezione pratica che Giuliano offre: nello stesso periodo, poco dopo la redazione del *Contro Eraclio*, egli propone infatti un ulteriore modello, questa volta nell'inno *Alla Madre degli dèi*. Qui, l'intento non è più mostrare come i miti vadano composti, bensì come debbano essere interpretati in chiave allegorica. L'inno si colloca così in piena continuità con l'orazione, configurandosi anzi come il suo naturale completamento.

2.2 *Alla Madre degli dèi*

L'opera è in qualche modo la naturale continuazione dell'orazione *Contro Eraclio*, in quanto molte delle premesse ivi anticipate vengono qui sviluppate approfonditamente. Scritto, infatti, nella stessa epoca, cioè nella primavera del 362[398], l'inno narra del mito orientale di Cibele e Attis. La scelta di un mito di origine frigia, ricco di particolari cruenti già oggetto di discussione sia all'interno dei circoli esegetici pagani, sia di quelli cristiani – che non mancavano di metterne in luce le oscenità –, in un momento delicato quale era la costruzione teologica del nuovo Ellenismo in atto da Giuliano, è significativa e tutt'altro che ingiustificata.

In primo luogo, attraverso una nuova esegesi, Giuliano si premura di fornire un fondamento teologico alla celebrazione annuale del culto metroaco, per legittimarlo. Questi rituali «di sapore

[398] La maggior parte degli studiosi ritiene che la composizione sia avvenuta probabilmente durante le festività in onore di Cibele (15-28 marzo): cfr. Bidez 1930, 253; Rochefort 1963, 102; Browning 1975, 142; Bowersock 1978, 81ss.; Athanassiadi-Fowden 1984, 155; Marcone 1987, 43; Ugenti 1992, IX-X; H.-G. Nesselrath 2015, VIII. Diversamente Negri 1954[5] [1901], 107 e 196; Vermaseren 1977, 86 e Cosi 1986, 77-85 collocano la composizione subito dopo la visita di Giuliano al santuario di Pessinunte, agli inizi dell'estate 362. Bouffartigue (1992, 368) pone l'attenzione sul passo dell'inno in cui Giuliano descrive i vari riti (168c–d), osservando come in poche righe ricorra due volte l'espressione φασί, indicativa, secondo l'autore, di un'esperienza non basata sull'autopsia. Scrive infatti Giuliano: «Prova di ciò sia, per me, il periodo dell'anno in cui questo avviene. Dicono [φασί], infatti, che l'albero sacro venga tagliato nel giorno in cui il sole | raggiunge la sommità del cerchio equinoziale; il giorno dopo, poi, si sente un suono di trombe all'intorno; al terzo giorno si miete la messe sacra e ineffabile del dio Gallo; dopo di ciò ci sono, dicono [φασί], gli *Hilaria* e le feste.» (trad. De Vita 2022). Secondo Bouffartigue, ciò indicherebbe che Giuliano avesse conosciuto i rituali attraverso una fonte scritta, e non per esperienza diretta (Ammiano Marcellino testimonia che l'imperatore partecipò alla *lavatio* del 27 marzo 363 a Callinico, ma era appunto un anno dopo la composizione dell'inno; cfr. Amm. Marc. XXIII 3, 7). È curioso che lo studioso dia così tanto credito a questi due φασί, e ritenga, invece, che «la probabilité de l'initiation metroaque n'est pas negliageable» (371). Anche su quest'ultimo punto, infatti, avrebbe dovuto avere delle riserve se, con la stessa linea metodologica, si fossero tenute in considerazione le parole di Giuliano in *or.* 8, 179c: «[Hermes *Epaphroditos*] così, infatti, questo dio è chiamato dagli iniziati, che – *a quanto si dice* (φασί) – accendono le fiaccole per il saggio Attis» (trad. De Vita 2022, corsivo mio). Tornando al punto da cui siamo partiti, risulta a mio parere poco plausibile ritenere che, nel corso dell'intenso anno trascorso a Costantinopoli – durante il quale Giuliano si impegnò attivamente per la riaffermazione dell'Ellenismo in ogni sua forma – l'imperatore non abbia preso parte personalmente ai rituali, tanto più che l'interesse nei confronti di questi è testimoniato dallo stesso inno. Un'ipotesi alternativa, che pur tiene conto dell'uso reiterato di φασί, ma non ignora nemmeno le parole di Giuliano in 161c (Ὑπὲρ δὲ ὧν εἰπεῖν ἐπῆλθέ μοι παρ᾽ αὐτὸν ἄρτι τὸν τῆς ἁγιστείας καιρόν… «Questo argomento, di cui mi è venuto l'impulso di parlare proprio in occasione dei sacri riti…»), è che l'esperienza dell'imperatore non fosse *ancora* diretta al momento della stesura, in quanto la composizione dell'inno potrebbe aver preceduto di poco le celebrazioni. In tal caso, la datazione rimarrebbe ancorata al marzo del 362, ma sarebbe da riferirsi a un momento immediatamente precedente allo svolgimento dei riti, quando essi non erano ancora iniziati.

antico», infatti, avevano bisogno, per sopravvivere, di una nuova esegesi che conferisse loro significato e legittimazione 'filosofica'[399]. Anche l'aspra critica rivolta ad alcuni dettagli mitici, in particolare da parte cristiana, contribuì con ogni probabilità a sollecitare nell'imperatore l'urgenza di proporne una lettura alternativa. Il mito di Attis era infatti frequentemente utilizzato dai cristiani come *exemplum* dell'oscenità e della presunta immoralità della religione tradizionale. Una delle prime condanne compare già nella *Prima Apologia* di Giustino, dove si denuncia in particolare la pratica dell'auto-evirazione rituale da parte dei galli, una critica che aveva peraltro precedenti anche in ambito pagano, come testimoniano le invettive satiriche di Giovenale e Marziale[400]. In epoca successiva, lo stesso culto è oggetto di biasimo in autori quali Tertulliano e Minucio Felice[401]. Al centro di tali polemiche si trovavano soprattutto la castrazione e l'ambigua natura sacerdotale dei galli, elementi che si spiegano in relazione all'evidente prossimità di queste pratiche con alcune tensioni e problematiche interne al cristianesimo stesso[402]. La castrazione, infatti, occupò una posizione non marginale nella storia della Chiesa antica: sebbene non vi fosse unanimità tra i teologi, una condanna chiara e definitiva non verrà formulata prima del Concilio di Nicea[403]. Essa rientrava, del resto, tra le soluzioni – teoriche e talvolta anche praticate – associate all'ideale di ascesi cristiana[404]. Nel momento in cui si ufficializzava il culto della Madre degli dèi, si sviluppava parallelamente nel cristianesimo una riflessione sempre più articolata sull'astinenza e sulla castità, due dimensioni tra loro strettamente connesse. In tale contesto, la figura dell'arcigallo inizia ad assumere tratti che lo avvicinano a un grande sacerdote d'Oriente, un vero e proprio omologo – in chiave rituale e simbolica – del pontefice cristiano. Allo stesso modo, la figura di Attis, divinità morente e risorgente, presenta evidenti elementi di contiguità con quella di Cristo, con cui rischia di instaurare un parallelo teologicamente problematico[405]. Pur potendo rintracciare nel gesto dell'auto-evirazione di Attis un simbolo affine all'ideale cristiano di castità, i cristiani non potevano accettare il mito frigio nella sua interezza, che anzi veniva respinto come osceno, ambiguo e intrinsecamente

[399] Cfr. Rinaldi 1993, 424. Ciò potrebbe ricollegarsi all'ipotesi di una datazione che precede, di pochissimo, le celebrazioni: la pubblicazione dell'inno prima dello svolgimento dei rituali, infatti, avrebbe potuto rappresentare un mezzo strategico per ottenere quella legittimazione di cui Giuliano necessitava e, al contempo, costituire un incentivo volto a favorire una più ampia partecipazione degli Elleni alle festività.

[400] Cfr. *e.g.* Marziale 5, 41, 1-3.

[401] Cfr. *e.g.* Tert. *adv. Marc*. 1, 13, 4; Min. Fel. *Oct*. 24, 12.

[402] Cfr. Borgeaud 2006, 151-152.

[403] Cfr. Sanders 1978, 1073.

[404] Si veda sull'argomento l'intero libro di Brown 1988. San Gerolamo parla di Montano come *abscisus et semivir* (*Lettera* 41 *a Marcella*, 5).

[405] Vd. *infra*, commento a 161c.

violento. La castrazione rituale non era interpretata come atto volontario di rinuncia, ma come manifestazione patologica della libido[406]. Di conseguenza, i galli, al pari di Attis, erano considerati non come modelli di ascesi, ma come soggetti dominati da un desiderio travolgente e deformato, che li legava eroticamente alla dea, in palese contraddizione con l'ideale di continenza che essi affermavano di incarnare. Alla luce di queste interpretazioni, si rendeva imprescindibile, per Giuliano, elaborare una nuova lettura del mito in chiave filosofica, così da sottrarre al discorso cristiano uno dei suoi principali strumenti polemici. Tuttavia, questa motivazione non esaurisce le ragioni che spinsero l'imperatore alla composizione dell'inno. Un ulteriore e decisivo elemento va individuato nella questione delle fonti. Come è stato messo in evidenza nell'Introduzione e nel commento all'orazione *Contro Eraclio*, uno dei principali – se non il principale – motivi di polemica anticristiana era costituito dalla denuncia dell'indebita appropriazione della cultura ellenica da parte dei cristiani. Giuliano giudicava inaccettabile che essi potessero attingere alla tradizione greca alterandone contenuti, concetti, termini e, in questo caso, miti.

Ciò che vorrei suggerire nelle pagine che seguono è che l'*Inno alla Madre degli dèi* fu concepito con un chiaro intento polemico nei confronti del cristianesimo, e in particolare allo scopo di contrastare la rilettura cristiana del mito di Attis, che aveva trovato nuova espressione nel contesto gnostico del movimento naasseno. A tal fine, sarà necessario un *excursus* sulle principali versioni del mito, per chiarire in quale misura Giuliano se ne sia servito o ne abbia preso le distanze.

Questo *mythos*, soggetto a numerose variazioni nel corso del tempo e differenziato a seconda delle aree geografiche in cui si è diffuso, può essere ricondotto a due principali tradizioni narrative: una comunemente definita "lidia" e l'altra "frigia"[407]. Di origine arcaica e connotato da una valenza stagionale e vegetativa, il racconto lidio prevedeva, con alcune possibili varianti, che Attis fosse un giovane, morto accidentalmente per mano di un cinghiale[408]. Tra il III e il I secolo a.C., un epigramma

[406] Cfr. a tal proposito Minucio Felice, *Oct.* 22, 4 («Mi vergogno di parlare della storia di Cibele sul monte Dindimo: non riuscendo a sedurre colui verso il quale la spingeva, a sua rovina, un'inclinazione adultera, poiché ella stessa era divenuta brutta e invecchiata per aver generato un gran numero di dei, lo mutilò — senza dubbio per fare di un dio un eunuco! È a causa di questa leggenda che i galli arrivano fino a sacrificare la loro virilità per onorare la dea. Non è più un culto, sono torture», trad. mia).

[407] Cfr. Hepding 1903, 98-122.

[408] Così la prima versione, riportata da Erodoto, 1, 34-45. Questa versione viene riportata anche da Pausania (cfr. Paus. VII 17, 9-10). Specificando che si tratta di una tradizione «non così diffusa (tra i Galati di Pessinunte)», Pausania racconta che Attis era figlio del frigio Calao, nato incapace di procreare (οὐ τεκνοποιός, «non in grado di generare»). Da adulto si stabilì in Lidia, dove si mise al servizio della Grande Madre, insegnandone i riti alla popolazione locale. Questo lo rese così caro alla dea che Zeus, irritatosi, mandò un cinghiale a devastare la Lidia, uccidendo molte persone, tra cui lo stesso Attis. Per quanto non si trovi ancora il motivo dell'auto-evirazione, si può notare che era invece già presente il motivo della sterilità. Vd. *infra*.

dell'*Antologia Palatina*[409] e un poema di Catullo[410] rappresentano un Attis diverso, più realistico. In questi testi poetici, il giovane è un sacerdote della Madre degli dèi, in preda a una *trance* religiosa. Progressivamente, viene identificato con i galli, i servitori eunuchi della dea. A partire da quest'epoca, dunque, si osserva una confusione crescente tra i galli e il personaggio mitico di Attis, che da figura mitologica diventa anche fondatore simbolico del culto.

Fra la versione lidia e quella frigia (che comunque non sono completamente indipendenti l'una dall'altra perché avvengono tra le due varie interpolazioni), vi è una versione mediana: si tratta del racconto elaborato nel I sec. a.C. da Diodoro Siculo, in chiave più «mistico-romanzesca»[411].

In epoca imperiale, con Ovidio[412], nasce a tutti gli effetti una nuova tradizione letteraria intorno alla figura di Attis, che diventa un giovane frigio che vive nei boschi del Dindymon, amato dalla dea

---

[409] Cfr. *AP* 6, 220.

[410] Cfr. Catull. 63. Nel carme di Catullo è presente una notizia che manca in tutte le altre versioni e che compare invece in Giuliano: è il leone, dice Catullo, a riportare Attis al bosco dove adorava la dea, dopo che se ne era allontanato (*At ubi umida albicantis loca litoris adiit, / teneramque vidit Attin prope marmora pelagi, / facit impetum. Illa demens fugit in nemora fera; / ibi semper omne vitae spatium famula fuit*). Parimenti, in Giuliano, è il leone a provocare l'evirazione di Attis; tuttavia, la corrispondenza in questo caso ritengo sia casuale e dipenda soltanto dal fatto che il leone era l'animale sacro della Grande Madre. In Giuliano prenderà altre valenze, rappresentando il principio igneo, opposto all'umida materia, che impedisce il proseguimento della caduta.

[411] Cfr. Diod. Sic. 3, 58, 59. L'espressione è di Borgeaud 1996, 67. L'autore racconta una tradizione locale, di matrice frigia, sull'origine della Madre degli dèi, introducendo anche Attis. Secondo lui, Cibele nacque dall'unione tra Méion, re di Frigia e Lidia, e Dindime. Rifiutando la figlia, il re la fece esporre sul monte Cibelo, dove fu prima allattata da animali selvatici, poi da donne del posto. Divenuta una giovane donna bellissima e intelligente, Cibele si innamora di un ragazzo del luogo, Attis, e si unisce a lui. Quando i suoi genitori la riconoscono e scoprono che è incinta, Méion ordina l'uccisione delle nutrici della figlia e di Attis, lasciando i loro corpi insepolti. Cibele impazzisce alla notizia della morte del suo amante e inizia un'erranza dolorosa, durante la quale incontra Marsia, Dioniso e Apollo. Nel frattempo, la Frigia viene colpita da una malattia che rende sterile la terra e gli uomini. Un oracolo prescrive di dare sepoltura al corpo di Attis e onorare Cibele come dea. Poiché il corpo non si trova più, i Frigi ne creano una statua davanti alla quale celebrano i riti funebri. Vengono eretti altari e un tempio a Pessinunte. Questa versione è molto interessante perché Attis non muore più per colpa di un cinghiale, ma al contempo non compare ancora il tema dell'auto-evirazione. Inoltre, i ruoli sono invertiti: è Cibele ad essere abbandonata alla nascita e a impazzire per la perdita di Attis. Anche se l'evirazione non compare, riemerge anche qui il tema dell'impotenza.

[412] Cfr. Ovid. *fast*. IV, 223-348. Metto qui per comodità la traduzione del testo, che sarà utile successivamente per il confronto con la versione di Giuliano: Attis, | un giovinetto frigio che abitava nei boschi, di ammirevole aspetto, | vinse di casto amore la dea incoronata da torri; | ella lo volle a sé riservato, e custode del suo tempio, | e gli disse: «Fa' di voler rimanere sempre fanciullo!». | Egli assicurò fedeltà all'ordine, e disse: «Se sarò spergiuro, | la volta in cui peccherò d'amore sia anche per me l'ultima». | Peccò, e congiunto alla ninfa del Sagari cessò di essere | quello che era; perciò l'ira della dea esige la punizione: | con profonde ferite all'albero inferisce sulla Naiade | che ne muore: la sua sorte era infatti

che lo nomina custode del suo tempio e gli impone castità. Ma Attis la tradisce con la ninfa del fiume Sangarios. Furiosa, Cibele uccide la ninfa e fa impazzire Attis, che, in preda al delirio, si lacera il corpo e si evira con una pietra. Ovidio aggiunge che l'atto di Attis diventa modello per i galli e da qui, l'evirazione entra pienamente nel mito come atto cultuale e punizione divina. Nel già citato racconto di Pausania, dopo aver raccontato la non molto diffusa versione lidia, il Periegeta riporta un'altra versione, «più nota» e molto simile a quella di Ovidio: secondo questo racconto, Zeus, nel sonno, disperse il seme sulla terra, fecondandola, e da qui sarebbe nato Agdisti, una divinità dotata sia di organi sessuali maschili che femminili. Gli dèi, spaventati da questa figura violenta, la castrarono e dal terreno in cui caddero i genitali maschili, nacque un mandorlo. Una giovane, figlia del fiume Sangario, raccolto un frutto di questo albero lo ripose nel seno (*kólpos*), e da questo gesto rimase incinta. Dalla gravidanza nacque un bambino, Attis, che venne allevato da un capro. Crescendo, Attis divenne straordinariamente bello, tanto da far innamorare Agdisti. Quando Attis fu ormai adulto, venne promesso in matrimonio alla figlia del re di Pessinunte, ma durante le nozze, Agdisti irruppe e Attis, in preda alla follia, si evirò. Anche il padre della sposa si auto-evirò. Pentita, Agdisti ottenne da Zeus che il corpo di Attis non si decomponesse né imputridisse[413].

Questa versione interessò anche i cristiani. Si deve ad Arnobio una rielaborazione simile, ma più dettagliata[414].

---

legata all'albero; | egli impazzisce, e credendo che crolli il tetto della stanza, | fugge, e con sfrenata corsa raggiunge la vetta del Dindimo; | e ora grida: «Via quelle fiaccole», e ora: «Allontana | la sferza», e spesso giura di vedere le divinità siriache. | E anche dilaniò il suo corpo con una pietra aguzza, | e trascinò la sua lunga chioma nell'immonda polvere; | il suo grido era: «L'ho meritato, e col sangue pago la giusta pena. | Ma periscano le parti di me che provocarono la mia rovina!». | «Periscano», andava ripetendo; tagliò il peso del suo inguine, | e d'un tratto di virilità sul suo corpo non rimase alcun segno (trad. Canali 1998).

[413] Cfr. Paus. VII 17, 10-20.

[414] Cfr. Arnob. *adv. nat.* V, 5-7. Secondo Arnobio, la Madre degli dèi sarebbe nata da quegli stessi sassi scagliati sulla terra da Deucalione e Pirra per creare l'umanità. Zeus, preso da desiderio per la dea, tentò in tutti i modi di unirsi a lei, ma invano; così, vinto, il padre degli dèi «scaricò il suo desiderio sulla pietra», da qui nacque Agdisti, essere bisessuato e violento. Anche in questa versione Agdisti viene evirato (in questo caso, per mano di Liber) e dal sangue sorse un melograno. La figlia del re (o del fiume) Sangarios, Nana, prese un frutto del melograno e se lo ripose nel petto, restando incinta. La sua condizione provocò l'ira del padre, che rinchiuse Nana per farla morire di fame, ma la Madre degli dèi si incaricò di nutrirla affinché riuscisse a portare avanti la gravidanza e così nacque Attis, che venne però esposto e si salvò poiché nutrito con latte di capra. Quando crebbe, Attis divenne un giovane di straordinaria bellezza e venne amato sia dalla Madre degli dèi che da Agdisti. Poiché le attenzioni di Agdisti erano sconvenienti, il re di Pessinunte decise di sottrarlo ad esse unendolo in matrimonio a sua figlia. Agdisti, furente per la perdita del giovane, scatena la follia tra gli invitati alle nozze. In preda al delirio, Attis si evira sotto un albero di pino. La *Magna Mater* raccoglie le sue membra recise, le avvolge in un panno funebre e le seppellisce nella terra, da cui nascono fiori di viola e prende origine il culto

Confrontandola con tutte queste versioni, Bouffartigue ha messo in luce come la versione giulianea coincida in varia misura con il mito narrato da Ovidio[415]. Fra gli aspetti comuni si trova l'amore casto della dea per Attis[416], il tradimento del giovane con una ninfa[417], l'ira della dea[418], la follia di Attis[419], la castrazione come punizione[420]. Alla luce di queste somiglianze, Bouffartigue, pur negando una dipendenza diretta, ipotizza un testo a cui si sarebbe ispirato Giuliano, che a sua volta si sarebbe appoggiato ad Ovidio, o che sarebbe stato utilizzato come modello anche dal poeta latino[421]. A ben vedere, tuttavia, mi sembra che le differenze fra le due versioni siano più numerose – e più significative – delle loro somiglianze. E oltre ad esse, i tratti in comune dei due racconti sono elementi "base" del mito frigio. Di conseguenza, voler vedere una dipendenza (anche non diretta) fra Giuliano e Ovidio, mi sembra forzato.

Ciò che mi sembra più importante, è la sorprendente somiglianza che la versione giulianea presenta con un'altra versione del mito, appartenente allo gnosticismo, giunta fino a noi attraverso il ben noto documento naasseno addotto da Ippolito[422]. Secondo uno studio di Sfameni Gasparro[423], esisteva una corrente ideologica ed interpretativa che si può definire «misteriosofia» e che consisteva in una reinterpretazione dei culti misterici alla luce di una teologia complessa. Questo è ciò che

---

del pino sacro. Ia, la promessa sposa, ricopre il corpo di Attis con morbide lane, piange con Agdisti e si suicida; dal suo sangue nascono viole purpuree, mentre dal suo sepolcro germoglia il mandorlo. La dea seppellisce anche Ia, e trasporta il pino sotto cui Attis si mutilò nella propria grotta, dove lo piange insieme ad Agdisti. Nonostante le suppliche, Giove nega la resurrezione del giovane, ma concede che il suo corpo non si corrompa, che i capelli continuino a crescere e che il mignolo resti animato da moto perpetuo. Agdisti, soddisfatto di questo compromesso, consacra il corpo di Attis a Pessinunte e istituisce riti annuali in suo onore. Si noti come nelle versioni di Arnobio e Pausania Attis sia caratterizzato da una certa passività (accetta (o subisce) le attenzioni di Agdistis (o della Madre degli dèi), così come accetta la decisione dei parenti o del re Mida di farlo sposare), mentre nella versione di Ovidio è lui che trasgredisce ed instaura una relazione concreta con la ninfa, che viene effettivamente consumata. Questo rende la colpa ancora più grave, poiché Attis aveva promesso fedeltà alla Madre degli dèi. La successiva evirazione diventa così il gesto definitivo di devozione alla dea, un atto estremo che testimonia la totale rinuncia alla propria virilità come unica via per mantenere fede al giuramento. Cfr. Lancellotti 2002, 5-6 e soprattutto Tougher 2020.

[415] Cfr. Bouffartigue 1992, 366-367. Si veda la traduzione ovidiana alla nota n. 412

[416] In Giuliano si dice che la dea fu presa da un «amore senza passione» (ἔρως ἀπαθής, 166b), mentre in Ovidio si dice che Attis vinse «di casto amore» (*casto amore)* la dea (*fast.* IV 224).

[417] Cfr. Iul. *or.* 8, 165c; Ovid. *fast.* IV 229.

[418] Cfr. Iul. *or.* 8, 171b; Ovid. *fast.* IV 230.

[419] Cfr. Iul. *or.* 8, 167d; Ovid. *fast.* IV 234.

[420] Cfr. Iul. *or.* 8, 167c; Ovid. *fast.* IV 241.

[421] *Ivi* 366.

[422] Cfr. tutto il libro V della *Confutazione di tutte le eresie.*

[423] Cfr. Sfameni Gasparro 1981.

faranno Giuliano, Salustio e, dopo di loro, Macrobio con il culto della Grande Madre; ma è anche quanto fecero i Naasseni[424]. L'ideologia dei Naasseni si fonda su una struttura cosmologica tripartita, in cui il livello divino e quello materiale risultano tra loro irrimediabilmente separati, ma connessi attraverso la mediazione di un terzo principio, l'*Anthropos* celeste. Questo essere intermedio svolge un ruolo cruciale, fungendo da ponte tra l'inaccessibilità dell'Assoluto e la caducità del mondo sensibile, e costituisce il fulcro della visione gnostica naassena del cosmo e della salvezza.

In questo contesto dottrinale si colloca la reinterpretazione del mito di Attis, figura che i Naasseni assimilano simbolicamente all'*Anthropos* celeste. La rilettura che essi offrono delle tradizioni mitiche e rituali legate ad Attis si concentra su due elementi fondamentali. Da un lato, vengono esaltate le qualità cosmiche attribuite ad Attis, che diviene un'immagine esemplare del principio divino intermediario: generatore e ordinatore del cosmo, egli incarna la necessità della mediazione tra pienezza e mancanza, tra spirito e materia. Dall'altro lato, particolare attenzione è riservata all'episodio della sua evirazione, riletto in chiave simbolico-soteriologica. Questo evento diviene, nella loro prospettiva, il segno del ritorno dell'elemento divino – imprigionato in modo illecito nel corpo materiale – al suo luogo d'origine, il πλήρωμα, il regno della pienezza divina.

Ciò che è fondamentale sottolineare e comprendere, è che nei Naasseni non è la figura mitica di Attis a determinare la loro identità teologica, ma è al contrario l'apparato concettuale di questi ultimi a riformulare il mito di Attis, trasformandolo in un codice simbolico funzionale alla trasmissione della propria visione teologica, cosmologica e antropologica. Il mito diviene così uno strumento ermeneutico, piegato alle esigenze di un sistema gnostico in cui la salvezza non si realizza per intervento divino esogeno, ma attraverso la riconquista consapevole dell'origine, mediata dall'intervento dell'*Anthropos*[425]. Il pensiero gnostico, quindi, sovverte radicalmente i significati attribuiti dai culti misterici pagani: il ciclo cosmico e le vicende delle divinità non sono più letti come espressioni sacre o salvifiche, ma come manifestazioni degradate, calate nel piano materiale. Da qui scaturisce l'urgenza di affermare la necessità di una liberazione definitiva della sostanza divina, vista come precipitata nella materia e imprigionata in essa.

---

[424] Cfr. Hipp. *ref.* V 7, 2 – 9, 8. Ricordiamo a grandi linee i punti fondamentali della dottrina naassena, il cui nucleo centrale è rappresentato dalla concezione triadica del Tutto, ovvero dall'idea che la realtà si articoli in tre livelli distinti. Il primo e il terzo livello – rispettivamente quello divino e quello materiale – sono tra loro in netta opposizione, poiché costituiscono principi inconciliabili e irriducibili. Ciò evidenzia la natura dualistica dell'intero sistema. Il collegamento tra questi due poli è assicurato da un principio intermedio, che da un lato condivide l'essenza del principio divino, spirituale e trascendente da cui ha origine, ma dall'altro – proprio per il suo ruolo di mediazione – rappresenta un piano distinto della realtà. Questo principio intermedio è fondamentale nella dinamica cosmica, poiché trasmette ordine e vita al livello inferiore. Cfr. Sfameni Gasparro 1981, 382.

[425] Cfr. Lancellotti 2002, 124-125.

Le somiglianze con l'esegesi fornita da Giuliano (e Salustio) sono evidenti. Ciò che resta importante capire, è se, e in che misura, Giuliano possa dipendere dal testo naasseno riportato da Ippolito. Agli inizi del Novecento, Wendland aveva ipotizzato un'antica interpretazione stoico-platonica a cui sia i Naasseni sia Giamblico avrebbero attinto; successivamente Giuliano, mediante Giamblico, ne sarebbe venuto a sua volta a conoscenza[426]. Anche Asmus, pur ammettendo che Giuliano avesse agito in modo autonomo nell'applicazione del sistema al materiale scelto, suppone comunque che egli abbia preso non solo il sistema, ma anche il contenuto da Giamblico[427]. Sarà Bogner 1923, per primo, a contestare questa idea, osservando invece che si devono tenere distinte le fonti: Giamblico da un lato, e una fonte teologica su Attis (cioè uno scritto separato e probabilmente cultuale) dall'altro. La sintesi tra queste due tradizioni sarebbe opera di Giuliano stesso, che quindi non sarebbe stato un semplice trasmettitore, ma un elaboratore originale[428]. Una sorta di *summa* di queste idee è fornita da Bouffartigue, che ritiene che l'impulso di questa esegesi sarebbe venuto dalla consultazione di un *dossier* teologico metroaco (lo stesso utilizzato anche dai Naasseni), in cui era contenuta l'esegesi del mito nella forma che conosciamo e che avrebbe quindi dato a Giuliano l'idea di costruire lui stesso una teologia di Attis conforme alla razionalità filosofica. Da qui, il *princeps* avrebbe fatto appello a tutta la dottrina della scuola di Giamblico, che poteva fornirgli strumenti in materia di cosmologia di tipo caldaico. Avrebbe messo a frutto i suoi ricordi di studente e di lettore, qualche documento scritto che conservava per proprio conto e l'aiuto di professori presenti[429].

L'esistenza di questo *dossier* viene però negata da vari studiosi, che attribuiscono quindi ai Naasseni la piena "paternità" del loro discorso[430]. In linea con questa corrente di pensiero, supporre l'esistenza di un simile documento, circolato prima a Roma e poi, oltre un secolo dopo, a Costantinopoli, ma di cui soltanto Ippolito e Giuliano sono i nostri unici testimoni, appare alquanto macchinoso. Tanto più, se si considera che una conoscenza diretta di Ippolito da parte di Giuliano è molto più probabile di quanto sia stato finora messo in luce. Ricordiamo, infatti, che durante l'adolescenza a Macellum, il giovane Giuliano aveva potuto leggere e addirittura copiare i libri appartenenti alla biblioteca del vescovo Giorgio, che comprendeva opere cristiane, di filosofia e di

[426] Cfr. Wendland 1907, 179 e 1972 (1912), 177-180.

[427] Cfr. Asmus 1908, 176.

[428] Cfr. Bogner 1923, 292.

[429] Cfr. Bouffartigue 1992, 379. Secondo lo studioso questo *dossier* era stato probabilmente redatto a Roma e suppone che una sua copia fosse circolata anche a Costantinopoli poco dopo la fondazione della città (378-379).

[430] Cfr. Nock 1929; Schenke 1962; Simonetti 1970; Sfameni Gasparro 1981; Lancellotti 2000 e 2002. Non viene naturalmente negata l'influenza congiunta del dualismo platonico e dell'allegorismo stoico all'interno del pensiero naasseno, che però fungerebbero unicamente da "sfondo culturale", più che da fonte vera e propria.

retorica. Fra essi, è verosimile ci fosse anche l'opera di Ippolito contro le eresie[431]. E non sarebbe sorprendente se una simile esegesi, così ricca di elementi orientali e misterici, avesse avuto notevole fascino su Giuliano, già lettore appassionato di Omero, che, a distanza di anni, l'avrebbe ancora avuta in memoria[432]. Ritengo dunque che alla luce di questo, oltre che degli elementi comuni che vedremo in seguito, supporre Giuliano conoscesse in maniera diretta il testo naasseno di Ippolito, sia del tutto verosimile.

Non è necessario, d'altra parte, diffidare a priori delle parole di Giuliano, quando rivendica l'originalità del suo discorso (161c e, soprattutto, 178d-179a), affermando di non dipendere da altri (altrove, non ha difficoltà ad ammettere di dipendere, ad esempio, da Giamblico[433]). In essa, come è naturale, confluiscono tutti gli studi e le influenze che, nel corso degli anni, avevano plasmato la sua conoscenza e il suo carattere, ed egli elabora una sintesi intelligente ed efficace tra elementi platonici, peripatetici, stoici, neopitagorici, caldaici e, naturalmente, giamblichei. A questi adatta, secondo le proprie esigenze, la sua lettura del mito di Attis.

Benché gli studi moderni tendano a porre particolare enfasi sulle loro differenze – questo soprattutto per opporsi alla precedente linea interpretativa che ipotizzava un *dossier* comune fra i Naasseni e Giuliano – credo che, poiché all'interno della corrente «misteriosofica» precedentemente menzionata era prassi comune reinterpretare i miti di un determinato culto alla luce della propria dottrina teologica, e tenuto conto del fatto che la dottrina dei Naasseni si distanzia radicalmente da quella di Giuliano, soffermarsi sulle differenze che intercorrono tra i due testi sia non solo superfluo, ma fuorviante. È infatti evidente che la concezione gnostica, in cui l'essere intermedio è costituito da

[431] Questa è la tesi di Turcan 1996, 395.

[432] Turcan, a favore di una conoscenza diretta di Ippolito da parte di Giuliano grazie alla biblioteca di Giorgio, ricorda la testimonianza delle epistole 106 e 107, in cui Giuliano chiede insistentemente di avere i libri del vescovo in seguito alla sua morte, ipotizzando che Giuliano volesse servirsene appunto per redigere la propria esegesi di Attis. Tuttavia, entrambe le epistole hanno una data successiva alla composizione dell'inno – anche ipotizzando la datazione più tarda, cioè quella di inizio estate 362 (*ep.* 106, 411c-d: «Davvero ricca e grande era la biblioteca di Giorgio; vi si trovavano filosofi di varie scuole, molti commentatori e soprattutto, fra gli altri volumi, | molti e diversi libri dei Galilei. Cerca dunque tutta quanta quella biblioteca, ricomponila e curati di inviarla ad Antiochia…»; *ep*. 107, 378a-b: «Fammi un piacere personale: fa' che si trovino tutti i libri di Giorgio. Ne aveva infatti molti di filosofia, molti di retorica, molti anche sulla dottrina degli empi Galilei; questi ultimi vorrei che venissero fatti completamente sparire; tuttavia, perché, insieme a quelli, non siano eliminati altri pi. utili, si ricerchino con attenzione tutti quanti, anche quelli» trad. De Vita 2022).

[433] Cfr. Iul. *or.* 11, 146a, 150d, 157d. Si può dubitare della sua affermazione, quando dice di non aver letto l'interpretazione che dà Porfirio sul mito, ma in ogni caso, viste le differenze, non ne è certo dipendente; cfr. Hoose 2008, 175; Lecerf 2014, 78. Secondo quest'ultimo studioso, l'affermazione di Giuliano è dovuta al fatto che il *princeps* non volesse criticare apertamente Porfirio perché tale critica, nella difficile operazione di riportare in vigore un Ellenismo fin troppo fragile, sarebbe stata un'azione «pour le moins maladroit».

tre nature – noetica, psichica e ilica –, non sia conciliabile con la natura del principio demiurgico di Giuliano, in cui non esiste alcuna distinzione ontologica. O ancora, a differenza di quanto avviene nella dottrina dei Naasseni, in Giuliano l'anima umana non è una porzione del principio divino intermedio, imprigionata nella materia. La sua caduta non è vista come un indebolimento dell'ordine superiore che richieda un intervento salvifico da parte del dio. Al contrario, è responsabilità dell'uomo stesso, attraverso una condotta adeguata, cercare di risalire verso l'alto. La consustanzialità affermata tra l'anima dell'uomo e l'*Anthropos* del testo naasseno implica una relazione diversa tra antropologia/soteriologia e cosmologia. Dal punto di vista antropologico, Giuliano non identifica mai esplicitamente Attis con l'anima umana, di cui sarebbe il prototipo. Al contrario, stabilisce un parallelo tra ciò che accade ad Attis-*anima mundi* e ciò che accade agli uomini[434].

Tutte queste differenze non sono altro che distanze dottrinali e non costituiscono elementi rilevanti per escludere un rapporto di dipendenza, o meno, tra i due testi. In entrambi i casi, infatti, si osserva un comune punto di partenza: un medesimo nucleo mitico, che ciascun autore rielabora in funzione della propria specifica visione teologica. Sono più notevoli, invece, le somiglianze. Partiamo da quelle già notate da Bouffartigue, somiglianze che «ne peuvent être l''effet du hasard»[435].

1) Nel testo naasseno, la Madre degli dèi, «natura beata degli esseri ipercosmici»[436], ha voluto la mutilazione di Attis prima di «richiamarlo a sé»[437], affinché egli si separasse «dalle parti materiali e inferiori della creazione»[438] per «passare all'esistenza eterna dell'alto»[439]. Parimenti, in Giuliano la Madre degli dèi, «che ha ricevuto in sé le cause degli dèi intelligibili ipercosmici»[440], ha voluto che Attis ponesse fine alla sua discesa nella materia, alla sua corsa verso l'infinito. Infatti, Attis è «la sostanza dell'intelletto generativo e

[434] Cfr. Lancellotti 2002, 132.

[435] Cfr. Bouffartigue 1992, 376.

[436] Cfr. *ref.* V 7, 13: ἡ των ὑπερκοσμίων μακαρία φύσις (cito il testo seguendo l'edizione di Marcovich 1986).

[437] *Ibid.*: ανακαλείται προς αύτήν.

[438] Ivi V 7, 15: ἀπὸ τῶν χοϊκῶν τῆς κτίσεως τῶν κάτωθεν μερῶν.

[439] *Ibid.*: ἐπὶ τὴν αἰώνιον ἄνω μετελήλυθεν οὐσίαν.

[440] Cfr. Iul. *or.* 8, 166b: Τῶν γὰρ νοητῶν ὑπερκοσμίων θεῶν δεξαμένη πάντων αἰτίας ἐν ἑαυτῇ. Ancora più interessante, dal punto di vista del richiamo lessicale, il punto 169c, dove la tromba, dopo il taglio dell'albero, «suona il richiamo» (ἐκδίδωσι τὸ ἀνακλητικὸν) per Attis e quanti caddero sulla terra; e il punto 175b, dove si dice che l'evirazione è l'arresto della dispersione, avvenuta attraverso «il richiamo e l'elevazione alle cause anteriori e originarie» (ἐπὶ τὰς πρεσβυτέρας καὶ ἀρχηγικωτέρας αἰτίας ἀνακλήσεώς).

demiurgico, che genera ogni cosa fino all'ultimo livello della materia»[441]. Dopodiché, essa lo ha richiamato a sé.

2) Secondo i Naasseni, Attis, in quanto simboleggia l'uomo che rinasce alla vita spirituale, è chiamato Coribante[442]. È molto raro leggere questo nome proprio al singolare[443]. Secondo Bouffartigue, potrebbe darsi che sia uno dei nomi attribuiti ad Attis "in maestà", quando è visto come il paredro della Madre. Infatti, per Giuliano, Coribante è il paredro, σύνθρονος, della Madre[444]. Tuttavia, nell'imperatore il Coribante non viene identificato con Attis, bensì con Helios[445].
3) Nel testo naasseno, si sottolinea l'affinità che esiste tra il culto della Madre e i misteri di Eleusi. Si insiste sul fatto che lo ierofante si rende volontariamente impotente, «pur non evirandosi come Attis, si fa eunuco per mezzo della cicuta»[446]. Si trova esattamente lo stesso accostamento in Giuliano: «Considera dunque: come qui si tronca la causa della generazione, così, anche presso gli Ateniesi, quanti prendono parte ai misteri ineffabili | sono assolutamente casti e la loro guida, lo ierofante, si astiene da ogni possibilità di generare, quasi a intendere che egli non partecipa alla progressione verso l'infinito, ma alla sostanza incontaminata e pura, delimitata, permanente e contenuta nell'Uno»[447].

Oltre a queste somiglianze, mi sembra che ce ne sia un'altra non priva di interesse. Nel testo naasseno, Attis è l'*Anthropos* celeste, mediatore, forza divina demiurgica, principio attivo e ordinatore del cosmo. In particolare, il ruolo di ordinatore cosmico viene sottolineato, nel testo addotto da Ippolito (V 8, 22), quando viene definito "Papas", «perché fa cessare tutte le cose che si sono mosse, in modo disordinato e discordante, prima della sua manifestazione»[448] (trad. Cosentino 2017). In

[441] Ivi 161c: τοῦ γονίμου καὶ δημιουργικοῦ νοῦ, τὴν ἄχρι τῆς ἐσχάτης ὕλης ἅπαντα γεννῶσαν, οὐσίαν εἶναι.

[442] Cfr. Hipp. *ref.* V 8, 13.

[443] I Coribanti erano, di solito, i demoni al seguito della Grande Madre; cfr. Lewy 2011[3] [1956], 484.

[444] Cfr. Iul. *or.* 8, 167b.

[445] Ciò si ricollega alla tradizione che fa di Coribante il padre di un Apollo, e di cui ci parla Cicerone (Cic. *de nat. deor.* III 23).

[446] Cfr. Hipp. *ref.* V 8, 40 (trad. Cosentino 2017). Anche l'immagine della «spiga di grano verdeggiante mietuta» (V 8, 39), oltre ad essere un ulteriore richiamo ai riti eleusini, simboleggia la sterilità: poiché mietuta prima del tempo, non può essere produttiva; non è solo una metafora dell'immaturità, ma una negazione vera e propria della fertilità produttiva (cfr. Lancellotti 2002, 138.

[447] Cfr. Iul. *or.* 8, 173 c-d (trad. De Vita 2022).

[448] ὅτι <τὰ> πάντα ἔπαυσεν, ἀτάκτως καὶ πλημμελῶς πρὸ τῆς ἑαυτοῦ φανερώσεως κεκινημένα· Il nome Papas viene ricollegato etimologicamente al verbo παύω.

Giuliano, dove viene più volte evidenziato il ruolo demiurgico, emerge, in seguito all'evirazione, il secondo aspetto di Attis: il dare ordine[449]. Il generatore diventa quindi ordinatore:

> Ἄττις δὲ οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ μικρῷ πρόσθεν ἄφρων, νῦν δὲ ἀκούων διὰ τὴν ἐκτομὴν σοφός; Ἄφρων μὲν ὅτι τὴν ὕλην εἵλατο καὶ τὴν γένεσιν ἐπιτροπεύει, σοφὸς δὲ ὅτι τὸ σκύβαλον τοῦτο *εἰς κάλλος ἐκόσμησε* καὶ τοσοῦτον μετέστησεν ὅσον οὐδεμία μιμήσαιτο ἀνθρώπων τέχνη καὶ σύνεσις.
> E questo *Logos* non è Attis, che, folle fino a poco prima, ora invece, dopo l'evirazione, è chiamato saggio? Folle, da un lato, perché ha scelto la materia e governa sulla generazione; saggio, dall'altro, | *perché ha dato ordine e bellezza* a questo sterco e l'ha trasformato a tal punto che nessuna arte o intelligenza umana potrebbe imitarlo[450].

Posta come verosimile la conoscenza di Ippolito da parte di Giuliano , si tratta ora di esaminare in dettaglio le motivazioni, già anticipate sopra, che hanno condotto Giuliano alla composizione di un inno sul medesimo tema, adottando come chiave interpretativa una lettura simile a quella dei Naasseni. Maria Grazia Lancellotti, nel suo già citato lavoro del 2002, riteneva che l'opera di Giuliano fosse, in un certo senso, una "rilettura pagana" del *Sermone* gnostico. Secondo la studiosa, l'imperatore recupera in termini filosofici la speculazione naassena sulla figura di Attis, che aveva preso una direzione cristiano-gnostica[451]. Tuttavia la studiosa riconosce che sia complicato stabilire se questo lavoro sia un progetto consapevole, oppure se si tratti di un'eredità inconscia derivante dalle letture giovanili, ma sembra propendere per la seconda ipotesi, affermando che l'esegesi naassena sarebbe stata «possibly not deliberately plagiarised but probably "retrieved" unconsciously from the baggage of his previous reading»[452].

Nelle righe che seguono – e l'intero commento fornirà ulteriori riscontri a sostegno di tale ipotesi – si intende sostenere che l'operazione condotta da Giuliano non fu affatto inconscia, bensì motivata da quella stessa ideologia che anima gran parte del suo impegno in chiave anticristiana: dimostrare che solo gli Elleni sono depositari della vera religione e, di conseguenza, unici in grado di interpretare i miti pagani in modo autentico e conforme alla loro natura originaria. In relazione a ciò,

---

[449] Il concetto del Demiurgo che ordina il cosmo era già naturalmente presente all'interno del pensiero neoplatonico (si pensi, *e.g.* a Plot. *enn.* IV 4 [28] 10, 1-2: Ἀλλ' ἐπεὶ τὸ κοσμοῦν διττόν, τὸ μὲν ὡς τὸν δημιουργὸν λέγομεν, τὸ δὲ ὡς τὴν τοῦ παντὸς ψυχήν «Del principio ordinatore noi parliamo in due sensi: ora come 'Demiurgo', ora come 'Anima del mondo'» trad. Faggin 1992). Tuttavia, in Giuliano il ruolo del demiurgo che più si avvicina all'idea plotiniana era svolto non da Attis, bensì da Helios (cfr. *or.* 11, 140b, 142a); in questa orazione, il voler attribuire ad Attis anche il ruolo ordinatore, mi sembra vada ad avvalorare la tesi della dipendenza diretta dal testo naasseno.

[450] Cfr. Iul. *or.* 9, 179d (trad. De Vita 2022, corsivo mio).

[451] Cfr. Lancellotti 2002, 126-127.

[452] Ivi 127.

sono tre le considerazioni da fare. In primo luogo, si è già osservato che l'inno *Alla Madre degli dèi* appare come una naturale prosecuzione dell'orazione *Contro Eraclio*, composta, secondo la testimonianza di Libanio, immediatamente prima[453]. In quell'orazione, Giuliano dimostra di padroneggiare – a differenza del suo avversario – definizioni, classificazioni e criteri ermeneutici tali da consentirgli una lettura pienamente consapevole e filosoficamente fondata del mito. L'orazione si chiude con un'applicazione pratica di quella lezione teorica: l'imperatore si fa mitografo e offre una rilettura provvidenzialistica e quasi messianica della propria ascesa al potere[454]. L'inno *Alla Madre*, redatto subito dopo, costituisce una continuazione coerente di quel progetto e presenta un ulteriore *mythos* il cui senso profondo può essere colto solo da chi, in quanto Elleno, ne possiede le autentiche chiavi interpretative. È naturalmente plausibile – e anzi verosimile – che Giuliano conoscesse il testo di Ippolito solo attraverso reminiscenze giovanili, senza averlo materialmente sottomano nel momento della composizione; tuttavia, l'interpretazione naassena del mito di Attis doveva essergli rimasta vivamente impressa. Quell'esegesi lo aveva, con ogni probabilità, affascinato in passato e continuava ad affascinarlo ancora, ma presentava un elemento problematico e per Giuliano intollerabile: i Naasseni non erano pagani, bensì cristiani. Come già sottolineato da Ugo Bianchi[455], è essenziale distinguere il contenuto mitico dall'impiego che ne fanno i Naasseni: questi ultimi si servivano del personaggio di Attis come veicolo simbolico delle proprie convinzioni gnostiche, ma non erano in alcun modo suoi cultori. Ed è probabilmente proprio questa appropriazione indebita a suscitare in Giuliano un profondo disappunto. Ancora una volta, i cristiani si erano impadroniti della cultura pagana, distorcendola e riutilizzandola per finalità estranee alla sua natura originaria. Lo scopo dell'inno, quindi, è fornire la corretta interpretazione del mito di Attis, al fine di dimostrare – come aveva voluto dimostrare già Ippolito, da un diverso punto di vista – che i Naasseni non potevano comprendere in modo corretto il mito, poiché lo guardavano da una prospettiva erronea.

Questo atteggiamento, già sottolineato in precedenza e destinato a riemergere più volte nel corso del presente commento, rappresenta uno dei principali motori ideologici dell'azione di Giuliano, che troverà la sua espressione culminante nell'editto sui professori, di pochi mesi successivo: con esso, l'imperatore intende sottrarre ai cristiani l'accesso alla cultura classica, perché considerava inaccettabile che ci fosse «discordanza tra il pensiero e la parola»[456]: non si può insegnare Omero senza credere nei suoi dèi; allo stesso modo, chi pretende di parlare di Attis, dovrà riconoscerne il valore cultuale e religioso.

---

[453] Cfr. Lib. *or.* XVIII, 157.

[454] Cfr. De Vita 2022, CLXXVI–CLXXVII.

[455] Cfr. Bianchi 1984, 2128. Così anche Lancellotti 2002, 120.

[456] Cfr. *ep.* 61c, 422b (trad. Caltabiano 1991).

Di conseguenza, l'inno si configura fin dall'origine come un'operazione a marcata valenza polemica nei confronti del cristianesimo. Sebbene l'intento polemico nei confronti del cristianesimo costituisca un aspetto rilevante, esso non esaurisce la finalità complessiva dell'opera, che si presenta piuttosto come un complesso sincretico di motivi e suggestioni eterogenee. La direzione del discorso si articola infatti su due piani complementari: da un lato, quello esterno, orientato alla confutazione del cristianesimo; dall'altro, quello interno, volto a delineare un'apologia intellettuale del paganesimo, finalizzata a giustificare e a legittimare la sopravvivenza di un Ellenismo ormai in declino[457].

L'origine anticristiana dell'inno – finora non sufficientemente messa in rilievo dalla critica – impone un'analisi più approfondita di tutti quei passaggi che potrebbero celare una dimensione polemica, anche quando essa si manifesti in modo allusivo o mediato.È questa la prospettiva che orienta le pagine che qui seguono.

In esse si noterà che il *modus operandi* di Giuliano è quasi sempre il medesimo: attraverso mirate scelte lessicali l'imperatore si inserisce con forza all'interno delle dispute teologiche e cristologiche che ancora nel IV secolo infiammavano la Chiesa. Tale intervento si articola secondo un duplice scopo. Da un lato, Giuliano mira ad accentuare le contraddizioni interne al cristianesimo sottolineando l'instabilità dottrinale di una religione incapace di suscitare consenso perfino tra i propri seguaci; dall'altro, vuol dimostrare che la religione ellenica possiede invece al suo interno, e in forma nettamente superiore, tutto ciò che il cristianesimo cercava faticosamente di affermare attraverso l'elaborazione dogmatica. Le scelte linguistiche adottate dall'imperatore – e l'altissima frequenza con cui ciò avviene, come si vedrà – dimostrano, ancora una volta, la profonda conoscenza che egli aveva non solo delle Scritture, ma anche e soprattutto delle diverse posizioni teologiche in merito alle dottrine trinitarie. Un dibattito che, come osservava Basilio di Cesarea, si combatteva «sulle sillabe» (περὶ τὰς συλλαβὰς), poiché «il combattimento più grande si svolge in parole piccole»[458]. Proprio su queste sillabe si concentra, perciò, Giuliano.

[457] Cfr. Tougher 2020, in particolare 79-82.

[458] Cfr. Bas. *de spiritu sancto* 1, 2.

160a Ἡ δὲ ὥσπερ ἐνδείξασθαι … παρὰ τῶν Φρυγῶν λαβόντες ἔφερον «Allora la dea, come se volesse dimostrare al popolo dei Romani che non trasportavano dalla Frigia un idolo senza vita, ma che ciò che avevano preso dai Frigi e portavano con sé aveva davvero una potenza più grande e divina…»

Nel mito di Giuliano è fondamentale che i Romani fossero convinti della divinità della statua e non credessero di trasportare un mero oggetto privo di vita. Questa attenzione è ben giustificata per l'esistenza, nel IV secolo, di un dibattito che si articolava sia in ambito pagano che in ambito cristiano sulla natura degli *eidola* e sull'importanza del nome o dei nomi da dare al dio o agli dèi. Esso si fondava sulle diverse interpretazioni del *Cratilo* di Platone[459], dialogo in cui si giunge alla conclusione che, pur nella varietà dei nomi che variano da popolo a popolo – o persino all'interno dello stesso popolo – l'iniziato sarebbe stato in grado di riconoscere che essi rimandano a un'unica realtà. L'essenza del linguaggio, infatti, resta invariata al di là del mutare del significante: è il significato a determinarla[460]. In questa prospettiva, il nome di una divinità viene inteso come indicatore della sua specifica *dynamis*[461]; farebbe riferimento, in altri termini, all'*ousia* dell'ente a cui si riferisce, poiché contiene elementi «che hanno una certa somiglianza con ciò di cui i nomi sono imitazioni»[462]. L'interpretazione del *Cratilo* diviene così cruciale per chiarire il legame tra dèi, nomi e potenze divine, e diventa perciò oggetto di un intenso dibattito filosofico, in particolare nel confronto tra Porfirio e Giamblico sull'efficacia delle statue cultuali nel promuovere il ritorno dell'anima verso il divino[463]. Nella sua critica all'impostazione teurgica di Giamblico, Porfirio estende le proprie riserve anche ai cristiani, i quali, al pari del filosofo di Apamea, sostenevano l'esistenza di un'unica via di accesso al divino, valida e praticabile per tutti. Questa assimilazione implicita tra teurgia neoplatonica e visione cristiana della salvezza non poté non sollecitare una reazione da parte cristiana. In particolare, fu Eusebio di Cesarea, nella *Praeparatio Evangelica*, a

[459] Cfr. Elm 2012, 246 ss.

[460] *Ivi* 247.

[461] Cfr. *e.g.* Plat. *Crat.* 404e-405a, dove si parla del nome di Apollo: «Esso è, a quanto sembra, riferito nel modo più conveniente alla potenza (*dynamis*) del dio» perché «non vi è nome che si sarebbe potuto adattare meglio, da solo, ai quattro poteri (*dynameis*) del dio, così da toccarli tutti, e, in un certo modo, mostrarli: musica, mantica, medicina e tecnica dell'arciere» (trad. Gatti 1991).

[462] Cfr. Plat. *Crat.* 434b (trad. Gatti 1991).

[463] Porfirio, pur riconoscendo una certa utilità sia dei sacrifici che delle statue degli dèi per gli uomini incolti, è tuttavia contrario al loro utilizzo da parte dei filosofi, i quali, per avvicinarsi al divino, partivano da un livello più elevato (cfr. l'opera, pervenutaci purtroppo solo in forma frammentaria, *Sulle statue*). Giamblico, invece, insisteva sul fatto che i sacrifici, i rituali e il culto delle statue erano i primi passi dell'ascesa divina, necessari e universali: si trattava di un percorso verso il divino agibile per tutti (Iambl. *de myst*. V 23).

farsi carico di offrire una risposta articolata e sistematica alle obiezioni avanzate da Porfirio[464]. Attraverso ampie citazioni del dialogo platonico, al quale esplicitamente si richiama e con cui intende porsi in continuità, Eusebio sostiene che tanto Platone quanto Mosè avrebbero riconosciuto il carattere non convenzionale, bensì divinamente fondato, dei nomi. Questi ultimi, infatti, non sarebbero il risultato di una scelta arbitraria da parte dell'uomo, ma costituirebbero il frutto di una creazione *kata physin*, cioè conforme alla natura delle cose[465]. In virtù della loro struttura imitativa, i nomi assumerebbero pertanto una funzione euristica, rendendo possibile la rivelazione della verità intrinseca alla realtà designata[466]. Inoltre, il vescovo accusa Porfirio della falsità della convinzione secondo cui i poteri divini insiti nelle regioni celesti visibili risiederebbero anche nelle statue degli dèi; è questo il vero errore di Porfirio: postulare l'esistenza di una natura condivisa tra l'intelletto divino e l'io fisico dell'uomo. Il filosofo riteneva infatti che quanto creato dal divino riflettesse la sua essenza e che, di conseguenza, potesse essere impiegato per evocare la divinità suprema a beneficio della salvezza umana, tramite statue, sacrifici o il pronunciamento di nomi sacri[467]. A questa concezione, giudicata profondamente fuorviante, Eusebio contrappone una visione antropologica radicalmente diversa: solo l'anima umana, in quanto *logikón* e immortale – cioè in quanto intelletto razionale privo di passioni – può costituire il vero ricettacolo dell'«immagine e somiglianza del divino» (τοῦ ἀνωτάτω μορφὴν καὶ εἰκόνα). Solo essa, infatti, è stata per natura modellata a somiglianza di Dio. Le statue antropomorfe realizzate dagli uomini, prive per definizione dell'anima razionale, risultano dunque totalmente incapaci di fungere da mediatori con il divino e, di conseguenza, radicalmente inefficaci[468]. Il dibattito, già ampiamente acceso, si intensificò ulteriormente con l'intervento di Eunomio, convinto sostenitore dell'idea che i nomi non fossero semplici convenzioni umane, ma istituzioni divine: secondo lui, il nome di Dio rifletteva direttamente la sua essenza[469]. Come già Eusebio, anche Eunomio intendeva salvaguardare l'affermazione centrale del *Cratilo* platonico, secondo cui i nomi permetterebbero di risalire alla natura e all'essenza del divino. Tuttavia, la conclusione cui giungeva Eunomio era radicalmente diversa da quella di Eusebio:

[464] La *Preparazione evangelica* è di notevole importanza per la nostra conoscenza sulla posizione di Porfirio perché è l'unica fonte che attesta la rilevanza del *Cratilo* di Platone per il *Peri agalmatōn* di Porfirio, cfr. Eus. *praep. evang.* III 2, 5; 9 14; 11, 1–51; XI 6, 1–8.

[465] *Ivi* XI 6, 9.

[466] *Ivi* XI 6, 1–8 e Plat. *Crat*. 439b6–8, 386e, 440c.

[467] Cfr. Elm 2012, 252.

[468] Cfr. Eus. *praep. evang.* III 10, 17.

[469] Cfr. Eun. *apol.* 8, 1-6. Ma la tesi non era semplice da dimostrare: preservando l'affermazione di Platone nel *Cratilo* secondo cui i nomi permettono deduzioni sulla natura e l'essenza del divino, era difficile negare tale capacità deduttiva anche a statue e sacrifici; cfr. Elm 2012, 253.

il nome «Figlio» non designava un semplice titolo, ma una persona distinta, dotata di una propria essenza che, sebbene in relazione con quella paterna, era da essa distinta. In tal senso, il Figlio non è la somiglianza essenziale del Padre, ma soltanto la sua immagine; veniva lesa, così, l'unità della Trinità. Questa forma estrema di arianesimo attirò contro Eunomio le dure critiche dei suoi avversari correligiosi, poiché le implicazioni della sua teoria sul valore denotativo dei nomi si inserivano in un dibattito ben più ampio e complesso, come attestano le tempestive e veementi confutazioni di Basilio di Cesarea e Gregorio di Nissa[470]. Questo dibattito, qui solo accennato, era tuttavia enorme e di notevole importanza e non si può quindi escludere che Giuliano, nella sua riflessione sul potere delle statue, avesse in mente proprio questa controversia. D'altra parte, le implicazioni dell'argomentazione di Eunomio sui nomi non potevano sfuggire all'imperatore, che aveva composto il suo trattato nel 362, poco dopo la pubblicazione dell'*Apologia* eunomiana[471]. Come abbiamo visto, la questione dei nomi era indissolubilmente legata a quella delle statue, poiché i due dibattiti si riflettevano e si alimentavano a vicenda. In questo senso, la menzione esplicita, da parte di Giuliano, della *dynamis* «più grande e divina» associata alla statua, si configura come ulteriore indizio del deliberato intento di Giuliano di intervenire nel complesso dibattito esegetico sull'interpretazione del *Cratilo*. Anche in questo caso, Giuliano aderisce consapevolmente alla linea ermeneutica tracciata da Giamblico, secondo cui le statue (*agalmata*) non sono meri oggetti di culto o semplici riproduzioni sensibili, ma partecipano ontologicamente a realtà superiori: sono strumenti teurgici e simboli viventi capaci di orientare l'anima, attraverso il sensibile, verso l'intelligibile[472].

Come spesso abbiamo visto, anche in questo passola strategia argomentativa di Giulianosi articola secondo la duplice direttrice interna ed esterna: da un lato, l'elaborazione di un'esegesi

[470] Cfr. *e.g.* Bas. *Eun*. I 5, 43–45; Gr. Nyss. *Eun*. 2, 405; Epiph. *haer.* 73.13.2; cfr. Pottier 1994, 134–39, 150–57; Barnes 2001, 284–86.

[471] L'*Apologia* fu scritta nel 360; cfr. Leemans-Cassin 2010, 299. A riprova della conoscenza di Giuliano delle controversie legate all'arianesimo, è interessante notare che anche gli ariani possedevano un arsenale di citazioni veterotestamentarie che utilizzavano contro la teoria della consustanzialità, e fra essi vi erano anche i passi del *Deuteronomio* che Giuliano utilizza nel fr. 64, Mas. del *c. Gal.* proprio per minare l'unicità di Dio (Giuliano mette a confronto il passo del *Deuteronomio*, 4, 35, con l'*incipit* di Giovanni, letto in chiave politeistica; vd. *infra* il commento al *Contra Galilaeos*). Inoltre, nello stesso frammento, Giuliano fa riferimento a due passi (Giovanni 3,18 e Colossesi 1,15) nei quali ricorrono rispettivamente i termini μονογενής e πρωτότοκος, impiegati come categorie tecniche della teologia anomea, che trovano riscontro in maniera significativa nel *Liber apologeticus* di Eunomio. Cfr. De Vita 2017, 156-157.

[472] Sul potere delle statue Giuliano insiste in *ep.* 89b, 293a-294a; cfr. De Vita 2017a. La questione era assai dibattuta anche in ambito pagano, dove gli intellettuali si dividevano tra coloro che sostenevano un valore pedagogico e commemorativo delle immagini (cfr. Max. Tyr. *diss.* 2, 2a-4c; Plut. *Is. et Os.* 76, 382a-b; Porph. *imag.* 351, 352 F Smith; Mac. Magn. *apocr.* IV 21b2) e coloro che invece ne riconoscevano il valore ai fini teurgici (oltre a Giamblico, cfr. Procl. *in Plat. Tim.* III 155, 18-25; *in prim. Eucl. elem. lib.* 138, 10-22); cfr. Tanaseanu-Döbler 2013, 186-257.

interna all'orizzonte ellenico, funzionale a una presa di posizione critica nei confronti delle precedenti letture, con l'obiettivo di ricomporre un fronte coeso contro l'alterità cristiana; dall'altro, la volontà di intensificare le tensioni intraecclesiali che, come si è già avuto modo di sottolineare, in quel frangente storico assumevano forme di profonda lacerazione, tra niceni, ariani, correnti ariane radicalizzate, sabelliani, *etc.*, minando alla radice la coesione dottrinale e istituzionale della Chiesa.

161b Καίτοι με οὐ λέληθεν ὅτι φήσουσιν αὐτά τινες τῶν λίαν σοφῶν ὕθλους εἶναι γραϊδίων οὐκ ἀνεκτούς· «Certo, non mi sfugge che alcuni sapientoni diranno che si tratta di insopportabili chiacchiere di vecchiette»

Non vi è certezza a chi volesse riferirsi Giuliano con l'espressione τινες τῶν λίαν σοφῶν; è possibile si trattasse degli scettici, la lettura delle cui opere era stata proibita dall'imperatore ai sacerdoti del nuovo clero ellenico. Tuttavia non si può escludere nemmeno si trattasse dei cristiani, che sicuramente avrebbero avuto accesso all'inno imperiale e che erano sempre stati estremamente critici nei confronti del mito metroaco[473]. L'espressione ὕθλους γραϊδίων è proverbiale e si trova anche nel passo del *Teeto* che Giuliano doveva sicuramente avere in mente e che cita in *or.* 9, 183a (per il cui commento, vd. *infra*): ταῦτα μὲν γάρ ἐστιν ὁ λεγόμενος γραῶν ὕθλος, ὡς ἐμοὶ φαίνεται· («Queste, infatti, sono quelle che si chiamano frottole di vecchie, come a me sembra evidente»[474]).

Attis (161c ss.)

La figura di Attis occupa una posizione centrale all'interno del denso passaggio dedicato alla demiurgia cosmica. Pur tralasciando, in questa sede, l'intricato problema della molteplicità dei demiurghi[475], concentrerò l'analisi sull'aspetto che maggiormente si presta a un'interlocuzione diretta con l'elaborazione dottrinale cristiana.

Attis risponde infatti a una precisa strategia polemica anticristiana, articolata su due livelli. Da un lato, il rilievo attribuito al suo ruolo nel processo demiurgico serve a sottolineare la complessità della genesi del cosmo, in contrasto con la rappresentazione cristiana della Creazione, ritenuta

[473] Cfr. De Vita 2022, 990-991, n. 23.

[474] Cfr. Plat. *Theaet.* 176b (trad. Mazzarelli 1991). L'espressione si trova anche in Diogen. *cent*. III 79 (CPG I 229, 10), Porph. *de abst.* IV 16, 52; Iambl. *protr.* 76; così come in ambito cristiano in Paul. 1 Tm 4, 7; Eus. *praep. evang.* XII 29, 16; Greg. Nyss. *Eun.* I 1, 230. Sulle espressioni proverbiali in età imperiale e tardoantica cfr. il fondamentale volume di Morgan 2007, in particolare 23-56.

[475] Per un approfondimento sull'argomento rimando a Opsomer 2008, Chiaradonna 2009, Lecerf 2012, Schramm 2022.

eccessivamente semplificata; dall'altro, Attis è proposto come figura alternativa a Cristo, un *alter Christus* costruito in chiave oppositiva. Esaminiamo ora più da vicino questi due aspetti.

La precisa identificazione di Attis non risulta, in questo contesto, particolarmente rilevante[476]. Ciò che importa sottolineare è come Giuliano, delineando una cosmogenesi articolata, persegua uno scopo dichiaratamente polemico. In linea con la dottrina giamblichea, che concepiva la genesi del cosmo come il risultato coordinato di una pluralità di cause efficienti, distribuite gerarchicamente ma tutte comprese entro l'unità del Demiurgo supremo[477], l'imperatore costruisce un modello teologico in diretto confronto critico con quello cristiano. Giuliano mette in risalto la coerenza interna e la precisione della cosmogenesi ellenica in tutti i suoi elementi, contrapponendola alla visione cristiana, accusata di fondarsi su una «vaga nozione» di Dio. La sua insistenza sulla molteplicità dei principi demiurgici – ribadita, a testimonianza della coerenza interna del suo pensiero, anche in *or.* 11, 140a-141b e nei frammenti 6-11, Mas. del *Contra Galilaeos*[478] – mira proprio a escludere la riduzione del processo creativo a un unico principio[479]. Come già nell'inno *A Helios re*[480], anche qui la complessità del processo demiurgico esige la mediazione di entità divine inferiori: per preservare la trascendenza di Helios, a fare da mediatori con gli esseri sensibili ci sono gli dèi intellettivi, a diretto contatto con la materia[481]. È in questo contesto che Attis ottiene lo statuto di «semidio» (ἡμίθεος), «dio intellettivo (νοερὸς θεός)», «creatore immediato del mondo materiale (ὁ προσεχῶς δημιουργῶν τὸν ἔνυλον κόσμον)[482]. Egli è dunque il mezzo attraverso cui è possibile la cosmogenesi: lui, principio intellettivo e immortale, si unisce alla ninfa, simbolo delle forme materiali, e grazie a questa unione ha inizio il ciclo che condurrà all'immortalità per le anime[483]. Attis si inserisce così nella gerarchia trascendente

[476] Esso venne identificato rispettivamente con l'*Anima mundi*, ovvero con la terza ipostasi del sistema plotiniano (cfr. Mau 1907, 105), o con il sole sensibile, terzo principio nella gerarchia divina elica delineata nell'*or.* 11 (cfr. Penati 1983a), o ancora con gli angeli solari menzionati sempre in *or.* 11, 141b (cfr. Ugenti 1992a, 63, n. *ad loc*.).

[477] Cfr. Iambl. *in Plat. Tim.* fr. 34 e fr. 60 Dillon; Opsomer 2008, 131.

[478] Per i cui commenti, vd. *infra*.

[479] In quest'ottica, risulta plausibile associare la figura di Attis a uno degli dèi giovani del *Timeo*, ossia come una delle entità subordinate al Demiurgo-Helios, partecipi del processo cosmogonico. Cfr. Lecerf 2012.

[480] Cfr. Iul. *or.* 11, 140d-141b; vd. *infra*.

[481] Giuliano attribuisce anche a Dioniso un ruolo demiurgico: egli diverrebbe un «demiurgo di secondo grado correttamente subordinato al demiurgo universale e con lui cooperante, in sinergia, nella creazione degli individui» (De Vita 2025, 73). Anche il ruolo attribuito a Dioniso va letto in chiave anticristiana, come un'ulteriore accusa alla vaga e scorretta cosmogenesi biblica, contro la complessa ma impeccabile cosmogonia ellenica. Per la figura di Dioniso, vd. *supra* il commento a *or.* 7, 221b.

[482] Cfr. Iul. *or.* 8, 165c, 168a,175a. Per l'espressione ὁ προσεχῶς δημιουργῶν, vd. *infra* il commento relativo (175a).

[483] Questo concetto trova corrispondenza nella *dynamis* eliaca dell'*Helios re*, che sa «ricondurre in unità gli ultimi con i primi» (εἰς ἕνωσιν ἄγων τὰ τελευταῖα τοῖς πρώτοις, Iul. *or.* 11, 142a), e che era già attribuita da Platone agli dèi giovani,

degli dèi, quale parte integrante di una cosmogenesi «armoniosamente articolata»[484] contrapposta alla creazione monoteistica cristiana.

Ma il suo significato simbolico non si esaurisce qui. Come Eracle, Asclepio e Dioniso, anche Attis assume una funzione di *alter Christus* in chiave polemica e competitiva[485]. Si tratta di un processo di risemantizzazione ben attestato in Giuliano, che in questo caso si concretizza nell'appropriazione della nozione giovannea di *Logos*: in *or.* 8, 179c il riferimento è esplicito (ὃ τοῦ λόγου μάλιστα ἴδιόν ἐστιν; Ἄττις δὲ οὐχ οὗτός ἐστιν «...il che è proprio in modo particolare del *Logos*? E questo *Logos* non è Attis?» trad. De Vita 2022): Attis, accanto a Hermes, è qui descritto come principio universale della generazione, e in quanto tale si pone in diretta opposizione al Logos cristiano, πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο «per mezzo del quale tutto è stato fatto»[486]. A differenza, però, del *Logos* cristiano, Attis può essere davvero mediatore salvifico tra gli dèi e il mondo. L'elemento inaccettabile, per Giuliano, del dogma di Gesù come *Logos* divino, non era l'idea di un mediatore tra il primo principio e il cosmo – nozione perfettamente compatibile con la dottrina neoplatonica – bensì l'identificazione di tale mediatore con una figura storicamente umana: Gesù, concepito contemporaneamente come uomo e come Dio. Questo sincretismo ontologico era, per un neoplatonico, del tutto intollerabile. In tal senso, Attis rappresenta un'alternativa teologicamente coerente con l'universo religioso di Giuliano: egli incarna il ruolo di *Logos* derivato dal principio primo, operante nel mondo con funzione ordinatrice e salvifica, senza contraddire la sua natura divina. È lui, e non Gesù, a possedere la capacità di «unire l'immortale al mortale» (ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες)[487], senza cadere nell'errore, ritenuto capitale dal paganesimo colto, della divinizzazione di un essere umano[488].

Il parallelismo tra Attis e Cristo è ulteriormente rafforzato dall'affinità tra i riti che precedevano gli *Hilaria*, incentrati sulla resurrezione del dio, e quelli cristiani che precedono la celebrazione pasquale[489]. [questo punto ndrebbe spiegato meglio: in cosa sono affini i riti?] Le somiglianze tra le

capaci di «unire l'immortale al mortale» (ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες, Plat. *Tim*. 41d 1-2). Cfr. De Vita 2022, CCLIX.

[484] Per l'espressione, cfr. De Vita 2022, CCLIX.

[485] Su Asclepio, vd. *supra*, cap. 1.4. Su Eracle e Dioniso vd. *supra* commento a *or.* 7, 219c e 221b.

[486] Cfr. Gv 1, 3. Cfr. Ugenti 1992, 121 n. *ad loc.*; Renucci 2000, 147-148; De Vita 2017b e 2022, CLXXXVII.

[487] Cfr. Plat. *Tim*. 41d1-2. Questa capacità nell'*or.* 11 (142a) sarà attribuita alla *dynamis* eliaca, che sa «ricondurre in unità gli ultimi con i primi» (trad. De Vita 2022).

[488] Cfr. Zambon 2019, 290.

[489] Cfr. Turcan 1992[2] [1989], 50, Fontaine-Prato-Marcone 2000[2] [1987], XLVII; Dillon 2007, 134 n. 39, De Vita CLXXXVII n. 423, Schramm 2025, 206. Un ascoltatore o lettore contemporaneo poteva infatti facilmente associare il 15 marzo (*canna intrat*) alla Domenica delle Palme, cioè all'ingresso di Gesù a Gerusalemme che segna l'inizio della sua

due figure, tuttavia, non si esauriscono sul piano liturgico. Pur pienamente inserito nell'orizzonte interpretativo neoplatonico, il mito metroaco, così come rielaborato da Giuliano, si presta anche a una lettura alternativa: Attis appare infatti come soggetto a una dinamica di passione e trasformazione. La sua auto-evirazione, la morte e la successiva rinascita o eternizzazione riproducono – in termini mitico-filosofici – gli stessi schemi soteriologici presenti nella narrazione cristiana della morte e resurrezione di Cristo. Il semidio delineato da Giuliano assume così i tratti di una divinità giovane, sofferente, redentrice in senso cosmico: un antecedente pagano del Salvatore cristiano, ma in forma più antica, più filosoficamente coerente, più integrata nel cosmo. Ciò consente all'imperatore di mettere in discussione l'unicità salvifica di Cristo, sostenendo che già il paganesimo offriva figure analoghe, anzi superiori per profondità e connessione con l'ordine del tutto; ancora una volta, «la novità eversiva del cristianesimo veniva, così, neutralizzata»[490].

163a τὰ ὄμματα τῆς ψυχῆς «gli occhi dell'anima»

L'immagine è di origine platonica (cfr. Plat. *Resp*. VII 527e, 533d; *Soph*. 254a) e conosce un ampio sviluppo nel pensiero tardoantico. In particolare, nell'ambito del neoplatonismo, questa immagine viene impiegata per indicare la parte più alta e nobile dell'anima, quella capace di percepire le realtà intelligibili[491]. Anche il pensiero cristiano riprende questa metafora, come si può notare, ad esempio, nella *Lettera agli Efesini* (1,18) , in Clemente Alessandrino[492], Origene[493], Eusebio[494], Gregorio di Nissa[495].

Giuliano, inserendosi in questa lunga tradizione e in linea con l'intento originario dell'inno, opera una riappropriazione polemica, funzionale alla sua visione della cultura greca come patrimonio esclusivo degli autentici ellenici. Solo chi aderisce alla religione greca e si impegna in un processo di

Passione; il 22 marzo (*arbor intrat*) o il 24 marzo (*dies sanguinis*) al Venerdì Santo e alla Crocifissione; e il 25 marzo (*hilaria*) alla Pasqua e alla Resurrezione di Cristo. Questa affinità era stata notata anche dai cristiani, che però la giustificavano dicendo che il diavolo, che conosceva gli eventi in anticipo, aveva creato nel culto di Attis e Cibele una contraffazione delle cerimonie pasquali ancora prima della venuta di Cristo; cfr. Pépin 1982. Vd. *infra* il commento al punto 168d.

[490] Cfr. De Vita 2022, XC.

[491] Cfr. Plot. *enn.* V 1 [10] 1, 30-35; VI 8 [39] 19, 10; Iambl. *de myst* II 6, 61, 21; *comm. math. scient*. 22, 68, 27; Porph. *VP* 47; Procl. *in Plat. Alcib*. I 236, 1; *in Plat. Tim*. I 206, 21; cfr. Taormina-Piccione 2010, 439, n. 207.

[492] Cfr. *protr.* 11, 113, 3.

[493] Cfr. *in catenis* fr. 94, in riferimento all'oscuramento degli occhi dell'anima degli «insensibili Giudei».

[494] Cfr. *comm. in Isaiam* I 41; *comm. in Ps. PG* 23.176; 23.185; 23.988.

[495] Cfr. *c. Eun.* II 1, 22.

purificazione interiore può realmente aprire gli occhi dell'anima alla verità divina, dissipando le tenebre dell'errore religioso. In questa prospettiva, la cecità spirituale non è solo ignoranza, ma effetto diretto dell'adesione a un culto falso. L'uso cristiano dell'espressione, dunque, risulta per Giuliano doppiamente offensivo: non solo perché attribuito da chi è, per definizione, privo di vera visione, ma anche perché compiuto appropriandosi di un lessico pagano, deformandolo. La risposta dell'imperatore è netta: rivendicare il possesso legittimo di tali immagini, restituirle al loro contesto originario e ribadire che solo chi è religiosamente e culturalmente greco può davvero farne un uso corretto; tutti gli altri continueranno a vedere «in maniera indistinta» (163a), immersi nell'oscurità che essi stessi scambiano per luce[496].

Cibele (166a ss.)

Il medesimo processo di risemantizzazione applicato alla figura di Attis può essere in parte riscontrato anche in quella di Cibele. È stato a lungo oggetto di dibattito tra gli studiosi se la *Mater Deorum* debba essere considerata una deliberata controparte pagana della Vergine cristiana, oppure se essa si inscriva più semplicemente all'interno della tradizione mitologica pagana preesistente – si pensi, ad esempio, a figure come Danae, vergine fecondata miracolosamente dalla pioggia d'oro di Zeus[497]. Un aspetto problematico in tale contesto è costituito dalla complessa identificazione e definizione della figura di Cibele. Una definizione univoca si dimostra infatti sfuggente, a causa della molteplicità di prospettive attraverso cui Giuliano stesso ne costruisce il profilo. In un primo momento, la dea sembra sovrapporsi alle figure di Demetra e Rea (*or*. 8, 159a); in seguito, viene delineata mediante gli stessi epiteti riservati ad Atena (*or*. 8, 166a-b)[498]. Inoltre, in virtù del ruolo metafisico che le è attribuito, Cibele può essere assimilata a Helios (*or*. 8, 166b), a Zeus (*or.* 8,

[496] Per l'immagine delle tenebre, vd. *infra* il commento a 173b e 174c.

[497] A favore di una consapevole allusione alla Madre di Cristo si veda Vernière 1978, 110; Ugenti 1992; Criscuolo 2001, 373; De Vita 2011, 162. Contrari, si veda Hepding 1903, 216, che sostiene che l'appellativo di "vergine e madre" trovi una giustificazione interna al culto della *Magna Mater*, in quanto le Ilarie rappresentano uno ἱερὸς γάμος che vede, dopo le nozze, una purificazione della *Mater* attraverso cui viene recuperata la verginità.

[498] L'affinità tra le due dee è resa esplicita al punto 179a; solo con la coincidenza di Cibele e Atena può essere chiarito il paradosso di *or.* 8, 166a, dove viene affermato che la dea sarebbe venuta all'esistenza «dopo e insieme al grande Zeus»; inoltre, in *or.* 8, 166b Cibele viene definita «vergine senza madre» (παρθένος ἀμήτωρ), che è anche la definizione di Atena in *or.* 7, 230a. L'associazione tra la Madre degli dèi e Atena si fonderebbe in Giuliano sulla funzione provvidenziale che entrambe esercitano, seppure in ambiti diversi del cosmo: Cibele rappresenta infatti la Provvidenza (Πρόνοια) nell'ambito degli intelligibili, mentre Atena svolge la medesima funzione nel mondo sensibile (cfr. Iul. *or*. 8, 179a-b; *or*. 5, 269d; *or*. 7, 220a, 230b). Cfr. De Vita 2011, 161, n. 195.

166a)[499], o addirittura all'Uno (*or.* 8, 169c), pur mantenendo, in ultima istanza, un'autonomia ontologica rispetto a ciascuna di queste entità. Questa varietà di riferimenti non deve essere interpretata come segno di incoerenza o di indecisione dottrinale, ma piuttosto come espressione della peculiare flessibilità che caratterizza la costruzione teologica giulianea, già analizzata nel capitolo introduttivo (vd. *supra*). In definitiva, Giuliano concepisce Helios e Cibele/Rhea come due distinte proiezioni di un'unica realtà suprema, entrambe incaricate della medesima funzione metafisica e dunque reciprocamente interscambiabili. Tornando al punto di partenza, la natura sfaccettata di Cibele rende difficile stabilire una corrispondenza diretta e univoca con la figura cristiana della Vergine[500]. Tuttavia, considerando che nella Cibele giulianea confluiscono più divinità – ciascuna delle quali, come si vedrà, presenta tratti in comune con personaggi della tradizione cristiana – non è irragionevole individuare anche in lei elementi di parallelismo. In particolare, Giuliano sembra voler valorizzare nella figura di Cibele l'aspetto femminile, materno e provvidenziale della cura demiurgica per l'ordine del mondo. A ciò si aggiungono ulteriori elementi che, con un certo grado di plausibilità, suggeriscono l'esistenza di un intento consapevole di reinterpretare la figura mariana in chiave ellenica.

166a Ἡ τῶν κυβερνώντων τοὺς ἐμφανεῖς νοερῶν καὶ δημιουργικῶν θεῶν πηγή «La fonte degli dèi intellettivi e demiurghi che governano gli dèi visibili»

Un primo elemento è la definizione di Cibele come πηγὴ θεῶν. L'immagine della fonte come metafora del potere generativo dell'Uno era comune già in Plotino[501]: l'Uno, la potenza di tutte le cose, dona la vita in maniera inesauribile, come una fonte che non diminuisce mai le sue acque:

> Νόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν, δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσαν αὐτήν, οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς, ἀλλὰ μένουσαν αὐτὴν ἡσύχως, τοὺς δὲ ἐξ αὐτῆς προεληλυθότας πρὶν ἄλλον ἄλλῃ ῥεῖν ὁμοῦ συνόντας ἔτι, ἤδη δὲ οἷον ἑκάστους εἰδότας οἷ ἀφήσουσιν αὐτῶν τὰ ῥεύματα·

[499] Per Giuliano Zeus e Helios sono di fatto sovrapponibili (cfr. *or*. 11, 149b: «poiché riteniamo che non ci sia differenza alcuna fra Helios e Zeus», trad. De Vita 2022).

[500] Questa corrispondenza è comunque sostenuta dalla maggioranza degli studiosi; cfr. Vernière 1978, 110; Ugenti 1992, n. *ad loc.*; Criscuolo 2001, 373; Andrei 2015, 256, n. 14.

[501] Per un'analisi dettagliata dell'importanza della πηγή nella filosofia platonica e posteriore rimando a De Vita 2011, 159 e ss.

> Si immagini una sorgente che non ha alcun principio e che a tutti i fiumi si espande senza che i fiumi la esauriscano, e rimane sempre calma; i fiumi che escono da essa scorrono tutti assieme prima di dirigersi verso punti diversi, ma ciascuno sa già dove i flutti lo porteranno[502].

Si tenga presente questo passo quando, poco oltre, si affronterà il pensiero dei Cappadoci. Prima di giungere a loro, tuttavia, è da notare che, in ambito cristiano, il primo riferimento a Dio come fonte si trova già nell'*Antico Testamento* (cfr. *e.g.* Geremia 2, 13) e viene ribadito, riferendolo anche a Cristo, da Origene:

> Ἀμφότερα γὰρ πηγῆς ἔχει χώραν, ὁ μὲν πατὴρ θεότητος, ὁ δὲ υἱὸς λόγου.
>
> Entrambi infatti hanno il ruolo di sorgente: il Padre [è] sorgente della divinità, il Figlio [è] sorgente del *Logos*[503].

E, successivamente, Origene ribadisce come sia il Cristo la fonte inesauribile di vita (quella «sorgente d'acqua che zampilla per la vita eterna» di cui si legge in Gv 4, 13-14[504]):

> ἔστηκεν δὲ καὶ διδάσκων, προκαλούμενος πάντας ἐπὶ τὸ πίνειν ἀπὸ τῆς ἀφθόνου πηγῆς αὐτοῦ· «Εἱστήκει γὰρ ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραξε λέγων· Ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρὸς ἐμὲ καὶ πινέτω.
>
> Egli «sta», inoltre, nella sua funzione di maestro, invitando tutti a bere dalla sua sorgente copiosa: «Gesù, infatti, stando in piedi gridò: "Chi ha sete venga a me e beva" [Gv 7, 37]»[505].

A partire dalle citazioni testamentarie, l'immagine della fonte viene successivamente rielaborata per descrivere il rapporto che lega al Padre la Seconda e la Terza Persona della Trinità[506]. Ed ecco che, con i Padri Cappadoci, Dio diventa neoplatonicamente origine (πηγή = fonte) della

---

[502] Cfr. Plot. *enn.* III 8 [30] 10, 1-10 (trad. Faggin 1992). L'immagine della fonte si trova riferito anche alla Rhea caldaica in *Or. Chald.* fr. 56 des Places = 127 Albanese (cfr. Majercik 2001, 291-294) e in Giamblico, *de myst.* VIII 2, 7 (πηγὴ τῶν πάντων).

[503] Cfr. Orig. *comm. in Jo.* II 3, 20 (trad. mia).

[504] Il passo sarà commentato da Origene in *comm. in Jo.* XIII 3, 16.

[505] Cfr. Orig. *comm. in Jo.* VI 38, 193 (trad. Corsini 2013). Altri riferimenti di Gesù come fonte di acqua viva in Orig. *comm. in Jo.* XIII 3, 18; 4, 20; 5, 26; *hom. in Ps.* 11, 1; Physiol. 4; 15 Sbordone; Greg. Nyss. *ep.* 5, 5; *de verg.* 2, 2; Bas. *hom. in acquas* 31, etc.

[506] Cfr. *e.g.* Hippol. *c. Noet.* 11, 1; Eus. *praep. evang.* VII 15, 7; Athanas. *c. Gent.* 41; *de inc.* 3, 3; *de sancta trin. PG* 28.1439; *exp. in Ps. PG* 27.580; cfr. Criscuolo 2005.

natura divina, ed è caratterizzato come 'ingenerato' (ἀγέννητος); egli è la vita stessa e dona incessantemente la vita a tutte le creature. Cosa più importante, questo dono non si esaurisce mai, ma è un'attività eterna e inesauribile, sempre operante[507].

Ma ancora più interessante, sebbene problematica, sarebbe l'attribuzione dell'immagine della fonte a Maria: la madre di Gesù diventerebbe, grazie alla sua immacolata verginità, la sorgente da cui sgorga l'«acqua viva», che è il Figlio. Una prima attestazione in questo senso si trova nel sermone *In annuntiationem* di Gregorio il Taumaturgo, considerato tuttavia spurio:

Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ἡ πηγὴ τοῦ φωτὸς, τοῦ φωτίζοντος πάντας τοὺς εἰς αὐτὸν πιστεύοντας.

Salve, piena di grazia, fonte della luce, che illumina tutti coloro che credono in lui[508].

E ancora, Maria è la fonte che, in virtù della sua obbedienza, ha permesso al Signore di incarnarsi; infatti, dopo varie righe di lodi del suo carattere immacolato («Con quali elogi dunque descriveremo la sua verginità?»[509]), così conclude il teologo:

Αὕτη, πηγὴ ἀέννaος, ἐν ᾗ τὸ ζωὸν ὕδωρ ἔβλυσε τὴν ἔνσαρκον τοῦ Κυρίου παρουσίαν.

Lei, fonte eterna, in cui l'acqua viva ha fatto scaturire la presenza incarnata del Signore[510].

L'immagine di Maria come fonte da cui sgorga l'«acqua viva», che è Cristo, è molto importante perché fa di lei una mediatrice della salvezza. Su questo punto avevano tradizionalmente insistito i Padri della Chiesa: da sempre contrapposta ad Eva, causa di morte per colpa della sua disobbedienza,

[507] Cfr. Greg. Nyss. *Eun.* I 274: «Poiché, infatti, la fonte e l'inizio e la donazione di ogni bene si trovano esistenti nella natura increata, mentre tutto il creato tende verso di quella…»; in questo passo si può notare un'altra forte influenza neoplatonica sul pensiero del Nisseno: l'idea di Dio come sommo Bene. Egli, infatti, dona παντὸς ἀγαθοῦ poiché Egli stesso è il sommo Bene. Dona, per emanazione, la sua stessa essenza. Il bene di Dio, quindi, non è la bontà, ma il bene in senso neoplatonico. Anche altrove (*Eccl. Hom.* III, p. 312, 13 ss.) Gregorio usa un linguaggio neoplatonico per descrivere il bene di Dio: «Quel bene che, una volta raggiunto, non permette a nessuno di sbagliare nel giudicare quello che è utile; quel bene che è durevole e non temporaneo, che si estende per la vita eterna». Cfr. Moreschini 2014, 21 e 139. Lo stesso concetto della fonte come "legante" fra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo si trova in anche in Greg. Nyss. *tres diis* 12, 16 (Moreschini 2014); *adv. Maced.* 9, 14 (Moreschini 2014); *ep.* 5, 4, GNO VIII/II, p. 94,11 ss. Pasquali; Greg. Naz. *or.* 20, 5, 7; Bas. *de spiritu sancto* 16, 37; *adv. Eun. PG* 29.636.

[508] Cfr. Greg. Thaum. *in annunt. PG* 10.1152 (trad. mia).

[509] Ivi, 10.1160.

[510] *Ibid.* (trad. mia).

Maria ha il compito di espiare il peccato da lei commesso, «affinché ciò che per tale sesso era andato verso la perdizione, per lo stesso sesso fosse ricondotto alla salvezza»[511]. In virtù di tale missione, la maternità di Maria si inserisce nel disegno divino per la redenzione dell'umanità, facendola divenire, pertanto, il nuovo principio di vita[512]. Per quanto affascinanti per il nostro contesto, le parole di Gregorio il Taumaturgo vengono da un'opera che è stata generalmente considerata spuria dagli studiosi moderni poiché presenta uno stile più tardo e un vocabolario che riflette sviluppi teologici successivi, che non appartengono alla prima metà del III secolo[513].

Pur con le dovute precauzioni, va notato che anche Gregorio di Nissa, per il quale – come si è visto – l'immagine della fonte riveste un ruolo centrale nella spiegazione della relazione tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, riprende nella sua opera *In annuntiationem* la tradizionale contrapposizione tra Eva e Maria, integrandola con il simbolismo della fonte già impiegato da Gregorio il Taumaturgo; anche quest'opera è considerata spuria o quantomeno dubbia.

> Οὐκ ἔτι ἡ Εὔα φοβεῖται τὸ ὄνειδος, οὔτε τοῦ τόκου τὴν ὠδῖνα ἐν γὰρ τῇ ἁγίᾳ παρθένῳ τὸ ἐκείνης πταῖσμα ἀνασέσωσται. Πηγὴ γὰρ ζωῆς ἡ ἁγία παρθένος ἡμῖν γέγονε, πηγὴ φωτὸς τοῖς ἐν Χριστῷ πιστεύουσι, ἀνατολὴ τοῦ νοεροῦ φωτὸς τυγχάνουσα. "Χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετά σου", καὶ ἐκ σοῦ, ὁ ἐν θεότητι τέλειος, ἐν ᾧ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος.
>
> Eva non teme più l'infamia, né soffre più i dolori del parto, poiché nella santa Vergine la sua colpa è stata riscattata. La santa Vergine è diventata per noi fonte di vita, fonte di luce per coloro che credono in Cristo, sorgente della luce intelligibile. "Rallegrati, o piena di grazia, il Signore è con te", e da te è nato colui che è perfetto nella divinità, in cui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità[514].

Il fatto che le uniche due occorrenze in cui Maria viene presentata come 'fonte' appartengano ad opere di paternità dubbia non risulta purtroppo sorprendente, considerando che una teologia mariana pienamente articolata non era ancora emersa nel IV secolo – e tanto meno nel III. Solo con

---

[511] *Ut quod per eiusmodi sexum abierat in perditionem per eundem sexum redigeretur in salutem* (cfr. Tert. *de carne Christi* 17, trad. mia).

[512] Cfr. Ireneo *adv. haer.* V 19, 1: «E come quella si lasciò sedurre in modo da disobbedire a Dio, così questa si lasciò persuadere in modo da obbedire a Dio, affinché la Vergine Maria divenisse avvocata della vergine Eva; e come il genere umano fu legato alla morte per mezzo di una vergine, così ne fu liberato per mezzo di una vergine, perché la disobbedienza di una vergine fu controbilanciata dall'obbedienza di una vergine» (trad. Maschio 1997).

[513] Ad esempio, vi è l'uso di θέωσις per indicare la divinizzazione, termine che però fu coniato da Gregorio di Nazianzo circa un secolo dopo (cfr. *in annunt. PG* 10.1157).

[514] Cfr. Greg. Nyss. *in annunt.* 83-84 (trad. mia).

il Concilio di Efeso del 431 si inizierà a consolidare in maniera sistematica una riflessione teologica sulla *Theotokos*. Ciononostante, pare opportuno ricordare tali testi per la significativa affinità con le formulazioni di Giuliano. In ogni caso, appare più verosimile che con l''immagine della fonte, riferita a Cibele nel contesto in esame, il *princeps* intendesse rivendicare per la dea quella proprietà che i teologi cristiani coevi riconoscevano esclusivamente a Dio Padre. L'immagine della fonte, infatti, veniva impiegata per esprimere, in termini differenti, il concetto neoplatonico di "emanazione" del Padre verso il Figlio e lo Spirito Santo – del resto, il concetto stesso di emanazione risultava il più idoneo a descrivere la natura consustanziale delle tre ipostasi della Trinità, rispondendo efficacemente alle contestazioni di matrice ariana. Poiché, infatti, si pensava che l'essenza di Dio fluisse da lui stesso «come acqua da una sorgente», in un moto continuo e inesauribile, e poiché in tal modo si spiegava l'essere di Dio quale fonte di ogni realtà – comprese le due realtà divine del Figlio e dello Spirito Santo –, è verosimile ritenere che Giuliano si riferisse proprio a questa concezione. Naturalmente non si può escludere nemmeno l''ipotesi che stesse alludendo a Gesù come fonte, un'immagine anch'essa ampiamente diffusa, come dimostrano le occorrenze esemplificative riportate nella n. 506.

Non sorprende che l'imperatore attribuisca a una divinità pagana, come Cibele, una prerogativa tipica di una figura cristiana specifica (in questo caso, Dio Padre o Cristo), nonostante la mancanza di una perfetta corrispondenza tra le due. Tanto più se si considera la coincidenza tra Cibele e Helios dal punto di vista metafisico. Come si vedrà nell'analisi dell'inno *A Helios re*, Helios è considerato "mediatore" in maniera esattamente sovrapponibile a Cristo mediatore. Se dunque Cibele = Helios e Helios = Cristo, non stupisce che Cibele venga definita con le stesse parole con cui in quegli anni, all'interno delle dispute teologiche circa la natura delle Persone della Trinità, veniva definito Cristo stesso.

166a γεννῶσα δὲ δίχα πάθους «genera senza dolore/passione»

A sostegno della possibile influenza dei Cappadoci sulla presentazione della Madre degli dèi fatta da Giuliano, si veda l'espressione γεννῶσα δὲ δίχα πάθους, che compare esattamente identica in Gregorio di Nissa (*virg*. 2, 1) per la generazione del Figlio dal Padre:

> ὃ δὴ καὶ παράδοξον ἐν πατρὶ παρθενίαν εὑρίσκεσθαι τῷ καὶ υἱὸν ἔχοντι καὶ δίχα πάθους γεννήσαντι.

E questo è appunto il fatto straordinario: che nel Padre si trovi la verginità, pur avendo Egli un Figlio e avendolo generato senza passione[515].

O, con una leggera variazione lessicale, in Basilio:

Πιστότερον δ' ἂν πᾶσι, τὸ ἐξ αὐτοῦ φύσει θείᾳ καὶ θεοπρεπῶς γεγεννηκέναι ἀπαθῶς τὸν Θεὸν Υἱὸν γνήσιον, ὁμότιμον, ὁμόδοξον, σύνθρονον, σύμβουλον καὶ συνεργὸν, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ καὶ Θεῷ…

Sarebbe più degno di fede per tutti il fatto che Dio abbia generato da sé, senza passione, secondo natura divina e in modo conforme a Dio, un Figlio, Dio vero, genuino, di pari onore, della stessa volontà, che divide lo stesso trono, consigliere e cooperatore, consustanziale al Padre e al Dio[516].

166b αὕτη γὰρ καὶ παρθένος ἀμήτωρ «costei, infatti, è anche vergine senza madre»

Il fatto che Cibele venga qualificata come «vergine» e, nel punto successivo, come «madre» costituisce un ulteriore elemento che rafforza l'ipotesi di una costruzione intenzionale del suo profilo in parallelo con quello della Vergine cristiana. La dea si presenta infatti come autentica vergine e madre degli dèi, e tale associazione sembra suggerire la volontà di proporre un modello divino preesistente e legittimo, capace di mettere in discussione – attraverso un confronto implicito – l'originalità della maternità verginale attribuita a Maria nel contesto cristiano. Se il cristianesimo rivendicava la nascita del *Logos* da una donna che, pur generando, sarebbe rimasta vergine, Giuliano ribalta il paradigma proponendo lo stesso concetto all'interno dell'Ellenismo, ma in forma teologicamente coerente: solo Cibele, in quanto divinità, possiede di per sé la capacità di generare senza perdere lo stato verginale. Ancora una volta, il confronto si risolve a vantaggio della religione ellenica, che si presenta come anteriore, più armonica e ontologicamente più credibile.

L'attributo ἀμήτωρ crea un'identificazione tra Cibele e Atena (così definita anche in *or.* 7, 230a); per la valenza polemica anticristiana della figura di Atena, vd. *infra* commento a *or.* 11, 149b.

166b μήτηρ θεῶν ὄντως οὖσα πάντων «ed è veramente madre di tutti gli dèi»

[515] Trad. mia. Cfr. anche Greg. Nyss. *ref. conf. Eun.* 57, 4. Il concetto dell'impassibilità divina anche nella generazione era già stato elaborato da Atanasio (*c. Arr*. 1, 28), Did. Caec. *de trinitate PG* 39.793, etc.

[516] Cfr. Bas. *adv. Eun. PG* 29.760 (trad. mia).

In questo passaggio la polemica contro la Vergine cristiana, madre di Dio, è reso più esplicito: Cibele, e nessun'altra, è *veramente* (ὄντως) madre degli dèi. È importante ricordare che, al tempo di Giuliano, il dogma dell'incarnazione del *Logos* e della maternità verginale di Maria era ancora oggetto di accese controversie, sia interne – tra diverse correnti teologiche che mettevano in discussione la possibilità stessa dell'incarnazione – sia esterne, da parte di polemisti pagani che consideravano tale dottrina un'assurdità ontologica. Secondo i cristiani, vi era coincidenza tra il *Logos* divino, generato da Dio, e Gesù, un individuo storicamente determinato:

> Τῷ δὲ καὶ τὸν λόγον ὅ ἐστι πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ ἄνευ ἐπιμιξίας φάσκειν ἡμᾶς γεγεννῆσθαι Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν διδάσκαλον ἡμῶν καὶ τοῦτον σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἀνεληλυθέναι εἰς τὸν οὐρανόν.
>
> Il *Logos*, che è il primogenito di Dio, è stato generato senza unione carnale, cioè il nostro Maestro Gesù Cristo, che è stato crocifisso, è morto, è risorto, ed è asceso al Cielo[517].

Se si considera la concezione del divino propria del pensiero neoplatonico (ma anche medioplatonico, o più in generale platonico), fondata su una rigorosa distinzione tra il mondo sensibile e quello intelligibile, appare chiaro come l'idea che una divinità potesse manifestarsi nella figura storica di Gesù – nato da una donna che, pur avendo partorito, si dice fosse rimasta vergine – dovesse risultare, agli occhi di questi filosofi, profondamente irrazionale e inaccettabile. Il problema dell'incarnazione era profondamente legato a quello della maternità verginale di Maria. Anche in questo caso, Giuliano si propone di delegittimare il cristianesimo, bollando come assurdo un dogma che, forse, rappresentava una novità teologica tanto radicale quanto pericolosa. Egli mira a ricondurre tale concetto nell'alveo dell'Ellenismo, rivendicando per la religione ellenica la vera paternità di simili concezioni: sono gli Elleni gli unici a possedere divinità irreprensibili, capaci, in questo caso, di generare davvero tutti gli dèi, pur conservando lo stato di verginità.

166d ἡ πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπιστροφὴ μᾶλλόν ἐστι δραστήριος τῆς πρὸς τὸ χεῖρον νεύσεως «È più efficace la conversione al meglio di quanto lo sia l'inclinazione al peggio»

In queste parole si può forse intravedere un ulteriore riferimento polemico nei confronti della religione cristiana, accusata – in virtù del dogma dell'incarnazione – di aver postulato una discesa del

[517] Iust. *apol.* I 21, 1 (trad. Girgenti 1995).

divino nella materia e, dunque, la trasformazione di Dio in un essere umano soggetto alla mortalità. Tale concezione, agli occhi del pensiero filosofico ellenico, implicava inevitabilmente una ἐπιστροφή/νεῦσις πρὸς τὸ χεῖρον, ossia una conversione verso l'inferiore, radicalmente incompatibile con l'ontologia tradizionale che attribuiva al divino immutabilità, trascendenza e impassibilità[518]. Questa accusa era stata già mossa contro i cristiani da Celso, il quale considerava una blasfemia l'idea che un dio potesse contaminarsi, trasformando la propria condizione perfetta attraverso un mutamento da una condizione superiore a una inferiore[519]:

> λέγω δὲ οὐδὲν καινόν, ἀλλὰ πάλαι δεδογμένα. ὁ θεὸς ἀγαθός ἐστι καὶ καλὸς καὶ εὐδαίμων καὶ ἐν τῷ καλλίστῳ καὶ ἀρίστῳ· εἰ δὴ εἰς ἀνθρώπους κάτεισι, μεταβολῆς αὐτῷ δεῖ, μεταβολῆς δὲ ἐξ ἀγαθοῦ εἰς κακὸν καὶ ἐκ καλοῦ εἰς αἰσχρὸν καὶ ἐξ εὐδαιμονίας εἰς κακοδαιμονίαν καὶ ἐκ τοῦ ἀρίστου εἰς τὸ πονηρότατον. τίς ἂν οὖν ἕλοιτο τοιαύτην μεταβολήν; καὶ μόνῳ δὴ τῷ θνητῷ μὲν ἀλλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι φύσις, τῷ δ' ἀθανάτῳ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν. οὐκ ἂν οὖν οὐδὲ ταύτην τὴν μεταβολὴν θεὸς δέχοιτο.
>
> Non dico alcunché di nuovo, bensì cose che si sono pensate in questo modo fin dall'antichità. Il dio è buono, bello e felice e si trova nella condizione più bella e migliore. Se davvero scende tra gli uomini, bisogna che avvenga per lui un mutamento, un mutamento dal bene al male, dal bello al turpe, dalla felicità all'infelicità, dallo stato migliore a quello peggiore. Chi mai, dunque, potrebbe scegliere un tale mutamento? Inoltre, è la natura del mortale subire cambiamenti e trasformazioni, ma per l'immortale la sua natura è rimanere identico e nello stesso modo. Un dio, dunque, non accoglierebbe affatto questo mutamento[520].

Anche in questo caso, il confronto con Cristo viene implicitamente ribadito: è infatti Attis colui che «sarebbe diventato un demiurgo anche più potente» (166d), in quanto capace di scegliere liberamente la conversione verso il meglio, piuttosto che verso il peggio. Il parallelismo con la figura di Cristo risulta evidente, ma con una significativa inversione gerarchica: Attis emerge come un *alter*, e al tempo stesso *superior Christus*, in quanto orientato verso l'ascesa spirituale piuttosto che verso la discesa nella corporeità. La sua scelta volontaria di elevarsi rafforza così il carattere esemplare e salvifico della sua funzione, secondo una logica che rovescia quella cristiana dell'incarnazione.

[518] L'argomento doveva essere di una certa importanza per l'imperatore, se viene sentita l'urgenza di ribadirlo, quasi con le stesse parole, poche righe oltre (cfr. 167a e di nuovo a 170a).

[519] Cfr. Zambon 2019, 291.

[520] Cfr. Orig. *c. Cels.* IV 14 (trad. Zambon 2019).

166d Ἡρακλέος

Anche in questa orazione ricorre un riferimento alla figura di Eracle, già trattata nell'orazione 7 (vd. *supra*). Come in precedenza, si insiste nuovamente sull'aspetto di *alter Christus*: l'anima dell'eroe viene liberata dal peso della carne ed Eracle è proposto come esempio di colui che sceglie il mutamento verso il meglio. Il breve, ma significativo accenno alla figura di Eracle, in questa orazione, è funzionale anche ad un'altra polemica anticristiana: quella della resurrezione della carne. Se messe in dialogo con il punto 178c-d (vd. *infra*) le parole utilizzate da Giuliano riguardo all'eroe mitico diventano particolarmente significative: ἐπεὶ καὶ αὐτῷ νῦν Ἡρακλεῖ […] ῥᾴων ἡ τούτων ἐπιμέλεια καθέστηκεν ἢ πρότερον ἦν, ὅτε ἐν τοῖς ἀνθρώποις σαρκία φορῶν ἐτρέφετο «Dato che per lo stesso Eracle […] la cura delle cose di quaggiù è diventata più facile rispetto a prima, rispetto a quando, cioè, era presente in mezzo agli uomini *portando un fardello di carne*»[521]. La dottrina della resurrezione aveva garantito l'enorme e il rapido successo del cristianesimo, proprio perché proponeva qualcosa di completamente assente nella tradizione del mondo classico: benché ci fossero stati nelle religioni orientali tentativi di promettere l'immortalità e la beatitudine ai propri adepti[522], nessuna dottrina aveva mai proclamato con così efficacia la fede nella resurrezione della carne. Per Giuliano, l'idea che la carne potesse sopravvivere anche dopo la morte rappresentava una vera e propria deviazione dottrinale. Da filosofo neoplatonico, impegnato per tutta la vita nel difficile processo di liberazione dall'involucro corporeo – concepito come prigione dell'anima – al fine di permettere a quest'ultima di ricongiungersi con il divino, egli non avrebbe mai potuto accettare che, una volta giunta tra gli dèi, anche la dimensione corporea fosse destinata alla salvezza. L'ipotesi cristiana della resurrezione della carne appariva dunque, ai suoi occhi, non solo irrazionale, ma profondamente contraria all'intera struttura ontologica della tradizione platonica. L'anima infatti poteva esprimere tutta la sua divina potenzialità solo una volta liberatasi dal carcere corporeo: è quindi evidente che, per loro, la resurrezione della carne non portava alcun beneficio[523]. Giuliano è ben convinto di questo. Tuttavia, aveva anche una missione: riportare all'Ellenismo quante più persone possibile. E non poteva perciò ignorare l'enorme fascino che l'immortalità di anima e corpo suscitava sulle folle. Per questa ragione, più avanti nell'orazione (178c-d), sembra lasciare uno spiraglio aperto che concede, a chi ne sente la necessità, l'immortalità tanto desiderata:

[521] Cfr. Iul. *or.* 8, 167a (trad. De Vita 2022, corsivo mio). Cfr. Ugenti 1992b, 397 ss.

[522] Cfr. Cumont 1967, 68 ss.

[523] Un'eccezione si trova all'interno dei misteri caldei, in cui si prometteva agli iniziati l'assunzione diretta in anima e corpo alla vita eterna; questo avveniva probabilmente per influsso del giudaismo ellenizzante o del cristianesimo. Cfr. Ugenti 1992b, 397.

θεωθεῖσαι δὲ αὗται c τόνον τινὰ καὶ ῥώμην ἐπιτιθέασι τῷ συμφύτῳ πνεύματι, τοῦτο δὲ ὑπ᾽ αὐτῶν στομούμενον ὥσπερ καὶ κρατυνόμενον σωτηρίας ἐστὶν αἴτιον ὅλῳ τῷ σώματι […]. Μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ τὰ τῶν θεῶν λόγια, φημὶ δὲ ὅτι διὰ τῆς ἁγιστείας οὐχ ἡ ψυχὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ σώματα βοηθείας πολλῆς καὶ σωτηρίας ἀξιοῦται· «σώζεται γάρ» φησί, «καὶ τὸ πικρᾶς ὕλης περίβλημα βρότειον», οἱ θεοὶ τοῖς ὑπεράγνοις παρακελευόμενοι τῶν θεουργῶν κατεπαγγέλλονται.

[Le anime] divinizzate, conferiscono un certo tono e forza al soffio vitale innato, ed esso, come ritemprato e potenziato da loro, è causa di salvezza per tutto il corpo […]. Danno testimonianza di ciò, poi, anche gli oracoli degli dèi; e io dichiaro che, tramite la cerimonia sacra, non soltanto l'anima, ma anche il corpo si rende degno di un grande aiuto e della salvezza. Infatti, nelle loro esortazioni, gli dèi promettono ai più puri fra i teurghi di «salvare anche l'involucro mortale dell'amara materia»[524].

In questo passo, un'importanza significativa assume il *pneuma*, che farebbe da involucro dell'anima durante il processo di discesa attraverso le sfere celesti e metterebbe in comunicazione l'anima con il corpo[525]. Il λόγιον finale è stato riconosciuto come un frammento caldaico (*Or. Chald*. fr. 129 des Places = 304 Albanese) e potrebbe dunque ricollegarsi a quell'eccezione di cui si è parlato[526], in cui agli iniziati dei misteri dei Caldei era promessa una sorta di resurrezione in anima e corpo[527].

La concisione con cui il *princeps* affronta la questione lascia supporre che non si tratti di un aspetto dottrinale in cui creda con particolare fermezza – o creda affatto. Piuttosto, egli sembra evocarla in quanto tema rilevante presso il pubblico dei fedeli, e poteva quindi portare all'Ellenismo un certo beneficio. Indipendentemente dal grado di adesione personale, è notevole la funzione

[524] Cfr. Iul. *or.* 8, 178c-d (trad. De Vita 2022). Un'allusione simile viene fatta anche in *or.* 7, 216c (vd. *supra*).

[525] Il concetto di *pneuma* ha origine negli scritti biologici di Aristotele (cfr. *mot. animal*. 19, 703a 10-11; *part. animal.* III 6, 669a 3) e viene sviluppato dagli stoici, che lo identificano con l'anima, principio vitale e razionale (*SVF* I 135-136, 38, 3-9; 145, 39, 29-40, 2; 158-159, 42, 11-22); cfr. Long 19862 [1974], 170-175. Giuliano lo interpreta come un organo intermedio tra anima e corpo, che consente all'anima di influire beneficamente sul corpo – una visione simile a quella della scuola medica pneumatica (I sec. d.C.), secondo cui il *pneuma* è un soffio vitale che circola nel corpo attraverso le arterie, influenzando salute e malattia, cfr. Johnston 2006, 19. Tuttavia, Giuliano sembra anche rifarsi al pensiero dei neoplatonici post-giamblichei, per i quali il *pneuma* è un veicolo dell'anima (ὄχημα), un corpo sottile o luminoso che accompagna l'anima nel mondo sensibile e media le sue facoltà irrazionali, come la fantasia, e su cui agiscono le pratiche teurgiche; cfr. Di Pasquale Barbanti 1998; Zambon 2005.

[526] Cfr. nota 524.

[527] Cfr. Ugenti 1992b, 398; Lewy 2011[3] [1956], 214-215.

polemica dell'intervento: neutralizzare un argomento retoricamente forte in mano ai cristiani e offrire, al contempo, un'alternativa all'interno del pensiero pagano. In tal modo, chi fosse stato attratto dall'idea di una resurrezione anche corporea non si sarebbe trovato costretto a rivolgersi al fronte cristiano per soddisfare tale esigenza[528].

167α ἡ πρὸς τὸ κρεῖττον ἀπόστασις «il distacco per rivolgersi al meglio»

Il termine ἀπόστασις sembra riferirsi, con relativa probabilità, all'esperienza personale di Giuliano di distacco dall'"empietà" cristiana[529]. Ἀπόστασις è parola piuttosto rara nel lessico di Giuliano e ricorre soltanto in tre occasioni. Nel primo caso – l'orazione 11 (135b) – designa l'allontanamento dei pianeti dal sole, ma di particolare rilievo per il nostro contesto è il secondo caso, ossia il *Contra Galilaeos*, fr. 55 Mas. Qui, se si segue la lezione tramandata dai manoscritti, l'uso di ἀπόστασις come indicazione esplicita del distacco dal cristianesimo risulta evidente:

> εἰ τοίνυν οἱ προσνείμαντες ἑαυτοὺς τῷ τῆς ἀποστασίας πνεύματι τὰ περὶ ψυχὴν ἄμεινον ἔχομεν καὶ περὶ σῶμα καὶ τὰ ἐκτὸς, τίνος ἕνεκεν ἀφέντες ταῦτα ἐπ' ἐκεῖνα βαδίζετε;
>
> Se dunque noi, che ci siamo affidati allo spirito dell'apostasia, stiamo meglio quanto all'anima, al corpo e alle cose esteriori, per quale motivo, abbandonando tutto questo, vi dirigete verso quell'altra via?[530]

Il frammento, la cui interpretazione non è univoca perché con una lievissima modifica testuale (οὐ al posto di οἱ) cambierebbe radicalmente il senso[531], potrebbe tuttavia, se accostato al passo in esame, rafforzare un'interpretazione in chiave autobiografica, cioè come la conversione dal cristianesimo al paganesimo[532]. In continuità con il discorso immediatamente precedente, in cui due figure elleniche – Attis ed Eracle – sono presentate come deliberate controfigure pagane del *Christus*

[528] Cfr. Ugenti 1992b, 398.

[529] Cfr. Andrei 2015, 267-268.

[530] Cfr. Iul. *c. Gal*., fr. 57, Mas. 235d (trad. mia).

[531] Passando dall'essere Giuliano e tutti coloro che hanno abbandonato il cristianesimo in favore dell'Ellenismo, all'essere i cristiani, che hanno doppiamente tradito sia gli Elleni che i Giudei. Per un approfondimento sia sul doppio tradimento dei cristiani, sia sui problemi testuali del frammento in esame e per un tentativo di difesa del testo tràdito, vd. *infra* commento al *c. Gal.*

[532] Il passo in questione è di particolare importanza proprio perché "crea un precedente", nell'uso di *apostasis* nel senso di conversione dal cristianesimo all'ellenismo, che a mio avviso giustifica il testo del frammento 57 tramandato dai manoscritti (per la cui questione però rimando *infra* al commento specifico).

cristiano, e in cui entrambe scelgono (o, nel caso di Attis, avrebbero dovuto scegliere[533]) il κρεῖττον al posto del χεῖρον, il riferimento potrebbe essere volutamente allusivo a un'ulteriore figura ellenica che ha optato per il medesimo orientamento πρὸς τὸ κρεῖττον, distaccandosi (ἀποστὰς) ἐπὶ τὸ χεῖρον: Giuliano stesso.

In questa prospettiva, l'uso del termine ἀπόστασις assume un valore programmatico e paradigmatico fortemente positivo: esso non designa soltanto un abbandono dottrinale, ma si carica di una valenza esistenziale e teologica, implicando una *metanoia* radicale che separa l'imperatore non solo dal cristianesimo come sistema cultuale e teoretico, ma da ciò che egli identifica come una degenerazione morale e intellettuale. La scelta di Giuliano di orientarsi «verso il meglio» (πρὸς τὸ κρεῖττον) si presenta quindi come il compimento coerente, dichiarato con orgoglio, di un itinerario di purificazione interiore e riappropriazione della verità religiosa, in linea con l'archetipo ellenico dell'eroe che rifiuta il disordine spirituale e si reintegra nell'ordine cosmico attraverso la conoscenza e il culto degli dèi. Tale schema consente a Giuliano di proporre la propria apostasia non come tradimento, ma come atto fondativo e restaurativo: diventare apostati è l'unica cosa giusta da fare per liberarsi dalla malattia del cristianesimo e potersi garantire, così, la salvezza[534].

167b ὁ σύνθρονος τῇ Μητρί «colui che condivide il trono con la Madre»

Dopo aver affermato che la Madre degli dèi è colei che genera Zeus e con lui convive (166a), il testo compie ora un ulteriore passaggio. L'aggettivo σύνθρονοςè questa volta riferito a Coribante, che Giuliano identifica con Helios. È noto che, per l'imperatore, Helios e Zeus erano pienamente sovrapponibili, un'idea ulteriormente ribadita al punto 179d, dove si afferma che la Grande Madre condivide il trono con Zeus. Rimando a quel passo per un commento più approfondito, poiché in quel contesto l'intento polemico legato all'uso di questo termine emerge con chiarezza ancora maggiore.

167d σκόπει οὖν ἀναλλοίωτον κατὰ πᾶσαν ἀλλοίωσιν τὸ πέμπτον θεώμενος σῶμα…

«Osserva, poi, l'immutabilità, rispetto a ogni tipo di mutamento, del quinto corpo…»

Giuliano insiste con forza[535] sull'immutabilità degli dèi e, anche in questo caso, il suo discorso va ben oltre un semplice richiamo alla tradizione neoplatonica. Sappiamo infatti che questo concetto era ben radicato, ad esempio, nella dottrina di Giamblico, come si evince dalle seguenti righe:

[533] Ma la scelta comunque avverrà successivamente.

[534] Cfr. Andrei 2015, 268.

[535] Cfr. anche *or.* 9, 185b τοῦτο ὁ θεὸς ἀεί «il dio lo è re»; vd. *infra* commento *ad loc.*

Οὐ γὰρ ὁ τόπος ὁ δεχόμενος οὐδ' ἡ τοῦ κόσμου μερὶς ποιεῖ τινα μεταβολὴν εἰς τὴν τῶν θεῶν ἀρχήν· μένει δ' ἡ αὐτὴ πανταχοῦ τῶν θεῶν ὅλη ἡ οὐσία ἀδιαίρετός τε καὶ ἀναλλοίωτος, ἣν σέβει πάντα ὁμοίως τὰ ὑποδεέστερα τῇ κατὰ φύσιν τάξει.

Poiché, né il luogo che li accoglie né la parte del mondo determinano alcun cambiamento nell'autorità degli dèi: l'essenza totale degli dèi rimane la stessa dovunque, | indivisibile e inalterabile, ed è venerata da tutto ciò che è meno perfetto allo stesso modo secondo l'ordine naturale[536].

Ma Giuliano non si limita a riprendere quanto già affermato. Egli, come spesso accade, compie un passo ulteriore. Il concetto di immutabilità divina, infatti, era al centro, negli anni in cui scriveva, di accese riflessioni cristologiche che alimentavano profonde tensioni tra i teologi cristiani. Il dibattito ruotava attorno a una questione cruciale: se Cristo fosse veramente uomo, veramente Dio, entrambe le cose o una sorta di "uomo dimezzato". Un passo particolarmente emblematico in merito è quello di Gregorio di Nissa, che – opponendosi ad Apollinare – scrive:

[…] ἀεὶ ἄτρεπτον ὂν τὸ θεῖον τῇ οὐσίᾳ καὶ ἀναλλοίωτον ἐν τῇ τρεπτῇ καὶ ἀλλοιουμένῃ γίνεται φύσει, ἵνα τῷ ἰδίῳ ἀτρέπτῳ τὴν ἡμετέραν πρὸς τὸ κακὸν τροπὴν ἐξιάσηται.

[…] La natura divina, pur essendo sempre immutabile e incorruttibile nella sua essenza, è divenuta [presente] in una natura mutevole e soggetta a cambiamento, per poter, grazie alla propria immutabilità, guarire il nostro mutamento verso il male[537].

Sebbene questa confutazione sia successiva al regno di Giuliano, è plausibile ritenere che le idee in questione circolassero già allora. Sappiamo infatti che Apollinare, vescovo di Laodicea, fu attivo proprio in quel periodo, e si oppose ad esempio con fermezza al decreto dell'imperatore che vietava ai cristiani di insegnare pubblicamente. Difensore iniziale del Credo niceno e sostenitore dell'ortodossia anti-ariana, Apollinare avanzò una dottrina cristologica che suscitò molte reazioni: sosteneva che in Cristo fossero presenti solo il corpo e l'anima vitale, ma non l'intelletto umano, poiché tale funzione era esercitata dal *Logos* stesso. In tal modo, però, la pienezza dell'umanità di Cristo risultava compromessa, rendendolo «non pienamente uomo»[538]. Per un certo periodo questa

[536] Cfr. Iambl. *de myst.* I 20 (trad. Sodano 2013). Cfr. anche *de myst*. I 17 e VIII 2.

[537] Cfr. Greg. Nyss. *ant. adv. Apoll.* vol. 3,1 p. 133 (trad. mia).

[538] Cfr. Moreschini 2014, 99 ss.

teoria fu accettata, ma col tempo iniziò ad essere respinta, soprattutto da Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa. È ragionevole ipotizzare che la dottrina apollinarista fosse stata concepita non solo come risposta alle dispute interne alla Chiesa, ma anche come reazione alla pressione esterna esercitata da Giuliano, il quale metteva in discussione la divinità di Cristo. In questo senso, l'enfasi sull'immutabilità del *Logos* – anche dopo l'incarnazione – poteva funzionare da baluardo teologico contro le critiche del potere imperiale.

Del resto, l'immutabilità divina è un tema centrale sin dai primi autori cristiani. Teofilo di Antiochia, ad esempio, scriveva:

> Ἄναρχος δέ ἐστιν, ὅτι ἀγένητός ἐστιν· ἀναλλοίωτος δέ, καθότι ἀθάνατός ἐστιν.
>
> È senza principio perché non è generato; è immutabile perché è immortale[539].

E anche Origene sottolinea che questa immutabilità riguarda tanto il Padre quanto il *Logos*, che "rimane" nel suo agire salvifico anche quando si incarna e vive tra gli uomini, senza essere compreso né riconosciuto:

> Ἀλλ' ὁ Ἰουδαίων καὶ Χριστιανῶν λόγος, ὁ τὸ ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον τοῦ θεοῦ τηρῶν, ἀσεβὴς εἶναι νενόμισται, ἐπεὶ μὴ συνασεβεῖ τοῖς ἀσεβῆ περὶ θεοῦ φρονοῦσι λέγων ἐν ταῖς πρὸς τὸ θεῖον εὐχαῖς· «Σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ,»[540] πεπίστευται δὲ καὶ ὁ θεὸς εἰρηκέναι τὸ «Οὐκ ἠλλοίωμαι.»[541]
>
> Ma la dottrina degli Ebrei e dei Cristiani che conserva la natura immutabile e inalterabile di Dio è stata considerata irriverente, poiché non è in accordo con coloro che hanno opinioni empie su Dio. Infatti, nelle preghiere a Dio la Scrittura dice: «Tu sei lo stesso» e si ritiene che Dio abbia detto: «Io non cambio»[542].

O ancora:

> Προηγουμένως μὲν οὖν ἔστηκεν ὁ πατὴρ ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ὤν· ἔστηκεν δὲ καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ἀεὶ ἐν τῷ σῴζειν, κἂν γένηται σάρξ, κἂν μέσος ᾖ ἀνθρώπων, οὐ καταλαμβανόμενος ἀλλ' οὐδὲ βλεπόμενος.

---

[539] Theoph. *ad Autol.* I, 4 (trad. mia). Lo stesso concetto di Dio immutabile ritorna anche in *ad Autol.* II, 4.

[540] Ps. 102, 13.

[541] Mal. III, 6.

[542] Cfr. Orig. *c. Cels.* I, 21 (trad. mia).

> Il verbo «sta» (ἔστηκεν), quindi, si riferisce in modo principale al Padre, che «sta» immobile e immutabile; ma anche il suo *Logos* «sta», nella sua funzione perenne di Salvatore, anche quando si fa carne, anche quando è in mezzo agli uomini, senza esser compreso, anzi, neppure visto[543].

In modo analogo, Ippolito – in una delle sue formulazioni più dense – si impegna a dimostrare che l'immutabilità non si perde con l'incarnazione e afferma:

> τὸ γὰρ θεῖον, ὡς ἦν πρὸ σαρκώσεως, ἔστι καὶ μετὰ σάρκωσιν κατὰ φύσιν ἄπειρον, ἄσχετον, ἀπαθές, ἀσύγκριτον, ἀναλλοίωτον, ἄτρεπτον, αὐτοσθενὲς καὶ τὸ πᾶν εἰπεῖν ὑφεστὸς οὐσιῶδες μόνον ἀπειροσθενὲς ἀγαθόν.
>
> Infatti la divinità, quale era prima dell'incarnazione, è anche dopo l'incarnazione, per natura: infinita, incomprensibile, impassibile, incomparabile, immutabile, incorruttibile, autosufficiente, e, in sintesi, una realtà sussistente, puramente essenziale, infinitamente potente, bene assoluto[544].

Insomma, fin dalle origini, l'immutabilità era ritenuta una proprietà fondamentale di Dio. Giuliano, da post-cristiano e acuto osservatore, era ben consapevole della rilevanza e anche della vulnerabilità di questo tema. Non esitava a colpire proprio dove si aprivano fessure, ritenendo che ogni incertezza teologica fosse una fragilità da sfruttare. Il cristianesimo, con la sua concezione di un Dio che nasce, soffre e muore, introduceva infatti una frattura radicale rispetto all'idea classica di divinità immutabile. Giuliano, fedele alla visione ellenica, poneva questa frattura sotto i riflettori, opponendovi con forza la concezione greca del divino, che è assolutamente immune da ogni mutamento[545].

168d τεκμήρια δὲ ἔστω μοι τούτου ὁ χρόνος ἐν ᾧ γίνεται «Prova di ciò sia, per me, il periodo dell'anno in cui questo avviene»

In questo paragrafo, Giuliano fa riferimento alle due fasi principali del ciclo rituale dedicato ad Attis, che si svolgeva tra il 15 e il 28 marzo. La prima parte, nota come *Tristia*, commemorava la

[543] Cfr. Orig. *c. Cels.* VI 38, 193 (trad. mia). Lo stesso concetto si trova anche in Orig. *comm. in Jo.* II 17, 123; VI 38, 193; *hom. in Ps.* VII, 3; *de or.* 24, 2; 27, 8. Fra gli altri Padri della Chiesa dove occorre tale concetto, cfr. Hipp. *in Dan.* II 27, 12; Greg. Nyss. *ad Abl.* vol. 3,1, 55; *ad. Maced.* vol. 3,1, 97, 108

[544] Cfr. Hipp. *c. Ber. et Hel.* p. 322; stesso concetto anche a p. 324, 326.

[545] Lo stesso concetto di immutabilità divina è ribadito al punto 171d e in *or.* 9, 185b (vd. *infra*).

sofferenza e la morte del dio; la seconda, chiamata *Hilaria*, celebrava invece la sua rinascita o resurrezione[546]. Le profonde affinità che il racconto presentava con il cristianesimo rappresentavano uno snodo fondamentale per la scelta del mito. Non solo, infatti, la figura di Attis, come abbiamo visto, poteva essere interpretata come un'alternativa pagana al Cristo, né Cibele appariva del tutto estranea ad alcune funzioni simboliche associate alla Vergine cristiana; anche la struttura rituale del culto metroaco, con la distinzione tra i *Tristia* – che commemoravano la sofferenza e la morte del dio – e gli *Hilaria*, che celebravano la sua rinascita, mostrava evidenti analogie con il periodo di preparazione alla Pasqua e con la Pasqua stessa. Tali somiglianze non sfuggirono nemmeno ai cristiani, i quali tuttavia le spiegavano ricorrendo alla teoria della *praescientia daemonum*: il diavolo, in virtù della sua prescienza, avrebbe anticipato le celebrazioni cristiane attraverso riti pagani ingannevoli, creati ad arte prima ancora della venuta di Cristo[547].

Anche in questo frangente, l'obiettivo polemico di Giuliano è chiaro: decostruire la pretesa originalità del cristianesimo, mostrando come i suoi elementi dottrinali e rituali non rappresentino alcuna reale innovazione, ma siano piuttosto rielaborazioni di contenuti già pienamente presenti nel patrimonio religioso e filosofico dell'ellenismo. Così facendo, il cristianesimo risulta un sistema sincretico privo di autenticità e radici proprie, come verrà a più riprese ribadito nel *Contra Galiaeos*.

169b Εὐθὺς οὖν ἡ σάλπιγξ μετὰ τὴν ἐκτομὴν ἐκδίδωσι τὸ ἀνακλητικὸν τῷ Ἄττιδι

«Così, subito dopo il taglio dell'albero, la tromba suona il richiamo per Attis»

Questo passo di Giuliano è l'unica fonte che attesta l'uso delle trombe nel culto metroaco[548]. Pavolini (2015) insiste sul fatto che la loro'assenza in questo contesto non è da attribuire a una semplice lacuna documentaria, bensì riflette una realtà ben attestata anche a livello iconografico:

[546] Cfr. Vermaseren 1977, 114-116; Bouffartigue 1992, 367-372.

[547] Cfr. Firm. Mat. *err. prof. relig*. 18, 1-3; cfr. Pépin 1982. Sul parallelismo tra le cerimonie del culto metroaco e i riti cristiani della Pasqua, cfr. Turcan 1922 [1989], p. 50; Fontaine-Prato-Marcone 2002 [1987], XLVII; Dillon 2007, 134, n. 39. Altri motivi di *imitatio* diabolica si incontrano a partire da Tertulliano a proposito della somiglianza del digiuno osservato nel rito frigio con l'esercizio del digiuno nella pratica monatista (*de ieiunio* 16, 7), così come il rito dell'*arbor intrat*, che ricondurrebbe per Firmico Materno (*err. prof. relig*. 27, 1-2) al tema della crocifissione.

[548] Cfr. Pavolini 2015, 353. Gli strumenti principalmente usati nel culto erano i timpani, i cembali e alcuni tipi di flauti. In maniera del tutto sorprendente, erano assenti gli "ottoni", vale a dire la *tuba*, che equivale alla greca σάλπιγξ. Il fatto è sorprendente perché, considerata la sonorità di questi strumenti, si sarebbe potuto credere che fossero particolarmente adatte a questo tipo di rituale. In realtà, il loro timbro non era conforme al carattere selvaggio di queste cerimonie, che invece traevano vantaggio da un impasto timbrico nel quale «si univano la sonorità dei cembali, il suono sordo dei timpani, le melodie penetranti dei flauti diritti e il sinistro, basso rumoreggiare di quelli ricurvi» (*ibid.*).

nessuna delle rappresentazioni figurative relative ai riti della *Magna Mater* mostra infatti strumenti a fiato in metallo[549]. L'uso delle trombe menzionato da Giuliano, come sottolinea lo stesso Pavolini, non va interpretato come parte integrante della componente musicale del rito, bensì come elemento cerimoniale, connesso a uno specifico momento del calendario festivo metroaco[550]. Lo studioso contesta l'ipotesi avanzata da Vendries[551] (e in precedenza da Bouffartigue[552]), secondo cui Giuliano avrebbe sovrapposto al culto frigio la "soneria di trombe" propria del *tubilustrium*, cerimonia romana connessa ai *Salii* – i sacerdoti di Marte – e celebrata anch'essa il 23 marzo mediante una processione attorno al tempio di Cibele sul Palatino, durante la quale i sacerdoti colpivano i loro scudi al suono delle trombe. Pavolini rigetta questa lettura, ritenendo invece che il riferimento giulianeo alle σάλπιγγες sia da considerarsi interno al rituale metroaco e non derivato da pratiche liturgiche romane parallele, che pur nella contiguità temporale e topografica, restano cultualmente autonome. Resta tuttavia aperto l'interrogativo circa l'unicità della fonte: come spiegare il fatto che solo Giuliano menzioni l'uso di questo strumento all'interno delle cerimonie della *Magna Mater*?[553]

Tralasciando l'accenno al περισαλπισμός di 168d e soffermandoci sulla seconda menzione alla tromba (169c), si può notare che il contesto è mutato. Se nel primo caso, infatti, Giuliano stava semplicemente esponendo la successione rituale, nel secondo ne sta dando una lettura morale. La tromba che segue il taglio dell'albero – che simboleggia, come vedremo meglio nel punto successivo, la separazione da ciò che è terreno e, simbolicamente, da ciò che è disordinato e infinito – è il richiamo

[549] Sono invece presenti, ad esempio, sul coperchio del sarcofago di San Lorenzo fuori le Mura, della metà circa del IV secolo, dove è raffigurata l'immagine di *Victoria*, accompagnata da suonatori di tromba. Notevole il fatto che dall'altro lato del coperchio sia raffigurata una processione metroaca; tuttavia, i due corteggi sono ben distinti e pertanto il sarcofago non si può utilizzare come prova del fatto che le trombe fossero utilizzata anche in ambito metroaco. Sul sarcofago, cfr. Liverani 2008.

[550] Lo studioso parla di impiego cerimoniale e *introduttivo*, perché curiosamente anticipa il περισαλπισμός al 22 marzo, *prima* del taglio dell'albero (cfr. Iul. *or.* 8, 168c-d: «Dicono, infatti, che l'albero sacro venga tagliato nel giorno in cui il sole | raggiunge la sommità del cerchio equinoziale [22 marzo]; il giorno dopo, poi, si sente un suono di trombe all'intorno» trad. De Vita 2022).

[551] Cfr. Vendries 2001, 208.

[552] Cfr. Bouffartigue 1992, 370, che attribuisce l'introduzione della tromba al carattere "romano-centrico" di Giuliano: l'imperatore, infatti, avrebbe mirato a integrare il culto metroaco con un altro culto strettamente romano, in nome della *romanitas* e della continuità con la tradizione religiosa dell'Impero.

[553] In nessuna versione del mito utilizzata dall'imperatore troviamo l'elemento della tromba. Anche dal calendario di Filocalo non risulta che esso facesse parte del rituale. È degno di nota il fatto che, come emerge dalla chiara tabella costruita da Bouffartigue 1992 (369), non tutti i rituali contenuti nel calendario di Filocalo trovano corrispondenza in Giuliano, ma tutti i rituali contenuti nell'inno giulianeo sono invece presenti anche in Filocalo, con l'unica eccezione del suono della tromba: ulteriore prova del fatto che essa era un'innovazione tutta giulianea.

divino che fa tornare a sé Attis e, con lui, tutti quegli uomini che erano discesi verso la terra: è il segno di un cambiamento trascendentale. L'uso che Giuliano fa del termine σάλπιγξ è assolutamente interessante, perché non sembra affondare le sue radici nella tradizione greca, bensì in quella biblica. Il mondo greco, infatti, utilizza solo di rado la tromba, intesa come strumento a fiato dritto, in ferro o bronzo[554] – che è propriamente lo strumento indicato col termine σάλπιγξ –; il suo utilizzo principale era previsto in ambito di guerra: mediante essa, venivano dati i segnali di preparazione alla battaglia, l'ordine di procedere con l'attacco e altri vari comandi. In tempo di pace, poteva essere utilizzata in occasioni formali: ad esempio, poco prima di un rituale lo squillo di tromba radunava il popolo affinché assistesse al sacrificio, oppure invitava al silenzio per la preghiera. In questi casi, di solito, per distinguerla da quella di guerra, la tromba cultuale veniva chiamata ἱερά[555] o ἱερατική[556].

Tuttavia, nel caso in esame, il contesto non permette di inserire la σάλπιγξ in nessuno di questi ambiti: Giuliano, infatti, sta descrivendo il richiamo divino che fa tornare a sé Attis – e con lui, tutti coloro che sono caduti sulla terra –, dopo che il dio è disceso «fino ai confini estremi della materia» (ἄχρι τῶν ἐσχάτων τῆς ὕλης)[557]. Questo richiamo impone ad Attis la fine della sua discesa, è un ammonimento che lo riporta a ciò cui era destinato, lo invita – o gli impone – un cambiamento, una conversione radicale. Vi è una punizione estrema, l'auto-evirazione, che segue il segnale e in seguito alla quale, come fosse un atto di redenzione, è possibile la risalita verso il divino. Quello che è notevole, in questo contesto, è l'uso di σάλπιγξ come segnale divino, che, come abbiamo visto, non era previsto nell'uso greco[558]. Il contesto in cui viene utilizzata la tromba può essere considerato un contesto escatologico a lieto fine: non sappiamo come sarebbero andate le cose – ma possiamo forse immaginarlo – se Attis, dopo aver disobbedito alla Madre degli dèi ed essersi allontanato da essa, non avesse obbedito nemmeno a questo ultimo richiamo. Questo quadro rievoca, a mio avviso, i diversi contesti escatologici biblici, dove, a differenza di quelli greci, l'utilizzo delle trombe ha spesso un significato escatologico: annuncia il giudizio finale e, di conseguenza, l'inizio del tempo della

[554] Cfr. Friedrich *s.v.* in *GLNT*.

[555] Cfr. Artemid. *oneirocr.* I, 56.

[556] Cfr. Lydus, *de mens.* 4, 73; cfr. Wünsch 1898.

[557] Cfr. Iul. *or.* 8, 167b (trad. De Vita 2022).

[558] I segnali divini erano più comunemente espressi con il tuono. È vero che, in rari casi, σάλπιγξ può indicare metaforicamente il tuono, ma si tratta solamente di tre occorrenze in tutta la letteratura e in tutti e tre i casi non si usa il termine semplice σάλπιγξ, ma esso è sempre accompagnato da un'indicazione celeste: οὐρανίη σάλπιγξ (cfr. Triphiod.*i* 327, con il comm. di Miguélez Cavero 2013 *ad loc.*), Διὸς σάλπιγξ (cfr. Nonn., *Dion.*. 2.365), oppure οὐρανίη Διὸς σάλπιγξ (cfr. Nonn., *Dion.*. 6, 230s.). Per un commento sulla metafora della σάλπιγξ in Nonno, cfr. Gigli 1985, 138-139, 156, 193. Che Giuliano in questo caso non volesse riferirsi a σάλπιγξ come tuono, a mio avviso, è suggerito anche dall'utilizzo del verbo περισαλπίζω di poche righe sopra.

salvezza[559]. In Isaia 27, 13, viene detto che avverrà l'adunata di Israele e il ritorno a Sion degli esiliati; in quel giorno, «suonerà il grande corno»[560]. Quindi il suono della tromba sarebbe stato il segnale del ritorno in patria degli esiliati. In un certo senso, si può considerare un ritorno dall'esilio anche la risalita al cielo che in Giuliano compie Attis e τοῖς ὅσοι ποτὲ οὐρανόθεν ἔπτημεν εἰς τὴν γῆν καὶ ἐπέσομεν.

Ancora più di questo parallelo, però, ritengo plausibile che Giuliano avesse in mente il contesto apocalittico di *apoc.* 8-11 – e le scelte lessicali sembrano confermarlo. Nell'*Apocalisse*, il giudizio finale è preannunciato da sette squilli di tromba, che non hanno tutti la stessa valenza. I primi quattro segnano l'inizio delle condanne di Dio, sotto forma di catastrofi naturali: sono l'estremo ammonimento di Dio, il richiamo alla penitenza. Non sono ancora, quindi, il castigo finale. Dal quinto squillo, sugli uomini piovono piaghe che non avevano mai conosciuto; ma anche queste condanne sono un incitamento alla conversione, non costituiscono ancora la rovina finale (*apoc.* 9, 5); con il sesto squillo di tromba (*apoc.* 9, 13) continua ad aumentare la punizione: un esercito di cavallieri stermina un terzo dell'umanità, ma nemmeno così i restanti due terzi si convertono e, così, si arriva al settimo squillo, che viene descritto in maniera del tutto diversa. Non viene descritto il giudizio finale, con la punizione degli empi, ma si parla della sentenza salvifica di Dio (*apoc.* 10, 7). Lo sguardo si sposta e, dalla terra, viene rivolto al cielo, dove viene intonato un inno di lode a Dio, che ha assunto la piena sovranità del mondo (*apoc.* 11, 15 ss.).

Da questa breve sintesi si può notare come anche nell'*Apocalisse* il suono di tromba indichi l'ammonimento divino per l'umanità, a seguito del suo allontanamento da Dio. Entrambe le trombe, quella di Giuliano e quella dell'*Apocalisse*, suonano per chiamare l'umanità a un cambiamento spirituale.

In entrambi, si afferma la giustizia escatologica: nel libro del *Nuovo Testamento*, Dio, alla fine dei tempi, ristabilisce l'ordine, premia i giusti e punisce i malvagi. In Giuliano, parimenti, al termine della discesa di Attis, il dio lo richiama a sé – insieme a tutta l'umanità – e ristabilisce, così, l'ordine delle cose. Nel libro dell'*Apocalisse* le piaghe, i flagelli e le trombe non sono solo distruttivi: hanno anche una funzione pedagogica e correttiva, proprio come l'auto-evirazione in Giuliano.

Per concludere, sia in Giuliano che nel libro dell'*Apocalisse* il suono della tromba rappresenta un richiamo divino e una chiamata alla purificazione; segna il momento di transizione, un momento cruciale di trasformazione, un appello al pentimento. Nell'*Apocalisse*, in più punti, si dice che, nonostante le punizioni, gli uomini non si pentirono. Questo indica che il fine della punizione non è

[559] Cfr. Friedrich *s.v.* in *GLNT*.

[560] Trad. CEI 2008. La traduzione «corno» rende il greco σάλπιγξ, che a sua volta rende l'ebraico šôfār; per le differenze tra il termine ebraico e la corrispondente traduzione greca, cfr. Friedrich *s.v.* in *GLNT*.

solo la distruzione, ma il ravvedimento, proprio come in Giuliano. A mio avviso, dunque, Giuliano crea volontariamente un confronto tra i due testi – che, come vedremo, comporta nelle conclusioni la vittoria del testo di Giuliano su quello testamentario. Un ulteriore elemento a favore di questa tesi, oltre alle somiglianze già espresse, è il fatto che nel mito di Attis divulgato da Salustio nel capitolo 4 del *De diis et mundo* non viene mai fatta menzione della tromba[561]. Nonostante le innegabili affinità che presentano i due testi, che hanno fatto addirittura pensare ad un'elaborazione comune se non proprio del testo in sé, quantomeno dell'ermeneutica del mito[562], è significativo che l'elemento della tromba compaia soltanto in Giuliano, il quale, tra i due autori, era senza dubbio il più attento al confronto con il pensiero cristiano[563].

Come accennavo, la volontà di creare un confronto con il testo biblico ha lo scopo di dimostrare ancora una volta la superiorità dell'ellenismo sul cristianesimo; quindi i due testi, pur con le loro somiglianze, presentano necessariamente una differenza: l'esito finale. Mentre l'umanità del testo biblico non conosce pentimento e va quindi incontro al giudizio finale di Dio, in Giuliano Attis e gli uomini caduti sulla terra riescono a compiere la conversione, a staccarsi da ciò che li premeva verso il basso e ad elevarsi «all'altezza degli dèi» (169d). La tromba, che nell'*Apocalisse* porta con sé un senso di minaccia e di punizione, con il suono che preannuncia le disgrazie che devono abbattersi sull'umanità, in Giuliano ha una valenza positiva: simboleggia l'opportunità di purificazione spirituale e di elevazione verso il divino, opportunità che l'uomo ellenico – grazie al patrimonio che l'ellenismo offre, capace, a differenza del cristianesimo, di migliorare anche «chi è completamente sprovvisto di doti naturali»[564] – sa cogliere.

169a Μετὰ δὴ τὸ σύμβολον τοῦτο, ὅτε ὁ βασιλεὺς Ἄττις ἵστησι τὴν ἀπειρίαν διὰ τῆς ἐκτομῆς, ἡμῖν τε οἱ θεοὶ κελεύουσιν ἐκτέμνειν καὶ αὐτοῖς τὴν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ἀπειρίαν… «Dopo questo segno, poi, quando il re Attis arresta la dispersione infinita con l'evirazione, anche a noi gli dèi ordinano di "tagliare" l'infinito che è in noi…»

Questo passo era stato accostato da Bogner 1923 alla *Lettera ai Romani* di Paolo, in cui si parla della «circoncisione nel cuore, nello spirito», in contrapposizione a quella «nella carne» propria degli

[561] Sulla questione della discussa paternità dell'operetta, rimando per una sintesi sulle diverse posizioni degli studiosi a De Vita 2022, LXXVII, n. 220.

[562] Per un bilancio sugli elementi di affinità fra i due autori, cfr. Célérier 2013, 89-104.

[563] Naturalmente il silenzio di Salustio sul suono della tromba può essere causato semplicemente dal fatto che egli riporta di fatto un riassunto dell'esegesi giulianea.

[564] Cfr. Iul. *c. Gal.* fr. 55, Mas.

Ebrei[565], ma Bouffartigue nega il parallelismo fra i due testi, sostenendo che è del tutto improbabile che il versetto paolino abbia servito da modello per Giuliano[566]. In particolare, lo studioso fa riferimento alla ricostruzione proposta da Rocca-Serra (1973), secondo cui il modello dell'evirazione di Attis nel pensiero giulianeo sarebbe riconducibile al contesto della filosofia stoica. Con la teoria dei semi, infatti, gli stoici spiegavano l'origine del cosmo: i semi, provenienti dal cielo, generano tutti gli elementi del mondo, ma una volta che la creazione giunge al compimento, il flusso di questi semi viene arrestato. Secondo l'autore, Giuliano adottò questa teoria come modello esegetico, applicandola alla mutilazione di Attis, che quindi andrebbe intesa come il freno posto alla perpetua espansione della generazione[567]. Le fonti utilizzate da Giuliano sono state a lungo oggetto di studio[568]. Sebbene il suo debito nei confronti della tradizione naassena sia ormai ampiamente riconosciuto[569], e l'ipotesi di una matrice stoica – secondo la ricostruzione proposta da Rocca-Serra – risulti fondata, considerare tali modelli come esclusivi rischia di ridurre la portata e la complessità dell'orizzonte esegetico giulianeo. Se, infatti, l'interpretazione di Giuliano dell'evirazione di Attis fosse unicamente metafisico-teologica, legata, cioè, solo alla spiegazione della generazione cosmica, allora queste tesi non incontrerebbero obiezioni. Tuttavia, l'evirazione di Attis si presta, per Giuliano, anche ad una lettura morale: la vicenda di Attis rappresenta un simbolo del percorso di salvezza suggerito a tutte le anime ansiose di realizzare una purificazione dalla materialità degli istinti e delle passioni[570]. In altre parole, secondo l'imperatore ciascuna anima deve liberarsi dalla schiavitù della materia nella quale è precipitata, intraprendendo un processo di «evirazione spirituale»[571] e di riscatto dagli impulsi e dalle passioni[572] («gli dèi ci insegnano, credo, simbolicamente, che bisogna cogliere dalla terra ciò che vi è di più bello, la virtù insieme alla pietà e recarla alla dea, perché sia simbolo del miglior modo di vivere quaggiù»[573]).

---

[565] Cfr. Paul, *Rm* 2, 29 e Bogner 1923, 295.

[566] Cfr. Bouffartigue 1992, 168. Il passo della lettera di Paolo comunque era certamente noto a Giuliano, che lo confuta nel frammento 85, Mas. del *Contra Galilaeos*. Per il suo commento, vd. *infra*.

[567] Cfr. Rocca-Serra 1973, 23.

[568] Si veda, ad esempio, Lecerf 2014, 74-87.

[569] Ricordiamo che anche i Naasseni, come Giuliano, ritenevano l'ἐκτομή un evento positivo poiché era il mezzo scelto dalla Grande Madre per interrompere l'attività generatrice di Attis. Cfr. Sfameni Gasparro 1981, 402.

[570] Cfr. De Vita 2022, 1000, n. 100. Vi è dunque una differenza con la versione naassena, che indica sì il percorso di risalita dell'anima, ma in chiave essenzialmente cosmica e non morale, fatta eccezione per l'astinenza sessuale, per la quale cfr. Casey 1926, 377.

[571] Per l'espressione, cfr. Ugenti 1992b, 399.

[572] Cfr. De Vita 2022, CLXXXVIII. Cfr. Cosi 1986, H.-G. Nesselrath 2020b, 55; Lecerf 2017, 285-286.

[573] Cfr. Iul. *or.* 8, 169a (trad. De Vita 2022).

In questa prospettiva, l'impiego del termine ἐκτομή per indicare il "taglio" che l'anima deve operare nei confronti della materia al fine della propria elevazione spirituale, potrebbe evocare modelli diversi o, quantomeno, risentire di influenze derivanti dal contesto culturale e religioso in cui l'imperatore si era formato e aveva vissuto. Forse il versetto paolino non costituisce, in senso stretto, un modello diretto; tuttavia, che Giuliano disponesse di una conoscenza consolidata del testo evangelico e, di conseguenza, anche della tradizione paolina è ormai un dato consolidato. È altresì noto che egli fosse a conoscenza dei luoghi scritturistici, soprattutto neotestamentari, nei quali si tratta il concetto di circoncisione spirituale, contrapposta a quella materiale e rituale[574]. A questa familiarità con la Scrittura si deve presumibilmente aggiungere anche una conoscenza, almeno generale, dell'esegesi cristiana sviluppatasi nel corso del tempo, e in particolare delle interpretazioni teologiche fornite da autori ecclesiastici nel commento ai testi sacri. In tale quadro, appare particolarmente significativa l'affinità concettuale tra l'uso giulianeo di ἐκτομή e quello che Origene propone nel *Commento al Vangelo di Matteo*, in riferimento al passo di Mt 19,12, dove Gesù afferma: «Infatti vi sono eunuchi che sono nati così dal grembo della madre, e ve ne sono altri che sono stati resi tali dagli uomini, e ve ne sono altri ancora che si sono resi tali per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca»[575]. Origene, nel suo commento, interpreta tale versetto attribuendo al termine ἐκτομή un valore chiaramente morale e simbolico, del tutto analogo a quello che si riscontra nel pensiero di Giuliano. Egli prende posizione contro una lettura letterale del passo, che in passato aveva portato taluni, in modo errato, a praticare l'auto-evirazione ritenendola conforme alla volontà divina:

> τινὲς μὲν γάρ, ὡς ἀκόλουθον τῇ ἐνεργείᾳ τῶν κατὰ τὸ σωματικὸν ὁρωμένων δύο εὐνουχισμῶν καὶ τὸν τρίτον σωματικὸν νομίσαντες, ἐτόλμησαν ἑαυτοὺς παρασχεῖν ἀπὸ φόβου μὲν τοῦ πρὸς θεόν, ἀνεπιστημόνως δέ, εὐνουχισμῷ ὁμογενεῖ τοῖς δύο προτέροις.
>
> Alcuni, infatti, ritenendo coerente con l'azione delle due evirazioni viste nel senso corporeo anche una terza evirazione, sempre corporea, hanno osato sottoporsi, per timore di Dio ma senza piena consapevolezza, a una castrazione simile per natura alle due precedenti[576].

E, in seguito, offre lui stesso la giusta interpretazione, che è quella allegorica: nel passo evangelico, i terzi eunuchi «si sono resi tali per il regno dei cieli»; per Origene questa evirazione

[574] Cfr. Bouffartigue 1992, 156-170.

[575] Trad. CEI 2008.

[576] Cfr. Orig. *comm. in ev. Mt.* XV, 1 (trad. mia). Rimane aperto il problema della possibile evirazione di Origene, così come è riportata da Eus. *hist. eccl.* VI, 8, per il quale cfr. Brown 1988, 168-169.

significa recidere la parte passionale e sensuale dell'anima. Riporta, quindi, l'esegesi di un secondo gruppo di persone, che intendono la terza evirazione in senso allegorico[577]:

> οἱ δὲ δεύτεροι τῷ μὲν τρίτῳ ὑγιῶς ἐπιβεβλήκασι τὴν ἀπὸ λόγου νομίσαντες δηλοῦσθαι ἐκτομὴν τοῦ παθητικοῦ ἀπὸ τῆς ψυχῆς.
>
> Il secondo gruppo, invece, ha compreso correttamente il terzo caso quando ha ritenuto che il detto rivelasse la separazione della natura sensibile dall'anima[578].

E così, se messi a confronto nelle loro conclusioni del discorso, mi sembra che Origene e Giuliano mostrino notevoli affinità concettuali:

> ὅτε προθέσει τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας τῷ τμητικωτάτῳ λόγῳ ἐκτεμόντες τὸ τῶν τοιούτων ἐπιθυμητικὸν καταπεφρονήκασι τῶν ὕβρεων τοῦ σώματος, μὴ δυναμένων ἔτι νικῆσαι ψυχὴν τῷ λόγῳ ἐκτετμηκυῖαν τὴν ἐπιθυμίαν.
>
> [Coloro che hanno inteso correttamente il passo], mossi dalla volontà del regno dei cieli, hanno reciso con la parola più tagliente la parte più sensibile a tali inclinazioni, disprezzando così le offese del corpo, che ormai non sono più in grado di vincere un'anima che ha reciso il desiderio per mezzo della ragione[579].

In Giuliano leggiamo:

> Τί γὰρ εὐθυμότερον, τί δὲ ἱλαρώτερον γένοιτο ἂν ψυχῆς ἀπειρίαν μὲν καὶ γένεσιν καὶ τὸν ἐν αὐτῇ κλύδωνα διαφυγούσης, ἐπὶ δὲ τοὺς θεοὺς αὐτοὺς ἀναχθείσης;
>
> Cosa, infatti, potrebbe esserci di più felice, di più ilare di un'anima che è riuscita a sfuggire all'infinito, alla generazione e alle sue tempeste interiori e si è portata alle altezze degli dèi?[580]

In entrambi, il percorso di elevazione dell'anima viene indicato con i termini di un "taglio", una "recisione" della parte più legata al sensibile: è questo l'unico modo per potersi elevare fino al divino.

---

[577] Anche questo secondo gruppo, in realtà, è in errore perché non interpreta allegoricamente le prime due evirazioni, ma questo punto non è importante per il nostro discorso.

[578] *Ibid.* (trad. mia).

[579] *Ibid.* (trad. mia).

[580] Cfr. Iul. *or.* 8, 169d (trad. De Vita 2022).

Il problema dei modelli di Giuliano rimane una questione aperta, ma quello che è importante ricordare – in una prospettiva generale, che vada oltre il singolo passo oggetto di analisi – è che tali modelli non sono necessariamente alternativi né mutuamente esclusivi. È fuori di dubbio che l'interpretazione naassena abbia esercitato un'influenza determinante sulla composizione dell'inno giulianeo; allo stesso modo, non si può trascurare il contributo degli *Oracoli caldaici*[581], così come, più in generale, quello della filosofia giamblichea. Tuttavia, è fondamentale non perdere di vista il peso strutturale della formazione cristiana che Giuliano, suo malgrado, portava con sé, così come l'impatto – diretto o indiretto – degli ambienti cristiani contemporanei e precedenti, che continuarono a esercitare un'influenza profonda sulla sua elaborazione dottrinale. Tornando al nostro passo specifico, se si confronta il passo di Origene con la *Lettera ai Romani* e, in modo analogo, con quella ai Colossesi[582], risulta evidente come il tema dell'evirazione o circoncisione spirituale fosse già ampiamente elaborato all'interno del pensiero cristiano. Che siano state direttamente le epistole paoline o il *Commento* di Origene a esercitare un'influenza diretta sull'elaborazione moralistica giulianea del mito di Attis non è determinabile con certezza. Tuttavia, che il modello di un Attis come simbolo dell'ascesa etica dell'anima possa essere cristiano, come ipotizzato da Bogner, è a mio avviso altamente verosimile.

Questa ipotesi trova ulteriore sostegno in un altro passo della medesima orazione, in cui Giuliano scrive:

> ἔοικα ἐγὼ μόνος ἐκ c πάντων πολλὴν εἰδέναι τοῖς δεσπόταις θεοῖς μάλιστα μὲν ἅπασι, πρὸ τῶν ἄλλων δὲ τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν, οὕτω δὲ καὶ ἐν τούτῳ χάριν ὅτι με μὴ περιεῖδεν ὥσπερ ἐν σκότῳ πλανώμενον, ἀλλά μοι πρῶτόν γε ἐκέλευσεν ἀποκόψασθαι, οὔτι κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ δὲ τὰς ψυχικὰς ἀλόγους ὁρμὰς καὶ κινήσεις τῇ νοερᾷ καὶ προεστώσῃ τῶν ψυχῶν ἡμῶν αἰτίᾳ τὰ περιττὰ καὶ μάταια·
>
> Mi sembra però che solo io, fra tutti, sarò profondamente riconoscente agli dèi sovrani, a tutti in sommo grado, ma specialmente alla Madre degli dèi, perché anche in questo momento, come in tutte le altre occasioni, non mi ha lasciato vagare, per dir così, nelle tenebre; ma, in primo luogo, ha ordinato di troncare, grazie alla causa intellettiva che presiede alle nostre anime, tutto il superfluo e l'inutile non nel corpo, ma negli impulsi e nei movimenti irrazionali dell'anima[583].

[581] Sull'influenza degli *Oracoli caldaici* nell'orazione 8 di Giuliano, cfr. Penati 1983, 331.

[582] Rispettivamente Paul. Rm 2, 25-29; Col 2, 11. Il concetto di circoncisione nel cuore si trova anche in *Deut*. 10, 16 e Hierem. 9, 25.

[583] Cfr. Iul. *or.* 8, 174c (trad. De Vita 2022).

Come osserva Valerio Ugenti, il passo sembra riecheggiare, in forma polemica, i concetti giudaico-cristiani di circoncisione spirituale[584]. Se messi in relazione tra loro, i due brani delineano con coerenza un quadro di riferimento cristiano sempre presente («anche in questo momento, come in tutte le altre occasioni, non mi ha lasciato vagare nelle tenebre»[585]), che Giuliano avrebbe preso di mira nella propria rielaborazione simbolico-religiosa. In questo senso, la funzione antitetica del modello cristiano nel pensiero giulianeo emerge con significativa probabilità.

169c ζωογόνον θεόν «dea datrice di vita»

Questo epiteto, che ricorre nella stessa orazione anche ai punti 175c e 180a, è presente anche in Salustio (*de diis et mundo* 4, 8)[586]. Esso compare negli *Oracoli caldaici* (fr. 32 des Places = 44 Albanese) in riferimento ad Ecate[587]. Nel commento al frammento, des Places afferma che «a Hécate-Psyché, l'Ame du Monde, est souvent appliqué le titre de ζωογόνος θεά (θεός, θεότης)» e poi, a titolo d'esempio, cita vari passi dei commenti procliani al *Parmenide* e al *Timeo.* In realtà, a parte un passo del commento al *Timeo*, dove si dice che lei e Artemide abitano sulla luna (III 131.26[588]), Ecate non viene mai menzionata in quest'opera e infatti Tarrant 2007 non è d'accordo con questa attribuzione[589]. Proclo dedica diverso spazio alla riflessione circa la potenza femminile vivificante: mentre testi platonici come il *Filebo* attribuiscono anima e intelletto alla sola sfera di Zeus[590], Proclo – influenzato dagli *Oracoli Caldaici* e da una lettura simbolica del *Timeo* – introduce anche una potenza femminile come principio di vita. La sua identificazione, tuttavia, non è semplice: in un primo momento il nome divino più appropriato per descrivere la potenza femminile generativa sembra essere Era (III 251.7–

[584] Cfr. Ugenti 1992a, 102 e n. *ad loc.*

[585] Per il commento al passo, vd. *infra* commento al punto 174c.

[586] Comparirà anche in Damascio, che svilupperà ampiamente il tema della θεὰ ζωογόνος, sorgente delle potenze che presiedono alla generazione, identificata con Rhea; cfr. Sfameni Gasparro 1981, 408.

[587] Ἐργάτις, ἐκδότις ἐστὶ πυρὸς ζωηφόρου <αὕτη>,

καὶ τὸν ζῳογόνον πληροῦσ' Ἑκάτης ⏑ ⏑ κόλπον

..... ἐπιρρεῖ τοῖς συνοχεῦσιν

ἀλκὴν ζειδώροιο πυρὸς μέγα δυναμένοιο (continuo a preferire la ricostruzione di des Places rispetto a quella più prudenziale di Albanese).

[588] Oltre alla citazione del fr. 32 degli *Oracoli caldaici* (I 420.14).

[589] Cfr. Tarrant 2007, 97, n. 28. Secondo l'autore, Proclo ha in mente la coppa del mescolamento di 41d, vista a partire da Giamblico (fr. 82) come una causa originaria di tutta la vita, come anche per Siriano (in *Tim.* III 247.26–248.5).

[590] Cfr. Plat. *Phil.* 30d.

8); altrove invece è Rea (*in Crat.* CXLIII 81.2-4)[591]; il che ha portato spesso i commentatori a parlare di Rea-Ecate[592].

L'identificazione giulianea di Cibele come potenza femminile datrice di vita si inserisce perfettamente all'interno di queste riflessioni neoplatoniche, che attingono alla tradizione orfico-caldaica[593]. L'importanza di una figura femminile che contribuisse in qualche modo alla creazione era per Giuliano tanto più importante in quanto serviva anche a scopo polemico con la figura di Maria, datrice di vita per eccellenza. Anche in questo caso è premura di Giuliano riappropriarsi di un termine che aveva conosciuto un enorme successo in ambito cristiano. Non solo Dio, infatti, ma anche Cristo e lo Spirito Santo vengono spesso designati come coloro che «danno la vita»:

> Τρυφὴ τοιγαροῦν, τὸ ἔνοικον ἔχειν τὸν πάντα ζωογονοῦντα Θεὸν Λόγον, τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς
>
> La vera gioia, dunque, è avere dentro di sé il Dio *Logos*, colui che dà vita a ogni cosa, il pane della vita[594].
>
> Θεοῦ γὰρ μόνου ἦν καὶ οὐδὲ ἄλλου ῥωννύναι μὲν παρειμένους, ζωογονεῖν δὲ νεκρούς…
>
> Era infatti proprio di Dio, e di nessun altro, dar vigore agli impediti, riportare in vita i morti…[595]
>
> Οὐδεὶς ἀνθρώπων ζωογονεῖ· οὐ γάρ ἐστι Χριστός· Χριστὸς δὲ ζωογονεῖ· οὐκ ἄρα ἄνθρωπος ὁ Χριστός. Ὀρθ. Χριστὸς δὲ διὰ τοῦτο ζωογονεῖ, ἐπειδὴ Θεὸς Λόγος, μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐκλήθη Χριστός.
>
> Nessun uomo dà la vita, perché non è Cristo; ma è Cristo che dà la vita: dunque Cristo non è un semplice uomo. Giustamente, Cristo dà la vita proprio perché è Dio *Logos*, che, avendo assunto forma di servo, fu chiamato Cristo[596].

[591] Questa identificazione concorda con *Or. Chald.* fr. 56 des Places = 127 Albanese.

[592] Cfr. des Places 1971, 134. Per un approfondimento su una triade di dee generatrici della vita (Rea/Demetra, Ecate, Kore), si veda van den Berg 2003, in particolare 193-196.

[593] Il che è confermato non solo dalla sovrapposizione Rea/Cibele, ma dal fatto che anche dal frammento 56 des Places = 127 Albanesedegli *Oracoli caldaici*, Rea viene definita πηγή, alla stessa maniera in cui Giuliano definisce Cibele (166a).

[594] Cfr. Orig. *exc. in Ps. PG* 17.121.22 (trad. mia).

[595] Cfr. Eus. *dem. evang.* IX 13, 4 (trad. Carrara 2000).

[596] Cfr. Athan. *de sanct. trin. PG* 28.1272.41 (trad. mia).

Τισὶ δοκεῖ τὸ πανάγιον πνεῦμα ζωογονοῦν τῶν ὑδάτων τὴν φύσιν καὶ προδιαγράφον τὴν τοῦ βαπτίσματος χάριν.

Alcuni ritengono che lo Spirito Santo vivifichi la natura delle acque e prefiguri la grazia del battesimo[597].

Poiché i cristiani erano estremamente cauti nel non attribuire a Maria un ruolo che potesse in alcun modo essere inteso come divino o paragonabile per importanza a quello di Dio o di Cristo, riservando l'epiteto ζωογόνος esclusivamente alla Trinità, appare significativo che Giuliano assegni deliberatamente tale qualifica a Cibele. Quest'ultima, in quanto *vera* Madre degli dèi e essa stessa dotata di natura divina, incarna il principio secondo cui solo una divinità può generare altri esseri divini. In questa prospettiva, la polemica giulianea si configura come una continuazione della critica già precedentemente mossa alla figura della Vergine cristiana, la quale – pur essendo umana – avrebbe dato alla luce il Dio stesso, contraddicendo, secondo Giuliano, ogni logica teologica fondata sulla necessaria separazione tra il divino e il mortale.

171b διὰ τῆς τῶν κρειττόντων συγκαταβάσεως «grazie alla condiscendenza degli esseri più elevati»

L'impiego del termine συγκατάβασις è interessante perché non fa parte della tradizione filosofica pagana, ma risale al linguaggio teologico cristiano, dove indica non solo la condiscendenza divina nei confronti dell'umanità peccatrice, ma anche e soprattutto l'incarnazione del *Logos*, che dal Cielo è disceso sulla terra[598]. La συγκατάβασις divina è la ragione per cui l'angelo appare a Zaccaria, secondo il commento a Luca di Origene[599]; ma, soprattutto, Gesù è definito ὁ ἀνθρώποις συγκαταβὰς πλεονάκις, colui, cioè, che si è abbassato molte volte fino agli uomini con condiscendenza[600]; e la condiscendenza è la ragione per cui Gesù «una sola volta discese e una sola volta salì, non mutando

[597] Cfr. Theod. *quaest. in Oct.* VIII 2 (trad. mia). Per altri esempi, cfr. Lampe *s.v.*

[598] Cfr. Ugenti 1992a, 91 e n. *ad loc.*

[599] Cfr. Orig. *fr. in Lc.* 12a.

[600] Cfr. Orig. *comm. in ev. Mt.* 15, 32.

natura, ἀλλὰ συγκαταβάσει φιλανθρώπου χριστότητος» anche secondo Gregorio il taumaturgo[601]. Lo stesso concetto si trova in Eusebio[602], Epifanio[603], Atanasio[604], Basilio[605], Gregorio di Nissa[606].

Il termine non esprime una semplice discesa, ma è ben differenziato da essa, come confermano numerosi passi, tra cui quello chiarissimo di Epifanio:

> ὡς γὰρ οὐ θαυμαστὴ ἡ ἐξ οὐρανῶν τοῦ Θεοῦ πρὸς ἡμᾶς κατάβασις, μᾶλλον δὲ συγκατάβασις;
>
> Come infatti non è meravigliosa la discesa di Dio dal cielo verso di noi, ma ancor più la sua condiscendenza?[607]

συγκατάβασις non esprime un semplice atto fisico, ma contiene in sé tutta la volontà, la misericordia e l'amore di Dio verso gli uomini. È proprio grazie a questa vicinanza che Dio consente l'incarnazione del Verbo: pur rimanendo infinito, onnipotente e trascendente, si abbassa fino alla condizione umana, diventando «fratello di molti» (πολλῶν ἀδελφός)[608], al fine di salvare l'umanità.

È a quest'ultimo punto che si oppone fermamente Giuliano: Dio non può, in nessun caso, farsi uomo e perdere, così, le sue prerogative divine. Non poteva esistere per lui la mescolanza della natura divina con quella umana, quindi se Dio si fa uomo, allora cessa necessariamente di essere quell'entità infinita, onnipotente e trascendente. L'impiego del termine συγκατάβασις da parte di Giuliano è rivelatore in questo senso: secondo un procedimento di *Kontrastimitation,* egli mostra quale doveva essere il buon uso del termine, correggendo l'uso distorto che, secondo lui, ne avevano fatto i cristiani. A conclusione del parallelo implicito tra Attis e Cristo, l'autore sottolinea che la discesa della divinità – in questo caso Attis – avviene per effetto di una συγκατάβασις. Il confronto è, peraltro, duplice: nell'arco di poche righe, il termine ricorre due volte con applicazioni distinte, ancorché complementari. In un primo passaggio, la condiscendenza è attribuita agli dèi superiori, i quali, spinti da essa, mirano ad innalzare anche le realtà terrene a una condizione più elevata. In un secondo

---

[601] Cfr. Greg. Thaum. *sermo in omn. sanct. PG* 10.1204.

[602] Cfr. Eus. *comm. in Ps. PG* 23.1285.

[603] Cfr. Epiph. *hom. in div. corp. sep. PG* 43.440; *hom. in ass. Christi PG* 43.485; *hom. in festo pal. PG* 43.505.

[604] Cfr. Athan. *de inc. verbi* 8, 2; 46, 3; *or. II c. arianos* 62, 1; 64, 3; 81, 1.

[605] Cfr. Bas. *hom. sup. Ps. PG* 29.400; 29.408; 29.441; *c. Eun*. *PG* 29.716; *de fide PG* 31.468;

[606] Cfr. Greg. Nyss. *ad graec. ex comm. not.* vol. 3,1, p. 28; *antirr. adv. Apoll.* vol. 3,1, p. 143; *c. Eun.* III 4, 15; *in cant. Cant.* vol. 6, p. 536; *de v. Moysis* 2, 28; *etc.*; notevole l'assenza del termine in Gregorio nazianzeno, in cui la parola compare soltanto due volte, ma in *liturgia sancti Gregorii*, considerata però spuria.

[607] Cfr. Epiph. *hom. in ass. Christi PG* 43.480 (trad. mia).

[608] Cfr. Athan. *or. II c. arianos* 62, 1.

passaggio, la συγκατάβασις viene invece riferita direttamente ad Attis, che si configura così come nuovo Cristo: egli discende sulla terra, abbracciando volontariamente ciò che è inferiore. A prima vista può sembrare che Giuliano si contraddica, rifiutando, da un lato, la discesa del *Logos* cristiano sulla terra, ma narrando, d'altro lato, un mito che racconta proprio della discesa di un dio – seppure l'ultima causa fra gli dèi – e della sua unione con il «principio umido della materia». In realtà, in questa lettura filosofica del mito, la ninfa con cui Attis si unisce non rappresenta la materia in sé, ma «la causa ultima, incorporea, che presiede alla materia»[609], quindi, ancora una volta, non vi è reale mescolanza tra ciò che è divino e ciò che è materiale.

La discesa di Attis, inoltre, è una discesa assolutamente neoplatonica, conseguenza della natura diffusiva del Bene[610]. Il suo abbassamento quindi non è da intendersi come degradazione o caduta, bensì come emanazione o espansione; secondo l'ottica neoplatonica, l'intervento dei principi superiori nel mondo materiale non è un tradimento della loro purezza, ma l'espressione naturale della loro perfezione. Ciò non è in contraddizione con il principio neoplatonico di ritorno all'Uno: Attis, come ultima emanazione del principio primo, ha proprio la funzione di richiamare verso l'Uno tutto ciò che è rimasto intrappolato nella materia, tutti coloro che «dal cielo volarono verso la terra e vi caddero» (169c).

L'assunzione del lessico cristiano della συγκατάβασις da parte di Giuliano in un contesto mitologico-pagano risulta dunque particolarmente significativa. Attraverso l'adozione e la rielaborazione di una terminologia appartenente al vocabolario teologico cristiano, l'imperatore non si limita a confutarne i presupposti dottrinali, ma lo fa servendosi degli stessi strumenti concettuali – e addirittura lessicali – propri dell'avversario. Tale strategia, che ricorda da vicino il metodo del dialettico socratico, consiste nel mostrare l'inconsistenza di una posizione non con argomentazioni esterne o eterodosse, bensì conducendo l''interlocutore a riconoscere, dall'interno e sulla base dei suoi stessi assunti, la debolezza delle proprie tesi. In questo senso, la critica di Giuliano si configura come una confutazione mimetica, capace di penetrare il discorso cristiano per rivelarne le aporie mediante una ridefinizione radicale dei suoi stessi concetti fondanti.

> **171d Καὶ οὐδέποτε γέγονεν ὅτε μὴ ταῦτα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον ὅνπερ νῦν ἔχει, ἀλλ' ἀεὶ μὲν Ἄττις ἐστὶν ὑπουργὸς τῇ Μητρὶ καὶ ἡνίοχος, ἀεὶ δὲ ὀργᾷ εἰς τὴν γένεσιν, ἀεὶ δὲ ἀποτέμνεται τὴν ἀπειρίαν διὰ τῆς ὡρισμένης τῶν εἰδῶν αἰτίας.** «E mai questi fatti sono avvenuti in modo diverso da come ora avvengono, ma Attis è sempre aiutante e

[609] Cfr. Iul. *or.* 8, 165c.

[610] Cfr. Plot. *enn.* II 9 [33] 8, 21-25; De Vita 2022, 1001, n. 112.

auriga della Madre, sempre si slancia verso la generazione, sempre tronca la sua tendenza alla dispersione infinita in virtù della causa delimitata delle forme.»

In questo passo, la simultaneità dell'azione di Attis rientra nell'ottica dell'eternità della demiurgia cosmica. Già Plotino aveva posto l'accento sul fatto che i miti fossero costretti a «scomporre nel tempo le cose che raccontano (μερίζειν χρόνοις ἃ λέγουσι) e a separare tra loro molte cose che invece stanno insieme (ὁμοῦ μὲν ὄντα)»[611]. La simultaneità di cui parla in particolare Giuliano è collegata all'immutabilità divina, che era – come abbiamo visto al punto 167d – un ulteriore punto di polemica anticristiana. Sull'eternità del Dio cristiano, già Celso aveva messo in ridicolo l'idea che Egli avesse trascurato per lungo tempo le sorti umane, per poi ricordarsene all'improvviso: «Dunque, adesso, dopo così tanto tempo, il dio si è ricordato di raddrizzare la vita degli uomini, mentre prima non se n'era preoccupato?»[612], e dopo di lui la stessa critica era stata mossa anche da Porfirio:

> Si Christus, inquiunt, salutis se viam dicit, gratiam et veritatem in seque solo ponit animis sibi credentibus reditum, quid egerunt tot saeculorum homines ante Christum? Ut dimittam", inquit, „tempora ante Latium regnatum, ab ipso Latio quasi principium humani nominis sumamus. in ipso Latio ante Albam dii culti sunt. in Alba aeque religiones ritusque valuere templorum. Non paucioribus saeculis ipsa Roma longo saeculorum tractu sine christiana lege fuit. Quid", inquit, „actum de tam innumeris animis, quae omnino in culpa nulla sunt, si quidem is, cui credi posset, nondum adventum suum hominibus commodarat? Orbis quoque cum ipsa Roma in ritibus templorum caluit. Quare", inquit, „salvator qui dictus est, sese tot saeculis subduxit? sed ne dicant", inquit, „lege Iudaica vetere hominum curatum genus, longo post tempore lex Iudaeorum apparuit ac viguet angusta Syriae regione.
>
> Se Cristo dice di essere la via della salvezza, la grazia e la verità [cfr. Gv 1, 14.17) e in sé soltanto pone la possibilità del ritorno [a Dio] per le anime che hanno fede in lui, che cosa hanno fatto gli uomini vissuti per tanti secoli prima di Cristo? [...] Per non pochi secoli, anzi per un lungo lasso di tempo, Roma stessa è rimasta priva della legge cristiana. Che cosa ne è stato - dice [Porfirio] - delle innumerevoli anime che non hanno commesso alcuna colpa, visto che colui al quale esse avrebbero potuto credere non aveva ancora concesso la propria venuta agli uomini? [...] E non rispondano – dice – che al genere umano è stato provveduto dall'antica legge giudaica: la legge dei giudei è apparsa dopo un lungo tempo e ha avuto valore in una ristretta regione della Siria[613].

[611] Cfr. Plot. *enn*. III 5 [50] 9, 24–29 (trad. mia).

[612] Cfr. Orig. *c. Cels*. IV 7 (trad. Zambon 2019). Cfr. Zambon 2019, 302-404.

[613] Cfr. Aug. *ep.* CII 8 = Porph. *c. Chr.* fr. 76F Becker/81 Harnack (trad. Zambon 2019).

Giuliano riprenderà distesamente la critica alla pretesa universalistica del dio dei giudei, che sarebbe apparso nella «più piccola regione» nel *Contra Galilaeos*[614], unitamente a quella relativa all'intervento salvifico di Cristo, spazialmente delimitato e avvenuto tardi nella storia dell'umanità[615].

Il passo allude anche all'atemporalità del divino (in contrapposizione alla mutevolezza del Dio cristiano, che nasce e muore), per il cui commento vd. *infra* commento a *or.* 9, 185b.

173b ὑπὸ τῆς ἀθέου καὶ σκοτεινῆς δυνάμεως «il potere empio delle tenebre»

L'associazione degli aggettivi ἄθεον e σκοτεινόν risale a Platone (*Alcib.* I 134e) e si trova piuttosto spesso nei neoplatonici di V secolo[616]. In Giamblico era ricorrente il *topos* della lotta fra oscurità e luce per descrivere la rivalità fra gli dèi, donatori di beni, e gli spiriti malvagi che ispirano gli empi[617], ma l'associazione ἄθεον e σκοτεινόν non compare. Curiosamente, nel periodo che separa Platone da Proclo questa associazione di vocaboli non viene mai utilizzata, ad eccezione di due figure: Giuliano e Gregorio di Nazianzo.

In ambito cristiano, il ricorso all'immagine delle tenebre, in opposizione alla luce, viene utilizzata per indicare l'eterna lotta fra l'idolatria, l'empietà e il peccato, contro la retta fede, luminosa, che è quella cristiana[618]. Il contrasto fra luce e tenebre affonda le sue radici già nei Vangeli, dove più volte viene espresso questo concetto: si pensi a Gv 1, 9 (ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον «Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo»[619]); o Gv 8, 12 (Πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς λέγων· Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς. «Di nuovo Gesù parlò loro e disse: "Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita"»[620]).

Non sorprendentemente, Giuliano creò una retorica speculare, narrando la propria conversione dal cristianesimo all'ellenismo come di un'uscita da un periodo di tenebra (vd. *infra* il commento al

[614] Cfr. Iul. *c. Gal.* fr. 28, Mas.

[615] Cfr. anche *c. Gal.* frr. 20 e 41, Mas.; vd. *infra* il commento dedicato.

[616] Cfr. Procl. *in Plat. Alcib*. *I* 48, 4-5; *in Plat. Tim*. III 274, 26-27; *in Plat. Parm*. I 691, 4; Olympiod. *in Plat. Alcib. I* 229, 23. De Vita 2022, 1002, n. 128.

[617] Cfr. Iambl. *de myst*. III 31, 132, 7-10; Penati 1983, 336-338.

[618] Cfr. L'Orange 1974-1975. Si pensi alla definizione tertullianea del cristianesimo come *castra lucis* opposto ai *castra tenebrarum* dei pagani (Tertull. *coron*. 11, 4); cfr. De Vita 2022, XXXVIII.

[619] Trad. CEI 2008.

[620] Trad. CEI 2008. Cfr. anche Lc 1, 78-79; Mt 5, 14; Eb 1, 3; 1 Tm 6, 16.

passo 174c) per riabbracciare finalmente la luce della verità. In questo passo specifico, tuttavia, non si può avere la certezza che l'imperatore volesse fare riferimento alle tenebre del cristianesimo e, anzi, mi sembra più probabile che il discorso rimanga aderente alle "circostanze solari"[621], con il ricorso ad un'espressione platonica che, molto probabilmente, il *princeps* aveva interiorizzato.

Analizzando, invece, i due passi in cui questa espressione ricorre in Gregorio di Nazianzo, si nota che in entrambi il contesto è il medesimo: l'utilizzo dell'immagine della vigna trapiantata dall'Egitto, risalente al Salmo 79:

> ἄμπελόν τέ τινα ἐλέγομεν, καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετενηνεγμένην *τῆς σκοτεινῆς ἀθεΐας*, καὶ εἰς κάλλος πίστεως αὐξηθεῖσαν καὶ μέγεθος.
>
> Noi parlavamo anche di una vigna trapiantata dall'Egitto, cioè *dalla tenebra dell'ateismo*, e fatta crescere fino all'altezza ed alla bellezza della fede[622].

In *or.* 43, 41 leggiamo:

> καὶ τὴν ἐξ Αἰγύπτου μετηρμένην καὶ μεταπεφυτευμένην ἄμπελον, ἐκ τῆς ἀθέου καὶ σκοτεινῆς ἀγνοίας εἰς κάλλος τε καὶ μέγεθος ἄπειρον προελθοῦσαν…
>
> Vedendo, ancora, che la vigna portata via dall'Egitto e trapiantata altrove, era giunta dall'ignoranza tenebrosa dell'ateismo ad una bellezza e ad una grandezza infinite…[623]

L'Egitto è dunque il simbolo della condizione di peccato, di idolatria, da cui la vigna, raffigurante il popolo di Israele e, quindi, la Chiesa di Gregorio, è riuscita a fuggire[624]. Nel primo caso, quello dell'orazione contro Giuliano, la condizione di peccato e idolatria corrisponde al regno di Giuliano. Quello che è piuttosto notevole, è che questa associazione di aggettivi, del tutto assente in ambito cristiano, come abbiamo visto, prima di Gregorio, venga da lui utilizzata per ben due volte

[621] Ricordiamo che in questo passo Giuliano sta spiegando che, mentre i cosiddetti Piccoli misteri si celebrano in primavera, cioè quando il sole si avvicina, i Grandi Misteri si celebrano invece sotto la Bilancia, cioè quando il sole si allontana, affinché «non abbiamo a subire nessun danno, quando prevale il potere empio delle tenebre».

[622] Cfr. Greg. Naz. *or.* 5, 27 (trad. Moreschini 2000). κάλλος καὶ μέγεθος è espressione tipica per indicare la bellezza tout court: cfr. Verdenius 1949, 294-298.

[623] Cfr. Greg. Naz. *or.* 43, 41 (trad. Moreschini 2000).

[624] L'associazione dell'Egitto ad un periodo di tenebra, spesso allegoria della condizione del peccato, era un *topos* comune tra i Padri della Chiesa; cfr. anche Ps. Macarius, *serm. 64,* 53, 2, 4; Jo. Chr. *in san. pascha* 10, 2; Hesych. *comm. brev.* 106, 14; *etc.*

nello stesso contesto: il Salmo 79. Da ciò è possibile trarre due diverse conclusioni: o Gregorio aveva letto un commento al salmo che prevedeva questa associazione di vocaboli – e questo dovrebbe far supporre, pur in contrasto con le nostre fonti, che l'associazione di ἄθεον e σκοτεινόν fosse più in circolo di quanto crediamo –, oppure l'iniziativa è autonoma di Gregorio: egli, cioè, così come Giuliano, aveva ancora in mente l'espressione platonica e decide di utilizzarla per descrivere la tenebrosa condizione dell'Egitto. Tuttavia, ciò che rende meno convincente quest'ultima ipotesi è il fatto che, sebbene l'Egitto venga effettivamente descritto altrove come luogo di tenebre (si veda, ad esempio, l'epistola 120), l'associazione precisa dei due aggettivi ricorre esclusivamente nei passi che citano il versetto salmodico, suggerendo dunque un legame più stretto con la tradizione esegetica che con una semplice ripresa letteraria autonoma[625].

174a κρεῶν μὲν ἅπτεσθαι δίδωσιν ὁ ἱερὸς νόμος, ἀπαγορεύει δὲ τῶν σπερμάτων «la legge sacra consente di toccare la carne, ma proibisce i semi»

Il dilungarsi di Giuliano nel descrivere le norme alimentari previste dal culto metroaco è dovuto alla sua «ossessione per la purezza rituale ed esteriore»[626]. Sottolineare l'irreprensibilità dei culti ellenici è in armonia con quella doppia finalità che tante volte abbiamo visto, legata, cioè, da un lato a fortificare dall'interno l'ellenismo[627], dall'altro a creare un netto contrasto con la difettosa religione cristiana, che è infatti accusata spesso di essere impura dal punto di vista cultuale. In *or.* 9, 192d, ad esempio, i cristiani sono accusati di essere diventati dei divoratori «cui la legge consente di assumere ogni sorta di cibo, come "erba da giardino"»[628]. Prova significativa del fatto che l'attenzione rivolta da Giuliano all'elemento cultuale non sia un mero interesse interno al contesto pagano, ma assuma piuttosto i tratti di una consapevole contrapposizione al cristianesimo, è rappresentata dal riferimento

[625] Rimane una terza ipotesi, almeno teorica: che Gregorio avesse preso l'espressione direttamente da Giuliano. Ma giudicando la differenza tra i contesti in cui questa associazione di aggettivi viene utilizzata dai due autori, mi sembra un'ipotesi non percorribile.

[626] Cfr. Ugenti 1992b, 402. Cfr. anche Scrofani 2010, 108-130.

[627] Secondo Ugenti 1996 la varietà delle esemplificazioni liturgiche qui fornite da Giuliano sono l'espressione di un consapevole progetto di rielaborazione e ampliamento del rituale metroaco; nel tentativo, cioè, di delineare una prassi liturgica ellenica condivisa che fosse alternativa e competitiva rispetto a quella cristiana emergente, l'imperatore avrebbe integrato il culto in questione con elementi provenienti da altri culti pagani (cfr. Ugenti 1996, 281).

[628] Cfr. Iul. *or.* 9, 192d (trad. De Vita 2022). Per il commento del passo, vd. *infra*, cap. 2.3 (192d). Cfr. anche Iul. *c. Gal.* fr. 58, 18-23; fr. 74, 2s.; Malley 1978, 154s., 162s.

– particolarmente esplicito se confrontato con altri passi analoghi[629] – ai cristiani come οἱ δυσσεβέστατοι τῶν ἀνθρώπων, «i più empi fra gli uomini», espressione che compare poche righe più avanti e che denuncia l'intento polemico sotteso alla costruzione di un modello cultuale alternativo (cfr. 174b). I cristiani negavano qualsiasi valore alla purità rituale esteriore («Non ciò che entra nella bocca rende impuro l'uomo; ciò che esce dalla bocca, questo rende impuro l'uomo!»[630] oppure «Non sarà certo un alimento ad avvicinarci a Dio: se non ne mangiamo, non veniamo a mancare di qualcosa; se ne mangiamo, non ne abbiamo un vantaggio»[631]). Secondo Giuliano l'impurità dei cristiani era dovuta anche al culto dei morti, cioè dei martiri. Partendo da un errore di fondo, cioè dall'adorazione di un morto (Cristo), i cristiani avrebbero iniziato a riempire il mondo di tombe e sepolcri[632], arrivando addirittura a disobbedire alle parole di Gesù stesso, che avrebbe vietato l'adorazione dei sepolcri[633]. Questa dualità incoerente fra perenne aspirazione alla vita eterna e la contaminazione della morte, urtava moltissimo la sensibilità di Giuliano[634].

174c με μὴ περιεῖδεν ὥσπερ ἐν σκότῳ πλανώμενον «non mi ha lasciato, per così dire, vagare nelle tenebre»

In questo passo Giuliano allude alla sua adolescenza cristiana, definita come un periodo di tenebre anche in *or*. 11, 131a («Oblio, piuttosto, su quelle tenebre!»[635]) e, con una lieve differenza lessicale ma non concettuale, in *or.* 7, 232a (Ἀκούσας ταῦτα ὁ νεανίσκος εἱστήκει σιωπῇ, καὶ ὁ μέγας Ἥλιος ἐπί τινα σκοπιὰν ἀγαγὼν αὐτόν, ἧς τὸ μὲν ἄνω φωτὸς ἦν πλῆρες, τὸ δὲ ὑποκάτω μυρίας ἀχλύος, δι᾽ ἧς ὥσπερ δι᾽ ὕδατος ἀμυδρὸν τὸ φῶς διικνεῖτο τῆς ἐκ τοῦ βασιλέως αὐγῆς Ἡλίου «Ascoltato questo, il giovinetto rimaneva fermo in silenzio; e il grande Helios lo condusse su un'altura, la cui cima era piena di luce, mentre la parte inferiore era coperta da tenebra fittissima, attraverso la quale filtrava fioca, come nell'acqua, la luce del Raggio di Helios sovrano»[636])

[629] I cristiani vengono definiti nella stessa maniera anche in *or*. 7, 224b; *ep*. 89a, 454b. L'accusa di impurità cultuale sarà rivolta ai cristiani in maniera più distesa ai frammenti 71, 72, 74, Mas. del *Contra Galilaeos* (per il loro commento, vd. *infra*).

[630] Cfr. Mt 15, 11 (trad. CEI 2008).

[631] Cfr. *I Col.* 8, 8 (trad. CEI 2008).

[632] Cfr. Iul. *c. Gal.* fr. 81, Mas.

[633] Cfr. Mt 23, 27.

[634] Cfr. Ugenti 1992b, 402-403.

[635] Trad. De Vita 2022.

[636] Trad. De Vita 2022. Si noti la somiglianza con Greg. Naz. *or.* 28, 3: «Io correvo per afferrare Dio, e così salivo sul monte; ero penetrato nella nube (τὴν νεφέλην), ormai interiormente lontano dalla materia e dalle realtà materiali, e tutto

Le tenebre, per il *princeps*, rappresentavano tutto ciò che si era allontanato dalla luce salvifica degli dèi. Il cristianesimo, dunque, rientrava a pieno titolo: era la tenebra per eccellenza. Ma anche nell'uomo, in cui esistono due nature, l'anima e il corpo, viene usata l'immagine delle tenebre: «l'una divina, l'altro oscuro e tenebroso»[637]. Oppure nell'epistola 89b, Giuliano biasima i giudei per non essersi formati secondo la *paideia* classica e non aver dunque permesso «ai loro occhi rinserrati di aprirsi, né alla tenebra che li ricopriva di dissiparsi»[638]. Nella stessa lettera viene definito «tenebra» lo stato da cui l'uomo, se devoto, viene elevato dal dio stesso: «Non sarà lui, certamente, a elevare le nostre anime dalla tenebra e dal Tartaro se ci avviciniamo a lui con devozione?»[639]. Sempre alla condizione umana, limitata, ancora lontana dagli dèi, viene utilizzato il termine σκότος in *or.* 7, 226b. Qui, l'imperatore decide di citare direttamente Empedocle (31 B 121 D.-K.), che era ancora molto letto nella tarda antichità, e la cui citazione è selezionata con precisione: essa contiene, appunto, ciò che per Giuliano indica maggiormente il vago errare degli uomini che, lontani dal divino, sono «erranti nella tenebra nel prato di Ate».

Abbiamo già accennato (vd. *supra* 173b) al *topos* che si era creato tra cristiani e pagani della luce in opposizione alle tenebre: veniva utilizzata l'immagine della luce per indicare la retta fede, in perenne lotta contro l'ateismo delle tenebre[640]. Ciò affonda le sue radici in una concezione antichissima e naturale per l'uomo: l'oscurità era considerata impedimento al moto, all'azione e alla vista; era l'ambito del pericolo oggettivo e dell'ansia soggettiva[641]. Al suo opposto, la luce esprimeva la possibilità di vita e dunque il bene. Se dunque «tenebra» indicava tutto ciò che di oscuro vi era nel mondo, tutto ciò che si allontanava dalla luce e, perciò, dalla salvezza, ne deriva che tutto ciò che si allontana da Dio, che è la salvezza, è oscurità. La luce è vita, è forza, è potere. Da qui, la retorica

volto, per quanto era possibile, a me stesso» (trad. Moreschini 2000). Il termine ἀχλύς è omerico e viene utilizzato in maniera allegorica per la prima volta da Platone (*Alc. II* 150d9) che riprende proprio il passo di Hom. *Il*. V 127-128. Dopo di lui, il passo omerico con l'utilizzo del termine ἀχλύς viene utilizzato spesso – soprattutto in età imperiale – per indicare l'offuscamento mentale (cfr. *e.g.* Dione Cassio, XXXVIII 19.1; Luciano, *Charon* 7.1-12; altri testi sono citati in *DGE* 656 *s.v.)*. Con la filosofia neoplatonica l'offuscamento dell'ἀχλύς passa ad indicare l'ottenebramento ilico, l'oscurità mentale che il filosofo riesce a superare elevandosi verso la patria celeste (cfr. Plot. *enn*. V 9 [5] 1.16-21; Porph. *v. Plot.* 22; Procl. *Hymn*. I 39-41 Vogt; *Hymn.* IV 1-7 Vogt. Per altre testimonianze ed uno studio approfondito sulle «brume di Omero», cfr. Agosti 2010). Sulla sua adolescenza cristiana Giuliano torna anche in *ep.* 111, 434d.

[637] Cfr. Iul. *or.* 11, 142d (trad. De Vita 2022).

[638] Cfr. Iul. *ep.* 89b, 296a (trad. De Vita 2022).

[639] *Ibid.* 300b (trad. De Vita 2022).

[640] Si pensi, a titolo d'esempio per l'ambito pagano, al passo di Giamblico (*myst.* III 31, 180) in cui, riferendosi agli «atei» dice: «costoro non sanno discernere il vero e il falso, dacché fin dal principio sono nutriti nella tenebra» (trad. Sodano 2013).

[641] Cfr. Conzelmann *s.v.* in *GLNT.*

della luce tanto utilizzata da Eusebio nella propaganda costantiniana[642]. L'identificazione del sovrano con il sole era già antica, risalente all'età ellenistica; Eusebio recupera quegli elementi (come la quadriga, i raggi, il "sole che tutto vede") che non sono meri cliché retorici, ma strumenti di significazione culturale, adattabili e potenti. Eusebio integra queste figure con motivi cristiani, come il *Sol Iustitiae* o il *Sol salutis*, e cerca di mostrare che il vero Sole è Dio stesso. Naturalmente il vescovo non è il primo ad accostare un imperatore al sole. Già Dionigi di Alessandria aveva paragonato l'imperatore Gallieno ad *helios*, suggerendo una continuità nella tradizione panegiristica cristiana che legittima simili accostamenti. L'uso di immagini luminose e solari da parte di Eusebio comportava però dei rischi, poiché evocava simbologie pagane e poteva quindi dare l'idea di un'impropria divinizzazione dell'imperatore. Per evitare questi rischi, Eusebio sottolinea sempre che il sole stesso è subordinato a Dio e che la luce di Costantino deriva dalla sua fede. A partire da questi elementi, Costantino è descritto come lo "strumento divino", il liberatore dell'umanità dalle tenebre (intese come tirannia, persecuzioni, eresie)[643].

Ora, poiché Giuliano si presenta in più occasioni come l'anti-Costantino, è lecito credere che avesse formulato esplicitamente una concezione del principato che tenesse conto della grandiosa visione cosmico-teologica elaborata da Eusebio per legittimare, in termini storici, l'ascesa al potere di Costantino[644]. In conclusione, vista l'importanza che la luce, in contrapposizione alle tenebre dell'errore, assume nella retorica eusebiana, è plausibile ritenere che l'utilizzo del *topos* luce/tenebra in Giuliano si inserisca certamente nelle tradizioni delineate in precedenza (in particolare, doveva essere conscio dell'uso che della dicotomia luce/tenebre facevano i Vangeli), ma trovasse la sua necessità soprattutto in contrapposizione all'uso che ne fece Costantino.

175a ὁ προσεχῶς δημιουργῶν «il demiurgo diretto»

Viene qui ribadito, con un'espressione estremamente polemica, il ruolo di Attis come *vero* mediatore[645], creatore diretto del mondo sensibile. L'espressione è molto interessante perché non sembra ricorrere altrove negli autori neoplatonici e, mentre in Giuliano ricorre sei volte[646], trova un'unica altra occorrenza al di fuori dell'imperatore: Origene (*c. Cels.* VI 60, 16: τὸν μὲν προσεχῶς

[642] Cfr. Eus. *vit. Const*. II 2, 3; 19, 1; 60, 2; III 1, 8; *hist. eccl*. X 8, 9; 9, 7; Tantillo 2003, 11-17.

[643] Cfr. Wallraff 2001 e Wallraff 2013, Tantillo 2003.

[644] Cfr. De Vita 2022, CCLXXI. Questo atteggiamento è particolarmente rilevabile nella parte finale dell'inno *A Helios re* (cfr. Iul. *or.* 11, 152d-153b).

[645] Vd. *supra* il commento alla figura di Attis, punto 161c ss.

[646] Oltre a questo passo l'unione di δημιουργός con l'avverbio προσεχῶς o l'aggettivo προσεχής si trova in *or.* 11, 132c; *c. Gal.* frr. 18, 19, 25, 28, Mas.

δημιουργὸν). L'esatta corrispondenza è significativa e se ne può comprendere al meglio tutta la carica polemica, analizzando cosa intendesse il *princeps* con questa espressione. L'avverbio προσεχῶς, tradotto da Lacombrade con «ininterrompue»[647], non è di semplice interpretazione. Mettendo però a confronto tutti i passi in cui esso viene usato da Giuliano, sembra possibile affermare che significasse un intervento *diretto* del demiurgo, cioè senza intermediari. Ciò si ricollega con la critica all'incarnazione, già analizzata al commento del passo 166b, di cui in particolare Giuliano rifiutava l'idea che un dio potesse incarnarsi in un uomo storicamente individuabile, perdendo così la sua trascendenza e le sue prerogative divine. Il testo di Origene è da leggersi proprio in questo senso:

> λέγοντες τὸν μὲν προσεχῶς δημιουργὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ λόγον καὶ ὡσπερεὶ αὐτουργὸν τοῦ κόσμου, τὸν δὲ πατέρα τοῦ λόγου τῷ προστεταχέναι τῷ υἱῷ ἑαυτοῦ λόγῳ ποιῆσαι τὸν κόσμον εἶναι πρώτως δημιουργόν.
>
> Il Creatore immediato e, per così dire, diretto artefice del mondo è stato il Verbo, il Figlio di Dio, ma che il padre del Verbo, poiché ha comandato al Verbo, figlio suo, di creare il mondo, è il Creatore per primo[648].

L'uso di Origene, che sembra ricalcare molto da vicino quello giulianeo, viene esplicitato dal termine αὐτουργός: il creatore diretto del mondo, cioè il *Logos*, è l'artigiano in persona, cioè agisce da sé, in maniera autonoma e indipendente. Questa concezione gerarchizzata tra il Padre e il Figlio è di origine platonica e veniva utilizzata soprattutto dagli ariani: per preservare la trascendenza del Padre, essi infatti dichiaravano che il Figlio era stato portato all'esistenza per creare, perché sarebbe stato disonorante per il Padre operare da sé (αὐτουργικῶς) e dunque essere in relazione diretta (προσεχής) con la creazione[649]. Anche l'uso che ne fa Cirillo conferma l'idea di προσεχής come privo di intermediari; per rispondere alla tesi ariana, infatti, egli mostra che, poiché il Padre crea per mezzo del Figlio, che è sua propria potenza, è come se egli operasse da sé (αὐτουργῶν)[650]. Inoltre il termine viene usato da Cirillo anche per descrivere il rapporto che lega il Padre stesso con il Figlio, precisando che tra loro non c'è nessun intermediario[651].

Tornando a Giuliano, nell'inno *A Helios re*, durante l'elogio del cosmo, Giuliano afferma:

---

[647] Cfr. Lacombrade 1964, 103.

[648] Cfr. Orig. *c. Cels.* VI 60, 16 (trad. Colonna 1971).

[649] Cfr. Boulnois 2006, 189.

[650] Cfr. Cyr. *c. Jul.* IV 729c.

[651] Cfr. Cyr. *in Jo.* I 4, 39a; *dial. Trin.* VI 616e.

Ὁ θεῖος οὗτος καὶ πάγκαλος κόσμος ἀπ᾽ ἄκρας ἀψῖδος οὐρανοῦ μέχρι γῆς ἐσχάτων ὑπὸ τῆς ἀλύτου συνεχόμενος τοῦ θεοῦ προνοίας ἐξ ἀιδίου γέγονεν ἀγεννήτως ἔς τε τὸν ἐπίλοιπον χρόνον ἀίδιος, οὐχ ὑπ᾽ ἄλλου του φρουρούμενος ἢ προσεχῶς μὲν ὑπὸ τοῦ πέμπτου σώματος, οὗ τὸ κεφάλαιόν ἐστιν «ἀκτὶς ἀελίου», βαθμῷ δὲ ὥσπερ δευτέρῳ τοῦ νοητοῦ κόσμου, πρεσβυτέρως δὲ ἔτι διὰ τὸν «πάντων βασιλέα, περὶ ὃν πάντα ἐστίν».

Questo cosmo divino e bellissimo, dalla cima della volta celeste fino al limite estremo della terra tenuto insieme dall'indissolubile provvidenza del dio, dall'eternità esiste ingenerato, nonché eterno per il tempo a venire, da nient'altro custodito, se non, direttamente, dal quinto elemento, la cui sommità è il «raggio del sole», poi, a un secondo livello, per così dire, dal cosmo intelligibile, infine, in modo ancora più arcano, grazie al «re di tutte le cose, intorno a cui tutto è»[652].

La divisione ternaria si ispira alla *Seconda Lettera* di Platone[653], ma non ne segue puntualmente la scansione; per avere una concezione più chiara di quella che era la tripartizione cosmica per Giuliano, bisognerà aspettare quanto viene detto poco oltre (132d-133a). Trovando tuttavia una coerenza fra questo passo e i successivi – oltre che con le altre opere –, si può ragionevolmente affermare che l'espressione «da nient'altro custodito, se non, direttamente, dal quinto elemento, la cui sommità è il "raggio del sole"» debba essere riferita al mondo sensibile. In tale contesto, il quinto elemento assume una funzione analoga a quella attribuita ad Attis, il che consente di ipotizzare una loro sovrapposizione, almeno per quanto riguarda le prerogative[654]. Questa attribuzione – tutt'altro che ovvia – valga come risposta a quanti, nel corso della storia, hanno accusato Giuliano di essere incoerente all'interno delle sue stesse opere: è invece proprio attraverso lo studio dettagliato di tutti i suoi scritti che se ne può apprezzare la profonda coerenza e il continuo dialogo che c'è fra esse. Le orazioni di Giuliano, unite alle lettere e al *Contro i galilei*, forniscono una versione che, seppur valida singolarmente, assume pieno senso soprattutto nell'insieme, proprio come strumenti diversi in un'orchestra che danno piena realizzazione della sinfonia solo se eseguiti all'unisono.

[652] Cfr. Iul. *or.* 11, 132c (trad. De Vita 2022).

[653] Cfr. Plat. *ep*. II, 312e.

[654] Boulnois 2006 riferisce invece queste parole ad Helios e, mettendo in relazione i due impieghi di προσεχῶς di *or.* 8, 175a e *or.* 11, 132c, afferma che Helios rappresenta per il mondo divino ciò che Attis rappresenta per il mondo materiale, cioè il demiurgo diretto.

178c-d θεωθεῖσαι δὲ αὗται τόνον τινὰ καὶ ῥώμην ἐπιτιθέασι τῷ συμφύτῳ πνεύματι…σωτηρίας ἐστὶν αἴτιον ὅλῳ τῷ σώματι «Ed esse, divinizzate, conferiscono un certo tono e forza al soffio vitale innato…ed esso è causa di salvezza per tutto il corpo.»

Si è già brevemente analizzato il passo al punto 166d, in riferimento alla salvezza del corpo unitamente all'anima. Questo è effettivamente l'unico passo – o quantomeno il più esplicito[655] – in cui il *princeps* afferma che non solo l'anima, ma anche il corpo, è reso degno della salvezza, concezione che per un neoplatonico puro come Giuliano ha fatto spesso discutere gli studiosi.

Susanna Elm, nel suo importante volume del 2012, sostiene che Giuliano, al pari di Gregorio di Nazianzo, possedesse una concezione tutto sommato positiva del corpo:

«Again, Gregory shares with others the notion of the physical body as essentially good and worthy of salvation. The idea of the cosmos as good was held widely by Christians and non-Christians alike; Julian expressed it when he stressed that the soul, deified through the purifying rites and the ethical conduct required by the myth of the Great Mother, also healed the body»[656].

In riferimento al passo di Giuliano in esame, la studiosa aggiunge una nota che riporta le parole di Peter Brown (1988, 27), in cui si afferma che una simbiosi tra corpo e anima era l'obiettivo sia della medicina che dell'esortazione filosofica. Il corpo, quindi, aveva il suo giusto posto nella grande catena dell'essere che collegava l'uomo sia agli dèi che alle bestie. Ciò che va tuttavia notato, è che Brown aveva in mente il contesto stoico: è fra gli stoici che si diffonde l'idea che l'anima dovesse controllare il corpo, tenerlo a bada, ma che ci fosse una certa simbiosi di fondo. Ben lontano da questa concezione era invece Giuliano, che riprende più volte l'immagine platonica del corpo come prigione dell'anima in *or.* 9. 198b («costoro convincono […] a essere schiavi del ventre, […] a ingrassare questa prigione dell'anima»[657]; o ancora: «egli (*sc*. Helios) libera completamente le anime dalla generazione e, una volta liberatele, non le inchioda ad altri corpi punendole e infliggendo loro castighi, ma le trasporta in alto e le eleva verso il cosmo intellettivo»[658]; o ancora: «il genere umano,

[655] Cfr. *supra*, commento ad *or.* 7, 216c.

[656] Cfr. Elm 2012, 180. Più avanti, a pagina 484, addirittura si afferma che per Giuliano il corpo fisico è *essenziale* per la salvezza dell'anima: «For Julian as for Themistius […] the transcendent divine was also kin to humanity, so that material aspects of the cosmos, including sacrifices and man's physical body, became essential for the salvation of the soul.»

[657] Cfr. Plat. *Crat.* 400c; *Phaed*. 62b. Cfr. anche Plut. *cons. Ad Ap.* 13, 108a.

[658] Cfr. Iul. *or.* 11, 136b; l'immagine è tratta da Plat. *Phaed.* 83d ed è ricorrente nel neoplatonismo: cfr. Porph. *abst.* I 31, 5; 38, 3; 57, 1; Iambl. *myst*. II 6, 62, 20-21.

la cui anima non è nient'altro che ragione e conoscenza per così dire imprigionata»[659]). Per Giuliano, quindi, il corpo era considerato platonicamente un «fardello di carne»[660] da cui liberarsi. Sarebbe stato perciò impensabile che dopo la morte – dopo che per tutta la vita il filosofo ha tentato con l'ascesi di liberarsi il più possibile di questo fardello – ci fosse nuovamente un ricongiungimento di questi due elementi contrapposti.

Come interpretare, dunque, il passo in questione, in cui si afferma esplicitamente la salvezza anche del corpo, accanto a quella dell'anima, in una forma che ricorda una sorta di resurrezione pagana? A tal proposito risultano particolarmente illuminanti le osservazioni di Ugenti (1992b), il quale, nel tentativo di chiarire il senso di queste righe, afferma che «chi sente l'esigenza di una vita senza fine in anima e corpo non ha bisogno di rifugiarsi tra le braccia dei cristiani; anche la dottrina pagana può soddisfare questa esigenza. Giuliano non ci crede e comunque il problema non lo interessa. Gli basta aver tolto questa freccia dall'arco dei suoi nemici; per sé egli chiede agli dèi ben altro che la salvezza dell'*involucro mortale dell'aspra materia* [*Or. Chald*. fr. 129 des Places]»[661].

In questo contesto, bisogna ricordare anche che le questioni relative al destino dell'anima e ai suoi rapporti con il corpo erano al centro della nascente teologia cristiana, che aveva al suo interno opinioni tutt'altro che concordi. Il problema era ancestrale, se è vero, come scrive Paolo, che già i cristiani di Corinto si chiedevano: «Come risorgono i morti? Con quale corpo verranno?»[662].

Origene, soprattutto per rispondere alle accuse di Celso, considera la resurrezione come una ricostituzione (il termine greco è *apokatastasis*) dello stato iniziale, cioè di ciò che l'anima era prima della 'caduta' causata dal peccato. E poiché prima della caduta l'anima era puro intelletto, privo di corpo terreno, essa lo abbandonerà completamente e si rivestirà di un corpo spirituale che gli consenta

[659] Cfr. Iul. *or.* 7, 206b. Cfr. anche Iul. *or.* 11, 152b, dove fra i doni di Helios alle anime è annoverato quello di averle liberate dal corpo e averle elevate alle sostanze affini al dio. Parimenti, un giudizio negativo sul corpo è espresso in *or.* 9, 195a.

[660] Cfr. Iul. *or.* 8, 167a.

[661] Cfr. Ugenti 1992b, 398. Un atteggiamento analogo si trova in Sinesio, che pur riconoscendo che i comuni fedeli avessero bisogno di credere nella Resurrezione del corpo, afferma, pur in maniera reticente, che le sue convinzioni filosofiche (neoplatoniche) sono differenti; nella lettera 105 scrive: Ἀμέλει τὴν ψυχὴν οὐκ ἀξιώσω ποτὲ σώματος ὑστερογενῆ νομίζειν. Τὸν κόσμον οὐ φήσω καὶ τἄλλα μέρη συνδιαφθείρεσθαι. Τὴν καθωμιλημένην ἀνάστασιν ἱερόν τι καὶ ἀπόρρητον ἥγημαι καὶ πολλοῦ δέω ταῖς τοῦ πλήθους ὑπολήψεσιν ὁμολογῆσαι. «Non m'indurrò mai a persuadermi che l'anima abbia origine posteriore al corpo; non ammetterò mai che il cosmo e le sue parti sien destinati a insieme perire; quanto alla resurrezione della quale tanto si parla, la ritengo tutt'al più qualcosa di misterioso e ineffabile e son ben lungi dal conformarmi a riguardo alle opinioni del volgo» (rr. 88-90 Garzya-Roques, trad. Garzya 1989)

[662] Cfr. 1Cor 15, 35, trad. CEI 2008. Per le critiche che i polemisti rivolgevano ai cristiani circa la resurrezione della carne, cfr. Zambon 2019, 323-331.

l'accesso alla condizione immateriale a cui porta l'apocatastasi[663]. Ma la teoria della preesistenza delle anime non lasciava concordi tutti i Padri della Chiesa. All'estremo opposto di Origene si trova Ireneo che, insistendo sul fatto che attraverso lo spirito l'intera natura umana si trasforma e diventa razionale, ne deduce che l'intera natura umana, corpo compreso, ha valore e sarà salvata nella sua interezza. Per Ireneo l'incarnazione del *Logos* mostra proprio che Dio abbraccia l'intera natura umana, anche quella corporea[664].

Facendo un salto al IV secolo, ancora opposto alla teoria origeniana troviamo Gregorio di Nissa, secondo cui il corpo resuscitato è esattamente quello terreno, anche se mutato e trasfigurato:

> Μὴ τοίνυν κακιζέσθω παρὰ τῶν ἀπερισκέπτων τὸ σῶμα, ᾧ μετὰ ταῦτα διὰ τῆς παλιγγενεσίας μεταστοιχειωθέντι πρὸς τὸ θειότερον ἡ ψυχὴ καλλωπίσεται τὰ περιττά τε καὶ ἄχρηστα ὡς πρὸς τὴν ἀπόλαυσιν τῆς μελλούσης ζωῆς τοῦ θανάτου ἀποκαθάραντος.
>
> Dunque, non sia disprezzato il corpo da parte di coloro che non riflettono, poiché sarà proprio in esso, una volta trasformato mediante la rigenerazione, che l'anima sarà ornata e abbellita, purificato dalla morte da ciò che è superfluo e inutile per la fruizione della vita futura[665].

Per il padre cappadoce, l'anima non è preesistente al corpo ma questi due elementi vengono creati insieme[666]. Non solo, ma essi non perdono il loro legame nemmeno dopo la morte, rimangono in qualche modo legati, permettendo così all'anima di ricostituire il corpo[667]. Persiste sempre la concezione origeniana della resurrezione come il ritorno ad uno stadio originario, precedente alla caduta del peccato, ma in un'ottica profondamente diversa: non senza corpo, come credeva Origene, bensì con esso, a cui verrà restituita la sua natura nella condizione originaria:

> Πάλιν οὖν ὁ παράδεισος, πάλιν τὸ ξύλον ἐκεῖνο, ὁ δὴ καὶ ζωῆς ἐστι ξύλον, πάλιν τῆς εἰκόνος ἡ χάρις, καὶ ἡ τῆς ἀρχῆς ἀξία.

[663] Cfr. Moreschini 2013, 777 e ss.

[664] Cfr. Karamanolis 2013, 181-213.

[665] Cfr. Greg. Nyss. *de mortuis GNO* 9, p. 59 (trad. mia).

[666] Cfr. Greg. Nyss. *de opif. hom.* 30 (*PG* 44.253B-D).

[667] Cfr. Greg. Nyss. *de an. PG* 46.48B, 72C-76B.

> Di nuovo [conosceremo] il Paradiso, di nuovo conosceremo l'albero che è l'albero della vita, di nuovo la bellezza dell'immagine e la nostra dignità originaria[668].

Più complesso è, invece, delineare con esattezza la concezione che Gregorio di Nazianzo doveva avere del corpo e quindi della resurrezione. Gli studiosi si sono a lungo concentrati sul sottolineare il debito nei confronti del platonismo, secondo il quale il corpo rappresenta null'altro che un involucro transitorio – una prigione dell'anima –, implicando così una visione della resurrezione come liberazione definitiva dall'elemento corporeo[669]. Tuttavia, nel 2012, gli studi di Susanna Elm e Boris Maslov hanno suggerito una diversa matrice filosofica nella riflessione gregoriana: quella stoica, in particolare legata al concetto di *oikeiōsis pros theon*[670]. Questa prospettiva richiederebbe una rivalutazione della concezione nazianzena del corpo che, come abbiamo accennato prima, occupava negli stoici un posto ben diverso rispetto alla visione platonica. Per cogliere in modo adeguato la portata del problema del corpo nella riflessione di Gregorio – e per valutare con maggiore precisione un suo eventuale debito concettuale nei confronti dello stoicismo, piuttosto che del platonismo – si rende necessario ampliare il perimetro dell'indagine, includendo un'analisi attenta del concetto di *theōsis* (divinizzazione)[671]. Questo concetto risulta particolarmente significativo perché coniato da Gregorio proprio nell'orazione contro Giuliano, partendo dal verbo θεόω, utilizzato dall'imperatore nel passo in questione in riferimento alle anime *divinizzate*[672]. Se quindi si considera che Giuliano, grazie alle anime *divinizzate*, prevede che venga salvato anche il corpo, in una sorta di resurrezione pagana, è evidente l'importanza che il concetto di *theōsis* doveva avere per Gregorio, in relazione al corpo e alla sua resurrezione.

Ciò che spesso ha sconcertato gli studiosi, che partivano da basi platoniche per analizzare la *theōsis* di Gregorio, è che prefigurando la salvezza del singolo individuo, piuttosto che dell'umanità nel suo insieme, il vescovo si avvicinava pericolosamente a concetti di apoteosi pagana, che nel neoplatonismo aveva assunto tratti decisamente elitari, poiché riservati a chi possedeva la conoscenza filosofica; ciò che invece caratterizzava il cristianesimo era proprio l'universalità della salvezza: la *theōsis* doveva essere accessibile a tutta l'umanità . Ma i problemi non si esaurivano qui. Ipotizzare una base platonica per la divinizzazione di Gregorio, rischiava di creare un'assimilazione al divino di

---

[668] Cfr. Greg. Nyss. *de opif. hom.* 21 (*PG* 44.204A, trad. Moreschini 2013, 779)

[669] Sul platonismo di Gregorio, cfr. il sempre attuale articolo di Moreschini 1974, 1347-1392.

[670] Per un approfondimento, vd. *infra* commento ad *or.* 9, 183a. Già nel 1975 gli studi di Grillmeier avevano sottolineato come vari aspetti della teologia del Nazianzeno richiamassero, pur reinterpretati in senso cristiano, temi stoici.

[671] Per un approfondimento sul tema, cfr. l'articolo di Popov *L'idea di deificazione nella prima Chiesa Orientale* (*Ideia obozheniia v drevnevostochnoi Tserkvi*) del 1909, raccolto in Kharlamov 2012.

[672] Cfr. Greg. Naz. *or.* 4, 59, 71 e 124.

carattere ontologico, piuttosto che etico-relazionale. Alla luce di questi problemi, Norman Russell ha ipotizzato un uso meramente metaforico del termine, rifiutando l'idea che un cristiano potesse credere che un singolo essere umano – e non l'intera umanità – potesse divenire Dio in senso proprio[673]: la θέωσις di Gregorio sarebbe quindi da intendere come imitazione di Cristo, piuttosto che come vera e propria incorporazione in lui[674].

Elm, nella sua analisi del termine, nota come il termine cristallizzasse semanticamente, per Gregorio, tutto ciò che era contenuto nella formula *oikeiōsis pros theon*[675]. Come dimostrato da Maslov[676], questo concetto era fondamentale nella dottrina stoica ed è proprio ad essa che, secondo la studiosa, Gregorio si ispira quando conia il concetto di θέωσις, che quindi indicherebbe un percorso costante di perfezionamento etico e di purificazione interiore, reso possibile attraverso la pratica della vita filosofica. Questa vita richiedeva che il filosofo assumesse il ruolo di mediatore e guida per l'intera collettività, conducendola verso un legame di affinità con Dio[677]. La parentela con il divino conduceva a cerchi sempre più ampi di altruismo che si estendevano dall'amore di sé a quello per i genitori, fino ad abbracciare tutta l'umanità. Proprio in questa universalità consisteva la matrice stoica: secondo Epitteto, tutti gli esseri umani sono legati da un vincolo di fratellanza, in quanto discendenti di Zeus: ciò implica una *koinōnia*, una comunione naturale, in cui nessun essere umano è davvero estraneo a un altro, perché tutti partecipano della stessa natura razionale e divina. Il filosofo stoico che raggiunge la perfetta *oikeiōsis* – ovvero il pieno riconoscimento e l'assimilazione della propria natura razionale in armonia con l'ordine cosmico – non si percepisce più come un individuo separato, ma si identifica integralmente con il cosmo nel suo insieme. Il saggio stoico, dunque, non vive più per se stesso soltanto, ma si sente corresponsabile del bene comune e partecipe del destino dell'intero universo, assumendo un atteggiamento di cura, giustizia e solidarietà verso ogni essere umano[678]. Insomma, si trattava di una logica di espansione, non di fuga, come era invece quella platonica. Gli asceti cristiani, modelli etici di Gregorio, «achieve a true focus on the essentials of the self not by a (Platonic) moving to the self and away from others, but by selflessly disregarding the

[673] Cfr. Russell 2004, 222-223. Russell nella sua appendice (333-344), dimostra che gli scrittori cristiani si erano preoccupati di sviluppare un vocabolario che allontanasse i loro concetti di divinizzazione dall'apoteosi pagana.

[674] Cfr. Elm 2012, 413-414. A favore di un'origine platonica per il concetto di θέωσις in Gregorio, cfr. Merki 1952, 105; Moreschini 1997, 33-36; Kurmann 1988, 203-204.

[675] Ivi 414.

[676] Cfr. Maslov 2012.

[677] Cfr. Greg. Naz. *or.* 2, 3.

[678] Cfr. Epitt. *diatr.* I 13, 3. Cfr. Long 1974, 172. Lo stesso concetto si trova in Iul. *ep.* 89b, 292a-b. Per la somiglianza tra le missioni di cui sia Giuliano che Gregorio si sentivano investiti, vd. *supra* l'introduzione.

limits of their person and self, for love of their kin and for the sake of the *Logos*»[679]. Secondo la studiosa, per Gregorio emulare i martiri non significava rifiutare la natura corporea umana, ma anzi gli *erga* di questi asceti (e di Gregorio) testimoniavano come la *theōsis* cristiana santificasse anima e corpo. La dissoluzione del corpo, mediante il martirio, paradossalmente santificava, anziché diminuire, il sé fisico[680].

Questa relazione indissolubile tra corpo e anima era possibile, secondo il Cappadoce, grazie alla Trinità: l'assunzione dell'umanità di Cristo era la prova della sua *oikeiōsis* più altruistica e anzi solo come Figlio – in quanto pienamente divino – il *Logos* poteva operare la trasformazione fisica che conduce alla *theōsis*, perché solo in lui come Figlio Dio poteva assumere l'umanità affinché gli uomini potessero diventare divini:

> Γενώμεθα ὡς Χριστὸς, ἐπεὶ καὶ Χριστὸς ὡς ἡμεῖς· γενώμεθα θεοὶ δι' αὐτόν, ἐπειδὴ κἀκεῖνος δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος.
>
> Diveniamo come Cristo, dal momento che Cristo si è fatto come noi; diveniamo dèi a causa sua, dal momento che egli è diventato uomo a causa nostra[681].

La piena divinità di Cristo, unitamente alla sua piena umanità, era il *paradeigma* paradossale della *theōsis*, la parentela tra Dio e uomo che rendeva possibile la salvezza individuale[682]. L'assimilazione a Dio avveniva dunque non per essenza, ma per relazione, ed è sempre, naturalmente, resa possibile per grazia divina.

Ma se la fede nella resurrezione della carne ha un'impronta nettamente antiplatonica, vediamo ora quali sono gli aspetti del Nazianzeno che hanno frequentemente indotto gli studiosi a riconoscere in lui influenze platoniche.

Innanzitutto, la concezione di 'assimilazione a Dio' come atto altruistico verso l'umanità non ha trovato concordi gli studiosi, che hanno invece inteso diversi passi delle orazioni di Gregorio in senso opposto. Moreschini[683] sottolinea come per il Nazianzeno la conoscenza di Dio – e dunque

---

[679] Cfr. Elm 2012, 419. La studiosa fa altresì notare che il concetto di assimilazione a Dio non è mai espresso da Gregorio nei termini platonici di *homoiōsis theō.*

[680] Ivi 419-420.

[681] Cfr. Greg. Naz. *or.* 1, 5 (trad. Moreschini 2000). Lo stesso concetto era già stato espresso da Ireneo (*adv. Haer.* V 1) e Atanasio (*de incarnatione* 54, 3).

[682] Si tenga a mente che Gregorio non combatteva soltanto sul fronte esterno contro Giuliano, ma anche su quello interno contro personaggi come Eunomio, Fotino, Aezio, *etc.*

[683] Cfr. Moreschini 1974 (1358-1359) e più recentemente 2013 (821-830).

l'assimilazione ad esso – sia condizionata dalla purificazione[684]. L'intelletto umano, che è l'unico elemento dell'uomo ad essere fatto ad immagine e somiglianza di Dio[685], si può avvicinare all'essere purissimo solo se è puro a sua volta, concezione, questa, che affonda le sue radici nel *Fedone*, dove viene posta l'attenzione a non contaminare il puro, non lasciando che ad esso si avvicini l'impuro[686]. E la purificazione avviene per mezzo dell'ascesi, come testimonia l'epistola 31 inviata all'amico Filagrio:

> ἀλλ' ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει, καὶ τὴν διάνοιαν νῦν δὴ καὶ μάλιστα ἐκκαθαίρεσθαι, καὶ κρείττω φαίνεσθαι τῶν δεσμῶν […] τοῦτο δ' ἐστί, περιφρονοῦντα τὸ σῶμα καὶ τὰ σωματικὰ καὶ πᾶν τὸ ῥέον καὶ ταραχῶδες καὶ ἀπολλύμενον, ὅλον τῆς ἄνω γενέσθαι μοίρας, καὶ ζῆν ἀντὶ τοῦ παρόντος τῷ μέλλοντι, θανάτου μελέτην —τοῦτο ὅ φησι Πλάτων—τὸν τῆδε βίον ποιούμενον καὶ λύοντα τὴν ψυχὴν τοῦ εἴτε σώματος, εἴτε σήματος, κατ' ἐκεῖνον εἰπεῖν, ὅση δύναμις.
>
> Bisogna che tu mediti sulla tua sofferenza e soprattutto tu ti purifichi e tu sia più forte delle tue catene […] vale a dire, bisogna disprezzare il corpo e ciò che è corporeo, e ciò che scorre e turba e perisce; entrare a far parte, tutto intero, della realtà di lassù e vivere, invece che per il presente, per il futuro; fare della vita terrena una "meditazione della morte" (sono queste le parole di Platone) e liberare, per quanto possiamo, la nostra anima da quello che, secondo il pensiero di quel grand'uomo, è corpo e sepolcro[687].

Quindi l'ascesi consiste nel cercare di liberarsi da tutto ciò che è corporeo e «scorre e perisce». Anche in questo caso, Gregorio rielabora in senso cristiano la dottrina del *Fedone* e crea una contrapposizione radicale tra la realtà terrena, che è caratterizzata dallo scorrere e dall'instabilità del

---

[684] Cfr. Greg. Naz. *or.* 6, 14; 8, 6; 24, 15.

[685] «[Dio] si scoprirà, a mio avviso, chi è, allorquando questa parte simile a Dio e divina (parlo della nostra mente e della ragione, τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον) si unirà a Colui che le è affine, allorquando l'immagine sarà risalita al suo archetipo, del quale attualmente ha desiderio» (Greg. Naz. *or.* 28, 17; trad. Moreschini 2000).

[686] Cfr. *Phaedo* 67 B: «Infatti, a chi è impuro non è lecito accostarsi a ciò che è puro» trad. Reale 1991. Per l'immagine, già presente in Plotino (cfr. *Enn.* V 3, 8), dell'ascesa al divino come un processo di 'illuminazione' secondo cui vi è la dissoluzione dell'entità minore in quella maggiore, cfr. Moreschini 2013, 826-827. Lo studioso sottolinea come la "terminologia della luce" fosse naturalmente già scritturistica (cfr. Gv 1, 9; 3, 19-21; 9, 5 *etc.*), ma si fosse verificata – per questa come per altre concezioni della cultura cristiana dei primi secoli – un'osmosi di concetti e di termini con la cultura pagana. Ad esempio, nell'epistola 228, 1 («Quell'anima ha cominciato a gettar via da sé le catene della carne») Gregorio riprende la metafora platonica delle catene dell'anima, fondendola però con termini riecheggianti san Paolo: infatti, l'utilizzo del termine "carne" al posto del pagano "corpo" è tipicamente paolino (e cristiano).

[687] Cfr. Greg. Naz. *ep.* 31, 3-4 (trad. mia)

mutare, e la realtà ultraterrena, caratterizzata invece dall'immutabilità e dall'incorporeità[688]. Ma proprio sull'ascesi si concentra la differenza sostanziale che divide gli studiosi: se per chi sostiene un'influenza stoica l'ascesi seguiva la logica dell'espansione verso gli altri e non della fuga, per chi invece sostiene l'influsso platonico, la dottrina dell'ascesi consiste nella chiusura del proprio io alle sensazioni – e quindi anche al mondo esterno – e il raccogliersi in sé in uno sforzo di interiorizzazione:

> Οὐδὲν γὰρ ἐδόκει μοι τοιοῦτον οἷον μύσαντα τὰς αἰσθήσεις, ἔξω σαρκὸς καὶ κόσμου γενόμενον, εἰς ἑαυτὸν συστραφέντα, μηδενὸς τῶν ἀνθρωπίνων προσαπτόμενον, ὅτι μὴ πᾶσα ἀναγκη, ἑαυτῷ προσλαλοῦντα καὶ τῷ Θεῷ, ζῆν ὑπὲρ τὰ ὁρώμενα καὶ τὰς θείας ἐμφάσεις ἀεὶ καθαρὰς ἐν ἑαυτῷ φέρειν ἀμιγεῖς τῶν κάτω χαρακτήρων καὶ πλανωμένων, ὄντως ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον Θεοῦ καὶ τῶν θείων καὶ ὂν καὶ ἀεὶ γινόμενον, φωτὶ προσλαμβάνοντα φῶς καὶ ἀμαυροτέρῳ τρανότερον
>
> Nulla mi è sembrato così importante come chiudere tutti i sensi, uscire dal corpo e dal mondo, chiudermi in me stesso e non attaccarmi a nulla di umano se non alle cose assolutamente necessarie, parlare con me stesso e con Dio, vivere al di sopra delle realtà visibili e ricevere in me i riflessi divini che sono sempre puri, senza alcuna impronta di quelle cose che vagano quaggiù; essere e diventare continuamente lo specchio immacolato di Dio e delle realtà divine, per aggiungere luce alla luce, cioè una luce più chiara a una luce più oscura[689].

Si metta ora a confronto questo testo con alcuni passi del *Fedone*:

> Λογίζεται δέ γέ που τότε κάλλιστα […] ὅτι μάλιστα αὐτὴ καθ' αὑτὴν γίγνηται ἐῶσα χαίρειν τὸ σῶμα, καὶ καθ' ὅσον δύναται μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδ' ἁπτομένη ὀρέγηται τοῦ ὄντος.
>
> Allora, l'anima non ragiona forse nel modo migliore […] quando si raccolga il più possibile sola in se stessa, lasciando il corpo, e, rompendo il contatto e la comunanza col corpo nella misura in cui può, si protenda verso l'essere?[690]
>
> …ἀπαλλαγεὶς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ ὥτων καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν σύμ- παντος τοῦ σώματος, ὡς ταράττοντος καὶ οὐκ ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν ὅταν κοινωνῇ;

[688] Cfr. anche *or.* 18, 3 (*PG* 35.988C)

[689] Cfr. Greg. Naz. *or.* 2, 7 (trad. Moreschini 2000).

[690] Cfr. Plat. *Phaedo* 65c (trad. Reale 1991).

…dopo essersi separato il più possibile dagli occhi e dagli orecchi e, in una parola, da tutto il corpo, in quanto esso turba l'anima e non le lascia acquistare verità e saggezza, quando ha comunione con essa?[691]

E si confronti anche con un passo tratto dall'orazione *Contro il cinico Eraclio* di Giuliano:

Δεῖ γὰρ αὐτὸν ἀθρόως ἐκστῆναι ἑαυτοῦ καὶ γνῶναι ὅτι θεῖός ἐστι καὶ τὸν νοῦν μὲν τὸν ἑαυτοῦ ἀτρύτως καὶ ἀμετακινήτως συνέχειν ἐν τοῖς θείοις καὶ ἀχράντοις καὶ καθαροῖς νοήμασιν, ὀλιγωρεῖν δὲ πάντη τοῦ σώματος καὶ νομί- ζειν αὐτὸ κατὰ τὸν Ἡράκλειτον κοπ<ρίων ἐκβλητό>τερον, ἐκ τοῦ ῥᾴστου δὲ αὐτοῦ τὰς θεραπείας ἀποπληροῦν, ἕως ἂν <ὁ θεὸς> ὥσπερ ὀργάνῳ τῷ σώματι χρῆσθαι ἐπιτάττῃ.

Occorre, inoltre, che il cinico esca completamente da se stesso, che riconosca di essere divino e mantenga il proprio intelletto incessantemente e immutabilmente in pensieri divini, incontaminati e puri; che faccia pochissimo conto del corpo e lo reputi anzi «da gettar via più dello sterco», secondo il detto di Eraclito, e adempia alle cure nei suoi confronti nella maniera più semplice, finché <il dio> gli ordina di servirsi del corpo come di uno strumento[692].

La similarità di questo passo al precedente di Gregorio mi sembra tradisca una somiglianza di fondo tra i due "antagonisti" che, infatti, come è stato spesso sottolineato, si capivano così bene proprio perché, loro malgrado, si assomigliavano[693].

Per quanto riguarda la concezione del corpo, mi sembra che alcuni passi degli scritti di Gregorio permettano di propendere per un'influenza più platonica (pur rielaborata alla maniera cristiana) che stoica:

ὃ καὶ εὐεκτοῦν πολεμεῖ, καὶ ἀνιᾷ πολεμούμενον· ὃ καὶ ὡς σύνδουλον ἀγαπῶ, καὶ ὡς ἐχθρὸν ἀποστρέφομαι· ὃ καὶ ὡς δεσμὸν φεύγω, καὶ ὡς συγκληρονόμον αἰσχύνομαι· τῆξαι φιλονεικῶ, καὶ

[691] Ivi 66a (trad. Reale 1991).

[692] Cfr. Iul. *or.* 7, 226c (trad. De Vita 2022).

[693] Per il peso che la comune cultura con cui si erano formati aveva avuto sul loro pensiero, vd. *supra* l'introduzione. Le somiglianze tra platonismo e cristianesimo furono spesso notate fin dall'Antichità e per questo fra i pagani circolava l'idea che la religione cristiana fosse una contraffazione del platonismo. Emblematico è il caso di Agostino, che lesse con entusiasmo i "Libri dei Platonici" e ne scoprì, così, affinità e differenze. I tre grandi punti di dissenso a proposito di Dio – che sono infatti quelli su cui più di tutti pone l'accento Giuliano nelle sue opere – sono l'incarnazione, la morte e la resurrezione.

οὐκ ἔχω τίνι συνεργῷ πρὸς τὰ κάλλιστα χρήσωμαι, ὡς εἰδὼς εἰς ὃ γέγονα, καὶ ὅτι δεῖ με πρὸς Θεὸν ἀναβῆναι διὰ τῶν πράξεων.

Questo corpo che, quando è in buona salute, mi fa guerra e, preda della guerra, mi tormenta; questo corpo che io amo come compagno di schiavitù, ma odio come nemico; questo corpo che io fuggo come compagno di schiavitù, ma rispetto come coerede. Lotto per consumarlo, ma allora non posso servirmi del suo aiuto per raggiungere ciò che è bellissimo, poiché so bene per quale scopo sono nato e so che io devo ascendere a Dio grazie alle opere[694].

E ancora, al paragrafo successivo, viene affermato che Dio, che ha creato l'uomo come un essere proveniente dall'alto e partecipe della sua natura, permette che egli sia unito ad un corpo debole per insegnargli l'umiltà. Così facendo, l'uomo impara a rivolgere lo sguardo a Dio proprio nella lotta contro il corpo, riconoscendo che la sua dignità più alta si accompagna ad una fragilità profonda:

Ἢ βούλεται μοῖραν ἡμᾶς ὄντας Θεοῦ, καὶ ἄνωθεν ῥεύσαντας, ἵνα μὴ διὰ τὴν ἀξίαν ἐπαιρόμενοι καὶ μετεωριζόμενοι καταφρονῶμεν τοῦ κτίσαντος, ἐν τῇ πρὸς τὸ σῶμα πάλῃ καὶ μάχῃ πρὸς αὐτὸν ἀεὶ βλέπειν, καὶ τὴν συνεζευγμένην ἀσθένειαν παιδαγωγίαν εἶναι τοῦ ἀξιώματος· ἵνα εἰδῶμεν οἱ αὐτοὶ μέγιστοί τε ὄντες καὶ ταπεινότατοι, ἐπίγειοι καὶ οὐράνιοι, πρόσκαιροι καὶ ἀθάνατοι, κληρονόμοι φωτὸς καὶ πυρὸς, εἴτ' οὖν σκότους, ὁποτέρως ἂν νεύσωμεν; Τοιοῦτον τὸ κρᾶμα ἡμῶν, καὶ διὰ ταῦτα, ὡς γοῦν ἐμοὶ καταφαίνεται, ἵν' ὅταν ἐπαιρώμεθα διὰ τὴν εἰκόνα, διὰ τὸν χοῦν συστελλώμεθα.

Oppure Dio vuole che noi, che siamo parte di Lui e discendiamo dall'alto, perché non disprezziamo il Creatore, innalzati e gonfiati di orgoglio al di là del giusto, in questa lotta e battaglia contro il corpo volgiamo sempre il nostro sguardo verso di Lui, e vuole che la debolezza congiunta a noi sia un insegnamento alla nostra dignità, affinché sappiamo di essere contemporaneamente i più grandi ed i più meschini, terreni e celesti, caduchi ed immortali, eredi della luce e del fuoco, ma anche dell'oscurità a seconda di dove ci pieghiamo? Di tal genere è dunque la mescolanza di cui siamo composti, e per questi motivi, come, almeno, mi sembra chiaro: perché, quanto ci innalziamo di orgoglio per la nostra somiglianza con l'immagine, tanto ci abbassiamo per esser fatti di terra[695].

A sostegno di un'influenza stoica su Gregorio è stato invece addotto il passo di *or.* 2, 17:

[694] Cfr. Greg. Naz. *or.* 14, 6 (trad. Moreschini 2000).

[695] Ivi §7 (trad. Moreschini 2000). Per altre occorrenze contro il corpo, cfr. anche Greg. Naz. *or.* 28, 12

ἑτέρου δὲ ὡς ἂν καὶ τὸ χεῖρον ἑλκύσειε πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἄνω θείη, λύσασα κατὰ μικρὸν τῆς παχύτητος· ἵν', ὅπερ ἐστὶ Θεὸς ψυχῇ, τοῦτο ψυχὴ σώματι γένηται παιδαγωγήσασα δι' ἑαυτῆς τὴν ὑπηρέτιν ὕλην, καὶ οἰκειώσασα Θεῷ τὸ ὁμόδουλον.

Il secondo motivo [per cui l'anima resta legata al corpo] è che l'anima, essendo divina, attrae verso di sé e verso l'alto l'elemento peggiore, liberandolo a poco a poco della sua ottusità, affinché quello che Dio è per l'anima, l'anima lo diventi per il corpo, educando per suo mezzo questa materia che le fa da schiava e rendendo più vicina a Dio la sua compagna di schiavitù[696]

Questo passo, che ad una prima lettura sembra effettivamente molto vicino alla concezione stoica che assicurava al corpo un posto legittimo nella grande catena dell'essere che univa l'uomo agli dèi e alle bestie[697], se messo in relazione – come d'altra parte deve essere – con i passi precedentemente riportati, mi sembra apra la possibilità ad una nuova prospettiva. La questione non deve essere posta enfatizzando il contrasto tra platonismo e stoicismo e cercando di inserire Gregorio nell'una o nell'altra corrente. Bisogna invece, a mio avviso, porre l'attenzione sul dialogo continuo di queste dottrine filosofiche che era ormai talmente profondo da renderle quasi difficilmente individuabili singolarmente. Nel IV secolo, molti aspetti dello stoicismo erano confluiti nell'ampio panorama del neoplatonismo ed è lecito credere che un autore che faceva uso di un'espressione originariamente stoica non fosse pienamente consapevole della sua origine. Certamente per Gregorio la concezione del corpo era più vicina allo stoicismo di quella che poteva essere la concezione di un neoplatonico (primo fra tutti, Giuliano). Ma in un certo senso questa visione non è in contrasto con quella platonica o, meglio, quella del platonismo cristiano di cui si nutriva Gregorio. Come ha ben sottolineato Aubineau, la cultura filosofica del IV secolo era caratterizzata da una κοινή di origine platonica (ma si può dire platonico-stoica[698]) tale da rendere impossibile l'affermazione che certe formule indicassero *tout court* una convinta adesione di Gregorio a quelle dottrine[699]. Il disprezzo per il corpo che, in generale, emerge dagli scritti del Cappadoce viene espresso con immagini o espressioni platoniche (si lamenta spesso di essere "aggiogato al corpo"[700], o che il corpo sia sepolcro

[696] Cfr. Greg. Naz. *or.* 2, 17 (trad. Moreschini 2000).

[697] Cfr. Brown 1988, 27.

[698] Cfr. Moreschini 1974, 1351.

[699] Nel suo commento al *De virginitate* di Gregorio di Nissa in *Sourches Chrétiennes* n. 119 (1966), 99.

[700] Cfr. Greg. Naz. *or.* 14, 6 (*PG* 37.865A), 18, 3 (*PG* 37.988C); 21, 2. L'immagine riecheggia quella del *Fedro*, in cui ci sono i due cavalli di razza diversa, rappresentanti la parte irascibile e la parte concupiscibile dell'anima, retti da un auriga, che indica la parte razionale.

dell'anima[701], o "carcere" dell'anima[702]), tuttavia, la condanna corporea rientra in una ben precisa tradizione cristiana e di conseguenza il debito con Platone è più letterario che di speculazione filosofica[703]. Gregorio, di fatto, riprende quelle immagini che gli sono familiari a causa della sua formazione e le riadatta alla dottrina in cui crede. L'immagine dell'anima "avvinta" dal corpo, ad esempio, ben si prestava ad una conciliazione tra platonismo e cristianesimo: mantenendo in salvo il dualismo anima-corpo, infatti, essa poneva in evidenza la superiorità dell'una sull'altro, in una rielaborazione cristiana in senso eminentemente ascetico[704]. Tutta la dottrina ascetica di Gregorio è stata intesa come rielaborazione in senso cristiano della dottrina del *Fedone*[705], a partire dalla netta contrapposizione tra realtà terrena (apparente e mutevole, come abbiamo visto) e realtà ultraterrena, caratterizzata dall'immobilità. La contrapposizione in sé, così come la terminologia utilizzata, è di origine platonica, ma il contesto è profondamente cristiano. Parimenti accade con lo stoicismo. L'aspetto dell'apertura verso il prossimo, la logica di espansione piuttosto che di fuga ben si prestava ad un riadattamento cristiano, con l'attenzione che la nuova religione poneva sulla *philanthrōpia* verso i bisognosi, che tanto era ammirata e al contempo invidiata da Giuliano. Dunque platonismo e stoicismo possono coesistere nel pensiero del Nazianzeno senza che siano in contrasto. Questo è possibile perché Gregorio non era platonico, né stoico: era cristiano.

Ma come conciliare la stoica apertura verso il prossimo di *or.* 2, 3, con la platonica chiusura in se stessi di *or.* 2, 7? Chiusura e apertura che, ricordiamolo, nella loro contrapposizione portano allo stesso fine: l'assimilazione a Dio. È possibile che Gregorio avesse elaborato un percorso di catarsi complesso, che richiedeva in un primo momento la chiusura in sé per elevare in primo luogo se stessi a Dio, e solo successivamente, una volta raggiunta la propria elevazione, essa poteva essere perfezionata mediante l'apertura verso il prossimo. Poiché questo processo portava alla θέωσις, mi pare sia fuorviante voler a tutti i costi etichettare questa «assimilazione a Dio» come assolutamente platonica o assolutamente stoica. Mi sembra, invece, che essa sia la *summa* del pensiero del Nazianzeno, al cui interno vi erano, senza opposizione, concezioni platoniche e stoiche che collaboravano alla creazione di quella dottrina dell'ascesi che così grande importanza ha ricoperto nella spiritualità di Gregorio.

---

[701] Cfr. Greg. Naz. *ep.* 31, 4; *or.* 7, 22; carme *Adversus carnem* (II 1, 46, 9, *PG* 38.1378), derivato dal *Cratilo* (400c), *Gorgia* (493a), dal *Fedro* (250c)

[702] Cfr. Greg. Naz. *ep*. 32, 11 e 195; *or.* 7, 21; 17, 9 (*PG* 35.975B), 32, 27. Cfr. Plat. *Phaedo* 67d. Cfr. Courcelle 1965 (1966). 406-443.

[703] Per un possibile influsso di Plotino nella formulazione del bisogno di interiorità nei confronti del mondo esterno di Gregorio, cfr. Moreschini 1974, 1363.

[704] Ivi 1355.

[705] *Ibid.*

Di conseguenza, sostenere che il Cappadoce non abbia mai volutamente utilizzato l'espressione ὁμοίωσις Θεῷ perché platonica[706], mentre utilizza οἰκείωσις πρὸς Θεόν e da qui ne derivi θέωσις perché si vuole riallacciare alla dottrina stoica[707], mi sembra assai vacillante. Certamente ci si può interrogare del perché l'espressione ὁμοίωσις Θεῷ non compaia mai in Gregorio – almeno nel senso di «assimilazione a Dio». Il quesito, anzi, è tanto più interessante se si compara all'ampio uso che invece ne fanno gli apologeti a lui precedenti e contemporanei[708]. In effetti, soprattutto nel IV secolo, l'espressione ὁμοίωσις θεῷ non era più sentita necessariamente come platonica, ma era diventata un luogo comune di cui si servivano indistintamente tutte le dottrine filosofiche. Non solo, il suo utilizzo da parte dei cristiani era giustificato anche da *Genesi* 1, 26 (l'uomo fatto ad immagine e somiglianza di Dio: κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν), versetto che aveva consentito ad Origene addirittura di accusare Platone di plagio[709]. E così, passando direttamente al IV secolo, sia Gregorio di Nissa che il fratello Basilio utilizzano senza esitazione questa espressione per esprimere la somiglianza, l'assimilazione a Dio:

> ὁ δὲ σκοπὸς καὶ τὸ πέρας τῆς διὰ τούτων πορείας ἡ πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις, ὅπερ οὐδὲν ἕτερον ἢ ἡ πρὸς τὸ θεῖόν ἐστιν ὁμοίωσις.
>
> Lo scopo e il termine di questa progressione è la restaurazione nello stato primitivo, che non è altro che l'assimilazione a Dio[710].
>
> Τὸ γὰρ μὴ παρέργως ἀκούειν τῶν θεολογικῶν φωνῶν, ἀλλὰ πειρᾶσθαι τὸν ἐν ἑκάστῃ λέξει καὶ ἐν ἑκάστῃ συλλαβῇ κεκρυμμένον νοῦν ἐξιχνεύειν, οὐκ ἀργῶν εἰς εὐσέβειαν, ἀλλὰ γνωριζόντων τὸν σκοπὸν τῆς κλήσεως ἡμῶν· ὅτι πρόκειται ἡμῖν ὁμοιωθῆναι Θεῷ, κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπου φύσει. Ὁμοίωσις δέ, οὐκ ἄνευ γνώσεως· ἡ δὲ γνῶσις, ἐκ διδαγμάτων.
>
> Infatti, il non ascoltare superficialmente le espressioni teologiche, ma cercare di rintracciare il senso nascosto in ogni parola e in ogni sillaba, non è cosa propria di chi è inoperoso quanto alla pietà, ma di coloro che conoscono lo scopo della nostra vocazione: che ci è destinato divenire simili a Dio, secondo quanto è possibile alla natura umana. E questa somiglianza (con Dio) non avviene senza conoscenza; e la conoscenza deriva dagli insegnamenti[711].

[706] Cfr. Plat. *Theaet.* 176b.

[707] Cfr. Elm 2012, 178.

[708] Per una panoramica sull'uso di ὁμοίωσιν da parte dei cristiani, cfr. Merki 1952.

[709] Cfr. Orig. *de princip.* 3, 6, 1. Cfr. Ševčenko*,* 1991, 93-106; Merki 1952, 105.

[710] Cfr. Greg. Nyss. *de mortuis GNO* 9, 51 (trad. Moreschini 2013, 779).

[711] Cfr. Bas. *de spiritu sancto* 1, 2, 12 (trad. mia).

Alla luce dell'uso che ne fecero i suoi contemporanei, il silenzio del Nazianzeno è ancora più sorprendente. Ciò che è soprattutto interessante, è che il concetto che esprimeva l'ὁμοίωσις θεῷ non era affatto estraneo a Gregorio, che anzi lo esprime in diversi passi delle sue opere[712]. Tuttavia, egli si avvale sistematicamente di sinonimi o perifrasi per esprimere l'ideale dell'assimilazione a Dio. Come mai, allora, Gregorio, unico tra i Cappadoci, si astiene dall'impiego di tale espressione? A mio avviso, questa scelta non è casuale, né si spiega semplicemente con una preferenza di tipo filosofico. Al contrario, credo che l'origine platonica del termine non costituisca un ostacolo in sé. Gregorio era il più attento, tra i teologi coevi, al confronto con l'esterno e, in particolare, il più coinvolto nella polemica contro Giuliano. Per comprendere la sua scelta lessicale è dunque necessario guardare proprio a Giuliano. Nell'orazione *Contro i cinici ignoranti*, l'imperatore si appropria dell'espressione platonica per designare ciò che anche per i cristiani rappresentava il fine ultimo della filosofia: l'assimilazione a Dio[713]. Come ho cercato di mostrare nel commento al passo (vd. *infra*), Giuliano disponeva di molteplici formule per esprimere il medesimo concetto, ma sceglie deliberatamente proprio ὁμοίωσις θεῷ, ben consapevole della sua *allure* polemica anticristiana. L'imperatore dimostra infatti un'attenzione puntuale alle controversie dottrinali interne al cristianesimo del IV secolo, e in particolare alla questione trinitaria della somiglianza tra il Padre e il Figlio (ὁμοούσιος). Proprio in questo contesto va intesa la valenza provocatoria della scelta giulianea. Ed è lecito, a mio avviso, pensare che proprio per questo utilizzo di Giuliano, Gregorio, a sua volta pienamente consapevole della risonanza teologica e politica della formula, abbia accuratamente evitato il suo impiego, non volendo esporsi su un terreno già fortemente conflittuale e teologicamente infiammato.

179b τὴν Διονύσου μεριστὴν δημιουργίαν «la demiurgia divisa di Dioniso»

Anche in questo passaggio si richiama la complessa strutturazione del processo demiurgico così come delineato dal sistema neoplatonico[714], già esplicitamente attestato in *or.* 8, 161 ss., *or.* 11, 140a–141b, nonché nei frammenti 6–11, Mas. del *Contra Galilaeos*[715]. Tale concezione si pone in netta opposizione alla rappresentazione cristiana della creazione, percepita da Giuliano come semplificata

[712] Cfr. Greg. Naz. *or.* 6, 14 (ἡ Θεοῦ καὶ τῶν θείων μίμησις); 8, 6 e 24, 15 (πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἐξομοίωσις).

[713] Cfr. Iul. *or.* 9, 183a.

[714] Anche Proclo utilizza l'espressione μεριστὴ δημιουργία come linguaggio tecnico per esprimere la complessità del processo demiurgico. Cfr. Procl. *in Plat. Tim*. I 446, 1-8; *in Plat. remp*. II 8, 15-23; Procl. *theol. plat*. VI 10, 45, 10-47, 20; cfr. Opsomer 2003, 17-27; Opsomer 2008, 145.

[715] Si veda il commento ai relativi passi per un approfondimento sul tema.

e priva di profondità metafisica. Per quanto riguarda la figura di Dioniso come *alter Christus*, si rimanda al commento precedente relativo a *or.* 7, 221b.

179b ἐκ τῆς ἑνοειδοῦς καὶ μονίμου ζωῆς τοῦ μεγάλου Διός «dal principio vitale uniforme e permanente del grande Zeus»

In una sola frase, Giuliano impiega due aggettivi straordinariamente significativi – ἑνοειδής e μόνιμος – il cui uso risulta tanto più rilevante in quanto pressoché assente o rarissimo nella tradizione neoplatonica. Analizziamo innanzitutto il primo. Per quanto il concetto di unità divina – sia intesa come unità nella molteplicità, sia come realtà semplice e indivisa – fosse centrale nel neoplatonismo, il termine conosce un utilizzo molto più modesto di quanto ci si potrebbe aspettare[716]. Vengono infatti preferiti termini più tradizionali o astratti, quali ad esempio ἕν[717], ἁπλότης[718], ἀμέριστος[719], ἀπαραλλάκτως[720], ma ἑνοειδής non diventa un termine tecnico stabile all'interno del vocabolario neoplatonico, forse anche perché si tratta di un composto aggettivale poco attestato nei classici,.

L'utilizzo che ne fa Giuliano è, per questo, tanto più interessante: esso si ricollega all'uso che ne avevano iniziato a fare i cristiani di IV secolo, che invece trovavano il termine molto adatto ad esprimere quella unità della natura divina che includeva in sé, senza eliminare, le distinzioni particolari delle ipostasi: così, il Padre e il Figlio formavano un'unica realtà, pur mantenendo al loro interno le distinzioni tra ingenerato e generato.

In Atanasio, ad esempio, la perfetta uguaglianza del Figlio rispetto al Padre viene espressa attraverso l'espressione ταῖς ἑνοειδέσι φωναῖς, con cui le Scritture parlano del Figlio negli stessi termini del Padre, tranne che per il fatto di non chiamarlo "Padre". Il termine ἑνοειδής, qui applicato alle "voci" o formule scritturistiche, indica che il linguaggio usato per il Figlio ha lo stesso stampo ontologico e teologico di quello impiegato per il Padre. Non si tratta quindi di semplice somiglianza linguistica, ma di un'uniformità sostanziale, che testimonia un'uguaglianza di natura:

---

[716] Viene utilizzato un'unica volta in Plotino, in riferimento alla parte dell'uomo che è superiore al νοῦς (*enn.* VI 9, 5), mai in Porfirio e tre volte in Giamblico, di cui una soltanto riferibile alla sostanza divina: parlando, infatti, delle statue degli dèi, il filosofo afferma che il loro artefice non è un dio, ma un uomo, e «non da essenze della forma dell'Uno e intelligibili (ἐκ τῶν ἑνοειδῶν καὶ νοητῶν οὐσιῶν) esse sono prodotte, ma dalla materia che è utilizzata» (*de myst.* III 28, 14, trad. Sodano 2013).

[717] Per l'enorme numero di occorrenze, riporto per ogni termine un solo esempio: Plot. *enn.* V 4 [7] 1, 5; Iambl. *de myst.* I, 9, 35.

[718] Cfr. Plot. *enn.* V 3 [49] 16, 15.

[719] Cfr. Plot. *enn.* I 1 [53] 8, 5; Iambl. *de myst.* I, 5, 63.

[720] Cfr. Plot. *enn.* II 1 [40] 2, 10.

Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τὸ ἰσάζον ἔχει πρὸς τὸν πατέρα ταῖς ἐνοειδέσι φωναῖς καὶ τὰ ἐπὶ τοῦ πατρὸς λεγόμενα ταῦτα καὶ ἐπὶ υἱοῦ λέγουσιν αἱ γραφαὶ χωρὶς μόνου τοῦ λέγεσθαι αὐτὸν πατέρα.

Per questo il Figlio possiede uguaglianza con il Padre, come si vede nelle espressioni che ne affermano l'unità, e ciò che viene detto del Padre, le Scritture lo dicono anche del Figlio, a eccezione del fatto che Egli non è chiamato "Padre"[721].

Altrove Atanasio sostiene che la natura dei doni divini è la testimonianza dell'unità tra Padre e Figlio: nessuno pregherebbe per ricevere un dono insieme da Dio e dagli angeli, perché la vera grazia si riceve solo dal Padre e dal Figlio insieme, proprio a causa della loro unità. Il termine ἑνοειδής qui rafforza il concetto che il dono divino non è duplice o diviso, ma procede in maniera unitaria da entrambi, rivelando una comunione operativa perfetta:

νῦν δὲ ἡ αὐτὴ δόσις δείκνυσι τὴν ἑνότητα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. οὐκ ἂν γοῦν εὔξαιτό τις λαβεῖν παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἀγγέλων ἢ παρά τινος τῶν ἄλλων κτισμάτων· οὐδ' ἂν εἴποι τις· «δῴη σοι ὁ θεὸς καὶ ὁ ἄγγελος», ἀλλὰ παρὰ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, διὰ τὴν ἑνότητα καὶ τὴν ἑνοειδῆ δόσιν. διὰ γὰρ τοῦ υἱοῦ δίδοται τὰ διδόμενα· οὐδὲν δέ ἐστιν, ὃ μὴ δι' υἱοῦ ἐνεργεῖ ὁ πατήρ· οὕτω γὰρ καὶ ὁ λαβὼν ἀσφαλῆ τὴν χάριν ἔχει.

La stessa natura della donazione rivela l'unità tra il Padre e il Figlio. Nessuno, infatti, pregherebbe per ricevere un dono dal Padre e insieme dagli angeli o da altre creature; né direbbe: "Te lo concedano Dio e l'angelo", ma piuttosto dal Padre e dal Figlio, a causa della loro unità e della donazione unitaria che da entrambi proviene come da un'unica fonte. Infatti, attraverso il figlio vengono dati i doni; non c'è nulla che il Padre compia senza il Figlio: così anche chi riceve, riceve una grazia stabile e sicura[722].

Si consideri ora anche il seguente passo di Basilio:

ἀλλ' ἡ τοῦ Υἱοῦ ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς ἐκπέφηνε· ταὐτὸν ἐν ἑτερότητι καὶ ἕτερον ἐν ταὐτότητι, καθὸ λέγεται Πατέρα εἶναι ἐν Υἱῷ καὶ Υἱὸν ἐν Πατρί. Οὔτε γὰρ ἡ ἑτερότης ἁπλῶς φυλάξει τὴν ἀλήθειαν τῆς υἱότητος, οὔτε ἡ ταὐτότης αὖ τὸ ἀμέριστον τῆς ὑποστάσεως, ἀλλ' ἑκάτερον σύμπλοκον καὶ ἑνοειδές.

[721] Athan. *de synodis* 49, 1 (trad. mia).

[722] Cfr. Athan. *or. III contra Arianos* 12, 2 (trad. mia).

> Il Figlio rifulge a partire dal Padre: egli è il medesimo, pur nella differenza, e differente, pur nell'identità, poiché si dice che il Padre è nel Figlio e il Figlio nel Padre. Infatti, né la sola differenza può custodire la verità della sua figliolanza, né la sola identità può garantire l'indivisibilità della sua sussistenza, ma entrambe sono intrecciate e di natura unitaria[723].

Come si può vedere, anche nel pensiero di Basilio l'aggettivo ἑνοειδής assume un ruolo cruciale per descrivere la relazione tra il Padre e il Figlio all'interno della Trinità. Il Cappadoce sottolinea che né la differenza compromette la verità della filiazione divina, né l'identità elimina la distinzione personale. Il termine ἑνοειδής, accostato a σύμπλοκος, indica che unità e distinzione non sono opposti, ma coesistono in una forma comune, semplice e spiritualmente indivisa. Così, Padre e Figlio, pur essendo distinti nelle ipostasi, partecipano della stessa realtà divina, senza mescolanza né separazione. L'uso di ἑνοειδής esprime quindi con forza la visione basiliana di una Trinità armonicamente unificata, dove la pluralità personale è perfettamente compatibile con l'unicità dell'essenza.

Parimenti, anche in Apollinare, l'impiego del termine ἑνοειδής riveste un ruolo centrale nella sua visione dell'unità divina: egli lo utilizza per esprimere una forma di unità non composta, in cui le distinzioni (come quella tra generato e ingenerato) non compromettono la semplicità essenziale della natura divina[724]. Egli concepisce il rapporto tra Padre e Figlio non come somma di due soggetti distinti, ma come manifestazione di un unico essere spirituale, semplice e indiviso:

> ἐπεὶ μὴ πείθονται ταὐτὸν μὲν εἶναι τῷ γεννητῷ τὸ ἀγέννητον ἀγεννήτως καὶ ἀνωτέρως, ταὐτὸν δὲ τῷ ἀγεννήτῳ τὸ γεννητὸν γεννητῶς, τῷ τὸν πατέρα ἰδίως ἔχειν ἐν ἑαυτῷ καὶ αὐτὸν εἶναι ἐν πατρί, ὃ δὴ τοῖν δυοῖν ἑνότητα παρίστησιν, ὡς προείρηται· τῷ δύο μὲν εἶναι κατὰ τὴν γεννητὴν καὶ ἀγέννητον ἰδιότητα, διάφορον τοῦτο ἑνίζεσθαι τῇ συνούσῃ αὐτῷ ἀσυνθέτως ἀδιαφορίᾳ, τὴν μίαν ἰδέαν οὐ παραχαραττούσῃ ἀλλὰ θάτερον ἐν θατέρῳ δεικνύσῃ· οὐχ ὡς ἕτερον ἐν τῷ κοινῷ τὸ ἴδιον, ἀλλ' ὡς ταὐτὸν σὺν τῷ κοινῷ δεχομένους ἑνοειδῶς.

> Poiché non si lasciano convincere che il generato sia identico all'ingenerato, in modo ingenito e superiore, e che l'ingenerato sia identico al generato secondo la modalità generativa, per il fatto che il Figlio possiede il Padre dentro di sé in modo proprio, e Lui stesso è nel Padre – il che rappresenta l'unità dei due, come già detto –; per il fatto che, pur essendo due secondo la loro

[723] Cfr. Bas. *ep.* 362, 1 (trad. mia).

[724] Su questo punto la dottrina di Apollinare è in linea con lo spirito niceno, anche se si scorge già la tendenza ad andare oltre: enfatizzando in modo estremo l'unità tra Padre e Figlio, correva il rischio di sfumare la distinzione personale tra le ipostasi. Da questo punto di vista, i Cappadoci sono più bilanciati; Basilio insiste particolarmente sulla distinzione tra οὐσία e ὑπόστασις e il suo uso di ἑνοειδές serve proprio a mantenere l'equilibrio: unità della natura senza confusione delle persone.

> proprietà di essere generato e ingenerato, tale distinzione è resa unità con lui in una comunanza senza opposizione e senza differenza, e non altera l'unica Idea, ma mostra uno nell'altro: non come se il particolare fosse qualcosa di separato rispetto al comune, ma come qualcosa che, insieme con il comune, è ricevuto come identico e unificato[725].

Ancora una volta, il fatto che Giuliano, quasi unico tra i pensatori neoplatonici, faccia uso del termine ἑνοειδής, dimostra quanto egli conoscesse da vicino le dispute teologiche che agitavano la Chiesa del suo tempo, in particolare quelle sulla Trinità. L'uso di ἑνοειδής gli consente di inserirsi nel cuore del dibattito: non semplicemente per metterlo in ridicolo e sottolineare l'incoerenza interna, ma per rivendicare al pensiero pagano la capacità di spiegare l'unità e la molteplicità divine senza contraddizione e senza "scandalo razionale". Così facendo, egli si appropria di un lessico usato da autori cristiani, ma lo reimpiega per proporre un'alternativa filosofica pagana alla sintesi teologica cristiana. Il suo uso di ἑνοειδής nè dunque inteso a mostrare che il pensiero platonico possedeva già – prima e meglio del cristianesimo – le categorie necessarie a comprendere l'unità nella distinzione, al centro del dogma trinitario.

Più problematico è invece giustificare l'utilizzo dell'aggettivo μόνιμος. Anche in questo caso il suo impiego in ambito neoplatonico risulta quantitativamente modesto: in Plotino compare soltanto due volte e mai in riferimento al divino, mentre in Giamblico se ne registrano cinque occorrenze, limitate alle realtà superiori[726]. Questi dati potrebbero risultare particolarmente interessanti se, come per l'aggettivo precedente, i Padri della Chiesa ne avessero invece fatto un uso intensivo e consapevole, tuttavia non è così. Il termine μόνιμος, infatti, nei teologi del IV secolo è sì ampiamente attestato, ma ricorre in contesti assai molteplici e il suo impiego in senso ontologico, riferito alla realtà divina come nell'uso di Giuliano, è relativamente raro. Gli ambiti dove esso compare frequentemente sono quelli antropologici, morali e pedagogici, per descrivere l'instabilità dell'uomo e la transitorietà della condizione umana, delle passioni, dei piaceri e dei beni mondani[727]. La vita dell'uomo è presentata come agitata, incostante, incapace di fissarsi in ciò che dura. All'opposto, la virtù, l'apprendimento paziente, la scelta libera, e persino la musica sacra acquistano carattere di stabilità interiore e memoria durevole[728]. Anche il lessico affettivo conosce impieghi significativi: il lutto

[725] Cfr. Apoll. *ep. de essentia dei*, 46-53 (trad. mia).

[726] Cfr. Iambl. *protr.* p. 56,1; 121, 1 (Pistelli 1888); *de myst*. I 6, 13; II 10, 82 e III 30, 27.

[727] Cfr. *e.g.* Bas. *hom. in hexaem*. 6, 10, 27; *hom. super Ps*. *PG* 29.221.13; *de mor*. *PG* 32.1260.24; *PG* 32.1360.37; *hom. in princ. prov*. *PG* 31.417.28; Eus. *praep. evang*. IX 3, 20, 6

[728] Cfr. *e.g.* Bas. *hom. super Ps*. *PG* 29.213.13; *PG* 29.333.48; *de mor. PG* 32.1133.51; Athan. *exp. in Ps. PG* 27.181.32; Greg. Naz. *or*. 31, 25, 9-10; *or*. 2, 15.

profondo e l'amore puro sono detti "stabili" perché radicati nell'anima[729]. In chiave escatologica, μόνιμος qualifica i beni celesti e il regno di Dio come destinazioni ultime dell'uomo, perenni rispetto alla fragilità del visibile[730].

Come si vede, in tutti questi casi l'impiego dell'aggettivo non è corrispondente all'uso che ne fa Giuliano. I contesti in cui esso esprime la perennità propria del divino, contrapposta alla caducità del creato, sono pochi. Gregorio Nisseno[731], in una lettura simbolica della croce e della lettera *iota*, afferma che esse sono simboli del divino, superano in stabilità e permanenza tutte le realtà cosmiche e crea un confronto con cielo, terra e il cosmo stesso per sottolineare che la realtà divina (Cristo, il *Logos*) è eterna, incorruttibile e immutabile, a differenza di tutte le cose create. Prima del IV secolo, mi risulta ci sia un'unica occorrenze in cui μόνιμος indica la permanenza come caratteristica propria di Dio: negli *Stromata* di Clemente Alessandrino; dando una lettura simbolica della visione della colonna, viene detto che essa simboleggia «la stabile permanenza di Dio (μόνιμον τοῦ θεοῦ), la sua luce immutabile»[732].

Per quanto sia indubbio che, nell'orizzonte del pensiero cristiano, ciò che attiene alla sfera divina venga concepito come stabile, permanente e incorruttibile, l'esame delle occorrenze del termine μόνιμος nei testi patristici del IV secolo mostra che il suo impiego con valore ontologico o riferito in modo diretto alla realtà divina è alquanto sporadico. Alla luce di questa relativa marginalità semantica, risulta problematico spiegare un eventuale intento polemico dell'imperatore Giuliano nel ricorrere a questo termine: la scelta di μόνιμος non sembra infatti riflettere l'appropriazione polemica di un termine strutturalmente identificato con la teologia cristiana. Tuttavia, dato il noto rigore lessicale dell'imperatore e considerando in particolare il precedente uso di ἑνοειδής nella medesima frase, è difficile ritenere che l'aggettivo sia stato impiegato in modo casuale.

Di seguito propongo alcune considerazioni che, pur necessarie sul piano dell'analisi contestuale, non mi sembra appaiano sufficientemente fondate per permettere ipotesi definitive circa la motivazione della sua scelta, che rimane pertanto una questione aperta.

Una prima considerazione riguarda la frequente attestazione del termine μόνιμος nel linguaggio medico. In particolare, si contano ben novantacinque occorrenze in Galeno, mentre in Oribasio il numero è più contenuto, ma comunque significativo, attestandosi appena al di sotto della ventina. Tale diffusione è del tutto comprensibile, dal momento che l'aggettivo si prestava efficacemente a

[729] Cfr. Greg. Naz. *or*. 7, 24, 2, 5; *or*. 43, 19, 2, 7.

[730] Cfr. Greg. Naz. *or*. 15, 5.

[731] Cfr. Greg. Nyss. *in Christi resurrectionem GNO* vol. 9.1, p. 302, 12.

[732] Cfr. Clem. *strom.* I 24, 163, 6; lo stesso concetto è espresso in VII 10, 57, 5, dove la luce di Dio è definita φῶς ἑστὸς καὶ μένον ἀιδίως, πάντῃ πάντως ἄτρεπτον.

descrivere sintomi, condizioni fisiologiche o stati patologici caratterizzati da persistenza o stabilità, in contrasto con fenomeni transitori o acuti. Pur essendo ormai ampiamente riconosciuta la familiarità di Giuliano con la medicina, o quantomeno il suo interesse per essa[733], e benché nel passo immediatamente precedente (178b–d) egli richiami esplicitamente la teoria pneumatica, non sembra tuttavia convincente attribuire a questa sfera l'origine dell'uso di μόνιμος nel contesto in questione. La distanza semantica tra l'uso tecnico-medico e l'impiego del termine nella frase in esame resta infatti significativa, rendendo poco probabile una derivazione diretta dal lessico scientifico.

Un'ulteriore considerazione riguarda la presenza del termine μόνιμος in contesto gnostico, elemento che potrebbe apparire particolarmente rilevante alla luce di quanto osservato nell'introduzione circa la possibile dipendenza diretta di Giuliano dal testo naasseno di Ippolito. Tuttavia, alcune precisazioni attenuano significativamente il peso di questa ipotesi, fino a rendere improbabile che l'ambiente gnostico costituisca la matrice primaria dell'espressione impiegata dall'imperatore. In particolare, in Ireneo[734] si legge che, secondo i valentiniani, il Demiurgo, nel tentativo di imitare l'infinità, l'eternità, l'invisibilità e l'atemporalità dell'Ogdoade superiore, avrebbe collocato tali attributi in una molteplicità di anni e tempi, non potendo esprimerne la stabilità (τὸ μόνιμον) e la perpetuità, essendo lui stesso frutto della defezione. Si tratta di un passo particolarmente interessante, anche perché ripreso nel libro VI di Ippolito, fatto che renderebbe plausibile che Giuliano, conoscendo il *Philosophumena*, abbia potuto imbattersi anche in questa occorrenza dell'aggettivo μόνιμος in relazione alle realtà superiori. Tuttavia, se si accetta – come argomentato nell'introduzione – che Giuliano abbia avuto accesso diretto al testo di Ippolito solo durante il periodo giovanile trascorso a Macellum, risulta difficile sostenere che, a distanza di anni, egli potesse ricordare in modo preciso una singola occorrenza lessicale (l'aggettivo non compare in modo ricorrente, ma una sola volta in tutta l'opera). Ne consegue che l'ipotesi di una derivazione gnostica del termine, per quanto suggestiva, non appare fondata.

La valenza polemica della frase è tuttavia difficilmente equivocabile. È Zeus – ovvero Helios – ad essere definito uniforme (ἑνοειδής), compatto nella sua unità, in netta contrapposizione al Dio cristiano, la cui natura risulta, secondo Giuliano, così confusa e contraddittoria da generare lacerazioni teologiche tra gli stessi esegeti cristiani. Ed è sempre Helios a essere qualificato come μόνιμος, cioè permanente, al di fuori del tempo, in contrasto con una divinità cristiana soggetta alla nascita e alla morte. Attraverso questo secondo aggettivo, Giuliano sembra voler alludere, con ogni probabilità, alla qualità di atemporalità propria della divinità solare, già evocata altrove nei suoi scritti (cfr. 171d e *or.* 9, 185b), e contrapposta alla temporalità e alla mutabilità del Dio cristiano. Quindi,

[733] Cfr. Bouffartigue 1992, 483-486.

[734] Cfr. *adv. haer*. I 17, 2.

anche se l'aggettivo μόνιμος non trova riscontro diretto nel lessico cristiano in riferimento alla divinità, appare comunque difficile negare un intento polemico nel suo utilizzo in questo contesto.

Del resto, l'aggettivo sembra essere per Giuliano un attributo particolarmente significativo, data la sua ricorrenza in riferimento a Helios/Zeus: lo si ritrova infatti anche in *or*. 11, 133b, 142b, 144a, 144c, a conferma del fatto che l'imperatore vi attribuiva un valore teologico specifico, funzionale alla definizione del suo ideale religioso in opposizione al cristianesimo.

179c ὃ τοῦ λόγου μάλιστα ἴδιόν ἐστιν «il che è proprio in modo particolare del *Logos*»

Viene reso qui in maniera esplicita il parallelismo Attis-Cristo, per il cui commento vd. *supra* il passo 161ss.

179d ὦ τοῦ μεγάλου Σύνθωκε καὶ Σύνθρονε Διὸς «Tu che siedi accanto al grande Zeus
e dividi il trono con lui»

Come anticipato al passo 167b, Giuliano ribadisce in questo punto che la Grande Madre condivide il trono con Zeus/Helios. Dei due aggettivi, il primo è estremamente raro[735]; il secondo, invece, risulta particolarmente rilevante, non solo perché assente nella lessicografia neoplatonica, ma anche per la sua coerenza con il contesto delle polemiche trinitarie sviluppate nelle righe immediatamente precedenti, in particolare in relazione agli aggettivi ἑνοειδής e μόνιμος presenti in 179b. Come già osservato, attraverso questi due attributi riferiti a Zeus, Giuliano intende costruire un paragone vincente alla confusa dottrina della Trinità, alludendo alla difficoltà di definire con chiarezza il rapporto tra Dio Padre e il Figlio. In tale prospettiva, anche l'aggettivo σύνθρονος si configura come una prosecuzione diretta di questa critica. Infatti, a partire dai numerosi passi biblici in cui si diceva che Cristo, una volta tornato al Padre, avrebbe seduto alla sua destra[736], tale termine aveva assunto una valenza dogmatica, impiegato per affermare la consustanzialità del Figlio con il Padre, in contrasto con le dottrine subordinazioniste. A tal proposito, Eusebio sostiene che la potenza divina

[735] Compare meno di cinquanta volte in tutta la letteratura. Prima di Giuliano il suo uso è attestato solamente in un frammento di Frinico, in un passo dell'*Onomasticon* di Polluce, in un frammento di Enomao, che viene ripreso nella *Preparazione evangelica* (V 28, 5 e V 28, 6) – e dove si fa riferimento alle vicende di Licurgo, con un utilizzo politico del termine σύνθωκος (inteso come "partecipare al consiglio") e, ultima testimonianza, in un passo del *de trinitate* di Didimo cieco, dove effettivamente il termine assume un significato simile a σύνθρονος, perché una madre chiede a Cristo che i suoi due figli, apostoli, potessero diventare suoi σύνθωκοι, sedendo alla sua destra e alla sua sinistra. Questa singola testimonianza, tuttavia, è troppo debole per permettere di ipotizzare una dipendenza di Giuliano.

[736] Cfr. Mc 16, 19; *Atti* 2, 33; Paul. Rm 8, 34, Ef. 1, 20; Col. 3, 1; Eb. 1, 3; 8, 1, 10, 12; 12, 2.

di Cristo era già testimoniata dalle Scritture ebraiche, che riconoscevano che egli condividesse il trono con l'Altissimo:

> ἄκουε δ' οὖν αὖθις τοῦ Δαβὶδ αἰώνιόν τινα ἱερέα τοῦ θεοῦ φάσκοντος εἰδέναι, κύριόν τε ἑαυτοῦ τοῦτον ἀναγορεύοντος, καὶ σύνθρονον εἶναι τοῦ ἀνωτάτου θεοῦ ὁμολογοῦντος ἐν ἑκατοστῷ καὶ ἐνάτῳ ψαλμῷ, καθ' ὃν ὧδέ πώς φησιν· «εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου, κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.
>
> Ascolta ancora Davide, che proclama di aver conosciuto un sacerdote eterno di Dio, e lo chiama suo Signore, riconoscendo, nel Salmo 109, che condivide il trono con l'Altissimo; dice così: *Il Signore ha detto al mio Signore: Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi*[737].

Anche Gregorio di Nazianzo utilizza il termine a sostegno della consustanzialità tra Padre e Figlio:

> Δέον ἕνα Θεὸν Πατέρα γινώσκειν, ἄναρχον, καὶ ἀγέννητον, καὶ Υἱὸν ἕνα γεγεννημένον ἐκ τοῦ Πατρὸς, καὶ Πνεῦμα ἓν ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον, παραχωροῦν Πατρὶ μὲν ἀγεννησίας, Υἱῷ δὲ γεννήσεως· τὰ δὲ ἄλλα συμφυὲς, καὶ σύνθρονον, καὶ ὁμόδοξον, καὶ ὁμότιμον·
>
> Bisognava conoscere un solo Dio Padre, senza principio e ingenerato, un solo Figlio, generato dal Padre, e un solo Spirito, che ha avuto sussistenza da Dio, concedendo al Padre l'essere ingenerato, al Figlio l'essere generato: per il resto, riconoscerli accomunati dalla stessa natura, partecipi dello stesso trono, di uguale gloria e onore[738].

Sulla stessa linea si pone anche Gregorio di Nissa nel confutare la dottrina di Eunomio – il quale negava l'uguaglianza ontologica tra Padre e Figlio:

> ὁ δὲ Χριστιανός, εἰ μὴ τῷ πατρὶ πιστεύοι, Χριστιανὸς οὐκ ἔστιν. ἃ δὲ τούτοις ἐφεξῆς προστίθησι, ταῦτά ἐστιν. «οὐ κοινωνὸν ἔχων, φησί, τῆς θεότητος, οὐ μερίτην τῆς δόξης, οὐ σύγκληρον τῆς

[737] Cfr. Eus. *dem. ev.* IV 15, 33 (trad. Carrara 2000). Poco oltre, parlando sempre di Cristo, scrive: «[Davide] lo conobbe anche come eterno sommo sacerdote, sacerdote dell'Altissimo, partecipe del trono (σύνθρονον) del Dio dell'universo e suo Figlio» (IV 15, 35). Il termine compare altre nove volte all'interno dell'opera.

[738] Cfr. Greg. Naz. *or.* 32, 5 (trad. Moreschini 2000). Il termine compare, significativamente, anche nell'orazione 4 contro Giuliano (§ 78) e in *or.* 42, 22.

ἐξουσίας, οὐ σύνθρονον τῆς βασιλείας· εἷς γάρ ἐστι καὶ μόνος θεὸς ὁ παντοκράτωρ, θεὸς θεῶν, βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων, κύριος τῶν κυριευόντων».

Ma il cristiano, se non crede nel Padre, non è cristiano. E ciò che costui aggiunge in seguito è questo: «Non c'è nessuno – dice – che sia associato alla sua divinità, nessuno con cui condivida la sua gloria, nessun coerede dell'autorità, nessuno che sieda sul trono della regalità insieme a lui. Perché uno solo è Dio, l'Onnipotente, Dio degli dèi, Re dei re, Signore dei signori.»[739]

Poco dopo, Gregorio sostiene che negare che il Figlio sieda sul trono insieme al Padre dimostra di non conoscere le Scritture:

Τὸ δὲ μὴ σύνθρονον τῆς βασιλείας εἶναι λέγειν τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν πολλὴν μαρτυρεῖ τῷ Εὐνομίῳ τὴν τῶν θείων λογίων μελέτην, ὃς ἐκ τῆς ἄγαν προσοχῆς τῶν θεοπνεύστων γραφῶν οὔπω ἤκουσεν ὅτι Τὰ ἄνω φρονεῖτε, οὗ ὁ Χριστός ἐστιν, ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καθήμενος, καὶ ὅτι Ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν, καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλά…

Dire che il Figlio non occupa il trono della regalità insieme al Padre dimostra la lunga meditazione di Eunomio sulle parole divine: non ha ancora ascoltato, con profonda attenzione, le Scritture divinamente ispirate: «Cercate le cose di lassù, dove si trova il Cristo seduto alla destra del Padre» e «Si è seduto alla destra del trono di Dio» e molti altri simili testi…[740]

Da questi esempi è possibile notare che, ancora una volta, Giuliano adotta una strategia polemica ricorrente: interviene precisamente nei punti in cui il cristianesimo mostrava le sue fratture più profonde, sfruttando la mancanza di coesione dogmatica e le divergenze teologiche come prova dell'inconsistenza e della fallacia della religione cristiana. In contrapposizione, rivendica con forza la coerenza e la superiorità del proprio sistema religioso, fondato su divinità che, a differenza del Dio trinitario cristiano, non sono affette da ambiguità dottrinali né da contraddizioni interne. Per Giuliano, gli dèi del paganesimo ellenico incarnano quindi in forma compiuta e armonica tutto ciò che il cristianesimo tentava faticosamente di esprimere.

[739] Cfr. Greg. Nyss. *ref. conf. Eun.* 39 (trad. mia).

[740] Ivi 43 (trad. mia). Il termine veniva utilizzato in difesa della consustanzialità anche da Basilio: cfr. *de spiritu sancto* 6, 15; *adv. Eun. PG* 29.760.

180b ἀποτρίψασθαι τῆς ἀθεότητος τὴν κηλῖδα «[concedi] di cancellare la macchia dell'ateismo»

La preghiera conclusiva dell'inno costituisce la sintesi ideale del pensiero religioso e politico di Giuliano. In essa si riflettono tutti i temi centrali della sua visione: egli invoca per l'intera umanità la felicità suprema, identificata nella conoscenza salvifica degli dèi, e auspica l'eliminazione di quella che definisce la «macchia dell'ateismo». In questo passo culminante si rendono pienamente esplicite anche le finalità politico-religiose dell'esegesi svolta nel corso dell'opera, che sfocia in una celebrazione dell'universalità dell'Ellenismo e della centralità dell'istituzione imperiale. In questo orizzonte, Giuliano si presenta non solo come interprete ispirato del mito, ma anche come custode e garante della missione salvifica che gli dèi gli avrebbero affidato, come già delineato nel mito autobiografico contenuto nell'orazione *Contro Eraclio* (*or*. 7, 231d)[741].

Come osservato nell'introduzione, l'intera architettura dell'inno nasce da una precisa intenzione polemica nei confronti del cristianesimo, e la conclusione ce lo conferma. Muovendo da un'indebita appropriazione cristiana di un mito pagano, Giuliano elabora un testo liturgico che funge da contro-narrazione teologica, finalizzata a riappropriarsi dell'eredità dell'Ellenismo e mostrare la fallacia del cristianesimo. È questo l'implicito scopo primario – per la sua forma esplicita bisognerà aspettare il *Contra Galilaeos*. Come conseguenza naturale, l'inno traccia anche un programma teologico e ideologico ellenico, ma si tratta appunto di una conseguenza e non dello scopo principale. È anche per questa ragione che nel testo si avverte una assenza di sistematicità filosofica, che ha spesso portato a giudizi critici incentrati su una supposta incoerenza dottrinale. Tali valutazioni, tuttavia, derivano da un fraintendimento del punto di vista di Giuliano: l'opera, infatti, non nasce come trattato teorico. Non è rivolta verso l'interiorità del sistema ellenico – o non soltanto, per lo meno –, ma verso l'esterno, contro un modello religioso concorrente. Lo sguardo interno, pur presente, serve esclusivamente a mostrare la coerenza e superiorità del proprio sistema rispetto all'altro. In tale prospettiva devono essere lette anche le sovrapposizioni e identificazioni divine che attraversano l'inno: esse non sono frutto di confusione dottrinale, ma rispondono a una precisa strategia polemica, mirata a smascherare l'inconsistenza teologica del cristianesimo, in contrapposizione ad una completa e perfetta teologia ellenica.

Giuliano compone l'inno in un momento storico in cui la religione cristiana stava conoscendo un'ascesa rapida e, ai suoi occhi, ingiustificata. Egli conclude il suo discorso tornando esattamente al punto da cui era partito, con una coerenza di intenti più solida di quanto spesso si sia riconosciuto: chiede alla Grande Madre che sia cancellata la «macchia dell'ateismo», e l'inno si configura come il suo contributo personale a questo scopo; assume la forma di uno strumento operativo – un atto

[741] Cfr. Greenwood 2021, 65.

liturgico e politico al tempo stesso – a sostegno della preghiera teorica conclusiva, rappresentando il contributo più alto che Giuliano, nella duplice veste di imperatore e pontefice, poteva offrire alla causa religiosa ed ideologica che si era assunto.

2.3 *Contro i cinici ignoranti*

Quest'opera, che pure è stata spesso messo in relazione con il precedente scritto anticinico, presenta in realtà con esso numerose diversità, sia strutturali che contenutistiche. In essa è per lo più assente la volontà di creare un manifesto programmatico, poiché l'imperatore ha già avuto modo di dimostrare praticamente quali fossero le proprie intenzioni sia politiche che soprattutto religiose. L'attenzione ora si volge altrove: a dissipare, cioè, le tensioni e i contrasti interni al paganesimo stesso. È per questa ragione che se il dialogo con l'interlocutore era quasi fittizio nel *Contro Eraclio*, qui è invece predominante: Giuliano si concentra nel cercare di dimostrare l'unitarietà della filosofia, trascendendo le molteplici dottrine e definizioni, e di quanto importante fosse il recuperare l'autenticità dei primi cinici affinché questo gruppo potesse inserirsi in maniera positiva in un Impero sempre più Elleno. Il cinismo sembra aver subito un drastico declino fra III e I secolo, allontanandosi sempre più da quella che era la filosofia praticata da Diogene e divenendo sempre più una «faune philosophique»[742] indistinta, composta solo da ciarlatani[743]. Questi "filosofi" avevano quindi scatenato la diffidenza sia dei filosofi di professione in quanto screditavano la filosofia in generale, sia delle autorità imperiali, a causa di una *parrhesia* eccessiva e malamente utilizzata. È in questo contesto che si inserisce Giuliano: egli che è sia filosofo, sia autorità imperiale. Il loro comportamento avrebbe provocato il suo sdegno anche in condizioni normali, ma il fatto che ci fosse sempre incombente la minaccia cristiana rese inevitabile il suo intervento. È possibile che Giuliano, che si vedeva impegnato nella costruzione di un nuovo Ellenismo e che affrontava quindi contemporaneamente più fronti sia di consolidamento interno che di difesa dall'esterno, temesse che quei cinici ignoranti – ovvero i ciarlatani di cui sopra –, così come non erano graditi dagli elleni stessi, provocassero anche le critiche dei cristiani, che avrebbero potuto cogliere la palla al balzo[744]. Giuliano quindi si premura di ammonirli per non fornire agli avversari un facile bersaglio, cercando di creare coesione interna affinché il suo nuovo Ellenismo risultasse il più rigoroso possibile. Per prevenire gli attacchi da parte dei cristiani, nel *Contro i cinici ignoranti*, Giuliano crea lui stesso l'associazione cinici-cristiani (già presente nel *Contro Eraclio*, 224a). I cristiani avevano avuto, nel corso dei secoli, atteggiamenti ambivalenti nei confronti dei cinici: alcuni, come Clemente di Alessandria ed Origene

[742] Per l'espressione, cfr. Goulet-Cazé 1990, 2736.

[743] Per un approfondimento, vd. *supra* l'introduzione.

[744] I Padri della Chiesa avevano già adottato la strategia di attribuire a tutti gli intellettuali pagani quei tratti di anticonformismo e rovesciamento dei valori correnti, al fine di svilire la dignità della filosofia pagana; cfr. Dorival 1993, 432.

ne apprezzavano il rifiuto del lusso e dei piaceri[745], mentre altri ne denunciavano l'ipocrisia[746]; tuttavia, nel corso del IV secolo alcuni padri della Chiesa avevano accolto le critiche che il cinico Enomao aveva mosso alla religione tradizionale ed è anche per questa ragione che Giuliano sente l'urgenza di screditare questi cinici moderni[747].

Nella parte finale, nel ritratto di Diogene, sembrano confluire «echi delle teorie neoplatonico-porfiriane sul «sacrificio animale» (νοερὰ θυσία)[748], proprio del saggio. […] Da agnostico e spregiatore delle divinità, Diogene è trasformato, insomma, in una sorta di filosofo-sacerdote»[749].

181c: τοῦ κρίνου γυμνοτέροις, «più nudi del giglio»

L'espressione, secondo Prato-Micalella 1988 (58), è evangelica (Mt 6, 28): «E per il vestito, perché vi preoccupate? Osservate come crescono i gigli del campo: non faticano e non filano» (καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε; καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ πῶς αὐξάνουσιν· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν)[750].

Sin dalla prima edizione completa del Petavio, nel 1630, l'espressione è stata oggetto di discussione: secondo il Petau, non si tratta di un'eco neotestamentaria, ma di un semplice detto proverbiale. Più incerto si dimostra invece Rochefort nel 1963, dove a pagina 145 scrive: «L'image evangelique de l'opposition entre le lys et salomon dans sa gloire n'est pas nécessarirement à l'origine de l'expression de Julien». Dopo la presa di posizione di Prato-Micalella a favore di un volontario rimando giulianeo al Vangelo di Matteo, Bouffartigue si schiera nuovamente contro, sostenendo, come Petau, che l'espressione è proverbiale[751]. Lo studioso porta a sostegno della tesi tre fonti lessicografiche: Polluce, Esichio e la *Suda*.

In Polluce, nel libro VI dell'*Onomasticon*. L'autore si sofferma sulla sfera semantica della povertà e conclude dicendo:

> οἱ δὲ τὸν οὕτω πράττοντα καὶ γυμνὸν καὶ κρίνον ὠνόμαζον.

[745] Clem. *strom*. II 20, 107.2-3 e 121.1; Orig. *c. Cels.* II 41; VI 28.

[746] Tat. *or. ad Graec.* 2.1; 3.3; 19.1; Theoph. *ad Autol.* III 5; Theodor. *Graec. affect. cur.* XII 48-49; Lact. *div. inst.* V 2.3; Aug. *civ.* XIV 20. Cfr. Anche Downing 1984, Krueger 1993 e De Vita CXCVI, nota 462.

[747] Cfr. Eus. *praep. euang.* V 18.6-36, 5; VI 6.74-7, 43. Cfr. De Vita CXCVI.

[748] Per l'espressione, cfr. Porph. *abst.* II 34.3; 45.4.

[749] De Vita CXCIC-CC.

[750] La stessa espressione si trova anche in Lc 12, 26.

[751] Cfr. Bouffartigue 1992, 169.

Altri ancora chiamavano colui che viveva in questo modo (*scil.* in povertà), nudo e come il giglio[752].

Nel Lessico di Esichio, invece, si legge:

κρίνον· τὸ ξηρόν. τάσσεται καὶ ἐπὶ πτωχοῦ, καὶ νεκροῦ, καὶ ἐκπεπτωκότος. καὶ σχῆμα χορικῆς ὀρχήσεως

Giglio: il secco[753]. È usato anche per indicare un povero, un morto, o uno decaduto. È anche una figura della danza corale[754].

E nella *Suda*:

Κρίνον: τὸ ἄνθος. ἀπὸ τῆς διακρίσεως. διὸ καὶ τὰ τῆς διακρίσεως λέγεται κρίνον εὐμάραντον καὶ ταχὺ διαπίπτον. διὸ καὶ ἡ κολόκυνθα κρίνον λέγεται, *καὶ τοὺς πτωχοὺς δὲ κρίνα λέγουσιν*. αὐτὴ δὲ ἡ κολόκυνθα Μηδικόν ἐστιν ὄνομα.

Giglio: il fiore. [Deriva] dalla 'distinzione'. Per questo anche le cose che riguardano la distinzione sono chiamate 'giglio', [sono] facilmente appassibili e cadono presto. Per questo anche la zucca viene chiamata 'giglio', *e anche i poveri sono chiamati 'gigli'*. Quanto alla zucca, il nome è di origine meda[755].

Sembra difficile, quindi, negare la natura proverbiale dell'espressione.

Nel passo neotestamentario, che si inserisce nel 'Discorso della montagna', Gesù esorta le folle ad allontanarsi dalla ricchezza e a non lasciarsi prendere dall'inquietudine per le cose: cibo e vestiti saranno procurati dal Signore. A conferma del primo punto, cioè del fatto che il cibo verrà dato direttamente da Dio, Gesù porta l'esempio degli uccelli del cielo, che «non seminano e non mietono, né raccolgono nei granai»[756]; a conferma del secondo punto, cioè delle vesti che saranno provviste direttamente da Dio, Gesù porta l'esempio dei gigli del campo che «non faticano e non filano»[757]. Un elemento che sembra sostenere la tesi di Prato-Micalella è il successivo paragone tra colui che è

[752] Cfr. Poll. VI 197 (trad. mia).

[753] Forse nel senso di ciò che è inaridito.

[754] Cfr. Hesyc. *lex.*kappa 4135 (trad. mia).

[755] Cfr. *Suda*, *s.v.*, kappa 2429 (trad. e corsivo miei).

[756] Cfr. Mt. 6, 26 (trad. CEI 2008).

[757] Ivi 28 (trad. CEI 2008).

povero e il ricco re; paragone che viene vinto dal primo sul secondo. Nel caso neotestamentario si legge:

> λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἓν τούτων.
>
> Eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro[758].

E in Giuliano, poco più avanti nel trattato, dopo aver descritto il modo di vivere di Diogene, che ha trascorso la vita dedicandosi all'ἄσκησις (per la quale, vd. *infra*), Giuliano scrive:

> οὕτω δὲ διετέθη τὴν ψυχήν, ὥστε εὐδαιμονεῖν, ὥστε βασιλεύειν οὐθὲν ἔλαττον, εἰ μὴ καὶ πλέον, ὡς οἱ τότε εἰώθεσαν λέγειν Ἕλληνες, τοῦ Μεγάλου Βασιλέως, τὸν Πέρσην λέγοντες.
>
> [Diogene] diede ordine alla propria anima, così da essere felice e da vivere come un sovrano, non meno, se non anche di più del Gran Re, come in quel tempo i Greci, riferendosi al re di persia, erano soliti chiamarlo[759].

Tuttavia, nonostante questo parallelo – che comunque, va notato, nel testo di Giuliano non è immediatamente successivo all'immagine del giglio, come nei Vangeli – il fatto che nell'imperatore la povertà venga espressa non soltanto con il termine κρίνον, ma anche con l'elemento della nudità (τοῦ κρίνου γυμνοτέροις), mi sembra avvalorare l'interpretazione data da Peatu e Bouffartigue, e cioè di un'espressione proverbiale che, in questo specifico caso, non voleva richiamare esplicitamente i Vangeli.

182c: Giuliano attribuisce a Prometeo un ruolo significativo, sempre sulla scia delle interpretazioni neoplatoniche. A partire dal *Protagora* platonico, Prometeo diventa una figura fondamentale per l'uomo; Zeus, infatti, dopo aver creato insieme agli altri dèi le stirpi viventi, affida a Prometeo, insieme al fratello Epimeteo, il compito di fornire l'uomo e tutte le altre specie delle facoltà necessarie, ma, come è noto, Epimeteo riesce a convincere il fratello a svolgere il compito da solo. Poiché egli era «οὐ πάνυ τι σοφὸς», si accorge con grande imbarazzo (ἀποροῦντι δὲ αὐτῷ) di aver esaurito tutti i doni per i viventi irrazionali, mentre l'uomo rimane completamente sprovvisto di

[758] Cfr. Mt 6, 29 (trad. CEI 2008).

[759] Cfr. Iul. *or.* 9, 195b (trad. De Vita 2022).

qualunque facoltà utile alla sopravvivenza. È a questo punto che deve intervenire Prometeo, che per rimediare alla distrazione del fratello decide di rubare ad Efesto e ad Atena il fuoco e lo regala agli uomini insieme all'abilità tecnica. Da quel momento in avanti, l'uomo intraprende il cammino verso la civiltà, il cui primo segnale è la venerazione verso gli dèi.

Il mito prometeico platonico si conclude con un elogio della democrazia: poiché gli uomini continuavano a vivere in piccoli gruppi disuniti e si facevano la guerra l'un l'altro, divenendo così facili vittime per le fiere e rischiando quindi l'estinzione, Zeus incarica Hermes di distribuire loro, in parti uguali, il rispetto e la giustizia. E così, Protagora risponde alla domanda di Socrate sul motivo per cui nell'assemblea quando si trattino argomenti come l'amministrazione della città qualsiasi cittadino (architetto, fabbro, calzolaio, commerciante, il ricco, il povero, il nobile e il plebeo[760]) si senta in diritto di esprimere la propria opinione: la virtù politica fa parte della vita umana e, grazie alla sua distribuzione in parti uguali, qualsiasi cittadino ne è fornito, senza eccezioni.

Questo mito divenne per i retori terdoantichi[761] e i filosofi neoplatonici particolarmente importante e le sue interpretazioni si collocano all'interno della dottrina neoplatonica dell'anima (cosmica e individuale)[762]. Questi passi platonici vennero interpretati nell'esegesi neoplatonica in vario modo, a seconda della dottrina a cui si aderiva, ma su un punto tutti gli autori concordavano, ovvero nel riconoscere a Prometeo un ruolo di mediatore fra le zone divine più elevate e l'uomo. Plotino (IV 3 [27], 14) associa Prometeo alla parte inferiore dell'Anima cosmica, che è preposta all'ordinamento 'demiurgico' del mondo sensibile: le anime dei viventi sono i doni che provengono dal mondo intelligibile a quello sensibile e Prometeo è il responsabile di questa disseminazione di principi spirituali nel corporeo[763]. L'elemento di novità introdotto da Plotino è la rivalutazione della

[760] Ivi 319d.

[761] I quali avevano rielaborato la figura dell'eroe benefattore e filantropo, cfr. Aristid. *or.* 2, 395-399; Them. *Or.* 338a-d; Him. *Or.* 21, 10, 70-85. Cfr. De Vita 2004.

[762] Cfr. Linguiti 2019, 51.

[763] Se da un lato la figura di Prometeo è certamente positiva in quanto il dono dei principi psichici/spirituali al mondo sensibile è un evento necessario e benefico, dall'altro l'incatenamento («l'artefice di quella creatura si trova incatenato, cioè è in qualche modo legato a ciò che ha generato» cfr. Plot. *enn.* IV 3 [14] 14, 14-15) costituisce un elemento negativo perché è pur sempre una caduta dell'anima nel corporeo. In questo caso, questo dualismo potrebbe non essere completamente in contraddizione: dal punto di vista metafisico, per Plotino la materia non è altro che l'ultimo stadio di emanazione dei principi incorporei che fanno capo all'Uno: è "ombra", un punto in cui la luce arriva appena, indebolita dall'enorme distanza che vi è fra essa e il principio supremo. Non si tratta quindi di qualcosa di realmente negativo: è solo nella concezione dualista che la materia assume le valenze di un principio antagonista all'Uno. Ora, ciò che complica l'interpretazione del passo è che Plotino utilizza a suo piacimento entrambe le impostazioni, sia la monista, sia la dualista, il che ha portato gli studiosi moderni (soprattutto Zeller, Kristeller e Schwyzer) ad introdurre la teoria di una "doppia prospettiva", secondo la quale « al punto di vista 'oggettivo', che si riferisce alla funzione effettivamente

figura di Epimeteo, che in questo caso risulterebbe più assennato del fratello perché rifiuta la discesa nel materiale per rimanere nell'intelligibile[764]. È da questa interpretazione plotiniana che i neoplatonici successivi sviluppano il mito prometeico in maniera analoga o contrastante. Per Giamblico, l'interpretazione di Prometeo sembra essere analoga a quella che si trova nelle *Enneadi*, e infatti il Titano è parte di quel processo di processione degli dèi verso il mondo sensibile:

> Ὅτι ὁ μὲν Προμηθεὺς τὰς εἰς τὴν φύσιν τῶν θεῶν ἐκφαίνει προόδους, ὁ δὲ Ἐπιμηθεὺς τὰς εἰς τὸ νοητὸν ἐπανιούσας ἐπιστροφάς. οὕτως εἰρηκέναι τὸν Ἰάμβλιχον κατὰ Πυθαγόραν.
>
> Prometeo rivela i passaggi attraverso i quali gli dèi procedono verso la natura, mentre Epimeteo le vie attraverso cui essi ritornano verso l'intelligibile. Così ha detto Giamblico seguendo Pitagora[765].

Il ruolo di Epimeteo, nel frammento giamblicheo che possediamo grazie alla testimonianza di Damascio, è ben comprensibile alla luce del passo plotiniano appena visto. I due fratelli sembrano aver invertito, in questi scrittori neoplatonici, il ruolo che attribuivano loro Platone e prima di lui già Esiodo: il fatto che Epimeteo rifiuti, a differenza del fratello, la discesa nella materia e preferisca rimanere nell'intelligibile, fa di lui il più assennato[766]. Vi è di più. Secondo Dillon[767] è possibile identificare Prometeo con il demiurgo sublunare a cui Giamblico farebbe riferimento nel controverso frammento 1 del *Commento al* Sofista[768], anche se questa associazione non è priva di problemi. Il demiurgo sublunare è l'ultimo fra le figure demiurgiche (abbiamo infatti, secondo la concezione pluralistica, il demiurgo identificabile con quello del *Timeo*, definito ὁ πατὴρ τῶν δημιυργῶν[769], il

---

svolta da qualsiasi entità nel sistema generale della realtà, si affianca un punto di vista 'soggettivo', che è invece maggiormente connesso all'esperienza interiore del soggetto umano e alla sua aspirazione a ricongiungersi ai principi superiori.» (Linguiti 2019, 54). Per un approfondimento del problema, cfr. Narbonne 1993, 109-211; Pisi 1994, 341; O'Brien 1996, 171-195.

[764] Ὁ δὲ Ἐπιμηθεὺς ἀποποιούμενος τὸ δῶρον αὐτοῦ τί ἂν σημαίνοι ἢ τὴν τοῦ ἐν νοητῷ μᾶλλον αἵρεσιν ἀμείνω εἶναι; «Ma Epimeteo, respingendo il dono di questa creatura, che cosa può significare se non che la scelta di restare nell'intelligibile è molto migliore?» Plot. *enn.* IV 3 [27] 14, 12-14.

[765] Cfr. Iambl. *in Plat. phileb.* fr. 3 Dillon (trad. mia). In nessuna fonte pitagorica in nostro possesso riscontriamo passaggi analoghi; cfr. Pisi 1994, 343, nota n. 21.

[766] Cfr. Linguiti 2019, 55.

[767] Cfr. Dillon 1973, 244-247 e 259.

[768] L'identificazione del demiurgo sublunare del frammento in questione è controversa, Opsomer 2003 (40-42) lo identificherebbe con Adone, Lecerf 2012 (188) con Ade.

[769] Cfr. Iambl. *in Sophistam* fr. 1 Dillon.

demiurgo celeste e il demiurgo sublunare)[770] ed è preposto alla creazione del mondo sensibile, quello appunto posto sotto la luna. La peculiarità di questo demiurgo è che ha come compito il mantenimento forzato delle anime nel mondo della generazione e della corruzione, «e lo fa esercitando su di esse una sorta di incantesimo magico, legando l'elemento razionale e divino delle anime con i vincoli della natura e ostacolandone così la liberazione»[771]. Il ruolo di questo demiurgo sublunare sembrerebbe dunque negativo, e ciò crea problemi con la sua identificazione con Prometeo[772]: nonostante, come abbiamo avuto modo di vedere, l'interpretazione giamblichea (e plotiniana, prima di lui) favorisse nel confronto Epimeteo, il ruolo di Prometeo era comunque positivo in quanto la discesa delle anime nella materia era necessaria. Si potrebbe dunque trattare, secondo Dillon, di aspetti diversi della stessa entità, che Giamblico affronta sotto diversi punti di vista a seconda del contesto[773].

Diversa è l'interpretazione che di Prometeo dà Giuliano. In linea con la tradizione platonica, egli concorda nell'affidare al Titano il ruolo di benefattore dell'umanità, facendosi mediatore per gli uomini e dotandoli di ragione e di intelletto. Nella concezione dell'imperatore, tuttavia, il ruolo non viene svolto unicamente da Prometeo, ma viene compiuto insieme ad Hermes μερίς[774]. Le parole usate da Giuliano, che fanno riferimento all'etimologia Prometeo = πρόνοια, rimanderebbero secondo Dillon ad un passo del *Filebo* platonico (16c); in effetti, la somiglianza lessicale con il passo platonico è evidente, come si evince dal loro confronto:

> Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διά τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί·
>
> Un dono degli dèi agli uomini, almeno a me pare, da qualche luogo divino fu gettato, ad opera di qualche Prometeo, insieme con un luminosissimo fuoco[775].

---

[770] Sul dibattito circa i demiurgi giamblichei, cfr. Lecerf 2012. Il filosofo di Apamea era monista, prevedeva cioè un unico demiurgo (Zeus, che lui identificava come il demiurgo del *Timeo*), cfr. Giamblico, *Commento al* Fedro *di Platone*, fr. 3 Dillon. Tuttavia, egli venne influenzato dai suoi contemporanei, in particolare Amelio e Teodoro, i quali erano invece convinti di una triade demiurgica; di questa influenza si ha riscontro nel frammento del *Commento al Sofista* citato. Cfr. Opsomer 2003, Lecerf 2012.

[771] Cfr. Linguiti 2019, 56.

[772] Cfr. Dillon 1973 (259): «they do not seem to be identical as the 'Sophist' is engaged in ensnaring the souls which come down to his realm, and is thus cast rather in the role of a villain, while Prometheus, especially as described by Julian, is certainly beneficent. They may be aspects of the same being, whom Iamblichus regarded in various lights according to the context».

[773] *Ibid.*

[774] Per le qualità di Hermes in Giuliano, vd. *infra*.

[775] Cfr. Plat. *phileb.* 16c (trad. Mazzarelli 1991).

Ἡ τῶν θεῶν εἰς ἀνθρώπους δόσις ἅμα φανοτάτῳ πυρὶ διὰ Προμηθέως ἐξ ἡλίου μετὰ τῆς Ἑρμοῦ μερίδος οὐχ ἕτερόν ἐστι παρὰ τὴν τοῦ λόγου καὶ νοῦ διανομήν·

Quel dono che, tramite Prometeo e con il contributo di Hermes, gli dèi fecero agli uomini con il fuoco luminosissimo, dal sole, non è nient'altro che la distribuzione di ragione e di intelletto[776].

Questa somiglianza contribuirebbe a credere che l'imperatore fosse a conoscenza di un'esegesi del dialogo platonico, in cui Prometeo era spiegato allegoricamente, forse, proprio operata da Giamblico[777]. Il testo giulianeo è ricco anche di echi stoici:

ὁ γάρ τοι Προμηθεύς, ἡ πάντα ἐπιτροπεύουσα τὰ θνητὰ d πρόνοια, πνεῦμα ἔνθερμον ὥσπερ ὄργανον ὑποβάλλουσα τῇ φύσει, ἅπασι μετέδωκεν ἀσωμάτου λόγου·

Infatti Prometeo, la provvidenza che regge tutte le cose mortali, infuse nella natura, come suo strumento, un soffio caldo e tutti fece partecipi di una ragione incorporea.[778]

Oltre al riferimento al «soffio caldo», presente in *SVF* I 27, II 439-440, 442-444, 446, il passo prosegue con la dottrina stoica del *pneuma* della natura, presente in tutti gli esseri, in quattro diversi gradi di tensione (τόνος): come forza coesiva (ἕξις), che è principio di unità per tutti gli esseri inanimati; come natura (φύσις), principio di vita e crescita per gli esseri vegetali; come anima (ψυχή), principio di vita e di movimento per gli animali; come anima razionale (λογικὴ ψυχή), per gli uomini[779]. In questa visione, tutte le parti dell'universo sono interconnesse poiché il *pneuma* che le pervade agisce da forza unificante. Esso è presente in ognuna di esse, anche se in quantità differente[780].

Prometeo è per Giuliano colui che ha dotato l'uomo dell'intelletto, dono che, stando al mito platonico, sarebbe stato affidato ad Hermes da parte di Zeus, quindi l'imperatore associa direttamente

[776] Cfr. Iul. *or.* 9, 182c (trad. De Vita 2022).

[777] Cfr. Dillon 1973, 259.

[778] Cfr. Iul. *or.* 9, 182c-d (trad. De Vita 2022).

[779] Cfr. De Vita 1012, nota 26. Cfr. Diog. Laert. VII 139-140, 157; Ps. Plut. *Plac. Philos.* I 7, 881f-882a; *SVF* II 310, 111, 4-5; 416, 137, 25-31; 439-446, 144, 21-147, 25; 715-716, 205, 10-23; 773-789, 217, 4-219, 18; Cfr. Long 1986^2 [1974], 156-157.

[780] Interessante notare che questa concezione stoica non era ignota nemmeno al platonico Filone alessandrino, che nel suo *Quod deus sit immutabilis* (35, 2) scrive: τῶν γὰρ σωμάτων τὰ μὲν ἐνεδήσατο ἕξει, τὰ δὲ φύσει, τὰ δὲ ψυχῇ, τὰ δὲ λογικῇ ψυχῇ.

Prometeo a Zeus. Questa enfasi totalmente positiva che Giuliano pone sulla figura del Titano e che, come abbiamo visto, si allontana dall'interpretazione del «divino» Giamblico, potrebbe essere una strategia utile al fine polemico dell'opera: essa, infatti, era indirizzata contro i cinici ignoranti, i quali accusavano Prometeo di essere la causa della denaturalizzazione dell'uomo – che in principio era buono – in seguito al processo di civilizzazione[781]. Poiché nessuna divinità del *pantheon* greco poteva, agli occhi dell'imperatore, essere accusata e doveva essere assolutamente perfetta, a questo Prometeo Giuliano propone un nuovo Prometeo, benefattore assoluto e responsabile del maggior dono che il genere umano abbia mai ricevuto dagli dèi: l'intelletto. Dietro a ciò, credo sia sottesa la costante ansia giulianea di far apparire l'Ellenismo sempre ineccepibile, per scansare qualsiasi possibile accusa cinico-cristiana nei suoi confronti[782].

183a ὁμοίωσιν θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν[783] «assimilazione al dio nella misura del possibile»

In questo passo Giuliano riesce, con un'unica espressione, a riferirsi a due idee ben diverse, entrambe le quali gli erano particolarmente a cuore. In prima istanza, è evidente l'intento di rendere la filosofia unitaria e non scissa in tante diverse dottrine. La frammentarietà, infatti, era solo apparente, poiché il principio dell'assimilazione a dio (così come il principio pitico del «conosci te stesso») le accomunavano e le rendevano parti dello stesso insieme. Naturalmente nell'ambito neoplatonico il concetto di assimilazione a dio assumeva sfumature diverse a seconda della concezione dell'anima; si partiva dal noto passo del *Teeteto* platonico (176b), definito da O'Meara la «ethics of escape»[784], cioè di un'«etica della fuga» in quanto veniva espressa la necessità di fuggire il più velocemente possibile da questo mondo, per assimilarsi a dio. E questa assimilazione era possibile – in un certo grado – seguendo e praticando una vita virtuosa:

[781] Cfr. Pisi 1994, 345-346, nota 27.

[782] Per la sovrapposizione fra cinici e cristiani, vd. *infra* e *supra* cap. introduttivo. Per concludere il confronto sull'interpretazione del mito platonico nei principali scrittori neoplatonici, si noti la posizione di Proclo a riguardo, a metà strada fra quella giamblichea e quella giulianea: anche per lui il Titano assume un ruolo certamente positivo, anche se, a differenza dell'imperatore, non viene posto sullo stesso livello di Zeus (è infatti Zeus stesso, grazie al dono della scienza politica, a correggere gli errori dei doni di Prometeo) . Egli si colloca al piano più basso dell'ordine metafisico, quindi in diretto contatto con la materia, e ciò, ancora una volta, rientra in quel piano provvidenziale necessario di discesa ed è, quindi, intimamente positivo (cfr. Cfr. Procl. *In Plat. remp.* II 53, 2-12 (trad. Pisi 1994), ma anche *theol. Plat.* V 24, 87, 22-90, 27. Cfr. Brisson 1992, 88; Pisi 1994 e Linguiti 2020).

[783] Lo stesso concetto si trova anche in *c. Gal.* fr. 36, Mas., vd. *infra*.

[784] Cfr. O'Meara 1993, 108.

Διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ **ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν**· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

Ecco perché da qua bisogna al più presto provare a fuggire lassù. E la fuga consiste nel farsi simile a dio nella misura del possibile. Farsi simile è diventare giusto e pio con intelligenza[785].

Su questo passo, medioplatonici e neoplatonici si sono lungamente soffermati e lo hanno interpretato in maniera diversa, a seconda della dottrina a cui aderivano[786]: laddove l'anima umana possedeva in sé, innata, una scintilla divina che le assicurava un legame con il mondo superiore delle ipostasi (così, ad esempio, nell'*Enneadi* di Plotino[787]) questa assimilazione aveva un certo grado di vicinanza. Laddove invece si considerava l'anima umana come interamente discesa nella materia e dunque completamente alienata dal divino, questo rapporto poteva essere solo precario[788]. Tuttavia, Giuliano lo dice espressamente, non è questa differenza che nel passo in questione interessa all'imperatore; anzi, ciò che davvero importa è proprio dimostrare quanto siano sottili le divergenze all'interno della filosofia greca, la quale fa invece riferimento a concetti più ampi che superano le idiosincrasie delle singole dottrine e dimostrano che il "substrato" è unico e comune a tutte. Lo scopo di questa operazione è evidente: neutralizzare, da un lato, l'accusa cristiana che denunciava l'assenza di un Ellenismo coerente e unitario, dall'altro dichiarare, proprio attraverso la dimostrazione dell'unitarietà dell'antica religione, che erano invece i cristiani a non essere unitari, con tutte le diverse dottrine in cui si era scissa la Chiesa nel IV secolo; mentre loro, gli Elleni riuniti sotto il nome di un'antica ma rinnovata religione, godevano di principi fondamentali a cui tutti aderivano e che creava fra loro una fratellanza capace di superare qualsiasi differenza, divenuta allora insignificante.

E da quest'ultimo punto si può vedere il vero intento che sottende alla scelta di questa citazione da parte dell'imperatore[789]: il termine ὁμοίωσις viene utilizzato proprio con scopo polemico in riferimento alla scissione della Chiesa in seguito al concilio di Nicea. Come ha fatto emergere dalle sue conclusioni Merki (1952), l'assimilazione al divino era divenuta un luogo comune a tutte le

[785] Plat. *Theaet.* 176b (trad. Capra 2018).

[786] Per un riassunto sulle interpretazioni medioplatoniche, cfr. Giardina 2022, 325-354.

[787] Plot. *enn.* I 2 [19] 6, 2-3; 7, 25-27; I 6 [1] 9, 33-34.

[788] Così, ad esempio, è la concezione di Giamblico e degli ultimi neoplatonici, tra cui Giuliano. Cfr. O' Meara 2003, 31-49.

[789] Non solo della citazione in sé, ma dei termini specifici utilizzati che, come vedremo, potevano essere modificati.

filosofie del IV secolo e divenne talmente diffuso da non essere più percepito come platonico, al punto che già Origene aveva addirittura accusato Platone di plagio[790].

Poiché invece Giuliano aveva certamente letto il passo platonico, è altamente verosimile che egli volesse riportare la citazione a colui a cui apparteneva, facendo sì che la massima venisse strappata dall'uso improprio che ne facevano i cristiani e tornasse nel possesso Ellenico. Pur facendo ciò, tuttavia, il *princeps* non era obbligato ad utilizzare il termine ὁμοίωσις per esprimere la somiglianza agli dèi, infatti esistevano altri termini che esprimevano lo stesso concetto e che erano ugualmente utilizzati dai neoplatonici, anche in citazioni dirette da Platone.

Per i neoplatonici, il ricongiungimento con il divino era di importanza fondamentale. Tale ricongiungimento, che è poi l'assimilazione platonica, per coloro che reputavano l'anima ancora partecipe di una scintilla divina, era sempre possibile anche senza ricorrere a mezzi esterni. Per coloro che invece ritenevano che la discesa delle anime nei corpi le avesse completamente private di quell'essenza divina a cui partecipavano, l'unione a dio non era più possibile. Per ovviare a questa mancanza, essi erano costretti a ricorre alla teurgia, un importante strumento capace di sollevare l'anima umana fino ai livelli superiori. Essa, grazie al ricorso a formule e azioni rituali, aveva quindi la capacità di fare ciò che secondo Platone si raggiungeva attraverso una vita vissuta secondo virtù, e cioè assimilare l'uomo a dio (sempre per quanto possibile)[791].

Vediamo ora quali erano i termini che venivano impiegati per esprimere questa unione a dio, con lo scopo di comprendere se essi avevano differenze tra loro e se quindi la scelta dell'imperatore potesse avere delle motivazioni non immediatamente evidenti. Fra i campioni esaminati, un posto di spicco è occupato da Giamblico.

Uno dei termini prefissi all'indicazione dell'assimilazione agli dèi, è il verbo συνάπτω: esso indicava colui che è legato, intimamente stretto al dio:

> Κρείττων γὰρ ἀνάγκης ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ πᾶς ὁ **συναπτόμενος** αὐτῷ τῶν κρειττόνων χορός.
>
> Perché superiore alla necessità è il dio e tutto il coro delle essenze superiori *che è stretto a lui*[792].

[790] Cfr. *De principiis* 3.6.1. Alcuni cristiani, come Gregorio di Nissa (*in inscr. Ps.* V 26, 57, 116, 117, 130; *in Cant. cant.* VI 60 etc.) utilizzano l'espressione ὁμοίωσις πρὸς τὸ θεῖον senza difficoltà, mentre altri, tra cui Gregorio di Nazianzo, non ne fanno mai uso. Il silenzio in questo autore è significativo, come vedremo.

[791] Cfr. Shaw 1995; Dillon 2005; Knipe 2012; Tanaseanu-Döbler 2013.

[792] Cfr. Iambl. *de myst*. III 18 (trad. Sodano 2013, corsivo mio).

> Καὶ ἔτι ἀθρόαν τὴν μυστικὴν καὶ ἀπόρρητον εἰκόνα τῶν θεῶν ἐν τῇ ψυχῇ διαφυλάττομεν, καὶ τὴν ψυχὴν δι' αὐτῶν ἀνάγομεν ἐπὶ τοὺς θεούς, καὶ ἀναχθεῖσαν *κατὰ τὸ δυνατὸν τοῖς θεοῖς συνάπτομεν*.
>
> Inoltre, noi conserviamo intera nell'anima la copia mistica e ineffabile degli dèi, e tramite i nomi eleviamo agli dèi l'anima nostra, e, una volta elevata*, l'uniamo, per quanto possibile, agli dèi*[793].

Quest'ultimo passo è, forse, fra quelli che esamineremo, il più interessante perché ricalca da vicino il passo platonico, utilizzando tuttavia non ὁμοίωσις, bensì un suo sinonimo. Questo, al fine del nostro discorso, è molto importante perché dimostra che anche Giuliano, se avesse voluto, avrebbe potuto usare qualsiasi altro termine per indicare l'unione al dio: non era vincolato, cioè, alla citazione letterale.

Lo stesso verbo viene utilizzato per il medesimo concetto, ma con le differenze di cui sopra, anche da Plotino: l'uomo, in un modo o nell'altro, poteva elevarsi fino agli dèi, poteva «unirsi» ad essi, in senso completo e profondo:

> Νῦν δέ, ἐπεὶ μέρος ἡμῶν κατέχεται ὑπὸ τοῦ σώματος, οἷον εἴ τις τοὺς πόδας ἔχοι ἐν ὕδατι, τῷ δ' ἄλλῳ σώματι ὑπερέχοι, τῷ δὴ μὴ βαπτισθέντι τῷ σώματι ὑπεράραντες, τούτῳ *συνάπτομεν* κατὰ τὸ ἑαυτῶν κέντρον τῷ οἷον πάντων κέντρῳ.
>
> Ora però, poiché una parte di noi è prigioniera del corpo, come se uno avesse i piedi nell'acqua e ne fosse fuori col resto della persona, noi ci eleviamo al di sopra del corpo con quella parte dell'anima che non è immersa in esso e allora col nostro centro *ci mettiamo in contatto* col centro del Tutto[794].

L'affinità agli dèi, che è il fine ultimo della teurgia, viene espressa da Giamblico anche con il termine οἰκείωσις[795], che è spesso associato a συγγένεια:

---

[793] Ivi VII 4 (trad. Sodano 2013, corsivo mio).

[794] Cfr. Plot. *enn.* VI 9, 8 (trad. Faggin 1992, corsivo mio). Plotino usa di rado termini che indicano la deificazione perché nella sua concezione l'anima umana è già divina per essenza e non ha dunque bisogno di essere deificata; cfr. Russell 2004, 343.

[795] Il termine è importantissimo nell'ambito stoico, dove denota una concezione del sé nella sua relazione con il mondo esterno: l'impulso naturale ad amare se stessi viene ampliato a cerchi sempre più ampi, includendo alla fine non solo l'umanità ma l'intero cosmo. Secondo Epitteto, tutti gli uomini sono fratelli perché sono la progenie di Zeus, quindi tutti gli uomini formano una *koinōnia*; il filosofo stoico che raggiunge la perfetta *oikeiōsis* identifica il proprio sé con l'intero cosmo, compresa l'umanità. Cfr. Elm 2012, 178-179.

οὕτω γὰρ ἂν ὅλους αὐτοὺς δι' ὅλων προσαγοίμεθα εἰς *οἰκείωσιν, συγγένειάν* τε αὐτοῖς ἐν τῇ θεραπείᾳ προσφέροιμεν τὴν προσήκουσαν·

Soltanto così, infatti, potremmo avvicinarci alla loro essenza intera, sì da raggiungere una *completa assimilazione ad essi*, e potremmo offrir loro nel culto *ciò che è ad essi affine* e conviene[796].

Similmente, a volte lo scambio è reciproco e i sacrifici provocano un enorme vantaggio su tutto il divenire, vantaggio che è commisurato al grado di assimilazione al divino di ogni uomo:

ἐνίοτε μὲν κατὰ πόλεις καὶ δήμους […] παρεχούσας τὰ ἀγαθὰ ἀφθόνως, βουλήσει καὶ οὐ πάθει τῶν χαριζομένων τὴν διανομὴν αὐτῶν ἀπεργαζομένων, νῷ τε ἀπαθεῖ κατ' *οἰκειότητα* καὶ *συγγένειαν* κρινόντων, ὡς δεῖ διδόναι, φιλίας τε μιᾶς, τῆς τὰ πάντα συνεχούσης, τὸν σύνδεσμον τοῦτον διά τινος ἀρρήτου κοινωνίας ἀπεργαζομένης.

A volte su città e popoli […] diffondono generosamente i beni, facendone la distribuzione con libera volontà, non con la passione di chi vuole esprimere la propria gratitudine, scernendo con mente immune da passione come bisogna darli, *a seconda della prossimità e dell'affinità*, o un unico sentimento di amore, che tiene unite le cose universe, attua questo legame mediante una comunione ineffabile[797].

Spesso οἰκείωσις era messo in relazione anche con ὁμοίωσις o suoi composti:

---

[796] Iambl. *de myst.* V 14, 19 (trad. Sodano 2013, corsivo mio). Così anche in *de myst*. V 24, 16. Cfr. Maslov 2012, che mette in luce come il termine fosse utilizzato anche in ambito cristiano: in Clemente alessandrino (*protr.* X 100, 3) e in Origene (*c. Cels.* I 30, 16; IV 6, 24) denotava sia l'atto di Dio, che entra in una relazione di parentela con l'umanità, sia l'accettazione di questa parentela da parte del cristiano. Gregorio, nella sua orazione 4 contro Giuliano, dopo aver criticato i filosofi pagani che cercano di assimilarsi agli dèi per pura vanagloria, dice che invece quelli cristiani cercano di abbracciare la familiarità (*oikeiōsis*) verso il Bello per amore del Bello stesso (τὴν πρὸς τὸ καλὸν οἰκείωσιν ἀγαπῶντες δι' αὐτὸ τὸ καλόν, 60). Gregorio tuttavia utilizza relativamente poco questa espressione, che viene sostituita dal neologismo θέωσις; il termine cristallizza semanticamente tutto ciò che Gregorio intendeva includere quando si parlava di parentela, affiliazione o filiazione con (cioè di partecipazione al) divino o al Bene - o di diventare propri di Dio (cfr. Elm 2012, 414 e *supra* commento ad *or.* 8, 178c-d). Il termine, nato originariamente come termine stoico, diventa ben presto parte integrante del discorso filosofico comune (e della sintesi neoplatonica), ivi compresi i filosofi cristiani. In questa prospettiva, il pensiero cristiano e quello neoplatonico possono essere visti come partecipanti a un unico paradigma. Cfr. anche Elm 2012, 176-181.

[797] Iambl. *de myst*. V 10 (trad. Sodano 2013, corsivo mio).

τὰ δὲ τιμῆς ἕνεκα προσάγεται ἢ *ἀφομοιώσεως* ὁποιασοῦν ἢ καὶ *οἰκειώσεως* στοχάζεται·

Altre ancora (*scil*. azioni rituali) sono operate per rendere onore o mirano a una *somiglianza*, quale che sia, o a una *affinità*[798].

Anche parlando delle norme alimentari prescritte da Pitagora troviamo che alcuni alimenti hanno il potere di avvicinare l'uomo agli dèi, mentre altri lo allontanano:

καθόλου δὲ ἀπεδοκίμαζε καὶ τὰ τοῖς θεοῖς ἀλλότρια ὡς ἀπάγοντα ἡμᾶς τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς *οἰκειώσεως*

In generale rifiutava anche ciò che era estraneo agli dèi, in quanto ci impedisce di intrattenere con essi *un rapporto di familiarità*[799].

O ancora:

Ἡμεῖς δὲ πάντα προσιέμεθα [...] τὰ δὲ τῶν δαιμόνων καὶ τῶν περιγείων ἢ περικοσμίων θείων δυνάμεων, ὡς πρῶτα *προσοικειούμενα* κατὰ τὴν ὡς πρὸς ἡμᾶς τάξιν

Per quanto ci riguarda […] noi accettiamo tutto, i demoni e le potenze divine terrestri e cosmiche, e li accettiamo come i primi che *si uniscono intimamente* a noi secondo il nostro rango[800].

Anche in Porfirio troviamo l'οἰκειώσις πρὸς τὸ θεῖον come prerogativa proprio degli uomini «divini» e «sapienti nelle cose divine»:

Ὥστε οὐ γοήτων ἦν ἡ ἁγνεία, ἀλλὰ θείων καὶ θεοσόφων ἀνδρῶν, φυλακὴν δὲ φέρουσα πανταχοῦ τοῖς χρωμένοις *τὴν πρὸς τὸ θεῖον οἰκείωσιν.*

[798] Ivi, I 11 (trad. Moreschini 2003, corsivo mio).

[799] Iambl. *VP* 24, 106, 10 (trad. Giangiulio 1991, corsivo mio).

[800] Cfr. Iambl. *de myst.* V 10. (Trad. Sodano 2013, corsivo mio).

> E dunque la purezza non è propria dei maghi, ma degli uomini divini e sapienti nelle cose divine, ed essa porta, per coloro che la praticano, *l'assimilazione al divino* come difesa su ogni fronte[801].

L'elenco di questi esempi potrebbe essere più lungo[802], ma credo sia sufficiente a dimostrare che non vi era una predominanza specifica di un termine rispetto ad un altro per indicare il concetto di "assimilazione a dio". Questo è il presupposto per sostenere che la scelta lessicale di Giuliano non è casuale. Non solo non è causale, ma non è si può quindi giustificare dicendo che ὁμοίωσις era l'unico termine – o il più usato – dai neoplatonici per esprimere l'assimilazione a dio. Ancora, non si può sostenere neanche che l'imperatore non avesse impiegato questi altri termini in quanto erano meno potenti della piena «somiglianza» espressa dall'ὁμοίωσις, perché se è la piena assimilazione agli dèi ad essere in gioco, c'erano termini ancora più potenti della somiglianza, che tuttavia non vengono usati dall'imperatore: ad esempio, parlando dell'assimilazione al divino, possibile tramite i sacrifici, Giamblico utilizza il termine ἰσόμεθα ἔργα: i sacrifici sarebbero state azioni capaci di «rendere pari agli dèi» (*de myst*. III 18)[803]. La ragione è che sì, l'assimilazione a dio era importante, anzi fondamentale, per l'imperatore, ma tra una molteplicità di termini che più o meno con la stessa valenza esprimevano il medesimo concetto, Giuliano sceglie volutamente proprio quello più connotato di valenza polemica anticristiana. Non è un caso se un attento teologo come Gregorio di Nazianzo non utilizza mai il concetto platonico di ὁμοίωσις θεῷ (e ciò non è dovuto al fatto in sé che fosse una nozione platonica): Gregorio nell'*or.* 2 esprime molto chiaramente qual era il problema della Chiesa del IV secolo, e cioè che la *koinōnia* di coloro che erano affiliati a Dio era in profonda crisi, anzi era impegnata in una vera e propria guerra civile, tanto da divenire esposta ad una grave minaccia, la «guerra dall'esterno» scatenata da Giuliano[804]. Entrambi, Giuliano e Gregorio erano consapevoli della precarietà che stava vivendo in quel secolo il dogma della Trinità; è per questo che Gregorio sente urgentissimo il bisogno di fornire la corretta comprensione di «tutto quello che bisogna

---

[801] Cfr. Porph. *de abst.* 2, 45, 2 (trad. mia). Parimenti Porfirio riconosce l'assimilazione come qualità propria del popolo degli egiziani (ivi 4, 9, 1: Ἀπὸ δὲ ταύτης ὁρμώμενοι τῆς ἀσκήσεως καὶ τῆς πρὸς τὸ θεῖον οἰκειώσεως «Partendo da questa vita ascetica e da questa familiarità con il divino…» trad. Sodano 2005).

[802] Altre espressioni per indicare lo stesso concetto erano ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ («porsi al seguito della divinità», Iambl. *VP* 86, 137); ἐστόχασθαι πρὸς τὸ θεῖον («mirare al divino», Iambl. *VP* 86); ἐστόχασθαι τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμολογίας («mirare alla conformità con il divino»; Iambl. *VP* 137); ἕπου θεῷ («seguire il dio», Apul. *de Plat.* II 23; Ar. Dyd. *ap.* Stob. II 49, 16; etc.

[803] Al passo 192a Giuliano afferma che il fine della filosofia cinica era l'apatia e che raggiungere essa significava «diventare dio» (τοῦτο δὲ ἴσον ἐστὶ τῷ θεὸν γενέσθαι).

[804] Cfr. Greg. Naz. *or.* 2, 87. Per un approfondimento sull'argomento, vd. *supra* l'introduzione e il commento ad *or.* 8, 178c-d. Sulla coniazione del termine θέωσις da parte di Gregorio come "scorciatoia" per il concetto di οἰκείωσις πρὸς τὸ θεῖον, cfr. Maslov 2012.

professare riguardo alla Trinità che regna ed è beata»[805]; ed è per questo che proprio su questo punto insiste violentemente e a più riprese Giuliano, il quale, con quell'attenzione da "post-cristiano" che lo contraddistingue, sapeva benissimo dove colpire i propri avversari[806].

183b-184a il paragrafo sembra riecheggiare una teoria ampiamente diffusa nel neoplatonismo, secondo cui la conoscenza di sé, oltre ad essere coincidente con quella del divino, era – entro certi limiti – conoscenza di tutte le cose:

> Ἦ, εἰ μὲν αὐτὸς κενός ἐστι παντός, ὅταν μηδὲν νοῇ. Εἰ δέ ἐστιν αὐτὸς τοιοῦτος οἷος πάντα εἶναι, ὅταν αὐτὸν νοῇ, πάντα ὁμοῦ νοεῖ· ὥστε τῇ μὲν εἰς ἑαυτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ ἑαυτὸν ὁρῶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτόν.
>
> Certamente: se l'uomo resta se stesso, allora egli è vuoto dell'universo poiché non lo pensa. Ma se questo io è tale da essere il tutto, allora, se pensa se stesso, pensa insieme il tutto: sicché un tale essere, guardando a se stesso, vede sé in atto e insieme abbraccia tutte le cose e, contemplando tutte le cose, abbraccia insieme se stesso[807].
>
> ἡμῖν τὸ τυχεῖν τῆς τοῦ ὄντος θεωρίας τὸ τέλος, τῆς τεύξεως τελούσης τὴν κατὰ δύναμιν τὴν ἡμετέραν σύμφυσιν τῷ θεωροῦντι καὶ θεωρουμένῳ.
>
> Il fine nostro è quello di ottenere la contemplazione di ciò che è, perché l'ottenimento di essa procura l'unione per quanto è possibile tra il contemplante e il contemplato[808].

Similmente, per l'imperatore il precetto del «conosci te stesso» (che è il modo per assimilarsi agli dèi) si concretizza proprio nel cercare di conoscere tutti «gli esseri» (τῶν ὄντων). Non è quindi

[805] Cfr. Greg. Naz. *or.* 2, 36. Cfr. anche *or.* 2, 38, in cui Gregorio formula la natura della Trinità, creando quella che divenne la versione ufficiale dell'ortodossia nel credo niceno per generazioni: ἐπειδή γε ἀναγκαῖον καὶ τὸν ἕνα Θεὸν τηρεῖν, καὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν, καὶ ἑκάστην μετὰ τῆς ἰδιότητος («In conseguenza di ciò è necessario conservare un Dio unico e riconoscere tre ipostasi, ognuna con un carattere specifico», trad. Moreschini 2000).

[806] Per l'espressione "post-cristiano" riferito all'Ellenismo di Giuliano, cfr. De Vita 2022, CCLXXXVII-CCXCII e, dopo di lei, Lugaresi 2023.

[807] Cfr. Plot. *enn.* IV 4 [28] 2, 9-11 (trad. Faggin 1992). Per la stessa teoria, cfr. anche Plut. *E ap. Deplh.* 17, 392a; Att. fr. 9, 17-23; Proclo, *theol*. *plat*. I 3, pp. 15, 21-23 (con riferimento a Platone, *Alc. 1* 133b7-c6); Olimpiodoro, *in Alc*. 199, 3-6, p. 125; Ermia, *in phaedr*. p. 31, 15-16.

[808] Cfr. Porph. *De abst.* I 29, 3 (trad. Sodano 2005).

solo la conoscenza della propria anima (la sua sostanza e le sue facoltà) o del proprio corpo (la sua composizione, le sue passioni e le sue facoltà), ma per adempiere al concetto pitico è necessario anche conoscere sia i «principi di alcune arti, da cui il corpo riceve un aiuto per la sopravvivenza»[809], come la medicina e l'agricoltura, sia quelle arti più «inutili e superflue»:

> Σκόπει δὴ εἰ μὴ τὸ «ἑαυτὸν γνῶναι» πάσης μὲν ἐπιστήμης, πάσης δὲ τέχνης ἡγεῖται τε ἅμα καὶ τοὺς καθόλου λόγους συνείληφε. Τά τε γὰρ θεῖα διὰ τῆς ἐνούσης ἡμῖν θείας μερίδος, τά τε θνητὰ διὰ τῆς θνητοειδοῦς μοίρας·
>
> Considera, pertanto, se il «Conoscere se stessi» non sia la premessa di ogni scienza, di ogni arte e, insieme, non racchiuda i principi universali. Comprende, infatti, sia gli elementi divini, attraverso la parte divina che è in noi, sia quelli mortali, attraverso la parte mortale[810].

Questa concezione prevede un'affinità tra l'intelletto dell'uomo e dio[811], che trova una sua giustificazione anche alla luce di quanto verrà analizzato al punto successivo.

L'interesse giulianeo per il precetto delfico è duplice: da un lato pone, come si è visto, le sue radici in una lontana tradizione ellenistica; dall'altro è mosso, come spesso abbiamo visto e ancora vedremo, dalla volontà di imporre a gran voce il possesso ellenico su un motto che era stato vittima dell'impostura galilea[812]. Varie volte, infatti, il «conosci te stesso» era entrato fra le pagine cristiane, assumendo un nuovo significato evangelico:

> ὁ τοίνυν ἐπιγινώσκων κατὰ τὸν τῆς μετανοίας λόγον ἁμαρτωλὸν τὴν ψυχὴν ἀπολέσει αὐτὴν τῆς ἁμαρτίας ᾗς ἀπέσπασται, ἀπολέσας δὲ εὑρήσει κατὰ τὴν ὑπακοὴν τὴν ἀναζήσασαν μὲν τῇ πίστει, ἀποθανοῦσαν δὲ τῇ ἁμαρτίᾳ. τοῦτ' οὖν ἐστι τὸ εὑρεῖν τὴν ψυχήν, τὸ γνῶναι ἑαυτόν.
>
> Colui che nel suo pentimento riconosce peccatrice l'anima, la farà morire rispetto al peccato, dal quale si è distaccato: ma, perdutala, la ritroverà nell'obbedienza, risuscitata per la fede, dopo che era morta al peccato. Proprio questo significa ritrovare la propria anima: conoscere se stesso (τὸ γνῶναι ἑαυτόν)[813].

[809] Cfr. Iul. *or.* 9, 183c.

[810] Ivi 183d-184a.

[811] Su questo punto Giuliano insiste lungamente in *or.* 3, 68c-70d.

[812] Cfr. a questo proposito Courcelle 2001 [1974-1975].

[813] Clem. *strom*. IV 6, 27-28 (trad. Pini 1985).

In un altro passo, Clemente dà una spiegazione gnomica del motto delfico: «Esso vuol essere un'esortazione a perseguire la "gnosi"» (*strom.* I 14, 60, 3) e altrove spiega in cosa consiste questa gnosi:

> οὐ γὰρ λόγον ψιλὸν εἶναι τὴν γνῶσίν φαμεν, ἀλλά τινα ἐπιστήμην θείαν καὶ φῶς ἐκεῖνο τὸ ἐν τῇ ψυχῇ ἐγγενόμενον ἐκ τῆς κατὰ τὰς ἐντολὰς ὑπακοῆς τὸ πάντα κατάδηλα ποιοῦν τὰ [τε] ἐν γενέσει αὐτόν τε τὸν ἄνθρωπον ἑαυτόν τε γινώσκειν παρασκευάζον καὶ τοῦ θεοῦ ἐπήβολον καθίστασθαι διδάσκον.
>
> La "gnosi", noi affermiamo, non è parola pura e semplice, ma una sorta di scienza divina: quella particolare luce che s'accende nell'anima per l'obbedienza ai comandamenti e rende evidente tutto ciò che esiste per generazione e, quanto all'uomo, da un lato lo rende atto a conoscersi, dall'altro lo istruisce a mettersi in condizione di raggiungere Dio[814].

La somiglianza con il passo giulianeo, dove il «conosci te stesso» si traduce in un cercare di conoscere tutte le cose, compreso l'uomo stesso, al fine di assimilarsi al divino, è evidente e doveva essere evidente anche all'imperatore stesso, tanto più che nel IV secolo la massima era diventata di uso piuttosto comune tra i teologi[815].

> **184c ὅσῳ δὴ κρείττονες ἡμῶν εἰσι τὴν οὐσίαν, τοσούτῳ γνόντες ἑαυτοὺς ἴσχουσι τῶν βελτιόντων ἐπιστήμην. «**Di quanto, allora, essi sono migliori di noi nella sostanza, di tanto, conoscendo se stessi, possiedono la conoscenza di cose migliori».

Anche queste righe sembrano riecheggiare, pur con termini differenti, il passo della *Metafisica* che sarà richiamato quasi verbalmente poco dopo (vd. *infra,* il punto successivo): ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν τοῦ καθ' ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα: «Ora, il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado» (*metaph*. XII 7, 1072b).

> **185b ὅ γὰρ ἡμεῖς ποτέ, τοῦτο ὁ θεὸς ἀεί.** «ciò che noi siamo talvolta, il dio lo è sempre»

[814] Ivi, III 5, 44, 3 (trad. Pini 1985).

[815] Cfr. Hipp. *ref. omn. haer.* X, 34, 4; Greg. Naz. *or.* 32, 14, 27; Greg. Nyss. *imag. PG* 44.1332.14-15 (Εἰ βούλει γνῶναι Θεὸν, προλαβὼν γνῶθι σεαυτόν).

L'espressione è un richiamo quasi letterale ad un passo della *Metafisica* di Aristotele (XII 1072b, 25): ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί. Valerio Napoli sostiene che la conoscenza della *Metafisica* aristotelica da parte di Giuliano non sia diretta, ma derivi da una parafrasi del libro Λ redatta da Temistio[816]. A riprova di ciò, lo studioso sostiene che l'idea giulianea secondo cui è impossibile che il dio non abbia conoscenza di se stesso («e sarebbe davvero ridicolo che il dio non conoscesse se stesso»[817]) deriverebbe dall'interpretazione della dottrina aristotelica che Temistio dà nella parafrasi in questione. In essa, infatti, il filosofo sostiene non solo che il dio conosce se stesso, ma anche che, possedendo al suo interno le cause di tutte le cose, conosce ogni cosa. In conseguenza a ciò, l'intelletto di dio coincide con la totalità degli intelligibili che esso contiene e pensa: ci sarebbe, cioè, piena coincidenza fra νοῦς e νοητός. Secondo Rémi Brague, l'interpretazione temistiana alla dottrina aristotelica della coincidenza fra intelligenza e intelligibile (νοῦς e νοητός), mirerebbe a prendere le distanze dalla posizione di Plotino, secondo cui dio, essendo perfetto, non può pensare a ciò che gli è inferiore e di conseguenza ignora le cose che sono nel mondo[818]. Di fatto, Temistio (e, secondo Napoli, Giuliano) ripensa e riformula la dottrina plotiniana relativa all'ipostasi dell'Intelletto: pur rifiutando un'entità superiore ad esso (che in Plotino era l'Uno), il dio di Temistio, come il νοῦς della *Enneadi*, è concepito come un primo Intelletto con connotazioni demiurgico-poietiche e con il tratto dell'uni-totalità[819].

È possibile ipotizzare che qui Giuliano volesse anche alludere in maniera critica alla mutevolezza del dio cristiano, che, a differenza dell'immutabilità della divinità pagana, nasce e muore. L'atemporalità del divino è sottolineata anche in *or.* 8, 171d, ed era un tema certamente scottante nel IV secolo, se l'acerrimo nemico di Giuliano, Gregorio, sente egli stesso il bisogno di sottolineare come invece Dio fosse senza principio e immortale, quindi eterno:

---

[816] Cfr. Napoli 2014, 108-109.

[817] Cfr. Iul. *or.* 9, 185b (trad. De Vita 2022).

[818] Cfr. Brague 1999, 37-38. Per Plotino, lo ricordiamo, non vi era coincidenza fra νοῦς e νοητός, ma il primo derivava dal secondo: «Ma quest'Intelletto (νοῦς), in che modo deriva da quel primo intelligibile (ἀπὸ τοῦ νοητοῦ)?» Plot. *enn.* V 4, 2, 12-13 (trad. Casaglia, Guidetti, Linguiti, Moriano 1997). A differenza del νοῦς, l'Uno, che era unità assolutamente semplice, non poteva pensare nulla, poiché l'atto del pensare implicava due entità distinte, il pensante e il pensato: «Per questa ragione l'Intelletto (νοῦς) non è semplice ma molteplice […]. Anch'esso (come l'Uno) è un intelligibile (νοητόν), ma d'altra parte è principio pensante: perciò è già due» Plot. *enn.* V 4, 2, 9-11 (trad. Casaglia, Guidetti, Linguiti, Moriano 1997).

[819] Cfr. Napoli 2014, 110. Da notare che Bouffartigue reputava che questo passo giulianeo non potesse essere usato come prova di una conoscenza diretta del testo aristotelico da parte dell'imperatore, in quanto faceva parte di un formulario «altamente volatile», probabilmente appartenente ad un dossier neoplatonico in cui venivano annotate varie formule aristoteliche (cfr. Bouffartigue 1992, 205).

> Θεὸς ἦν μὲν ἀεὶ, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται· μᾶλλον δὲ ἔστιν ἀεί. Τὸ γὰρ ἦν, καὶ ἔσται, τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου τμήματα, καὶ τῆς ῥευστῆς φύσεως· ὁ δὲ ὢν ἀεὶ, καὶ τοῦτο αὐτὸς ἑαυτὸν ὀνομάζει, τῷ Μωϋσεῖ χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους.
>
> Dio era sempre, è e sarà – o, meglio, è sempre. Infatti, l'"era" e il "sarà" indicano delle divisioni del tempo in rapporto a noi e alla natura transeunte, mentre Dio è sempre, e proprio così chiama se stesso mentre dà l'oracolo a Mosè sulla montagna[820].

Dio, dunque, per il Nazianzeno, va distinto dall'«essere ora» parziale delle nature che nascono e muoiono ed è escluso, nella sua essenza, il futuro, poiché non si può verificare il momento in cui Dio abbia qualcosa che non ha già ora. Non si può escludere che il concetto di eternità di Dio, che naturalmente era un imprescindibile oggetto di riflessione per un cristiano che si interrogasse sulla natura di Dio, sia stato in qualche modo influenzato anche dalle accuse di Giuliano, la cui presenza nella vita di Gregorio è, lo ricordiamo, costante e quasi ossessiva. Il Cappadoce distingue fra l'infinito «essere ora» di Dio, che è l'eternità, e l'essere ora, finito, della natura corruttibile, che è il tempo; questa distinzione fra tempo ed eternità è di origine platonica (cfr. *Timeo* 37d), ma era stata rielaborata in tempi più recenti anche da Plotino (cfr. *Enn.* III, 7, 3). La somiglianza tra il passo di Gregorio e quello di Plotino è notevole, se si considera che riguardo all'eternità il filosofo scriveva:

> Ἐξ ἀνάγκης οὔτε τὸ ἦν ἕξει περὶ αὐτό· τί γὰρ ἔστιν, ὃ ἦν αὐτῷ καὶ παρελήλυθεν; Οὔτε τὸ ἔσται· τί γὰρ ἔσται αὐτῷ; Λείπεται δὴ ἐν τῷ εἶναι τοῦτο ὅπερ ἔστιν εἶναι. Ὃ οὖν μήτε ἦν, μήτε ἔσται, ἀλλ' ἔστι μόνον, τοῦτο ἑστὼς ἔχον τὸ εἶναι τῷ μὴ μεταβάλλειν εἰς τὸ ἔσται μηδ' αὖ μεταβεβληκέναι ἐστὶν ὁ αἰών.
>
> Non si potrà dire di esso: «era»; che cosa infatti era ed è passato per esso? Né si potrà dire: «sarà»; che cosa infatti gli accadrà? Rimane che sia nell'essere che è l'essere <suo>. «L'essere che non era, né sarà, ma è soltanto»[821], l'essere stabile che non sarà modificato nell'avvenire e non s'è mai cangiato, è l'eternità.

Come si vede, anche Plotino pone l'accento sull'importanza dell'essere sempre, escludendo il passato e il futuro. Poco prima (III 7, 1) il filosofo aveva distinto tra eternità e tempo, sottolineando come l'eternità fosse da attribuire alla natura eterna, mentre il tempo fosse proprio della natura che nasce e perisce. È pertanto possibile supporre che il passo di Plotino sia servito da modello per

[820] Cfr. Greg. Naz. *or.* 38, 7 (trad. Moreschini 2000).

[821] Cfr. Plat. *Timeo* 37e6-38a1.

Gregorio nella sua elaborazione dell'eternità divina. Nel contesto di una teologia cristiana ancora in divenire, dove i dogmi erano, se non proprio da stabilire, quantomeno da confermare, è normale che il Nazianzeno si concentrasse anche sul concetto di Dio come essere eterno, e non bisogna per forza vedere in ciò una risposta antipagana. Tuttavia, poiché l'attenzione al versante esterno – e giulianeo nello specifico – era per Gregorio una costante imprescindibile nella sua vita, non si può escludere che le accuse sulla mutevolezza del Dio cristiano, che era nato in corpo mortale ed in esso era morto, mosse da Giuliano, abbiano in una certa misura rappresentato una, se non la scintilla che ha fatto nascere, in Gregorio, la necessità di sviluppare questo concetto in tali termini[822].

192d ὡς «λάχανα χὸρτου», come «erba da giardino».

L'espressione è un richiamo al passo di Gn 9, 3, in cui Dio, dopo il diluvio, parla a Noè e dice: «Ogni essere che striscia e ha vita vi servirà di cibo: vi do tutto questo, come già le verdi erbe (ὡς λάχανα χόρτου)»[823]. Questo precetto era stato interpretato, già a partire da Giustino Martire, come prova dell'inutilità delle prescrizioni alimentari mosaiche:

> Τὸ ὡς λάχανα χόρτου τοῦ μὴ ἀκούσεσθε ὡς εἴρηται ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὅτι ὡς τὰ λάχανα εἰς τροφὴν τῷ ἀνθρώπῳ ἐπεποιήκει ὁ θεός, οὕτως καὶ τὰ ζῶα εἰς κρεωφαγίαν ἐδεδώκει; ἀλλ' ἐπεί τινα τῶν χόρτων οὐκ ἐσθίομεν, οὕτω καὶ διαστολὴν ἔκτοτε τῷ Νῶε διεστάλθαι φατέ. οὐχ ὡς ἐξηγεῖσθε πιστευτέον.
>
> Quanto all'espressione "come le erbe del campo", perché non la intendete così come è detta da Dio, cioè che come Egli ha fatto le erbe come nutrimento per l'uomo, così ha dato gli animali perché se ne mangiasse la carne? Invece, poiché ci sono delle erbe che non mangiamo, voi dite che analogamente da allora è stato introdotto per Noè un criterio di distinzione. La vostra interpretazione non è degna di fede[824].

La valenza polemica del passo giulianeo non deve essere sottovalutata, tanto più se si considera che il precetto genesiaco era nel IV secolo ancora protagonista di un intenso dibattito, tanto da essere citato da Eusebio, Gregorio di Nissa, Basilio di Cesarea, Anfilochio di Iconio, Evagrio e Giovanni

[822] Per un approfondimento sul concetto di eternità in Gregorio, cfr. Moreschini 1997, 44-45.

[823] Trad. CEI 2008.

[824] Cfr. Iustin. *dial*. 20, 2-3; cfr. Scrofani 2008, 7-8.

Crisostomo[825]. L'allusione giulianea si inserisce dunque nel contesto del dibattito sulle interpretazioni allegoriche delle Scritture: di nuovo, come già in altri passi[826], l'imperatore critica l'interpretazione data dai cristiani, che non sarebbero capaci di intendere nemmeno i loro stessi testi. La polemica, qui solo accennata, viene ripresa nel *Contra Galilaeos*, dove lo stesso passo genesiaco viene citato in due frammenti distinti («Avete rubato alla smania di novità degli Ebrei la bestemmia contro gli dèi da noi onorati e avete abbandonato, della nostra religione, il pio e devoto rispetto per ogni natura superiore e l'amore per la tradizione, mentre avete preso soltanto l'abitudine di divorare tutto come erba da pascolo»[827] e «Perché nella regola di vita non imitate la purezza dei Giudei, ma dite che bisogna mangiare tutto come erba da pascolo?»[828]). In entrambi, secondo il *modus operandi* del *princeps*, l'interpretazione che i cristiani davano alle parole rivolte da Dio a Noè era l'ennesima prova del loro duplice tradimento nei confronti degli Elleni e dei Giudei: è a questa accusa che allude Giuliano in questo passo, con l'accenno ai λάχανα χόρτου.

195a ὑπὸ δὲ ταύτης τῆς ἀσκήσεως… «con questo esercizio…»

Il termine ἄσκησις era ampiamente utilizzato già nel mondo greco, dove ben presto diventa l'esercizio spirituale per il controllo delle passioni (cfr. *e.g.* Epict. *diss.* III 3, 16; IV 1, 81); viene introdotto nell'etica teologica da Filone alessandrino dove, per la prima volta, inizia ad avere il significato che avrà nei Padri della Chiesa successivi, ovvero quello di ascesi come esercizio spirituale. Per i cinici, così come per gli stoici di età imperiale, il termine è assai importante perché riassume la pratica quotidiana che doveva portare all'ascesi. Come abbiamo visto (vd. *supra*), il cinismo dell'epoca imperiale è talmente diversificato da rendere impossibile l'identificazione di una dottrina sistematica, entro cui racchiudere un gruppo omogeneo di filosofi. Esso era diventato più uno "stile di vita"[829] (ἔνστασις βίου), la cui caratteristica principale era proprio l'ascesi[830]. A causa di questa vita ascetica, che li accomunava tutti, era divenuto sempre più complesso distinguerei i cinici dagli stoici e dai cristiani. Naturalmente, dal punto di vista teorico, si trattava di ascesi ben diverse:

[825] Cfr. rispettivamente Eus. *comm. in gen.*. 26, 2; Greg. Nyss. *De creat*. 50, 5; *de op. hom.*, *PG* 44.177.8; Bas. *ep*. 236, 4, 4; *de jejunio hom., PG* 31.169.22; Amph. *C. haer.* 740; Evagrio, *rerum monach. Rationes*, *PG* 40.1264.11; Ioh. Chrys. *hom*. *gen*. *PG* 53.245.38, 52, 62; 53.246.5; 53.253.2; *exp. in ps. PG* 55.266.28.

[826] Cfr. cap. 3.1.

[827] Cfr. Iul. *c. Gal.* fr. 58, Mas. (trad. Masaracchia 1990).

[828] Cfr. Iul. *c. Gal.* fr. 74, Mas. (trad. Masaracchia 1990).

[829] Il termine tecnico ἔνστασις, utilizzato già da Diogene Laerzio (VI 103) per depauperare il cinismo della condizione di scuola filosofica vera e propria, compare anche in Giuliano, *or.* 9, 201a.

[830] Cfr. Goulet-Cazé 1990, 2817. Per i riferimenti successivi, cfr. Goulet-Cazé 2015.

quella cinica era corporale, con finalità morali; quella stoica era un'ascesi dell'anima; quella cristiana mirava all'annientamento del corpo e dell'io affinché l'anima fosse rivolta unicamente a Dio[831]. Ma dal punto di vista pratico, spesso questi atteggiamenti non si distinguevano. Tanto più perché all'interno del movimento dei cinici si erano moltiplicati i ciarlatani di cui sopra, che si rifugiavano dietro all'abito come garanzia di autenticità, quando invece non praticavano l'ascesi. Il τρίβων (in latino *pallium*), cioè il mantello, divenne il simbolo di uno *status*, un'etichetta. Esso divenne nel corso del tardo impero e del Medioevo l'abito caratteristico anche del monaco cristiano[832]. Fu infatti nel monachesimo che l'abito cinico si impose con maggior forza. Descrivendo i monaci egiziani del IV secolo, Giovanni Cassiano attribuisce loro un piccolo mantello (*palliolum*), un bastone (*baculus*) e una pera o *melotis*, termine che qui designa una pelle di capra o di pecora (*melotis*) piuttosto che una borsa, come quella che indossava Giovanni Battista (*inst.* I 6-7). I monaci asceti stavano ai cristiani come i cinici stavano agli altri filosofi: non è quindi un caso se altri cristiani criticavano il loro abito, alla stessa maniera in cui gli altri filosofi criticavano l'atteggiamento cinico[833].

E d'altra parte monachesimo e cinismo avevano così tanti atteggiamenti in comune da essere spesso confusi, o da rendere possibili sincretismi a prima vista improbabili. Naturalmente, vi erano cristiani che si scagliavano contro il cinismo, accusandolo di essere un covo di ipocriti e vanagloriosi[834], ma i tratti comuni erano per molti innegabili: entrambi condividevano l'ostilità al lusso, il gusto per la povertà, la preoccupazione di far coincidere le azioni con le parole, l'affermazione dell'uguaglianza umana, il rifiuto dei falsi valori sociali e il rifiuto delle credenze e dei comportamenti religiosi tradizionali. Fu a causa di queste somiglianze che divenne possibile incontrare personaggi che erano sia cinici sia cristiani, come ad esempio Massimo Erone di Alessandria, che era sia cinico che cristiano, senza che ciò creasse contraddizioni. Anzi, nel suo caso (così come nel caso ad esempio di Peregrino Proteo), colpisce il fatto che si trattasse di un cristiano di spicco, al punto che fu ordinato

[831] Gli studiosi non sono unanimemente concordi con l'idea che l'odio per il corpo fosse ciò che maggiormente spingeva i cristiani all'ascesi, come ad esempio sostiene Dodds 1965, 29-36. Contro questa ipotesi cfr. Brown 1988, 266.

[832] Il τρίβων divenne un simbolo filosofico un po' generalizzato, al punto che Giuliano, nell'epistola 26 indirizzata a Massimo, spiega che aveva visto arrivare da lontano un cinico, che indossava τρίβων e bastone, e lo aveva scambiato per Massimo. Non vi era dunque nulla di sorprendente se anche un filosofo neoplatonico come Massimo, allievo di Giamblico, vestiva come i cinici.

[833] Cfr. ad esempio la lettera 22 a Eustochio di Girolamo: «Fuggi anche gli uomini che vedrai coperti di catene, con i capelli lunghi come le donna (contro il divieto dell'Apostolo [Paolo, 1 Cor 11, 14]), la barba da caproni, il mantello nero, e i piedi nudi per soffrire il freddo. Tutte queste stravaganze sono manifestazioni del demonio» (cfr. *ep.* 22, 28; trad. Bottecchia Dehò 2010).

[834] I sostenitori di questa tesi si rifugiavano dietro le parole di Gesù espresse in Mt 10, 9-10 e Lc 9, 3: «Non prendete nulla per il viaggio, né bastone, né sacca, né pane, né denaro, e non portatevi due tuniche», interpretando il «né bastone, né sacca» come un modo per differenziare i missionari cristiani dai cinici e non confondere i due tipi di ascetismo.

vescovo di Costantinopoli. Significativa è la descrizione che del proprio amico (prima che diventasse suo peggior nemico) dà Gregorio di Nazianzo:

> Κυνικῆς δὲ, τὸ μὲν ἄθεον διαπτύσας, τὸ δὲ ἀπέριττον ἐπαινέσας, τοῦτό ἐστιν ὃ νῦν ὁρᾶτε, κύων κατὰ τῶν ὄντως κυνῶν, καὶ φιλόσοφος κατὰ τῶν ἀσόφων, καὶ Χριστιανὸς ὑπὲρ πάντων, καὶ νικῶν τὴν μὲν ἐκείνων αὐθάδειαν τῇ τοῦ σχήματος ὁμοιότητι, τῶν δὲ παρ' ἡμῖν ἔστιν ὧν τὴν ἀπειροκαλίαν τῇ καινότητι τοῦ ἐνδύματος.
>
> Della filosofia cinica respinge l'ateismo, ma assume la frugalità, e diventa ciò che ora si vede, cane contro i veri cani, filosofo contro quelli privi di sapienza e cristiano al di sopra di tutti; vince l'arroganza di quelli, con l'uguaglianza dell'aspetto esteriore, ma anche la rozzezza di alcuni che sono tra noi, con l'originalità delle vesti[835].

Proprio a questo cinico cristiano sarebbe forse indirizzata l'orazione giulianea[836]. Il principale aspetto, dunque, che accomunava cinici e cristiani era la pratica dell'ascesi che, a differenza degli stoici, era per entrambi non solo spirituale, ma anche fisica e anzi doveva creare una netta rottura fra corpo e anima:

> καὶ ὅλως ἡ κυριακὴ ἄσκησις ἀπάγει τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος εὐχαρίστως
>
> In sostanza: l'ascesi esercitata per il Signore allontana l'anima dal corpo e ne prova gratitudine[837].

Non deve perciò sorprendere se troviamo scritti cristiani che esprimono una certa visione positiva dei cinici. Clemente di Alessandria, ad esempio, approva la condanna di Antistene nei confronti di Afrodite, del piacere e dell'amore[838] e utilizza Diogene per criticare gli effeminati[839]. Nel suo *Contro Celso*, Origene fa un'allusione molto elogiativa a un filosofo cinico che con ogni probabilità è da identificare con Cratete: «Già un tempo il filosofo greco che amava la povertà, ed offrì l'esempio di una vita virtuosa, per dimostrare che la estrema povertà non impedisce di esser

[835] Cfr. Greg. Naz. *or.* XXV 6 (trad. Moreschini 2000).

[836] Cfr. Goulet-Cazé 2008, 102-103. Cfr. Goulet-Cazé 2015. Alla somiglianza tra cinici e cristiani Giuliano allude anche in *or.* 7, 224a-b.

[837] Clem. *strom.* IV 6, 27, 1 (trad. Pini 1985, con modifiche personali per il termine εὐχαρίστως).

[838] Ivi II 20, 107, 2-3 e 121, 1.

[839] Cfr. Clem. *paed.* III, 3, 16, 1.

felice, si proclamò da se stesso filosofo Cinico»[840]. Non solo, ma lo stile di vita di Diogene e Cratete viene in suo soccorso per difendere Gesù dagli attacchi di Celso, che pensava che la povertà potesse essere un male[841]. Anche Basilio di Cesarea fa riferimento a Diogene per stigmatizzare l'eccessiva cura dei capelli e delle vesti[842]. Parimenti Girolamo aveva buona opinione di Diogene, che era visto come «il conquistatore della natura umana», la cui morte dimostrava il suo coraggio e il suo autocontrollo[843], e Teodoreto, che poteva essere severo anche nei confronti dei Cinici, vedeva Antistene, Diogene e Cratete come «atleti della virtù», pur ritenendo superiori a loro gli atleti cristiani, che agivano per il bene in sé e non, come i Cinici, per la vana gloria[844].

È in questo contesto che si inserisce a gran voce Giuliano, rivendicando da un lato l'appartenenza del cinismo alla filosofia ellenica e demolendo quindi il binomio cinismo-cristianesimo che si era ampiamente diffuso nel IV secolo[845], dall'altro attribuendo al cinismo (nell'ottica precedente, ovvero annoverato tra le filosofie greche) la retta ἄσκησις, in confronto agli inutili tentativi di ascesi cristiani, che mai avrebbero potuto condurre a dio[846]. Anche in questo caso Giuliano sembra mosso dalla premura di rivendicare all'Ellenismo il possesso di qualcosa che rischiava di passare alla cristianità, per dimostrare, ancora una volta, che senza la tradizione ellenica il cristianesimo non è altro che una rozza setta di uomini senza dottrine e senza passato. Inoltre, nell'attenzione giulianea all'ascesi, gli studiosi moderni hanno sostenuto la possibilità che l'imperatore volesse creare una figura – quella di Diogene, appunto – che controbilanciasse i sacerdoti cristiani o in generale i movimenti ascetici e rigoristici della Chiesa del tempo[847].

---

[840] Cfr. Orig. *c. Cels.* VI 28 (trad. Colonna 1971). Non è un caso che Giuliano in *or.* 7, 213b ss. e *or.* 9, 198d ss. si soffermi proprio sulla scelta di povertà effettuata da Cratete.

[841] Ivi II, 41.

[842] Bas. *leg. lib. gent.* IX, 15-17.

[843] Girolamo, *adv. iov.* II, 14.

[844] Theod. *graec. aff. cur.* XII, 32. Per tutti questi esempi, cfr. Goulet-Cazé 2015. Si veda il paragrafo relativo ai cinici e ai cristiani dell'INTRODUZIONE.

[845] In questa ottica potrebbe essere ben riuscita l'ipotesi di Goulet-Cazé secondo cui l'avversario a cui si rivolge Giuliano in questa orazione sarebbe il cinico cristiano Massimo Erone, vd. *supra*.

[846] Anche in questo caso, come spesso accade negli scritti di Giuliano, l'imperatore sfrutta a suo vantaggio un argomento, anche viziando la realtà dei fatti: il Diogene storico, infatti, si sarebbe probabilmente sentito più affine a quei ciarlatani accusati dal *princeps*, rispetto al ritratto idealizzato che ne fa Giuliano. Questo non stupisce, se si considera il *modus operandi* generale dell'imperatore, atto a sfruttare determinate tematiche a suo vantaggio, forzando a suo piacimento la realtà. D'altra parte, la manipolazione a fini ideologici dei personaggi classici era una prassi comune ai retori tardoantichi.

[847] Cfr. Billerbeck 1996, 219-239 e Marcone 2012, 243.

197a οὗ κῆρυξ ἐστὶν ὁ διὰ τῆς φωνῆς οὑτοσὶ λόγος «di cui si fa messaggero con la voce questo discorso qui»

In questo passo Micalella 2018 mette in risalto il termine κῆρυξ come possibile eco neotestamentaria (cfr. soprattutto Rm 10, 14-15; 1 Cor 2, 4).

La figura del κῆρυξ aveva avuto nella lingua greca una grande importanza: fin da Omero si trova l'araldo di corte che, come segno della propria dignità e regalità, era distinto dallo scettro. Gli araldi, inoltre, erano uomini liberi che «col loro signore stanno quasi in rapporti di amicizia: ne sono gli accompagnatori, i camerati e i compagni»[848]. Poiché non esisteva fra i greci una vera separazione tra ambito religioso e politico, anche l'araldo politico aveva una certa importanza religiosa: egli non solo aveva come garante il popolo di cui era messaggero, ma anche la divinità stessa ed era perciò inviolabile. Un araldo poteva andare in campo nemico anche in piena guerra; si distingueva dal bastone e dalla corona, insegne della sua consacrazione alla divinità, da cui era tutelato. Compiere qualunque violazione nei confronti di un araldo era un sacrilegio contro il dio. Oltre a ciò, la figura dell'araldo era importantissima anche nell'ambito dei sacrifici: prendevano parte alla loro preparazione e all'esecuzione, erano coloro che parlavano alla divinità a nome della comunità radunata. Godevano di grandissima considerazione anche nei misteri eleusini e, anzi, l'araldo era uno dei personaggi più influenti, accanto allo ierofante, al *dadúchos* e al sacerdote addetto all'altare. Ogni κῆρυξ, grazie alla protezione e al favore divino, era κῆρυξ τῶν θεῶν e a questa accezione si ricollegano i filosofi stoici: per Epitteto il *keryx* degli eleusini è a tutti gli effetti il filosofo. La filosofia, infatti, è divenuta religione e la religione si è mutata in filosofia: il filosofo stoico è profondamente convinto di aver ricevuto dalla divinità la rivelazione del mistero ed egli, al pari del *keryx* eleusino, aveva il compito di doverlo rivelare agli uomini[849]. La sua dottrina diviene dunque rivelazione e la sua predicazione è parola di dio. E così: «in quanto κῆρυξ τοῦ θεοῦ, percorre i paesi esponendosi a tutte le difficoltà. Senza conoscere né famiglia né casa né patria, col solo zaino e bastone (ἓν τριβωνάριον[850]), va predicando la sobrietà a conforto dei deboli e ad ammonimento dei ricchi, preoccupato della salute delle anime. Sulle strade e nelle piazze istruisce gli uomini sul bene e sul male, rimprovera le colpe e invita all'emulazione»[851]. Leggendo queste righe è difficile non pensare subito al missionario cristiano, con il quale, infatti (come si è visto anche nei confronti del filosofo cinico), essi condividono numerosi tratti in comune. Gli uni e gli altri, infatti, si presentano come inviati da dio, incaricati di una missione: recare all'umanità un nuovo messaggio di salvezza. È

[848] Cfr. Friedrich *s.v.* in *GLNT*.

[849] Cfr. Epitteto, *diss.* 3, 21, 13-16.

[850] Ivi 3, 22, 47.

[851] Cfr. Friedrich *s.v.* in *GLNT*.

notevole il fatto che questa analogia fosse tale che l'apostolo Paolo, durante la sua permanenza a Tessalonica, sentisse il bisogno di difendersi dalle accuse di adulazione, cupidigia e vanagloria, come se fosse un qualsiasi predicatore ambulante, cinico o epicureo (queste accuse si ricollegano al punto precedente, per il quale *vd. supra*)[852].

Tuttavia, in ambito cristiano è significativo il fatto che nella *LXX* il termine κῆρυξ ricorra soltanto quattro volte. Tra l'altro, in tutti questi casi[853], il termine greco non ha un equivalente in ebraico, ma è un'aggiunta dei LXX per rendere l'ebraico «gridare». Questo significa che l'araldo di stampo greco non trova posto nella concezione biblica[854]. Ciò vale anche per il Nuovo Testamento: anche in esso il κῆρυξ perde completamente l'importanza che aveva nel mondo ellenico. Gesù non viene mai chiamato κῆρυξ θεοῦ. La riluttanza biblica ad utilizzare un termine che sembrerebbe così adatto a designare il predicatore cristiano si spiega con il fatto che i cristiani volessero porre l'accento non sull'annunciatore, quanto sull'annunzio stesso; vi è la volontà di non dare eccessiva attenzione ai predicatori umani – sono Dio o Cristo i veri predicatori del messaggio cristiano – e tanto meno si condivideva l'importanza che nella tradizione greca aveva avuto il termine κῆρυξ: per i cristiani non poteva esistere nessuna persona sacra intangibile dal mondo. Esistono i profeti, a cui Dio ha affidato il compito di annunciare la verità, e i martiri, uomini votati alla morte (*Apoc.* 12, 11), la cui importanza è però legata ad un'esemplare forma di veicolazione del messaggio: essi muoiono, ma il messaggio non si perde nemmeno con la loro morte. È per questo che in ambito cristiano al sostantivo κῆρυξ si è sempre preferito il verbo corrispondente κηρύσσειν. Questa è, fra cristiani e tradizione ellenica, la differenza sostanziale. In Omero il sostantivo ricorre circa novanta volte, mentre il verbo si trova in non più di dieci occorrenze[855]; curiosamente i numeri si invertono nella Bibbia e compare circa novanta volte il verbo, mentre soltanto sette volte il sostantivo.

Ora, i due passi neotestamentari sopracitati, di cui Micalella ha voluto leggere un'eco nel testo giulianeo, riportano appunto o il verbo (κηρύσσειν) o il sostantivo legato all'oggetto e non al soggetto, cioè all'annunzio e non all'annunciatore (κήρυγμα):

> Πῶς οὖν ἐπικαλέσωνται εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν; πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν; πῶς δὲ ἀκούσωσιν χωρὶς *κηρύσσοντος*; πῶς δὲ *κηρύξωσιν* ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν; καθὼς γέγραπται· Ὡς ὡραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων τὰ ἀγαθά.

[852] Cfr. *I Thess.* 2, 3 ss.

[853] Gn 41, 43; Dan. 3, 4; Eccl. 20, 15; 4 Mach. 6, 4.

[854] Cfr. Friedrich *s.v.* in *GLNT*.

[855] Cfr. Ebeling *s.v.*

> Ora, come invocheranno colui nel quale non hanno creduto? Come crederanno in colui del quale non hanno sentito parlare? Come ne sentiranno parlare senza qualcuno che lo annunci? E come lo annunceranno, se non sono stati inviati? Come sta scritto: Quanto sono belli i piedi di coloro che recano un lieto annuncio di bene![856]

> καὶ ὁ λόγος μου καὶ *τὸ κήρυγμά* μου οὐκ ἐν πειθοῖ σοφίας ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως

> La mia parola e la mia predicazione non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza[857].

L'impiego dei termini in questione nei due passi mi sembra in linea con il discorso fatto finora: l'accento vuole essere sempre sull'annuncio come oggetto, cosa che si traduce o con il termine stesso che lo designa (κήρυγμα) o con il verbo, che pone l'attenzione direttamente sull'oggetto. Significativa anche la scelta di κηρύσσοντος, nel primo passo («Come ne sentiranno parlare senza qualcuno che lo annunci?»), che poteva benissimo essere sostituito dal sostantivo corrispondente («senza un annunciatore»). Tuttavia quest'ultimo caso potrebbe semplicemente essere imputato alla sempre crescente tendenza a sostituire i sostantivi con i participi corrispondenti, e non con una netta volontà di allontanarsi da tutto il patrimonio culturale greco che il termine κῆρυξ portava con sé.

A mio avviso la scelta lessicale di Giuliano ben si colloca in questo contesto, ma in senso opposto a quello ipotizzato da Micalella. Riporto l'intero passo per comodità e chiarezza:

> Οὐκοῦν ἐπειδὴ τὸ μέν ἐστι τῆς ψυχῆς ἡμῶν θειότερον, ὃ δὴ νοῦν καὶ φρόνησίν φαμεν καὶ λόγον τὸν σιγώμενον, οὗ κήρυξ ἐστὶν ὁ διὰ τῆς φωνῆς οὑτοσὶ λόγος προϊὼν ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων

> Dunque, poiché c'è una parte più divina della nostra anima (quella, appunto, che chiamiamo intelletto, pensiero e discorso silenzioso (λόγον σιγώμενον), di cui si fa messaggero (κῆρυξ) con la voce questo discorso qui, che procede a mezzo di parole e di frasi)…[858]

Dunque lo scritto in questione è per Giuliano voce del linguaggio muto: «una voce autorevole, che esprime il divino che è nella sua anima»[859]. In questo caso, alla maniera ellenica, l'accento è tutto

[856] Cfr. Rm 10, 14-15 (trad. CEI 2008).

[857] Cfr. 1 Cor 2, 4 (trad. CEI 2008).

[858] Cfr. Iul. *or.* 9, 197a (trad. De Vita 2022).

[859] Cfr. Micalella 2018, 57.

sul portavoce, sul messaggero, sul κῆρυξ. La parte divina dell'anima è capace di comprendere appieno la divinità, tuttavia non tutti gli uomini hanno libero accesso a questa parte. Giuliano, con il suo discorso, si fa egli stesso κῆρυξ di quella parte e dunque della capacità di raggiungere dio. Abbiamo visto altri passaggi in cui l'imperatore si definisce 'mediatore' tra l'uomo e la divinità[860]; egli era anzi in grado di porsi addirittura fra le anime pure, cioè in quella prima sfera del divino che fa da collegamento tra l'uomo e le divinità. Così come in quell'ordine cosmico da lui creato la funzione del *basileus* naturalmente promanava e faceva sì che le funzioni imperiali svolte nei confronti dei sudditi si assimilassero agli aspetti provvidenziali della divinità, in questo caso Giuliano esplicita un'ulteriore funzione che gli spetta in quanto *pontifex* del nuovo Ellenismo: farsi messaggero di quanto di divino c'è nel mondo e nell'uomo.

In questo contesto, quindi, lo scritto di Giuliano (e dunque Giuliano stesso) divengono la voce attraverso cui si esprime il λόγος σιγώμενος. In questa missione l'aspetto aurale è prioritario: solo così l'imperatore potrà «trasmettere il suo annunzio ad ogni uomo, in un rapporto personale»[861]. Tuttavia, lo fa non in una prospettiva paolina, ma in una prospettiva fortemente ellenica: al pari di Epitteto, anche Giuliano si sente κῆρυξ τοῦ θεοῦ ed è profondamente convinto di aver ricevuto dalla divinità la rivelazione del mistero e lui, più di chiunque altro, ha il compito di rivelarlo agli uomini.

In questo passo è possibile, anzi probabile, che il *princeps* avesse in mente la concezione che i filosofi prima di lui avevano avuto del *keryx* e che ad essa volesse rifarsi. Trovo invece improbabile che volesse creare un'eco neotestamentaria, vista l'enorme differenza concettuale che divideva su questo argomento cristiani ed ellenici.

203c γυναικῶν ἀθλίων τεθαύμακας φιλῶν νεκρὸν βίον[862] «Tu ammiri i costumi necrofili di donne sciagurate».

L'allusione è certamente rivolta ai cristiani. Gli studiosi hanno individuato nei «costumi necrofili di donne» o «certe donne che vivevano in maniera ascetica come se fossero morte, rinunciando a tutto quanto di buono offriva la vita»[863], oppure facendo riferimento al culto dei martiri

[860] Cfr. *supra*.

[861] Cfr. Micalella 2018, 57.

[862] In luogo di γυναικῶν φιλῶν νεκρόν, riportato da Rochefort 1963, 173, 10, H.-G. Nesselrath 2015 (106, 2) riporta la lezione φιλόνεκρον, adottata nella traduzione anche da De Vita 2022.

[863] Cfr. Moreschini 2013, 111.

e al fatto che, soprattutto nei primi tempi di diffusione, il cristianesimo contava un maggior numero di adesioni soprattutto nelle donne[864].

[864] A proposito di ciò, si veda l'accusa dei polemisti precedenti a Giuliano, che consideravano per questo il cristianesimo una religione accessibile solo ad individui dall'intelletto non pienamente sviluppato; cfr. Porph. *c. Christ.* fr. 81 T Becker; Orig. *c. Cels.* III 44, 55. Cfr. Zambon 2019, 163 e 172.

2.4 *A Helios re*

130c τοῦ βασιλέως ὀπαδὸς Ἡλίου «seguace del re Helios»

Secondo Schramm 2022a[865] il termine ὀπαδός si riferisce al mito platonico del *Fedro* (252c), in cui si descrive il viaggio delle anime: ogni anima partecipa a una processione divina e, dopo la caduta nel corpo, conserva l'impronta della divinità che seguiva. Questa concezione sarà ripresa dai neoplatonici successivi: Plotino, nelle *Enneadi*, afferma:

> Ὁ μὲν δὴ τῆς ἄνω ψυχῆς Ἔρως τοιοῦτος ἂν εἴη, ὁρῶν καὶ αὐτὸς ἄνω, ἅτε ὀπαδὸς ὢν ἐκείνης καὶ ἐξ ἐκείνης καὶ παρ' ἐκείνης γεγενημένος καὶ θεῶν ἀρκούμενος θέᾳ.
>
> Tale è l'Eros dell'Anima superiore, che contempla anch'esso lassù, poiché egli è seguace dell'Anima, è nato da essa e in essa e si compiace della contemplazione degli dèi.[866]

Se in Porfirio il termine compare in un'unica occorrenza[867], assai più rilevante è l'uso che ne fa invece Giamblico. Nel *De anima*, il filosofo opera una distinzione delle anime: da un lato, ci sono quelle pure, prive di passioni, di cui fanno parte οἵ τε γὰρ νεοτελεῖς καὶ πολυθεάμονες τῶν ὄντων, οἵ τε συνοπαδοὶ καὶ συγγενεῖς τῶν θεῶν, cioè «coloro che sono di natura iniziata e contemplano molteplici realtà, coloro che sono *seguaci* e consanguinei degli dèi»[868], dall'altro le anime contaminate, di cui fanno invece parte οἱ δὲ ἀπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἄδην ἀναπεπλησμένοι καὶ ἄλλων παθῶν μεστοί, cioè «coloro che sono colmi fino alla sazietà di desideri e pieni di altre passioni»[869]. Le anime pure, pertanto, possiedono la facoltà di discendere nella sfera materiale senza subire alcuna passione o contaminazione; la loro discesa non avviene per necessità o punizione, ma in vista dell'adempimento di una funzione provvidenziale, finalizzata alla diffusione di benefici e alla promozione del bene dell'intera umanità[870]. Il termine συνοπαδός indica quelle anime che scendono per dare «una dimostrazione della vita divina» (εἰς θείας ζωῆς ἐπίδειξιν), dal momento che gli dèi diventano visibili e mostrano se stessi «attraverso la vita pura e incontaminata delle anime» (διὰ τῶν

[865] Cfr. Schramm 2022a, 72, n. 4.

[866] Cfr. Plot. *enn.* III 5 [50] 3, 19-21 (trad. Faggin 1992).

[867] Cfr. Porph. *ad Marc.* 22: αὐτοὶ δὲ θεοὺς καὶ τὴν ὀπαδὸν τῶν θεῶν δίκην οὔτε φυγεῖν οὔτε λαθεῖν δύνανται· («Ma questi non possono fuggire o nascondersi né agli dèi, né alla giustizia seguace degli dèi» trad. mia).

[868] Cfr. Iambl. *de an.* fr. 30, Finamore-Dillon (trad. e corsivo miei).

[869] *Ibid.*

[870] Cfr. De Vita 2025, 63.

ψυχῶν καθαρᾶς καὶ ἀχράντου ζωῆς)[871]. Per il filosofo di Apamea, Pitagora rappresenta un esempio concreto di queste anime pure: συνοπαδός di Apollo, egli sarebbe disceso fino agli uomini per dare «una dimostrazione della vita divina» (εἰς θείας ζωῆς ἐπίδειξιν)[872]. Lo stesso principio – di notevole importanza in quanto recepito senza sostanziali variazioni da Giuliano – trova espressione anche nel *De mysteriis*:

> τὰ δ' ἀληθῆ ἐν τοῖς ἀληθέσιν ἤθεσι τῶν ψυχῶν ἐλλάμπει· κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ καὶ οἱ τῶν θεῶν συνοπαδοὶ ζηλωταὶ τῆς τῶν θεῶν εἰσιν αὐτοπτικῆς ἀληθείας.
>
> Ma [il dio] irradia la sua forma vera nelle anime abituate alla verità: allo stesso modo anche gli esseri che *sono seguaci* degli dèi sono emuli della verità epoptica degli dèi.[873]

Grazie alla loro essenza, le anime pure occupano un ruolo privilegiato all'interno della σειρά, la catena divina che assicura la continuità tra il principio intelligibile e il livello della realtà sensibile[874]. In virtù della loro natura incorrotta, infatti, esse possono procedere verso la dimensione materiale senza subire alterazione o frammentazione della propria essenza intellettiva, esercitando così una funzione di mediazione attiva fra la sfera umana e i gradi più elevati del divino. Lo scopo della discesa è la salvezza, la purificazione e la perfezione di questo mondo (ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῇδε κατιοῦσα)[875].

Tale concetto assume un rilievo particolare nel confronto con Giuliano e nella definizione della sua dipendenza intellettuale dal filosofo che egli stesso considerava il proprio maestro spirituale. Nel pensiero dell'imperatore, infatti, diverse divinità svolgono una funzione mediatrice tra il mondo umano e quello divino; tra queste, tuttavia, un ruolo di preminenza spetta alla figura di Asclepio[876]. Anche lui, come il Pitagora giamblicheo, «è seguace di Helios perché generato dal dio in maniera atemporale, anche lui scende sulla terra a fini salvifici, e non si identifica con nessuna delle sue

[871] Cfr. Iambl. *de an.* fr. 27, 23-36, Finamore-Dillon.

[872] Cfr. Iambl. *de an.* fr. 27, 23-36, Finamore-Dillon. Cfr. anche Iambl. *vit. Pyth*. 7, 27-8, 4.

[873] Cfr. Iambl. *myst.* II 10, 87-90 (trad. Sodano 2013, con l'unica variante della resa di συνοπαδός – «gli esseri che s'accompagnano agli dèi» in Sodano).

[874] La dottrina delle σειραί verrà pienamente sistematizzata da Proclo; cfr. Procl. *in Plat. Tim*. I 111, 4; III 233, 7-8; 261, 17-18.

[875] Iambl. *De an.* fr. 29, 18-24, Finamore-Dillon.

[876] Vd. *supra*, cap. 1.4.

apparizioni sensibili»[877]. Anima pura al pari di Pitagora, quindi, Asclepio è designato da Giuliano ὁ σωτὴρ τῶν ὅλων[878], generato da Helios in funzione di salvatore del mondo[879]. Si è già visto al capitolo 1.4 come Giuliano, nel suo programma di *restauratio*, si ponga come nuovo Asclepio, venuto a risanare l'umanità dalla grande malattia che l'ammorbava da ormai quattro secoli: il cristianesimo. Se dunque si ammette la proporzione Asclepio = anima pura, e Giuliano = nuovo Asclepio, ne consegue l'identificazione Giuliano = anima pura. In quest'ottica, l'utilizzo del termine ὀπαδός, autoriferito in quanto «seguace di Helios», contribuirebbe proprio a questo scopo, cioè al presentarsi come una di queste anime pure che collaborano alla salvezza dell'umanità. Il termine ricompare significativamente anche alla fine dell'inno (156c-157a: «…così come ha fatto sussistere dall'eternità anche la nostra anima, facendone una sua seguace (ὀπαδὸν ἀποφήνας αὐτοῦ)»). Giuliano, in virtù della propria disposizione naturale, della profonda devozione religiosa e della formazione filosofico-teologica ricevuta, è in grado di offrire quella «dimostrazione della vita divina» di cui parla Giamblico, realizzandone in sé il modello vivente e ponendosi come l'*ultimo mediatore*, fra gli uomini, «l'ultimo anello di una catena di entità procedenti direttamente da Helios»[880].

Il termine ὀπαδός non è del tutto assente dalla tradizione cristiana; tuttavia, le sue attestazioni risultano estremamente rare. In ciascuno degli autori che lo impiegano, esso ricorre al massimo una sola volta con il significato di «seguace di Cristo» o «seguace di Dio». Cfr. Clemente Alessandrino[881], Eusebio[882], Gregorio di Nazianzo[883], Didimo Alessandrino[884]. L'esiguità di tali occorrenze induce a

[877] Cfr. De Vita 2025, 64. Per l'associazione tra il Pitagora di Giamblico e l'Asclepio di Giuliano, cfr. anche Tanaseanu-Döbler 2017, 367-368.

[878] Cfr. Iul. *or.* 11, 153b.

[879] Anche l'idea di una relazione cosmica tra Asclepio ed Helios trova le sue radici già nel pensiero di Giamblico: nel commento al Timeo (fr. 19,5–9 Dillon) viene detto che Asclepio "esiste in Helios", cioè è contenuto in lui in quanto pura realtà sovrasensibile, e da lui "proviene" per entrare nel mondo del divenire . Cfr. Schramm 2022a, 86-87, n. 171.

[880] Cfr. De Vita 2025, 75. Giuliano è ben lontano dal volersi considerare divinità, ma le sue azioni imperiali nei confronti dei sudditi vengono assimilate agli aspetti provvidenziali della divinità. In questa maniera l'imperatore vuole celebrare un ordine cosmico (giamblicheo) da cui la funzione del *basileus* naturalmente promana. Cfr. Schramm 2019, 445-46 e De Vita 2025, 75, n. 250. In questo caso il termine, benché non estraneo alla tradizione cristiana, mi sembra si possa intendere poco in maniera polemica anticristiana: è vero che ad esempio Clemente di Alessandria, tuttavia i casi in cui ciò avviene sono talmente limitati da ridurne molto la portata. A parte questa occorrenza, infatti, l'uso di ὀπαδός come seguace di Cristo . Ben più frequente invece in Filone giudeo, con 7 casi.

[881] Καὶ γὰρ οὖν ὧδέ πως ἔχει τὰ ἡμέτερα τῶν Χριστοῦ ὀπαδῶν· (Così infatti stanno le cose per noi seguaci di Cristo; cfr. Clem. Alex. *protr.* XII 123, 1; trad. mia)

[882] Cfr. Eus. *or. ad coet. sanct.* 22, 3 (τῶν δὲ ὀπαδῶν τοῦ θεοῦ δυστρέπτων [μὲν] τὴν πρὸς τοὺς πόνους στερρότητα).

[883] Cfr. Greg. Naz. *carm.* I, 2, 1, 716, *PG* 37.577 (Ὣς κεν δὴ μεγάλοιο Θεοῦ τελέθοντες ὀπηδοὶ…).

[884] Cfr. Didym. *comm. in Zac.* I 26 (Ἡ οὐ ποικίλος ἵππος ἦν Παῦλος, ὀπαδὸς ὢν τοῦ ἐν αὐτῷ λαλοῦντος Χριστοῦ).

ritenere che, in Giuliano, l'uso del termine non abbia una connotazione polemicamente anticristiana, ma si collochi piuttosto all'interno della tradizione semantica e concettuale del neoplatonismo che abbiamo visto.

> **130b-131b ἐδόκουν τε περιεργότερον ἔχειν πρὸς αὐτὰ καὶ πολυπράγμων τις εἶναι, καί μέ τις ἤδη ἀστρόμαντιν ὑπέλαβεν ἄρτι γενειήτην. Καίτοι νὴ τοὺς θεοὺς οὔποτε τοιαύτηβίβλος εἰς ἐμὰς ἀφῖκτο χεῖρας, οὔτε ἠπιστάμην ὅ τί ποτέ ἐστι τὸ χρῆμα πωποτε. Ἀλλὰ τί ταῦτα ἐγώ φημι, μείζω ἔχων εἰπεῖν, εἰ φράσαιμι ὅπως ἐφρόνουν τὸ τηνικαῦτα περὶ θεῶν; λήθη δὲ ἔστω τοῦ σκότους ἐκείνου. Τὸ δὲ ὅτι με τὸ οὐράνιον πάντη περιήστραπτε φῶς ἤγειρέ τε καὶ παρώξυνεν ἐπὶ τὴν θέαν, ὥστε ἤδη καὶ τῆς σελήνης τὴν ἐναντίαν πρὸς τὸ πᾶν αὐτὸς ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ κίνησιν ξυνεῖδον, οὐδενί πω ξυντυχὼν τῶν τὰ τοιαῦτα φιλοσοφούντων, ἔστω μοι τὰ ῥηθέντα σημεῖα.** «Apparivo troppo curioso e avido di conoscenza riguardo a queste cose, e già qualcuno sospettava che fossi un astrologo || quando mi era appena spuntata la barba. Eppure, per gli dèi, mai mi era capitato fra le mani un libro su questi argomenti, né in quel tempo sapevo di cosa mai si trattasse. Ma perché dico questo, quando potrei dire cose ben più gravi, se parlassi di ciò che allora pensavo degli dèi? Oblio, piuttosto, su quelle tenebre! Quanto detto sia prova che la luce celeste mi sfavillava intorno, mi risvegliava e mi spingeva alla contemplazione; al punto che già da me avevo compreso che il movimento della luna è contrario a quello dell'universo, | eppure non avevo mai incontrato nessuno dei sapienti che indagano su tali questioni.»

In questo passo Bouffartigue ha riconosciuto un'influenza diretta del Nuovo Testamento: secondo la sua interpretazione, Giuliano descriverebbe la propria conversione nei medesimi termini con cui, nel Vangelo, è narrata quella di Paolo sulla via di Damasco[885]. L'imperatore rappresenta infatti la propria scoperta della verità religiosa come un'illuminazione divina immediata, trasmessa direttamente da Helios, senza l'intermediazione di maestri o di testi. Tale esperienza è presentata come una rivelazione improvvisa di origine celeste, che lo distoglie dall'errore e lo orienta verso la conoscenza della vera divinità[886]. Tuttavia, non tutti gli studiosi sono concordi con l'identificazione della conversione di Giuliano e quella di Paolo: J. Bidez, che nota un richiamo al Nuovo Testamento nel modo in cui l'imperatore descrive la propria esperienza religiosa, pur osservando che Giuliano

[885] Cfr. Bouffartigue 1992, 169-170.

[886] Sull'immagine delle tenebre come rappresentazione dell'errore cristiano, vd. *supra* cap. 2.2 (commento a 173b e 174c).

parla «un peu à la manière de ceux qui racontent la vision fameuse du chemin de Damas»[887], non riprende né approfondisce negli studi successivi questa sua intuizione. A questa posizione si contrappone quella di R. Browning, che afferma invece che non si dovrebbe accostare Giuliano a Paolo, sintetizzando la propria opinione nella frase: «Julian was no Paul on the road to Damascus»[888]. Se da un lato Bouffartigue riconosce che effettivamente non si può parlare di perfetta corrispondenza tra Giuliano e Paolo perché la conversione dell'imperatore fu lunga e non improvvisa, dall'altro egli nota come Giuliano stesso debba aver pensato e forse sentito la propria conversione come simile a quella di Paolo. Le corrispondenze lessicali sembrano confermare questa tesi. Dice infatti la Scrittura che mentre Paolo era in viaggio e stava per avvicinarsi a Damasco, ἐξαίφνης τε αὐτὸν *περιήστραψεν* φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ «all'improvviso lo avvolse una luce dal cielo»[889]. L'episodio viene ribadito anche al capitolo 22, dove Paolo stesso afferma: Ἐγένετο δέ μοι πορευομένῳ καὶ ἐγγίζοντι τῇ Δαμασκῷ περὶ μεσημβρίαν ἐξαίφνης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ *περιαστράψαι* φῶς ἱκανὸν περὶ ἐμέ «Mentre ero in viaggio e mi stavo avvicinando a Damasco, verso mezzogiorno, all'improvviso una grande luce dal cielo sfolgorò attorno a me[890]. Le somiglianze con il testo di Giuliano sono evidenti, in particolare con il passo di 131a: με τὸ οὐράνιον πάντη περιήστραπτε φῶς «la luce celeste mi avvolgeva da ogni parte». Il verbo περιαστράπτειν è fondamentale al fine di dimostrare una diretta dipendenza di Giuliano dal Nuovo Testamento perché, afferma Bouffartigue, prima di Giuliano questo termine non viene mai utilizzato se non nei due passi degli *Atti* appena visti. In realtà vi è un'altra eccezione, che però non mi sembra metta in alcun modo in dubbio la tesi dello studioso. Nel *Pedagogo* di Clemente Alessandrino si legge:

> Ὅτι δὲ ἡ γνῶσις συνανατέλλει τῷ φωτίσματι *περιαστράπτουσα* τὸν νοῦν, καὶ εὐθέως ἀκούομεν μαθηταὶ οἱ ἀμαθεῖς, πρότερόν ποτε τῆς μαθήσεως ἐκείνης προσγενομένης· οὐ γὰρ ἂν ἔχοις εἰπεῖν τὸν χρόνον.
>
> E poiché la conoscenza sorge insieme all'illuminazione, avvolgendo la mente di luce, subito diventiamo capaci di ascoltare, noi che eravamo discepoli ignoranti, una volta che quell'apprendimento ci è sopraggiunto; infatti non potresti indicare il momento preciso in cui ciò avviene.[891]

[887] Cfr. Bidez 1925, 11.

[888] Cfr. Browning 1976, 45.

[889] At 9, 3 (trad. CEI 2008, corsivo mio).

[890] At 22, 6 (trad. CEI 2008, corsivo mio).

[891] Cfr. Clem. *paed.* I 6, 30, 1 (trad. e corsivo miei). Si riscontrano diversi esempi d'uso del verbo nei Padri della Chiesa del IV secolo, autori che Giuliano conosceva certamente; tuttavia, tutti questi testi sono posteriori alla morte

Il verbo, secondo lo studioso francese, è una prova inequivocabile della conoscenza evangelica di Giuliano e anzi, «rien ne peut mieux montrer à quel point les phrases et les formules du Nouveau Testament continuent de résonner dans la mémoire de l'Apostat»[892].

131c τῷ θεῷ δουλεῦσαι «servire il dio»

L'espressione testimonia la profonda familiarità di Giuliano con le Scritture e con la produzione teologica cristiana: essa, infatti, non trova riscontro in ambito pagano: la sua prima attestazione in assoluto compare nel Nuovo Testamento:

> οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.
>
> Nessun servitore può servire due padroni, perché o odierà l'uno e amerà l'altro, oppure si affezionerà all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire Dio e la ricchezza[893].

Con la variante di δουλόω al posto di δουλεύω compare anche nella *Lettera ai Romani* di Paolo:

> νυνὶ δέ, ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ, ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν, τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον
>
> Ora invece, liberati dal peccato e fatti servi di Dio, avete per frutto la vostra santificazione e per fine la vita eterna.[894]

dell'imperatore e non è quindi possibile supporre che abbiano esercitato un influsso su di lui. Certo resta notevole il fatto che proprio dopo l'impiego di Giuliano, il verbo inizi a trovare riscontro nella letteratura cristiana.

[892] Cfr. Bouffartigue 1992, 170.

[893] Mt 6, 24; Lc 16, 13 (trad. CEI 2008).

[894] Rm 6, 22 (trad. CEI 2008). Nella stessa lettera troviamo anche l'espressione δουλεύω τῷ Χριστῷ (14, 18). Allo stesso modo, l'espressione δουλεύω τῷ θεῷ si trova anche nella prima lettera ai Tessalonicesi (1, 9).

A partire da questi passi[895], l'espressione ricorre in numerosi autori cristiani, tra i quali Clemente romano[896], nel *Pastore* di Erma[897], Clemente Alessandrino[898], Origene[899], Ippolito[900], Eusebio[901], Gregorio di Nissa[902], Gregorio di Nazianzo[903].

L'uso che ne fa Giuliano risulta di particolare interesse, poiché testimonia quanto la Scrittura e la letteratura cristiana fossero profondamente radicate nella sua formazione e nel suo orizzonte culturale. È mia opinione che in questo caso non si tratti di un impiego intenzionalmente polemico, ma piuttosto dell'assimilazione di formule e immagini tanto frequentemente udite o lette da divenire per lui del tutto naturali e spontanee all'interno del proprio sistema religioso.

132c Ὁ θεῖος οὗτος καὶ πάγκαλος κόσμος ἀπ᾽ ἄκρας ἀψῖδος οὐρανοῦ μέχρι γῆς ἐσχάτων ὑπὸ τῆς ἀλύτου συνεχόμενος τοῦ θεοῦ προνοίας ἐξ ἀιδίου γέγονεν ἀγεννήτως ἔς τε τὸν ἐπίλοιπον χρόνον ἀίδιος, οὐχ ὑπ᾽ ἄλλου του φρουρούμενος ἢ προσεχῶς μὲν ὑπὸ τοῦ πέμπτου σώματος, οὗ τὸ κεφάλαιόν ἐστιν «ἀκτὶς ἀελίου», βαθμῷ δὲ ὥσπερ δευτέρῳ τοῦ νοητοῦ κόσμου, πρεσβυτέρως δὲ ἔτι διὰ τὸν «πάντων βασιλέα, περὶ ὃν πάντα ἐστίν».

Questo cosmo divino e bellissimo, dalla cima della volta celeste fino al limite estremo della terra tenuto insieme dall'indissolubile provvidenza del dio, dall'eternità esiste ingenerato, nonché eterno per il tempo a venire, da nient'altro custodito, se non, direttamente, dal quinto elemento, la cui sommità è il «raggio del sole», poi, a un secondo livello, per così dire, dal cosmo intelligibile, infine, in modo ancora più arcano, grazie al «re di tutte le cose, intorno a cui tutto è».

---

[895]Tratto allo stesso modo δουλεύω e δουλόω perché, quando riferiti alla divinità, esprimono nel linguaggio cristiano il medesimo concetto.

[896] Cfr. Clem. Rom. *ep. I ad Cor.* 45, 7; compare anche quattro volte nella seconda lettera ai Corinzi, considerata tuttavia spuria. Anche qualora l'autore non fosse Clemente, e l'opera risalga, come si pensa, alla fine del II secolo, resta al fine del nostro discorso un esempio significativo. Cfr. Tuckett 2012.

[897] Cfr. *past. Herm.* 38, 6; 53, 2; 65, 2.

[898] Cfr. Clem. Alex. *paed.* III 12, 96; *strom.* III 12, 81, 2; IV 6, 30, 4; 8, 65, 2; VII 12, 71, 6.

[899] Cfr. Orig. *in caten.* 33 (linea 3, 15 e 19); *c. Cels.* 8, 3; 8, 6; 8, 8; *comm. in Rom.* 6, 22; *etc.*

[900] Cfr. Hipp. *in Dan.* 30, r. 25.

[901] Cfr. Eus. *praep. evang.* IV 21, 3 (in senso negativo, riferito agli dèi pagani οὔτε δουλεύσομεν τοῖς τῶν ἐθνῶν νενομισμένοις θεοῖς); VII 10, 3; *dem. evang.* VII 3, 50; *comm. in Is.* II 45.

[902] Cfr. Greg. Nyss. *Eun.* III 10, 8; *ref. conf. Eun.* 30; 82; 118; *vit. Mosis* 2, 314; *etc.*

[903] Cfr. Greg. Naz. *ep.* 7, 5; 223, 4; *or.* 39, 8.

Si è già visto al commento di *or.* 8, 175a che in questo passo l'allusione al quinto elemento, che custodisce *direttamente* il cosmo, è da riferire all'ultimo anello della catena divina che collega l'Uno alla materia. A mio avviso, da queste righe è possibile ipotizzare una sovrapposizione tra il quinto corpo e Attis, la cui funzione come demiurgo diretto è confermata in *or.* 8, 175a; ciò che è soprattutto interessante notare in questo passo è un concetto che accomuna particolarmente Giuliano con il suo nemico per antonomasia: Gregorio di Nazianzo. Entrambi hanno una visione molto positiva del cosmo, considerato un essere unito, armonioso e sostanzialmente benevolo[904]: «*Kosmos* was, for them, the Roman body politic, encompassing all created and living beings, from the very fabric of the earth and insects, other animals, and man up to the highest divinity»[905]. La differenza, è che mentre per Giuliano esso è tenuto insieme da una serie ininterrotta di potenze divine intermediarie, per Gregorio la forza unificante è il *Logos* nella Trinità. Da questo assunto si può notare ancora più significativamente la portata polemica di tutti quegli *alter Christus* elaborati da Giuliano: Attis, Dioniso, Eracle, Asclepio sono tutte figure intermediarie preposte alla mediazione tra la realtà materiale e le divinità supreme, cosicché rimanga assicurata la trascendenza divina. Proprio attraverso la valorizzazione di tale struttura, Giuliano sottolinea in negativo l'inadeguatezza del cristianesimo che, semplificando a tal punto da fare di Dio stesso il *Logos* mediatore, non è all'altezza di essere considerata religione per intellettuali[906].

132c τὸν πάντων βασιλέα «re di tutte le cose»

La metafora del Principio supremo come sovrano del cosmo era ampiamente attestata sia in ambito neoplatonico[907], che cristiano[908], a partire dall'immagine della *II Lettera* platonica (312e). Anche in questo caso è lecito credere che Giuliano percepisse come un furto culturale il fatto che i cristiani si fossero indebitamente appropriati di un'espressione platonica.

[904] Cfr. Greg. Naz. *or.* 28, 25-26.

[905] Cfr. Elm 2012, 416.

[906] Cfr. De Vita 2025, 53.

[907] Cfr. *e.g.* Plot. *enn.* I 8 [51] 2; IV 8 [6] 4; V 1 [10] 8; VI 7 [38] 42; Porph. *hist. phil.* fr. 17 Nauck; *quaest. Hom. ad Il.* I 42; IX 17; *in Plat. Tim.* II fr. 51 Sodano. Assai curiosamente non ci sono occorrenze in Giamblico. Procl. *in Plat. remp*. I 287, 10-17; *in Plat. Tim*. I 393, 19-23.

[908] Cfr. Clem. Alex. *strom.* V 14, 103, 1; *protr.* VI 69, 1; XII 119, 2; *paed.* II 10, 119, 3; Orig. *c. Cels.* IV 81, 20; *in caten.* fr. 45 Preuschen; Greg. Thaum. *in Orig. or. pan.* 4, r. 1; 6, r. 63; Hipp. *de antichr.* 26, r. 12; Eus. *praep. evang.* IV 5, 1; *dem. evang.* X 7, 8; *c. Marc.* II 4, 9; *v. Const.* I 48, 1; IV 29, 3; 46, 1; *etc.*; Greg. Nyss. *Eun.* III 4, 61; Greg. Naz. *or.* 19, 12; 17; *carm.* I 1, 33, *PG* 37.514; I 1, 34, *PG* 37.515; Athan. *de incarn. verb.* 9, 3; 51, 1;

132d ὅμοιον ἑαυτῷ «simile a se stesso»

Il concetto di un «essere superiore che genera per natura un essere simile a se stesso» (φύσεως ἀμείνονος γεννώσης κατὰ φύσιν ὅμοιον ἑαυτῇ)[909] è già presente in Plotino, che sviluppa l'immagine platonica del *Timeo*[910], come faranno successivamente anche altri neoplatonici. Si veda ad esempio Giamblico:

> ἐπειδὰν φιλοσοφῶμεν καὶ τὴν δηλουμένην ὁδὸν ἀνύω- μεν, φεύγειν μὲν τὴν τῶν σωματικῶν καὶ πολυσχιδῶν ἐπιβολὴν καὶ ἀποδοχήν, προσοικειοῦσθαι δὲ τῇ τῶν ἀσωμάτων οὐσίᾳ τῇ οὐκ ἔστιν ὅτε οὐχὶ ἑαυτοῖς ὁμοίων διατελούντων διὰ τὴν ἐνυπάρχουσαν αὐτοῖς φύσει ἀλήθειαν καὶ ἀδιαπτωσίαν.
>
> Ci consiglia dunque il precetto che, quando filosofiamo e percorriamo la via indicata, dobbiamo fuggire l'assalto e l'accoglimento delle cose corporee e molteplici, e invece assimilarci alla natura degli esseri incorporei, i quali non cessano mai di rimanere simili a se stessi grazie alla verità e all'imperturbabilità che è loro connaturata.[911]

Leggermente mutato è il contesto in cui l'espressione compare in Proclo. Commentando il *Timeo*, egli si chiede perché perché Platone, parlando del mondo intelligibile, dica che esso ha un modello (παράδειγμα), mentre parlando del mondo sensibile non aggiunga questo stesso attributo. La spiegazione che si dà è che il mondo intelligibile ha qualcosa di simile a sé (τὸ μὲν νοητὸν εἶχεν ἑαυτῷ ὅμοιόν τι, ἅτε ἀκρότατον ὄν…), mentre il mondo generato non ha nulla che gli sia simile, essendo all'estremo opposto: mutevole, composto e imperfetto[912].

Nel passaggio in questione il termine ὅμοιον, pur ponendosi in continuità con la tradizione neoplatonica, possiede una forte connotazione polemica, alludendo alle dinamiche interne alla Chiesa che ancora nel IV secolo ne scuotevano le fondamenta. Di tali controversie si è già offerto un cenno nel commento all'*or*. 9, 183a; qui mi limiterò pertanto a richiamarne, in forma sintetica, gli aspetti fondamentali. La figura di Cristo e la determinazione del suo rapporto con il Padre erano al centro

---

[909] Cfr. Plot. *enn.* III 2 [47] 3, 4-5 (trad. Faggin 1992).

[910] Cfr. Plat. *Tim.* 29e: τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι *παραπλήσια ἑαυτῷ.* «Così, essendogli questa estranea [la gelosia], volle che tutte le cose averssero generazione *il più possibile approssimate a lui*» (trad. Petrucci 2022, corsivo mio).

[911] Cfr. Iambl. *protr.* 21, 20, 27-32 Pistelli (trad. mia).

[912] Cfr. Procl. *in Plat. Tim.* II 271, 22-26. Lo stesso concetto torna nello stesso libro, ai punti 321, 11-12; 335, 27-28; 390, 18-20; 397, 13-16; 405, 31-32; 445, 24-26; *etc.*

degli scontri che più o meno violentemente animavano i teologi. Le numerose assemblee conciliari – da Sirmio a Costantinopoli, da Rimini a Seleucia[913] – testimoniano i continui tentativi dei vescovi, sia orientali sia occidentali, di precisare il grado di "somiglianza" (ὁμοιότης) del Figlio rispetto al Padre. Tale dibattito ruotava attorno alla formula eusebiano-costantiniana dell'ὁμοούσιος, che per molti rimaneva problematica[914]. Nel 360 si giunse a Costantinopoli a una soluzione di compromesso, imposta dall'autorità dell'imperatore Costanzo II, con un credo che definiva il Figlio "simile" al Padre *secondo le Scritture* (ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς), evitando accuratamente termini controversi quali οὐσία ed εἶναι. Tale mediazione fu tuttavia rifiutata da quei gruppi cristiani che avevano sostenuto posizioni decisamente eterodosse, come i seguaci di Aezio ed Eunomio o quelli di Fotino di Sirmio. Aezio ed Eunomio, principali rappresentanti dell'anomeismo, ossia della corrente più radicale dell'arianesimo estremo, sostenevano che il Figlio fosse del tutto dissimile dal Padre (ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν). Fotino di Sirmio, invece, esprimeva una posizione di carattere adozionista, negando a Cristo una reale dignità divina: egli considerava infatti Gesù un uomo nato da Maria, nel quale il *Logos* aveva preso dimora. La partecipazione attiva di Giuliano in questo contesto non ha bisogno di essere qui ulteriormente ribadita, basti pensare non solo alla decisione strategica e ben deliberata di richiamare dall'esilio i vescovi allontanati da Costanzo II, ma anche all'epistolario giulianeo, nel quale l'imperatore mostra una sorprendente padronanza del lessico tecnico delle controversie cristologiche: egli distingue accuratamente tra le diverse correnti e si riferisce ai loro *leader* con cognizione delle posizioni dottrinali specifiche[915]. Gli atteggiamenti di tolleranza nei confronti di alcune figure come Fotino o Aezio non sono casuali: attraverso una politica di reintegri selettivi e di nomine strategiche, Giuliano contribuisce a modificare l'equilibrio tra le fazioni cristiane, marginalizzando indirettamente i niceni e legittimando posizioni fino ad allora condannate. Non meno significativa è la testimonianza del *Contra Galilaeos*, nel quale Giuliano discute le principali dottrine cristiane – dalla natura del *Logos* all'incarnazione – mostrando una conoscenza analitica dei presupposti teologici e delle controversie interpretative[916]. Questa competenza non può essere spiegata se non ammettendo un interesse profondo e un aggiornamento costante sulle dinamiche interne al cristianesimo.

[913] Per la ricostruzione di questi eventi, cfr. Hanson 1988, 315-386 e Barnes 1993, 136-151. Cfr. anche Simonetti 1975, 203-206, 253-259, 464-469, Vaggione 2000 e Ayres 2004.

[914] Cfr. Beatrice 2002 per un approfondimento sulla storia di questa formula.

[915] Cfr. soprattutto *ep.* 90, indirizzata a Fotino e la numero 46 ad Aezio.

[916] Assai significativi per questo discorso risultano i frr. 62, dove si accenna alla "somiglianza" o "dissomiglianza" fra Padre e Figlio (οὔτε ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον), e 64, in cui l'imperatore accenna nuovamente a Fotino**,** rafforzando l'idea che Giuliano fosse perfettamente a conoscenza della peculiare formulazione cristologica proposta dal vescovo di Sirmio.

Il caso in esame costituisce dunque un'ulteriore conferma della sua puntuale conoscenza delle controversie dottrinali e della sua capacità di sfruttarle consapevolmente nel quadro della propria strategia religiosa e politica.

> **135c τὸ δὲ μέσον ἐξ ἑαυτοῦ μέσου, τὸ δὲ τοῖς νοεροῖς αὐτὸν ἐνιδρῦσθαι βασιλέα ἐκ τῆς ἐν τοῖς πλανωμένοις μέσης τάξεως** «la capacità mediatrice, dalla sua posizione mediana, dal fatto che si colloca fra gli intellettivi come un sovrano, in virtù della sua posizione centrale fra i pianeti erranti».

La "medietà" (μεσότης) costituisce il tratto distintivo di Helios νοερός, destinatario dell'inno. La sua funzione mediatrice si inscrive pienamente nel quadro neoplatonico: egli è *mesos* sul piano verticale, poiché connette i diversi livelli del cosmo, svolgendo il ruolo di demiurgo del mondo materiale e riallacciando le forme intelligibili a quelle implicate nella materia. Svolge, al contempo, una mediazione in senso orizzontale nei confronti delle divinità intellettive che lo circondano, interpretate come sue emanazioni o potenze (δυνάμεις)[917], ed esercita una funzione di guida e coordinamento sugli dèi visibili associati allo zodiaco[918]. Infine, egli svolge una funzione mediatrice anche nei confronti delle anime: ne accompagna la discesa nel mondo materiale e, soprattutto, le svincola dai legami della generazione, assumendo così un ruolo propriamente salvifico.

Che questa mediazione salvifica tra umanità e divinità richiami da vicino la medietà ampiamente attestata nel pensiero cristiano fin dall'epoca neotestamentaria, non penso sia necessario dimostrarlo. È invece bene fare una precisazione: che i due concetti si somiglino e in una certa misura, che vedremo, si alimentino vicendevolmente, non è la stessa cosa che sostenere che Giuliano abbia costruito la sua μεσότης su influenza cristiana[919]. Ritter e Schramm, nel 2022, hanno entrambi negato un'influenza cristiana sul linguaggio di Giuliano su questo argomento: il primo esplicitamente[920], il secondo semplicemente omettendo qualsiasi richiamo a paralleli biblici o patristici in riferimento alla μεσότης. Per gli studiosi, il linguaggio utilizzato dall'imperatore si spiega integralmente a partire dalla formazione neoplatonica, in particolare giamblichea.

A mio avviso, tuttavia, la questione richiede una precisazione più articolata. È evidente che, qualora si intenda il termine "influenza" nel senso di un ricorso diretto, da parte di Giuliano, al culto solare cristiano come modello da assumere e rielaborare nella propria politica religiosa, allora, come

[917] Cfr. Iul. *or*. 11, 140a, 143b. Cfr. De Vita 2022, CCXVIII- CCXXII.

[918] Cfr. Iul. *or*. 11, 146c-d, 148c-d.

[919] Cfr. Wallraff 2001, 35.

[920] Cfr. Ritter 2022, 249-250.

sostengono Ritter e Schramm, non si può propriamente parlare di influenza. Come più volte emerso nel corso di questa tesi, i concetti che Giuliano impiega nel confronto con il cristianesimo non sono derivati dal cristianesimo stesso, bensì affondano le loro radici nella tradizione filosofica greca – in particolare in quella neoplatonica – e soltanto dopo averne mostrato la piena e coerente appartenenza all'orizzonte ellenico egli procede al livello successivo, ossia al confronto con i cristiani. Ritengo che la nozione di μεσότης segua la medesima dinamica: Giuliano la tratta innanzitutto all'interno del quadro neoplatonico, dimostrandone la compatibilità strutturale con il sistema filosofico greco (giamblicheo, nello specifico); solo successivamente introduce, in forma implicita, uno sguardo esterno volto a predisporre il raffronto con la "medietà" attribuita al Cristo dalla tradizione cristiana. In questo senso, si può ammettere una forma attenuata, ma non irrilevante, di influenza. A mio giudizio, infatti, non è corretto sostenere che la dottrina cristiana della mediazione del Figlio di Dio sia rimasta del tutto priva di effetti su Giuliano: un influsso vi fu, nella misura in cui l'imperatore avvertì la necessità di proporre egli stesso una figura di Mediatore salvifico, affinché l'ellenismo non risultasse in alcun modo carente rispetto alla tradizione cristiana.

Con il ricorso alla categoria della "medietà", inoltre, Giuliano intendeva criticare la fede cristiana nella divinità di Cristo. La concezione atanasiana della mediazione del Figlio di Dio si fondava infatti sul riconoscimento della piena divinità e della piena umanità del Figlio al momento dell'Incarnazione, in contrasto con la posizione di Eusebio e di Marcello – il primo sostenitore di una discontinuità ontologica tra il Figlio e il Padre, il secondo assertore di una distinzione tra il *Logos* divino e l'uomo Gesù[921]. Grazie agli interventi di Riedweg 2020 e De Vita 2025[922] i passi dell'inno riguardanti la medietà di Helios sono stati messi a confronto con i frammenti 9 e 10, Mas. del *Contra Galilaeos*, in cui Giuliano commenta il famoso passo del *Timeo* (41a-d), spesso accostato a *Gn* 1, 26-28. In un'articolazione del tutto giamblichea, in questi frammenti l'imperatore fa corrispondere ai diversi livelli della realtà (quello sensibile e quello intelligibile[923]) altrettanti livelli di gerarchia

[921] Cfr. De Vita 2025, 54, n. 119.

[922] Cfr. Riedweg 2020, 261 e De Vita 2025, 54. Per un commento approfondito dei frammenti, cfr. Riedweg 2008 e De Vita 2008. Il confronto fra i due testi apparteneva ad una lunga tradizione polemico-apologetica di confronto (ἀντιπαραβολή) fra i testi biblici e quelli platonici (cfr. Aristot. *Rhet.* 1, 1359a15-25; 3, 1414b2-10; Theon *Progymn.* 70, 1-6). Cfr. Morlet 2019, 17-32.

[923] È assente, nel *c. Gal.* il piano intellettivo, che è invece dominante nelle *orr.* 8 e 11. Questa mancanza è stata notata dagli studiosi giulianei (cfr. in particolare Bouffartigue 1992, 396-397 e Masaracchia 1998, 95-98) ed è da attribuire con ogni probabilità al carattere del *contra Galilaeos*, che rispetto agli inni doveva abbracciare un più vasto pubblico ed essere dunque più divulgativo e meno specifico.

divina[924]. Poiché «grande è l'intervallo fra esseri immortali e mortali»[925], Giuliano ritiene necessario postulare una pluralità di cause generatrici: «è opportuno che per gli uni ci sia una causa e per gli altri un'altra»[926]. Per questo motivo, anche gli dèi minori incaricati di combinare nell'essere umano la componente immortale con quella mortale tendono a sovrapporsi alle divinità che, nell'inno, si dispongono attorno al "re del cosmo". Entrambe le serie di divinità rappresentano, per Giuliano, personificazioni differenti dei molteplici principi necessari a garantire la gradualità e la complessità della processione demiurgica. Tale pluralità gli consente di sottolineare, per contrasto, quanto la cosmogonia biblica gli sembri invece eccessivamente semplice e priva di mediazioni[927]. La centralità di questo tema nel dibattito pagano-cristiano del IV secolo è confermata da un passo significativo della *Seconda orazione contro gli Ariani* di Atanasio[928]. Da una prospettiva diametralmente opposta a quella di Giuliano, Atanasio critica infatti la "moltitudine" di intermediari (πολὺς ὄχλος μεσιτῶν) postulata da ariani e pagani, contrapponendole l'unicità della mediazione ontologica, conoscitiva e salvifica del *Logos* incarnato.

Il confronto con i frammenti del *Contro i Galilei* offre un ulteriore argomento a favore dell'ipotesi di un parallelismo intenzionale tra Helios *noeros* e Cristo. Se, come si è visto, il destinatario dell'inno può essere assimilato al demiurgo del *Timeo*, autore di un complesso atto cosmogonico, e se, come emergerà dall'analisi dei frammenti anticristiani, Giuliano mira chiaramente a contrapporre la creazione pagana a quella cristiana – e dunque il demiurgo pagano al Cristo, concepito come uomo-dio che da solo avrebbe dato origine al cosmo – allora risulta legittimo

[924] Sarebbero quattro i livelli su cui si dividerebbero gli dèi: al piano più alto si colloca il demiurgo creatore di tutti gli dèi, seguono poi gli dèi trascendenti, gli dèi visibili e infine gli astri. Cfr. Lecerf 2012, 194-197; Schramm 2022, 141-142.

[925] Iul. *c. Gal.* fr. 10 Mas.

[926] *Ibid.* Il medesimo concetto si legge in Giamblico («la transizione dalle entità trascendenti a quelle partecipanti non deve essere immediata (δεῖν γὰρ μὴ ἀθρόαν γίνεται τὴν μετάβασιν ἀπὸ τῶν ἐξηρημένων ἐπὶ τὰ μετέχοντα), ma è necessario che sussistano, come mediatrici (μέσας), delle sostanze associate alle entità che partecipano» cfr. Iambl. *in Tim.* fr. 60, 6-8, Dillon) e nel trattato *De diis et mundo* di Salustio («Quanto più la nostra natura è distante dal dio primario, tanto più numerose devono essere le potenze poste tra noi e il dio. Infatti tutte le cose molto distanti tra loro hanno bisogno di molti intermediari (πολλὰ ἔχει τὰ μέσα) che le possano unire» cfr. Salust. 13, 5)

[927] Sulla critica alla Creazione cristiana, vd. *infra*. Inoltre, la figura del demiurgo cristiano viene criticata anche per la sua collocazione nell'universo metafisico: poiché Mosè non ha detto nulla riguardo ad entità ad esso superiori, bisogna dedurre che esso è «direttamente rivolto a questo mondo» (fr. 18 Mas.; questo tipo di critica si trova anche in *c. Gal.* fr. 19, 11; fr. 25, 9; fr. 28, 2, Mas.), cosa inaccettabile agli occhi dell'imperatore. Anche questa considerazione affonda le sue radici in una visione già giamblichea: il filosofo di Apamea, infatti, aveva più volte ribadito la necessità di separare nettamente il livello intellettivo da quello dei principi supremi e così il demiurgo viene dissociato dal primo dio, la cui perfetta immobilità è incompatibile con il compito gravoso della creazione (cfr. Iambl. *in Tim.* fr. 10, 19, Dillon).

[928] Cfr. Athan. *Ar.* 2, 26, 2.

sostenere che l'imperatore volesse presentare *Helios noeros* come termine di confronto diretto con Cristo[929]. Il *princeps* intraprende la composizione del *Contro i Galilei* subito dopo aver concluso l'*Inno a Helios*, intendesse le sue opere dottrinali come il necessario complemento teorico al testo polemico. Esse avrebbero avuto la funzione di offrire una risposta filosoficamente argomentata a quelle che egli percepiva come le criticità – e, per certi aspetti, le stesse incertezze interne al pensiero cristiano – presenti nel credo dei suoi oppositori[930].

> **140d-141a Ἀναφανήσεται πάλιν ἐνταῦθα μέσον τὸ νοερὸν τῶν περὶ τὸν μέγαν Ἥλιον εἰδῶν, ὑφ᾽ ὧν καὶ τὰ περὶ τὴν ὕλην εἴδη βοηθεῖται μήποτε ἂν δυνηθέντα μήτε εἶναι μήτε σώζεσθαι μὴ παρ᾽ ἐκείνου πρὸς τὴν οὐσίαν συνεργούμενα**. «Di nuovo qui apparirà evidente la mediazione intellettiva || delle forme che sono intorno al grande Helios; esse soccorrono le forme che circondano la materia, che non potrebbero né esistere, né conservarsi, se per la loro sostanza non ricevessero un aiuto da Helios».

Riprendendo quanto accennato al punto 135c, in questo passo si può leggere un'opposizione implicita tra Helios e il *Logos*/demiurgo galileo[931]. Come precedentemente visto in *or.* 8, 168a-b, la creazione nella teologia giulianea è un atto estremamente complesso, non riducibile ad un unico artefice. È il risultato di una collaborazione fra Helios νοερός e una molteplicità di dèi intellettivi[932], formanti una catena (σειρά) di divinità solari e demiurgiche «che molto si avvicina alle sofisticate impalcature metafisico-teologiche proprie del neoplatonismo del V secolo»[933]. L'insistenza sull'estrema complessità dell'atto cosmogonico e la descrizione articolata che l'imperatore ne fa, oltre ad inserirsi perfettamente nel panorama neoplatonico, vanno letti come riferimenti impliciti alla formulazioni vaghe e imprecise che l'evangelista Giovanni fa della creazione cristiana (*Gv* 1, 1-3), ad opera di un uomo/dio che, da solo, avrebbe originato il cosmo[934]. Non va inoltre dimenticata l'eco

[929] L'ipotesi trova ulteriore conferma nel fatto che la caratteristica della μεσότης attribuita a Helios *noeros* è condivisa anche da Attis, demiurgo diretto della materia, il cui deliberato parallelismo con la figura di Cristo risulta difficilmente contestabile. Vd. *supra*, commento a *or.* 8.

[930] Cfr. De Vita 2017, 164-165.

[931] Cfr. De Vita 2017, 163.

[932] Cfr. Iul., *or*. 11, 143b; 149b (Atena); 150b (Afrodite); 150c-150d (Hermes, Ares). La divinizzazione delle forme e la loro identificazione con gli dèi risale, con ogni probabilità, a Giamblico ed è alla base della sofisticata costruzione metafisico-teologica realizzata da Proclo nella *Teologia Platonica*; cfr. Lecerf 2012, 193-197. Cfr. De Vita 2017, 164 nota 73.

[933] Cfr. De Vita 2017, 164. Per questa funzione mediatrice di Helios, vd. *supra*.

[934] Sulle critiche mosse al Vangelo di Giovanni anche da Celso, Porfirio e Amelio, cfr. De Vita 2017, 149-151.

che il passo giovanneo aveva avuto nel IV secolo anche all'interno della stessa Chiesa, scissa com'era in diverse dottrine, dove questo Vangelo era «the major battlefield in the New Testament during the controversy»[935]. Già l'*incipit* giovanneo aveva lasciato diverse possibilità interpretative, a seconda della dottrina che si abbracciava: ad esempio, aveva fornito un'eccellente base testuale ai teorici della consustanzialità (Atanasio in esso coglieva l'affermazione più chiara della coeternità del Figlio con il Padre[936]); parallelamente, però, aveva suscitato l'attenzione degli ariani e dei filoariani, «che da esso deducevano l'impossibilità di considerare il Figlio realtà metafisica ultima. Su di esso, infine, si erano pronunciati anche i fotiniani e i monarchiani, trovandovi conferma della loro dottrina che riduceva il Figlio a semplice facoltà operativa del Padre»[937]. Che Giuliano, nella composizione dei suoi inni, tenesse uno sguardo sempre aperto anche sulle controversie interne alla Chiesa, è d'altra parte fatto ben riconosciuto, al punto che a riguardo, nel fr. 64 del *c. Gal.*, dopo aver riportato il testo giovanneo («In principio era il Verbo e il Verbo era con dio e dio era il Verbo»), afferma: «Se si tratta del figlio di Maria o di qualche altro – per rispondere insieme anche a Fotino - non c'è al momento alcuna differenza: *lascio a voi la discussione*»[938].

> **142d Κοινῶς μὲν δὴ τὰ πρόσθεν ῥηθέντα περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ταῖς δυνάμεσι προσήκειν ὑποληπτέον. Οὐ γὰρ ἄλλο μέν ἐστιν οὐσία θεοῦ, δύναμις δὲ ἄλλο, καὶ νὴ Δία τρίτον παρὰ ταῦτα ἐνέργεια. Πάντα γὰρ ἅπερ βούλεται, ταῦτα ἔστι καὶ δύναται καὶ ἐνεργεῖ· οὔτε γὰρ ὃ μὴ ἔστι βούλεται, οὔτε ὃ βούλεται δρᾶν οὐ σθένει, οὔθ᾽ ὃ μὴ δύναται ἐνεργεῖν ἐθέλει**. «In verità, bisogna pensare che le cose dette prima a proposito della sostanza del dio valgano, insieme, anche per le sue potenze. Non è possibilem infatti, che la sostanza del dio sia una cosa, la potenza un'altra e, per Zeus, l'attività una terza ancora accanto a queste. Giacché tutto ciò che egli vuole, lo è, lo può e lo compie; infatti né vuole ciò che non è, né risulta incapace di fare ciò che vuole, né vuole ciò che non può compiere».

In questo passo si ha l'impressione che temi tipici del neoplatonismo – quali la sostanza (οὐσία), la potenza (δύναμις) e l'attività (ἐνέργεια)[939] – si intreccino alla polemica anticristiana, individuabile

[935] Cfr. Hanson 1988, 834.

[936] Cfr. Simonetti 1975, 272.

[937] Cfr. De Vita 2017, 152. Nelle pagine seguenti la studiosa analizza ulteriori versetti giovannei campo di controversia fra le varie dottrine. Cfr. anche Simonetti 1975, 272-308; Hanson 1988, 834-837.

[938] Iul. *c. Gal.* fr. 64 Mas. (trad. Masaracchia 1990; corsivo mio).

[939] Per i quali cfr. anche Procl. *in Plat. Tim.* II 125, 10-23; 134, 13-15.

nelll'enfasi posta alla "volontà" di Helios[940]. La questione della volontà divina costituisce, infatti, un *topos* ancora vivamente dibattuto nel IV secolo e conosce, nei secoli precedenti, una serie di articolati sviluppi. Se da un lato si dichiara l'onnipotenza di Dio, dall'altro ciò non è privo di problematiche. Già Celso notava una contraddizione che sarà poi ripresa sia dai pagani che da alcuni apologisti cristiani:

> Οὐδὲν ἔχοντες ἀποκρίνασθαι καταφεύ- γουσιν εἰς ἀτοπωτάτην ἀναχώρησιν, ὅτι πᾶν δυνατὸν τῷ θεῷ. Ἀλλ' οὔτι γε τὰ αἰσχρὰ ὁ θεὸς δύναται οὐδὲ τὰ παρὰ φύσιν βούλεται· οὐδ' ἂν σύ τι ἐπιθυμήσῃς κατὰ τὴν σαυτοῦ μοχθηρίαν βδελυρόν, ὁ θεὸς τοῦτο δυνήσεται, καὶ χρὴ πιστεύειν εὐθὺς ὅτι ἔσται. Οὐ γὰρ τῆς πλημμελοῦς ὀρέξεως οὐδὲ τῆς πεπλανημένης ἀκοσμίας ἀλλὰ τῆς ὀρθῆς καὶ δικαίας φύσεως ὁ θεός ἐστιν ἀρχηγέτης [...]. Αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ πάντων τῶν ὄντων λόγος· οὐδὲν οὖν οἷός τε παράλογον οὐδὲ παρ' ἑαυτὸν ἐργάσασθαι.
>
> Non avendo nulla da poter rispondere, essi si rifugiano nell' assurdissima scappatoia, che cioè "a Dio tutto è possibile". Ma Dio non può operare certo le cose turpi, né può volere le cose contro natura! Né certamente, se tu desideri qualcosa di abominevole nella tua perversità, Dio potrà effettuare questo desiderio; e tu non devi assolutamente credere che egli lo farà! Perché Dio non è il primo autore del desiderio peccaminoso, né del disordine e del traviamento, ma della natura retta e giusta [...]. Egli infatti è la ragione di tutte le cose che esistono, e pertanto non può operare qualcosa contraria alla ragione, e quindi contraria a se stesso[941].

Ciò che risulta inammissibile è ipotizzare una discrepanza tra la volontà divina e l'ordine naturale: ciò implicherebbe infatti che Dio, anziché essere il garante dell'armonia cosmica, ne diventerebbe il sovvertitore; per soddisfare i desideri dei fedeli, il Dio dei cristiani è, secondo Celso, un tiranno capriccioso capace di provocare il disordine nella natura[942]. Ancora sul rapporto tra l'azione del demiurgo e l'ordine naturale riflette anche Galeno: in una sezione del *De usu partium*, si descrive il confronto tra la visione di Galeno e quella biblica (attribuita a Mosè) riguardo all'azione del demiurgo nella natura. Galeno osserva, ad esempio, che la lunghezza costante di ciglia e sopracciglia deriva da una precisa funzione naturale. Egli distingue poi la spiegazione filosofica da

[940] Cfr. De Vita 2025, 55.

[941] Cfr. Orig. *c. Cels.* V 14 (trad. Colonna 1971). Argomenti molto simili, provenienti verosimilmente da Porfirio, si ritrovano in Macario di Magnesia (*Monogh.* IV 242a, 5-6 = Porph. *c. Chr.* fr. 94 Harnack): «Mi dirai che tutto è possibile a Dio; il che non è vero. Egli non può fare ogni cosa: certamente non può far sì che Omero non sia stato un poeta, né che Troia non sia stata espugnata. Né, se due per due fa quattro, potrebbe farne risultare cento, anche se gli paresse di far così.» (trad. Zambon 2019, 265).

[942] Cfr. Zambon 2019, 265 ss.

quella religiosa: per Mosè tutto dipende dalla volontà assoluta di Dio, che può creare qualsiasi cosa istantaneamente; per i filosofi, invece, il demiurgo lavora sulla materia rispettandone le caratteristiche e realizzando le forme in base alla loro finalità. Dunque, secondo Galeno, la natura segue leggi e proprietà materiali, non un intervento arbitrario e illimitato della divinità[943].

Per rispondere a queste critiche, alcuni Padri della Chiesa richiamano alla prudenza, mostrando la necessità di interpretare correttamente il termine παντοκράτωρ. Così scrive Didimo il Cieco:

> ταῦτα ἔχων ἐν σεαυτῷ οἶδα ὅτι πάντα δύνασαι· ἀδυνατεῖ δέ σοι οὐδέν [...]. πιστῶς δὲ καὶ φ[ρο]νίμ[ως] ἀκουστέον τοῦ "πάντα δύνασαι", ἵνα μὴ ὑποπέσωμεν τῇ τῶ(ν) δοκητῶν ἀνοίᾳ. ἔστιν δὲ σαφὲς τὸ λεγόμενον διαιρέσει χρησαμένοις οὕτως· τῶν δυνάμεων αἱ μέν εἰσιν ἐνερ<γη>τικαί, αἱ δὲ παθη[τι]καί [...]. ἃ ἁρμόζει οὖν θ(ε)ῷ, δυνατὰ αὐτῷ λέγω. σοφίζονται γάρ τινες, ὧν ἐστι καὶ Πορφύριος καὶ ὅμοιοι, ὅτι εἰ πάντα δυνατὰ τῷ θ(ε)ῷ, καὶ τὸ ψεύσασθαι [...]. οὐ τοῦτο δὲ σημαίνεται, ἀλλ' ὥσπερ, ἐὰν λέγηται πάντα δυνατὰ τῷ ἰατρῷ, περὶ ἰατρικῆς λέγω, καὶ πάντα δυνατὰ τῷ κυβερνήτῃ, τὰ ἁρμόζοντα τῇ τέχνῃ αὐτοῦ φημι, οὕτως ἐὰ(ν) λέγω πάντα δυνατὰ τῷ θεῷ ἢ [τ]ῷ π[ιστ]ῷ, τοῦτο λέγω, ὅτι <ἃ> ἁρμόζει θ(ε)ῷ θ(ε)ῷ δυνατά, καὶ <ἃ> ἁρμόζει πιστῷ δύναται πιστός.
>
> Poiché possiedi queste cose in te, so che puoi tutto; nulla ti è impossibile […]. Ma l'espressione "tu puoi tutto" va ascoltata con fede e con prudenza, affinché non cadiamo nella stoltezza dei doceti. Ciò che viene detto è chiaro per chi utilizza la seguente distinzione: delle capacità, alcune sono attive, altre passive. [...]. Se dunque si dice che Dio può tutto, non bisogna attribuirgli anche le capacità passive: infatti non è possibile dire che egli diventi qualcosa di diverso – poiché in lui non esistono quelle capacità che dipendono da una disposizione a divenire – né si deve dire che può mentire, mutare o rinnegare se stesso [...]. Dunque, ciò che è conforme a Dio, io lo dico possibile per lui. Alcuni infatti – tra i quali vi è anche Porfirio e altri simili – ricorrono a sottigliezze e affermano che, se tutto è possibile a Dio, allora anche il mentire lo sarebbe [...]. Ma non è questo che si intende; bensì, come quando si dice che "tutto è possibile al medico", intendo nel campo della medicina, e quando si dice "tutto è possibile al pilota", mi riferisco alle cose che si addicono alla sua arte, così, quando dico che tutto è possibile a Dio o al credente, intendo questo: che ciò che si addice a Dio è possibile a Dio, e ciò che si addice al credente il credente può farlo[944].

[943] Cfr. Gal. *de usu part.* XI 14, III, 906 Kühn.

[944] Cfr. Didym. Alex. *comm. in Jo.* 10,13 [279,25–281,13], 148–152 Hagedorn = Hagedorn/Merkelbach (1966) = fr. 9 Ramos Jurado *et al*. = CPF I,1,3,2 Nr. 83/2T (trad. mia).

Da questo passaggio emerge chiaramente come la strategia difensiva consista nel delimitare l'ambito di validità dell'affermazione dell'onnipotenza: Dio è detto "onnipotente" solo in quanto può tutto ciò che è conforme alla propria natura. Analoga è la risposta che aveva dato a Celso anche Origene:

> Δύναται δὲ καθ' ἡμᾶς πάντα ὁ θεός, ἅπερ υνάμενος τοῦ θεὸς εἶναι καὶ τοῦ ἀγαθὸς εἶναι καὶ σοφὸς εἶναι οὐκ ἐξίσταται. Ὁ δὲ Κέλσος φησὶν ὡς μὴ νοήσας, πῶς λέγεται ὁ θεὸς πάντα δύνασθαι, ὅτι οὐκ ἐθελήσει οὐδὲν πῶς λέγεται ὁ θεὸς πάντα δύνασθαι, ὅτι οὐκ ἐθελήσει οὐδὲν ἄδικον, διδοὺς ὅτι δύναται μὲν καὶ τὸ ἄδικον, οὐ θέλει δέ. Ἡμεῖς δέ φαμεν ὅτι, ὥσπερ οὐ δύναται τὸ πεφυκὸς γλυκαίνειν τῷ γλυκὺ τυγχάνειν πικράζειν παρὰ τὴν αὐτοῦ μόνην αἰτίαν, οὐδὲ τὸ πεφυκὸς φωτίζειν τῷ εἶναι φῶς σκοτίζειν, οὕτως οὐδ' ὁ θεὸς δύναται ἀδικεῖν· ἐναντίον γάρ ἐστιν αὐτοῦ τῇ θειότητι καὶ τῇ κατ' αὐτὴν πάσῃ δυνάμει ἡ τοῦ ἀδικεῖν δύναμις.
>
> Secondo la nostra dottrina Dio può «tutte le cose», e potendo queste non cessa di essere Dio, di essere buono e di essere saggio. Celso, però, parla come uno che non capisce in che senso «Dio può tutte le cose», quando dice: «egli non vorrà nulla di ingiusto», ammettendo così che può anche l'ingiustizia, ma non vuole operarla. Noi affermiamo, al contrario, che, come una cosa per natura dolce a causa della dolcezza che possiede non può rendere qualcosa amaro, per il suo potere peculiare; e come una cosa per natura splendente, per il fatto che essa è luce, non può generare le tenebre, allo stesso modo Dio non può operare ingiustizia: infatti il potere di operare l'ingiustizia è contrario alla sua divinità ed a tutto il suo divino potere[945].

Su questa stessa traiettoria argomentativa, ma con un'ulteriore articolazione, si colloca Gregorio di Nissa nella *Orazione catechetica*. Egli, anzitutto, ribadisce quanto già sostenuto dagli apologisti che lo precedono, vale a dire che l'ambito dell'onnipotenza divina concerne esclusivamente ciò che è positivo. Ma compie poi un passo ulteriore, pienamente in linea con quanto si legge nel passo di Giuliano qui considerato: afferma sì che Dio può tutto, ma al tempo stesso insiste sul fatto che la sua natura non presenta alcuna inclinazione verso il male. Ne risulta una sovrapposizione tra natura, potenza e azione divina: la natura di Dio coincide con ciò che egli può, e ciò che può non rimane privo di attuazione:

> Ἀλλὰ μὴν πόρρω τῆς περὶ τὸ θεῖον ὑπολήψεώς ἐστι τὸ ἀδύνατον· οὐδὲν γὰρ τῶν ἀπεμφαινόντων περὶ τὴν θείαν θεωρεῖται φύσιν, ἀνάγκῃ δὲ πᾶσα τοσαύτην εἶναι ὁμολογεῖν τοῦ Λόγου τὴν δύναμιν, ὅση ἐστὶ καὶ ἡ πρόθεσις, ἵνα μή τις μίξις τῶν ἐναντίων καὶ συνδρομὴ περὶ τὸ ἁπλοῦν

[945] Cfr. Orig. *c. Cels.* III 70 (trad. Colonna 1971).

θεωροῖτο, ἀδυναμίας τε καὶ δυνάμεως ἐν τῇ αὐτῇ προθέσει θεωρουμένων, εἴπερ τὸ μέν τι δύναιτο, πρὸς δέ τι ἀδυνάτως ἔχοι, πάντα δὲ δυναμένην τὴν τοῦ Λόγου προαίρεσιν πρὸς οὐδὲν τῶν κακῶν τὴν ῥοπὴν ἔχειν – ἀλλότρια γὰρ τῆς θείας φύσεως ἡ πρὸς κακίαν ὁρμή – ἀλλὰ πᾶν ὅτιπέρ ἐστιν ἀγαθόν, τοῦτο καὶ βούλεσθαι, βουλομένην δὲ πάντως καὶ δύνασθαι, δυναμένην δὲ μὴ ἀνενέργητον εἶναι, ἀλλὰ πᾶσαν ἀγαθοῦ πρόθεσιν εἰς ἐνέργειαν ἄγειν.

Ma, d'altra parte, l'idea dell'"impossibile" è del tutto lontana dalla concezione del divino; infatti nulla che implichi difetto può essere riferito alla natura divina. Bisogna dunque riconoscere necessariamente che la potenza del *Logos* è pari alla sua volontà, affinché non si pensi che nel semplice e indiviso vi sia una mescolanza e concomitanza di opposti – come se nella stessa intenzione si osservassero insieme incapacità e capacità – nel caso in cui egli potesse qualcosa, ma rispetto ad altro risultasse incapace. Invece, la volontà del *Logos*, che può tutto, non ha alcuna inclinazione verso i mali – perché l'impulso verso il male è estraneo alla natura divina –, ma ciò che è buono, questo egli vuole; e ciò che vuole, certamente può; e ciò che può, non rimane senza effetto, ma conduce ogni proposito buono all'azione[946].

Di nuovo coincidenza di volontà, potenza e natura si trova in Atanasio, quando scrive:

Βούλεται δὲ ἃ βούλεται ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱός· καὶ διὰ τοῦτο λέγομεν βουλὴν μίαν. Ὧν δὲ τὸ αὐτὸ βούλημα καὶ ἡ αὐτὴ ἐνέργεια, ἡ αὐτὴ καὶ ἡ φύσις.

E lo Spirito vuole ciò che vogliono il Padre e il Figlio; e per questo diciamo che la volontà è una sola. E di coloro che hanno la stessa volontà e la stessa energia, unica è anche la natura[947].

Alla luce di tali parallelismi, appare del tutto plausibile l'interpretazione proposta da De Vita 2025 (55), secondo cui l'enfasi che Giuliano attribuisce in questo passo alla volontà di Helios costituirebbe un'allusione polemica proprio a quei nodi problematici su cui cristiani e pagani si erano confrontati – e scontrati – per diversi secoli.

[946] Cfr. Greg. Nyss. *or. cathec.* 1, 48-60 (trad. mia).

[947] Cfr. Athan. *dial. duo c. Maced. PG* 28.1312 (trad. mia).

Capitolo terzo

GIULIANO FIGLIO DEL SUO TEMPO

3.1 *Sui miti e l'uso dell'allegoria*

3.1.1 *Uso dell'allegoria in ambito pagano*

La riflessione sull'allegoria all'interno del pensiero pagano costituisce il necessario retroterra teorico entro cui si colloca anche la posizione di Giuliano. Comprendere come i filosofi precedenti interpretarono i miti permette infatti di cogliere la cornice culturale entro cui l'imperatore elabora la propria concezione. Risulta quindi opportuno delinearne, sia pur sinteticamente, i principali sviluppi.

La lettura allegorica dei miti costituì a lungo un terreno di confronto tra gli scrittori dell'antichità. Fin dal I secolo, in ambito filosofico, l'allegoresi venne adottata in concomitanza con un rinnovamento dei metodi e degli obiettivi dell'indagine razionale (si pensi ad es. alle *Allegorie omeriche* di Eraclito): accanto all'insegnamento scolastico tradizionale, si aprì infatti un nuovo ambito di ricerca, quello dei miti, i quali, se sottoposti a una corretta interpretazione, potevano essere riconosciuti come veicolo di conoscenza autentica[948]. Nella prospettiva plotiniana, il mito assume un ruolo essenzialmente pedagogico: esso rappresenta il mezzo privilegiato per trasmettere ciò che, a causa della sua natura trascendente, sfugge ai limiti del discorso razionale. Il racconto mitico diventa così uno strumento attraverso cui si può accedere a una dimensione della realtà più elevata, che non può essere colta mediante le sole facoltà argomentative. Per questo Plotino ricorre ampiamente alla narrazione mitica e ne propone interpretazioni puntuali, convinto che i *mythoi* racchiudano in forma figurata i nuclei concettuali della propria filosofia. Emblematico è il caso della rilettura della

[948] Non a caso, i miti vengono accostati all'arcobaleno, «riflesso variopinto della luce di una verità superiore, di tipo metafisico-teologico» in Plut. *Is. et Osir.* 20, 358f-359a; cfr. De Vita 2022, CLXX, n. 355. Ancora, il mito venne definito uno «schermo» (παραπέτασμα) o un «velo» (προκάλυμμα) della verità; cfr. Salust. III 4, 9; Iambl. *myst*. VII 5, 192, 3-4; Procl. *in plat. remp.* I 44, 14; 66, 7; II 248, 27; Clem. Alex. *strom.* V 4, 24, 2. Cfr. Gritti 2002 e sulla storia dell'allegoresi medioplatonica e neoplatonica, cfr. Lamberton 1989[2] [1986]; Keaney-Lamberton 1992; Brisson 1996, 81-145.

successione di Urano, Crono e Zeus, interpretata come rappresentazione simbolica delle tre ipostasi – Uno, Intelletto e Anima – e del processo di emanazione che le collega[949].

L'eredità plotiniana viene ripresa e rielaborata dai suoi allievi, in particolare Porfirio e Giamblico, che ne sviluppano declinazioni differenti. Porfirio, pur condividendo l'idea che gli antichi poeti avessero celato verità teologiche sotto forma di enigmi, attribuisce grande importanza al senso letterale, considerato fondamento indispensabile per qualsiasi interpretazione allegorica. Proclo definirà questo metodo "analitico" o "scompositivo" (μερικώτερον)[950]. Giamblico, invece, elabora un approccio di carattere più marcatamente "misterico" (ἐποπτικώτερον), coerente con l'impronta teologizzante della sua scuola. Ciascun testo è ricondotto a uno *skopos*, un principio unificante di natura metafisico-teologica, che permette di interpretarne le singole parti[951]. Poiché il divino è onnipresente, esso può essere individuato ovunque, ma alcuni elementi – tra cui i miti – funzionano come σύμβολα o συνθήματα[952]: strumenti rituali (oggetti materiali, formule, riti o appunto i miti stessi) capaci di favorire il contatto con la dimensione divina. In questa prospettiva, persino i racconti mitici apparentemente indecenti o paradossali assumono valore, poiché il loro carattere problematico invita a superare la superficie poetica per ricercarne il significato nascosto[953]. Questo procedimento nasce anche da un bisogno, cioè quello di rivendicare quei miti antichi che avevano da sempre suscitato le critiche più accese – si pensi ad esempio alla derisione che Senofane fa di Omero ed Esiodo per la loro rappresentazione delle divinità con vizi e passioni umane. È per questo che Lamberton chiama «allegoria difensiva» questo metodo esegetico[954].

Nel V secolo Proclo elabora una trattazione particolarmente ampia e sistematica dell'allegoresi mitica. Nei due saggi in difesa di Omero, inseriti nel commento alla *Repubblica* di Platone, egli sostiene che i poeti abbiano adattato le verità eterne alle esigenze del linguaggio umano, ricorrendo a un παραπέτασμα che insieme rivela e nasconde[955]. Il mito, identificato al *symbolon*, stabilisce corrispondenze tra i diversi livelli dell'essere e possiede una molteplicità di sensi – letterale, fisico e metafisico[956]. Il mito, come il linguaggio, frammenta ciò che è indivisibile, ma proprio questa

[949] Cfr. De Vita 2021, 189-190. Sul mito in Plotino esiste una ricchissima bibliografia: oltre ai classici Ferwerda 1965, e Cilento 1960, si veda ora Clark 2016.

[950] Cfr. Procl. *in Tim.* I 204, 24–27 Diehl. Cfr. Pépin 1974, 323-330.

[951] Cfr. Pépin 1974; De Vita 2021, 195-204; De Vita 2022, LVI e CLXX-CLXXII.

[952] Cfr. Iambl. *myst*. II 11, 96, 22–97, 6 Des Places.

[953] Cfr. Tanaseanu-Döbler 2021, 241.

[954] Cfr. Lamberton 1989[2] [1986], 15, 124, 183-184. Sui difensori antichi dei miti greci, cfr. Kahlos 2012, 527-528.

[955] Cfr. Kahlos 2012, 528.

[956] Cfr. Procl. *in Remp.* I 79, 2–4 Kroll. Sul mito in Proclo mi limito a citare il commento agli *Inni* di Van den Berg 2001, dove si trova una accurata discussione e ulteriore bibliografia.

mediazione simbolica permette all'anima di ascendere al divino. Poiché il linguaggio mitico opera una frammentazione di ciò che in sé è indivisibile, esso offre all'anima la possibilità di un'ascesa graduale verso il divino, configurandosi come una vera e propria *mystagogia*, in analogia con la pratica teurgica. Platone appare così non come critico della poesia, ma come continuatore della sapienza teologica insita nei miti antichi, di cui fornisce una rielaborazione in chiave filosofica.

3.1.2 *Uso dell'allegoria in ambito cristiano. Storia di un conflitto*

L'impiego dell'allegoria fu accolto anche nell'esegesi cristiana, poiché alcuni teologi avvertirono la necessità di spiegare e legittimare quei passi delle Scritture che non risultavano immediatamente accettabili alla lettura letterale[957]. In questo senso, l'adozione del metodo allegorico non rappresenta un fenomeno isolato, ma si inserisce in una più ampia tradizione ermeneutica già sviluppata nel mondo giudaico-ellenistico, all'interno della quale spicca la figura di Filone d'Alessandria, che rappresenta un antecedente fondamentale. Le sue interpretazioni, pur non configurandosi come mera derivazione della speculazione filosofica platonica, mostrano un dialogo fecondo con essa: l'allegoresi filoniana risponde infatti tanto all'esigenza di tutelare l'autorità del testo sacro dalle incongruenze che potrebbero comprometterne la credibilità, quanto alla volontà di ricavarne un insegnamento più profondo, accessibile oltre il livello letterale e armonizzabile con i contenuti della filosofia greca. Pur distinguendo tra lettera e significato spirituale – rispettivamente concepiti come corpo e anima del testo – Filone non esclude la dimensione letterale dall'atto interpretativo, mantenendola come fondamento imprescindibile. Da ciò deriva la sua cautela nell'accostare i testi biblici ai miti omerici e la sua rivendicazione del valore storico e culturale della tradizione ebraica, in cui Mosè è elevato a modello originario della saggezza filosofica[958]. Ciò non significa, tuttavia, che la pratica allegorica sia stata accolta senza riserve nel cristianesimo antico: al contrario, essa diviene ben presto terreno di confronto e disputa teologica. Origene, ad esempio, che utilizza ampiamente l'allegoria, dovette affrontare numerose critiche non solo dall'esterno, ma anche

[957] Lo sviluppo dell'ermeneutica biblica è parallelo all'intensificarsi dell'attività esegetica nelle scuole dei platonici loro contemporanei; cfr. R. Hirsch-Luipold, *Die religiös-philosophische Literatur der frühen Kaiserzeit und das Neue Testament*, in R. Hirsch-Luipold, H. Görgemanns, M. von Albrecht (hrsg), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit. Literaturgeschichtliche Perspektiven*, Brill-Schöningh, Tübingen 2009, pp. 117-146: pp. 124-132. Per una panoramica generale, rinvio a Dawson 2001; Herren 2017, 147-164. Cfr. Rinaldi 1998, 53-56 (= T 13); J.G. Cook 2004, 166-167; M. Zambon 2019, 222-223.

[958] Cfr. De Vita 2021, 207 s.; Hanson 1959, 43-54; Pépin 1987; Blönnigen 1992, 57-63; Runia 1993, 8-12; Sterling 1993, 96–111.

all'interno della stessa comunità di Cesarea. I suoi avversari sostenevano l'estraneità dell'allegoria alle Scritture cristiane, proprio in quanto derivata da pratiche esegetiche greco-romane: gli autori biblici non avrebbero fatto uso né di allegoria retorica né di allegoria esegetica. Ne conseguirebbe l'assenza di qualsiasi fondamento legittimante per l'interpretazione allegorica dei testi sacri. Origene affronta direttamente questa obiezione nelle *Omelie sulla Genesi*. Commentando l'episodio in cui Isacco e i suoi servi scavano dei pozzi, Origene propone una lettura allegorica che vede in quell'atto la figura della propria attività esegetica: ogni volta che ricerca un senso spirituale nelle Scritture, egli "scava" un pozzo capace di rigenerare i suoi uditori. Gli "amici della lettera", cristiani ostili all'esegesi spirituale, ostacolano quest'opera come i Filistei ostacolavano Isacco, rifiutando che la verità biblica possa elevarsi oltre il piano letterale («subito gli amici della lettera mi calunnieranno, mi tenderanno insidie, trameranno subito atti ostili e persecuzioni, affermando che la verità non può sussistere se non sulla terra»[959]). Origene immagina poi un secondo avversario, proveniente dall'ambito delle "lettere profane", che rivendica come propri gli strumenti intellettuali impiegati nell'interpretazione allegorica e lo accusa di attingere a una sapienza estranea alle Scritture («gli argomenti che esponi sono nostri, e si apprendono con la nostra arte; questa stessa eloquenza con cui tu discuti e insegni è cosa nostra»[960]). A tali critiche Origene ribatte richiamandosi alla struttura stessa della rivelazione: l'allegoria è già intrinseca ai testi biblici, poiché gli autori sacri, nella loro redazione, interpretarono allegoricamente parti precedenti della Scrittura. L'obiezione della derivazione profana risulta perciò infondata[961].

Se l'ampio ricorso origeniano all'allegoresi si situa in continuità con la tradizione giudaico-ellenistica inaugurata da Filone e si legittima mediante l'idea che gli stessi autori biblici facciano già uso di letture figurate, Clemente si era collocato in una posizione parzialmente diversa e, per certi aspetti, più "mediana" tra l'eredità filoniana e il sistema esegetico di Origene. Per Clemente, infatti, l'allegoria non è ancora un metodo rigorosamente articolato né uno strumento polemico volto a difendere la legittimità dell'interpretazione spirituale contro critici interni o esterni; essa si inserisce piuttosto in una concezione pedagogica e storico-salvifica del *Logos*, che si rivela progressivamente nella storia attraverso diversi involucri simbolici. La distinzione tra senso letterale e senso profondo non mira qui a superare o a "neutralizzare" la lettera quando essa sembra urtare la ragione, ma a

[959] Cfr. Orig. *hom. Gen.* 13, 3 (trad. Danieli 2002).

[960] *Ibid.*

[961] Cfr. *c. Cels.* IV 49. Per una panoramica cfr. Martens 2012, 81-87. A queste accuse, presenti come vedremo anche in Celso e Porfirio, si aggiungeranno, anche dopo la morte di Origene, altri autori cristiani. Teodoro di Mopsuestia, ad esempio, nel suo *Commento ai Salmi* giudicò l'allegoria origeniana eccessivamente dipendente da Filone; cfr. van Rompay 1982, 14–15; McLeod 2009, 75–79.

riconoscere nel velo narrativo (ἐπίκρυψις) la modalità propria con cui ogni tradizione religiosa – non solo quella biblica, ma anche quella greca – trasmette un nucleo di sapienza accessibile ai lettori più maturi. Mentre in questa prospettiva Origene elabora una vera e propria teoria dell'interpretazione basata, da un lato, sulla constatazione che nelle Scritture ci sono molti passi il cui senso letterale risulta problematico[962] e, dall'altro, sul riconoscimento di tre livelli di significato e sulla funzione ascensionale dell'esegesi, Clemente,usa l'allegoria come strumento pedagogico per aiutare il credente a cogliere la continuità del *Logos* nella varietà delle culture. Ne risulta che, se per Origene l'allegoria diviene un metodo scientifico e insieme un itinerario spirituale volto a superare i limiti della lettera, per Clemente essa rimane soprattutto un mezzo per mostrare l'unità sottesa alla storia della rivelazione e per integrare la tradizione greca nella formazione del "vero gnostico", il cristiano spiritualmente adulto.

Parallelamente alla scuola alessandrina, si sviluppa la tradizione esegetica antiochena, che eleva la lettura letterale a proprio principio distintivo. Tra i principali rappresentanti di questo approccio, nel IV secolo ad Antiochia spicca la figura di Diodoro di Tarso, il quale intrattenne rapporti diretti con l'imperatore Giuliano durante la sua permanenza in città, antecedente alla campagna contro i Persiani[963]. Sappiamo qual è l'impressione che l'imperatore ha di Diodoro già dall'epistola 90 che Giuliano indirizza a Fotino: «Noi dimostreremo che è un meschino, un corruttore delle leggi, delle dottrine, dei misteri pagani e degli dèi inferi»[964]. Questo odio nei suoi confronti nasce, oltre che dalla dottrina da lui predicata, anche dall'approccio che Diodoro ha nei confronti del testo biblico. Egli, infatti, distingue tra *allegoria, theoria* e *tropologia* e rifiuta categoricamente l'allegoria, considerata la rovina del testo poiché lo destituisce del suo fondamento storico. Al contrario, la *theoria* rispetta la storia e la utilizza come base e primo fondamento per la scoperta di più alti significati. L'allegoria, dunque, è ovviamente utilizzata dai pagani, in quanto i loro miti non hanno nulla di storico e sono racconti puramente inventati. A differenza di essi, Paolo, quando in *Gal*. 4, 24, ravvisa nella storia di Agar e Sara un secondo livello di significazione, non intende minimamente negare la storicità dei personaggi[965].

Ci si può chiedere per quale ragione gli interpreti di indirizzo antiocheno siano così rigidi nel condannare l'allegoria, in un'epoca in cui essa «era un'orientazione storica del pensiero umano, era una condizione della scienza, e tanto sarebbe parso allora antiscientifico il trascurare questa feconda

[962] Simonetti definisce questo aspetto *defectus litterae*, cfr. Simonetti 1985, 18, n. 20.

[963] Per le informazioni seguenti su Diodoro di Tarso faccio riferimento a Rinaldi 1993.

[964] La disputa fra Giuliano e Diodoro spunta in più punti dell'opera giulianea, ad esempio nel fr. 80 del *Contra Galilaeos* riecheggiano espressioni usate da Diodoro

[965] Cfr. Rinaldi 1993, 418.

vena d'idealismo quanto ai giorni nostri disprezzare il metodo storico»[966]. La risposta va ricercata nell'atteggiamento verso la storicità dei fatti: mentre il pagano (inteso tale agli occhi di Diodoro; sappiamo che anche all'interno del "paganesimo" c'erano differenti correnti di pensiero) è disposto a sacrificare l'effettivo accadimento dei fatti raccontati all'interno del mito per salvare la sua esegesi, che diviene quindi un'allegoria di verità eternamente valida, il cristiano letteralista rifiuta l'idea di rinunciare alla realtà storica raccontata da un determinato episodio, poiché essa costituisce uno stabile fondamento delle verità divine, ed inoltre permette di fondare la dottrina della divinità di Cristo su testi espliciti, che non potevano quindi essere suscettibili di interpretazioni o critiche. Inoltre, questo approccio garantiva, secondo Diodoro, una superiorità nei confronti nel paganesimo: mentre i loro miti erano inventati su assurdità inconcepibili, la Bibbia narrava solo fatti realmente accaduti e così «la tradizione storica d'Israele continuava nella chiesa di Cristo e dei suoi martiri, la quale anche dalla storicità di queste vicende traeva motivo di vittoria sul paganesimo»[967].

3.1.3 *Conflitto verso l'esterno: pagani contro cristiani e viceversa*

Il dibattito sull'allegoria si articola su un duplice fronte, interno ed esterno. È consueto, tanto tra autori pagani quanto tra autori cristiani, screditare i miti degli altri giudicandoli assurdi e negando loro qualsiasi legittimità interpretativa di tipo allegorico[968]; anche in questo caso, come ricordato al cap. 1.3, rimangono valide le parole di Arnobio: «Voi non credete ai nostri scritti e noi non crediamo ai vostri»[969]. Tra II e IV secolo, infatti, si assiste a un fenomeno diffuso di messa in discussione dell'autorità e del prestigio dei testi, i quali vengono sempre più spesso sottoposti a critica e sospettati di scarsa affidabilità.

Sulla questione si sono espressi anche i due modelli di polemica anticristiana a cui Giuliano si è ispirato: Celso e Porfirio. Entrambi sono drasticamente contrari all'interpretazione allegorica che i cristiani danno ai testi più difficoltosi della Bibbia; per Celso, il ricorso all'allegoria è una «fuga» dettata dal sentimento di vergogna che i più razionali fra gli ebrei e i cristiani hanno per la bassa qualità dei testi cristiani[970]. Egli denigra le favole incredibili, il linguaggio oscuro dei profeti, le

[966] Cfr. Vaccari 1952, 91.

[967] Cfr. Rinaldi 1993, 429.

[968] Fra gli autori cristiani che criticavano i miti greci, cfr. Arnobio (V 32, 5-6), Firmico Materno (*err. prof. relig.* 2, 6-7), Atenagora (*legat.* XXII 6-12), Taziano (*or. ad Graec.* 21), Clemente Alessandrino (*protr.* II 32, 1; 33, 1-3; III 59, 1-2; VI 67, 1-2; *strom*. V 4, 24, 1-2), Origene (*c. Cels.* IV 48, 6-10). Per un quadro complessivo, cfr. Ramelli 2006; Kahlos 2012.

[969] Arnob. *nat.* 1.57.

[970] Cfr. Orig. *c. Cels.* IV 48, 3-5; 51, 3-6. Cfr. Cook 2004, 62-64, 92-93, 100-104.

incongruenze nei Vangeli, un dio antropomorfo, l'incarnazione e la resurrezione[971]; questi racconti non sono allegorizzabili e non sono altro che miti assurdi (ἀλλ' ἄντικρυς εὐηθέστατα μεμυθολόγηται)[972]. Inoltre, aggiunge che le spiegazioni allegoriche dei cristiani sono ancora più vergognose e assurde delle storie stesse, poiché tentano di riunire follie stupefacenti e insensate che non possono essere armonizzate[973]. Oltre ciò, Celso sostiene – così come alcuni membri della comunità di Cesarea in cui opera Origene – che i libri della Bibbia non siano stati composti in forma allegorica e pensa quindi che coloro che li allegorizzano forzino il significato degli autori nel farlo.

Una linea argomentativa simile, ma con un diverso grado di sistematicità filosofica, è sviluppata da Porfirio, che sostiene che gli esegeti cristiani, «desiderosi di trovare una soluzione alla malvagità delle scritture giudaiche, senza abbandonarle, diedero delle interpretazioni incompatibili e assurde»[974]. Oltre ad essere in contrasto con la teoria pluralista che egli pratica, l'allegoria cristiana risulterebbe inoltre priva di un elemento costitutivo della pratica allegorica: l'enigma del testo. Secondo il filosofo, i cristiani «dichiarano enigmi (αἰνίγματα) le parole chiare di Mosè (τὰ φανερῶς παρὰ Μωυσεῖ λεγόμενα εἶναι), e in estasi divina le proclamano oracoli divini colmi di segreti nascosti»[975]. Di conseguenza, l'esegesi cristiana appare un esercizio vuoto e spesso ridicolo. Porfirio fa eco ai sentimenti di Celso, sostenendo che le Scritture non possiedono una struttura allegorica e che l'allegoresi di matrice ellenistica viene applicata in modo improprio a queste «favole straniere»[976].

Una testimonianza ulteriore del punto di vista pagano ci è offerta dall'anonimo polemista dell'*Apocritico* di Macario di Magnesia[977]. Il polemista, infatti, mostra una conoscenza sorprendentemente precisa della liturgia e dell'esegesi cristiana, e proprio questa familiarità rende tanto più severa la sua condanna. Uno dei passi più rilevanti riguarda l'eucaristia, giudicata un rito barbaro e privo di paralleli sia nelle tradizioni mitiche greche sia nei costumi dei popoli stranieri[978]. Anche qualora si volesse leggere allegoricamente il linguaggio eucaristico, afferma l'Anonimo, l'asprezza stessa delle parole bibliche ne compromette qualsiasi interpretazione mistica, generando disgusto e rendendo incredibile il presunto significato segreto[979]. Su un piano più generale, l'Anonimo

[971] Cfr. Orig. *c. Cels*. I 7; VII 9.

[972] Cfr. Orig. *c. Cels.* IV 50

[973] Cfr. Orig. *c. Cels.* I 17; IV 48-51. Cfr. Kahlos 2012, 530.

[974] Cfr. Eus. *H.E.* VI 19, 5 (=fr. 39 Harnack = 6F Becker). Trad. Muscolino 2009, 251.

[975] Cfr. Porph. *c. Chr.* fr. 6F 19–21 Becker.

[976] Cfr. Porph. *c. Chr*. fr. 6F 36–37 Becker: τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μύθοις.

[977] Per uno *status quaestionis* circa la sua identificazione, cfr. Goulet 2003, I: 112-119.

[978] Cfr. Mac. Magn. *Apocr*. III 15,1–3. Cfr. Rinaldi 2016, 350.

[979] Cfr. Mac. Magn. *Apocr.* III 15,4–5.

manifesta una profonda insofferenza verso le narrazioni evangeliche, considerate novità scandalose e prive di plausibilità. Le definisce storielle da balia indegne di un discorso sugli dèi, perché incapaci di offrire un senso chiaro o elevato[980]. La sua attenzione si concentra soprattutto sui racconti dei Vangeli, bollati come miti incoerenti, contraddittori o addirittura ridicoli. Colpisce che egli ignori invece quasi del tutto i racconti mosaici, concentrandosi sui testi cristiani più recenti. L'*Apocritico* restituisce un'immagine nitida della reazione pagana più colta e informata di fronte alla novità cristiana, percepita come una trasformazione radicale della tradizione religiosa, tanto sul piano narrativo quanto su quello rituale.

Naturalmente a queste critiche gli scrittori cristiani non solo rispondono difendendosi, ma contrattaccano a loro volta. Alla teoria di Celso, Origene risponde che l'avversario potrebbe avere ragione se fossero unicamente gli interpreti a loro contemporanei a leggere in maniera allegorica le Scritture, ma sono invece gli autori stessi della Bibbia ad utilizzare l'allegoria (o tecniche simili)[981], e questo dovrebbe essere sufficiente a dare prova del fatto che alcuni testi non potessero essere letti se non in maniera allegorica. Inoltre, Origene non può accettare l'idea che la presenza dell'allegoria nelle Scritture implichi una derivazione straniera. I testi sacri, infatti, sono divinamente ispirati, perciò la retorica allegorica è una retorica divina[982]. Nel suo *Sui principi*, egli ribadisce varie volte questo concetto, sottolineando come l'inverosimiglianza della Bibbia fosse dovuta al fatto che lo Spirito Santo avrebbe disseminato il testo sacro di «pietre d'inciampo» (προσκόμματα) affinché si operasse una selezione dei destinatari e quelli degni si adoperassero per superare il livello letterale del testo, per raggiungere quello spirituale nascosto[983]. Di conseguenza, se queste Scritture furono composte allegoricamente sotto influenza divina, ciò invita chiaramente a una loro valutazione allegorica. Vengono poi a loro volta denunciate le interpretazioni allegoriche dei miti greci: ribaltando l'accusa, sarebbero i Greci a vergognarsi dei loro miti al punto tale da cercare di far apparire la loro oscenità meno vergognosa e più misteriosa[984]. Non solo, ma se nell'interpretazione cristiana entrambi i sensi, sia quello letterale che quello simbolico, sono accettabili, non si può dire lo stesso per i pagani: essi hanno investito il mito di un significato che non ha alcun legame con il significato letterale originale, che quindi non è in nessun caso accettabile[985]. Poiché le interpretazioni allegoriche dei miti pagani

[980] Cfr. Mac. Magn. *Apocr*. IV 8,2–3. A questo proposito De Vita 2021 (215) nota come questo aspetto accomuni l'Anonimo con Giuliano, che reputava indispensabile il σεμνόν nei miti sugli dèi. Vd. *infra.*

[981] Cfr. Orig. *c. Cels.* IV 49.

[982] Cfr. Martens 2012, 87.

[983] Cfr. Orig. *De princ.* IV 2, 9, 5. Cfr. De Vita 2025, 47. Sui caratteri generali dell'ermeneutica di Origene, cfr. Simonetti 1985; Edwards 1997; Herren 2017; Martens 2012, 49-63.

[984] Cfr. Orig. *c. Cels.* I 17; IV 48-51; VI 42-43.

[985] Cfr. Orig. *c. Cels*. IV 48. Lo stesso concetto è espresso anche da Greg. Naz. *or.* 4, 115-119.

non hanno alcun reale valore filosofico o religioso, le idee che trasmettono rimangono legate al mondo materiale e possono essere utili solo a pochi eruditi, escludendo la comunità dei fedeli. Per la maggior parte dei fedeli il senso letterale dei miti risulta incomprensibile: perciò tali racconti vanno o accettati nella loro forma originaria, ammettendo che presentano divinità eticamente problematiche, oppure interpretati in chiave fisico-naturalistica, un approccio che però rimane inadeguato a cogliere una reale dimensione spirituale e trascendente del divino[986]. In questa direzione si collocano anche le opere latine di Arnobio e Firmico Materno. Il primo critica ampiamente il culto di Cibele e Attis, affermando che gli intellettuali che ne danno una lettura allegorica vogliono vedere significati meravigliosi e profondi (*rationes miras atque altas*) che altrimenti apparirebbero vergognosi[987]. Il secondo, accodandosi al primo, sostiene che l'aspetto cupamente erotico del mito della Madre degli dèi non rappresenta nulla di profondo, ma soltanto un maldestro tentativo di dare veste narrativa a un semplice fenomeno fisico (*physicam rationem*)[988]. Il mito di Cibele e Attis non è certo l'unico oggetto delle critiche cristiane, ma risulta il più significativo per il nostro discorso, poiché suscita una risposta particolarmente articolata da parte di Giuliano, che, come si è visto, gli dedica un'intera orazione.

3.1.4 *Giuliano e i miti, posizione fra pagani e cristiani*

Le considerazioni sui miti presenti nelle orazioni di Giuliano si collocano pienamente in questo vivace contesto culturale. Va precisato fin dall'inizio che considerate nel loro insieme, dato che non si tratta di desultorie osservazioni isolate, ma piuttosto di un intervento su un tema largamente discusso, rispetto al quale Giuliano, sempre attento all'ambiente intellettuale in cui opera, non può evitare di prendere posizione[989]. Nelle sue orazioni il mito assume anzitutto la funzione di strumento comunicativo, ancor prima che educativo. Il pubblico cui l'imperatore si rivolge è estremamente eterogeneo, e proprio in vista di una comunicazione efficace egli impiega il mito come una sorta di linguaggio universale, capace di raggiungere un'ampia varietà di ascoltatori[990]. Grazie alla sua natura polisemica, il mito consente di trasmettere una visione del mondo e degli dèi differenziata secondo il livello di competenza dell'uditorio: i profani vi colgono gli aspetti più immediati ed evidenti, mentre

[986] Cfr. De Vita 2021, 206.

[987] Cfr. Arnob. *adv. nat.* V 32-39.

[988] Cfr. Firm. Mat. *err. prof. rel*. II 7, 6. Per le critiche precedenti al mito di Cibele e Attis, vd. *supra* il capitolo 2.2.

[989] Per una migliore comprensione dell'ambiente intellettuale pagano molto negli ultimi anni è stato fatto da Nicola Zito, che ha studiato l'uso della poesia (e del mito) in riferimento alla figura di Massimo di Efeso (cfr. almeno Zito 2012a; 2012b; 2013; 2021; 2024).

[990] Cfr. De Vita 2021, 216.

coloro che sono in grado di accedere a significati più profondi possono essere guidati verso una conoscenza superiore del divino. Al tempo stesso, il mito svolge una funzione di legittimazione politica; attraverso di esso, e in particolare tramite il racconto autobiografico dell'orazione 7, Giuliano ricostruisce la propria vicenda personale e consolida la propria autorità di governante.

Il mito diventa dunque anche un potente mezzo educativo, che ha la capacità di fare accogliere messaggi complicati anche alle menti più semplici e viene difeso da Giuliano con forza, qualunque sia il suo contenuto; come nota Bouffartigue, da un filoelleno che cerca in tutti i modi di salvare il patrimonio culturale greco, questo atteggiamento non stupisce[991]. Nella *Contro Eraclio* leggiamo:

> Εἰ δ᾽ ὅλως χρή τι καὶ d ὑπὲρ τῶν τοὺς μύθους τὸ πρῶτον πλασάντων ἀπολογήσασθαι, δοκοῦσί μοι ταῖς τῶν παιδίων ψυχαῖς,- ὥσπερ αἱ τίτθαι περὶ τὰς ὀδοντοφυΐας κνησιῶσιν αὐτοῖς σκύτινα ἄττα προσαρτῶσι ταῖν χεροῖν, ἵνα αὐτῶν παραμυθήσωνται τὸ πάθος, οὕτω δὲ καὶ οὗτοι τῷ ψυχαρίῳ πτεροφυοῦντι καὶ ποθοῦντι πλέον εἰδέναι τι, διδάσκεσθαι δὲ οὔπω τἀληθῆ δυναμένῳ ταῦτα ἐποχετεύειν, ὥσπερ- ἄρδοντες ἄρουραν διψῶσαν, ἵνα δὴ οἶμαι αὐτῷ τὸν γαργαλισμὸν καὶ τὴν ὀδύνην παραμυθήσωνται.
>
> Insomma, se bisogna dire qualcosa in difesa anche di coloro che per la prima volta inventarono i miti, mi sembra che lo abbiano fatto per le anime dei bambini, come le nutrici appendono, mi pare, alle loro mani, quando hanno prurito per i primi denti che spuntano, dei piccoli oggetti di cuoio, perché calmino il loro bruciore; così anche costoro, nell'anima piccolina, che mette le ali e brama conoscere qualcosa di più, ma ancora non può essere istruita nella verità, riversano questi racconti, come se irrigassero una terra assetata, per calmarne, penso, il prurito e il dolore.[992]

In questo passo, in cui sono presenti echi platonici di *Phaedr.* 251c (dove la piccola anima soffre per lo spuntar delle ali) e *Resp*. II, 377a-c (dove viene sottolineata l'importanza del ruolo delle nutrici per le fiabe che raccontano), l'imperatore giustifica il ricorso ai miti per rendere accessibili a chiunque messaggi altrimenti troppo complessi per le anime non avvezze a tali cose. In più passi della *Contro Eraclio*[993] Giuliano dimostra di essere perfettamente a conoscenza delle definizioni, classificazioni e modalità di interpretazione dei miti. Addirittura, è stato ipotizzato che egli avesse potuto consultare un'opera giamblichea andata persa, dedicata proprio all'esegesi dei miti antichi, e che sarebbe da questa che l'imperatore avrebbe sviluppato la propria riflessione riguardo ai miti inverosimili.

[991] Cfr. Bouffartigue 1992, 337.

[992] Iul. *or.* 7, 206d (trad. De Vita 2022, 499).

[993] Iul. *or.* 7, 205b-c, 219a, 226d, 227a.

Similmente, le stesse idee possono leggersi anche nei capitoli 3 e 4 del *De diis et mundo* di Salustio. Non stupisce naturalmente che un intellettuale così vicino a Giuliano, suo consigliere ed intimo amico, condivida con l'imperatore anche questo campo di battaglia[994]. In essi leggiamo:

> […] σαφές τε καὶ κρυπτόμενον οἱ μῦθοι μιμοῦνται, <καὶ> τὴν τῶν Θεῶν ἀγαθότητα, ὅτι ὥσπερ ἐκεῖνοι τὰ μὲν ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἀγαθὰ κοινὰ πᾶσιν ἐποίησαν, τὰ δὲ ἐκ τῶν νοητῶν μόνοις τοῖς ἔμφροσιν, οὕτως οἱ μῦθοι τὸ μὲν εἶναι Θεοὺς πρὸς ἅπαντας λέγουσι, τίνες δὲ οὗτοι καὶ ὁποῖοι τοῖς δυναμένοις <μόνοις> εἰδέναι.
>
> […] I miti ne imitano, inoltre, la bontà: giacché come gli dèi resero accessibili a tutti i beni che provengono dalla sfera sensibile, ma quelli dell'intelligenza ai soli assennati, così i miti rivelano a tutti l'esistenza degli dèi, ma chi sian costoro, e di quale natura, ai capaci di intendere[995].
>
> Ἀλλὰ διὰ τί μοιχείας καὶ κλοπὰς καὶ πατέρων δεσμὰ καὶ τὴν ἄλλην ἀτοπίαν ἐν τοῖς μύθοις εἰρήκασιν; Ἢ καὶ τοῦτο ἄξιον θαύματος, ἵνα διὰ τῆς φαινομένης ἀτοπίας εὐθὺς ἡ ψυχὴ τοὺς μὲν λόγους ἡγήσηται προκαλύμματα, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀπόρρητον εἶναι νομίσῃ;
>
> Ma perché nei miti hanno parlato di adulteri, razzie e incatenamenti di padri, e tutto un corteo di assurdità (ἀτοπίαν) pari a queste? O invece è degno della nostra ammirazione anche un tale intendimento: che, attraverso palesi assurdità, l'anima istantaneamente prenda per veli (προκαλύμματα) i discorsi e ritenga indicibile il vero?[996]

E in modo analogo, in Giuliano ritroviamo gli stessi concetti.

> οὐκοῦν Ἕλληνες μὲν τοὺς μύθους ἔπλασαν ὑπὲρ τῶν θεῶν ἀπίστους. καὶ τερατώδεις. καταπιεῖν γὰρ ἔφασαν τὸν Κρόνον τοὺς παῖδας, εἶτ' αὖθις ἐμέσαι. καὶ γάμους ἤδη παρανόμους· […] εἶτα οἱ Διονύσου σπαραγμοὶ καὶ μελῶν κολλήσεις.
>
> Certo, sono incredibili e mostruosi i miti che i Greci hanno fabbricato sugli dèi. Per esempio, hanno detto che Crono inghiottì i suoi figli e poi li vomitò. Hanno attribuito ad essi unioni abnormi […]. Ecco poi lo smembramento e la ricostituzione delle membra di Dioniso[997].

---

[994] Per un approfondimento sulla concezione ermeneutica di Salustio rimando a De Vita 2021, 197-201.

[995] Sal. d*e diis et mundo*, 3, 3 (trad. Di Giuseppe 2000, 119-120)

[996] Sal. d*e diis et mundo*, 3, 5 (trad. Di Giuseppe 2000, 120).

[997] Iul. *c. Gal.* fr. 4 Mas. (trad. Masaracchia 1990, 247-248).

φιλεῖ γὰρ ἡ φύσις κρύπτεσθαι, καὶ τὸ ἀποκεκρυμμένον τῆς τῶν θεῶν οὐσίας οὐκ ἀνέχεται γυμνοῖς εἰς ἀκαθάρτους ἀκοὰς ῥίπτεσθαι ῥήμασιν. Ὅπερ δὲ δὴ τῶν χαρακτήρων ἡ ἀπόρρητος φύσις ὠφελεῖν πέφυκε καὶ ἀγνοουμένη· θεραπεύει γοῦν οὐ ψυχὰς μόνον, ἀλλὰ καὶ σώματα, καὶ θεῶν ποιεῖ παρουσίας.- Τοῦτ᾽ οἶμαι πολλάκις γίγνεσθαι καὶ διὰ τῶν μύθων, ὅταν εἰς τὰς τῶν πολλῶν ἀκοὰς οὐ δυνα <μένας> τὰ θεῖα καθαρῶς δέξασθαι δι᾽ αἰνιγμάτων αὐτοῖς μετὰ τῆς μύθων σκηνοποιίας ἐγχέηται.

"La natura, infatti, ama nascondersi"[998] e non sopporta che la verità occulta sulla sostanza degli dèi sia gettata in parole nude a orecchie impure. In questo, appunto, è utile la natura ineffabile dei caratteri, anche se sconosciuta: essa cura non solo le anime, ma anche i corpi e suscita la presenza degli dèi. Questo credo che spesso avvenga anche in virtù dei miti (διὰ τῶν μύθων), quando nelle orecchie dei più, che non <sono capaci> di accogliere in forma pura le verità divine, esse vengono insinuate a mezzo di enigmi, insieme alle finzioni drammatiche dei miti (δι᾽ αἰνιγμάτων αὐτοῖς μετὰ τῆς μύθων σκηνοποιίας)[999].

τὸ γὰρ ἐν τοῖς μύθοις ἀπεμφαῖνον αὐτῷ- τούτῳ προοδοποιεῖ πρὸς τὴν ἀλήθειαν· ὅσῳ γὰρ μᾶλλον παράδοξόν ἐστι καὶ τερατῶδες τὸ αἴνιγμα, τοσούτῳ μᾶλλον ἔοικε διαμαρτύρεσθαι μὴ τοῖς αὐτόθεν λεγομένοις πιστεύειν, ἀλλὰ τὰ λεληθότα περιεργάζεσθαι.

Infatti, quello che c'è di inverosimile nei miti proprio per questo apre la via alla verità; giacché, quanto più l'enigma è paradossale e mostruoso, tanto più sembra attestare che non bisogna credere a quanto viene detto immediatamente, ma ricercare un significato nascosto[1000].

Τὸ δὲ κατὰ τὴν διάνοιαν ἀπεμφαῖνον χρησίμου γιγνόμενον χάριν ἐγκριτέον, ὡς ἂν μή τινος ὑπομνήσεως ἔξωθεν οἱ ἄνθρωποι δεόμενοι, ἀλλ᾽ ὑπὸ τῶν ἐν αὐτῷ λεγομένων τῷ μύθῳ διδασκόμενοι τὸ λανθάνον μῶσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν ὑφ᾽ ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς προθυμηθεῖεν.

Quanto, poi, all'assurdità del significato, bisogna approvarla in ragione della sua utilità, perché gli uomini, senza il bisogno di un suggerimento esterno, ma istruiti da ciò che viene detto nel mito stesso, vogliano ricercarne il significato nascosto e indagare sotto la guida degli dèi[1001].

[998] Heracl. 22 B 123 D.-K. = 39 Gemelli Marciano.

[999] Iul. *or.* 7, 216c-d (trad. De Vita 2022).

[1000] Iul. *or.* 7, 217c (trad. De Vita 2022, 517).

[1001] Iul. *or.* 7, 219a (trad. De Vita 2022).

Οὗ δὲ ἕνεκεν ἔφην αὐτά· κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ἀπεμφαίνοντες ὅταν οἱ μῦθοι γίγνωνται περὶ τῶν θείων, αὐτόθεν ἡμῖν ὥσπερ βοῶσι καὶ διαμαρτύρονται μὴ πιστεύειν ἁπλῶς, ἀλλὰ τὸ λεληθὸς σκοπεῖν καὶ διερευνᾶσθαι.

Ecco il motivo per cui ho detto questo: quando i miti sul divino sono inverosimili nel loro significato, è come se si mettessero, da sé, a gridare, e attestassero che non bisogna prestare loro fede ingenuamente, bensì esaminare e indagare ciò che è nascosto[1002].

Come vediamo, l'interesse per l'esegesi dei miti accomuna Salustio e Giuliano, che potrebbero dipendere da un testo riconducibile a Giamblico[1003]. Per l'imperatore, i miti iniziatici o teologici devono necessariamente avere due caratteristiche principali: la prima è l'inverosimiglianza (τὸ ἀπεμφαῖνον), poiché non devono essere accessibili alle masse, ma solo a coloro che ne sono degni[1004]. La seconda è la solennità (σεμνόν), cioè ogni discorso che parli degli dèi deve essere necessariamente stilisticamente elegante. Questi miti, alla pari dei simboli o dei caratteri teurgici, consentono l'elevazione dell'anima[1005].

Queste discussioni esegetiche sono, come si è visto, particolarmente attuali ad Antiochia all'epoca in cui Giuliano e Salustio vi soggiornano. La presenza in città dei due massimi esponenti politici (bisogna tenere presente il ruolo ricoperto da Salustio, che nel trattato scrive non solo in

[1002] Iul. *or.* 7, 222c (trad. De Vita 2022, 527).

[1003] Cfr. Bouffartigue 1992, 337-345. Secondo De Vita 2021 (219) dallo stesso testo potrebbe dipendere anche Proclo, che nella V e VI dissertazione del commento alla *Repubblica* platonica presenta notevoli affinità con la tesi di Giuliano e Salustio, distinguendo i miti in paideutici ed ispirati e difendendo il valore protrettico della superficie letterale dei miti ispirati, apparentemente inverosimile. Cfr. Procl. *In Remp.* I 76, 24-29. Sarebbe interessante approfondire l'eventuale rapporto di dipendenza o, quanto meno, le affinità dottrinali che legano Proclo a Giuliano, al fine di verificare un'ulteriore ipotesi: che cioè Giuliano fosse considerato, in età tardoantica, un filosofo autorevole non meno di Giamblico, e che pertanto la teoria dei miti in Proclo (e di Salustio) non debba essere ricondotta a un perduto scritto giamblicheo, bensì allo stesso Giuliano. Quanto alla dipendenza di Salustio da Giuliano, non è necessario soffermarsi oltre: il mito di Cibele e Attis trasmesso da Salustio non rappresenta infatti che una sintesi di quello giulianeo, circostanza che rivela la piena considerazione di Giuliano quale filosofo meritevole di imitazione.

[1004] La teoria, come abbiamo visto, era già stata sostenuta in campo avversario da Origene. Se, come si ipotizza, Giuliano era a conoscenza delle discussioni interne alla Chiesa, è possibile che anche questa teoria origeniana non gli fosse oscura e dunque l'allusione all'"enigma" nella narrazione mitica non sarebbe casuale, ma vorrebbe in questo modo «legittimare la validità delle narrazioni apparentemente inverosimili solo in virtù della loro origine ellenica e del loro riferimento ad una visione giamblichea del mondo umano e divino. Avrebbe puntato, in altri termini, a rivendicare ai soli neoplatonici l'uso corretto dell'allegoria» cfr. De Vita 2025, 47. Per un approfondimento del concetto di ἀπεμφαῖνον nelle fonti stoiche anteriori a Giuliano, cfr. Tanaseanu-Döbler 2021.

[1005] Cfr. De Vita 2025, 18.

qualità di intimo amico dell'imperatore, ma da pubblico collaboratore nell'opera di *restauratio*) conferisce alla disputa una risonanza tale da non poter lasciare indifferenti i maestri cristiani della città. L'importanza assunta dalla questione dipende anche dal fatto che, grazie alla presenza di Giuliano, le feste pagane tornano a essere celebrate con nuovo vigore. Si tratta di rituali antichi sull'orlo della crisi, il cui recupero rientra nel progetto di rinnovamento giulianeo. Per questo è necessario attribuire loro un nuovo significato "filosofico", mediante un'esegesi allegorica del mito che ne restituisce credibilità e ne legittima il culto. È in quest'ottica che viene riabilitata la figura di Attis nel mito di Cibele, mito che infatti ottiene un'attenzione particolare sia in Giuliano che in Salustio[1006]. Come abbiamo visto, per garantire una verità eternamente valida, è necessario rinunciare alla storicità del racconto e ammettere che si tratta di finzioni. Questo sacrificio viene accolto dai neoplatonici senza troppo rammarico, poiché il guadagno è infinitamente più grande. Vengono distinti due livelli di lettura: il primo è quello letterale, a cui si fermano gli 'insensati', che rimangono scandalizzati da tali racconti mitici; il secondo è invece quello allegorico, che permette a chi davvero ne ha desiderio e possiede la giusta disposizione d'animo di avvicinarsi alla verità sugli dèi[1007]. È proprio questo il punto su cui maggiormente polemizzano i letteralisti cristiani come Diodoro: i fatti raccontati dovrebbero essere (per lo meno così è per le Scritture) a sostegno delle verità divine, e non d'ostacolo[1008].

Se la posizione di Giuliano in merito all'interpretazione allegorica dei miti pagani risulta sufficientemente delineata, resta da esaminare il suo atteggiamento nei confronti dell'uso allegorico delle Scritture da parte dei cristiani. Si tratta quindi di valutare in che misura il suo pensiero prosegua la linea dei polemisti precedenti, già considerati, oppure se ne distacchi. Alcuni frammenti del *Contra Galilaeos* offrono elementi utili a questo riguardo:

> τὸν γὰρ ὄφιν τὸν διαλεγόμενον πρὸς τὴν Εὔαν ποδαπὴν τινι χρῆσθαι φήσομεν διαλέκτῳ; ἆρα ἀνθρωπείᾳ; καὶ τί διαφέρει τῶν παρὰ τοῖς Ἕλλησι πεπλασμένων μύθων τὰ τοιαῦτα;
>
> Infatti il serpente che parlava a Eva in quale lingua diremo che si esprimesse, umana forse? Quale è dunque la differenza che separa tale tipo di dottrina dai miti inventata dai Greci?[1009]

[1006] Il mito metroaco sarà criticato come *exemplum* dell'oscenità dell'antica religione anche da Agostino: cfr. Aug. *civ*. VII 25; Kahlos 2012, 533.

[1007] Cfr. Rinaldi 1993, 426-427.

[1008] Un aspetto che aveva anche invocato Porfirio nel *De Antro* e che chiaramente non collima con la speculazione giulianea.

[1009] Iul. *c. Gal.* fr. 15 Mas. (trad. Masaracchia 1990).

ἐπειδὴ γὰρ εἶδε μετασχόντα τῆς φρονήσεως τὸν ἄνθρωπον, ἵνα μὴ, φησί, γεύσηται τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ἐξέβαλεν αὐτὸν τοῦ παραδείσου διαρρήδην εἰπὼν· […] τούτων τοίνυν ἕκαστον εἰ μὴ μῦθος ἔχων θεωρίαν ἀπόρρητον εἴη, ὅπερ ἐγὼ νενόμικα πολλῆς γέμουσιν οἱ λόγοι περὶ τοῦ θεοῦ βλασφημίας.

Infatti, quando vide che l'uomo era dotato di intelligenza, perché non gustasse, dice, l'albero della vita, lo cacciò via dal giardino […]. Ora, ciascuno di questi racconti, nel caso non sia un mito dal significato nascosto, come invece è mia convinzione, è una vera offesa per la divinità.[1010]

Ancora, in riferimento al racconto della torre di Babele, scrive:

εἶτα τούτοις ἀξιοῦτε πιστεύειν ἡμᾶς, ἀπιστεῖτε δὲ ὑμεῖς τοῖς ὑφ' Ὁμήρου λεγομένοις ὑπὲρ τῶν Ἀλαωάδων ὡς ἄρα τερί ἐπ' ἀλλήλοις ὄρη θείναι διενοοῦντο, «ἵν' οὐρανὸς ἀμβατὸς εἴη». φημὶ μὲν γὰρ ἐγὼ καὶ τοῦτο εἶναι παραπλησίως ἐκείνῳ μύθωδες· ὑμεῖς δὲ, ἀποδεχόμενοι τὸ πρότερον, ἀνθ' ὅτου πρὸς θεῶν ἀποδοκιμάζετε τὸν Ὁμήρου μῦθον;

E dunque pretendete che noi prestiamo fede a questo racconto, mentre voi non volete credere a quello che Omero dice degli Aloadi, che appunto pensavano di sovrapporre l'uno all'altro tre monti «perché il cielo potesse essere scalato». Per quel che mi riguarda io dico che questo racconto è altrettanto fantastico del precedente. Ma voi che accettate il primo perché, in nome degli dèi, respingete il mito omerico?[1011]

[1010] Iul. *c. Gal.* fr. 17, 4-6 e 10-12 Mas. (traduzione mia; differisce da quella di Masaracchia 1990, unicamente per la traduzione di ὅπερ ἐγὼ νενόμικα). Boulnois 2008 (115) fa notare, citando Riedweg 2005, che la costruzione di ὅπερ ἐγὼ νενόμικα può essere tradotta in due modi, che danno esiti notevolmente diversi. Nel primo caso, si può tradurre «Ognuna di queste storie, a meno che non sia un mito con un significato nascosto, cosa che io credo sia, è piena di bestemmie sulla divinità»; nel secondo, sarebbe: «Ognuno di questi racconti, a meno che, come io credo, non sia un mito con un significato nascosto, è pieno di bestemmie sulla divinità». Nel primo caso quindi Giuliano accetterebbe la possibilità che la Bibbia avesse significati nascosti che potessero essere interpretati allegoricamente, nel secondo caso, no. La maggior parte degli studiosi accoglie la prima opzione, ritenendo quindi che Giuliano accettasse significati nascosti anche nei racconti biblici; cfr. Pépin 1976^2 [1958], 466; Bouffartigue 1992, 161; Bouffartigue 2011, 424-425; Zambon 2019, 210-211. In favore di un allineamento di Giuliano alla posizione antiallegorista di Celso e Porfirio sono invece Masaracchia 1990, 38; Riedweg 2005; De Vita 2021a, 223-227.

[1011] Iul. *c. Gal.* fr. 23 Mas (trad. Masaracchia 1990, 256). Il paragone tra il mito omerico e la narrazione biblica affonda le sue radici nella tradizione giudaico-ellenistica ed era stato già utilizzato con intenti polemici da Celso, cfr. Philo, *Conf.* II 2–5; Orig. *c. Cels.* IV 21, 1–23.

Come si può vedere, anche in Giuliano alcuni episodi delle Scritture vengono tacciati di assurdità, tuttavia, in un apparente atto di coerenza estremo, l'imperatore li equipara a quei miti greci «incredibili e mostruosi». Ma l'atteggiamento di Giuliano è ben lungi dal voler rinunciare alla critica ai miti cristiani formulata dai polemisti precedenti, anzi, in un certo senso va a renderla ancora più incisiva. L'accettare, in una qualche misura, una lettura allegorica delle Scritture, si giustifica con due ragioni differenti: in primo luogo, si tratta di un'azione specificatamente antidiodorea, ovvero concentrata a dimostrare non tanto un messaggio nascosto all'interno delle Scritture, quanto una loro impossibilità ad essere lette in maniera letterale, in quanto non vi è nulla di salvabile della presunta "realtà storica" sostenuta dal teologo antiocheno[1012]. In secondo luogo, interpretare allegoricamente le Scritture gli consente di entrare molto più decisamente nel campo avversario[1013].

Non dobbiamo pensare che acconsentire ad una lettura allegorica della Bibbia significhi per Giuliano mettere sullo stesso piano i miti cristiani con i miti greci: i primi sono, e resteranno sempre, miti "da bambini", che fanno leva sulla parte irrazionale dell'anima e in nessun modo riescono ad elevare gli ascoltatori verso Dio. Al contrario, i miti greci hanno per Giuliano la stessa funzione dei simboli e delle formule rituali: risvegliano nell'anima quel *quid* sovrarazionale corrispondente all'Uno-Bene che consente all'uomo di «trascendere se stesso»[1014] e hanno quindi un'azione pedagogica e salvifica che è del tutto preclusa ai miti biblici. Questa tesi non è sostenuta solo dai frammenti del *Contra Galileos* e dalla *Contro Eraclio*, ma trova riscontro anche nell'inno *Alla Madre degli dèi*, a riprova della coerenza estrema che caratterizza le opere giulianee:

[1012] Cfr. De Vita 2021, 225.

[1013] Ad esempio, nel fr. 84 Mas., Giuliano afferma di essersi confrontato con un «sapientissimo vescovo cristiano» in merito all'interpretazione dell'episodio di Caino e Abele (un episodio particolarmente cruciale, ovviamente) e, per nulla soddisfatto delle parole del vescovo – che anzi non avrebbe saputo giustificare l'episodio «neppure imbastendo qualche sciocchezza» – dà lui stesso un'interpretazione, dimostrando come la propria competenza ermeneutica, pur se applicata a un testo degli avversari, sia superiore a quella di cui sono capaci perfino i più sapienti dei vescovi. Cfr. De Vita 2025, 48. O ancora, non mancano frammenti in cui traspare la critica verso un tipo specifico di allegoria, ovvero quella mirante a leggere l'Antico Testamento come una prefigurazione continua dell'avvento e della missione di Cristo. Anzi, in più passi Giuliano appare impegnato proprio nel tentativo di «spezzare le varie traiettorie esegetiche» associanti l'Antico e il Nuovo Testamento (Cfr. Cook 2004, 249), affinché il mito di Gesù risulti non l'adempimento di antiche profezie, bensì una grossolana ed erronea mistificazione, operata da Paolo e da Giovanni.

[1014] Cfr. De Vita 2025, 46. L'idea che nell'anima fosse presente una parte sovrarazionale era già caldaica: si trattava di una speciale sensibilità innata negli uomini, trascendente la razionalità stessa, che poteva essere attivata dall'incontro con un *symbolon* teurgico. I caldei lo definivano «fiore dell'intelletto» (ἄνθος τοῦ νοῦ; cfr. *Chald.* fr. 1, 1 e fr. 49, 2, des Places), di cui parlano anche Giamblico e Proclo (cfr. Iambl. *in Phaedr.* fr. 6, Dillon; *de myst.* I 15, 35, 11-15; *in Parm.* fr. 2a, Dillon; Procl. *in Alcib.* 246, 21-248, 4; *exc. chald.* IV, 210, 28-211, 15; *Theol. Plat.* I 3, 15, 1-6. Cfr. Bussanich 2000, 291-300.

ἀλλὰ οἱ παλαιοὶ τῶν ὄντων ἀεὶ τὰς αἰτίας ἤτοι τῶν θεῶν ὑφηγουμένων <ἢ> κατὰ σφᾶς αὐτοὺς διερευνώμενοι, βέλτιον δὲ ἴσως εἰπεῖν, ζητοῦντες ὑφ᾽ ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς, ἔπειτα εὑρόντες ἐσκέπασαν αὐτὰς μύθοις παραδόξοις, ἵνα διὰ τοῦ παραδόξου καὶ ἀπεμφαίνοντος τὸ πλάσμα φωραθὲν ἐπὶ τὴν ζήτησιν ἡμᾶς τῆς ἀληθείας προτρέψῃ, τοῖς μὲν ἰδιώταις ἀρκούσης, οἶμαι, τῆς ἀλόγου καὶ διὰ τῶν συμβόλων μόνων ὠφελείας, τοῖς δὲ περιττοῖς κατὰ τὴν φρόνησιν οὕτως ἂν μόνως ἐσομένης ὠφελίμου τῆς περὶ θεῶν ἀληθείας, εἴ τις ἐξετάζων αὐτὴν ὑφ᾽ ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς εὕροι καὶ λάβοι, διὰ μὲν τῶν αἰνιγμάτων ὑπομνησθεὶς ὅτι χρή τι περὶ αὐτῶν ζητεῖν, ἐς τέλος δὲ καὶ ὥσπερ κορυφὴν τοῦ πράγματος διὰ τῆς σκέψεως εὑρὼν πορευθείη, οὐκ αἰδοῖ καὶ πίστει μᾶλλον ἀλλοτρίας δόξης ἢ τῇ σφετέρᾳ κατὰ νοῦν ἐνεργείᾳ.

[…] Gli antichi investigarono le cause degli esseri eterni, o sotto la guida degli dèi <o> per loro conto (ma forse, sarebbe meglio dire, ricercandole sotto la guida degli dèi); in seguito, dopo averle trovate, le rivestirono di miti paradossali (μύθοις παραδόξοις), affinché, attraverso il paradossale e l'assurdo, la finzione fosse scoperta e ci indirizzasse alla ricerca della verità. Se, infatti, alla gente semplice può bastare, io credo, il giovamento che a livello irrazionale si trae anche dai soli simboli mitici, agli individui superiori per ingegno sarà utile soltanto la verità sugli dèi, posto che qualcuno, ricercandola sotto la guida degli dèi, la scopra e la afferri, quando siano proprio gli enigmi a suggerirgli la necessità di indagare su di essi; e, dopo aver ricercato, riesca poi a giungere fino alla fine e, per così dire, al culmine dell'impresa con la sua riflessione: cioè, non tanto per devozione e fede in una dottrina straniera (οὐκ αἰδοῖ καὶ πίστει μᾶλλον ἀλλοτρίας δόξης) quanto con l'attività del proprio intelletto[1015].

Questo passo, messo in relazione con i precedenti, sottolinea ulteriormente la forte valenza anticristiana che la riflessione sui miti ha per Giuliano: vengono infatti ancora una volta denunciati quanti rinunciano all'esercizio del νοῦς per affidarsi alla fede (πίστις) e, di nuovo, viene evidenziato il valore protrettico delle narrazioni inverosimili.

Nel complesso, il confronto con la tradizione filosofica e con le polemiche tra pagani e cristiani mostra come, per Giuliano, il mito non costituisca un semplice artificio narrativo, ma un dispositivo ermeneutico capace di esprimere la verità sul divino e, al tempo stesso, di fondare un modello religioso e culturale alternativo a quello cristiano. Proprio in questa duplice funzione – conoscitiva e identitaria – si rivela la portata della sua riflessione, che trova nel mito non un residuo del passato, ma una forma privilegiata di accesso al reale.

[1015] Iul. *or.* 8, 170a-170b.

3.2 *Giuliano e i misteri. Un silenzio problematico*

È opinione ormai condivisa che Giuliano fosse stato iniziato ai misteri. Senza entrare nel dettaglio su quali (per una sintesi, cfr. Gauthier 1992[1016]), rimane tuttavia problematico il fatto che l'imperatore stesso non rivendichi mai, nei suoi scritti, una condizione di iniziato, come invece fanno altri politeisti del IV secolo, né nelle orazioni pubbliche e né nelle epistole. Se è corretta, come credo, la spiegazione che De Vita dà a questo silenzio (vd. *infra*), non deve stupire che nemmeno le epistole non trattino dell'argomento, poiché le missive tardoantiche, specie quelle imperiali, non erano mai davvero 'private', anche quando il tono sembra o è intimo a tutti gli effetti[1017]. Nelle altre opere i riti misterici sono sì evocati, ma quasi esclusivamente all'interno di una riflessione di tipo filosofico[1018]. Ugualmente, anche nei testi epigrafici non vi è conservata nessuna attestazione dell'impegno del Nostro ai culti misterici. Una risposta convincente a questo quesito è ancora una volta data da De Vita: la studiosa sostiene l'inutilità del ricercare all'interno degli scritti di Giuliano tracce di dottrine riferibili al mitraismo o ad una eventuale iniziazione poiché nelle orazioni non era in gioco il piano individuale dell'imperatore, ma quello dello statuto pubblico da restituire agli antichi culti pagani, in

[1016] Secondo la studiosa, Giuliano era un fervente iniziato a quanti più culti possibili, tra questi certamente Cibele, i culti di Eleusi e Mitra. Più in dubbio, ma sicuramente di un certo interesse per l'imperatore sono i culti per Iside, Dioniso e i misteri caldaici.

[1017] In diversi passi Giuliano accenna ad alcuni fatti per poi tacersi e dire che di quegli argomenti è meglio trattare a voce e non per iscritto (vd. *e.g. ep.* 26, 415c o *ep.* 80, in cui dice chiaramente «non ho mai scritto né a te, né ad alcun' altra persona niente che io voglia non sia reso pubblico davanti a tutti»).

[1018] Già dal I secolo si assiste ad una profonda integrazione concettuale tra filosofia e pratica iniziatica, un'assimilazione che affonda le sue radici nel pensiero platonico, già adombrata nel *Simposio* (Plat. *Symp*. 209e-210e). In questo dialogo, la scalata dell'anima verso la contemplazione del Bello supremo assume tratti rituali e iniziatici, delineando un cammino che, pur filosofico, richiama la struttura dei misteri. Questa convergenza tra dimensione teoretica e dimensione rituale si cristallizza in modo sistematico nell'ambito del neoplatonismo, dove l'ascesi intellettuale e morale culmina spesso in una fase ultima, di carattere esoterico e ineffabile, identificata con le pratiche teurgiche. Queste ultime, considerate come il compimento del percorso filosofico, assumono la forma di veri e propri riti di iniziazione, attraverso i quali il filosofo, purificato e preparato, entra in contatto con il divino non più soltanto mediante la ragione, ma per mezzo di un'unione mistica ed esperienziale. In tale contesto, l'uso di termini iniziatici da parte di Giuliano (ἀκάθαρτος, ἀπόρρητος, αἴνιγμα, χαρακτῆρες) rivela l'adesione a un paradigma in cui il sapere filosofico trova il suo coronamento nell'esperienza sacra e trasformativa dell'iniziazione. Cfr. Hadot 1975, 218-220; Sheppard 1980, 145-161; Pépin 1976 e 1984; Bouffartigue 1987, 131; Smith 1995, 117-124; Brisson 1996, 84-88, 121-125; Abbate 2008, 61s.; De Vita 2011, 95, 110.

opposizione al cristianesimo di Costantino[1019]. A mio avviso si può aggiungere un tassello a riprova di questa tesi, se, con Mastrocinque 2011, pensiamo che Giuliano non intendeva frazionare il paganesimo, scegliendo una dottrina a scapito di altre: nel *Contra Galilaeos* l'imperatore dice chiaramente che il suo ruolo era quello di unificare e armonizzare tutto ciò che è particolare[1020]. Tuttavia, data l'importanza che la religione ricopriva nella vita dell'imperatore e data la diffusione dei culti misterici come segno tangibile della propria devozione, sembra difficile credere che Giuliano non si fosse fatto iniziare ad uno o più culti. In questo capitolo analizzerò le rare occorrenze (sue o di suoi contemporanei), in cui sembra possibile una interpretazione in questa chiave di lettura, per verificarne la possibilità di essere usate a sostegno delle iniziazioni, e in particolare di quella mitraica.

3.2.1 *Giuliano e il Mitraismo*

Nell'orazione *Contro Eraclio*, all'interno del mito autobiografico, si legge quella che è forse l'unica espressione esplicita in Giuliano di una possibile iniziazione: Helios, infatti, si rivolge ad un giovane Giuliano con queste parole:

> «Ἀλλὰ νέος εἶ», ἔφη, «καὶ ἀμύητος. Ἴθι οὖν παρ' ὑμᾶς, ὡς ἂν μυηθείης ἀσφαλῶς τε ἐκεῖ διάγοις·
>
> «Tu sei giovane e non iniziato,» disse, «ritorna dunque presso il vostro popolo, perché tu possa ricevere l'iniziazione e trascorrere lì la vita in sicurezza»[1021].

Questo passo, già secondo Wright (1913, II, 353), conterrebbe la prova più evidente del fatto che Giuliano fosse stato iniziato ai misteri di Mitra. Sulle sue orme i primi studiosi si erano per lo più tutti convinti che Giuliano fosse stato iniziato a Mitra e che anzi l'iniziazione fosse avvenuta molto presto, cioè già nel periodo trascorso da Giuliano in Gallia quando ancora era Cesare (così già Cumont 1899, 357, seguito da Browning 1976, 113 e 138; Athanassiadi-Fowden 1981 *passim*). Sempre a favore di un Giuliano iniziato ai misteri mitraici troviamo Ricciotti e Lacombrade, i quali pensano che il Mitraismo avesse svolto un qualche ruolo nell'arricchimento della dottrina giulianea rispetto a

[1019] De Vita 2022, 984 n. 236.

[1020] Mastrocinque 2011, 11.

[1021] Iul. *or*. 7, 231d (trad. De Vita 2022).

quello che egli attingeva da Giamblico[1022], e Witt e Beck, che hanno rilevato la dipendenza di vari brani del *Discorso sulla Madre degli Dei* dalle dottrine del mitraismo[1023]. Secondo Bidez 1930, 219[1024] Giuliano, una volta entrato come Augusto a Costantinopoli, sarebbe addirittura divenuto «le grand maître des conventicules mithriaques». Inoltre, ad ulteriore testimonianza dell'iniziazione a Mitra da parte di Giuliano, Bidez sottolinea quale fosse la morale che ispirava le sue azioni: «Per Giuliano dunque i principali doveri erano dedizione all' Impero, paterno affetto verso gli oppressi, temperanza, umanità, sincerità e fedeltà nelle amicizie»[1025], una morale perfettamente in linea con i principi mitraici[1026]. Oltre a ciò, Bidez sottolinea anche l'atteggiamento di Giuliano a Parigi, quando nell'inverno 360 i soldati lo proclamarono Augusto. Scrive Ammiano:

> *Iubebatur diadema proferre, negansque umquam habuisse, uxoris colli decus vel capitis poscebatur. [18] Eoque affirmante, primis auspiciis non congruere aptari muliebri mundo, equi phalera quaerebatur, uti coronatus speciem saltem obscuram, superioris praetenderet potestatis. Sed cum id quoque turpe esse asseveraret, Maurus nomine quidam, postea comes, qui rem male gessit apud Succorum angustias, Petulantium tunc hastatus, abstractum sibi torquem, quo ut draconarius utebatur, capiti Iuliani imposuit confidenter, qui trusus ad necessitatem extremam, iamque periculum praesens vitare non posse advertens, si reniti perseverasset, quinos omnibus aureos, argentique singula pondo promisit.*
> *[19] Hisque gestis, haut minore quam antea cura constrictus, futuraque celeri providens corde, nec diadema gestavit, nec procedere ausus est usquam, nec agere seria quae nimis urgebant.*
>
> Lo invitarono a cingere il diadema, ma, siccome rispose di non averne mai avuto, chiesero che adoperasse un ornamento del collo o del capo della moglie. [18] Ma, poiché egli affermava che non si adattava ai suoi primi auspici l'uso dell'abbigliamento femminile, cercavano gli ornamenti di un cavallo, affinché, essendone into, presentasse almeno un'oscura parvenza di un potere più elevato. Giuliano però dichiarò che pure ciò era sconveniente, per cui un certo Mauro, il quale allora era astato dei *Petulantes* e più tardi fu elevato alla dignità di *comes* e fu sconfitto al passo di Succi, si tolse la collana, che portava come portinsegna, e la pose risolutamente sul capo di Giuliano. Questi, non avendo più alcuna via d'uscita e resosi conto di non poter evitare il pericolo presente se avesse continuato ad opporsi, promise a tutti cinque aurei ed una libbra d'argento.

[1022] Cfr. Ricciotti 1956, 275; Lacombrade 1964, 93.

[1023] Cfr. Witt 1974, 47 n. 3 con i passi di *or.* 8, 169a e 179c; e Beck 1988, 94-95 con 167a e 168b; 171-173; 175.

[1024] Ed. francese.

[1025] Bidez 1930, 208.

[1026] Ma, si oppone Turcan 1975, 115, perché non accreditare queste virtù alla filosofia greca o, per usare l'espressione di Giuliano, all'ellenismo, invece che al mitraismo?

> [19] Dopo di che, trovandosi non meno di prima alle prese con le preoccupazioni e prevedendo facilmente quanto sarebbe accaduto, né adoperò il diadema, né osò mai presentarsi in pubblico, né occuparsi dei gravi problemi che non gli lasciavano alcuna tregua.[1027]

Bidez utilizza questo passo come ulteriore prova dell'iniziazione mitraica poiché, come sappiamo dal *De corona* di Tertulliano[1028] l'iniziazione consisteva nel presentarsi con una spada e una corona appoggiata in testa. L'iniziato doveva poi togliersi la corona e farla scivolare sulla spada, dicendo che Mitra era la sua unica corona. Da allora l'iniziato non ne avrebbe mai più indossata una, né ai banchetti, né se conferita in ambito militare, e avrebbe risposto: «Appartiene al mio dio»[1029]. La debolezza di questa supposta testimonianza è a mio avviso evidente, poiché la riluttanza di Giuliano nell'accettare la corona va ben oltre ad un eventuale vincolo religioso ed è da attribuire invece forse in parte ad una cautela politica, ma soprattutto al *topos* del sovrano riluttante, alla *recusatio imperii*: grazie alla titubanza con cui veniva accettato il trono, il sovrano intendeva dimostrare a tutti la sua idoneità al difficile compito che era chiamato a svolgere[1030]. Come testimonia la lettera 17b, Giuliano cercò in un primo momento di mantenere con il cugino rapporti "civili", dando la colpa della sua incoronazione alla pressione subita dall'esercito e non certo ad una volontà personale[1031]. È evidente quindi che non potesse far altro, davanti ai suoi soldati, che mostrare reticenza, fosse essa simulata o sincera. Inoltre, accettare il potere che gli veniva offerto solo perché costretto, era anche un precetto di Platone (*resp*. I 347b e VII 516e-517a) e sicuramente Giuliano doveva averlo in mente[1032]. Contro l'affidabilità di questa testimonianza, anche Turcan (1975, 115) afferma che né Ammiano, né Libanio fanno il minimo riferimento al mitraismo quando parlano dell'incoronazione di Giuliano da parte dell'esercito.

Ancora a favore di un Giuliano iniziato a Mitra troviamo Athanassiadi-Fowden 1977, 371; Matthews 1973, 179; Athanassiadi-Fowden 1981, 52-88; Bouffartigue 1992, 648-651; 163-171; Penella 2007, 59 n. 64; Mastrocinque 2011, 6-14 e Mastrocinque 2012.

[1027] Ammiano, XX 4 17-19.

[1028] Tertulliano, *De corona*, 15.3.

[1029] Cfr. anche Cumont 156

[1030] Cfr. Lib. *or*. 12, 61 e *or.* 18, 99; Amm. XX 4, 17-18; Zos. III 9, 2. Giuliano fa largo uso di questa tecnica anche nell'*Epistola a Temistio* sia nel *Messaggio agli Ateniesi.* Su questo *topos* ampiamente diffuso in àmbito panegiristico e retorico in età tardoantica, cfr. Elm 2012, 73-74.

[1031] Anche nell'*or.* 5 Giuliano sottolinea sempre quanto egli fosse rimasto fedele a Costanzo fino alla fine (280d).

[1032] Che Giuliano avesse in mente Platone è suggerito dalle riflessioni in *or.* 5 in occasione della notte passata a Milano prima dell'accettazione della nomina a Cesare, vagamente ispirate al *Fedone*. Cfr. De Vita 2022, CLV.

Da questo coro più o meno omogeneo emerge invece una voce discordante, di cui abbiamo già avuto modo di discutere diverse argomentazioni, cioè quella di Turcan che nel 1975 si oppose fermamente all'idea che Giuliano fosse un iniziato ai misteri mitraici (cfr. 113-128), concludendo in maniera netta il suo capitolo con le parole: «Quant au mithriacisme personnel de Julien, c'est une extrapolation d'historiens modernes». La posizione di Turcan è stata seguita, con qualche sfumatura di differenza, anche da Smith 1995 (114-178); Renucci 2000 (127-139), Gnoli 2009 (215-234) ed Elm 2012 (291-292 n. 89). Vediamo ora alcune delle fonti antiche che sono state utilizzate dagli studiosi a favore dell'iniziazione giulianea.

3.2.1 *Libanio*

Nell'*or.* 18, Libanio per la prima e unica volta afferma che Giuliano era stato effettivamente iniziato ai misteri e che avesse fatto costruire nel palazzo imperiale di Costantinopoli un luogo sacro per il culto del dio Sole:

> ἐπεὶ δὲ οὐ ῥᾴδιον μὲν βασιλεῖ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἔξω βασιλείων ἐφ' ἱερὰ βαδίζειν, λυσιτελέστατον δὲ συνεχὴς ὁμιλία θεῶν, ἐν μέσοις τοῖς βασιλείοις ἱερὸν μὲν οἰκοδομεῖται τῷ τὴν ἡμέραν ἄγοντι θεῷ καὶ μυστηρίων μετέσχε τε καὶ μετέδωκε μυηθείς τε ἐν μέρει καὶ μυήσας.
>
> Poiché non era facile per l'imperatore uscire tutti i giorni dal palazzo per andare ai templi e poiché era molto utile essere continuamente in comunione con gli dèi, edificò in mezzo al palazzo un tempio al dio che conduce il giorno, partecipò ai misteri e li officiò anche, essendo iniziato e, a turno, iniziatore[1033].

L'interpretazione di questo passo non trova tuttavia gli studiosi unanimi e taluni (vd. Turcan 1975, 113 e Massa 2023, 201-202) ritengono che il lessico utilizzato da Libanio vada inteso in senso meramente metaforico, come iniziazione filosofica. Sebbene Massa lo ritenga metaforico, riconosce però che il passo potrebbe ricollegarsi all'orazione 11 (130c), dove Giuliano afferma che «le prove (πίστεις) più sicure di quanto affermo [*scil.* che lui sia un seguace di Helios] le posseggo presso di

[1033] Cfr. Lib. *or.* 18, 127. Traduzione di Angiolani. Vd. anche Imerio, *or.* 7, 1 ss. (=XVL, p. 168s. Colonna).

me, a casa mia (οἴκοι)»[1034]. Il termine οἴκοι è stato interpretato da Massa non tanto come un luogo, ovverosia un possibile santuario fatto costruire nella reggia imperiale, quanto come la prova del fatto che Giuliano avrebbe portato nella propria dimora in seguito all'iniziazione dei simboli, degli oggetti[1035]. L'idea che invece Giuliano avesse effettivamente fatto creare un santuario all'interno della reggia, prova della sua devozione, è già espressa in Bidez 1930, 205, Ricciotti 1956, 235, Lacombrade 1964, 100[1036], e poi in Marcone 2000[2] [1987], 292 commento *ad loc.* e Mastrocinque 2011, 25-26 nota 68 (secondo il quale Giuliano avrebbe addirittura avuto un personale mitreo non solo a Costantinopoli ma anche ad Antiochia). A testimonianza di ciò Marcone e Mastrocinque, così come prima di loro Athanassiadi 1977 citano un passo di Imerio (*or.* 41, in particolare §8) in cui viene detto che Giuliano «aveva innalzato templi (τεμένη) agli dèi, stabilito nella città riti religiosi stranieri (ξένας), e reso sacri i misteri degli dèi celesti introdotti nella città». Secondo Athanassiadi 1977, 362, le parole di Giuliano in *or.* 11, 130c sarebbero «*a clear* [c.vo mio] reference to the Mithraeum in the Imperial palace in Costantinople», fatto che sarebbe poi confermato secondo la studiosa anche da Imerio. Massa 2023 (168-177) è più cauto – per non dire riluttante – ad interpretare il passo di Imerio in senso letterale, e lo intende, invece, così come il sopracitato passo di Libanio, in senso metaforico. Lo studioso mostra bene che il linguaggio adoperato (τελετὰς δὲ θείας καθιδρύων τῇ πόλει ξένας, "cerimonie divine estranee alla città", *or.* 41, 8) oscilla fra allusione a iniziazioni reali e impiego metaforico (il lessico dei misteri è solitamente impiegato da Imerio per indicare le "iniziazioni" alla retorica, vd. Imerio, *or.* 2, 4; *or.* 5, 31; *or*. 48, 21). Su uno specifico punto, tuttavia, la sua analisi non mi trova d'accordo: Massa si domanda se queste "cerimonie estranee alla città" siano estranee in rapporto alla tradizione greca o quella romana e conclude che dovessero essere estranee in rapporto alla città di Costantinopoli: Giuliano avrebbe quindi introdotto delle pratiche assenti nella villa fondata da suo zio. Se questa visione è estremamente generalizzante, forse altrettanto problematica è quella proposta da Panella 2007, 62 n. 69 in cui le cerimonie estranee alla città sarebbero nello specifico quelle di Mitra. A mio avviso Imerio si riferiva a tutte quelle tradizioni pagane – forse anche quella di Mitra, ma è impossibile stabilirlo con certezza – estranee ad una Costantinopoli colpevolmente cristianizzata da Costantino e dai suoi successori.

Sulla natura di questo eventuale santuario all'interno della reggia mi pare preferibile la visione più cauta di Smith 1995, 132 (seguito da De Vita 2022, 1049 n. 5), che lo identifica con un generico

[1034] Trad. di Marcone 2000[2] [1987].

[1035] Il passo è stato accostato all'*Apologia* di Apuleio, dove egli afferma: *eorum quaedam signa et monumenta tradita mihi a sacerdotibus sedulo conservo* (55, 8) e poco dopo: *scitis quid domi conditum celetis et absque omnibus profanis tacite veneremini*. Vd. Witt 1974, 53, Mastrocinque 2011, 25 nota 68.

[1036] Il quale cita a sostegno il passo di Libanio, ma non quello di Imerio, vd. *infra*.

santuario eliaco non meglio specificato e trovo complicato affidarsi alla fonte di Imerio per provarne l'esistenza. Nel passo sopracitato non vedo alcuna affermazione che garantisca il collocamento del santuario all'interno del palazzo e non genericamente nella città di Costantinopoli. Questo non implica privare Libanio di credibilità e mi pare fuorviante e non necessario volerlo assolutamente leggere in chiave metaforica[1037]. La costruzione di un santuario all'interno del palazzo avrebbe avuto un senso non solo pratico – cioè legato al non doversi più recare giornalmente al tempio della città, come dice Libanio – ma sarebbe anche stato un forte segnale di propaganda: la cristianissima reggia di Costantino, da lui voluta e da lui costruita, diventava ora pagana a tutti gli effetti - il che mi sembrerebbe molto in linea con la personalità e l'operato di Giuliano. Pur essendo dunque personalmente convinta della sua esistenza (qualunque fosse la natura della costruzione, che le fonti non ci permettono di specificare), devo però riconoscere un fatto strano, che mi pare ponga un po' d'ombra sulla testimonianza di Libanio. Se il santuario fosse effettivamente esistito, sarebbe stato certamente distrutto dai successori di Giuliano; e se ciò fosse avvenuto, non sarebbe stato altrettanto certamente riportato dalle fonti cristiane, come segno tangibile della purificazione della casa di Costantino? Anzi, mi pare che sarebbe stato verosimilmente enfatizzato come la redenzione del cristianissimo impero romano dalle sozzure dell'Apostata. Come notava anche Turcan 1975, 113, i cristiani non avrebbero mancato di sfruttare questo particolare, se fosse stato vero: un mitreo nel cuore del palazzo era un'occasione troppo ghiotta per non gridare allo scandalo e, d'altra parte, la prassi del "vantarsi" della distruzione di statue o altri manufatti pagani era tutt'altro che inconsueta, come testimonia ad esempio l'iscrizione di Demeas a Efeso[1038]. In alternativa si potrebbe ipotizzare che questo silenzio fosse voluto proprio per nascondere – e dunque eliminare – una volta per tutte la breve e deprecabile parentesi giulianea, le cui azioni erano talmente insignificanti contro il potere cristiano, da non necessitare nemmeno di essere menzionate[1039]. Ma si tratterebbe di una speculazione ancora più ipotetica e che non mi persuade affatto.

[1037] Sul fatto che fosse pratica assai comune quella di costruire stanze di culto all'interno delle abitazioni private e sulla devozione privata in generale, vd. i recenti lavori di Bowes 2008 e 2015, 207-219.

[1038] Per una contestualizzazione della statua di Demeas a Efeso, vd. Kristensen 2013. Lo studioso sostiene inoltre che spesso, quando veniva fatto vanto della distruzione di una statua, si trattava di retorica e non della realtà: le statue infatti potevano essere molte volte riadattate (vd. ad esempio la statua di Giuliano che divenne riutilizzata per Teodosio, *LSA* 196) oppure venivano mutilate della testa o dei piedi (soprattutto quelle degli dèi) e mantenute in esposizione in modo che ogni fedele pagano potesse assistere all'impotenza delle loro divinità.

[1039] Bisogna notare che non viene fatta menzione nemmeno di un'eventuale distruzione della statua colossale raffigurante Giuliano di cui l'imperatore ci parla nella lettera agli Alessandrini (*ep.* 59), ma in questo caso la spiegazione potrebbe essere legata al riuso di cui si è parlato nella nota precedente.

3.2.3 *Eunapio*

Le tre fonti antiche utilizzate dalla maggior parte degli studiosi, oltre a quelle già menzionate di Libanio e Imerio (*or*. 41, §8), a sostegno di un'iniziazione a Mitra da parte di Giuliano, sono Eunapio (*VS* 7, 2), Gregorio di Nazianzo (*or.* 4, 52 e 55-56) e Imerio (*or*. 41, §1). Analizziamole nel dettaglio.

Il passo di Eunapio si inserisce all'interno della *Vita di Massimo*, ritenuto il maestro di Giuliano e conosciuto personalmente da Eunapio stesso. Nel paragrafo 2 si racconta la prima formazione di Giuliano in materia di retorica e filosofia: giunto a Pergamo grazie alla fama del filosofo Edesio, qui il non ancora Cesare apprende dei prodigi del filosofo Massimo, il quale in quel momento si trova a Efeso. Eusebio e Crisanzio, gli altri due principali discepoli di Edesio, raccontano a Giuliano di un prodigio messo in atto da Massimo davanti a numerosi testimoni all'interno del tempio di Ecate, in cui il filosofo aveva provocato il sorriso evidente della statua della dea e la successiva accensione delle fiaccole che essa teneva in mano. Tuttavia, lo ammonisce Eusebio, «non ammirare alcuno di questi prodigi, considerando piuttosto come una cosa straordinaria la purificazione che si ottiene per mezzo della ragione (τὴν διὰ λόγου κάθαρσιν)»[1040]. Ed è invece a questo punto che, secondo gli studiosi, si potrebbe leggere l'iniziazione di Giuliano:

> ὁ δὲ θειότατος Ἰουλιανὸς τοῦτο ἀκούσας, "ἀλλ' ἔρρωσο" εἶπε "καὶ πρόσεχε τοῖς βιβλίοις, ἐμοὶ δὲ ἐμήνυσας ὃν ἐζήτουν." καὶ ταῦτα εἰπών, καὶ Χρυσανθίου καταφιλήσας τὴν κεφαλήν, ἐπὶ τὴν Ἔφεσον ἐξώρμησε. συντυχὼν δὲ ἐκεῖ Μαξίμῳ, ἐξεκρέματό τε τοῦ ἀνδρός, καὶ ἀπρὶξ τῆς ὅλης σοφίας εἴχετο.
>
> Il divinissimo Giuliano, allora, all'udire tali parole, esclamò: «In tal caso addio, e dedicati ai libri: a me hai rivelato l'uomo che cercavo». Detto ciò e baciando il capo di Crisanzio, partì in gran fretta per Efeso: e incontratovi Massimo, si legò a lui, e si tenne saldamente stretto a tutta la sua sapienza[1041].

Ora, come nota già De Vita 2022, 983 n. 236, il passo non si presta ad un'interpretazione univoca. È evidente l'interesse di Giuliano per la teurgia di Massimo (che è d'altronde sottolineata

[1040] Trad. di Civiletti 2007.

[1041] Trad. di Civiletti 2007.

non solo in questa testimonianza ma anche in diverse altre[1042]), ed è un dato ormai assodato che Giuliano si fosse fatto avvicinare proprio dal filosofo efesino alla filosofia neoplatonica e giamblichea nello specifico, nonché alle pratiche teurgiche, di cui era intrisa la filosofia di Giamblico[1043]. Tuttavia, che egli si fosse avvicinato e legato a Massimo (ἐξεκρέματό τε τοῦ ἀνδρός, come scrive Eunapio) non è prova di una sua eventuale iniziazione al mitraismo; ed è quindi ancora più problematico sostenere, come fece Bidez 1930, che Giuliano fosse stato iniziato a Mitra già in Gallia («Non si può comprendere il coraggio del principe nella sua missione di difensore dei Galli, se non si tiene conto dei giuramenti che, già allora, fecero di lui un fedele soldato di Mitra»[1044]). Notevole è il fatto che le parole utilizzate da Eunapio in questo passo (…τοῦτο ἀκούσας, "ἀλλ' ἔρρωσο" εἶπε "[…] ἐμοὶ δὲ ἐμήνυσας ὃν ἐζήτουν.") siano del tutto identiche a quelle espresse da Plotino nei confronti del suo maestro Ammonio Sacca (Porph., *Plot.* 3, 12-13: […] τὸν δὲ εἰσελθόντα καὶ ἀκούσαντα φάναι πρὸς τὸν ἑταῖρον· "τοῦτο ἐζήτουν"): è impossibile non pensare alla volontà di creare un parallelismo tra i due e sottolineare dunque il rapporto maestro-allievo creatosi tra Massimo e Giuliano.

Si è a lungo discusso del tono con cui Eunapio scrive riguardo Massimo ed è spesso stato messo in rilievo un passaggio in cui sembrerebbe emergere una critica al filosofo neoplatonico:

> "Μάξιμος" εἶπεν "τὶς ἐστὶ τῶν πρεσβυτέρων ἀκροατῶν καὶ πολλὰ ἐκπεπαιδευμένων· οὗτος διὰ μέγεθος φύσεως καὶ λόγων ὑπεροχὴν *καταφρονήσας τῶν ἐν τούτοις ἀποδείξεων, ἐπὶ μανίας τινὰς ὁρμήσας καὶ δραμών*...
>
> Massimo è uno dei discepoli più anziani e istruiti; costui, che in virtù di un grande ingegno e di una eloquenza eccellente *disdegnò le dimostrazioni logiche svolte in questi discorsi e si abbandonò con slancio a certe follie*…[1045]

Quello che ha destato interesse è l'utilizzo del termine μανία. È vero che essa indicava l'entusiasmo divino, l'ispirazione sovrasensibile che permette all'animo del filosofo di entrare direttamente in contatto con gli dèi, saltando il ragionamento razionale, ma non può non saltare

[1042] Oltre che all'epistola affettuosamente indirizzata a Massimo, la numero 26, in cui Giuliano invita il filosofo a raggiungerlo alla reggia, ne testimonia l'interesse teurgico anche la numero 12, in cui il Nostro chiede a Prisco di procurarsi tutti gli scritti di Giamblico riguardanti Giuliano il Teurgo. Inoltre, per il legame che intercorreva tra l'imperatore e Massimo, ricordiamo le testimonianze di Libanio (*or.* 13, 12; *or.* 12, 34 in cui il filosofo viene definito «medico della sua mente», *or*. 18, 18 e 155-156). Si veda anche Amm. Marc., 22.7.3 e 29.1.42; Socr., *HE*, 3, 1, 18; Soz., *HE,* 5, 2, 16.

[1043] Sul rapporto di Giuliano con Giamblico, cfr. cap. 2.2.

[1044] Bidez 1930, 81.

[1045] Trad. di Civiletti 2007; corsivo mio.

all'occhio anche il fatto che esso fosse esattamente il termine con il quale i cristiani definivano la religione dei pagani (cfr. *Constt. App.* V 15, 3 p. 283, 7-8 Funk: […] καταλείψαντες τὴν πολύθεον μανίαν καὶ τῇ ἀληθεῖ μοναρχίᾳ προσφυγόντες). In effetti, la figura di Massimo ha sempre destato, sin dai contemporanei, opinioni discordanti. Per lo più, l'opinione che gli studiosi moderni hanno di Massimo, vale a dire quella di un ciarlatano o di un santone, deriva dal ritratto che di lui hanno fatto i cristiani contemporanei[1046]. Eunapio, che pur lo dipinge come un personaggio ambiguo, complesso, audace e accanitamente fanatico, non lo ritiene tuttavia un prestigiatore. Nella sua *Vita,* Eunapio racconta quanto Massimo fosse ossessionato dai sacrifici, che ripeteva al fine di cambiarne le interpretazioni o per supplicare gli dèi di inviargli segni diversi affinché il destino potesse mutare. Civiletti ricorda come la pervicace azione divinatoria attuata da Massimo in occasione dell'invito a corte richiami immediatamente alla memoria l'altrettanto insistente attività rituale eseguita da Giuliano durante la sfortunata campagna antipersiana. Tanto in Massimo quanto in Giuliano, questo atteggiamento di insistenza quasi violenta, questo voler forzare a tutti i costi i segni divini sperando così di piegare la volontà del dio, stride fortemente con i principi giamblichei sulla non coercività degli atti rituali e sul fatto che gli dèi fossero impassibili a qualsiasi azione umana (vd. Iambl. *Myst.* I 12; 14; 15; II 11*;* III 17-19; IV 1-3; V 10; VI 6; VIII 8). Il rischio era quello di sfociare nella magia, dove la costrittività era la caratteristica principale delle azioni magiche (per le fonti vd. Van Liefferinge 1999, 44-49), all'interno delle quali le divinità invocate subivano il peso delle preghiere e delle formule incantatorie umane[1047].

Eunapio cerca di elaborare un modello di filosofo perfetto, in opposizione a quegli "operatori dell'occulto" che fanno appello a poteri imperfetti e illeciti anteponendo alla contemplazione delle verità divine il soddisfacimento dei propri interessi privati e quotidiani. Ora, Massimo è sì colui che libera Sosipatra dall'incantesimo amoroso del cugino Filometore, dispiegando un potere ben superiore a quello "terrenamente" magico del suo avversario (vd. *VS.* 6 n. 241); è anche il filosofo che ha completa conoscenza delle realtà divine (Eun. *VS* 7 6, 3) e possiede una profonda cultura; ma è pure innegabilmente il fedele che, per fini non del tutto "divini", cerca attraverso i sacrifici e i riti di influenzare il volere degli dèi, di piegarli coercitivamente ai suoi propositi, di procacciarsi segni a ogni costo favorevoli, cercando di alterare il corso del destino[1048]. A mio avviso risulta evidente l'influenza che una personalità come questa ha avuto sul pensiero filosofico (e soprattutto sulla prassi

[1046] Vd. ad es. Dodds 2000, 345-346; Athanassiado Fowden 1984, 47-8; Lim 1995, 53; Trombley 1995, I, 35, 48; Clarke 2001, 24). Per una più equilibrate valutazione di Massimo e dei suoi interessi speculative ed esegetici cfr. Chiaradonna 2025, in particolare 261-264.

[1047] Civiletti 2007, 485ss. n. 403.

[1048] *Ibid.*

delle pratiche teurgiche) di Giuliano, che possedeva sicuramente un'innata ansia di comunicazione con il divino, la quale trovò terreno assolutamente fertile nella figura di Massimo, non a caso definito in più passi suo καθηγεμών, «guida spirituale»[1049].

3.2.4 *Gregorio di Nazianzo*

Prendiamo in esame la nostra ultima fonte. I passi citati da alcuni studiosi per confermare l'iniziazione di Giuliano (anche se non propriamente o non sicuramente a Mitra) sono presi da *or.* 4, 52 e 55-56, a cui va tuttavia aggiunto il paragrafo 109. Parto dall'ultimo, che può essere trattato brevemente, per poi dilungarmi sui due precedenti. In *or.* 4, paragrafo 109, Gregorio scrive: αὐτὸ δὲ πόθεν σοι τὸ μυεῖσθαι, καὶ τὸ μυεῖν, καὶ τὸ θρησκεύειν, «Da dove ti viene codesto tuo essere iniziato e rendere gli altri iniziati, codesto tuo attendere a culti superstiziosi?»[1050]. Come vedremo, tutto ciò che proviene da Gregorio va analizzato con attenzione poiché spesso la veridicità delle informazioni è vittima della rabbia con cui il Nazianzeno si scaglia contro l'imperatore e viene perciò traviata. Tuttavia, l'insistenza con cui lo scrittore cristiano allude alle iniziazioni di Giuliano dovrebbe quantomeno farci sospettare un fondo di verità, per cui è possibile leggere i passi precedenti in un'ottica ben precisa.

In *or.* 4, 52 leggiamo:

> Καὶ τὸ μὲν πρῶτον αὐτῷ τῶν τολμημάτων, ὡς οἱ τοῖς ἀποῤῥήτοις ἐκείνου καλλωπιζόμενοι (εἰς οἵους ἐμπίπτειν ἀναγκάζομαι λόγους!), αἵματι μὲν οὐχ ὁσίῳ τὸ λουτρὸν ἀποῤῥύπτεται, τῇ καθ' ἡμᾶς τελειώσει τὴν τελείωσιν τοῦ μύσους ἀντιτιθεὶς, ὗς ἐν βορβόρῳ κυλισθεὶς, κατὰ τὴν παροιμίαν· καὶ τὰς χεῖρας ἀφαγνίζεται τῆς ἀναιμάκτου θυσίας ἀποκαθαίρων δι' ἧς ἡμεῖς Χριστῷ κοινωνοῦμεν, καὶ τῶν παθημάτων καὶ τῆς θεότητος· ἐντόμοις δὲ καὶ θυσίαις καθιστᾷ τὰ βασίλεια, κακοῖς συμβούλοις κακῆς ἀρχῆς χρώμενος.
>
> E, primo degli atti che osò compiere, come si vantano quelli che furono addentro ai suoi segreti (in quali discorsi sono costretto a cadere!), con sangue impuro si pulì del lavacro, contrapponendo questa iniziazione di sozzura a quella ricevuta presso di noi, porco che si rotola nel fango, secondo il proverbio, e pulì le sue mani allontanando come impuro il sacrificio

[1049] Cfr. Iul. *Ep.* 89a, 452a; *Ep.* 89b, 298b; *Orat.* 7, 235a.

[1050] Trad. di Moreschini 2000.

> incruento, in virtù del quale noi partecipiamo a Cristo sia nella sua passione sia nella sua divinità; dette inizio al suo regno con vittime e sacrifici, servendosi di cattivi consiglieri di un potere cattivo.[1051]

Ciò che ha fatto supporre un'iniziazione è l'allusione che Gregorio fa al battesimo di sangue a cui Giuliano si sarebbe sottoposto per pulirsi dall'altro battesimo ricevuto in tenera età. Con ogni probabilità, il rito a cui il Padre della Chiesa fa riferimento è il *taurobolium*, noto, fra i cristiani del IV secolo, per essere un turpe rito (probabilmente di iniziazione) con cui l'iniziando veniva ricoperto del sangue del toro sacrificato, durante i misteri di Cibele. In questo paragrafo cercherò di dimostrare l'infondatezza della testimonianza di Gregorio e di conseguenza in quale chiave vada letto il passo.

Vorrei utilizzare come premessa metodologica le parole usate da Gauthier 1992, che lucidamente scrisse: «Le christianisme de Grégoire de Nazianze est si malveillant que la mauvaise foi éclate à chaque instant: c'est donc un témoignage bien suspect pour tout ce qui n'est pas de notoriété publique»[1052].

Massa 2003, 190, leggendo il passo in questione, parafrasa affermando che Giuliano aveva inaugurato il regno con un rito di iniziazione che si opponesse al battesimo cristiano. Vediamo tuttavia in cosa consisteva questo *taurobolium,* sulla cui natura c'è stato molto dibattito non ancora del tutto risolto.

Il primo studioso che vi si è dedicato in maniera consistente è Cumont[1053], il quale, cercando di ricostruire l'origine del rito, pose le basi per una ricerca che venne poi continuata soprattutto da Rutter 1968 e Duthoy 1969. Benché diversi presupposti fondamentali dei due studiosi siano ormai obsoleti, grazie ai loro lavori riusciamo ad avere oggi una visione più chiara di quella che fu la trasformazione del rito del *taurobolium*, la cui natura resta tuttavia avvolta nell'incertezza. Rutter identifica tre fasi nella sua evoluzione: 135 a.C.-159 d.C.; 159 d.C.-290 d.C.; 290 d.C.-390 d.C.; nella prima fase il *taurobolium* consisteva probabilmente in una specie di inseguimento di tori, facente a volte parte di una festa religiosa, anche se questo fatto non sembra verificarsi in maniera sistematica. Nella seconda fase la corrida sembra venir meno e il *taurobolium* diventa un rito di sostituzione, cioè al sacrificio convenzionale di un toro seguiva la consacrazione dei *vires* dell'animale, che venivano "consegnati" da un officiante al dedicante[1054]. Fino a questo punto, non c'è ancora alcun accenno al battesimo di sangue a cui accenna Gregorio. Nella terza fase Rutter ipotizza una rottura, o per lo meno un netto

[1051] Trad. sempre di Moreschini 2000.

[1052] Gauthier 1992, 90.

[1053] Vd. soprattutto Cumont 1911.

[1054] Così ad esempio *CIL* VI, 508, la cui dedicante consacra un *cernus* contenente o il sangue o i testicoli del toro (*taurobolium criobol(iumque) caerno perceptum*).

cambiamento, con le modalità rituali della seconda fase ed è in questo momento che lo studioso crede sia nato il battesimo di sangue. Il *taurobolium* del IV secolo sarebbe dunque diventato il simbolo del paganesimo nella sua lotta contro il cristianesimo trionfante: gli altari di fine IV secolo indicherebbero che il rito non era commemorato per se stesso, ma come simbolo dell'essere pagano, così come il battesimo era simbolo della proprietà cristiana[1055]. Questa tesi sarebbe sostenuta dall'idea che già alla fine del III secolo si sarebbe diffusa sempre più una nuova credenza nella rinascita, garantita dal *taurobolium*, così come attestato dall'epigrafe *CIL* VI 510[1056] che afferma: *taurobolio criobolioq[ue] in aeternum renatus*. Tuttavia, come riconosce lo stesso Rutter un paio di pagine dopo, questa iscrizione sembra essere più l'eccezione che la regola, poiché è l'unica che attesti una rinascita eterna. Piuttosto, l'effetto che si sperava di ottenere da questo rito, attestato da diverse epigrafi[1057], era un'estensione di vent'anni della vita (varie volte ci viene detto inoltre che il rito era ripetibile[1058]); oppure esso poteva essere compiuto a nome di una comunità per la sicurezza degli imperatori, o da un singolo individuo in vista di un fine pubblico o privato (cfr. Matthews 1973). Sembra dunque poco probabile e difficilmente sostenibile l'idea che il *taurobolium* fosse un rito di iniziazione, anche alla luce del fatto che il titolo di *tauroboliatus* compare tra i sacerdozi elencati sui monumenti commemorativi di Pretestato (*CIL* VI, 1779) e anche di Kamenius (*CIL* VI, 1675), dove è inserito tra il quindecimvirato e il pontificato. Le iniziazioni misteriche non erano normalmente pubblicizzate in questo modo: questa pratica indica ancora una volta l'insolito alto profilo pubblico del rito e dimostra che esso era presentato in un contesto sacerdotale e molto probabilmente il sacerdozio poteva essere un'ottima occasione per celebrare un *taurobolium*[1059]. Massa 2023, 293 afferma che: «À la même époque [IV sec.] des membres de l'aristocratie romaine et attique pratiquaient le culte en l'honneur de Cybèle sous la forme du taurobole». Quindi, parrebbe trattarsi di un semplice rituale fra i tanti e non di un'iniziazione, così come sembra confermato dal fatto che i suoi praticanti lo annoveravano sicuramente tra i misteri: Rufius Sabinus è *tauroboli…magni dux mistici sacri* (*CIL* VI, 511) e Petronius Apollodorus Μυστιπόλος τελετῶν [ἱερῶν] (*CIL* VI, 509)[1060].

[1055] Questa concezione deriva in ultima analisi dalla tesi di Bloch (1944 e 1963) secondo cui i culti "orientali" fornivano il sostentamento spirituale a un blocco di senatori pagani nella lunga lotta contro la religione emergente. Vd. McLynn 1996, 313 e naturalmente Cameron 2011 (il cui libro è una lunga e complessa 'risposta' alla tesi di Bloch).

[1056] Databile al 376 d.C.

[1057] Vd. *e.g. CIL* VI, 504, 512.

[1058] *CIL* X, 1596 e VI, 502, 504, 512.

[1059] McLynn 1996, 325.

[1060] Cf. anche VI 30780, 30966. Sul carattere non iniziatico dei *taurobolia* anche Spickermann 2015, 216: «There is no evidence that the taurobolium was an initiation rite or that it was always connected with blood baptism». E ancora a p.

Se sulla natura del *taurobolium* non si può raggiungere un grado assoluto di certezza, anche se sembra assodato che non si trattava di un rito di iniziazione, dalle informazioni appena viste si può tuttavia notare che mai si fa riferimento al sangue del toro[1061]. Dunque da dove nasce l'idea del battesimo di sangue con cui Gregorio fa iniziare il regno di Giuliano?

Per rispondere bisogna analizzare un altro tipo di fonte oltre a quelle epigrafiche, vale a dire quelle letterarie. Il rito del *taurobolium* nel IV secolo è descritto da tre autori cristiani i quali (soprattutto il primo) hanno influenzato enormemente la nostra conoscenza sul rito e probabilmente non solo la nostra, ma anche quella dei loro contemporanei. Essi sono Prudenzio (*Perist*. 10.1006-1050), un anonimo cristiano (*Incerti Carmen contra Paganos*) e Firmico Materno (*De err. prof. rel*. 27.8-28.1). In realtà, gli ultimi due sono sempre stati utilizzati solo come conferma del primo, mentre invece, come ha ben dimostrato McLynn 1996, dovrebbero essere piuttosto usati per controllarlo.

Nel passo di Prudenzio, alla domanda del suo persecutore se il sangue della ferita fosse proprio suo o appartenesse a qualcun altro, il martire Romanus risponde: «Questo è veramente il mio sangue, non quello di un bue. Povero pagano, non conosci il sangue di bue che io cito? È il sangue della vostra stessa bestia sacra condannata al macello, il sangue con cui vi inzuppate in quel rito»[1062], e da qui prende lo spunto per una lunga descrizione del rito. Un sommo sacerdote, vestito elegantemente con una toga in seta legata con il nodo di Gabina, scende in quella che sembrerebbe una trincea scavata nel terreno. Sopra di essa vengono disposte delle assi di legno che presentano tra loro delle fessure e successivamente viene portato su queste assi il toro sacrificale. A questo punto il sacrificio viene fatto e Prudenzio continua:

> *Tum per frequentes mille rimarum vias*
> *inlapsus imber tabidum rorem pluit,*
> *defossus intus quem sacerdos excipit*
> *guttas ad omnes turpe subiectans caput*
> *et veste et omni putrefactus corpore.*
> *Quin os supinat, obvias offert genas,*
> *supponit aures, labra, nares obicit,*
> *oculos et ipsos perluit liquoribus,*
> *nec iam palate parcit et linguam rigat,*

225: «The public character of the taurobolia, its repeatability, and the participation of whole groups like the dendrophori are arguments against an interpretation of these ceremonies as initiation rituals».

[1061] L'unica eccezione è l'epigrafe *CIL* VI 30780 che dice che i due dedicanti, dopo aver eseguito il *taurobolium* e il *criobolium*, «posero un altare sopra il sangue misticamente solennizzato (αἵματι μυστιπόλοις βωμὸν ὑπερτίθεσαν)».

[1062] *Perist.* X 1006-1010. Traduzione mia.

donec cruorem totus atrum conbibat.

> Attraverso le mille fessure del legno, la rugiada di sangue scorre nella fossa. Il sacerdote lì sotterrato riceve tutte le gocce porgendo la turpe testa, ormai putrefatto nei vestiti e in tutto il corpo. Flette all'indietro il viso, offre entrambe le guance, vi aggiunge le orecchie, le labbra, offre le narici, bagna gli occhi stessi con quel liquido; non risparmia nemmeno il palato e si bagna la lingua fin poi a bere avidamente quel nero sangue.

La quasi totale fiducia che gli studiosi hanno dato a questa testimonianza dipende fondamentalmente dalle altre due fonti che nominano, seppur brevemente, il *taurobolium* (l'anonimo cristiano e Firmico Materno), le quali di fatto confermano la versione prudenziana, ma in maniera più mitigata e meno drammatica. Firmico Materno deplora la «malvagia macchia di sangue» con cui il rito «inondava» i pagani (*De err. prof. rel*. 27.8), ma accosta l'inzuppamento del *taurobolium* e del *criobolium* alla profusione di sangue *apud idola*, che deve essere un riferimento al sacrificio animale; il poema anonimo invece deride un prefetto senza nome che era stato «mandato sotto terra, macchiato del sangue di un toro» (*Carmen contra paganos* 60), concentrandosi principalmente sulle vesti del prefetto macchiate di sangue; dopodiché lo beffeggia per la vana speranza dell'estensione ventennale di vita: *vivere cum speras viginti mundus in annos*? Riguardo all'espressione «mandato sotto terra» non vi è unanimità poiché l'archeologia non ha fornito una conferma in questo senso[1063] ed è dunque stato ipotizzato che si trattasse semplicemente di termini derivati dalla centralità della "discesa" e della "rinascita" sotterranea del semidio nel culto di Attis[1064]. L'informazione più dannosa che questi due resoconti forniscono del rito del *taurobolium* sarebbe dunque che esso lasciava i vestiti macchiati di sangue e non stupisce se gli ascoltatori cristiani inorridissero a questo dettaglio, su cui avevano

[1063] Per un approfondimento sulla ricerca archeologica di una *fossa sanguinis* vd. McLynn 1996, 320, da cui prendo quanto segue. Nonostante l'archeologia abbia assiduamente cercato qualcosa che potesse assomigliare alla fossa in cui veniva compiuto il rito, diversi ritrovamenti sono stati scartati già da altri studiosi in precedenza, così come il pozzo nel foro di Zara (vd. Duthoy 1968) o la coppia di fosse di stoccaggio presso un santuario rurale vicino ad Aezani (vd. Vermaseren 1987, 43-45); più promettente è sembrata l'angusta cantina scavata a Ostia da Guido Calza in un angolo del recinto di Cibele; ma questa stretta stanza, racchiusa in una torre delle mura cittadine e nascosta discretamente dietro il tempio di Attis, difficilmente può aver ospitato gli spettacolari procedimenti descritti da Prudenzio (nonostante Vermaseren 1977b, 61-62 sia invece convinto dell'identificazione; Meiggs 1972, 363 e Duthoy 1968, 623 sono invece scettici). Se comunque il sito deve essere associato al *taurobolium* tardo-antico (sulla base delle sue associazioni con Cibele e delle prove epigrafiche di *taurobolia* ostiensi nel II e III secolo (cfr. Duthoy 1969, 25-27), ciò suggerisce ancora una volta che quello che si svolgeva nel sottosuolo era un rito segreto di scala modesta, paragonabile quindi ad altri misteri.

[1064] Nel *carmen* in questione, infatti, il *taurobolium* è legato al culto della *Magna Mater* e non a quello di Mitra.

costruito oscuri discorsi di una missione sotterranea, esasperati dall'ignoranza dell'esserne esclusi (*omne ignotum pro magnifico*, come si dice).

Come ha notato McLynn 1996[1065] (314) ciò che rende unica la descrizione di Prudenzio (e che dovrebbe quindi immediatamente ispirare cautela) è che si tratta dell'unico resoconto letterario, completo fin nei dettagli, dei meccanismi di un culto misterico. È una coincidenza altresì curiosa che il racconto di Prudenzio rispecchi alla perfezione il pregiudizio cristiano riguardo ai riti e ai sacrifici pagani, con esattamente la giusta dose di crudezza e di dettagli macabri[1066].

Tornando ora al nostro punto di partenza, cioè Gregorio di Nazianzo, non possiamo naturalmente avere la certezza che egli fosse a conoscenza del passo di Prudenzio (sulla cui cronologia rimaniamo incerti, con l'unica informazione data dalla *Praefatio* che cioè quando il poeta aveva cinquantasette anni, nel 405, aveva già composto il *Peristephanon*), anche a causa della

[1065] Prendo da questo articolo tutte le prove successive con cui è dimostrata l'inattendibilità di Prudenzio. Ad esso rimando per un'analisi più approfondita.

[1066] Secondo McLynn (1996, 315): l'unico mistero di cui i cristiani sarebbero riusciti a penetrare i segreti era all'altezza, in modo sospetto, delle loro più rosee aspettative. Ma da dove prende Prudenzio questi dettagli? Le informazioni che egli aveva erano, nella migliore delle ipotesi, di seconda mano ed è verosimile che esse riflettessero l'idea comune che circolava fra i cristiani di IV secolo. Ricordiamo che aveva sempre vissuto in Spagna ed aveva viaggiato, a quanto ci dice, una sola volta a Roma. Possibile dunque che avesse egli stesso visto gli altari dei *taurobolia*? È con tutta probabilità da escludere; in diversi passi Prudenzio offre ai lettori il beneficio della sua esperienza diretta e lo fa in un modo estremamente personale, impostando sempre il discorso in prima persona. Anche altrove fornisce sempre le sue credenziali, basandosi o sulle informazioni fornite da un locale ben informato (*Perist*. 12), o su un dipinto (*Perist*. 11), o su entrambi (*Perist*. 9). Quando si appella alla prova delle iscrizioni tombali contro il paganesimo di Simmaco, invoca ancora una volta la sua lettura (*c. Symm*. 1, 403-407). Non c'è invece alcun segnale di questo tipo nella descrizione del *taurobolium*. Inoltre, notiamo che di tutti i dettagli che fornisce, molti sono errati. Innanzitutto, non nomina mai il *taurobolium*, anche se è chiaramente esso il rito che sta descrivendo. È anche possibile che non ne conoscesse il nome. I termini che utilizza all'inizio del racconto sono estremamente vaghi e non nomina la parola *taurus* fino a *Perist.* 10, 1021. Sembra anche essere completamente all'oscuro del legame fra il rito e Cibele e Attis, che non nomina mai, sebbene altrove (*Perist*. 10, 151-160; 196-200; ma anche in *c. Symm.* 1, 187; 628; 2, 51-52; 521-523; 863-864) siano un bersaglio molto gradito. Incongruenza con le altre fonti c'è anche nella descrizione dell'abito del sommo sacerdote: egli in Prudenzio è vestito elegantemente, con una toga in seta legata con il nodo di Gabina (1011-1015), il che è in netta contraddizione con il *Carmen contra paganos*, che gioca molto sulla contrapposizione tra la ricchezza del prefetto e il suo vestiario fatto di stracci (la veste dell'iniziando, di solito, era una tunica rituale gialla; vd. Rutter 1968, 239 s.). Inoltre, questo dettaglio ci dà un indizio su quello che doveva essere l'immaginario prudenziano: egli si figurava probabilmente il sacerdote come l'officiante di una tradizionale cerimonia romana (McLynn ci mette in guardia dal non sottovalutare l'ignoranza di Prudenzio in materia di paganesimo). A differenza di Prudenzio, che come abbiamo detto si spostò raramente dalla sua Spagna, Firmico Materno e l'autore del *Carmen contra paganos* erano molto più vicini ai loro nemici pagani a Roma e dunque le informazioni che possedevano sono certamente più attendibili di quelle di Prudenzio.

dislocazione geografica (e della scarsa conoscenza del latino da parte del Nazianzeno[1067]). A mio avviso è tuttavia possibile, se non verosimile, che la conoscenza distorta che di quel rito aveva Prudenzio fosse condivisa da molti cristiani nel IV secolo e dunque anche da Gregorio[1068]. Non bisogna dimenticare che in quei decenni per molti anni abbiamo una totale mancanza di altari legati al *taurobolium* e quando vi fu una ripresa (sempre comunque contenuta), essi ricomparvero unicamente a Roma e ad Atene (in quest'ultima città con solo un paio di esemplari, databili tra il 376 e il 390). In ogni caso, in nessuno di questi altari le iscrizioni possono in alcun modo rimandare ai dettagli lugubri di Prudenzio; come abbiamo visto, il rito consisteva con ogni probabilità in un semplice sacrificio animale in favore proprio o dell'imperatore regnante. Materiale di ben poca soddisfazione per i polemisti cristiani.

In conclusione, è quindi possibile che Gregorio, così come Prudenzio, non avesse mai davvero visto un altare di *taurobolium* e non sapesse nemmeno di cosa si trattava; prendere dunque il passo come prova di una possibile iniziazione del nostro imperatore, alla luce di quanto detto sopra, è senza dubbio da escludere, anche perché ogni *taurobolium* comportava necessariamente la dedicazione di un altare, per il sangue e/o i *vires* del toro, e non vi è alcuna prova materiale di un altare di questo tipo alla corte di Giuliano.

Riferendosi al battesimo di sangue, il Nazianzeno voleva aprire un immaginario collettivo che viveva unicamente di storie tramandate da una generazione all'altra, da una città all'altra. Quanto vi fosse di vero nessuno lo sapeva, ma forse a nessuno nemmeno importava, l'unica premura era che i misteri pagani risultassero, così come il loro imperiale portavoce, il più possibile macabri e irrazionali.

Con la stessa chiave di lettura possono essere a mio avviso interpretati i passi di *or.* 4, 55-56, dove viene descritta un'altra esperienza mistica di Giuliano: accompagnato da un "sofista", da identificare probabilmente con Massimo, il neo-imperatore scende nei recessi di una grotta dove sarebbero stati ad attenderlo dei demoni che avrebbero colpito più volte Giuliano con presagi terribili. Preso dalla paura, Giuliano si fa istintivamente il segno della croce per proteggersi dai demoni, che scompaiono immediatamente, salvo poi comparire nuovamente e poi sparire in seguito ad un ulteriore segno della croce. Un po' incerto sull'accaduto, Giuliano interroga il suo accompagnatore, che prontamente spiega che i demoni non sono scomparsi per paura del segno della croce ma per ripugnanza. Prima di risalire in superficie Giuliano procede con riti che però, stranamente, Gregorio

[1067] Sul rapporto tra il greco e il latino nel Basso Impero, cfr. la bibliografia fornita da Fisher 1982 (174, nota 3); sulle proteste degli intellettuali greci contro l'invasione del latino, si veda in particolare Dagron 1969, 27-29.

[1068] Qualcosa di simile all'idea che a lungo ha regnato nella nostra epoca di quanto cupo e decadente fosse stato il nostro Medioevo.

non riporta, in quanto «potrebbero saperli coloro che iniziano gli altri o si fanno iniziare a questi misteri». Lui evidentemente no. Questo è naturalmente curioso dal momento che precedentemente si era profuso in dettagli quando già Giuliano era sceso nella grotta e si trovava da solo con il sofista. Comunque, conclude Gregorio, una volta risalito in superficie mostra a tutti, con la follia dei suoi sguardi, la divinità a cui aveva reso culto.

La narrazione mi sembra tipicamente favolistica, piena com'è di dettagli che vogliono andare sempre più in profondità; leggendo, sembra quasi che Gregorio ci prenda sempre più gusto e si convinca via via di quel che non può in nessun caso avere visto e che immagina, non senza un certo compiacimento («[…] si parla di rumori inattesi, odori nauseanti, fantasmi lucenti come fuoco, e non so quali altre frottole e sciocchezze»[1069]). Le invettive lanciate contro Giuliano, così come lo stile in generale – in questi paragrafi e altrove nell'orazione – sono carichi di una violenza retorica e concettuale dalla quale affiorano segnali «di risentimento e di collera al punto di perdere quasi ogni valore storico»[1070], constatando talora «la deformazione polemica della realtà, come per partito preso» e «la mancanza quasi assoluta di una capacità di comprendere storicamente le cose»[1071]. L'intera orazione riflette nel linguaggio l'intenzione di creare con Giuliano un duello retorico, con riferimenti particolari a quel «panegirico rovesciato» che è il *Misopogon*. La sistematicità con cui Gregorio riprende artifici retorici utilizzati da Giuliano e lo stile fortemente allusivo e mimetico sono gli strumenti con cui Gregorio si impegna a «disintegrare l'immagine costruita dallo stesso imperatore, combattendolo, in un certo senso, con le sue stesse armi»[1072].

3.2.5 *Imerio*

Passiamo ora in esame il passo di Imerio. Abbiamo già brevemente visto il passo del §8 (*or.* 41) dove si parla di un santuario fatto costruire a Costantinopoli da Giuliano. Non essendo sicuramente

[1069] Greg. Naz. *or.* 4, 55. Trad. di Moreschini.

[1070] Cfr. Quasten 1969, 245. Si veda in generale l'eccellente commento di Lugaresi all'orazione 4 (cfr. Lugaresi 1993).

[1071] Cfr. Moreschini 1975, 418.

[1072] Da notare ad esempio la relazione semantica di ἀπαιδεύτοτατος con gli aggettivi ἀνοήτος, φαῦλος, ἀμαθέστατος, che Giuliano, sebbene con ironia e sarcasmo, riferisce a se stesso nel Misopogon. Cfr. Borrelli 2024, 19. Per ulteriore bibliografia sul passo, vd. Bidez 1930, 80 e 219-220; De Labriolle 1934, 383; Ricciotti 1962^2 [1956], 41; Athanassiadi-Fowden 1981, 38, Bouffartigue 1992, 45; Lugaresi 1993, 299-300; Smith 1995, 130; Van Liefferinge 1999, 223; Criscuolo 2001, 380; Civiletti 2007, 459-461 nota 357; Fatti 2009, 23 nota 16; De Vita 2022, XXXVII nota 60.

questa prova inequivocabile di un'iniziazione mitraica, procediamo ad analizzare il §1, utilizzato da alcuni studiosi a testimonianza dell'iniziazione giulianea.

L'orazione si apre con le seguenti parole:

> Ἡλίῳ Μίθρᾳ ψυχὴν καθάραντες καὶ βασιλεῖ τῷ φίλῳ θεοῖς ἤδη διὰ θεῶν συγγενόμενοι, φέρε τινὰ τῷ τε βασιλεῖ καὶ τῇ πόλει λόγον ἀντὶ λαμπάδος ἀνάψωμεν. Ἀττικὸς μὲν γὰρ νόμος Ἐλευσῖνάδε φῶς μύστας φέρειν κελεύει καὶ δράγματα, ἡμέρου βίου γνωρίσματα· τοῖς δὲ ἡμετέροις μύσταις λόγος προκείσθω τὰ χαριστήρια, εἴπερ ὁ αὐτὸς Ἀπόλλων οἶμαι καὶ Ἥλιος, λόγοι δὲ παῖδες Ἀπόλλωνος. οὐκοῦν ἐκ θεῶν ἀρξάμενοι ἤδη τὴν πόλιν προσείπωμεν.
>
> Poiché ho purificato la mia anima attraverso Helios Mitra e per mezzo degli dèi ho potuto unirmi ad un imperatore caro agli dèi, lasciate che ora accenda al posto di una torcia un'orazione per l'imperatore e per la città. Infatti, la legge attica ordina agli iniziati di portare luce e grano ad Eleusi, come un segno di civiltà. E dunque ora offrirò un'orazione per i nostri compagni iniziati, in segno di ringraziamento, se effettivamente, come credo, Apollo e Helios sono uno e lo stesso, e le parole sono figlie di Apollo. Dal momento che ho iniziato con gli dèi, mi rivolgerò ora alla città[1073].

Queste poche righe sono spesso state lette dagli studiosi come la prova dell'iniziazione di Giuliano (così almeno Bidez 1930, 206; Athanassiadi-Fowden 1981, 48; Marcone 2000^2 [1987], 292; Barnes 1987, 221-222; Penella 2007, 59; Mastrocinque 2011, 26), poiché il testo fa desumere che sia stato l'imperatore stesso ad iniziare Imerio.

Imerio vuole scrivere un'orazione per la città di Costantinopoli; per farlo usa come espediente il ringraziamento per l'iniziazione ai misteri di Mitra. Aprire l'orazione con questo argomento, significa conferirgli notevole importanza. E se l'orazione è indirizzata, oltre che alla città di Costantinopoli, all'imperatore, significa che l'argomento doveva essere di notevole importanza anche per quest'ultimo. In effetti, se il culto di Mitra non fosse stato da Giuliano pienamente istituzionalizzato a Costantinopoli, Imerio non ne avrebbe probabilmente fatto menzione. Con il ricordo della legge attica e di Eleusi, il retore sembra fare un paragone tra Giuliano, re di Costantinopoli, nuova Atene, e la casta sacerdotale degli Eumolpidi e dei Cerici: Giuliano

[1073] Traduzione mia. Ho reso il greco συγγενόμενοι della prima riga con «ho potuto unirmi» perché a mio avviso in questo passo Imerio sta dicendo qualcosa che va oltre il semplice «I have spent time with» di Penella 2007. Credo che il retore intendesse che ha raggiunto con l'imperatore un'unione possibile solo attraverso gli dèi, i quali li hanno resi compartecipi di qualcosa. Non penso si riferisse ad un semplice terreno religioso comune, vale a dire il paganesimo, ma credo che se nello specifico Imerio era stato iniziato a Mitra, è a questo rito che fa riferimento quando dice che διὰ θεῶν è diventato compartecipe all'imperatore. Vd. *infra*.

diventerebbe così lo ierofante di Mitra. E come gli iniziati ad Eleusi reggono la lampada per consentire allo ierofante di far vedere gli oggetti sacri, così Imerio accende «la lampada» per la città e per il suo re, che diventa parte integrante del rito di iniziazione. In effetti, nel testo è assente un riferimento esplicito[1074], tuttavia l'interpretazione è resa quasi inevitabile dal contesto: Imerio rende complice Giuliano della sua iniziazione, attribuendogli un ruolo istituzionale e quasi sacerdotale in esso.

Qualora tuttavia l'impressione che dal testo deriva non fosse considerata sufficiente, e si desideri avere come prova qualcosa di più oggettivo, occorre aprire una breve parentesi sulla tradizione testuale di Imerio.

L'orazione in questione, la numero 41 nell'edizione Colonna (1951), è contenuta in quattro manoscritti. Per un esame dettagliato sulla tradizione imeriana rimando alla Prefazione di Colonna, qui mi limito a dare le poche informazioni utili al fine del nostro discorso, prese anch'esse dall'edizione del 1951. I manoscritti in questione sono:

- il codice Barocciano greco 131 di Oxford (**B**), che fu copiato all'inizio del XIII secolo e i cui fogli 311 r.-316 v. contengono nove orazioni di Imero;
- **R**, Paris. suppl. gr. 352, copiato da diverse mani nei secoli XIII-XIV. Nei fogli 5-22, presenta le orazioni di Imerio; il codice era un tempo completo di quattro quaternioni, di cui il primo è purtroppo andato perduto. Di conseguenza a noi sono pervenute solo trentadue orazioni imeriane.
- il codice greco **B** Napoli, Bibl. nat. II. C. 32 (**N**), contenete tre serie di estratti imeriani interamente scritti con accuratezza da un unico copista nel XIV secolo. Non è chiaro da dove il libro napoletano o il suo esemplare abbiano attinto le opere di Imero e di altri autori. Tuttavia, notando che all'inizio del XIV secolo (cioè poco prima che il libro **N** fosse trascritto) Andrea Lopadio compilò un lessico ricco di riferimenti agli scrittori greci, e che altri grammatici dello stesso periodo si dedicarono all'estrazione di opere antiche, sembrerebbe plausibile supporre che il libro napoletano (o il suo esemplare) fosse stato redatto per l'uso di un certo grammatico, come Lopadio. In ogni caso, **N** offre numerosi passi di Imerio ancora ignoti e restituisce altri che altrimenti sarebbero stati persi o corrotti.
- il lessico di Andrea Lopadio, appena citato, composto anch'esso nel XIV secolo.

Oltre a questi, bisogna citare una fonte indiretta, ovvero Phot. *Bibl.* cod. 165, in cui viene elencato un elenco di settantadue orazioni imeriane.

[1074] La motivazione a mio avviso è legata alla volontà di Giuliano di non parlare mai pubblicamente delle proprie iniziazioni, sempre per il discorso di voler dare un'idea unitaria e non frammentata del paganesimo.

I manoscritti **B**, **R** e **N** contengono per ogni orazione un *titulus* che la precede (non si tratta di scolii, come erroneamente li definisce Penella 2007, poiché compaiono all'interno del testo, immediatamente prima dell'orazione, e a giudicare dalla grafia, dall'inchiostro e dallo spazio che essi occupano nei fogli, non sono stati aggiunti successivamente ma nel momento stesso della copiatura[1075]). Qui riporto il *titulus* che precede l'orazione 41:

> Δεῖξαι λόγους ἐν Κωνσταντινουπόλει τραπείς, ὅτε εἰς τὸ τοῦ αὐτοκράτορος Ἰουλιανοῦ στρατόπεδον κληθεὶς ἐπορεύετο, εἶτα πρὸ τῆς ἐπιδείξεως τελεσθεὶς τὰ Μιθριακὰ μυστήρια, εἵς τε τὴν πόλιν καὶ τὸν βασιλέα τὸν καὶ τὴν τελετὴν ἱδρυσάμενον διείλεκται.
>
> [Imerio] si recò a dare sfoggio della sua eloquenza a Costantinopoli mentre si recava alla corte dell'imperatore Giuliano, alla quale era stato convocato. Fu iniziato ai misteri mitraici prima di dare la sua dimostrazione oratoria. Poi pronunciò la sua orazione alla città e all'imperatore che aveva istituito il rito iniziatico [a Costantinopoli].[1076]

In esso, dunque, leggiamo per la prima volta in modo esplicito che Giuliano ἱδρυσάμενον τὴν τελετήν, cioè fu lui a stabilire a Costantinopoli il rito di iniziazione mitraica, cosa che naturalmente poteva fare solo se fosse stato un iniziato lui stesso.

Un'informazione simile, sebbene non completa come questa, si trova nel codice 165 di Fozio, il quale, dopo aver dato il titolo dell'orazione in questione scrive per chi fu pronunciata e per quale motivo:

> εἰς αὐτήν τε τὴν πόλιν καὶ Ἰουλιανὸν τὸν βασιλέα, καὶ εἰς τὴν Μίθρου τελετήν.
>
> Per la città stessa, per l'imperatore Giuliano e per l'iniziazione mitraica.

Vorrei focalizzare l'attenzione sul *titulus* dei codici **B**, **R** e **N**, poiché mi pare non abbia mai ricevuto la giusta attenzione. Gli studiosi in genere lo citano rapidamente, descrivendone il contenuto, per poi screditarlo infine, spesso sulla scia di Turcan, il quale aveva affermato che le informazioni in

[1075] Non sempre i *tituli* ci sono pervenuti, perché a causa delle lacune quella porzione del testo (così come una parte dell'orazione) è andata perduta. Sui mss. **B** e **R** si vedano le pagine di *Pinakes*, rispettivamente: https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/8f71e031-ea60-436f-937b-81275c271527/ e https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b11000151s/f20.item (consultato il 10.10.2024).

[1076] Trad.mia. Per minime varianti testuali, cfr. Colonna 1951,168.

esso presenti sono semplicemente dedotte dal testo del discorso «non sans le surinterpreter»[1077]. Penella 2007 (9) scrive che non conosce il pedigree di questi *tituli*, ma dice "I treat them with respect". Questo è sicuramente meglio di quanto hanno fatto in tanti, ma forse meritano più che rispetto, e ora vediamo perché.

Barnes (1987, 207) sostiene che i titoli che leggiamo derivino da un antico redattore che avrebbe raccolto le opere di Imerio poco dopo la sua morte (secondo lui, un suo allievo). Questo farebbe dei *tituli* testimoni assolutamente autorevoli. A prova della loro autorevolezza, lo studioso ci informa che essi contengono informazioni non desumibili dal testo. Tuttavia, nonostante l'importanza di questa affermazione, Barnes riporta a titolo esemplificativo un unico passo: «The names of the *vicarius* Musonius and the *consularis* Calliopius (*or*. 39, heading)».

Ora, quello che vorrei provare a fare è aggiungere un tassello alla conoscenza dell'iniziazione mitraica di Giuliano e per poterlo fare intendo dimostrare l'autorevolezza dei *tituli* che precedono le orazioni, mostrando vari esempi a sostegno della tesi di Barnes. Se, infatti, i *tituli* (e dunque il nostro) fossero fededegni, avremmo finalmente una fonte antica che confermerebbe in maniera esplicita l'iniziazione dell'imperatore.

Ecco dunque altre informazioni utili al fine del nostro discorso:

1. nell'or. 40 il *titulus* afferma che l'ultima parte dell'orazione è rivolta a Severus, un allievo di Imerio che aveva organizzato l'esibizione oratoria. Questa informazione è del tutto assente nel testo. A questo fatto Penella dà due possibili spiegazioni. La prima, è che l'orazione fosse più lunga di quanto ci sia pervenuta, e dunque le informazioni riguardanti Severo fossero effettivamente contenute nell'orazione stessa. La seconda spiegazione è che dal momento che il *titulus* si riferisce all'orazione al femminile (ταύτην διείλεκται), dovremmo pensare a una *dialexis* o a una *lalia*; e, in effetti, la bibliografia imeriana di Fozio fa riferimento all'orazione come a una *dialexis*. Potrebbe trattarsi dunque di una *dialexis* preliminare (o, per usare un altro termine, di *prolalia*), che introduce l'orazione principale, forse su un tema immaginario. Questo spiegherebbe la brevità dell'orazione 40. Ora, a parte il fatto che ci sono altre orazioni imeriane di lunghezza simile (senza il bisogno che siano definite *prolalia*) e quindi la brevità di questa orazione non deve per forza trovare una spiegazione né in una perdita, né in un particolare genere, c'è un altro indizio che mi pare faccia propendere per la tesi di Barnes: nel *titulus* viene anche detto che l'orazione venne pronunciata *extempore* (ἐξ αὐτοσχεδίου), cioè improvvisando. Naturalmente questa informazione non solo non è espressa nel testo, ma non è nemmeno desumibile; di conseguenza chi ha scritto questo *titulus* doveva possedere informazioni a noi ignote.

[1077] Turcan 1975, 113.

2. Altre orazioni pronunciate *extempore*: 60, 64, 66, 74. Non è forse un caso che tutte le orazioni i cui *tituli* danno come informazione che l'orazione fosse stata improvvisata (informazione che solo chi era presente poteva avere[1078]) appartengono al contesto della scuola di Imerio, il che può essere un ulteriore dato a supporto della tesi di Barnes secondo cui sarebbe stato un allievo di Imerio a comporre l'edizione.

3. Nell'*or.* 46 il *titulus* dice che l'ultima parte dell'orazione è rivolta al proconsole della Grecia, Basilio, figlio di Basilio, il quale ha impostato il tema. Anche in questo caso, nel testo il nome di Basilio non viene mai pronunciato[1079].

4. Nell'*or*. 68 il *titulus* (contenuto solo in R, così come l'*or*. stessa) riporta che questa orazione fu pronunciata πρὸ τοῦ λόγου, ὅς ἔχει τὴν ἐπιγραφήν· Περὶ τοῦ σκώμματος, vale a dire prima dell'orazione che ha per titolo Περὶ τοῦ σκώμματος. Quest'ultima, tuttavia, a noi non è pervenuta, il che deve significare che l'autore del *titulus* poteva ancora leggerla nel manoscritto che aveva per modello. Questo valga a supporto della tesi che i *tituli* sono più antichi di R (e forse dell'archetipo stesso) e rispecchiano un'edizione diversa e più completa rispetto al manoscritto del copista, il che mi pare vada decisamente a screditare l'affermazione di Turcan del 1975, e così anche quelle di Gauthier 1992, 93, che dà ragione a Turcan «car de tels titres sont souvent des gloses des copistes médiévaux».

Mi pare che la tesi di Barnes, anche alla luce di queste ulteriori considerazioni, risulti più che mai convincente. E dunque l'autorità dei *tituli*, unitamente al testo di Imerio in sé, può valere come prova del fatto che il nostro Giuliano fosse effettivamente iniziato al dio Mitra e, come scriveva Libanio, iniziava a sua volta[1080].

[1078] O comunque apparteneva ad una cerchia piuttosto stretta in cui l'informazione poteva circolare.

[1079] Sulla ricostruzione dell'identità di Basilio, vd. Pellizzari

[1080] Per il passo di Libanio, vd. *supra*.

3.2.6 *Conclusioni*

Come abbiamo visto, è difficile riuscire a stabilire con certezza se Giuliano fosse o meno iniziato a Mitra; molti studiosi ne sono convinti, ma più per una petizione di principio che si può ottenere leggendo gli scritti giulianei nel loro complesso, che per una qualche testimonianza certa, sua o di suoi contemporanei. Sono sempre più persuasa della veridicità dell'affermazione di De Vita 2022, 984, cioè che le orazioni giulianee dovevano essere il manifesto del nuovo programma religioso ed era perciò escluso da esse qualunque aspetto individuale, privato dell'imperatore stesso. Non era importante ciò che lui era in quanto individuo, ma in esse Giuliano conta unicamente in quanto portavoce, mediatore tra gli uomini e gli dèi. È stato investito da Helios di una missione, che è quella di riportare in vita un paganesimo che si era ormai perso e che la nuova religione nascente aveva minacciato e in gran parte ridicolizzato. È per questo che quella del paganesimo giulianeo è più di una rinascita: è un rinnovamento che rappresenta un'enorme minaccia per la comunità cristiana, in un momento storico in cui la posizione della nuova religione non era ancora del tutto assicurata né politicamente né culturalmente. Questo una mente intelligente come Gregorio di Nazianzo lo aveva capito fin troppo bene.

Una questione però resta sospesa. Abbiamo risposto al silenzio circa culti individuali nelle opere di Giuliano, ma come mai questo silenzio viene così fedelmente rispettato anche dai contemporanei pagani?

A mio avviso non è improbabile che ci fossero state chiare e piuttosto severe disposizioni di Giuliano stesso, il quale poteva essere mosso dalla paura che il suo paganesimo facesse la fine della Chiesa cristiana: frammentata e litigiosa (d'altra parte gli scontri tra Ario e Atanasio erano di freschissima memoria). Per evitare ciò, la teologia pagana doveva essere a tutti i costi unitaria. C'era un dio supremo, Helios, di cui tutti gli altri dèi erano emanazioni, in una sorta di monoteismo pagano[1081]. L'ultima cosa che Giuliano voleva, nella grande lotta contro il cristianesimo, era che si creassero lotte interne fra le divinità pagane. Naturalmente, ribadisco, stiamo parlando della sfera pubblica dell'imperatore e non di quella privata, nella quale poteva effettivamente essere iniziato a quante più divinità volesse.

È in questa luce che interpreto (forse sovrainterpretando, come certamente direbbe Turcan) il silenzio che avvolge le iniziazioni giulianee. Quelle dei suoi correligionari contemporanei sono solo allusioni e non potrebbero essere nulla di più. È un'allusione quella di Libanio (*or.* 18, 127 «essendo

[1081] Quello che venne messo in atto successivamente dai filosofi neoplatonici nella visione della Athanassiadi (cfr. Athanassiadi 2006).

iniziato e, a turno, iniziatore»[1082]), lo è quella di Imerio (*or.* 41, 1), ma non è forse un caso che proprio nel *titulus* all'orazione di Imerio scappi detto qualcosa di troppo. Se è confermata la tesi di Barnes, il *titulus* sarebbe stato composto da un allievo di Imerio poco dopo la sua morte, ovvero alla fine del IV secolo. Seguendo questa teoria, l'allievo potrebbe essere stato ormai lontano da quelle indicazioni date dall'imperatore circa il silenzio: dimentico, o forse ignorante del tutto, non si crea problemi a spiegare nel *titulus* a chiare lettere ciò che il suo maestro aveva solo sfumatamente accennato nell'orazione poiché rispettoso delle volontà imperiali.

In definitiva, mi rendo conto che l'argomento sia un dettaglio secondario nella nostra conoscenza di Giuliano, tuttavia non è forse completamente privo di importanza. L'argomento sulle iniziazioni giulianee rimarrà sempre ostico e a meno di nuove testimonianze sarà difficile sbilanciarsi da una parte o dall'altra. Credo però che da queste poche pagine l'impressione generale che emerge sia a conferma di una iniziazione giulianea a Mitra, della quale io sono abbastanza persuasa.

[1082] Che l'allusione venga fatta in un'orazione *post mortem imperatoris*, quando ormai il sogno del paganesimo sembrava essere sfumato, non è un dettaglio che vada trascurato.

APPENDICE – SUL FRAMMENTO 57, MAS. DEL *CONTRA GALILAEOS*

Il frammento 57 del *Contra Galilaeos* di Giuliano termina con una domanda polemica rivolta ai *galilei:*

> εἰ τοίνυν οἱ προσνείμαντες ἑαυτοὺς τῷ τῆς ἀποστασίας πνεύματι τὰ περὶ ψυχὴν ἄμεινον ἔχομεν καὶ περὶ σῶμα καὶ τὰ ἐκτὸς, τίνος ἕνεκεν ἀφέντες ταῦτα ἐπ' ἐκεῖνα βαδίζετε;
>
> Se, dunque, noi che ci siamo dedicati allo spirito dell'apostasia godiamo di migliore salute spirituale e fisica e di una maggiore abbondanza di beni esterni, perché, abbandonando queste cose, vi dirigete verso quelle?[1083]

Il passo, riportato nel libro VII del *Contra Iulianum* di Cirillo di Alessandria[1084], presenta un problema testuale molto importante. Mentre, infatti, i manoscritti tramandano il testo così come da me riportato, la maggioranza degli editori moderni lo riporta con la sostituzione dell'articolo οἱ con la negazione οὐ:

> εἰ τοίνυν *οὐ* προσνείμαντες ἑαυτοὺς τῷ τῆς ἀποστασίας πνεύματι τὰ περὶ ψυχὴν ἄμεινον ἔχομεν καὶ περὶ σῶμα καὶ τὰ ἐκτὸς, τίνος ἕνεκεν ἀφέντες ταῦτα ἐπ' ἐκεῖνα βαδίζετε;
>
> Se dunque noi che *non* ci abbandoniamo allo spirito dell'apostasia godiamo di migliore salute spirituale e fisica e di una maggiore abbondanza di beni esterni, perché lasciate i nostri insegnamenti per seguire i loro?[1085]

Prima di procedere con l'analisi della variante, è opportuno soffermarsi brevemente sui principali manoscritti che hanno tramandato l'opera, che riporto secondo l'edizione critica di Riedweg-Kinzig 2016.

- **M**: *Venetus Marcianus graecus* 123 (coll. 296), risalente al XIV secolo, riporta ai ff. 1r-153v un προσφώνημα rivolto all'imperatore Teodosio II e i primi dieci libri del *Contro Giuliano*[1086];

[1083] Cfr. Iul. *c. Gal.* fr. 57, Mas, 236d (Trad. mia).

[1084] Cfr. Cyr. *c. Iul.* VII 24, 15-18. La citazione segue l'ultima edizione dell'opera cirilliana curata da Kinzig-Brüggemann 2017 (con edizione dei frammenti siriaci a cura di Hubert Kaufhold).

[1085] Trad. Masaracchia 1990 (corsivo mio).

[1086] Cfr. Mioni 1981, 170-171; Riedweg-Kinzig 2016, XXX-XXXI.

- **E**: *Scordialensis* Ω.III.5 (*gr.* 538), risalente al XV secolo, riporta ai ff. 1r-211v la parte finale del προσφώνημα e i primi dieci libri del *Contro Giuliano*[1087];
- **F**: *Scordialensis* Ψ.III.12 (*gr.* 467), risalente alla fine del XII secolo o all'inizio del XIII, presentai ai ff. 1r-223r, oltre al προσφώνημα, anch'esso i primi dieci libri del *Contro Giuliano*[1088].

Questi tre codici, secondo la ricostruzione effettuata da Riedweg, apparterrebbero ad un medesimo subarchetipo, indicato con **β**, che si presenta meglio documentato rispetto all'altro subarchetipo (**α**) in cui si divide la tradizione manoscritta (entrambe le famiglie risalgono al comune archetipo **ω**)[1089]. Al ramo di **α** appartiene il codice **V** (*Marcianus graecus* 122, coll. 295), che è il più antico (XIV secolo) e presenta, però, solamente i primi cinque libri del *Contra Iulianum* ed è quindi privo di interesse per il nostro caso specifico[1090]. Un altro codice appartenente allo stesso ramo, e per noi interessante, è il codice **κ** (*Capnioneus*), purtroppo perduto. Esso apparteneva a Johannes Reuchlin, dal cui nome grecizzato traeva la sua denominazione, e con ogni probabilità era stato redatto tra il 1300 e il 1350. L'importanza di questo codice risiede nel fatto che esso fece da modello alla prima tradizione latina del *Contra Iulianum*, operata da Ecolampadio nel 1528. Pur dipendente, quindi, dal ramo di **α**, la peculiarità della traduzione di Ecolampadio è che spesso presenta le stesse lezioni di **β**, differenziandosi quindi da **V**.

A conclusione di questa ricognizione sulla tradizione manoscritta, il lavoro di collezione operato da Riedweg e Kinzig consente di delineare il seguente quadro: la trasmissione testuale si articola in due rami principali (**α** e **β**), dei quali il ramo **α** risulta il peggio documentato, in quanto privo del προσφώνημα e limitato alla sola trasmissione dei primi cinque libri. Tra i due codici più rappresentativi di questo ramo, **G** e **V**, ci sono pervenuti soltanto pochi fogli del manoscritto **G**, mentre il codice **V**, come già visto, conserva esclusivamente i libri I-V, anch'essi privi del προσφώνημα.

Tenendo presente questa ricostruzione, è ora possibile tornare al passo in questione. Come già accennato, la lezione οἱ προσνείμαντες è tramandata da tutti i manoscritti di **β**. Essendo questo passo purtroppo assente nei manoscritti del ramo **α**, non è possibile fare un esame comparativo; tuttavia, la traduzione di Ecolampadio che, come abbiamo visto, è direttamente dipendente da **κ** e, di conseguenza, appartenente ad **α**, traduce così il passo: *Igitur quare traditis vos apostasiae spiritui?*

[1087] Cfr. De Andrés-Revilla 1967, 179-180; Riedweg-Kinzig 2016, XXXI-XXXIII.

[1088] Cfr. De Andrés/Revilla 1967, 71-72; Riedweg-Kinzig 2016, XXV-XXVII.

[1089] Cfr. Riedweg-Kinzig 2016, LVII.

[1090] Cfr. Mioni 1981, 169-170; Riedweg-Kinzig 2016, XXV-XXVII.

(Nos et circa animam melius habemus et circa corpus et externa) et quare vos relictis illis ad alia vaditis? Questa traduzione ci porta alla deduzione che **κ** possedesse la variante οὐ.

La prima edizione moderna del *Contra Galilaeos*, quella di Neumann 1880, riporta il testo così come è tramandato dai manoscritti: οἱ προσνείμαντες… ma non giustifica la sua scelta, pur riportando la traduzione di Ecolampadio, il cui testo è evidentemente differente.

Il primo vero cambiamento si ha con l'intervento di Klimek del 1886[1091], il quale modifica il testo da οἱ προσνείμαντες a οὐ προσνείμαντες. Nel commentare la sua scelta, Klimek afferma che οἱ προσνείμαντες, così come è tramandato, può riferirsi solo ai pagani e, afferma, «il fatto che Giuliano non possa aver chiamato così le persone della sua fede è ovvio per chiunque abbia letto la Scrittura». Lo studioso ricorda che l'imperatore ha a più riprese accusato i cristiani di non essere rimasti fedeli alla religione dei padri e, per suffragare la propria correzione, riporta la traduzione di Ecolampadio, per poi concludere: «Oso quindi avanzare senza esitazione la proposta di correggere οἱ in οὐ davanti a προσνείμαντες»[1092].

Da questo momento in avanti, fino a tempi recentissimi, gli editori hanno adottato la lezione di Klimek a scapito di quella manoscritta. Rostagni, che nella sua edizione del 1920 adotta la lezione οὐ προσνείμαντες, così giustifica la sua scelta: «È evidente che l'Apostata ritorce l'accusa di apostasia, di cui i Cristiani cominciavano a perseguirlo, sui Cristiani stessi, i quali com'egli frequentemente osserva hanno apostatato sia dai Greci sia dagli Ebrei. Ciò corrisponde anche meglio, per nesso logico, alla chiusa del periodo stesso»[1093]. La stessa scelta viene poi compiuta da Wright 1923[1094], da Masaracchia 1990[1095], dal volume di Nesselrath 2013, la quale, pur non citando il testo greco, lo parafrasa con la negazione[1096], così come dalla traduzione francese di Giavatto 2018[1097]. Bisognerà attendere l'edizione del *Contra Iulianum* di Cirillo curata da Riedweg-Kinzig nel 2016 per rileggere

[1091] Cfr. Klimek 1886, 485.

[1092] «Ich wage daher ruhig den Vorschlag, das οἱ vor προσνείμαντες in οὐ zu ändern» *ibid.*; lo studioso accenna vagamente al fatto che οἱ προσνείμαντες si trovi nuovamente in Cirillo poche righe oltre (237d), come ulteriore citazione del passo giulianeo, ma risolve così il problema: «Se si debba fare lo stesso (*scil.* correggere οἱ con οὐ) anche nel passo di Cirillo, non si può stabilire dal contesto in cui egli cita le parole. Resta comunque possibile che egli abbia già trascritto il passo da una versione corrotta del testo», *ibid*.

[1093] Cfr. Rostagni 1920, 333, nota 2.

[1094] Cfr. Wright 1923, 388, nota 1.

[1095] Cfr. Masaracchia 1990, 151.

[1096] Cfr. Nesselrath 2013, 53 «So betont er, denjenigen, die sich nicht «dem Geist der Apostasie» hingegeben hätten, ginge es in Seele, Körper und allen Angelegenheiten besser, da sie die Hilfe der Götter erhielten».

[1097] Cfr. Giavatto-Müller 2018.

nel testo οἱ προσνείμαντες. Nell'apparato viene ribadito che οἱ è lezione di **β**, e si trova uguale in Cyr. *c. Iul.* 7, 27, 13, che dunque viene utilizzato come testimone a favore della lezione manoscritta.

Benché la correzione sia minima per la grafia, rappresenta un nodo filologico e teologico fondamentale, cambiando l'identità logica del soggetto dell'apostasia. Mentre nel primo caso, infatti, il "noi" è Giuliano e i suoi correligionari, e lo «spirito della ribellione» è l'abbandono del cristianesimo a vantaggio della religione dei padri[1098], nel secondo caso l'apostasia è riferita ai cristiani, che si sarebbero allontanati dalla religione tradizionale (ellenismo o giudaismo).

Il secondo caso è sembrato il più logico alla maggior parte degli studiosi, anche in vista di casi paralleli in cui Giuliano accusa i cristiani di aver compiuto un'apostasia, tra cui l'epistola 89b:

> Ἤδη δὲ καὶ δεσμὰ καὶ κλοιοὺς ἐξεῦρον οἱ πολλοὶ τούτων· οὕτω πανταχόθεν αὐτοὺς ὁ κακὸς συνελαύνει δαίμων, ᾧ δεδώκασιν ἑκόντες ἑαυτούς, *ἀποστάντες* τῶν ἀϊδίων καὶ σωτήρων θεῶν.
> E la maggior parte di costoro si è già trovata anche catene e gioghi; a tal punto da ogni parte li trascina con sé il demone perfido, cui si sono consegnati volontariamente, *allontanandosi* dagli dèi eterni e salvatori[1099].

Il frammento 3, Mas.:

> καὶ μετὰ τοῦτο ἐπανερέσθαι τοὺς οὔτε Ἕλληνας οὔτε Ἰουδαίους, ἀλλὰ τῆς Γαλιλαίων ὄντας αἱρέσεως, ἀνθ' ὅτου πρὸ τῶν ἡμετέρων εἵλοντο τὰ παρ' ἐκείνοις, καὶ ἐπὶ τούτῳ, τί δή ποτε μηδ' ἐκείνοις ἐμμένουσιν, ἀλλὰ κἀκείνων *ἀποστάντες* ἰδίαν ὁδὸν ἐτράποντο.
> […] E infine domandare a quelli che non sono né Greci né Giudei, ma fanno parte della setta dei Galilei, perché abbiano preferito alla nostra la religione giudaica e ancora perché non rimangano fedeli neppure a questa, ma, *staccandosi anche da essa*, abbiano percorso una propria strada.[1100]

Il frammento 43, Mas.:

> ἆρα ἀξίως ἄν τις τοὺς συνετωτέρους ὑμῶν μισήσειεν ἢ τοὺς ἀφρονεστέρους ἐλεήσειεν, οἳ κατακολουθοῦντες ὑμῖν, εἰς τοσοῦτον ἦλθον ὀλέθρου, ὥστε τοὺς αἰωνίους *ἀφέντες* θεοὺς ἐπὶ τὸν Ἰουδαίων μεταβῆναι νεκρόν;

[1098] Il che, come si è appena visto, può essere interpretato sia in senso negativo (come hanno fatto finora gli studiosi, intendendo il riferimento all'apostasia come un'accusa di cui Giuliano vuole in qualche modo difendersi), sia positivo, come vedremo successivamente.

[1099] Cfr. Iul. *ep.* 89b, 289b-c (trad. De Vita 2022, corsivo mio).

[1100] Cfr. Iul. *c. Gal.* fr. 3, Mas., 1-8 (trad. Masaracchia 1990, corsivo mio).

Sarebbe forse giusto allora aborrire i più intelligenti tra voi, o aver pietà dei più sciocchi che, per tenervi dietro, sono giunti a tale abisso di sventura *da abbandonare* gli dèi eterni per passare al cadavere dei Giudei?[1101]

Il frammento 58, Mas.:

Ἀνθ' ὅτου <δὲ> μηδὲ τοῖς Ἑβραϊκοῖς λόγοις ἐμμένετε μήτε ἀγαπᾶτε τὸν νόμον, ὃν δέδωκεν ὁ θεὸς ἐκείνοις, ἀπολιπόντες δὲ τὰ πάτρια καὶ δόντες ἑαυτοὺς οἷς ἐκήρυξαν οἱ προφῆται, πλέον ἐκείνων ἢ τῶν παρ' ἡμῖν *ἀπέστητε*;
Perché non rimanete fedeli neppure alla tradizione ebraica e non rispettate la legge data loro da dio? Perché, abbandonando i costumi dei padri e fondandovi sulle predizioni dei profeti, *vi siete allontanati* più da loro che da noi?[1102]

E il frammento 72, Mas.:

διὰ τί γὰρ *ἀποστάντες* ἡμῶν οὐχὶ τὸν τῶν Ἰουδαίων ἀγαπᾶτε νόμον οὐδὲ ἐμμένετε τοῖς ὑπ' ἐκείνου λεγομένοις;
Perché, *anche se ci abbandonate*, non rispettate la legge dei Giudei e non rimanete fedeli alle parole di Mosè?[1103]

Questi esempi sembrano dare piena ragione a quegli editori che hanno adottato la correzione di Klimek, sulla scia di una sorta di coerenza interna: avendo l'imperatore accusato diverse volte i cristiani della stessa accusa con cui loro infamavano lui, anche in questo passo viene proposta la stessa lettura.

La giustificazione di questa correzione si pone dunque su due basi ideologiche, entrambi già presenti nel commento di Klimek e poi ribadite dagli studiosi successivi: la prima, già vista, è la tecnica della *retorsio*; la seconda risiede invece nell'idea che Giuliano difficilmente avrebbe usato l'espressione «spirito dell'apostasia» (τὸ τῆς ἀποστασίας πνεῦμα) per descrivere, in termini positivi, la propria scelta religiosa, il proprio allontanamento dal cristianesimo. L'apostasia è un termine altamente negativo nel contesto greco-cristiano ed implica tradimento, diserzione, deviazione dalla verità e si pensa dunque che Giuliano, pur vedendo la propria apostasia come un ritorno alla verità, non avrebbe adottato il lessico cristiano per definirla, quasi significasse accettare il loro punto

[1101] Cfr. Iul. *c. Gal.* fr. 43, Mas., 194d (trad. Masaracchia 1990, corsivo mio).

[1102] Cfr. Iul. *c. Gal.* fr. 58, Mas., 1-5 (trad. Masaracchia 1990, corsivo mio).

[1103] Cfr. Iul. *c. Gal.* fr. 72 (305e), Mas. (trad. Masaracchia 1990, corsivo mio).

di vista. La traduzione di Ritter-Schramm 2023 si basa sul testo di Riedweg-Kinzig e adotta quindi la lezione οἱ προσνείμαντες, così traducono: «Wenn es uns also, die wir uns (nach eurer Auffassung) dem Geist des Abfalls geweiht haben, seelisch, leiblich sowie an äußeren Gütern besser geht, warum wechselt ihr die Seiten und wendet euch der Sache jener (*sc*. der Juden) zu?»[1104]; da queste righe è possibile notare che nonostante il soggetto dell'apostasia sia Giuliano e i suoi correligionari, il termine indica ancora qualcosa di negativo: si tratta sempre dell'accusa cristiana nei suoi confronti. Ad oggi, si può concludere che le diverse lezioni, rispettivamente οἱ e οὐ, incidano significativamente sull'interpretazione del passo, in quanto modificano il punto di vista da cui si formula l'accusa. Nella prima variante, οἱ προσνείμαντες è stato inteso come "noi, che (secondo la vostra opinione) ci siamo abbandonati all'apostasia…", suggerendo un tentativo dell'autore di respingere l'accusa attribuitagli. Al contrario, la lezione con la negazione implica una lettura differente: "noi, che non ci siamo abbandonati all'apostasia, a differenza vostra…", con un'inversione polemica dell'accusa, ora rivolta direttamente contro i cristiani. Come si può osservare, in entrambe le varianti il nucleo concettuale sotteso al ragionamento di Giuliano rimane invariato: si tratta, cioè, di prendere le distanze dall'apostasia, rappresentata in ogni caso come una realtà fortemente negativa.

Tuttavia, vorrei focalizzare l'attenzione su altri due passaggi giulianei in cui quest'ultima concezione viene negata e, anzi, ribaltata e a cui, forse, non è stata data la debita importanza. In *or.* 8, 167a viene utilizzato il termine ἀπόστασις per descrivere il distacco dalla condizione peggiore, verso quella migliore:

> Οὕτως ἐν πᾶσι δραστήριος μᾶλλον ἡ πρὸς τὸ κρεῖττον ἀπόστασις τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον στροφῆς
> Così, in tutte le cose, il distacco per rivolgersi al meglio è più efficace della conversione al peggio[1105].

Grazie al contesto in cui queste parole sono inserite, è altamente verosimile ipotizzare un riferimento autobiografico dove, cioè, il termine *apostasis* indicherebbe l'abbandono del cristianesimo a favore dell'Ellenismo. Il passo, infatti, è inserito a conclusione di un *excursus* in cui due figure elleniche – Attis ed Eracle – vengono presentate come esempi per aver compiuto un

[1104] Cfr. Ritter-Schramm 2023, II, 367; riporto, per praticità, una mia traduzione in italiano: «Se dunque noi, che (secondo la vostra opinione) ci siamo consacrati allo spirito della ribellione, stiamo meglio nell'anima, nel corpo e anche nei beni esteriori, perché cambiate schieramento e vi rivolgete alla causa di quelli (cioè dei Giudei)?».

[1105] Cfr. Iul. *or.* 8, 167a (trad. De Vita 2022). Per un'analisi più approfondita del passo, vd. *supra* commento all'*or.* 8, 167a.

percorso dal χεῖρον al κρεῖττον[1106]. Questo percorso, che prevede un'elevazione da una condizione peggiore ad una migliore, è possibile che fosse inteso dall'imperatore in senso polemico contro la figura di Cristo, che avrebbe compiuto invece – in virtù dell'incarnazione – un percorso opposto, passando da una condizione migliore (quella divina) ad una peggiore (quella umana)[1107]. Questa ipotesi è avvalorata anche dalle numerose somiglianze fra Cristo e l'Attis giulianeo, che avrebbe voluto fare di quest'ultimo un *alter Christus*[1108]: egli è, al pari di Gesù, mediatore salvifico tra gli dèi e il mondo; è soggetto a una forma di passione e trasformazione: la sua autoevirazione, la sua morte e la sua rinascita/eternizzazione, ricalcano le dinamiche soteriologiche della morte e resurrezione di Cristo. Il semidio giulianeo viene presentato come una divinità giovane, sofferente, redentrice in senso cosmico: insomma una controparte pagana del Salvatore cristiano, ma in forma più antica, più filosoficamente coerente, più integrata nel cosmo. Poco oltre, nell'orazione, Giuliano fa un passo ulteriore e crea un'identità tra Attis e se stesso, facendo riferimento al proprio percorso di ritorno alla verità, intrapreso dopo aver trascorso un periodo nelle tenebre dell'ateismo[1109]. Così come Attis, dunque, funge da mediatore salvifico tra dèi e uomini, ponendosi in alternativa a Cristo, allo stesso modo Giuliano riceve dagli dèi una missione redentrice per l'umanità, descritta con toni che riecheggiano i testi evangelici cristiani[1110]. In tal modo si delinea una nuova figura greca che si propone come *alter Christus*, orientata anch'essa πρὸς τὸ κρεῖττον e consapevolmente distaccatasi (ἀποστὰς) da τὸ χεῖρον: Giuliano stesso. L'apostasia, quindi, diventerebbe il mezzo attraverso cui egli passa da una condizione di empietà (il cristianesimo) ad una di salvezza (l'Ellenismo).

Un ulteriore passo in cui questo concetto è reso ancora più esplicito è il frammento 55, Mas.:

[1106] Per l'esattezza, Attis non ha ancora compiuto tale percorso, che viene solo ipotizzato, e che dovrà aspettare ancora qualche riga (168a).

[1107] Ciò era radicalmente incompatibile con l'ontologia platonica (e neoplatonica) tradizionale che attribuiva al divino immutabilità, trascendenza e impassibilità. I cristiani erano già stati accusati da Celso di blasfemia, poiché l'idea che un dio potesse contaminarsi, trasformando la propria condizione perfetta attraverso un mutamento da una condizione superiore a una inferiore era inaccettabile; cfr. Orig. *c. Cels.* IV 14. Cfr. Zambon 2019, 291.

[1108] Anche la figura di Eracle, che non a caso viene introdotta nel passo in questione come ulteriore esempio di eroe che ha compiuto un'elevazione, è spesso presentata da Giuliano come ulteriore «pagan counter to Christ» (cfr. Greenwood 2014, 148); Rochefort 1963, 76; Athanassiadi-Fowden 1981, 172; Simon 1973, 398; Malley 1978, 196-201; Bouffartigue 1992, 166-168; H.G. Nesselrath 2008, 213-214; De Vita 2022, 974 n. 133. Cfr. anche Iul. *or.* 7, 219d e 220a.

[1109] Cfr. Iul. *or.* 8, 174c-d; cfr. De Vita 2022, CLXXXVIII, nota 425. Per l'identificazione Giuliano-Attis, cfr. Malley 1978, 202-210, 234 ss.; Turcan 1996, 399 ss.

[1110] Cfr. Iul. *or.* 7, 220 227c-d (con riferimenti a Lc 12, 16-21; 15, 11-32; 16, 1-8); *or*. 7, 230d (cfr. Mt 4, 1-11), 233c (cfr. Gv 15, 9; 15, 12); H.-G. Nesselrath 2008, 218; Greenwood 2014; De Vita 2015b, 138-139.

διὰ δὲ τῶν μαθημάτων τούτων ἀπέστη τῆς ἀθεότητος πᾶν ὅτι περ παρ' ὑμῖν ἡ φύσις ἤνεγκε γενναῖον. ὅτῳ οὖν ὑπῆρξεν εὐφυΐας κἂν μικρὸν μόριον, τούτῳ τάχιστα συνέβη τῆς παρ' ὑμῖν ἀθεότητος ἀποστῆναι.

Grazie a questa nostra scienza invece si è tenuto lontano dall'empietà quanto di buono la natura ha prodotto tra voi. Così chi aveva anche un minimo di buona disposizione naturale ha abbandonato rapidamente la vostra empietà[1111].

Anche in questo caso il verbo ἀφίστημι indica l'abbandono, tra coloro che avevano «un minimo di buona disposizione naturale», dell'empietà galilea.

Sulla base di questi due brani, è possibile tornare al frammento iniziale con un elemento che getta nuova luce al caso e rende possibile una traduzione in cui l'apostasia si esprima in senso positivo: «Se, dunque, noi che ci siamo dedicati allo spirito dell'apostasia godiamo di migliore salute spirituale e fisica e di una maggiore abbondanza di beni esterni, perché, abbandonando queste cose, vi dirigete verso quelle?».

È vero, come afferma Rostagni, che correggere l'articolo con la negazione «corrisponde anche meglio, per nesso logico, alla chiusa del periodo stesso», perché crea un contrasto tra la "perseveranza" nel rimanere fedele alla religione ellenica (che porta a una condizione di benessere) e chi, in un certo senso, abbandona questa via per seguire una religione che non offre gli stessi benefici. Ma è altresì vero che il testo dei manoscritti, con una traduzione positiva di apostasia, gioca su un costrutto retorico del doppio abbandono a mio avviso altamente probabile nella penna di Giuliano: il passo metterebbe infatti in contrasto due forme di apostasia, quella giusta e quella profondamente erronea, tra loro radicalmente opposte: da un lato, quella dal cristianesimo verso l'Ellenismo, presentata come scelta razionale e fonte di benefici; dall'altro, quella dall'Ellenismo verso il cristianesimo, dipinta invece come un atto insensato e illogico.

Nel suo articolo del 2015, Osvalda Andrei offre un'interpretazione originale dell'apostasia, considerandola per l'imperatore come «unica forma di uscita e di rinascita». Per la studiosa «non c'è dubbio che l''apostasia' sia per Giuliano il giusto termine concetto per descrivere: a) la propria transizione dal cristianesimo al culto degli dèi (sua salvezza spirituale e fondamento della sua missione sulla terra); b) la corretta via seguita già da altri per 'guarire' ad imitazione del loro imperatore […]; c) la sollecitazione a che i galilei stessi pratichino questa 'ribellione' per passare di propria volontà tra le file dei *theosebeis*»[1112]. Tuttavia, la studiosa adotta per il passo in questione la lezione che include la negazione e interpreta quindi l'apostasia del frammento come un'accusa rivolta

[1111] Cfr. Iul. *c. Gal.* fr. 55, Mas., 229d (trad. Masaracchia 1990).

[1112] Cfr. Andrei 2015, 268.

ai cristiani («noi, che non ci siamo abbandonati all'apostasia, a differenza vostra»). Se invece si accogliesse la lezione οἱ in senso positivo, il passo potrebbe assumere, nell'economia dell'articolo, un valore particolarmente significativo a sostegno della tesi dell'autrice: ossia che, per l'imperatore, l'apostasia costituiva l'unica «cosa giusta da fare»[1113].

È certamente vero che, stando sempre ai commenti di Klimek o del Rostagni, rivoltare contro l'avversario il suo stesso argomento è una tecnica ampiamente utilizzata dall'imperatore; tuttavia, in questo passo Giuliano fa, a mio avviso, qualcosa di ancora più efficace del semplice ribaltare l'accusa restituendola ai cristiani. Mette in atto una strategia più ampia: riappropriarsi del linguaggio etico e religioso, usato dai cristiani, e restituirlo alla filosofia ellenica, ribaltandone il senso. L'apostasia, intesa come atto di distacco consapevole verso il bene, rivendicata con orgoglio dall'imperatore, viene riscattata e nobilitata: non è più una "colpa", ma un atto filosofico di liberazione da proporre come via di salvezza al maggior numero possibile di individui.

La strategia adottata in questo caso, quindi, è ancora più sottile della semplice *retorsio*: Giuliano non si limita a ribaltare contro gli avversari una loro stessa accusa, ma decostruisce e riappropria il lessico e le categorie morali dell'avversario, reinserendole all'interno di un sistema valoriale ellenico in cui la colpa diventa merito, il disonore si converte in orgoglio, la debolezza accusata si muta in forza filosofica. L'apostasia, termine che per i suoi avversari indicava il peccato supremo dell'abbandono della vera fede, viene ri-significata e trasformata in atto virtuoso, filosofico e salvifico, in una sorta di palingenesi linguistica.

Questa operazione mira a delegittimare completamente il cristianesimo, presentandolo come sistema decadente, incoerente e storicamente traditore sia dell'eredità ebraica che di quella ellenica. Giuliano, in quanto "apostata", non è un deviante, ma un redentore dell'antica sapienza, un ponte tra filosofia e religione che chiama a sé quanti vogliono salvarsi dall'inganno cristiano. La battaglia semantica viene combattuta allora su un altro campo, in quella che è forse una delle strategie discorsive più sottili e ambiziose dell'imperatore: se anche le colpe diventano un merito, all'avversario non resta che la vacuità delle sue stesse accuse, svuotate di forza e private di ogni efficacia polemica. Apostata, sì — ma da una fede che egli mostra come radicalmente infedele alla verità.

[1113] *Ibid.*

CONCLUSIONI

Tra le molteplici questioni che occuparono la mente e le giornate di Giuliano, quella relativa al confronto con il cristianesimo – come si è cercato di mostrare nelle pagine precedenti – rivestì un ruolo di primaria importanza. Nel progetto imperiale giulianeo, religione e politica risultano infatti inscindibilmente connesse: l'una era funzionale all'altra e insieme concorrevano alla definizione di un modello di governo ispirato all'ordine tradizionale. L'ideale di *basileia* perseguito da Giuliano presupponeva un corpo civico composto da sudditi devoti agli dèi e fedeli al loro rappresentante terreno, l'imperatore, nonché animati da quella disciplina morale che egli riteneva derivare dalla filosofia. Sotto tale guida, l'impero avrebbe potuto conoscere una nuova stagione di prosperità, illuminata – secondo la prospettiva dell'imperatore – dalla benevolenza delle divinità tradizionali. Giuliano dedicò tutte le sue energie alla realizzazione di questo programma politico-religioso; tuttavia, la brevità del suo regno non gli permise di portarlo a compimento. Alla luce delle difficoltà incontrate lungo il suo percorso – emblematico, in tal senso, rimane l'episodio di Antiochia – risulta impossibile stabilire se, disponendo di un arco temporale paragonabile a quello dello zio Costantino, egli sarebbe riuscito a realizzare integralmente il proprio progetto di restaurazione religiosa. È tuttavia possibile affermare che egli avesse ben compreso la natura della posta in gioco e dotato il proprio progetto di strumenti teorici e culturali sufficientemente persuasivi da suscitare timore anche tra avversari lucidi e raffinati come Gregorio di Nazianzo, il quale più di altri comprese la pericolosità della sua visione. È proprio alla luce di questa consapevolezza che occorre leggere il linguaggio giulianeo come un'arma di lotta ideologica: lungi dall'essere un semplice veicolo espressivo, esso si configura come strumento attraverso cui l'imperatore costruisce e difende il proprio programma religioso. Le pagine precedenti hanno mostrato come Giuliano elabori una vera e propria strategia linguistica fondata su un costante confronto con il cristianesimo, mirata non solo a confutarne le dottrine, ma a competere sul terreno stesso della persuasione culturale e teologica.

La ricerca presentata in questa tesi è nata dall'esigenza di colmare un vuoto negli studi sulla figura di Giuliano: sebbene l'imperatore sia stato oggetto di una vastissima e articolata bibliografia, nessuno studio aveva finora affrontato in modo sistematico il rapporto tra il suo linguaggio e quello della tradizione cristiano-patristica. Come è emerso nei capitoli precedenti, la questione non è puramente filologica o stilistica, ma ben più profonda: analizzare il lessico giulianeo significa interrogare la natura profonda del suo progetto religioso e politico, poiché le parole non sono mai neutrali, bensì strumenti di costruzione della realtà e persuasione. L'obiettivo di questa tesi è stato

dunque quello di verificare se e in quale misura Giuliano abbia deliberatamente utilizzato un linguaggio modellato sulla tradizione cristiana, con lo scopo di opporsi ad essa appropriandosene strategicamente. L'ipotesi di partenza, maturata nella lettura comparativa dei testi e nella recente storiografia, era che il cristianesimo rappresentasse un interlocutore costante del discorso giulianeo, anche laddove non viene nominato esplicitamente. L'analisi svolta conferma non solo questa ipotesi, ma la radicalizza: la presenza cristiana negli scritti di Giuliano non è marginale né allusiva, ma strutturale. Il cristianesimo è la controparte polemica interna, l'orizzonte dialettico entro cui Giuliano costruisce il proprio elaborato progetto di restaurazione religiosa. Il lessico diventa così il luogo privilegiato della competizione ideologica tra due visioni del mondo. Attraverso lo studio linguistico mirato alle opere selezionate è stato possibile dimostrare che Giuliano:

i. conosce profondamente il vocabolario teologico dei Padri e lo utilizza consapevolmente;
ii. riattiva e riorganizza parole cristiane in un contesto ellenico, cambiandone il valore semantico;
iii. svuota concetti cristiani per riproporli nell'ellenismo (salvezza, rivelazione, mediazione, verità);
iv. mima e ribalta i modelli argomentativi cristiani per costruire un'equivalenza polemica: l'ellenismo è l'autentica religione universale, il cristianesimo una sua parodia degenerata.

La ricerca ha quindi mostrato come il linguaggio giulianeo non sia il residuo di una formazione cristiana giovanile, né un semplice materiale polemico occasionale, ma uno strumento di lotta culturale e religiosa. Giuliano non ignora il lessico cristiano – lo domina e lo rifunzionalizza, trasformando la polemica in contro-appropriazione semantica. Attraverso il linguaggio, egli costruisce una teologia ellenica in grado di rispondere alla sfida cristiana, imitandone le strutture persuasive e al tempo stesso delegittimandone i contenuti. Non parla "nel vuoto", ma dentro una competizione ideologica già avanzata. La sua scelta di imitare, riutilizzare e ribaltare formule cristiane non è un semplice vezzo stilistico, ma un'operazione di recupero del terreno perduto, volta a impedire che il cristianesimo monopolizzasse il linguaggio della verità, della salvezza e della moralità. A questo scopo egli elabora un'offerta religiosa alternativa che non rinuncia al lessico dell'universalità, non abbandona l'idea di mediazione divina né quella di una religione morale. In altre parole, Giuliano compete con il cristianesimo anche sul piano del linguaggio perché sa che è il linguaggio a costruire consenso. Secoli di convivenza, di scontri e compromessi reciproci, la condivisione della stessa cultura ellenica, il senso di appartenenza a un medesimo impero avevano reso, come si è visto nel primo capitolo, la realtà dei rapporti reciproci fra cristiani e pagani molto più complessa e sfaccettata, improntata più al compromesso che allo scontro diretto. Questa complessità si era concretizzata nella figura degli *incerti*, coloro cioè che non avevano rigettato del tutto la tradizione religiosa ellenica, ma che al tempo stesso erano stati esposti al linguaggio, alle idee, alla narrativa cristiana. Sulla capacità

di conquistare questo pubblico intermedio, non ancora definitivamente orientato, si sarebbe deciso il futuro religioso dell'Impero. La loro presenza spiega anche perché le opere di Giuliano assumano un carattere didattico e persuasivo insieme: egli argomenta, ma nello stesso tempo inscena; attacca, ma nel contempo costruisce modelli positivi di pietà ellenica; confuta, ma parallelamente seduce. La sua teologia è una teologia per la città, non solo per i filosofi; e il suo linguaggio è uno strumento di governo[1114]. È alla luce di ciò che si giustificano le semplificazioni concettuali – spesso lette come divergenze causate dall'incoerenza –che presenta il *Contro i Galilei* rispetto agli inni[1115].

Si è ribadito più volte nel corso di questo lavoro che il cristianesimo – non i singoli cristiani – rappresenta una presenza costante ma muta negli scritti di Giuliano. Esso non si configura mai come un interlocutore reale: Giuliano non instaura un dialogo con i cristiani, né diretto né indiretto, poiché ciò avrebbe significato riconoscere loro una dignità intellettuale e culturale equivalente alla propria, legittimandoli come soggetti di confronto. Al contrario, l'imperatore mira deliberatamente a negare al cristianesimo qualsiasi dignità culturale[1116]. La sua scrittura è rivolta quasi esclusivamente ai correligionari ellenici o a coloro che ancora appartengono alla vasta area intermedia degli *incerti*. Sono questi i destinatari privilegiati della sua parola. Tuttavia, ciò non significa che Giuliano ignori i cristiani o che rinunci del tutto a rivolgersi a loro. Nella lettera 115, li definisce come coloro che si sono sviati «per ignoranza più che per convinzione», e proprio questa valutazione gli consente di impostare nei loro confronti non solo una polemica, ma una vera e propria strategia di recupero. Giuliano, infatti, non si limita a denunciare la falsità del cristianesimo: egli lo interpreta come una forma di malattia dell'anima, una patologia religiosa che ha corrotto la percezione del divino ma che, in quanto tale, può ancora essere curata. Da qui la ricorrenza, nella sua opera, della retorica medica[1117]: i cristiani sono malati, non malvagi; sono traviati, non irrimediabilmente corrotti. Il suo compito, in quanto filosofo e imperatore, è quello del medico-guaritore, che interviene per ristabilire la salute spirituale del corpo sociale. Il suo obiettivo è curare, non punire. L'ostilità radicale di Giuliano non è dunque diretta alla massa dei fedeli cristiani, considerati recuperabili, ma all'élite cristiana – vescovi, esegeti e teologi – accusata di aver deliberatamente manipolato la tradizione ellenica per creare una costruzione dottrinale capace di ingannare gli animi più deboli. Contro di loro egli non mostra alcuna indulgenza: non vanno guariti, ma smascherati.

[1114] Si riveda a questo proposito la frase di Malosse riguardante Giuliano, già citata nell'Introduzione: «Scrivere è un atto di governo e governare è, innanzitutto, scrivere», cfr. Malosse 2007, 184.

[1115] Per un riassunto delle incongruenze che gli studiosi hanno individuato, cfr. De Vita 2022, CCLVI n. 694.

[1116] Cfr. Lugaresi 2023, 76.

[1117] Cfr. Iul. *or*. 3, 89b; *or*. 2, 129a-b; *ep.* 60, 380c; *ep*. 111, 432d-433a; Swist 2018, 31-33.

Il cristianesimo è quindi una presenza onnipresente nel suo discorso, ma non vi compare come interlocutore legittimo: è una controparte implicita, un'ombra costante che delimita il campo della sua argomentazione e ne determina le scelte strategiche. In altre parole, il cristianesimo è ciò *contro cui* Giuliano costruisce il suo discorso, non ciò *con cui* dialoga. È il riferimento negativo che gli consente di definire l'identità dell'Ellenismo, ciò da cui egli prende le distanze per mostrare la superiorità della tradizione religiosa dei padri. Per questo motivo le sue opere non sono *contro* i cristiani nel senso di rispondere a loro, ma sono *davanti* ai cristiani, nel senso che mostrano agli Elleni e a chi poteva ancora essere curato, quanto il cristianesimo avesse deviato dal *logos* antico, quanto fosse intrinsecamente falso, disordinato e nemico della cultura.

A questo primo elemento si affianca un secondo tratto decisivo emerso dall'analisi: si è verificata, cioè, una volta per tutte la deliberata strategia di appropriazione linguistica. Giuliano non si limita a prendere le distanze dal cristianesimo; egli combatte con le sue stesse armi. La sua polemica non si articola soltanto sul piano dottrinale, ma soprattutto su quello lessicale e concettuale. Con piena consapevolezza egli intercetta e riutilizza termini, formule e *topoi* del linguaggio cristiano, non per accoglierli, ma per svuotarli dall'interno e reindirizzarli in senso ellenico. Si tratta di una vera e propria contro-appropriazione semantica. Molti vocaboli centrali della tradizione cristiana – ἀλήθεια (verità), φῶς (luce), σωτηρία (salvezza), συγκατάβασις (condiscendenza), μεσότης (mediazione), ζωογόνος (datrice di vita), πρόνοια (provvidenza), ἀπόστασις (apostasi) – compaiono negli scritti di Giuliano, ma riutilizzati in modo tale da restituire loro una genealogia ellenica. Il cristianesimo viene accusato di avere plagiato il linguaggio greco e di averlo deviato verso interpretazioni rozze e fuorvianti; compito di Giuliano è riportare quelle parole alla loro purezza originaria, reinserendole nella grande architettura metafisica neoplatonica e reinserendo la religione dentro la filosofia, là dove era sempre appartenuta, secondo la migliore tradizione ellenica. In questo processo, Giuliano non tenta semplicemente di "difendere" il passato, ma di rilegittimarlo come lingua del presente. Il suo è un progetto competitivo: sottrarre ai cristiani l'egemonia sul discorso religioso. Ciò che egli percepisce con lucidità è che il successo del cristianesimo nell'Impero non deriva soltanto da fattori politici o sociali, ma soprattutto dal potere del suo linguaggio, capace di creare coesione e identità. Per questa ragione, Giuliano sceglie di non abbandonare il terreno semantico conquistato dal cristianesimo; al contrario, scende sullo stesso campo di battaglia per contendere il significato delle parole chiave della fede e restituire loro un'anima ellenica.

Più che negare la religione avversaria, Giuliano cerca di neutralizzarla facendo emergere la sua presunta inconsistenza concettuale: egli mostra come ogni dottrina cristiana sia in realtà una semplificazione banalizzante di verità già presenti nella tradizione greca. Ogni formula della fede cristiana ha, secondo Giuliano, un'origine pagana deformata. Il suo lessico polemico è quindi spesso

mimetico: adotta il linguaggio dell'avversario per ribaltarlo e dimostrare che l'Ellenismo possiede già tutto ciò che il cristianesimo pretende di avere introdotto come novità – culto, gerarchia, salvezza, rivelazione, persino un mediatore divino. Questa dinamica di rifunzionalizzazione linguistica conferma quanto la polemica contro il cristianesimo sia radicata nel cuore stesso del progetto giulianeo: la riconquista del linguaggio è condizione necessaria per la riconquista dell'Impero. Trovo illuminanti a tal proposito le parole di Lugaresi nel suo commento alla quarta orazione di Gregorio di Nazianzo: «Per lui [Giuliano] la corona, simbolo del potere imperiale, circonda la croce, la circoscrive impedendole l'espansione, le toglie spazio; il che è in sintesi precisamente il suo programma»[1118].

Un altro elemento che è merso nell'analisi delle opere del *princeps* è la natura performativa del suo linguaggio. Giuliano non usa le parole per descrivere la realtà, ma per trasformarla. La sua prosa non è solo strumento espressivo: le parole sono legge, rito, decisione, restaurazione. Ogni pagina dei suoi scritti manifesta questa tensione attiva della parola. Quando Giuliano parla degli dèi, egli non si limita a lodarli: ne istituisce il culto e ne definisce la funzione cosmica. Quando interpreta i miti, non propone un'analisi erudita: li ri-legittima attribuendo loro verità dottrinale e valore pedagogico. Quando attacca i cristiani, non si limita a confutarne gli argomenti: ne disinnesca l'efficacia culturale e ne reclama l'eredità concettuale a favore dell'ellenismo. Persino quando invoca Helios o la Madre degli dèi, la sua invocazione non è un atto privato di devozione, ma un atto pubblico, imperiale, pensato per essere recepito come manifestazione della nuova εὐσέβεια di Stato.

Questa forza operativa del linguaggio giulianeo è resa possibile dal suo doppio registro: razionale e simbolico, filosofico e cultuale. Giuliano combina argomentazione e liturgia, dialettica e mito, in un equilibrio che mira a coinvolgere allo stesso tempo l'intelligenza e l'immaginario religioso del destinatario. Pur volendo evitare conclusioni eccessivamente assertive, è tuttavia legittimo riconoscere che l'ellenismo giulianeo si fonda, accanto alla riforma cultuale e alla riorganizzazione politica, su una profonda operazione linguistica, che ne costituisce il presupposto e il motore. Fin dalle prime tappe del suo progetto, Giuliano affida alla parola un ruolo costitutivo: essa non accompagna semplicemente l'azione, ma coopera a crearla. È attraverso il linguaggio che egli educa, ordina, cura, combatte e persuade. La sua parola si presenta come un'alternativa strutturata a quella cristiana: non la ignora, non la subisce, ma la fronteggia sul suo stesso terreno.

Il secondo capitolo ha inteso mostrare come la conoscenza che Giuliano possedeva del linguaggio della tradizione cristiana fosse profonda e strutturale. La sua non fu un'opposizione condotta ai margini del cristianesimo, bensì dall'interno del suo stesso campo semantico, attraverso quel processo di *krisis* e *chrêsis* già esaminato, che consiste nello scrutinio critico dei termini altrui e nella loro successiva riappropriazione selettiva. Tale dato comporta una conseguenza metodologica

[1118] Cfr. Lugaresi 1993, 298.

non trascurabile: gli echi cristiani presenti nei testi giulianei non possono più essere liquidati come semplici coincidenze culturali o interferenze inevitabili del contesto, ma vanno riconosciuti come appropriazioni intenzionali. Allo stesso modo, è emersa la portata comparativa del lessico giulianeo, confermata dai numerosi parallelismi puntuali con i Padri della Chiesa.

Un ulteriore risultato che questo lavoro ha inteso mettere in evidenza riguarda la coerenza interna del progetto giulianeo. Contro una tradizione interpretativa che ha frequentemente descritto Giuliano come pensatore frammentario, contraddittorio o privo di una visione teologica unitaria, l'analisi condotta ha mostrato che tale giudizio nasce più da una prospettiva di lettura discontinua che da un reale esame della sua produzione complessiva. Al contrario, ciò che emerge con forza è che Giuliano agisce all'interno di un disegno estremamente lucido e deliberato, che informa tanto le sue scelte politiche quanto la sua attività letteraria e religiosa. Le sue opere non sono episodi isolati, né risposte contingenti a situazioni specifiche, ma segmenti di un progetto organico che si sviluppa lungo direttrici costanti: la restaurazione dell'ellenismo, la definizione di una teologia coerente, la riformulazione dell'immaginario religioso comune e la riconquista del linguaggio in funzione politica. Se ciascun testo mette in luce un aspetto diverso, è solo attraverso una lettura comparata e trasversale che si coglie la straordinaria unità del suo impianto ideologico. Questa coerenza è visibile in modo particolare nei richiami intratestuali che attraversano la sua opera e che si è cercato via via di mettere in evidenza: formule, immagini e strutture teologiche anticipate in un'opera vengono riprese, modificate e sviluppate nelle successive, creando un dialogo interno che permette di riconoscere, sotto la varietà dei generi adottati (orazioni, inni, trattati polemici), una stessa architettura di pensiero.

Ogni ricerca apre necessariamente nuove domande e, più che chiudere un campo di indagine, contribuisce a definirlo con maggiore precisione. Anche il presente lavoro, pur avendo messo in luce la centralità strategica del linguaggio nella progettualità religiosa e politica di Giuliano, non esaurisce il tema, ma anzi ne mostra le ampie potenzialità di approfondimento. L'estensione dell'indagine lessicale all'insieme della produzione giulianea, includendo opere che, per ragioni di ampiezza, non è stato possibile affrontare in questa sede, porterà certamente nuovi frutti.

Alla luce di quanto emerso, Giuliano può essere compreso nella sua reale statura intellettuale solo se lo si sottrae tanto alla caricatura polemica trasmessa dalla propaganda cristiana quanto alle letture moderne che lo hanno ridotto a un nostalgico reazionario, incapace di interpretare il proprio tempo. Il presente lavoro ha mostrato che egli fu, al contrario, un uomo dotato di un progetto e di una visione coerente: non l'ultimo custode di un passato morente, ma il tentativo più consapevole di riaffermare la dignità del mondo antico di fronte a un rivale culturale e religioso ormai dominante. La sua riforma religiosa non fu un anacronistico atto di restaurazione, ma una costruzione ideologica

deliberata. Giuliano comprese che, per competere con il cristianesimo, l'Ellenismo doveva trasformarsi, non semplicemente ripresentarsi. Per questo tentò di dargli una dottrina unitaria, un'organizzazione compatta, un'autorità sacerdotale riconosciuta, un'etica condivisa e una prospettiva salvifica capace di rivolgersi a tutti i livelli della società imperiale. Lungi dal ridursi a un *revival* rituale, il suo progetto fu anzitutto intellettuale e pedagogico: restaurare gli dèi significava restaurare la capacità dell'uomo di pensare in accordo con il cosmo, di riconoscere la gerarchia dell'essere e la bellezza dell'ordine che tiene insieme universo, città e destino umano. Alla base di questa costruzione si colloca una sorprendente coerenza interiore, che la presente analisi ha messo in luce attraverso l'individuazione di richiami intratestuali e progressioni tematiche. Ogni opera giulianea – dalla polemica con i cinici alla teologia degli inni, fino all'attacco metodico del *Contra Galilaeos* – non è che una parte di un disegno più grande, una tappa di un itinerario unitario. La veemenza dei suoi avversari, l'incomprensione dei suoi contemporanei e persino l'esito effimero del suo regno non devono offuscare la lucidità della sua visione teologica e culturale. In questo orizzonte, il linguaggio non è un dettaglio, ma una componente fondamentale della sua riforma. Se la religione per Giuliano è ordine, il linguaggio è ciò che ordina; se la religione è guarigione, il linguaggio è ciò che cura; se la religione è verità, il linguaggio è il luogo in cui la verità si manifesta e si trasmette. Egli comprese che la vera battaglia del suo tempo non si combatteva solo nei templi o nelle leggi, ma nelle parole, perché chi possiede il linguaggio possiede anche il potere di definire il reale. Per questo sfidò il cristianesimo sul terreno che esso dominava, quello del *logos*, e lo fece con una lucidità che ancora oggi sorprende.

Questa tesi rappresenta solo una piccola goccia nel mare della ricerca giulianea, ma mi auguro possa avere, anche solo in parte, contribuito ad approfondire la nostra conoscenza di Giuliano e a mettere in luce un aspetto decisivo della sua opera: la consapevolezza strategica con cui egli costruì il proprio progetto religioso e culturale. La speranza è di aver offerto un diverso punto di vista per riconoscere la lucidità con cui l'imperatore seppe leggere il proprio tempo e la capacità con cui seppe agire con intelligenza politica e destrezza retorica entro un contesto frammentato e conflittuale. Già i suoi contemporanei più sensibili – Libanio, da un lato, Gregorio di Nazianzo, dall'altro, opposti per posizione ma uniti nella capacità di coglierne la statura – avevano riconosciuto nella sua breve esperienza imperiale un avvenimento di portata storica. E il fatto che ancora oggi la sua figura continui a suscitare studi, confronti, interpretazioni e controversie è la prova più eloquente che la sua eredità non è affatto tramontata: Giuliano resta un interlocutore necessario, una sfida intellettuale che attraversa i secoli e che continua ad affascinare per il suo essere, in tempi antichi, così drammaticamente moderno.

BIBLIOGRAFIA

I. EDIZIONI E TRADUZIONI DELLE OPERE DI GIULIANO

Talbot 1863 = *Ouvres complètes de l'Empereur Julien*, traduction nouvelle, accompagnée de sommaires, notes, éclaircissements, table analytique des matières, index alphabétique et précédée d'une *Étude sur Julien*, par E. Talbot, Plon, Paris 1863.

Neumann 1880 = *Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*, collegit, recensuit, prolegomenis instruxit C.I. Neumann, insunt Cyrilli Alexandrini fragmenta syriaca ab E. Nestle edita, Teubneri, Lipsiae 1880.

W.C. Wright 1913 = *The Works of the Emperor Julian*, with an English Translation by W.C. Wright, I-II, Heinemann and Macmillan, London-New York 1913.

Rostagni 1920 = A. Rostagni, *Giuliano l'Apostata, Saggio critico con le operette politiche e satiriche tradotte e commentate*, F.lli Bocca, Torino 1920.

Bidez-Cumont 1922 = *Imperatoris Caesaris Flavii Claudi Iuliani epistulae, leges, poematia, fragmenta varia*, collegerunt et recensuerunt J. Bidez, F. Cumont, Les Belles Lettres, Paris

W.C. Wright 1923 = *The Works of the Emperor Julian, I: Letters, Epigrams, Against the Galileans, Fragments, with an English Translation* by W.C. Wright, Heinemann and Macmillan, London-New York 1923.

Bidez 1924 = *L'empereur Julien, Oeuvres complètes,* I. 2: *Lettres et fragments*, texte établi et traduit par J. Bidez, Les Belles Lettres, Paris 1924.

Bidez 1932 = *L'empereur Julien, Oeuvres complètes*, I. 1: *Discours de Julien César,* texte établi et traduit par J. Bidez, Les Belles Lettres, Paris 1932.

Rochefort 1963 = *L'empereur Julien, Oeuvres complètes*, I. 1: *Discours de Julien Empereur*, texte établi et traduit par G. Rochefort, Les Belles Lettres, Paris 1963.

Lacombrade 1964 = *L'empereur Julien, Oeuvres complètes*, II. 2*: Discours de Julien Empereur*, texte établi et traduit par Ch. Lacombrade, Les Belles Lettres, Paris 1964.

Van Groningen 1960 = *Iuliani imperatoris epistulae selectae*, edidit B.A. Van Groningen, Brill, Leiden 1960.

Weis 1973 = *Julian, Briefe*, Griechisch-Deutsch, von B.K. Weis, Heimeran, München 1973.

Labriola 1975 = *Giuliano L'«Apostata», Autobiografia. Messaggio agli Ateniesi*, saggio e traduzione di I. Labriola, La Nuova Italia, Firenze 1975.

Micalella-Prato 1979 = *Giuliano Imperatore, Misopogon*, a cura di C. Prato e D. Micalella, Roma 1979.

García Blanco 1979 = *Juliano, Discursos I-V,* introducción, traducción y notas de J. García Blanco, Gredos, Madrid 1979.

García Blanco 1982 = *Juliano, Discursos VI-XII,* introducción, traducción y notas de J. García Blanco, Gredos, Madrid 1982.

Prato-Fornaro 1984 = *Giuliano Imperatore, Epistola a Temistio*, a cura di C. Prato, A. Fornaro, Milella, Lecce 1984.

Fontaine-Prato-Marcone 2002 [1987] = *Giuliano Imperatore, Alla Madre degli dèi e altri discorsi*, introduzione di J. Fontaine, testo critico a cura di C Prato, traduzione e commento a cura di A. Marcone, Mondadori, Milaпo 2007 [1987].

Prato-Micalella 1988 = *Giuliano Imperatore, Contro i cinici ignoranti,* edizione critica, traduzione e commento a cura di D. Micalella e di C. Prato, Università degli Studi di Lecce, Lecce 1988.

Masarachia 1990 = *Giuliano Imperatore, Contra Galilaeos,* introduzione, testo critico e traduzione a cura di E. Masaracchia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1990.

Caltabiano 1991 = *L'Epistolario di Giuliano Imperatore*, Saggio storico, traduzione, note e testo in appendice a cura di M. Caltabiano, D'Auria, Napoli 1991.

V. Ugenti 1992a = *Giuliano Imperatore, Alla Madre degli dèi*, edizione critica, traduzione e commento a cura di V. Ugenti, Congedo, Galatina 1992.

Tantillo 1997 = *La prima orazione di Giuliano a Costanzo*, introduzione, traduzione e commento a cura di I. Tantillo, L'Erma di Bretschneider, Roma 1997.

Müller 1998 = *Die beiden Satiren des Kaisers Julianus Apostata* (Symposion *oder* Caesares *und* Antiochikos *oder* Misopogon), Griechisch und deutsch, mit Ein-leitung, Anmerkungen und Index von F.L. Müller, Steiner, Stuttgart 1998.

Guido 2000 = *Giuliano Imperatore, Al Cinico Eraclio*, edizione critica, traduzione e commento a cura di R. Guido, Congedo, Galatina 2000.

Sardiello 2000 = *Giuliano Imperatore, Simposio. I Cesari*, edizione critica, traduzione e commento a cura di R. Sardiello, Congedo, Galatina 2000.

Angiolani 2008 = *Giuliano l'Apostata, Elogio dell' imperatrice Eusebia* (Orazione II), a cura di S. Angiolani, D'Auria, Napoli 2008.

Mastrocinque 2011 = *Giuliano 'Apostata, Discorso su Helios re*, testo, traduzione e commento di A. MastrocInque, Bautz, Nordhausen 2011.

M. Ugenti 2014 = *Giuliano Imperatore, A Salustio*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di M. Ugenti, Serra, Pisa-Roma 2014.

H.-G. Nesselrath 2015 = *Iulianus Augustus, Opera*, edidit H.-G. Nesselrath, de Gruyter, Berlin-Boston 2015.

Th. Nesselrath 2013 = Th. Nesselrath, *Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches: Konzept und Vorbilder*, Münster 2013.

Stöcklin-Kaldewey 2015 = S. Stöcklin-Kaldewey, *Kaiser Julian, An den Senat und das Volk der Athener. Einleitung, Übersetzung und Kommentar,* «Klio», 97, 2015, 687-725.

Filippo-Ugenti 2016 = *Giuliano Imperatore, Elogio dell'imperatrice Eusebia,* testo critico, traduzione e commento a cura di A. Filippo, introduzione e indici a cura di M. Ugenti, Pisa-Roma 2016.

H.-G. Nesselrath 2021a = H.-G. Nesselrath (hrsg.), *Von falschen "Hunden" und wahren Mythen. Kaiser Julian, An die Adresse des Kynikers Herakleios,* Tübingen 2021.

Schramm 2022a = M. Schramm (hrsg.), *Sonne, Kosmos, Rom. Kaiser Julian, Hymnos auf den König Helios*, Tübingen 2022.

II. Repertori bibliografici

Caltabiano 1983 = M. Caltabiano, *Un quindicennio di studi sull'Imperatore Giuliano (1965-1980),* «Koinonia» VII (1983), 15-30; 113-132.

Caltabiano 1984 = M. Caltabiano, *Un quindicennio di studi sull' Imperatore Giuliano (1965-1980*), «Koinonia» VIII (1984), 17-31.

Caltabiano 1993 = M. Caltabiano, *Un decennio di studi sull'Imperatore Giuliano (1981-1991),* «Koinonia» XVII (1993) 5-34; 143-172.

Caltabiano 1994 = M. Caltabiano, *Un decennio di studi sull'Imperatore Giuliano (1981-1991),* «Koinonia» XVIII (1994), 17-38; 141-163.

De Vita 2015a = M.C. De Vita, *Un imperatore "con le dita macchiate d'inchiostro": a proposito di Flavio Claudio Giuliano,* «Intersezioni» XXXV (2015) 291-308.

Kuttner-Homs 2016-2017 = S. Kuttner-Homs, *L'œuvre de l'empereur Julien dans les études littéraires et rétoriques récentes (2000-2017),* «Revue des études tardo-antiques» VI (2016-2017), 237-254.

Afonasin 2017 = E. Afonasin, *Neoplatonic Asclepius: Science and Religion at the Crossroads of Aristotelian Biology, Hippocratic Medicine and Platonic Theurgy*, «Studia Antiqua et Archaeologica», XXIII (2017), pp. 333-349.

Agapitos 2012 = P. Agapitos, *Late Antique or Early Byzantine? The Shifting Beginnings of Byzantine Literature*, «RIL» CXLVI (2012), 1-36.

Agosti 2003 = G. Agosti, *Nonno di Panopoli, Prafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto V*, Firenze 2003.

Agosti 2010 = G. Agosti, *Le brume di Omero. Sofronio dinanzi alla* paideia *classica*, in L. Cristante, S. Ravalico (a cura di), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità.* IV, Trieste 2010.

Agosti 2011 = G. Agosti, *Usurper, imiter, communiquer: le dialogue interculturel dans la poésie grecque chrétienne de l'Antiquité tardive*, in N. Belayche-J.-D. Dubois (eds.) *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain* (2011), 275-299.

Agosti 2015 = G. Agosti, *Paideia greca e religione in iscrizioni dell'età di Giuliano,* in A. Marcone (ed.), *L'imperatore Giuliano: Realtà storica e rappresentazione* (2015), 223– 239.

Allisson 2002 = M. Allisson, *Les religions de l'empereur Julien: pratiques, croyances et politiques,* Février 2002.

Amerise 2001 = M. Amerise, *La figura di Costantino nei «Caesares» di Giuliano l'Apostata,* «Rivista Storica dell'Antichità» XXXI (2001) 211-219.

Amerise 2002 = M. Amerise, *La figura di Costantino nei* Caesares *di Giuliano*, «Rivista Storica dell'Antichità» XXXII (2002) 141– 149.

Andrei 2015 = O. Andrei, *Giuliano: da apostata a l'Apostata (Sul buon uso dell'apostasia)*, in Marcone 2015, 252-283.

Arbesmann 1954 = R. Arbesmann, *The Concept of "Christus Medicus" in S. Augustine*, «Traditio» X (1954), 1-28.

Arce Martínez 1975 = J. Arce Martínez, *Reconstrucciones de templos paganos en época del emperador Juliano (361-363 d. C.)*, «Rivista Storica dell'Antichità» V (1975) 201-215.

Arnal 2001 = W.E Arnal, *Jesus and the Village Scribes: Galilean Conflicts and the Setting of Q,* Minneapolis, 2001.

R. Asmus 1904 = R. Asmus, *Julians Galiläerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken. Ein Beitrag zur Erklärung und Kritik der julianischen Schriften, Programm des Gymnasiums*, *Freiburg i. Brsg.*(1904), 48-53.

J.R. Asmus 1985 = J.R. Asmus, *Julian und Dion Chrysostomos*, Tauberbischofsheim 1895.

Athanassiadi-Fowden 1981 = P. Athanassiadi Fowden, *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*, Oxford 1981.

Athanassiadi 2006 = P. Athanassiadi, *La Lutte Pour L'orthodoxie Dans Le Platonisme Tardif. De Numenius a Damascius,* Paris 2006.

Aune 1997 = D.E. Aune, *Jesus and Cynics in First Century Palestine: Some Critical Considerations,* in J.H. Charlesworth – L.L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus: Comparisons of Two Major Religious Leaders*, Minneapolis 1997, 176–193.

Ayres 2004 = L. Ayres, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004.

Aziza 1978 = C. Aziza, *Julien et le judaïsme,* in Braun-Richer 1978, 141-158.

Azize 2005 = J. Azize, *The Phoenician Solar Theology: An Investigation into the Phoenician Opinion of the Sun Found in Julian's* Hymn to King Helios, Piscataway 2005.

Baker-Brien-Tougher 2012= N. Baker-Brien-S. Tougher, *Emperor and Author: the Writings of Julian the Apostate*, Cardiff, 2012.

Baltes 1976 = M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Leiden 1976, 105-121.

Barnes- Vanderspoel 1981 = T.D. Barnes-J. Vanderspoel*, Julian and Themistius*, «GRBS» XXII (1981) 187-189.

Barnes 1987a = T.D. Barnes, *Christians and Pagans in the Reign of Constantius*, in A. Dihle (éd.), *L'église et l'empire au IVe siècle,* Vandœuvres-Genève 1987, 301-343.

Barnes 1987b = T.D. Barnes, *Himerius and the Fourth Century*, «Classical Philology» LXXXI (1987) 206-225.

Barnes 1993 = T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire,* Cambridge 1993.

Barrett 1987 = C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, 2nd edn. London, 1978.

Bartelink 1957 = G. J. M. Bartelink, *L'Empereur Julien Et Le Vocabulaire Chrétien,* «Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life and Language» XI (1957) 37-48.

Beatrice 2002 = P.F. Beatrice, *The Word Homoousios from Hellenism to Christianity,* «CH» LXXI (2002), 243-272.

Beck 1984 = R. Beck, *Mithraism since Franz Cumont*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II.17.4, Berlin 1984, 2002-2115.

Beck 1988 = R. Beck, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, vol. 109, Leiden–New York–København–Köln, 1988.

Beckwith 2005 = C.L. Beckwith, *The Condemnation and Exile of Hilary of Poitiers at the Synod of Béziers (356 CE)*, «Journal of Early Christian Studies» XIII (2005), 21-38.

Benedetti 1981 = I. Benedetti, *Giuliano in Antiochia nell'Orazione XVIII di Libanio,* «Athenaeum» LIX (1981) 166-179.

Belayche 2001 = N. Belayche, *"Partager la table des dieux": l'empereur Julien et les sacrifices*, «Revue de l'histoire des religions» CCXVIII (2001), 457-486.

Belayche 2020 = N. Belayche, «*Sur les épaules des empereurs*»*: deus dieux Sol introduits à Rome par Élagabal et Aurélien*, in B. Amiri (éd.), *Migrations et mobilité religieuse: Espaces, contacts, dynamiques et interférences*, Besançon 2020, 187-206.

Belayche-Mimouni 2009 = N. Belayche, S.C. Mimouni (éds), *Entre lignes de partage et territoires de passage: Les identités religieuses dans les mondes grec et romain: "Paganismes", "judaïsmes", "christianismes"*, Paris-Louvain 2009.

Bernardi 1976 = J. Bernardi, *Grégoire de Nazianze critique de Julien,* «Stud. Patrist.» XIV (1976), 282-298.

Betz 1994 = H.D. Betz, *Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis*, «JR» LXXIV (1994), 453–75.

Bianchi 1984 = U. Bianchi, *La tipologia storica dei misteri di Mithra*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II.17.4, Berlin 1984, 2116-2134.

Bidez 1925 = J. Bidez, *L'apostasie de Julien*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» VII (1925) 9-14.

Bidez 1930 = J. Bidez, *La Vie de l'Empereur Julien*, Paris 1930.

Billerbeck 1996 = M. Billerbeck, *The Ideal Cynic from Epictetus to Julian*, in R. Bracht Branham, M.-O. Goulet-Cazé (eds), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley-Los Angeles-London 1996, 205-221

Bleckmann 2021 = B. Bleckmann, *Julians Selbstverständnis und seine Kritik an der Konstantinischen Dynastie in der* Rende gegen Herakleios, in H.-G. Nesselrath (hrsg.) *Von falschen "Hunden" und wahren Mythen. Kaiser Julian. An die Adresse des Kynikers Herakleios,* Tübingen 2021, 300-327.

Bogner 1924 = H. Bogner, *Kaiser Julians* 5. *Rede*, «Philologus» LXXIX (1924), 258-297.

Borgeaud 2006 = P. Bourgeaud, *La Madre degli dèi*. *Da Cibele alla Vergine Maria*, trad. it., Brescia 2006 [Paris 1996].

Borrelli 2000 = D. Borrelli, *In margine alla questione ebraica in Giuliano Imperatore,* «Koinonia» XXIV (2000) 95-116.

Bouffartigue 1992 = J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps,* Paris 1992.

Bouffartigue 1998 = J. Bouffartigue, *Du prétendu parti païen au prétendu fléau de Dieu*, in AA.VV., *Giuliano Imperatore, le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari*, Lecce 1998, 61-90.

Bouffartigue 2002 = J. Bouffartigue, *L'image politique de Julien chez Libanios*, «Pallas» LX (2002) 175-189.

Bouffartigue 2004 = J. Bouffartigue, *Philosophie et antichristianisme chez l'Empereur Julien,* in M. Narcy-E. Rebillard (eds.), *Hellénisme et Christianisme*, Villeneuve d'Ascq 2004, 111-131.

Bouffartigue 2005 = J. Bouffartigue, *La diversité des nations et la nature des hommes: l'empereur Julien et Cyrille d'Alexandrie dans une controverse incertaine*, in S. Crogiez-Petrequin (éd.), *Dieu(x) et hommes: Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'antiquité à nos jours: Mélanges en l'honneur de Françoise Thelamon*, Rouen 2005, 113-126.

Bouffartigue 2006 = J. Bouffartigue, *La lettre de Julien à Thémistios: histoire d'une fausse manœuvre et d'un désaccord essentiel,* «Topoi. Orient-Occident. Supplément» VII (2006) 113-139.

Bouffartigue 2010 = J. Bouffartigue, *Par quels mots le grec ancien pouvait-il désigner le passage d'une religion à une autre?,* in H. Inglebert-S. Destephen-B. Dumézil (édd.), *Le problème de la christianisation du monde antique,* Paris 2010, 19-31.

Bouffartigue 2011 = J. Bouffartigue, *Porphyre et Julien contre les chrétiens: intentions, motifs et méthodes de leurs écrits*, in S. Morlet (éd.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens: un siècle de recherches, Nouvelles questions*. Actes du colloque international organisé les 8 et 9 september 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne, Institut d'études augustiniennes, Paris 2011, 407-426.

Boulenger 1922 = F.B. Boulenger, *Essai critique sur la syntaxe de l'empereur Julien*, Lille-Paris 1922.

Bonazzi 2004 = M. Bonazzi, *Un lettore antico della* Repubblica: *Numenio di Apamea,* «Méthexis» XVII 2004, 71-84.

Boulnois 2008 = M.-O. Boulnois, Genèse *2-3: Mythe ou verité? Un sujet de polémique entre païens et chrétiens dans le* Contre Julien *de Cyrille d'Alexandrie*, «Revue d'études augustiniennes et patristiques» LIV (2008), 111-133.

Boulnois 2014= M.-O. Boulnois, *Le* Contre les Galilées *de l'empereur Julien répond-il au* Contre Celse *d'Origène?*, in Amato 2014, 103-128.

Bowersock 1992 = J.W. Bowersock, *L'Ellenismo nel mondo tardoantico,* Bari 1992 (ed. orig. Cambridge 1990).

Bracht Branham – Goulet-Cazé 1996 = R. Bracht Branham, M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley-Los Angeles-London 1996.

Brague 1999 = R. Brague, *Thémistius, Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre lambda)*, traduit de l'hébreu et de l'arabe, introduction, notes et indices par R. Brague, Paris 1999.

Brauch 1993 = T. Brauch, *The Prefect of Constantinople for 362 A.D.: Themistius,* «Byzantion» LXIII (1993) 37-78.

Breckenridge 1978 = J. D. Breckenridge, *The Reception of Art into the Early Church*, Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana pt. 1 (1978) 361-369.
Brown 1992 = P. Brown, *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, tr. it. Roma-Bari (Madison-London 1992).

Brown 1998 = P. Brown, *Christianization and Religious Conflict*, in A. Cameron, P. Garnsey (eds), *The Cambridge Ancient History*, Vol. XII: *The Late Empire*, *A.D. 337-425*, Cambridge 1998, 632-664.

Browning 1976 = R. Browning, *The emperor Julian*, Los Angeles, Berkeley 1976.

Burgeon 2021 = Ch. Burgeon, *La figure d'Asclépios durant le règne de Julien et le Christ johannique: deux figures antithétiques ou parallèles?*, «Kentron», XXXVI (2021), 279-294.

Bussanich 2000 = J. Bussanich, *Mystical Theology and Spiritual Experience in Proclus'* Platonic Theology, in A.-Ph. Segonds, C. Steel (éds), *Proclus et la* Théologie Platonicienne, Actes du Colloque International en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink (Louvain, 13-16 mai 1998), Leuven-Paris 2000.

Caltabiano 1993 = M. Caltabiano, *L'imperatore Giuliano negli autori latini cristiani del IV secolo,* in *Cristianesimo latino e cultura greca sino al sec. IV.* XXI Inontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio 1992, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, 101-116.

Caltabiano 2009 = M. Caltabiano*, La comunità degli Elleni: cultura e potere alla corte dell'imperatore Giuliano*, «Ant. Tard.» XVII (2009) 137-149.

Cameron 1993 = A. Cameron, *Julian and Hellenism,* «The Ancient World: A Scholarly Journal for the Study of Antiquity» XXIV (1993) 25-29.

Cameron 2011 = A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011.

Capone 2012 = A. Capone (cur.), *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III-V secolo),* Turnhout 2012.

Capone 2017 = A. Capone (cur.), *Cristiani, ebrei e pagani. Il dibattito sulla Sacra Scrittura tra III e VI secolo,* Turnhout 2017.

Carrié 2010 = J.-M. Carrié, *Le nombre des chrétiens en Égypte selon les données papyrologiques,* in H. Inglebert-S. Destephen-B. Dumézil (édd.), *Le problème de la christianisation du monde antique,* Paris 2010, 147-157.

Carrié-Lagacherie 2009 = J.-M. Carrié-O. Lagacherie, *Jean Martin: Julien dit l'Apostat, écrits autobiographiques*, «Antiquité Tardive: Revue Internationale d'Histoire et d'Archéologie (IV-VIII s.)» XVII (2009) 9-12.

Caseau 2011 = B. Caseau, *Le crypto-paganisme et les frontières du licite: un jeu de masques?*, in P. Brown, R. Lizzi Testa (eds), *Pagans and Christians in the Roman Empire*: *The Breaking of a Dialogue (4th-6th Century A.D.)*, Proceedings of the International Conference (Monastery of Bose, October 2008), Wien-Berlin 2011, 541-571.

Casey 1926 = R.P. Casey, *Naassenes and Ophites*, «The Journal of Theological Studies» CVIII (1926), 374-387.

Cecconi 2012 = G.A. Cecconi, *Pagani e cristiani nell'Occidente tardoantico: quattro studi*, Roma 2012.

Célérier 2013 = P. Célérier, *LOmbre de l'empereur Julien. Le destin des écrits de Julien chez les auteurs païens et chrétiens du IV^e^ au VI^e^ siècle,* Parigi 2013.

Cellamare 2024 = D. Cellamare, *L'imperatore Giuliano e i culti pubblici nell'impero romano del IV secolo*, diss., Università del Piemonte Orientale, Vercelli 2024.

Chadwick 2001 = H. Chadwick, *The Church in Ancient Society: from Galilee to Gregory the Great*, Oxford 2001.

Chevalier 1986 = J. Chevalier-A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, trad. it. Milano 1986.

Chauvin 2012 = P. Chauvin, *Cronaca degli ultimi pagani*. *La scomparsa del paganesimo nell'impero romano tra Costantino e Giustiniano*, Brescia 2012 (ed. orig. Parigi 1990).

Chiaradonna 2015 = R. Chiaradonna, *La* Lettera a Temistio *di Giuliano Imperatore e il dibattito filosofico nel IV secolo*, in Marcone 2015, 149-171.

Chiaradonna 2019 = R. Chiaradonna, *Pratiche d'insegnamento filosofico nel IV secolo d.C.: intorno alla cosiddetta "scuola di Pergamo"*, in G. Agosti, D. Bianconi (a cura di), *Pratiche didattiche tra centro e periferia nel Mediterraneo Tardoantico*, Atti del Convegno Internazionale di studio (Roma, 13-15 maggio 2015), Spoleto 2019, 69-89.

Chiaradonna 2025 = R. Chiaradonna, *The Neoplatonist 'School of Pergamon': Philosophy and Politics in the Fourth Century ad.*, in G.P. Thomas J. Nelson (a cura di), *Pergamon and Rome: Culture, Identity, and Influence*, Oxford 2025, 252-272.

Chuvin 2012 [2009[3]] = P. Chuvin, *Cronaca degli ultimi pagani*. *La scomparsa del paganesimo nell'impero romano tra Costantino e Giustiniano*, ed. it. A cura di F. Cannas, Brescia 2012 (ed. orig.: *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Costantin à celui de Justinien*, Paris 2009[3]).

Ciccarese 2002 = M.P. Ciccarese, *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano* I, Bologna 2002.

Cilento 1960 = V. Cilento, "*Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino*", in *Les Sources de Plotin*. Entretiens Fondation Hardt, 5, Vandœuvres-Geneva 1960, 245-310.

Civiletti 2007 = *Eunapio. Vite di filosofi e sofisti: testo greco e fronte*, a cura di M. Civiletti, Milano 2007.

Clark 2016 = S.R.L. Clark, *Plotinus: Myth, Metaphor, and Philosophical Practice*. Chicago/London: 2016.

Colonna 1951 = *Himerii Declamationes et Orationes cum deperditarum fragmentis,* ed. A. Colonna, Roma 1951.

Coock 2000 = J.G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism,* Tübingen 2000.

Cook 2004 = J.G. Cook, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen 2004.

Cooper 1997 = J.C. Cooper, *Dizionario degli animali mitologici e simbolici,* trad. it. Vicenza 1997.

Corsini 1983 = E. Corsini, *L'Imperatore Giuliano tra cristianesimo e neoplatonismo*, in I. Lana (ed.), *Il «Giuliano l'Apostata» di Augusto Rostagni,* Torino 1983, 45-56.

Courcelle 1958 = P. Courcelle, *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin,* «Recherches augustiniennes et patristiques» I (1958), 149-168.

Courcelle 1965 = P. Courcelle, *Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison*, «REL» XLIII (1965 [1966]), 406-443.

Courcelle 2001 [1974-1975] = P. Courcelle, *Conosci te stesso: da Socrate a San Bernardo*, traduzione di F. Filippi, Milano 2001 (ed. orig.: *Connasi-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, I-III, Études augustinienes, Paris 1974-1975).

Cracco Ruggini 1972 = L. Cracco Ruggini, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo (Roma, Atene, Costantinopoli: Numa, Empedocle, Cristo),* in «Studi in onore di Bertolini I» 1972, 177-300.

Criscuolo 1982 = U. Criscuolo, *Libanio e Giuliano,* «Vichiana: Rassegna Internazionale di Studi Filologici e Storici» XI (1982) 70-87.

Criscuolo 1983 = U. Criscuolo, *Sull'epistola di Giuliano Imperatore al filosofo Temistio*, «Koinonia», VII (1983), 89-111.

Criscuolo 1986 = U. Criscuolo, *Giuliano e l'Ellenismo. Conservazione e riforma.* «Orpheus: rivista di umanità classica e cristiana» VII (1986) 272-292.

Criscuolo 1987 = U. Criscuolo, *Gregorio di Nazianzo e Giuliano*, in Id. (cur.), Talariskos. *Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, Napoli 1987, 165-208.

Criscuolo 1992 = U. Criscuolo, *Giuliano, Socrate e la filosofia,* «Hestìasis: Studi sulla Tarda Antichità in Onore di S. Calderone» IV (1992) 85-109.

Criscuolo 1996 = U. Criscuolo, *Allocuzione a Giuliano per l'arrivo in Antiochia*, «Koinonia» XVI (1996).

Crossan 1991 = J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant,* San Francisco 1991.

Cumont 1967 [1929[4]] = F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, traduzione di L. Salvatorelli, Bari 1967 (ed. orig.: *Les religions orientales dans le paganisme romain. Conférences faites au Collège de France en 1905*, Paris 1929[4]).

Curta 2002 = F. Curta, *Language, ἔθνη, and National Gods. A Note on Julian's Concept of Hellenism*, «The Ancient World: A Scholarly Journal for the Study of Antiquity» XXXIII (2002) 3-19.

Dagron 1968 = G. Dagron, *L'Empire Romain d 'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme: le témoignage de Thémistius*, Paris 1968.

Dagron 1969 = G. Dagron, *Aux origins de la civilization byzantine: langue de culture et langue d'Etat*, «Revue Historique» CCXLI (1969), 23-56.

de Labriolle 1934 = P. de Labriolle, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrPtienne du I[er] au VI[e] siècle,* Parigi 1934.

Daniélou 1944 = J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique,* Parigi 1944.

Dawson 2001 = J.D. Dawson, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, Berkeley 2001.

Desnier 1987 = J.-L. Desnier, *Zosime II,29 et la mort de Fausta,* «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» II (1987) 297-309.

De Vita 2008 = M.C. De Vita, *Un "agone di discorsi":* Genesi *e* Timeo *a confronto nel trattato di Giuliano* Contro i Galilei, «Koinonia» XXXII (2008), 89-120.

De Vita 2011 = M.C. De Vita, *Giuliano imperatore filosofo neoplatonico*, Milano 2011.

De Vita 2012 = M.C. De Vita, Philosophie Magister: *Giuliano interprete di Platone*, «Atti della Accademia Pontaniana» LXI (2012), 97-109.

De Vita 2015b = M.C. De Vita, *Giuliano Imperatore e il culto delle immagini sacre: un esempio di* philosophia telestike?, in L. Canetti (cur.), *Statue. Rituali, Scienze e Magia dalla Tarda Antichità al Rinascimento*. Atti del Colloqui Internazionale, Ravenna, 20-21 maggio 2015, SISMEL, Firenze 2017, 67-85.

De Vita 2017 = M.C. De Vita, *Giuliano l'Apostata e il Vangelo di Giovanni,* «Koinonia» XLI (2017), 147-166.

De Vita 2018a = M.C. De Vita, *"Un altro modo di vedere" (*Enn*. VI 9, 11, 23): estasi e ascesa a Dio negli ultimi platonici,* in L. Canetti, A. Piras (cur.), *Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente*, Brescia 2018, 15-30.

De Vita 2018b = M.C. De Vita, *"Figlio del Bene" e Re dell'universo: il dio Helios di Giuliano Imperatore*, «Chora. Revue d'études anciennes et médiévales» XV-XVI (2018) 457-484.

De Vita 2020 = M.C. De Vita, Callidior ceteris persecutor (*Rufin.* hist. *10, 33). Giuliano e la questione ariana,* in Huber-Rebenich-Rebenich 2020, 39-64.

De Vita 2021 = M.C. De Vita, *Mythenhermeneutik und Mythenkritik in der Philosophie des 4. Jh.s n. Chr.*, in H.-G. Nesselrath (hrsg.), *Von falschen "Hunden" und wahren Mythen. Kaiser Julian, An die Adresse des Kynikers Herakleios*, Tübingen 2021, 185-232.

De Vita 2022 = M.C. De Vita, Giuliano Imperatore. *Lettere e Discorsi*, a cura di De Vita, M. C., Milano 2022.

De Vita 2025 = M.C. De Vita, *L'ultimo mediatore. Due studi su Giuliano*, Napoli 2025.

Desken-Weiland 2012 = J. Desken-Weiland, *Immagini e parola. Alle origini dell'iconografia cristiana*, (ed. or. Regensburg 2010), trad. it., Città del Vaticano, 2012.

Diano-Serra 1987 = C. Diano-G. Serra, *Eraclito. I frammenti e le testimonianze,* Milano 1987.

Dillon 1989 = J. Dillon, Logos *and trinity: patterns of Platonist influence on early Christianity* 1-13, in G. Vesey (ed.) *The Philosophy in Christianity*, Cambridge 1989.

Dillon 1973 = J. Dillon*, Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta,* Leiden 1973.

Dillon 1998-1999 = J. Dillon, *The Theology of Julian's Hymn to King Helios*, «Itaca» XIV-XV (1998-1999) 103-115.

Dinkler 1980 = E. Dinkler, *Christus und Asklepios. Zum Christustypus der polychromen Platte nim Museo Nazionale Romano*, Heidelberg 1980.

Dodds 1963 = E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology,* Oxford 1963.

Dodds 2009 = E.R. Dodds, *I greci e l'irrazionale* (ed. it.), Milano 2009 (Firenze 1959).

Döring 2006 = K. Döring, *Die Kyniker. Faszination Philosophie,* Bamberg 2006.

Dorival 2008 = G. Dorival, *Julien et le christianisme d'après les* Lettres*: entre haine, compassion et fascination*, in Auger-Wolff 2008, 27-41.

Dovere 1996 = E. Dovere, *Oblatum imperium deprecatus es*: etica e *recusatio imperii* in età tardoantica', «*SDHI*» 62 (1996), 551–562.

Drake 2012 = H. Drake, *"But I digress…": Rhetoric and Propaganda in Julian's Second Oration to Constantius*, in Baker-Brian-Tougher 2012, 35-46.

Downing 1988 = F. G. Downing, *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First Century Tradition*, 1988.

Downing 1992 = F. G. Downing, *Cynics and Christian Origins,* Edinburgh 1992.

Downing 1993 = F. G. Downing, *Cynics and Early Christianity*, in *Le cynisme ancien et ses prolongements*, M.-O. Goulet-Cazé – R. Goulet (éds.), Paris 1993, 281-304.

Downing 2011 = F. G. Downing, *On Avoiding Bothersome Busyness: Q/Luke 12:22–31 in its Greco-Roman Context*, in T. Holmén – S. E. Porter (a cura di), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 4 voll., Leiden–Boston 2011, 3245–3268.

Dubosson-Sbriglione 2018 = L. Dubosson-Sbriglione, *Le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain*, Stuttgart 2018.

Duling 1975 = D.C. Duling, *Solomon, Exorcism, and the Son of David,* HTR 68, 1975, 235-252.

Duling 1983 = D.C. Duling, *Testament of Solomon (First to Third Century A.D.)*, A New Translation and Introduction, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha,* vol. I, *Apocalyptic Literature and Testaments,* New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1983, 935-987.

Duthoy 1968 = R. Duthoy, *Traces archéologiques de tauroboles à Zadar?*, «Latomus» XXVII (1968) 622-629.

Duthoy 1969 = R. Duthoy, *The* taurobolium*: Its Evolution and Terminology*, Leiden 1969.

Ebner 1996 = M. Ebner, *Kynische Jesusinterpretation: 'disciplined exaggeration'? Eine Anfrage*, «BZ» XL (1996), 93–100.

Ebner 1998 = M. Ebner, *Jesus – Ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess.* Herders Biblische Studien 15. Freiburg im Breisgau, 1998.

Ebner- Gzella- Nesselrath- Ribbat 2001 = M. Ebner-H. Gzella-H.G. Nesselrath-E. Ribbat, *Lukian, Die Lügenfreunde Oder: Der Ungläubige*, Darmstadt 2001.

Eddy 1996 = P.R. Eddy, *Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis*, «JBL» CXV (1996), 449–69.

Edelstein 1998 = E.J. & L. Edelstein, *Asclepius: a Collection and Interpretation of the testimonies,* Baltimore[2] 1998.

Edwards 1997 = M.J. Edwards, *Precursors of Origen's Hermeneutic Theory*, «Studia Patristica», XXIX (1997), 232-237.

Elm 2005 = S. Elm, *Hellenism and Historiography: Gregory of Nazianzus and Julian in Dialogue*, in D.B. Martin-P. C. Miller (eds.), *The Cultural Turn in Late Ancient Studies. Gender, Asceticism, and Historiography*, Durham, N.C. 2005, 258-277.

Elm 2012 = S. Elm, *Sons of Hellenism, Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus and the Vision of Rome*, Berkeley-Los Angeles-London 2012.

Fatti 2009 = F. Fatti, *Giuliano a Cesarea: la politica ecclesiastica del principe apostata*, Roma 2009.

Fernández Marcos 1975 = N. Fernández Marcos, *Los* Thaumata *de Sofronio. Contribucion al estudio de la* incubatio *cristiana*, Madrid 1975.

Ferwerda 1965 = R. Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen 1965.

Fiebig 1911 = P. Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten des Neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen 1911.

Fiebig 1933 = P. Fiebig, *Rabbinische Wundergeschichten des Neutestamentlichen Zeitalters,* Bonn 1933.

Finamore 1993 = J.F. Finamore, *Iamblichus on Light and the Transparent*, in H. J. Blumenthal, E.G. Clark (eds), *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, London 1993, 55-64.

Finney 1987 = P.C. Finney, *Images on Finger Rings and Early Christian Art,* «DOP» 41 (1987) 181-186.

Finney 1994 = P.C. Finney, *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, New York-Oxford, 1994.

Fisher 1982 = E. Fisher, *Greek Translations of Latin Literature in the Fourth Century A.D.,* in *Later Greek Literature*, Cambridge 1982, 173-216.

Flamant 1977 = J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IV^e siècle*, Leiden 1977.

Flower-Ludlow 2020 = R. Flower – M. Ludlow, *Rhetoric and Religious Identity in Late Antiquity*, Oxford 2020.

Fouquet 1981 = C. Fouquet, *L'hellénisme de l'empereur Julien*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» (1981) 192-202.

Fowden 1988 = G. Fowden, *Between Pagans and Christians* (Review of R. Lane Fox, Pagans and Christians), «JRS» LXXVIII (1988), 173–82.

Funk – Hoover - Jesus Seminar 1993 = R.W. Funk – R.W. Hoover e il Jesus Seminar, *The Five Gospels: What Did Jesus Really Say? The Search for the Authentic Words of Jesus; New Translation and Commentary*, Sonoma 1993.

Funk - Jesus Seminar 1998 = R.W. Funk e il Jesus Seminar, *The Acts of Jesus: What Did Jesus Really Do? The Search for the Authentic Deeds of Jesus; Translation and Commentar,* SanFrancisco 1998.

Funk - Jesus Seminar 1998 = R.W. Funk e il Jesus Seminar, *The Gospel of Jesus: According to the Jesus Seminar*, Santa Rosa 1999.

Garcia Ruiz = M.P. Garcia Ruiz, *Una lectura conjunta del primer* Encomio a Constancio *y el* Encomio a Eusebia *de Juliano*, «Exemplaria Classica», XIX (2015), 155-173.

Gassman 2025 = M. Gassman, *Semi-Pagans? Some Mutations of Non-Christian Thought*, «Studies in Late Antiquity» IX (2025), 85–116.

Gauthier 1992 = N. Gauthier, *Les initiations mystériques de l'empereur Julien*, in M.M. Mactoux-E. Geny (éd.), *Mélanges Pierre Lévêque*, Parigi 1992, vol. VI, 89-104.

Geffcken 1920 = J. Geffcken**,** *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1920.

Gérard 1995 = C. Gérard, *L'Empereur Julien*, Contre les Galiléens: *une imprécation contre le christianisme*. Introd., trad. et comm., Bruxelles 1995.

GLNT, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di F. Montagnini-G. Scarpat-O. Soffritti, Brescia 1968-1984.

Giardina 2022 = G.R. Giardina, *Homoiôsis Theôi (*Plato*, Theaetetus* 176b1*)* in Late Neoplatonism, in Diego Zucca (ed.), *New Explorations in Plato's* Theaetetus*. Belief, Knowledge, Ontology, Reception*, Leiden Boston 2022, 325-354.

Giavatto-Müller 2018 = A. Giavatto, R. Müller (éd.), *Julien l'Empereur, Contre les Galiléens,* texte, introduction, traduction et notes, Paris, 2018.

Grigg 1976 = R. Grigg, *Aniconic Worship and the Apologetic Tradition: A Note on Canon 36 of the Council of Elvira*, «Church history» 45 (1976), 428-433.

Guido 1991 = R. Guido, *Μύθους πλάττειν, un'eco platonica in* Iul. Or. 7?, «Rudiae» (1991) 87-104.

Guido 2000 = R. Guido, *Giuliano imperatore, Al cinico Eraclio,* edizione critica, traduzione e commento a cura di R. Guido, Galatina 2000.

Gonzàlez Blanco 1980 = A. Gonzàlez Blanco, *El concepto de πολιτεία en la obra de San Juan Crisóstomo. Prolegómenos a su teología sobre la Ciudad de Dios,* « Sandalion: quaderni di cultura classica, cristiana e medievale» III (1980) 251-272.

Goulet-Cazé – Goulet 1993 = M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet (éds.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements.* Actes du colloque international du CNRS, Paris, 22-25 juillet 1991, Paris 1993.

Goulet-Cazé 2008 = M .-O. Goulet-Cazé, *Qui était le philosophe cynique anonyme attaqué par Julien dans son* Discours *IX*?, «Hermes» CXXXVI (2008), 97-119.

Goulet-Cazé 2015 = M .-O. Goulet-Cazé, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Paris 2015.

Greenwood 2013 = D.N. Greenwood, *A Cautionary Note on Julian's Pagan Trinity*, «Ancient Philosophy» XXXIII (2013) 391-402.

Greenwood 2014 = D.N. Greenwood, *Crafting Divine Personae in Julian's* Oration 7, «Classical Philology» CIX (2014) 140-149.

Greenwood 2017a = D.N. Greenwood, *Julian's Use of Asclepius against the Christians*, «Harvard Studies in Classical Philology» CIX (2017) 491-509.

Greenwood 2017b = D.N. Greenwood, *Constantinian Influence Upon Julian's Pagan Church*, «The Journal of Ecclesiastical History» LXVIII (2017) 1-21.

Greenwood 2018 = D.N. Greenwood, *Porphyry's Influence upon Julian: Apotheosis and Divinity*, «Ancient Philosophy» XXXVIII (2018) 421-434.

Greenwood 2021 = D.N. Greenwood, *Julian and Christianity: Revisiting the Constantinian Revolution,* Ithaca-London 2021.

Grillmeier 1975 = A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, vol. 1, Londra 1975.

Guignebert 1923 = C. Guignebert, *Les demi-chrétiens et leur place dans l'Eglise antique*, «RHR» LXXXVIII (1923), 65-102.

Hadot 1976 = P. Hadot, *La fine del paganesimo*, in *Storia delle religioni,* I. *L'Oriente e l'Europa nell'antichità,* H.C. Puech (ed.), Roma-Bari 1976, 675-706.

Halleux-Schamp 1985 = R. Halleux-J. Schamp, *Les lapidaires grecs*, Paris 1985.

Hanson 1988 = R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1988.

Hargis 1999 = J.W. Hargis, *Against the Christians: The Rise of Early Anti-Christian Polemic*, New York 1999.

Hart 2000 = G.D. Hart, *Asclepius, the God of Medicine,* London 2000.

Hartman-Kaufmann 2023 = J. Hartman-H. Kaufmann (eds.), *A Late Antique Poetics?: The Jeweled Style Revisited*, London 2023.

Herren 2017 = M. Herren, *The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers*, New York 2017.

Herrero de Jáuregui 2005 = M. Herrero de Jáuregui, *La conversión como metáfora espacial: una propuesta de aproximación cognitiva al cambio cultural de la Antigüedad Tardía,* «'Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones» X (2005) 63-84.

Jensen 2000 = R.M. Jensen, *Understanding Early Christian Art*, London-New York, 2000.

Jensen 2006 = R.M. Jensen, *Toward a Christian Material Culture,* in *Early Christianity: Origins to Constantine, Vol. 1 of the Cambridge History of Christianity* (ed.), F. Young-M. Mitchell, Cambridge 2005, 568–85.

Jones 2014 = C.P. Jones, *Between Pagan and Christian,* Cambridge, Mass.-London, England 2014.

Kaldellis 2007 = A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge/New York, 2007.

Kaegi 1968 = W.E. Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome,* Princeton 1968.

Kahlos 2002 = M. Kahlos, *Vettius Agorius Praetextatus. A Senatorial Life in Between*, Roma 2002.

Kahlos 2007a = M. Kahlos, *Debate and dialogue: Christian and pagan cultures c. 360-430*, Aldershot, Ashgate 2007.

Kahlos 2007b = M. Kahlos, Religio *and* superstitio*. Retortions and Phases of a Binary Opposition in Late Antiquity*, «Athenaeum» XCL (2007), 389-408.

Kahlos 2019 = M. Kahlos, *Religious Dissent in Late Antiquity*, *350-450*, Oxford-New York 2019.

Karamanolis 2013 = G.E. Karamanolis, *The Philosophy of Early Christianity*, Durham 2013.

Kinzig-Brüggemann 2017 = *Kyrill von Alexandrien. Werke,* I*: Gegen Julian,* II*: Buch 6-10 und Fragmente*, herausgegeben von W. Kinzig, Th. Brüggemann, Berlin-Boston 2017.

Kittel 1977 = G. Kittel, G. Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, trad. it. F. Montanini, G. Scarpat, e O. Soffritti, vol. IX, Brescia 1977.

Klein 1978 = R. Klein, *Julian Apostata,* Darmstadt 1978.

Klimek 1886 = P. Klimek, *Zur Textkritik Julians*, «Hermes» XXI (1886), 482-487.

Koch 1926 = W. Koch, *Keizer Julianus' afval van het Christendom*, « Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis» XIX (1926) 161-186.

Koch 1928 = W. Koch, *Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne,* «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» VII (1928) 1363-1385.

Krapinger 1993 = G. Krapinger, *Christen und ‚Pseudokyniker' bei Julian,* in J. Dalfen - G. Petersmann - F. F. Schwarz (Hsg.), *Religio Graeco-Romana*. *FS W. Pötscher*. Grazer Beiträge Suppl. 5, Graz 1993, 271–281.

Kristensen 2013 = T.M. Kristensen, *Making and Breaking the Gods. Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity,* Aarhus 2013.

Kurmann 1988 = A. Kurmann, *Gregor von Nazianz. Oratio 4 gegen Julian. Kommentar*, Basilea 1988.

Johnson 1996 = L. T. Johnson, *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*, San Francisco, 1996.

L'Orange 1974-1975 = H.P. L'Orange, Lux aeterna: *l'adorazione della luce nell'arte tardo-antica e alto-medievale*, «Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia», XLVII (1974-1975), 191-202.

Lacombrade 1962 = C. Lacombrade, *Notes sur les Césars de l'Empereur Julien*, «Pallas» XI (1962) 47-67.

Lacombrade 1967 = C. Lacombrade, *L'empereur Julien, émule de Marc Aurèle*, «Pallas» XIV (1967) 9-22.

Lahcen 2012 = K.M. Lahcen, *Looking in the Mirror. Christian Self-Definition in the Reign of Emperor Julian the Apostate*, Utrecht 2012.

Lamberton 1986 = R. Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London 1986.

Lami 1991 = A. Lami, *Ippocrate. Testi di medicina greca*, Milano 1991[3].

Lampe 1961 = G.W.H. Lampe (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1961.

Lana 1983 = I. Lana, *Il «Giuliano l'Apostata» di Augusto Rostagni.* Atti dell'incontro di studio di Muzzano del 18 ottobre 1981 raccolti ed editi da I. Lana, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», Torino 1983.

Lancellotti 2000 = M.G. Lancellotti, *The Naassenes. A Gnostic Identity among Judaism, Christianity, Classical and Ancient near Eastern Tradition,* Münster 2000.

Lang 2017 = B. Lang, *Jesus among the Philosophers: the Cynic Connection explored and affirmed, with a Note on Philo's Jewish-Cynic Philosophy*, apparso in A. Klostergaard Petersen – G. van Kooten (a cura di), *Religio-Philosophical Discourses in the Mediterranean World. From Plato, through Jesus, to Late Antiquity*, Leiden–Boston 2017, p. 187–218.

Larchet 2003 = J.C. Larchet, *Terapia delle malattie spirituali*, Cinisello Balsamo 2003.

Lecerf 2012 = A. Lecerf, *Iamblichus and Julian's "Third Demiurge": A Proposition,* in E. Afonasin, J. Dillon, J. F. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism,* Leiden-Boston 2012, 177-201.

Lecerf 2014 = A. Lecerf, *L'empereur Julien entre culte d'Attis,* Oracles *et théologie solaire*, in A. Lecerf, L. Saudelli, H. Seng (éds.), Oracles Chaldaïques: *fragments et philosophie*, Heidelberg, 2014, 61-100.

Lewy 2011[3] [1956] = H. Lewy, *Chaldaean oracles and theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire.* Troisième edition par M. Tardieu avec un supplement «Les Oracles chaldaïques 1891-2011», Institut d'études augustiniennes, Paris 2011[3] [1956].

Limberis 2000 = V. Limberis, *«Religion» as the Cipher for Identity: the Cases of Emperor Julian, Libanius, and Gregory Nazianzus,* «Harvard Theological Review» XCIII (2000) 373-400.

Linguiti 2020 = A. Linguiti, *L'ultimo intermediario metafisico: il Prometeo dei Neoplatonici,* «Archivio di filosofia», LXXXVII (2020) 51-59.

Lombino 2007 = V. Lombino, art. *Medico (Cristo),* "Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane" diretto da A. Di Berardino, Genova 2007, vol. II, 3168-3181.

Long 1986[2] [1974] = A.A. Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics,* London 1986[2] [1974].

Lugaresi 1993 = *Gregorio di Nazianzo. Contro Giuliano l'Apostata. Orazione IV*, a cura di L. Lugaresi, Firenze 1993.

Lugaresi 1997 = *Gregorio di Nazianzo, La morte di Giuliano l'Apostata. Oratio V,* a cura di L. Lugaresi, Firenze 1997.

Lugaresi 1998 = L. Lugaresi, *Giuliano Imperatore e Gregorio di Nazianzo: contiguità culturale e contrapposizione ideologica nel confronto tra ellenismo e cristianesimo*, «Rudiae. Ricerche sul Mondo Classico» X (1998) 293-334.

Majercik 2001 = R. Majercik, *Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations,* «Class. Quart.» LI (2001), 265-296.

Malley 1978 = W.J. Malley, *Hellenism and Christianity: the Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the* Contra Galilaeos *of Julian the Apostate and the* Contra Julianum *of St. Cyril of Alexandria*, Rome 1978.

Malosse 1995 = P.L. Malosse, *Les alternances de l'amitié: Julien et Libanios (349-363 et au-delà),* «Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes» LXIX (1995) 249-262.

Marasco 1994 = G. Marasco, *Giuliano e la tradizione pagana sulla conversione di Costantino,* «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» CXXII (1994) 340-354.

Marcone 1983 = A. Marcone, *L'imperatore Giuliano tra politica e cultura. Una nota a proposito di due libri recenti,* «*Rivista storica italiana*» XCV (1983) 504-509.

Marcone 1984 = A. Marcone, *L'imperatore Giuliano, Giamblico e il neoplatonismo. A proposito di alcuni studi recenti*, «*Rivista storica italiana*» XCVI (1984) 1046-1052.

Marcone 1995 = A. Marcone, *Il* De civitate Dei *e il suo pubblico*, in F.E. Consolino (ed.), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma.* «Atti del Convegno Internazionale di Studi (Rende, 12/13 novembre 1993)», Saveria Mannelli 1995, 267-277.

Marcone 1998 = A. Marcone, *Giuliano e lo stile dell'Imperatore tardoantico*, «*Rudiae*» X (1998) 43-58.

Marcone 2015 = A. Marcone (ed.), *L'imperatore Giuliano: realtà storica e rappresentazione*, Firenze 2015.

Marcone 2019 = A. Marcone, *Giuliano. L'imperatore filosofo e sacerdote che tentò la restaurazione del paganesimo,* Roma 2019.

Marcos 2009 = M. Marcos, *«He forced with gentleness»: Emperor Julian's Attitude to Religious Coercion*, «Antiquité Tardive» XVII (2009) 191-204.

Markus 1974 = R.A. Markus, *Paganism, Christianity and the Latin Classics in the Fourth Century*, in J.W. Binns (ed.), *Latin Literature of the Fourth Century*, Londra 1974, 1-21.

Martens 2012 = P. Martens, *Origen and Scripture*, New York 2012,49-63.

Martin 1997 = D.B. Martin, *Hellenistic Superstition: The Problems of Defining a Vice, Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus 1997.

Martin 2004 = D.B. Martin, *Inventing Superstition: from Hippocratics to the Christians*, Cambridge 2004.

Martin 2009 = J. Martin, *Julien dit l'Apostat, écrits autobiographiques*, « Antiquité Tardive. Revue Internationale d'Histoire et d'Archéologie (IV-VIII s.)» XVII (2009) 17-78.

Masaracchia 1990 = E. Masaracchia, *Giuliano Imperatore*, Contro i Galilei. Introd., testo crit. e trad., Roma 1990.

Massa 2014 = F. Massa, *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*, Stuttgart 2014.

Mastrocinque 2011 = A. Mastrocinque*, Giuliano l'Apostata, Discorso su Helios re, testo, traduzione e commento*, Nordhausen 2011.

Mastrocinque 2012 = A. Mastrocinque, *Giuliano l'Apostata sulla montagna di Zeus,* in M. Cassia, C. Giuffrida, A. Pinzone, C. Molè (cur.), Pignora amicitiae. *Scritti di storia antica e di storiografia offerti a Mario Mazza,* Acireale-Roma 2012, 359-370.

Mathews 2005 = T.F. Mathews, *Scontro di dèi. Una reinterpretazione dell'arte paleocristiana* (ed. or. Princeton 1993, 2003[2]), trad. it., Milano, 2005.

Matthews 1973 = J.F. Matthews, *Symmachus and the Oriental Cults*, «JRS» LXIII (1973) 175-195.

Mau 1907 = G. Mau, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians,* Leipzig, Berlino 1907.

Mazza 1986 = M. Mazza, *Filosofia religiosa ed* Imperium *in Giuliano*, in Id., *Le maschere del potere. Cultura e politica nella tarda antichità*, Napoli 1986, 95-148 (anche in *Giuliano Imperatore*, Atti del convegno della S.I.S.A.C. [Messina, 3 aprile 1984], a cura di B. Gentili, Urbino, 1986, 39-108).

McGuckin 2007 = J. McGuckin, *The Strategic Adaptation of Deification in the Cappadocians*. In M. J. Christensen and J. A. Wittung (ed.), *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, New York 2007, 95–114.

McLeod 2009 = F.G. McLeod, *Theodore of Mopsuestia*, London-New York 2009.

McLynn 1996 = N. McLynn, *The Fourth-Century Taurobolium*, «Phoenix» L (1996) 312-30.

Meijering 1974 = E.P. Meijering, ΗΝ ΠΟΤΕ ΟΤΕ ΟΥΚ ΗΝ Ο ΥΙΟΣ: *A Discussion on Time and Eternity*, «Vigiliae Christianae», XXVIII (1974), 161-168.

Meredith 1980 = A. Meredith, *Porphyry and Julian Against the Christians*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II.23.2, Berlin-New York 1980, 1119-1149.

Merkel 1971 = H. Merkel, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. lhre polemische und apologetische Behandlung in der alten Kirche bis zu Augustin*, Tübingen 1971.

Micalella 1987 = D. Micalella, *La politica di Aristotele in Giuliano imperatore,* «Ricerche di Filologia Classica» III (1987) 67-81.

Micalella 2012 = D. Micalella, *Le polemiche di Giuliano contro i cinici,* in Capone 2012, 87-99.

Micalella 2018 = D. Micalella, *Giuliano scrittore. La storia, le storie, il mito.* Alessandria 2018.

Molac 2001 = P. Molac, *L'image de Julien l'Apostat chez saint Grégoire de Nazianze*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» CII (2001) 39-48.

Moreschini 1974 = C. Moreschini, *Il platonismo cristiano di Gregorio di Nazianzo*, in "Annali della Scuola Normale di Pisa" IV (1974), 1347-1392.

Moreschini 2000 = *Gregorio di Nazianzo. Tutte le orazioni,* a cura di C. Moreschini, Milano 2000.

Moreschini 2013 = C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013.

Morgan 2007 = T. Morgan, *Popular Morality in the Early Roman Empire*, Cambridge 2007.

Morlet 2017 = S. Morlet, *La discordance (διαφωνία) des Écritures dans la polémique antichrétienne de l'Antiquité*, in Capone 2017, 13-32.

Muller 1992 = I. Muller, *Heterodoxy and Doxography in Hippolytus' Refutation of All Heresies*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II.36.6, Berlin 1992, 4309-4374.

Murray 1977 = C. Murray, *Art and the Early Church*, «Journal of Theological Studies» 28 (1977) 303-345.

Napoli 2014 = V. Napoli, *L'imperatore Giuliano e lo "scritto teologico" di Aristotele* (Epistola al filosofo Temistio, *10, 265a)*, «Mediaeval Sophia», XV-XVI (2014), 71-120.

H.-G. Nesselrath 2008 = H.-G. Nesselrath, *Mit 'Waffen' Platons gegen ein christliches Imperium. Der Mythos in Julians Schrift 'Gegen den Kyniker Herakleios*, in C. Schäfer (Hrsg.), *Kaiser Julian "Apostata" und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, Berlin 2008, 207-220.

H.-G. Nesselrath 2021b = H.-G. Nesselrath, *Kyniker in der Spätantike: ihre Sichtbarkeit und ihre Bedeutung*, in Id. (hrsg), *Von falschen "Hunden", und wahren Mythen. Kaiser Julian, An die Adresse des Kynikers Herakleios*, Tübingen 2021, 144-157.

T. Nesselrath 2013 = T. Nesselrath, *Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches. Konzept und Vorbilde*, Münster 2013.

Nestle 1973 = W. Nestle, *Le principali obiezioni del pensiero antico al cristianesimo*, appendice in *Storia della religiosità greca,* Firenze 1973.

Neumann 1899 = K. J. Neumann, *Ein neues Bruchstiick aus Kaiser Julians Buchern gegen die Christen*, «Theologische Literaturzeitung» XXIV (1899) 303.

Niccolai 2023 = L. Niccolai, *Christianity, philosophy, and Roman Power: Constantine, Julian and the Bishops on Exegesis and Empire*, Cambridge 2023.

Niehoff 2007 = M.R. Niehoff, *Did the* Timaeus *Create a Textual Community?*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies», XLVII (2007), 161-191.

Nock 1957 = A.D. Nock, *Deification and Julian,* «The Journal of Roman Studies» XLVII (1957) 115-123.

Nock 1933 = A. D. Nock, *Conversion. The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1961 (1933).

Nock 1972 = A. D. Nock, *Conversion and Adolescence,* in Z. Stewart (ed.), *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972, 469-480.

Opsomer 2008 = J. Opsomer, *Weshalb nach Julian die mosaisch-christliche Schöpfungslehre der platonischen Demiurgie unterlegen ist*, in C. Schäfer (hrsg.), *Kaiser Julian "Apostata" und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, Berlin-New York 2008, 127-156.

Pack 1994 = E. Pack, *Libanio*, *Temistio e la reazione giulianea,* in G. Cambiano-L. Canfora- D. Lanza (edd.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I. *La produzione e la circolazione del testo*, 3. *I Greci e Roma,* Roma 1994, 651-697.

Pack 1947 = R. Pack, *Two Sophists and Two Emperors,* «Classical Philology» XLII (1947) 17-20.

Penati 1983a = A. Penati, *L'influenza del sistema caldaico sul pensiero teologi co dell'Imperatore Giuliano*, «Rivista di filosofia neoscolastica», LXXV (1983), 543-562.

Penati 1983 = A. Penati, *Le seduzioni della "potenza delle tenebre" nella polemica anticristiana di Giuliano*, «Vetera Christianorum», XX (1983), 329-340.

Penella 2007 = R.J. Penella, *Man and the Word. The orations of Himerius,* Berkeley, Los Angeles, London 2007.

Pépin 1987 = J. Pépin, *La tradicion de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante,* Parigi 1987.

Perrin 2010 = M.-Y. Perrin, Crevit hypocrisis*. Limites d'adhésion au christianisme dans l'antiquité tardive: entre histoire et historiographie*, in H. Inglebert-S. Destephen-B. Dumézil (édd.), *Le problème de la christianisation du monde antique,* Paris 2010, 47-62.

Perrin 2017 = M.-Y. Perrin, *Civitas confusionis: de la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'Antiquité tardive (début IIIe s. – c. 430)*, Paris 2017.

Pierre 2010 = M.-J. Pierre, *La conversion et le vocabulaire connexe chez Aphraate le sage perse*, in H. Inglebert-S. Destephen-B. Dumézil (édd.), *Le problème de la christianisation du monde antique,* Paris 2010, 39-46.

Popov 1909 = I. Popov. *The Idea of Deification in the Early Eastern Church*, in V. Kharlamov (ed.), *Theosis: Deification in Christian Theology*, vol. 2, Cambridge 2012, 42-82.

Pretila 2014 = N.W. Pretila, *Re-Appropriating "Marvellous Fables": Justin Martyr's Strategic Retrieval of Myth in 1 Apology*, Cambridge 2014.

Quiroga Puertas 2015 = A.J. Quiroga Puertas, *Nuevas aportaciones metodológicas a la retórica e historiografía tardo-antiguas*, «Talia Dixit. Revista Interdisciplinar de Retórica e Historiografía» X (2015) 75-89.

Rahner 1971 = H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1971 (ed. it.).

Ramelli-Lucchetta 2004 = I. Ramelli, G. Lucchetta, *Allegoria,* I: *L'età classica*, Milano 2004.

Rebenich 2020 = S. Rebenich, *Julian's Afterlife: The Reception of a Roman Emperor*, in S. Rebenich, H.-U. Wiemer (eds), *A Companion to Julian the Apostate*, Leiden-Boston 2020, 398-420.

Rebenich-Wiemer 2020 = S. Rebenich-H.-U. Wiemer, *A Companion to Julian the Apostate*, Leiden-Boston 2020.

Rengstorf 1953 =H.K. Rengstorf, *Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglauben und Asklepiosfrömmigkeit,* Münster 1953.

Renucci 2000 = P. Renucci, *Les idées politiques et le gouvernement de l'Empereur Julien,* Bruxelles 2000.

Ricciotti 1956 = G. Ricciotti, *L'imperatore Giuliano l'Apostata secondo i documenti,* Milano 1956.

Riedweg 1999 = Ch. Riedweg, *With Stoicism and Platonism Against the Christians: Structures of Philosophical Argumentation in Julian's* Contra Galilaeos, «Hermathena», CLXVI (1999), 63-91.

Riedweg 2005 = Ch. Riedweg, *Mythos mit geheimem Sinn oder reine Blasphemie? Julian über die mosaische Erzählung vom Sündenfall (*Contra Galilaeos, *fr. 17, 10-12 Masaracchia)*, in A. Kolde, A. Lukinovich, A.L. Rey (éds), Κορυφαίῳ ἀνδρί. *Mélanges offerts à André Hurst*, Genève 2005, 367-375.

Riedweg 2008a = Ch. Riedweg, *Das Verbot, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen (*Gen *2, 17): Zeichen eines missgünstigen Gottes? Kaiser Julian und Kyrill von Alexandrien in einer virtuellen Debatte*, in K. Schmid, Ch. Riedweg (hrsg), *Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise (*Genesis *2 – 3) and Its Reception History*, Tübingen 2008, 187-208.

Riedweg 2008b = Ch. Riedweg, *Julians Exegese der Rede des Demiurgen an die versammelten Götter in Platons* Timaios 41a-d*: Anmerkungen zu* Contra Galilaeos fr. 10, in D. Auger, É. Wolff (éds), *Culture classique et christianisme: Mélanges offerts à Jean Bouffartigue*, Paris 2008, 83-95.

Riedweg 2016 = Ch. Riedweg, *Aspects de la polémique philosophique contre les chrétiens dans les quatre premiers siècles*, «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE), Sciences religieuses», CXXIII (2016), 151-158.

Riedweg 2020 = Ch. Riedweg, *Anti-Christian Polemic and Pagan Onto-Theology: Julian's* Against the Galilaeans, in S. Rebenich, H.-U. Wiemer (eds), *A Companion to Julian the Apostate*, Leiden-Boston 2020, 245-266.

Riedweg- Kinzig 2016 = Ch. Riedweg, W. Kinzig (hrsg), *Kyrill von Alexandrien*, I: *Gegen Julian*, Bd. I: *Buch 1-5*, Berlin-Boston 2016.

Rinaldi 1997 = G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, I: Quadro storico, Bologna 1997.

Rinaldi 1998 = G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, II: Testi e documenti, Bologna 1998.

Rinaldi 2016 = G. Rinaldi, *Pagani e cristiani. La storia di un conflitto (secoli I-IV),* Roma 2016.

Roberts 1989 = M. Roberts, *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca and London 1989.

Rocco-Serra 1973 = G. Rocco-Serra, *Les philosophes stoïciens et le syncrétisme*, in *Les syncrétisme dans les religions grecque et romaine*, Paris 1973, 15-24.

Rochette 2010 = B. Rochette, *À propos du bilinguisme de l'empereur Julien: un réexamen*, «Latomus. Revue d'Études Latines» LXIX (2010) 456-478.

Rosen 2001 = K. Rosen, Cor regum inscrutabile. *Eine quellenkritische Untersuchung zur Bekehrung Constantins des Grossen*, in P.A. Barceló-V. Rosenberger-V. Dotterweich (Hrsgg.), Humanitas. *Beiträge zur antiken Kulturgeschichte*. «Festschrift für Gunther Gottlieb zum 65. Geburtstag», in Verbindung mit V. Dotterweich, München 2001, 247-281.

Ross 2016 = A.J. Ross, *Ammianus' Julian. Narrative and Genre in the* Res Gestae, Oxford 2016.

Runia 1993 = D.T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*: *A Survey*, Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum. Section 3. Jewish Traditions in Early Christian Literature 3, Minneapolis 1993.

Russell 2004 = N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004.

Rutter 1968 = J.B. Rutter, *The Three Phases of the* taurobolium*,* «Phoenix» XXII (1968) 226-249.

Ruttiman 1986 = R.J. Ruttiman, *Asclepius and Jesus. The Form, Character and Status of the Asclepius Cult in the Second Century and its Influence on Early Christianity*, Cambridge Mass. 1986.

Salamito 2010 = J.-M. Salamito, *Ambivalence de la christianisation, frontières de l'église, identité chrétienne*, in H. Inglebert-S. Destephen-B. Dumézil (édd.), *Le problème de la christianisation du monde antique,* Paris 2010, 63-75.

Salzman-Sághy-Lizzi Testa 2016 = M.R. Salzman-M. Sághy-R. Lizzi Testa (edd.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, Cambridge 2016.

Saggioro 2002 = A. Saggioro, *Il sacrificio pagano nella reazione al cristianesimo: Giuliano e Macrobio,* «Annali di Storia dell'Esegesi», XIX (2002) 234-254.

Sanders 1978 = G. Sanders, *Les galles et le gallat devant l'opinion chrétienne,* in *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Leiden 1978, vol. 3, 1062-1091.

Sanwell 2007 = I. Sanwell, *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks*, *Jews*, *and Christians in Antioch*, Cambridge 2007.

Sardiello 1993 = R. Sardiello, *La raffigurazione di Costantino nei Cesari di Giuliano Imperatore* (335 B), «Rudiae» V (1993) 137– 147.

Schäfer 2008 = C. Schäfer (Hrsg.), *Kaiser Julian "Apostata" und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, Berlin 2008.

Schramm 2013 = M. Schramm, *Freundschaft im Neuplatonismus. Politisches Denken und Sozialphilosophie von Plotin bis Kaiser Julian*, Berlin-Boston 2013.

Schramm 2021 = M. Schramm, *Julian als Mythenerzäler: (Neu)platonische Mythentheorie und-praxis in* Contra Heraclium *und den* Caesares*,* in H.-G. Nesselrath (hrsg.), *Von falschen "Hunden" und wahren Mythen. Kaiser Julian, An die Adresse des Kynikers Herakleios*, Tübingen 2021, 277-298.

Schramm 2022b = M. Schramm, *Julians Götter: Der* Helios-Hymnos *und die neuplatonische Theologie*, in Id. (hrsg.), *Sonne, Kosmos, Rom. Kaiser Julian, Hymnos auf den König Helios*, Tübingen 2022, 133-166.

Schuddeboom 2009 = F.L. Schuddeboom, *Greek Religious Terminology – Telete & Orgia. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Sijderveld and Van der Burg*, Leiden-Boston 2009.

Scicolone 1982 = S. Scicolone, *Le accezioni dell'appellativo "Galilei" in Giuliano*, «Aevum», LVI (1982), 71-80.

Scrofani 2005 = G. Scrofani, Ὡς ἀρχιερέα*. La "chiesa pagana" di Giuliano nel contesto della politica religiosa imperiale di III e IV secolo,* «Studi Classici e Orientali», LI (2005), 195-215.

Scrofani 2008 = G. Scrofani, *"Like the Green Herb": Julian's Understanding of Purity and His Attitude Towards Judaism in* Contra Galilaeos, «Journal for Late Antique Religion and Culture», II (2008), 1-16.

Scrofani 2010 = G. Scrofani, *La religione impura. La riforma di Giuliano Imperatore*, Brescia 2010.

Ševčenko 1991 [1956] = I. Ševčenko, *The Definition of Philosophy in the Life of Saint Constantine*, in *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*, Cambridge 1991 [1956].

Sfameni Gasparro 1981 = G. Sfameni Gasparro, *Interpretazioni gnostiche e misteriosofiche del mito di Attis*, in R. Van Der Broek, M. J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion Presented to Gilles Quispel in Occasion of his 65th Birthday* («Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain», 91), Leiden 1981, 376-411.

Simon 1973 = M. Simon, *Early Christianity and Pagan Thought: Confluences and Conflicts*, «Religious Studies», VII (1973), 385-399.

Simonetti 1985 = M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.

Simonetti 2003 = M. Simonetti, *Il Cristo. Volume II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Milano 2003[5].

Simonini 1986 = L. Simonini, *Porfirio. L'antro delle Ninfe,* Milano 1986.

Smith 1995 = R. Smith, *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thoughts and Action of Julian the Apostate,* London 1995.

Stenger 2021 = J.R. Stenger, *Die Kyniker als Gegner Julians: die Konstruktion einer Orthodoxie*, in H.-G. Nesselrath (hrsg.), *Von falschen "Hunden"*, *und wahren Mythen. Kaiser Julian, An die Adresse des Kynikers Herakleios*, Tübingen 2021, 160-183

Sterling 1993 = G.E. Sterling, *Platonizing Moses: Philo and Middle Platonism*, «Studia Philonica» V (1993), 96–111.

Stöcklin-Kaldewey 2014 = S. Stöcklin-Kaldewey, *Kaiser Julians Gottesverehrung im Kontext der Spätantike*, Tübingen 2014.

Tanaseanu-Döbler 2008 = I. Tanaseanu-Döbler, *Konversion zur Philosophie in der Spätantike: Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*, Stuttgart 2008.

Tanaseanu-Döbler 2013 = I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen 2013.

Tanaseanu-Döbler 2017 = I. Tanaseanu-Döbler, *Neo-Platonic Readings of Embodied Divine Presence: Iamblichus and Julian*, in A. Klostergaard Petersen, G. van Kooten (eds), *Religio-Philosophical Discourses in the Mediterranean World*: *Studies in Platonism*, *Neoplatonism and the Platonic Tradition*, Brill, Leiden 2017, 338-374.

Tanaseanu-Döbler 2021 = I. Tanaseanu-Döbler, *Die Vorteile des Abstrusen: Julians Mythentheorie im Kontext*, in H.-G. Nesselrath (hrsg.), *Von falschen "Hunden" und wahren Mythen. Kaiser Julian, An die Adresse des Kynikers Herakleios*, Tübingen 2021, 233-276.

Tantillo 1997 = I. Tantillo (a cura di), *La prima orazione di Giuliano a Costanzo*, Roma 1997.

Tantillo 2001 = I. Tantillo, *L'imperatore Giuliano*, Roma 2001.

Tantillo 2003 = I. Tantillo, *L'impero della luce. Riflessioni su Costantino e il sole*, «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», CXV (2003) 985-1048.

Teitler 2017 = H.C. Teitler, *The Last Pagan Emperor. Julian the Apostate and the War against Christianity*, Oxford 2017 (= ed. orig. Amsterdam 2009).

Temkin 1991 = O. Temkin, *Hippocrates in a World of Magans and Christians,* Baltimore-London 1991.

Theissen 1977 = G.Theissen, *Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum*, «ZTK» LXX (1973), 245–71.

Thome 2004 = F. Thome, Historia contra Mythos. *Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis*, Bonn 2004.

Trovato 2014 = S. Trovato, *Antieroe dai molti volti: Giuliano l'Apostata nel Medioevo bizantino*, Udine 2014.

Tuckett 1989 = C.M. Tuckett, *A Cynic Q?*, «Biblica» LXX (1989), 349–76.

Turcan 1975 = R. Turcan, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden 1975.

Turcan 1981 = R. Turcan, *Mythra et le mithriacisme,* Parigi 1981.

Turcan 1992 = R. Turcan, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Parigi 1992.

Turcan 1996 = R. Turcan, *Attis Platonicus,* in E.N. Lane (ed.), *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Leiden-New Yok-Köln 1996, 387-403.

V. Ugenti 1992a = V. Ugenti, *Alla madre degli dèi: edizione critica, traduzione e commento*, Lecce 1992.

V. Ugenti 1992b = V. Ugenti, *Altri spunti di polemica anticristiana nel discorso* Alla Madre degli dei *di Giuliano Imperatore*, «VChr» XXIX (1992) 391-404.

V. Ugenti 1996 = V. Ugenti, *Sul criterio interpretativo delle prescrizioni alimentari in Giuliano Imperatore,* «Rudiae» VIII (1996), 269-281.

Vaggione 2000 = R.P. Vaggione*, Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution,* Oxford 2000.

Van Den Berg 2001 = R.M. Van Den Berg, *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary by R.M. Van Den Berg,* «Philosophia antiqua» XC (2001), Leiden-Boston-Köln 2001.

Van Den Berg 2003 = R.M. Van Den Berg, *"Becoming like God" according to Proclus' interpretations of the Timaeus, the Eleusinian Mysteries, and the Chaldaean Oracles*, in R. Sharples and A. Sheppard (2003), 189–202.

Van Den Berg 2022 = R.M Van den Berg, *Plato's Violent Readers: Pagan Neoplatonists against Christian Appropriations of Plato's* Timaeus, in A. Joosse, A. Ulacco (eds), *Dealing With Disagreement: The Construction of Traditions in Later Ancient Philosophy*, Brepols 2022, 111-124.

Van Rompay 1982 = R. Van Rompay, *Théodore de Mopsueste: Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes,* Louvain 1982.

Van Hoof 2013 = L. Van Hoof, *Performing «Paideia». Greek Culture as an Instrument for Social Promotion in the Fourth Century A.D.,* «Classical Quarterly» n.s. LXIII (2013) 387-406.

Verdenius 1949 = W.J. Verdenius, *Kallos kai megethos*, «Mnemosyne», ser. 4, vol. 2/4 (1949), 294-298.

Vermaseren 1977a = M.J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque 3*: *Italia-Latium*, Leiden 1977.

Vermaseren 1977b = M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis: The Myth and the Cult*, Londra 1977.

Vermaseren 1987 = M.J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque 1: Asia Minor*, Leiden 1987.

Vermaseren 1989 = M.J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque 6: Germania, Raetia, Noricum, Pannonia, Dalmatia, Macedonia, Thracia, Moesia, Dacia, Regnum Bospori, Colchis, Scythia et Sarmatia*, Leiden 1989.

Weiss 1978 = J.P. Weiss, *Julien, Rome et les Romains*, in R. Braun-J. Richer (édd.), *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, Parigi 1978, 125-140.

Wiemer 1995 = H.U. Wiemer, *Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert n. Chr.,* München 1995.

Winslow 1979 = D. F. Winslow, *The Dynamics of Salvation: A Study of Gregory of Nazianzus*, Philadelphia 1979.

Witt 1974 = R.E. Witt, *Iamblichus as a Forerunner of Julian,* in *De Jamblique à Proclus*, Vandouvres-Genève 1974, 35-64.

Wolff 2010 = E. Wolff, *Le vocabulaire latin de la conversion au Christianisme,* in H. Inglebert-S. Destephen-B. Dumézil (édd.), *Le problème de la christianisation du monde antique,* Paris 2010, 33-38.

Wright 1923 = W.C. Wright, *The Works of the Emperor Julian*, III. *Letters; Fragments; Epigrams; Against the Galilaeans,* with an English transl., London 1923.

Zambon 2019 = M. Zambon, *"Nessun dio è mai sceso quaggiù". La polemica anticristiana dei filosofi antichi,* Roma 2019.

Zito 2013 = N. Zito, *Per una rilettura del " secondo prologo " dei Lithica orfici*, in M. Tardieu-D. Lauritzen (eds.), *Le voyage des légendes. Hommages à Pierre Chuvin*, Paris 2013, 161-173.

Zito 2017 = N. Zito, *Τὸ λελῃθὸς σκοπεῖν καὶ διερευνᾶσθαι : l'Empereur Julien et le Lapidaire orphique*, «Revue des Études Grecque», CXXX (2), 701-721.

Zito 2022 = N. Zito, *Natura, mito e teurgia nei Lithica "orfici"*, «Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes», XCVI (2), 131-158.