

Scuola Normale Superiore di Pisa  
Classe di Lettere e Filosofia  
Corso di Perfezionamento in Filologia Greca  
a.a. 2004-2007

Giorgio Scrofani

ὡς λάχανα χόρτου

PUREZZA E PURIFICAZIONE NELLA RIFORMA RELIGIOSA DI  
FLAVIO CLAUDIO GIULIANO (361-363 D. C.)

Relatori: Prof. Glenn W. Most  
Prof. Cesare Letta  
Dott. Peter Van Nuffelen

## PREMESSA

L'idea alla base di questo lavoro nasce dalla lettura del frammento 72 del *Contro i Galilei*, in cui l'autore, l'imperatore Giuliano, stabiliva una connessione precisa tra il culto greco e quello ebraico: nell'elenco delle pratiche comuni ad entrambi, il riferimento alle purificazioni risultava particolarmente rilevante, considerata l'enorme importanza che tali rituali rivestono all'interno del Giudaismo. A partire da quell'analisi preliminare, il mio lavoro si è esteso a tutta la produzione giuliana allo scopo di comprendere il ruolo svolto dal concetto di purificazione e dalle pratiche purificatorie nel pensiero e nell'azione politica di Flavio Claudio Giuliano.

Ringrazio innanzitutto il prof. Glenn W. Most per l'incoraggiamento e il sostegno nel corso di questi tre anni di perfezionamento: ampie sezioni del mio lavoro sono state discusse nel corso del seminario di filologia greca da lui coordinato presso la Scuola Normale e hanno beneficiato, in questa sede, dei suoi commenti e delle sue critiche. La mia più sincera e profonda gratitudine va al prof. Cesare Letta e al dott. Peter Van Nuffelen, per aver letto ogni capitolo della mia tesi ed avermi arricchito con i loro suggerimenti e consigli, nonché sostenuto con i loro incoraggiamenti. Un ringraziamento speciale va al prof. Fabio Dei per aver letto e discusso con me l'introduzione di carattere antropologico con cui si apre il mio studio.

Nella fase finale di stesura, ho goduto dell'ospitalità del *Department of Classics and Ancient History* dell'università di Exeter. Desidero ringraziare, oltre Peter Van Nuffelen, che ha seguito il mio lavoro nel corso di quei due mesi, il prof. Stephen Mitchell per la disponibilità e il sostegno manifestati nei miei confronti. Parte dell'attuale capitolo IV è stata esposta in inglese nel corso di un seminario del

*Centre for Late Antique Religion and Culture* dell'università di Cardiff: ringrazio tutti i partecipanti, in particolare la prof.ssa Gillian Clark e il prof. Stephen Mitchell, per l'acutezza delle loro osservazioni.

Infine ringrazio i proff. Lorenzo Perrone e Pier Giorgio Borbone, miei relatori per la tesi di laurea, che nel corso di questi tre anni hanno continuato a sostenermi e seguirmi con affetto.

Qualunque sia il risultato e il valore scientifico, questa tesi ha un profondo significato per me, per quello che rappresenta, per quello che è costato, per i fatti a cui ha preso, involontariamente, parte. Non posso pertanto non dedicarla a chi mi è stato vicino per tre anni e mi ha sopportato (senza virgolette), la stessa persona a cui ho dedicato la mia tesi di laurea. Questo è per te sebbene il ciclo si sia concluso.

Pisa, 31 luglio 2007

# INDICE

## INTRODUZIONE

1. SACRIFICIO E PURIFICAZIONE NELLA <i>RENOVATIO</i> GIULIANEA.....	6
2. LA RICERCA ATTUALE SU GIULIANO .....	10
3. PROSPETTIVA E STRUTTURA DI QUESTO STUDIO.....	14
4. PER UNA DEFINIZIONE DI PURITÀ.....	16
5. PURO/IMPURO NELLA RELIGIONE GRECA DI ETÀ CLASSICA ED ELLENISTICA.....	23

## CAPITOLO I. COME ERACLE E DIONISO: MISSIONE PURIFICATRICE E *IMPERIUM* DALLA *LETTERA A TEMISTIO* AL *CONTRO ERACLIO*

1. Κάθαρσις e βασιλεία: IL RUOLO DEL <i>PRINCEPS</i> TRA TEMISTIO E GIULIANO.....	30
2. EMPIETÀ E IMPURITÀ NEL <i>CONTRO ERACLIO</i> .....	42
3. L'EREDITÀ DI COSTANTINO E LA MISSIONE DI GIULIANO.....	55
4. CONCLUSIONE: κάθαρσις e βασιλεία NEL PENSIERO DI GIULIANO.....	67

## CAPITOLO II. L' APOSTASIA DI COSTANTINO E LA κηλίς CRISTIANA: IL PASSATO DI ROMA E IL PRESENTE DI CRISTO FRA PURO E IMPURO

1. I CRIMINI DI COSTANTINO E IL BATTESIMO CRISTIANO .....	69
2. CULTO SOLARE E IDENTITÀ ROMANA: COSTANTINO APOSTATA.....	81
3. LA DIFESA DELLA PUREZZA ELLENICA: IL VALORE SACRO DELLA παιδεία E L'ἀμαθία dei CRISTIANI.....	96
4. CONCLUSIONE: IDENTITÀ E PUREZZA DALL'EDITTO <i>DE MAGISTRIS</i> ALL' <i>INNO AD HELIOS RE</i> .....	105

## CAPITOLO III. LA PURITÀ RITUALE COME REQUISITO DEI SACERDOTI NELLA «CHIESA PAGANA» DI GIULIANO

1. L'ἀγνεία DEL SACERDOTE NELLE LETTERE «PASTORALI» DI GIULIANO.....	107
--	-----

2. CHIESA PAGANA E CHIESA CRISTIANA: PUREZZA PAGANA E PUREZZA CRISTIANA.....	118
3. PONTEFICE MASSIMO O TEOCRATE BIZANTINO?.....	126
4. L'ORGANIZZAZIONE DEL CULTO SOLARE E IL PROGETTO POLITICO DI AURELIANO.....	135
5. MASSIMINO DAIA E LA DIFESA DELLA TRADIZIONE DI ROMA.....	142
6. CONCLUSIONE: LE RAGIONI DI UN DECLINO.....	148

CAPITOLO IV. L'EREDITÀ DEL LEVITICO: LE ἀγνείαι DEGLI ELLENI  
E DEI GIUDEI E LA καινοτομία DEI CRISTIANI NEL *CONTRO I GALILEI*

1. LA DUPLICE APOSTASIA DEI GALILEI DAI GIUDEI E DAGLI ELLENI.....	150
2. LE NORME DI PURITÀ DEI GIUDEI E I CRISTIANI.....	159
3. LE NORME DI PURITÀ DEI GIUDEI E GLI ELLENI.....	167
4. IL «FILOGIUDAISMO» DI GIULIANO E LA POLEMICA ANTICRISTIANA.....	177
5. CONCLUSIONE: L'IMPURITÀ DEI GALILEI TRA GIUDAISMO ED ELLENISMO.....	186

CAPITOLO V. I CRISTIANI TRA χυδαιότης E ακαθαρσία:  
IL CULTO DEI MARTIRI E IL BATTESIMO

1. LA χυδαιότης DEI GALILEI E L'ACQUA CHE LAVA VIA OGNI PECCATO.....	188
2. IL CULTO DEI GALILEI COME CULTO DELLA MORTE E DEI CADAVERI.....	196
3. PURIFICAZIONE RITUALE E CONFINI.....	211
4. CONCLUSIONE: I CONFINI DELL'IMPURITÀ.....	221

CONCLUSIONE. I CONFINI DELLA PUREZZA: LA DIALETTICA PURO/IMPURO E LA DEFINIZIONE DI UN'IDENTITÀ PAGANA.....	222
--	-----

BIBLIOGRAFIA .....	228
--------------------	-----

## INTRODUZIONE

### 1. SACRIFICIO E PURIFICAZIONE NELLA *RENOVATIO* GIULIANEA.

*Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania.* Con queste parole un editto di Costante del 341, ratificato da Costanzo nel 354, imponeva, pena la morte, la cessazione dei sacrifici, e con un linguaggio derisorio, usato fino agli inizi del IV secolo esclusivamente nella polemica anticristiana, li condannava come espressione di superstizione e follia. Sebbene il decreto non sancisse la fine dei culti tradizionali e la sua applicazione variasse da regione a regione, i rapporti di forza tra cristiani e non cristiani si erano ormai invertiti<sup>1</sup>.

Rimasto unico Augusto dopo la morte di Costanzo<sup>2</sup>, Flavio Claudio Giuliano, ultimo dei Costantinidi, poteva scrivere al filosofo Massimo: «Ora attendiamo al culto degli dei apertamente e una gran parte dell'esercito che mi segue venera gli dei. Noi eseguiamo pubblicamente sacrifici. Abbiamo ringraziato gli dei con molte ecatombi. A me gli dei ordinano di purificare ogni cosa finché è possibile, ed io obbedisco loro con entusiasmo: dicono che ricambieranno con grandi ricompense le nostre fatiche, se non saremo indolenti»<sup>3</sup>. Nel corso del suo breve regno (novembre 361 - giugno 363), Giuliano impegna ogni sua energia per rimuovere dalle tradizioni e dal popolo di Roma la «macchia dell'ateismo» [τῆς ἀθεότητος κηλίς] diffusa in tutta ἡ οἰκουμένη dai Cristiani con la connivenza della casa imperiale<sup>4</sup>: l'impero ne è avvelenato a tal punto che la pietà tradizionale verso gli dei è stata abbandonata, i templi lasciati in rovina e le antiche cerimonie disertate<sup>5</sup>. Questa l'età del ferro che Giuliano è chiamato dagli dei stessi a rinnovare<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> *Cod. Theod.* XVI, 10, 2 e 10, 4; 10, 6.

<sup>2</sup> *Amm. Marc.* XXI, 14-15.

<sup>3</sup> *ep.* 26, 415d (trad. CALTABIANO 1991).

<sup>4</sup> *ad Deor. Matr.* 180b. Cfr. inoltre *ep.* 84, 429c; 430b; *ep.* 89b, 305d; *Misop.* 363a-b.

<sup>5</sup> *ep.* 89a, 453d.

<sup>6</sup> *C. Heracl.* 205a.

L'ultimo discendente di quel Costantino che, primo tra gli imperatori, aveva accettato il battesimo in Cristo, non appena ottenuto il potere assoluto e «venuto il tempo di fare ciò che voleva, rivelò apertamente i segreti del suo cuore e con decreti chiari e precisi [*planis absolutisque decretis*] stabilì che si aprissero i templi, si conducessero vittime agli altari e si restaurasse il culto degli dei»<sup>7</sup>. A sette anni di distanza dal decreto di Costanzo, il sangue tornava a scorrere sugli altari degli antichi dei. È proprio l'atto sacrificale, condannato dai Cristiani e biasimato da molti intellettuali pagani, ad aver connotato maggiormente, unitamente alla «guerra» indetta contro il Cristianesimo, la *restauratio* promossa da Giuliano<sup>8</sup>: nei suoi scritti, a partire dalla morte provvidenziale di Costanzo, il sacrificio di sangue occupa un posto di primo piano come supremo atto di *pietas*<sup>9</sup>; Ammiano si sofferma a lungo sulla «mania» sacrificale dell'imperatore *victimarius* e *superstitiosus*<sup>10</sup>; le due invettive di Gregorio grondano letteralmente del sangue delle vittime immolate<sup>11</sup>. Su questo aspetto si è concentrata l'attenzione degli studiosi moderni: al contrario, il posto occupato dalle purificazioni rituali nella cosiddetta «restaurazione pagana» di Giuliano è stato praticamente ignorato<sup>12</sup>.

Se per Giuliano, in linea con la tradizione greco-romana, l'atto sacrificale è il cuore stesso della religione dell'impero, la purezza rituale, che per il momento definirò semplicemente come assenza di una qualche forma di contaminazione, è la condizione preliminare del culto: la categoria puro/impuro occupa nel pensiero e nei provvedimenti ufficiali di Giuliano un posto paragonabile, se non superiore, a quello dei sacrifici di sangue. Nel *Contro Eraclio* e nei *Cesari*, Giuliano concepisce la sua opera riformatrice come una purificazione dal male compiuto dai suoi predecessori a partire da Costantino, impuri per il sangue ingiustamente versato<sup>13</sup>. Nel *Contro i Galilei*, i Cristiani vengono tacciati di impurità [*ἀκαθαρσία*] perché rifiutano di rendere culto agli dei, devastano i loro templi, non seguono le tradizioni giudaiche che ritengono superate dall'avvento di Cristo, non si astengono dai cibi impuri ma

<sup>7</sup> Amm. Marc. XXII, 5, 2. Cfr. Lib. *Or.* XII, 69.

<sup>8</sup> Si veda ad esempio il recente BELAYCHE 2001 con relativa bibliografia.

<sup>9</sup> *ep* 26, 415c; 89b 302a-b; 98, 400d; *C. Gal.* fr. 69; 70; 71; 72; *Misop.* 346b-c.

<sup>10</sup> Amm. Marc. XXV, 4, 17. Cfr. inoltre *idem* XXII, 12, 6.

<sup>11</sup> Cfr. ad esempio Greg. Naz. *Or.* V, 25.

<sup>12</sup> L'espressione è di LABRIOLLE 1934, 369-436 che insiste sull'opposizione fra il conservatorismo reazionario degli «ultimi» pagani e la novità rivoluzionaria portata dai Cristiani.

<sup>13</sup> *C. Heracl.* 219a; 233d-234c.

divorano tutto come «erba da pascolo», si rotolano tra i sepolcri dei loro martiri<sup>14</sup>. Al contrario, i Giudei e gli Elleni, sono «puri» perché attendono correttamente al culto e perseguono, seppur con esiti diversi, l'*imitatio dei*<sup>15</sup>. Si comprende, pertanto, come quei Cristiani che, rinsavendo, intendessero tornare ad offrire sacrifici agli dei devono prima sottoporsi a purificazione spirituale e corporale<sup>16</sup>: Giuliano stesso, educato da cristiano, avrebbe ricevuto una purificazione analoga per cancellare la macchia del battesimo<sup>17</sup>. Ai rituali di purificazione, sia spirituali che corporali, è dedicata un'ampia sezione del discorso *Alla Madre degli dei*<sup>18</sup>, e parte della lettera a Teodoro in cui ai sacerdoti elleni viene prescritto uno stile di vita puro necessario all'espletamento delle loro funzioni<sup>19</sup>, da ottenere mediante la pratica della filosofia e le lustrazioni prescritte dal rituale<sup>20</sup>. Entro quest'orizzonte deve essere inoltre compresa la politica funeraria dell'imperatore: in nome di quella che è stata spesso definita una vera e propria ossessione per la purezza, Giuliano, fra la fine del 362 e gli inizi del 363, fa purificare i templi dedicati ad Apollo a Dafne e a Didima dopo aver ordinato la rimozione dei cadaveri sepolti nelle loro vicinanze, per poi bandire, nel febbraio del 363, i funerali diurni in quanto causa di contaminazione<sup>21</sup>.

Negli studi moderni, da Glenn Bowersock e Pierre Chuvin fino a Emanuel Soler e Stephen Mitchell, tali purificazioni sono state liquidate come il risultato della tendenza arcaicizzante di Giuliano e del suo ritualismo fanatico e ossessivo<sup>22</sup>. Secondo la prospettiva sostenuta in *La fin du Sacrifice* (2005) da Guy Stroumsa, l'estinzione dei riti sacrificali ufficiali, in connessione all'espansione del Cristianesimo, sarebbe il segno del graduale processo di spiritualizzazione in atto nella società imperiale a partire dal I secolo. In questa situazione l'idea stessa di purità rituale cederebbe il passo, anche tra gli intellettuali non-cristiani, a quella di una purezza interiore, intesa come perfezionamento spirituale e asceti. Interpretati in chiave semi-evoluzionistica, i rituali di purificazione nel IV secolo perderebbero le

<sup>14</sup> *C. Gal.* fr. 48; 59; 71; 81; *Caes.* 362-363.

<sup>15</sup> *C. Gal.* fr. 74.

<sup>16</sup> *ep.* 114, 436d.

<sup>17</sup> Greg. Nazianz. *Or.* IV, 52.

<sup>18</sup> *ad Deor. Matr.* 163a; 174a-178d. Cfr. *ad. Hel. Reg.* 134b; 140d.

<sup>19</sup> *ep.* 89b, 293a, 1-3.

<sup>20</sup> *ep.* 89b, 300a-303a.

<sup>21</sup> *Misop.* 357c; *Cod. Theod.* IX, 17, 5; *Amm. Marc.* XXII, 12, 8; *Socr. Hist. Eccl.* III, 18; *Sozom. Hist. Eccl.* V, 20, 7.

<sup>22</sup> BOWERSOCK 1978, 93; CHUVIN 1991, 242-243; SOLER 2004.

loro caratteristiche originarie, legate alla condizione fisica del fedele, per trasformarsi in regole di asceti e perfezionamento spirituale: «Con l'esaurimento, l'interdizione, e infine la quasi estinzione dei riti sacrificali, l'idea stessa di purezza rituale, con tutta evidenza, verrà messa a dura prova. Da questa prova uscirà radicalmente trasformata, verso la fine dell'antichità. Dopo i profeti di Israele, Gesù aveva già messo in questione il valore assoluto dei rituali di purezza, insistendo sul fatto che a insudiciare è più quel che esce dalla bocca, che non quello che vi entra. L'acqua delle abluzioni e del battesimo sostituì per i cristiani e per gli ebrei il fuoco dei sacrifici. Per Porfirio, l'anima è il tempio interiore e i rituali di purezza diventano regole di asceti»<sup>23</sup>.

A questo aspetto del pensiero giuliano accennano, con un taglio più analitico: Walter Koch, che analizza nel celebre *Comment l'empereur Julien tacha de fonder une église païenne* (1928), il concetto di ἀγνεία nel contesto del tentativo di Giuliano di creare una «chiesa pagana» opposta a quella cristiana<sup>24</sup>; William Malley, in *Hellenism and Christianity* (1978) a proposito dell'ἀκαθαρσία dei Cristiani nel *Contro i Galilei* nel suo<sup>25</sup>; Oliver Nicholson, nel confronto tra la politica religiosa di Massimino Daia e quella di Giuliano in *The pagan churches of Maximinus Daia and Julian the Apostate* (1994)<sup>26</sup>. L'aspetto purificatorio della missione divina di Giuliano è colto in una certa misura da Ignazio Tantillo<sup>27</sup> e da Klaus Rosen<sup>28</sup>, che lo interpretano nell'accezione più ampia di una «palingenesi» che investe ogni aspetto della sua attività politica. Tuttavia, in questi ed altri lavori su cui tornerò in seguito, gli accenni alla purità non sono inseriti all'interno di una trattazione più ampia ma sono affrontati solo a margine di altri aspetti del pensiero di Giuliano: finora nessuno studio ha indagato il significato e la funzione dei rituali di purificazione nel pensiero e nei provvedimenti ufficiali dell'ultimo imperatore pagano di Roma nel contesto dei mutamenti, di varia natura e dimensione, in atto nel corso del IV secolo.

---

<sup>23</sup> STROUMSA 2006, 88.

<sup>24</sup> KOCH 1928, 543-547.

<sup>25</sup> MALLEY 1978, 128-144.

<sup>26</sup> NICHOLSON 1994.

<sup>27</sup> TANTILLO 2001, 81.

<sup>28</sup> ROSEN 2006, 231 ss.

## 2. LA RICERCA ATTUALE SU GIULIANO

Il breve regno di Flavio Claudio Giuliano rappresenta uno dei periodi più noti e studiati dell'età tardoantica. Ad aver catturato l'attenzione degli studiosi è stato soprattutto il tentativo, giudicato spesso anacronistico, di riaffermare la centralità dei culti di Roma nel momento storico in cui il Cristianesimo si avviava a diventare la religione di stato dell'impero. Non è mia intenzione ripercorrere la vicenda biografica di questo imperatore o analizzare per esteso la letteratura scientifica che lo riguarda: gli elementi autobiografici sono inscindibili dalla sua azione e dal suo pensiero ed emergeranno nel corso della mia indagine. Sarà sufficiente, in questa introduzione, delineare brevemente il quadro della ricerca attuale. La letteratura secondaria su Giuliano è pressoché sterminata: soprattutto negli ultimi vent'anni, ogni aspetto della sua personalità e della sua figura è stato indagato con una notevole diversità di approcci ed esiti<sup>29</sup>. Oltre alle monografie classiche di Johannes Geffcken (*Kaiser Julianus*, 1914) e di Joseph Bidez (*La vie de l'empereur Julien*, 1930), recentemente tradotta in italiano (*Vita di Giuliano Imperatore*, 2006), a condizionare profondamente gli studi successivi sono state soprattutto tre opere: *The Emperor Julian* (1975), di Robert Browning, presenta Giuliano come una sorta di imperatore proto-bizantino; *Julian the Apostate* (1978), di Glenn Bowersock, privilegia l'aspetto politico rispetto a quello filosofico, per fornire il ritratto di un fanatico reazionario; *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography* (1981), di Polymnia Athanassiadi, raffigura l'imperatore nelle vesti di un intellettuale neoplatonico. A questi lavori si aggiungono i due volumi curati da René Braun e Jean Richer, *L'Empereur Julien: De l'histoire à la légende, 331-1715* (1978) e *De la légende au mythe, de Voltaire à nos jours* (1981), dedicati alla fortuna di questo imperatore dai suoi contemporanei fino all'età moderna<sup>30</sup>.

Negli ultimi decenni l'immagine canonica di un Giuliano filosofo e reazionario è stata oggetto, sotto più punti di vista, di una critica radicale. Il cambiamento di prospettiva riguarda innanzitutto il diverso atteggiamento nei confronti dell'età tardoantica, non più considerata epoca di decadenza o prodromo

---

<sup>29</sup> Si vedano in proposito le rassegne bibliografiche di KAEGI 1965, KAEGI 1993, PASCHOUD 1980, BIRD 1982 e CALTABIANO 1983; 1984; 1993; 1994. Approcci più recenti e particolareggiati verranno discussi nel corso di questo studio.

<sup>30</sup> Sulla fortuna di Giuliano si veda inoltre ROSEN 2006, 394-462.

dell'età bizantina. Già Arnaldo Momigliano aveva presentato in maniera meno drammatica l'arrivo dei barbari e aveva riconosciuto la capacità da parte del Cristianesimo di aver assorbito e fatto propri aspetti essenziali della civiltà classica, rendendo meno traumatico il passaggio dalla cultura antica a quella medioevale<sup>31</sup>. A Henri Marrou va il merito di aver riabilitato, in *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (1958), la letteratura prodotta in questo periodo, a cominciare dalle opere di Agostino di Ippona, mostrandone l'elevato valore stilistico e contenutistico. In questo contesto non può non essere menzionato l'apporto di Santo Mazzarino, determinante soprattutto sul piano degli studi sociali e di storia economica, *Aspetti sociali del quarto secolo* (1951). Tuttavia, è stata la lettura della tarda antichità proposta da Peter Brown a partire da *The World of Late Antiquity* (1971), ad aver reso improponibili i concetti di «crisi» e «decadenza» e imponendo piuttosto quelli di «transizione», «trasformazione» e «passaggio»<sup>32</sup>, recentemente messi in discussione da un importante articolo di Andrea Giardina, *Esplosione di Tardoantico* (1999) e da *The Decline and Fall of the Roman City* (2001) di Wolf Liebeschuetz, che individua nel declino urbano un fenomeno che contraddice interpretazioni eccessivamente ottimistiche del tardoantico<sup>33</sup>. Che la tarda antichità sia una realtà diversa ma derivata dal mondo classico, sia pur con l'apporto di realtà «esterne» è il presupposto del volume collettivo *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World* (1999), curato da Glenn Bowersock, Peter Brown e Oleg Grabar. Fra le espressioni più recenti di quello che è stato talvolta definito il «Brownian Model», meritano di essere almeno menzionate, relativamente alla storia politica del tardo impero: *Late antiquity : empire and successors, A.D. 425-600* (2000), volume curato da Averil Cameron, Bryan Ward-Perkins e Michael Whitby; *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius* (2006) di Robert Malcom Errington, e *History of the Later Roman Empire, 284-641* (2006) di Stephen Mitchell. Alla società di questo periodo è dedicato invece il volume miscelaneo *Social and Political Life in Late Antiquity* (2006), edito da William Bowden, Adam Gutteridge e Carlos Machado.

---

<sup>31</sup> Indicativa in tal senso la sua introduzione al volume *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century* (1963). Cfr. MOMIGLIANO 1968.

<sup>32</sup> Alla «riabilitazione» delle'età tardoantica, dallo stigma di decadenza di gibboniana memoria, avrebbe contribuito notevolmente MARROU 1977.

<sup>33</sup> Sul dibattito storiografico e i limiti della periodizzazione si vedano BOWERSOCK 2004 e MARCONE 2004.

Gli studi degli ultimi anni hanno mostrato un paganesimo di IV e V secolo più vitale di quanto si ritenesse in passato, individuando le cause del suo «declino» in mutamenti socio-politici di lunga durata piuttosto che in un'ansia millenaristica (come in *Pagans and Christians in an Age of Anxiety* di Eric Robertson Dodds), o nella disaffezione popolare per i culti tradizionali. Esempari in tal senso, fra gli altri *Pagans and Christians* (1986), di Robin Lane Fox, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries* (1997) di Ramsey McMullen e il volume *Hellénisme et christianisme* (2004), curato da Michel Narcy ed Éric Rebillard. La storia della religione di Roma è presentata sotto il segno di una sostanziale continuità nello studio *Religions of Rome* (1998), di Mary Beard, John North e Simon Price. Per quanto riguarda invece gli scontri tra pagani, cristiani e giudei tra il IV e il VI secolo, risulta di fondamentale importanza, per acume e accuratezza scientifica, il volume *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches von Konsantin bis Theodosius II* (2004) di Johannes Hahn.

Letta su questo sfondo, la vicenda umana e politica di Giuliano risulta decisamente meno reazionaria e anomala di quanto sostenuto ad esempio da Dvornik nel contributo *The Emperor's Julian 'Reactionary' Ideas on Kingship* (1955): se da un lato si è attenuata la tendenza ad indagare lo stato psicologico di Giuliano (si veda in proposito l'articolo di Jean Bouffartigue del 1989, *L'état mental de l'empereur Julien*) e ad insistere sull'illusorietà del suo sogno pagano, concetto già contestato da Peter Brown<sup>34</sup>, dall'altro è stata recuperata la dimensione politica e romana del suo regno. In questa direzione, si segnala a metà degli anni '80 il libro di Eduard Pack, *Städte und Steuern in der Politik Julians* (1986), che si concentra sulla politica amministrativa e legislativa di Giuliano, mettendola a confronto con quella dei suoi immediati predecessori. Agli inizi degli anni '90, Jean Bouffartigue dedica un ponderoso volume, *L'empereur Julien et la culture de son temps* (1992), all'universo culturale di Giuliano, mostrando come questo non possa essere ridotto al solo Neoplatonismo. È del 1995 la monografia di Rowland Smith, *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, scarsamente considerata nel panorama italiano, che reinterpretava il pensiero filosofico

---

<sup>34</sup> BROWN 1988, 49-66.

e religioso di Giuliano nel quadro più ampio dei conflitti religiosi di IV secolo, confutando molti dei presupposti assunti dalla ricerca precedente. Un valido strumento per ricostruire l'immagine pubblica di Giuliano e la sua politica religiosa si è rivelata l'edizione, con commento, da parte di Stefano Conti, delle iscrizioni dedicate a Giuliano, *Die Inschriften Kaiser Julians* (2001). Nello stesso contesto vanno segnalate l'edizione di Augusto Guida dei frammenti del *Contro Giuliano* di Teodoro di Mopsuestia (1994), l'edizione di Richard Goulet dell'*Apocritico* di Macario di Magnesia (2003), e quella di Pierre Périchon e Pierre Maraval della *Storia Ecclesiastica* di Socrate di Costantinopoli (2005). È del 2006 una delle opere monografiche più complete, dettagliate, bibliograficamente aggiornate e storicamente fondate dedicate a questo imperatore, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser* di Klaus Rosen.

In Italia, oltre i classici di Gaetano Negri (*L'imperatore Giuliano l'Apostata. Studio storico*, 1902), Augusto Rostagni (*Giuliano l'Apostata. Saggio critico con le operette politiche tradotte e commentate*, 1920) e Giuseppe Ricciotti (*L'imperatore Giuliano l'Apostata*, 1956), e le recenti monografie di Arnaldo Marcone (*Giuliano l'Apostata*, 1994) e Ignazio Tantillo (*L'imperatore Giuliano*, 2001), il cui taglio divulgativo non inficia in alcun modo il loro valore scientifico, la ricerca su Giuliano si è concentrata in particolare sul lavoro di riedizione delle sue opere lasciato in sospenso da Bidez e portato a termine, non sempre felicemente, da Gabriel Rochefort e Christian Lacombrade. L'edizione di Carlo Prato e A. Fornaro della *Lettera a Temistio* (1984), l'edizione del *Contro i Galilei* (1990) di Emanuela Masaracchia e quella del *Contro Eraclio* (2003) di Rossana Guido non sono che alcuni esempi fra i molti in questo settore. Dal punto di vista filologico-esegetico e da quello filosofico-teologico è d'obbligo segnalare almeno Ugo Criscuolo e Claudio Moreschini. Per la prospettiva seguita nel mio studio, risultano inoltre di particolare rilievo gli studi storico-interpretativi di Salvatore Pricoco (in particolare per il suo intervento sul decreto contro gli insegnanti cristiani del 362), Mario Mazza, Ignazio Tantillo e Arnaldo Marcone, interessati al volto «romano» e tardo imperiale di Giuliano.

### 3. PROSPETTIVA E STRUTTURA DI QUESTO STUDIO

La mia ricerca si propone di riconsiderare la riforma e il regno di Giuliano, per la prima volta *sub specie puritatis*, inserendoli saldamente nel contesto socio-politico e culturale del IV secolo: pur non sottovalutando il lavoro di reinterpretazione e risistemazione su base neoplatonica delle tradizioni letterarie e religiose dell'«Ellenismo», ad emergere nei cinque capitoli che compongono il mio lavoro sarà il valore propriamente culturale delle pratiche di purificazione nel pensiero e nell'azione di Giuliano e il loro significato nel contesto più ampio dei rapporti tra paganesimo, Giudaismo e Cristianesimo nel IV secolo.

Il mio obiettivo è mostrare come contaminazione e purezza non possano essere considerate nell'età tardoantica semplici sinonimi di una condizione spirituale: il loro significato, contrariamente alla tesi di Stroumsa, non è mai esclusivamente fisico o spirituale, nemmeno in una religione altamente spiritualizzata quale il Cristianesimo. Da un'attenta analisi delle fonti, sia pagane che cristiane, emergerà un quadro più variegato e complesso rispetto a quello comunemente accettato negli studi: gli accenni alla purità e alle purificazioni si riveleranno determinanti a comprendere in una nuova luce il significato che Giuliano e i suoi contemporanei attribuivano alla sua *renovatio* e il rapporto tra Ellenismo, Giudaismo e Cristianesimo nella seconda metà del IV secolo. La funzione primaria dei rituali di purificazione nella riforma di Giuliano verrà riconosciuta nella volontà di definire i confini dell'Ellenismo e proteggere il cuore della tradizione romano/ellenica dal dilagante ateismo. L'accento posto sulla purezza della tradizione ellenica, tradizione intesa come patrimonio sacro e inviolabile, si spiega all'interno dei mutamenti in atto nel corso del IV secolo, mutamenti rivoluzionari che avrebbero portato alla formazione di un «paganesimo», inteso come comunità religiosa contrapposta al Cristianesimo. Il mio interesse è quindi rivolto in primo luogo al ruolo del rituale, in questo caso il rituale di purificazione, nella formazione di un'identità pagana.

Alla luce della prospettiva assunta dalla ricerca attuale, tenterò inoltre di mostrare come sia la tradizione letteraria classica che il Platonismo, l'Orfismo e il Pitagorismo forniscano a Giuliano gli strumenti con cui interpretare e sistematizzare le tradizioni religiose tradizionali, ma non le creano né le stravolgono. I precedenti sulla strada del sincretismo intrapresa da Giuliano verranno analizzati sia in ambito

sacerdotale e filosofico (da Plutarco e Numenio di Apamea a Porfirio e Giamblico), che da un punto di vista storico-istituzionale nel contesto dell'«universalismo» religioso pagano che sfocia nelle riforme religiose di Elagabalo, Aureliano e Massimino Daia: all'interno di questa tradizione, e non sullo sfondo del presunto tentativo di emulare le strutture della Chiesa cristiana, deve essere compreso l'accento posto sulla purezza del clero e del culto e più in generale degli Elleni e dei Giudei contrapposti ai Cristiani, una pretesa senza precedenti nella cultura classica e tardoantica.

Le diverse tradizioni che confluiscono nel pensiero di Giuliano e nella sua *restauratio* (la tradizione greca classica, la tradizione politico-istituzionale romana e quella neoplatonica), trovano un *trait d'union* nel ruolo tradizionale di *pontifex maximus*, in quanto supremo ordinatore del culto romano<sup>35</sup>: è alla luce di questa funzione, associata al principato fino a Graziano, che vanno intesi gli interventi di natura cultuale, nel caso specifico l'interesse per le purificazioni, da parte di Giuliano. Nonostante l'accento posto nelle sue opere sulla tradizione filosofica e letteraria greca, in quanto *princeps* e *pontifex maximus* egli si sente l'erede e il garante di un patrimonio religioso che è in primo luogo romano. Si rivela quindi necessario approfondire gli aspetti di purità rituale e purificazione presenti anche nella tradizione religiosa propriamente romana e il loro significato «politico» all'interno della riforma giuliana.

Nell'impossibilità di procedere in ordine cronologico, considerata la brevità del regno di Giuliano e il carattere occasionale e non sistematico dei suoi scritti, nei primi due capitoli verrà analizzata la missione purificatrice di Giuliano quale emerge dalla *Lettera a Temistio* e dal *Contro Eraclio*, l'accusa di impurità rivolta a Costantino e ai suoi discendenti, l'affermazione dell'Ellenismo quale patrimonio sacro che deve essere preservato dalla peste cristiana. Nel terzo capitolo la «riforma sacerdotale» di Giuliano, quale è presentata nelle cosiddette «epistole pastorali», verrà inserita nel contesto più ampio della politica religiosa imperiale da Aureliano a Massimino Daia. Negli ultimi due capitoli, a partire dall'analisi del *Contro i Galilei*, verranno presentate le obiezioni etiche, politiche ed intellettuali di Giuliano al Cristianesimo, visto come fonte di empietà e contaminazione: in particolare, sarà

---

<sup>35</sup> *ep.* 136b.

oggetto del quarto capitolo l'accusa ai Cristiani di aver abbandonato le regole di purezza dell'Ebraismo e il rapporto di quest'ultimo con l'Ellenismo di Porfirio e Giuliano; nel quinto discuterò, infine, la critica di Giuliano al battesimo cristiano, in quanto strumento inefficace di purificazione ed espiazione, il problema culturale posto dalla diffusione del culto dei martiri e il ruolo svolto dai rituali di purificazione nella creazione di un'identità ellenica.

Considerata la loro complessità e varietà, l'analisi di tali argomenti sarà preceduta da una breve introduzione in cui verrà fornita una definizione antropologica e storico-religiosa della categoria puro/impuro utile per comprendere la funzione che tale categoria riveste in Giuliano e nel suo contesto storico-culturale. Dal momento che Giuliano scrive in greco e si inserisce in un contesto culturale greco, verrà brevemente analizzata tale nozione nell'ambito della religione greca di età classica, per fornire un quadro di riferimento generale. Tale presentazione, vista la prospettiva storico-esegetica assunta nella mia ricerca, si limiterà agli studi più significativi.

#### 4. PER UNA DEFINIZIONE DI PURITÀ

Formalmente un rito di purificazione può essere descritto come un atto di rimozione, praticato attraverso un mezzo materiale (acqua, fuoco), o spirituale (confessione dei peccati, ascesi). In termini generali l'impurità può essere definita come una «macchia», in senso fisico o spirituale, che si attacca all'individuo impedendogli di entrare in contatto con il sacro e, di conseguenza, di partecipare alla vita della comunità. La purezza può di conseguenza essere definita per opposizione come assenza di «sporco». La contaminazione è causata in genere da funzioni corporee considerate «fuori posto» (escrementi, sperma, sangue mestruale), dall'infrazione di determinate norme, dal superamento dei confini tra l'umano e il divino. I rituali di purificazione ristabiliscono la condizione precedente e consentono il reinserimento dell'individuo «infetto» all'interno della sua comunità<sup>36</sup>.

In *The Religion of the Semites*, pubblicato nel 1889, William Robertson Smith stabiliva una linea di demarcazione tra religione «spirituale» e religione «primitiva», destinata a dominare a lungo gli studi antropologici e storico-religiosi, soprattutto

---

<sup>36</sup> Per un'introduzione di carattere generale rimando alla voce *Pureté et impureté. I. L'Histoire des religion*, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 19, 398-430.

nella riformulazione frazeriana: «The irrationality of the Laws of uncleanness, from the standpoint of spiritual religion or even of the higher heathenism, is so manifest, that they must necessarily be looked on as having survived from an earlier form of faith and of society»<sup>37</sup>. A caratterizzare l'universo dei primitivi sarebbe la confusione tra impurità e santità. Il sacro è avvertito come una forza incontrollabile e pericolosa i cui confini devono essere continuamente delimitati: in quest'accezione «essere puro» significa rispettare i confini e mantenersi integro, intatto nella propria natura. Le tecniche di purificazione non sono razionali ma magiche e la loro origine è il terrore primordiale dei tabù: mentre il peccato è una condizione della volontà, la contaminazione è conseguenza automatica di un atto. Il trasferimento del concetto di purezza dalla sfera magica a quella morale è uno sviluppo successivo. Viene così stabilita una precisa linea evolutiva tra rito e morale: se nelle religioni primitive l'impurità è legata alle funzioni corporee, in quelle «superiori» essa viene spiritualizzata e interiorizzata, evolvendosi nel concetto di «peccato». Sarà il trionfo del monoteismo a cancellare ogni traccia della concezione politeistica dell'impurità come fonte di potere demoniaco indipendente da Dio: nelle religioni evolute la purificazione si sarebbe configurata come contrizione interiore e confessione dei peccati.

Tale prospettiva si è imposta fino alla seconda metà del XX secolo, in una varietà di approcci e interpretazioni spesso diverse tra loro, da James George Frazer (*Taboos and the Perils of the Soul*, 1911), ed Emile Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912), fino a Gerardus van der Leeuw (*Phänomenologie der Religion*, 1933), Martin P. Nilsson (*Geschichte der griechischen Religion*, 1940) ed Eric Robertson Dodds (*The Greeks and the Irrational*, 1951). Una delle formulazioni più chiare in tal senso è quella fornita da Mircea Eliade nel suo *Traité d'histoire des religions* (1948), che riprende la tesi dell'ambivalenza del sacro sostenuta da Roger Caillois in *L'homme et le sacré* (1939): «L'ambivalenza del sacro ha anche carattere assiologico; il sacro è, nello stesso tempo, 'sacro' e 'contaminato' (...). Le cose 'contaminate', e di conseguenza 'consacrate', si distinguono, a livello ontologico, da tutto quel che appartiene alla sfera profana. Gli oggetti o gli esseri contaminati sono dunque effettivamente vietati

---

<sup>37</sup> ROBERTSON SMITH 1894<sup>2</sup>, 449.

all'esperienza profana, alla stessa stregua delle cratofanie e delle ierofanie. Non si può avvicinare senza pericolo un oggetto impuro o consacrato, trovandosi nella condizione di profani, cioè non preparati ritualmente»<sup>38</sup>. Per Eliade dunque sacro e impuro non sono identici: è l'alta concentrazione di energia contenuta dal sacro a renderlo pericoloso per l'uomo e quindi contaminante. Permane comunque in questo autore lo schema evolutivo presente in Robertson Smith e l'idea della magia come stadio evolutivo in cui i rituali di purificazione trovano la loro ragion d'essere. Questa impostazione di fondo ha esercitato una certa influenza, talvolta indiretta, anche su studiosi contemporanei come Paolo Sacchi (*Il puro e l'impuro nella Bibbia. Antropologia e storia*, 1984 ), Walter Burkert (*Creation of the sacred: tracks of biology in early religions*, 1996), e il già citato Guy Stroumsa.

Gli anni '60 testimoniano un rinnovato interesse per le pratiche di purificazione. Nel 1961, Friedrich Heiler pubblica *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, in cui la categoria puro/impuro è esaminata da un punto di vista filosofico. Risale al 1966 *Homo Hierarchicus* di Louis Dumont, uno studio controverso sul ruolo svolto dai concetti di purezza e contaminazione nella divisione in caste della società induista. Nel 1968 vengono pubblicati, con il titolo *Guilt or Pollution and Rites of Purifications*, gli atti del XII congresso internazionale dell'*International Association for the History of Religions*, uno dei pochi tentativi finora fatti per analizzare il problema da un punto di vista comparatistico. In questi stessi anni, nel 1966, viene pubblicato *Purity and Danger* di Mary Douglas, l'analisi più completa e sistematica mai condotta finora sull'argomento, tale da imporsi come un classico dell'antropologia contemporanea. Mary Douglas, i cui studi rappresentano un punto di contatto e transizione fra la tradizione funzionalista-sociologica e quella strutturalista, riprende il principio enunciato da Lévi-Strauss in base al quale l'esigenza di ordine è alla base del pensiero primitivo: «le raffinatezze del rituale che, considerate superficialmente e dall'esterno, potrebbero apparire oziose, si spiegano con quella che si potrebbe chiamare una «micro-perequazione»: non lasciarsi sfuggire nessun essere, oggetto o aspetto per potergli assegnare un posto in seno ad una classe»<sup>39</sup>. Su queste basi, Douglas, il cui libro può essere per molti versi paragonato a *Le Totemisme aujourd'hui* (1962) di Lévi-Strauss, può concludere:

---

<sup>38</sup> ELIADE 1954, 17.

<sup>39</sup> LEVI-STRAUSS 1968, 239.

«Lo sporco è innanzitutto disordine; la sua eliminazione uno sforzo messo in atto per organizzare l'ambiente»<sup>40</sup>. Tuttavia rispetto a Levi-Strauss e agli altri strutturalisti al cui lavoro è indebitata, in particolare E. Leach e R. Needham, Mary Douglas è interessata alla interazione tra strutture mitiche e rituali all'interno di un medesimo universo culturale più che alle strutture universali semplici. L'ordine implica una scelta: alcuni elementi vengono associati fra loro mentre altri vengono scartati. Il sacro, ricondotto in armonia con l'impostazione durkheimiana al piano delle funzioni sociali, diventa il garante dell'ordine stesso. Gli «scarti» costituiscono il caos, il disordine, che per definizione è illimitato. Da una parte il disordine è distruttivo per i modelli esistenti, dall'altra è riconosciuto come una fonte di potere: «in esso non vi è alcun modello ma un infinito potere di crearne (...). Esso simboleggia sia il pericolo che il potere»<sup>41</sup>. Ad esempio gli «abomini» del Levitico<sup>42</sup>, cui l'antropologa dedica un intero capitolo, costituiscono gli elementi inclassificabili che non rientrano nel modello del cosmo perché incompatibili con la santità e la benedizione divine. In questo modo il rituale viene saldamente ancorato nel terreno della razionalità come rinnovamento cosciente del processo primordiale all'origine dell'ordine esistente. Tralasciati i rimandi alla dimensione affettiva e alla teoria evoluzionistica, il criterio che sta alla base dei concetti di purezza e contaminazione è individuato nella necessità di tenere separati elementi diversi. L'impurezza è avvertita in questo senso come un'anomalia all'interno di un sistema<sup>43</sup>: tutto quello che è incerto, difficile da classificare, «disordinato» diviene impuro. I rituali di purificazione svolgono la funzione simbolica di ristabilire l'ordine. Solo alcune volte ciò che è moralmente sbagliato è anche fonte di impurezza. Rispetto alle norme morali, in genere formulate in termini generali per essere applicate ad un'ampia gamma di situazioni, quelle relative alla contaminazione sono inequivocabili: ogni particolare è accuratamente descritto proprio per l'esigenza di classificazione puntuale.

In *Les rites de passage* (1909), Arnold Van Gennep aveva suggerito che il pericolo risiede negli stati di transizione proprio perché questi sfuggono a qualsiasi

---

<sup>40</sup> DOUGLAS 1975, 32.

<sup>41</sup> *Ibidem* 157.

<sup>42</sup> Gli animali impuri elencati in Lv 11.

<sup>43</sup> Per DURKHEIM 1912, 329 ss., che interpretava il rituale come simbolo di un processo sociale, il sacro doveva essere trattato come trasmissibile per contatto perché venisse continuamente espresso il suo carattere di assoluta alterità. Nel rituale viene venerata la società stessa dal momento che l'ordine cosmico è modellato su quello sociale: il rito ha la funzione di confermare quest'ordine.

tentativo di classificazione. Una persona che passa da uno stato all'altro è in pericolo e trasmette il pericolo agli altri: soltanto il rituale può risolvere il problema separando nettamente l'individuo dalla condizione precedente e preparandolo a quella successiva. Per rendere più chiaro il suo pensiero Van Gennep ricorreva all'immagine di un edificio costituito da spazi interni di aggregazione e al tempo stesso da elementi di divisione: «Ogni società generale può essere considerata come una specie di casa divisa in camere e corridoi. Quanto più essa si avvicina alle nostre società per la forma della sua civiltà, tanto meno le sue pareti sono spesse e tanto più le sue porte di comunicazione sono ampie e aperte. Presso i semicivilizzati, invece, questi compartimenti sono accuratamente isolati gli uni dagli altri e per passare dall'uno all'altro, sono necessarie formalità e cerimonie che presentano la più alta analogia con i riti di passaggio materiale»<sup>44</sup>. Sin dalla nascita, l'individuo «semicivilizzato» non fa altro che passare da una condizione all'altra in una serie ininterrotta di condizioni predeterminate: ogni gruppo umano si preoccupa affinché il passaggio avvenga senza che l'ordine sociale ne risulti intaccato e compromesso. La classificazione rappresenta infatti lo strumento più efficace che il gruppo umano possiede per assicurarsi coesione interna e stabilità temporale. Nonostante i suoi limiti, il saggio di Van Gennep avrebbe esercitato un'enorme influenza sugli studi antropologici e storico-religiosi successivi. Proprio agli inizi degli anni '60, *Les rites de passage*, bistrattato dalla scuola sociologica francese (Durkheim, Mauss, ecc.) conosce una notevole fortuna nell'ambito dell'antropologia sociale britannica: è del 1960 la traduzione inglese a cura di S. T. Kimball e di due anni dopo il volume miscelaneo *Essays on the Ritual of Social Relations* (Manchester, 1962) a cura di M. Gluckmann, espressamente dedicato alla memoria dello studioso. Negli stessi anni Lévi-Strauss avrebbe riabilitato il suo pensiero antropologico soprattutto per il suo contributo allo studio del totemismo. Rispetto allo studio di Van Gennep, il merito maggiore della Douglas risiede nell'aver mostrato come i rituali di purificazione mantengano questo ruolo classificatorio anche nelle società cosiddette «avanzate».

Il lavoro comparativo di Mary Douglas intrapreso nel '66 con *Purity and Danger* prosegue con *Natural Symbols* (1970) ed una serie di articoli successivamente raccolti nel volume *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*

---

<sup>44</sup> VAN GENNEP 1981, 22.

(1975). A partire dagli anni '90 la Douglas concentrerà la sua attenzione sull'impurità nell'Israele antico: il risultato saranno una serie di articoli pubblicati in successione tra il '93 e il '96 e la pubblicazione di due volumi, *In the Wilderness*, tradotto in italiano con un'introduzione di Adriana Destro, e *Leviticus as Literature*, dedicati rispettivamente a Numeri e Levitico, in cui molti degli assiomi di *Purity and Danger* sono ripensati e riformulati alla luce dei progressi fatti in questi anni nell'esegesi biblica<sup>45</sup>. Rispetto a *Purity and Danger*, l'approccio dell'antropologa ha un taglio decisamente meno comparatistico: le norme di purità presentate nel *Levitico* e in *Numeri* sono comprese all'interno dell'universo concettuale ebraico. Il loro scopo non sarebbe quello di escludere o subordinare individui appartenenti ad altre classi o caste, come veniva suggerito all'antropologa dal lavoro di Louis Dumont: «In so far as the Levitical rules for purity apply universally they are useless for internal disciplining. They maintain absolutely no social demarcation. It is true that only the priest can make atonement, and that the priest's dedicated food must not be eaten by outsiders, but the book insists over and over again that the poor and the stranger are to be included in the requirements of the laws, no one is excluded from the benefits of purification»<sup>46</sup>.

Nella prospettiva antropologica attuale i concetti di «puro» e «impuro» hanno preso direzioni molto diverse. Rispetto agli anni '60/'70 il dibattito si è concentrato su diverse categorie interpretative, in relazione al superamento della prospettiva simbolico - strutturale di quel periodo. Fra i numerosi articoli pubblicati da allora menzionerò a titolo esemplificativo Anna S. Meig, *A Papuan perspective on Pollution* (1978), che ha esercitato una certa influenza sul commentario al Levitico di Jacob Milgrom (1991-2000), Peter M. Gardner, *A Tribal Path to Purity* (1982), Santi Rozario, *Purity and Communal Boundaries: Women and Social Change in a Bangladeshi Village* (1992). Lo schema elaborato dalla Douglas è stato inoltre impiegato nell'antropologia della violenza per interpretare le ideologie etniche e i fenomeni di genocidio: dalla «soluzione finale» della Germania nazista (Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the origin and Spread of Nationalism*, 1991), allo sterminio degli *hutu* in Burundi negli anni '70 (L. H.

---

<sup>45</sup> Sull'approccio elaborato da Mary Douglas sul terreno della purezza rimando a ISENBERG-OWEN 1977; DOTY 1986, 115-121; FARDON 1999, soprattutto 75-101.

<sup>46</sup> DOUGLAS 1993, 112-113.

Maalki, *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, 1995) agli esempi di pulizia etnica dell'Europa contemporanea e alla lotta globale al terrorismo successiva all'11 Settembre 2001 (Arjun Appadurai, *Sicuri da morire. La violenza all'epoca della globalizzazione*, 2005). In tutti questi casi l'altro è il nemico interno, minaccia costante alla purezza dell'intera nazione.

Approcci paralleli a quelli finora esposti che si rifanno alla sociobiologia e all'ecologia culturale tendono a collegare l'origine del concetto religioso di purità al modello comportamentale profano fondato sull'esperienza. In questi termini si esprime ad esempio Walter Burkert: «In questa prospettiva la contaminazione e la purificazione hanno radici biologiche: la pulizia è una delle esperienze determinanti nell'infanzia dell'uomo, ed essa può creare vere e proprie barriere (...). Chi vuol essere conformato al gruppo deve corrispondere al comune standard di 'purezza'; immondo è l'abietto, l'outsider, il ribelle; quei gruppi che intendono isolarsi e distinguersi dalla collettività possono farlo appellandosi a un particolare, superiore, grado di purezza»<sup>47</sup>.

Al di fuori della ricerca antropologica, lo schema elaborato da Mary Douglas si rivela imprescindibile per chiunque studi i rituali di purificazione in una determinata epoca storica o all'interno di una precisa tradizione culturale-religiosa. Per l'argomento trattato, nel corso di questo studio verrà più volte richiamata la concezione della purezza nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nelle religioni greco-romane. È necessario almeno menzionare in questa sede il lavoro di Robert Parker, su cui tornerò tra breve, e quelli dedicati al Giudaismo da Jacob Neusner (a partire da *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, 1973), Howard Eilberg-Schwartz (*The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, 1990), Jonathan Klawans (*Impurity and Sin in Ancient Judaism*, 2000). Per il Cristianesimo, nell'impossibilità di ridurre ad unità le diverse posizioni assunte al suo interno, si rivelano di particolare interesse due opere miscellanee dedicate al rapporto tra il *Levitico* e la successiva interpretazione cristiana: *La Purità e il culto nel Levitico. Interpretazioni ebraiche e cristiane*, a cura di Mario Pesce e Manlio Simonetti e *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, a cura di Marcel Poorthuis e Joshua Schwartz (2000).

---

<sup>47</sup> BURKERT 2003<sup>2</sup>, 112. Cfr. inoltre STOLZ 1997.

In conclusione, il rituale religioso della purificazione si presenta come un fenomeno complesso, estremamente dinamico, capace di adattarsi a situazioni diverse. Questo dinamismo spiega la difficoltà di mettere insieme fenomeni generati apparentemente da situazioni e motivazioni diverse ma accomunati da un identico scopo: ripristinare la condizione precedente ad una situazione di crisi rinsaldando la coesione del gruppo ed escludendo gli «altri». Ovviamente non è sempre possibile stabilire se una qualche catastrofe ha avuto origine da una colpa o da una contaminazione. Questi due modelli sono spesso intercambiabili perché rispondono all'esigenza di trovare una connessione necessaria tra causa e conseguenza e rendere comprensibile il corso degli eventi: la prevalenza di un modello rispetto all'altro dipende unicamente dalle condizioni specifiche di una particolare società piuttosto che dal suo grado di evoluzione.

La contrapposizione fra impurità rituale e morale, risalente a Robertson Smith e all'evoluzionismo, nei fatti, ovvero nei concreti contesti storico culturali, non regge, nel senso che l'idea di colpa (infrazione a norme etiche) e quella di contaminazione (un processo meccanico, che accade indipendentemente dalla volontà/responsabilità dell'attore sociale), si mescolano inestricabilmente. Il valore analitico di queste due categorie mostra la sua infondatezza nello stesso approccio di Mary Douglas: la contaminazione diviene colpa e il concetto stesso di colpa, in senso morale, è spesso indistinguibile da quello di contaminazione. In questo modo, risulta privo di senso lo schema evolutivo per cui dalla magia (effetto meccanico, pseudo-legge naturale) si passerebbe alla morale o alla religione.

#### 4. PURO/IMPURO NELLA RELIGIONE GRECA DI ETÀ CLASSICA ED ELLENISTICA

Non disponiamo per la religione greca di un testo normativo unico: non esiste una raccolta di leggi sacre, con valore vincolante per tutti i greci, né si è imposta una tradizione sacerdotale in grado di preservarla ed imporne l'applicazione. Il modo in cui i greci percepivano l'impurità e le strategie che adottavano per controllarla o eliminarla, sono ricostruibili unicamente in base alle informazioni ricavabili dalle fonti letterarie e dai testi epigrafici. Ne risulta un quadro frammentario e di difficile interpretazione, un quadro che riguarda in primo luogo Atene. Il termine più comune in greco per contaminazione è *μίασμα*. Lo stesso concetto può essere espresso da

ἀκαθαρσία, κηλίς, μαιφονία, μύσος, λῦμα. Il sinonimo ἄγος è invece strettamente connesso ad azioni offensive per gli dei. Al contrario, καθαίρω, καθαρμός, καθαρὸς, πλύνειν descrivono, se usati nello stesso contesto, il recupero della purezza perduta<sup>48</sup>.

Come si è già accennato, fino alla prima metà del '900, anche nello studio della religione greca le nozioni di «puro» e «impuro» erano considerate un retaggio «preistorico», un tentativo irrazionale e superstizioso di allontanare successivamente superato dal razionalismo di età classica. Da Erwin Rohde, *Psyche* (1903), E. Fehrle, *Die kultische Keuscheit im Altertum* (1910), T. Wächter, *Reiheitsvorschriften im griechischen Kult* (1910) e E. Williger, *Hagios* (1922), fino a Martin Nilsson «trotz der negativen Form des Wortes ist das 'Unrein' ein positiver Begriff, der entsprechende negative ist das 'Reine'. Rein ist nämlich, was von Unreinheit frei ist, und di Unrheineit kann durch Reinigungen beseitigt werden. Heilig und Unrein sind die beiden Gegenpole; rein ist, was dem Heiligen nahetreten darf, weil es nicht mit dem Gegensatz des Heiligen behaftet ist. Daneben steht das ganz Profane»<sup>49</sup>. A questo tema è dedicato uno spazio più ampio da Eric R. Dodds in *The Greeks and the Irrational* (1951). Il «puritanesimo» greco nascerebbe dall'incontro tra il bisogno di razionalizzare quel senso oscuro di colpa che era dominante nell'età arcaica con le dottrine e le tecniche «sciamaniche» che avrebbero trovato accoglienza in Pitagora ed Empedocle: in questo schema di civiltà «la purezza, piuttosto che la giustizia, è diventata strumento capitale di salvazione. E poiché l'io da purificare è magico e non razionale, la tecnica della catarsi non è razionale, è magia. Può consistere soltanto nel rituale, come nei libri orfici che Platone condannava per i loro effetti immorali, o può valersi del potere incantatorio della musica, come nella catarsi attribuita ai Pitagorici, che sembra si sia sviluppata da incantesimi primitivi. Può anche implicare una askesis, la pratica di uno speciale stile di vita»<sup>50</sup>.

Il primo studio monografico espressamente dedicato all'argomento è quello di Luois Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homere a Aristote* (1952), una ricca risorsa di materiale lessicografico, ancora insuperata per completezza, che passa in rassegna i concetti di «puro» e «impuro» nel pensiero

---

<sup>48</sup> Analisi lessicale e bibliografia aggiornata in HOESSLY 2001, 17-27.

<sup>49</sup> NILSSON 1940, 90.

<sup>50</sup> DODDS 1973, 202.

greco, dall'età arcaica alla fine del IV secolo: il libro di Moulinier, radicalmente contestato da Jean Paul Vernant (*Le pur et l'impur*, 1953/4) sul piano storico religioso, e da Paul Chantraine e Olivier Masson da quello filologico (*Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs: la valeur du mot ἄγος et de ses dérivés*, 1954), ma apprezzato ad esempio dalla Douglas per il merito di aver concentrato per la prima volta l'attenzione su questo aspetto della cultura greca, non ha un taglio comparatistico e il suo interesse si concentra più sul terreno della storia delle idee che sulla pratica rituale. Come risulta chiaro sin dall'introduzione, Moulinier rinuncia a qualsiasi tentativo di sistematizzazione: le nozioni di puro e impuro rimangono, agli occhi dello studioso, qualcosa di oscuro e indecifrabile per noi «moderni». Considerate queste premesse, il suo lavoro cerca, quindi, di seguire attraverso i testi le manifestazioni di un pensiero complesso e contraddittorio.

Tralascero per il momento i lavori di carattere più strettamente linguistico ed etimologico che si sono succeduti nel corso degli anni, per concentrarmi su quello che è diventato il punto di riferimento classico per qualsiasi discorso sulla categoria puro/impuro nella religione greca, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion* (1983) di Robert Parker. Adottando lo schema elaborato dalla Douglas, Parker definisce in questi termini la categoria puro/impuro: «Where the noun μίασμα or the adjective μίαιρός (except in the sense of 'revolting') occur, they almost always refer to a condition that has someone, and usually all, of the following characteristic: it makes the person affected impure, and thus unfit to enter a temple: it is contagious: it is dangerous, and this danger is of familiar secular origin. Two typical sources of such a condition are contact with a corpse, or a murderer. A specialization rather like that of μίασμα can be seen in its opposite, καθαρός, which tends to be restricted to a limited category of cleanings. While καθαίρω would be the normal verb to use for washing a wound, it would be odd (though possible) to speak of the process as a καθαρός; the sacrifice on the other hand, that remedies the desecration of a sacred grove is so described»<sup>51</sup>.

Μίασμα indica quindi, in un contesto culturale, l'impurità legata a fenomeni naturali inevitabili, quali la nascita e la morte: tale impurità è concepita in termini materiali, come una macchia trasmissibile per contatto da un individuo all'altro. Il

---

<sup>51</sup> PARKER 1983, 4.

pericolo di contrarre una forma di contaminazione è particolarmente legato ai periodi di transizione: «Birth and death intrude on human life at their own pleasure. They are an irresistible ‘irruption of the biological into social life’. Although they are natural events, they are also violations of order; the dead or dying man and the parturient woman have lost control of their own bodies, and the social group must stand back powerless while crucial changes are worked upon it. The accompanying rites of passage can be seen as reassertions of control; the baby thrust rudely into the world by nature, still requires social acceptance, and the shade will not be able to reach the world of the dead unless the due rites are performed»<sup>52</sup>. Sebbene il matrimonio, per il controllo sociale cui è sottoposto e le precise regole cui è sottoposto, non costituisca un pericolo altrettanto temibile, Parker nota che le donne in procinto di sposarsi, così come le partorienti, erano considerate particolarmente esposte al rischio della contaminazione. La connessione tra tale rischio e l’ordine sociale emerge chiaramente dalla morte violenta, per suicidio o omicidio, che mette seriamente a repentaglio la coesione della comunità.

A differenza di *κάθαρσις*, il termine *ἀγνεία*, legato etimologicamente al verbo *ἄζεσθαι* («venerare», «temere»), può essere usato in accezioni diverse e a seconda del contesto può indicare una condizione determinata dall’osservanza di determinate norme culturali o un atto rituale («consacrazione», «purificazione») <sup>53</sup>. L’aggettivo *ἀγνός* («venerabile», «santo», «puro») indica genericamente ciò che è appropriato al culto, l’assenza di qualunque sorta di contaminazione e, caratteristica abbastanza insolita, può essere applicato sia agli uomini che agli dei, in quest’ultimo caso nell’accezione di «venerabile» (come in *Soph. Phil.* 1289). Tutto ciò che appartiene di diritto agli dei, rientra nel concetto di *ἀγνεία*: *ἀγνός* definisce la santità di luoghi (*Pind. pyth.* 4, 204), festività e istituzioni sacre agli dei, come l’ospitalità e il giuramento. Le due accezioni possono a volte convergere: il rispetto per la santità di un luogo sacro è manifestata in primo luogo proteggendolo dalla contaminazione che l’infrazione di certe norme comporta: in questo senso *ἀγνεία* viene definita e percepita in termini di purezza. In *Aesch. Eum.* 715-716, le Erinni avvertono Apollo che se egli continuerà a proteggere criminali di sangue, il suo oracolo non sarà più *ἀγνός*, dove l’aggettivo ha chiaramente il significato di «puro». L’omicida, in quanto

<sup>52</sup> *Ibidem* 63.

<sup>53</sup> Cfr. CAVALLINI 2003; DIHLE 2003, 218.

impuro [μιαρὸς], entrando nei templi rischia di contaminarne la purezza (Antipho. *tetr.* 1, 10). In quanto epiteto divino ἄγνός esprime l'attitudine dell'uomo nei loro confronti. Applicato ai mortali invece si limita a descrivere un fatto oggettivo relativo alla loro condizione rituale: l'ἀγνεία umana è essenzialmente negativa, assenza di una qualche forma di contaminazione, condizione necessaria perché l'uomo possa entrare in contatto con l'ἀγνεία divina<sup>54</sup>. A differenza del più comune καθαρός, ἄγνός non viene mai usato in un contesto profano né per indicare la purezza di oggetti inanimati: gli oggetti di culto o gli strumenti di purificazione (come l'acqua e il fuoco) sono ἄγνοί in quanto sacri.

Queste caratteristiche conducono Parker, in linea con l'analisi di Mary Douglas, a definire la purificazione come una «scienza della divisione»<sup>55</sup>: «The gods ruled the universe because they were powerful and immortal, not because they were pure. It was in practical rather than theological terms that divine purity became an important conception. Sacredness is elusive, irreducibly metaphysical; purity though also metaphysical, can at least be expressed symbolically in concrete terms. Cleanliness is, in fact, not a special preparation for worship but a requirement for formal, respectful behaviour of any kind (...) Purifications not only prepare the individual for a special event, but they also serve to lift the event itself out of the familiar plane and to imbue it with sanctity. This was often achieved by creating a clear spatial frame for the important occasion»<sup>56</sup>.

Per quanto riguarda, infine, il rapporto tra purità morale e rituale, secondo Parker, sebbene la funzione della purificazione, in quanto restaurazione della normalità mediante un atto pubblico, sia stata gradualmente sostituita dal processo penale e la tendenza a «moralizzare» la purità rituale, ovvero ad enfatizzare la superiorità della purezza morale su quella fisica, concetto centrale nella filosofia greca a partire da Platone, non è possibile parlare di un processo evolutivo: la κάθαρσις come elevazione dell'anima attraverso la pratica della filosofia, o l'iniziazione ai misteri, non ne annulla il significato propriamente rituale.

A questo aspetto è dedicato il contributo di Angelos Chianotis, *Reinheit des Körpers - Reinheit des Sinnes in den griechischen Kultgesetzen* (1997), che spinge la

---

<sup>54</sup> PARKER 1983, 149.

<sup>55</sup> La definizione è tratta da Plat. *Soph.* 226d.

<sup>56</sup> PARKER 1983, 20.

sua analisi fino all'età ellenistico-romana. Sebbene a partire dall'età ellenistica, le nozioni di «puro» e «impuro» sembrano riferirsi ad una disposizione dell'anima piuttosto che ad una condizione esteriore, dall'analisi delle fonti, «die hellenistischen Kultgesetze zeigen eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Dichotomie Reinheit der Seele/Reinheit des Körpers. Zum einen wird jetzt häufig der seelischen Reinheit mit Nachdruck die Priorität gegeben (...). Unreinheit des Herzens, der Seele und des Geistes die Rede. Doch erst in der Kaiserzeit wird dieser Gedanke zu einem festen Topos der relevanten Texte. Auch wenn auch die Reinheit des Körpers verlangt wird, wird wohl dem physisch gemeinten Reinigungsbad generelle eine untergeordnete, eher symbolische Rolle zugewiesen»<sup>57</sup>. Come Parker, anche Chaniotis insiste sulla coesistenza all'interno del medesimo universo concettuale tra il concetto di impurità e quello di colpa, sebbene sia questo lentamente a prevalere.

Sebbene non strettamente pertinente al tema trattato in questo studio, il problema della purità rituale è indagato da una prospettiva diversa nel volume *Katharsis. Reinigung als Heilverfahren. Studien zum Ritual der archaischen und klassischen Zeit sowie zum Corpus Hippocraticum* (2001) di Fortunat Hoessly. L'autrice è interessata alla relazione tra l'accezione medica del termine *κάθαρσις* e quella religiosa: la forma di impurità che maggiormente attrae la sua attenzione è di conseguenza quella che si manifesta nella malattia. Questo aspetto rende il suo lavoro molto diverso nell'impostazione e nello scopo da quello di Parker, interessato a ricostruire il contesto sociale e religioso dei rituali di purificazione. Dopo l'analisi del contesto lessicale e del suo significato in Omero<sup>58</sup>, l'autrice passa al rituale religioso in età arcaica e classica, e, quindi, al vaglio del *Corpus Hippocraticum*: da questa analisi tripartita, emergerebbe, secondo la Hoessly, che la catarsi medica rappresenta una secolarizzazione e una razionalizzazione di quella religioso-culturale. Rispetto a Parker, Hoessly è maggiormente interessata al processo di secolarizzazione del concetto di purezza. Inoltre l'autrice dedica uno spazio maggiore all'analisi terminologica e al problema della purità in Omero, che Parker si limitava invece ad accennare, trattandone l'accezione religiosa ma soprattutto quella profana. Al termine della sua indagine, Hoessly può concludere: «in einer längeren Untersuchung wurden dann die engen Zusammenhänge zwischen der medizinischen,

---

<sup>57</sup> CHANIOTIS 1997, 167.

<sup>58</sup> HOESSLY 2001, 17-96.

internistischen und der aussermedizinischen, religiösen κάθαρσις in sprachlicher und inhaltlicher Hinsicht aufgezeigt und die These erhärtet, dass die medizinische κάθαρσις aus der religiösen entstanden sein könnte»<sup>59</sup>.

Considerate queste premesse, le nozioni di purezza e purificazione sono suscettibili di una gamma diversa di interpretazioni a seconda del contesto in cui sono inserite. Le nozioni di purezza e contaminazione tracciate in queste pagine costituiscono il punto di partenza per comprendere la loro ricorrenza nelle opere di Giuliano e dei suoi contemporanei. Nel periodo preso in esame in questo studio emergeranno almeno tre diverse concezioni di purezza (giudaica, cristiana, ellenica), difficilmente riconducibili ad unità. L'impossibilità di procedere ad una trattazione sistematica, come quella intrapresa da Parker a partire dalla letteratura greca dell'Atene classica, contribuisce a spiegare l'assenza pressoché totale di uno studio dedicato ai rituali di purificazione in età tardoantica.

Gli scritti di Giuliano, per il contesto storico culturale in cui quest'imperatore si trovò a vivere, per la sua formazione culturale e per il suo ruolo istituzionale e sacrale, consentono di rivedere molte delle posizioni generalmente assunte, talvolta acriticamente, dagli studiosi di questo periodo: l'analisi del «puritanesimo» di Giuliano, per usare un'espressione coniata da Glenn Bowersock, mostrerà non solo un aspetto centrale, a lungo trascurato, del pensiero e dell'azione politica di Giuliano, illuminando di luce nuova i suoi obiettivi, la sua concezione del potere, il rapporto con il Giudaismo e con il Cristianesimo, ma si rivelerà di fondamentale importanza per comprendere i rapporti tra le tre grandi «comunità» religiose di IV secolo.

*Una nota sulla traduzione. Per i brani analizzati mi sono avvalso delle traduzioni italiane disponibili. Laddove non indicato espressamente la traduzione è mia.*

---

<sup>59</sup> *Ibidem* 319.

## CAPITOLO I

### COME ERACLE E DIONISO: MISSIONE PURIFICATRICE E *IMPERIUM*

#### DALLA *LETTERA A TEMISTIO* AL *CONTRO ERACLIO*

##### 1. Κάθαρσις e βασιλεία: IL RUOLO DEL *PRINCEPS* TRA TEMISTIO E GIULIANO

Nel 355 la Gallia era un paese devastato: la distruzione e la desolazione provocate dalle invasioni degli Alamanni, che proprio in quell'anno si erano spinti fino a Colonia<sup>60</sup>, avevano aggravato la situazione complessiva della provincia acuendone il degrado sociale ed economico (spopolamento, malversazioni dell'amministrazione imperiale, discordie di natura religiosa, tassazione elevata)<sup>61</sup> e favorendo spinte secessioniste mai del tutto sedate<sup>62</sup>. Costanzo, impegnato a Oriente contro i Persiani di Shapur e ad Occidente contro Quadi e Sarmati, per scoraggiare ulteriori tentativi di usurpazione e rafforzare la propria autorità nella provincia, decise di inviare in Gallia un uomo della sua stessa stirpe, «non un imperatore ma uno che avrebbe portato lì la sua immagine»<sup>63</sup>: il 6 novembre 355 Giuliano, sottratto

---

<sup>60</sup> Cfr. *ad. Athen.* 279ab; *Amm. Marc.* XV, 8, 18-19; *Zos.* III, 1, 1. La guerra tra Costanzo e Magnenzio (351-353), oltre alle inevitabili conseguenze sulla vita della popolazione civile, aveva gravemente compromesso la stabilità del *limes*: non solo l'esercito ne era uscito indebolito, ma Costanzo stesso aveva contribuito alla penetrazione delle tribù Alamanne nell'impero chiamandole in suo aiuto contro il rivale (cfr. *Socr. Hist. Eccl.* III, 1, 26; *Zos.* II, 52), confidando probabilmente di poterle ricacciare oltre i confini al termine della guerra. Così non fu e la situazione precipitò rapidamente. Sulle ingenti perdite dell'esercito si veda il severo giudizio di *Eutr. Brev.* X, 12: *Ingentes Romani imperii vires ea dimicatione consumptae sunt, ad quaelibet bella externa idoneae, quae multum triumphorum possent securitatisque conferre*. Sull'invasione alamanna cfr. ROLLINGER 1998.

<sup>61</sup> Il quadro generale in *Paneg. Lat.* XI [3] 4, 1-2. Cfr. inoltre *Iul. ad Athen.* 279a-b; *Lib. Or.* XII, 48. Per quanto riguarda i conflitti generati dalla politica filoariana dell'imperatore emblematico il *Contro Costanzo* di Ilario di Poitiers.

<sup>62</sup> Cfr. *Amm. Marc.* XV, 3, 7; 5. I tentativi di usurpazione successivi alla fine dell'*Imperium Galliarum* (259-274) si configurarono più come ribellioni temporanee che come una separazione duratura dall'impero. L'ultima in ordine di tempo fu quella di Silvano, il *magister peditum* di origine franca inviato per ristabilire l'ordine, che nel 355 si era autoproclamato imperatore. Cfr. *Amm. Marc.* XV, 5, 1-35.

<sup>63</sup> *Iul. ad. Athen.* 278a.

ad Atene e ai suoi studi, fu investito dell'autorità di Cesare, come suo fratello Gallo prima di lui (347-354), e inviato in Gallia con il compito di ristabilire l'ordine<sup>64</sup>.

A questo evento inatteso va quasi certamente ricondotta la *Lettera a Temistio*, in cui Giuliano, rispondendo al retore-filosofo sul rapporto tra βίος θεωρητικός e βίος πρακτικός<sup>65</sup>, espone la propria visione della βασιλεία e le incertezze relative al ruolo che è chiamato a svolgere. Il testo di Temistio, composto verosimilmente tra il 355 e il 356, è andato perduto, ma il suo contenuto è in larga misura ricostruibile in base alla risposta di Giuliano<sup>66</sup>. In quello che è stato spesso definito dalla critica moderna un vero e proprio protrettico, Temistio indirizzava il neo-eletto Cesare alla scelta di una scuola filosofica congeniale al suo impegno nella gestione dello stato<sup>67</sup>: la subordinazione della filosofia alla prassi politica, l'origine divina del potere monarchico, la superiorità per natura del sovrano sugli uomini e sulle stesse leggi costituivano i punti chiave della sua esposizione<sup>68</sup>. Il compito che Temistio

---

<sup>64</sup> Cfr. Amm. Marc. XV, 8, 1-18; Iul. *ad. Athen.* 274c ss. Su questa fase del regno di Costanzo rimando a ROLLINGER 1998. Un'analisi puntuale della campagna (355-361) in PACK 1986, 62-103.

<sup>65</sup> Cfr. *ad Them.* 255b.

<sup>66</sup> La datazione della *Lettera a Temistio* è controversa. Le date proposte sono essenzialmente il 355 e il 361 a seconda che nell'evento inatteso che sembra modificare radicalmente la vita di Giuliano, si debba vedere la nomina a Cesare nel 355 (ROSTAGNI 1920, 29) o la conquista del potere assoluto alla morte di Costanzo (tesi sostenuta su argomenti di ordine filologico da GEFFCKEN 1914, 78 ss. e BIDEZ 1930, 204). La datazione alta (355-356) riproposta recentemente da Bouffartigue mi sembra la più convincente. In particolare lo studioso sostiene che se la lettera fosse stata scritta nel 361 i consigli e gli incoraggiamenti di Temistio perderebbero valore, dal momento che Giuliano avrebbe dietro di sé già sei anni di esperienza ai vertici dello stato. Inoltre, seguendo BRADBURY 1987, 237-238, il riferimento impersonale alla divinità, ambiguamente definita ὁ θεός e ὁ κρείττων, sembra a Bouffartigue improbabile nel 361 quando le scelte religiose di Giuliano erano ormai chiare a tutti. Più in generale: «La Lettre ne présente aucun indice capable d'imposer - ni même de suggérer - une datation postérieure au prononciamment de Lutèce. Elle présente au contraire un indice qui contrarie puissamment une telle datation, à savoir le silence total fait par Julien sur l'action politique, administrative et militaire qu'il a menée en Gaule pendant quatre ans» (BOUFFARTIGUE 2006, 127, cui rimando per un'analisi più approfondita e dettagliata del problema e per ulteriore bibliografia). La *Lettera a Temistio* sarebbe quindi anteriore al *Primo elogio di Costanzo*, all'*Elogio di Eusebia* e alla *Lettera agli Ateniesi*. Cfr. VANDERSPOEL 1995, 119. Una soluzione intermedia, a mio avviso non necessaria, è quella proposta da BARNES-VANDERSPOEL 1981 (ripresa tra gli altri da BRAUCH 1993): Giuliano avrebbe steso la maggior parte della lettera all'inizio del 356 per poi aggiungervi i due paragrafi conclusivi dopo il pronunciamento di Lutezia all'inizio del 360.

<sup>67</sup> Per questa definizione vedi BRADBURY 1987, VANDERSPOEL 1995 e BOUFFARTIGUE 2006. Come emerge da *ad. Them.* 262a-264c, Temistio chiedeva a Giuliano di lasciare da parte la «filosofia da camera» [ὑποστέρη φιλοσοφία], probabile allusione al Neoplatonismo, per passare alla «filosofia all'aperto» [ὑπαίθριος], che metteva la vita contemplativa al servizio dello stato (cfr. *Them. Or.* XVII, 213d-215c). Cfr. O'MEARA 2003, 207-208. Per i Neoplatonici, fortemente limitati all'epoca di Costantino (emblematico il caso di Sopatro), il regno di Giuliano costituì un'occasione per riflettere nuovamente sull'attuabilità dell'ideale politico platonico. Cfr. RAMOS JURADO 2005, 432.

<sup>68</sup> Cfr. *Them. Or.* I, 15b; V, 64b; VI, 79c-d; XVI, 212d-228a. Sul concetto di «legge vivente» in età ellenistica vedi SQUILLONI 1991, 107-136. Temistio è fortemente influenzato dalle quattro orazioni sulla regalità di Dione: vedi ad esempio Dio. *Chrys. Or.* II, 20, 26 (la φιλανθρωπία, come il tratto che

assegnava all'imperatore, pretendendo da lui qualità eccezionali, tali da permettergli di emulare in terra l'attività provvidenziale della divinità, è riassunto, e rifiutato, da Giuliano all'inizio della *Lettera*:

Già da tempo, al pensiero di dover competere con Alessandro e Marco, o con chiunque altro si sia distinto in virtù, mi coglieva un brivido e un timore terribile di restare troppo lontano dal valore del primo e di non avvicinarmi, neppure in minima parte, alla virtù perfetta del secondo. Con queste considerazioni in mente mi ero convinto a perseguire l'ozio (...). Tu ora, con la tua ultima lettera hai reso il mio timore più grande e mi hai mostrato come la prova sia più difficile, da ogni punto di vista; dici che il dio mi ha assegnato lo stesso posto occupato prima da Eracle e Dioniso, che da filosofi e re [φιλοσοφούντες ὁμοῦ καὶ βασιλεύοντες] purificarono quasi tutta la terra e il mare dai mali che li infestavano [σχεδὸν τῆς ἐπιπολαζούσης κακίας ἀνακαθαίρομενοι γῆν τε καὶ θάλατταν]. Tu mi imponi anche che, liberatomi da ogni pensiero di ritiro contemplativo e di quiete, io possa cimentarmi adeguatamente, ed inoltre mi fai menzione dei legislatori tutti, di Solone, Pittaco e Licurgo, e sostieni che cose più grandi di quelle da essi operate è giusto che gli uomini del mio tempo si aspettino da me<sup>69</sup>.

Temistio pone Giuliano accanto a due divinità civilizzatrici tradizionalmente associate alla missione «soterica» del sovrano: Eracle, l'eroe che ha percorso terra e mare annientando gli animali mostruosi e i banditi che li infestavano, l'incarnazione della «bella vittoria» [καλλίνικος], simbolo dell'uomo che attraverso fatiche e sofferenze può divenire un dio; Dioniso, la divinità dell'estasi mistica che fu accolta sull'Olimpo dopo aver civilizzato la terra e stabilito dappertutto il dominio del suo culto<sup>70</sup>. Agli occhi di Temistio il neo-eletto Cesare è un re filosofo come Eracle e

---

più avvicina il sovrano alla divinità), e *Or.* III, 43 (sulla superiorità del monarca sulle leggi). Una presentazione di Temistio e della sua filosofia politica in STERTZ 1976; VANDERSPOEL 1995; HEATHER 1999; ERRINGTON 2000. Sull'uso di Dione da parte di Temistio vedi COLPI 1987, 149-163. Per l'*imitatio dei* nella riflessione filosofica di IV secolo vedi O'MEARA 2003, 94-98.

<sup>69</sup> *ad. Them.* 253c-254b (trad. MARCONE 1987).

<sup>70</sup> All'interno della riflessione di Temistio, Eracle e Dioniso suggeriscono più delle altre divinità il legame con il monarca ideale: entrambi, nati mortali, conseguono l'immortalità per i loro meriti, dopo aver compiuto imprese memorabili. A partire dalla seconda metà del III secolo, Eracle che lotta con le belve e compie le sue fatiche è scelto come parallelo divino dell'imperatore, tenuto a difendere i confini dell'impero come nel caso di Gallieno, Settimio Severo, Caracalla, Postumo. Cfr. TURCAN 1978, 1041; PELAGIA 1986, 150. Temistio ricorre spesso nelle sue orazioni alle imprese di Eracle come prefigurazioni di quelle dell'imperatore (vedi in particolare *Or.* XXXIV, 28). Cfr. FAEDO 1998. Libanio paragona Giuliano ad Eracle in *Orr.* XII, 27, 44; XIII, 27, 48; XVIII, 32, 39. Dioniso ricorre nell'iconografia imperiale quale modello di conquistatore: per aver soggiogato l'India il dio è associato ad esempio a Galerio dopo il trionfo riportato sui persiani nel 297. Cfr. NICHOLSON 1984, 254-261. A partire dal 325, in connessione con la preparazione della campagna persiana, si fa più insistente la ripresa di immagini dionisiache da parte di Costantino: un medaglione bronzeo del 325 c.a. (RIC 7 Roma 279) raffigurava l'imperatore nelle vesti di Giove, con in mano il globo sormontato dalla Fenice (simbolo di rigenerazione legato all'Oriente): nella figura seduta di fronte è possibile

Dioniso, un sovrano semi-divino che estirperà i mali che affliggono l'impero attraverso la pratica della filosofia<sup>71</sup>. Il modello cui Giuliano deve aspirare è ancora una volta quello incarnato da Alessandro, l'Alessandro «filosofo in armi» che beneficò l'umanità intera, estendendo la παιδεία a tutta l'ecumene, ben più concretamente di Socrate, Platone o Zenone con le loro costituzioni ideali<sup>72</sup>. Quello stesso Alessandro pronto a dichiarare a Diogene:

Se non intendessi mescolare i costumi barbarici [κεράσαι] con quelli greci, traversare e civilizzare ogni continente [πάσαν ἡπειρον ἐπιὼν ἐξημερῶσαι] e, cercando gli estremi limiti della terra e del mare, spingere i confini della Macedonia fino all'Oceano, e seminare il suolo greco e versare su ogni stirpe pace e giustizia, non siederei nell'abbondanza del lusso ozioso ma avrei imitato la frugalità di Diogene. Ora perdonami, Diogene. Io imito Eracle, cerco di eguagliare Perseo, e seguendo le orme di Dioniso, dio capostipite e progenitore [Ἡρακλέα μιμοῦμαι, καὶ Περσέα ζηλῶ, καὶ τὰ Διονύσου μετιὼν ἴχνη θεοῦ γενάρχου], voglio che i Greci vincitori danzino di nuovo in India e che gli abitanti dei monti e delle pianure del Caucaso ricordino le processioni bacchiche [καὶ προπάτορος, βούλομαι πάλιν ἐν Ἰνδία νικῶντας Ἕλληνας ἐγχορεῦσαι καὶ τοὺς ὑπὲρ Καύκασον ὀρέιους καὶ ἀγρίους τῶν βακχικῶν κώμων ἀναμνησθῆσαι]<sup>73</sup>.

Questo compito è presentato dal filosofo di Costantinopoli nei termini di una κάθαρσις. In questo contesto, «purificare» equivale a ristabilire l'ordine, riportare giustizia e pace dove prima regnavano confusione ed empietà, secondo il modello

---

vedervi Crispo, sotto le spoglie di Neo-Dioniso conquistatore dell'Oriente, nell'atto di ricevere il globo dal padre. Ai suoi piedi una pantera, animale caro al dio. Come ha recentemente sottolineato KEY FOWDEN 2006, 391: «Dionysus, the mythical conqueror of India, combined with the Phoenix looked forward not simply the defense of Rome's eastern frontier but to expansion toward the world's eastern reaches». Sul simbolismo della fenice nella propaganda costantiniana cfr. BRYCE 1989; LANE FOX 1991, 695-696.

<sup>71</sup> È possibile, anche se non determinante ai fini del mio discorso, che Temistio si sia limitato a paragonare Giuliano ad Eracle e Dioniso come esempi di virtù regale (uomini divenuti divinità in virtù dei loro meriti) e che sia stato Giuliano ad interpretare la loro missione in chiave purificatrice.

<sup>72</sup> Cfr. Plut. *Fort. Alex.* 328b ss. Stando a Plutarco è stata la filosofia ad aver provvisto Alessandro dell'equipaggiamento in grado di portarlo alla vittoria (328a): Alessandro scende in campo armato non solo di ἀνδραγαθία ma anche di μεγαλοψυχία, σύνεσις, σωφροσύνη: l'avverbio φιλοσόφως riassume in sé tutte le caratteristiche proprie del buon sovrano (*ibidem* 332b). Anche Giuliano realizzava agli occhi di Temistio la perfetta unione di θεωρία e πράξις. Cfr. BOUFFARTIGUE 2006, 114. In un discorso indirizzato a Costanzo negli stessi anni (*Or.* II, 40a), Temistio si congratula con l'imperatore per aver scelto un filosofo (ovvero Giuliano) come suo Cesare. Cfr. inoltre *Orr.* IV, 58d-59a; VII, 99d. Sul rapporto tra Giuliano e la figura di Alessandro vedi ad esempio FRANCO 1997; LANE FOX 1997.

<sup>73</sup> Plut. *Fort. Alex.* 332a. Cfr. inoltre Sen. *vit. beat.* 1, 13: *Et homo gloriae deditus, cuius nec naturam nec modum nouerat, Herculis Liberique uestigia sequens, ac ne ibi quidem resistens, ubi illa defecerant, ad socium honoris sui respexit a dantibus; tanquam coelum, quod mente uanissima complectebatur, teneret, quia Herculi aequabatur.* Sull'uso propagandistico dell'associazione Ercole-Libero da parte di Settimio Severo per esaltare la propria dinastia (Ercole e Libero erano le divinità principali di Leptis Magna, sua città natale) cfr. Dio. Cass. LXXVII, 16, 3.

della monarchia illuminata incarnato da Alessandro e dagli Antonini. Stando alla *Storia Augusta*, Aureliano purificò tutta la terra [*Aurelianus toto penitus orbe purgavit*] da ogni nefandezza, da ogni crimine e congiura che trovasse sul suo cammino<sup>74</sup>. Costantino, dopo aver sconfitto Massenzio (312 d.C), liberò Roma dalla «nube» che la opprimeva e purificò terra e mare [ἀνακαθαίρομενος γῆν τε καὶ θάλατταν], espellendo tutto ciò che era contaminato [τὸ μὲν λυμαινόμενον ἐξορίζων ἅπαν] e introducendo dappertutto ciò che era salutare [σωτήριον]<sup>75</sup>. La κάθαρσις, soprattutto in quest'ultimo caso, è intesa come la liberazione del mondo dalla tirannia e il trionfo della sovranità legittima: le virtù di Costantino liberano Roma dalla nube del vizio che la avvolgeva.

L'eliminazione di «mali» di diversa natura ed entità, anche se non originati da una contaminazione, può essere talvolta equiparata ad una purificazione<sup>76</sup>: il modello mitico, in tutti e tre i passi esaminati, è rappresentato in primo luogo da Eracle che con le sue imprese «purificò terra e mare muovendo contro i malfattori di ogni luogo [ἐπὶ τοὺς πανταχοῦ πονηροὺς βαδίζοντα καθαίρειν γῆν καὶ θάλατταν]»<sup>77</sup>. Sebbene il *topos* di Eracle καθαρτής appartenga ad una tradizione molto antica, è Dione di Prusa nel II secolo a teorizzarlo, e per molti versi a canonizzarlo, quale modello ideale cui il sovrano deve tendere<sup>78</sup>. Nel primo discorso sulla regalità, pronunciato probabilmente alla fine del 99 d.C, Dione ripropone a Traiano il μῦθος di Eracle al bivio, arricchendolo di valenze simboliche e politiche ignote al modello di Prodicò<sup>79</sup>: Eracle guidato da Hermes, inviato da Zeus nel timore che il male dilagante

<sup>74</sup> Hist. Aug. v. *Aurel.* 37, 7. Di quali azioni si componga questa *purgatio* è specificato in *ibidem* 39, 3-9. Il commento in PASCHOUD 1996, 180.

<sup>75</sup> Lib. *Or.* LIX, 21. Cfr. Eus. v. *Const.* I, 26. Secondo MALOSSE 2003, *ad locum*, questa purificazione potrebbe riferirsi all'abrogazione delle leggi promulgate da Massenzio o a quella sorta di processione rituale descritta da *Paneg. Lat.* X [4] 32, 3-6 in cui la testa decapitata del «tiranno» sarebbe stata trasportata attraverso i suoi ex-domini: *Fraudari indulgentissimus princeps ea gratia neminem voluit, quominus omnia, quae odium eius pervaserat, spectaculum tyrannici funeris expiaret (...). Pari studio missum eiusdem tyranni ad permuceldam Africam caput, ut quam maxime vivus adflixerat laceratus expleret.* Sull'atteggiamento di Libanio nei confronti di Costantino vedi WIEMER 1994, 512-516.

<sup>76</sup> In questa accezione, la definizione di καθαρτής equivale a quella di «liberatore», «benefattore» non necessariamente in riferimento ad una purificazione rituale. Cfr. PARKER 1983, 211.

<sup>77</sup> Plut. *Thes.* 7, 2. Cfr. inoltre Soph. *Trach.* 1012; Plut. *Marius* 21, 8, 3; Prop. *Eleg.* 4, 9, 73. In riferimento a Teseo in Apollod. 2, 133.

<sup>78</sup> Il commento in DESIDERI 1978, 356. Dione occupa una posizione di rilievo all'interno della riflessione filosofica sul sovrano ideale soprattutto per l'aver fornito a retori e panegiristi successivi un corpo di dottrine e immagini retoriche sulla regalità. Cfr. BRAUCH 1980, 103-105. Sulla fortuna di Dione nel IV secolo vedi BRANCACCI 1985, 111-135.

<sup>79</sup> Dio. Chrys. *Or.* I, 12. Sulla versione di Prodicò cfr. Xen. *Mem.* 2, 1, 21. Dione non equipara mai Traiano ad una divinità: Zeus ed Eracle sono indicati esclusivamente come i modelli cui il sovrano

sulla terra potesse in qualche modo avere la meglio sulle qualità divine del figlio, deve scegliere fra la regalità legittima e la tirannide. Eracle sceglie di seguire la Regalità e perseguire la Tirannia: persuaso del suo valore «Zeus gli concesse di regnare su tutta la razza degli uomini, come ad un uomo degno di fiducia [κάκείνος ἐπέτρεψεν αὐτῷ βασιλεύειν τοῦ σύμπαντος ἀνθρώπων γένους, ὡς ὄντι ἱκανῶ]: ovunque, fra Greci e Barbari, scorgesse una tirannide e un tiranno, li puniva e distruggeva[τοιγαροῦν ὅπου μὲν ἴδοι τυραννίδα καὶ τύραννον ἐκόλαζε καὶ ἀνήρει παρά τε Ἑλλησι καὶ βαρβάροις], ma in ogni posto in cui trovasse un regno e un re, li onorava e proteggeva [ὅπου δὲ βασιλείαν καὶ βασιλέα, ἐτίμα καὶ ἐφύλαττεν] »<sup>80</sup>. È questo, secondo Dione, e non l'uccisione di qualche belva feroce, a fare di Eracle un salvatore della terra e della razza umana [τῆς γῆς καὶ τῶν ἀνθρώπων σωτῆρ]: l'aver punito uomini malvagi e selvaggi e distrutto il potere di tiranni arroganti [ἀλλ' ὅτι τοὺς ἀνημέρους καὶ πονηροὺς ἀνθρώπους ἐκόλαζε καὶ τῶν ὑπερηφάνων τυράννων κατέλυε καὶ ἀφηρεῖτο τὴν ἐξουσίαν]<sup>81</sup>. Questo è il compito assegnato ora a Traiano.

Dione ritorna su questo punto, insistendo ulteriormente sul ruolo purificatore di Eracle, a proposito di un mito libico in *Or. V*: esseri mostruosi, metà donne e metà serpenti, infestavano la Libia facendo strage di uomini e nonostante tutti gli sforzi non era stato possibile debellarli<sup>82</sup>; solo Eracle, che in quel tempo «purificava la terra dagli animali che la infestavano e dai tiranni [Ἡρακλέα τὴν σύμπασαν γῆν

---

deve tendere. In particolare Eracle è raffigurato come modello dell'imperatore universale, i cui domini si estendono, oltre i confini dell'Ellade, per tutta la terra come testimoniano gli innumerevoli santuari dedicati a lui sia ad Oriente che ad Occidente (*Or. I*, 60) e come generale vittorioso che, contrariamente all'opinione corrente, non compiva le sue imprese da solo ma alla testa del suo esercito (*ibidem* 63). Cfr. BOWERSOCK 1973, 193.

<sup>80</sup> Cfr. inoltre *Or. III*, 39-41. Cfr. GANGLOFF 2006, 311.

<sup>81</sup> *Or. I*, 84. Il commento in DESIDERI 1978, 312 ss. Sulla definizione di regalità in Dione cfr. GANGLOFF 2006, 321-351. In questo apologo è possibile scorgere un'esaltazione della validità della successione per adozione: come Zeus fa di Eracle un sovrano dopo averlo messo alla prova, così Nerva affida l'impero a Traiano. Cfr. FAEDO 1998, 322. Oltre che «salvatore» il sovrano è definito da Dione «buon pastore» (*Or. I*, 13; 17; 28; II, 6; IV, 4), «auriga» (*Or. IV*, 25), e «medico» (*Or. III*, 16; IX, 25). Cfr. BRAUCH 1980, 105. Proprio nel corso del II secolo, durante il regno di Traiano, la figura di Eracle, in quanto progenitore e modello ideale del *princeps* contrapposto al tiranno, diviene parte integrante dell'iconografia e della propaganda imperiale come emerge sia dai passi già analizzati di Dione che dal *Pangerico a Traiano* di Plinio (*Paneg.* 14, 2), che nel passaggio dalla monarchia domiziana a quella antonina hanno visto il ritorno dell'età aurea e il trionfo della regalità legittima sulla tirannia. Sulla reciproca influenza di Dione e Plinio rimando a TRISOGLIO 1972. Quest'immagine di Eracle gode di una fortuna ininterrotta fino all'età tetrarchica, come protettore e figura dell'imperatore vittorioso, per poi conoscere un progressivo declino nell'impero cristiano.

<sup>82</sup> *Or. V*, 12-15.

καθαίροντα ἀπό τε τῶν θηρίων καὶ τῶν τυράννων]», riuscì ad averne ragione<sup>83</sup>. Dione propende per un'interpretazione allegorica del mito: gli uomini, in genere, anche se cercano di purificare [καθῆραι] la propria anima dalle passioni (le bestie mostruose), ne possono comunque venire sopraffatti perché privi della virtù e della forza necessarie; Eracle è il modello dell'uomo che trionfa sugli istinti rendendo il suo pensiero puro e mite [ἀποφῆναι καθαρὰν καὶ ἡμερον τὴν αὐτοῦ διάνοιαν]. Questo, conclude Dione, si intende per «civilizzare la terra» [καὶ τοῦτο αὐτῷ βούλεσθαι δηλοῦν τῆς γῆς τὴν ἡμέρωσιν]<sup>84</sup>. Ritorna, come nel primo discorso a Traiano, il topos di Eracle σωτήρ, inteso questa volta nell'accezione di καθαρτής: Eracle è quindi l'eroe di stirpe divina che per la sua virtù, conseguita attraverso un processo di purificazione interiore, rende abitabile e civile la terra purificandola dagli animali selvaggi e dai tiranni che la opprimono. Questa funzione è attribuita negli stessi termini da Dione alla legge, figlia di Zeus, che «purifica il mare [τὴν θάλατταν καθαίρων] e rende civilizzata la terra»<sup>85</sup>.

Se l'autore della *Vita di Aureliano* e Libanio privilegiano l'aspetto militare della purificazione di Eracle, in linea con l'iconografia imperiale<sup>86</sup>, Temistio, seguendo Dione, di cui si considerava l'erede diretto, interpreta allegoricamente le imprese dell'eroe come l'unione di φιλοσοφία e βασιλεία, modello ideale cui dovrebbe ispirarsi ogni sovrano. Dioniso, che non ricorre con questa funzione nelle opere sopravvissute di Temistio, rafforza il senso della purificazione che Giuliano è chiamato a compiere: Dioniso, il mitico conquistatore dell'India che ha imposto il suo culto in tutto il mondo abitato, diviene sempre più prepotentemente nel corso del III e del IV secolo simbolo della filosofia come salvezza e redenzione. Come ha

<sup>83</sup> *Ibidem* 21.

<sup>84</sup> *Or.* V, 23-24. ἡμερωτής τῆς γῆς come epiteto di Eracle in *Max. Tyr.* 3, 7. Cfr. GANGLOFF 2006, 325-326.

<sup>85</sup> La teoria della regalità universale ottenuta dall'uomo virtuoso per scelta divina su imitazione di Eracle è fatta propria da Temistio nelle orazioni scritte nel corso della sua carriera. Cfr. ad esempio *Orr.* XXII, 280a- 282c; XIII, 169b-d; XXXIV, 28. Cfr. VANDERSPOEL 1995, 87; FAEDO 1998, 324. Dioniso non assume mai questa funzione. Paragoni erculei ricorrono inoltre in *Paneg. Lat.* X [4], 16, 6 in cui Nazario paragona l'uccisione di due sovrani franchi (Ascarico e Merogasio) allo strangolamento dei due serpenti nella culla da parte di Ercole; in 36,2 dove il panegirista si augura per la casa di Costantino la stessa fortuna e stabilità dinastica rivestita a Sparta dai discendenti di Ercole. In entrambi i casi il riferimento ad Ercole è accidentale e non riveste alcun significato politico.

<sup>86</sup> Libanio introduce il topos di Eracle καθαρτής all'interno dell'inno in prosa per Artemide (*Or.* V, 18, 2) a proposito del vantaggio di usare un arco in battaglia: «accingendosi a purificare la terra [ὀρμήσας καθαίρειν τὴν γῆν], non indossando la corazza o uno scudo procedette all'impresa, ma arco e faretra con le quali compì la maggior parte delle sue imprese». In questo caso la «purificazione» ha esclusivamente valore militare. Vedi *supra* n. 70.

notato Glenn Bowersock, «In late antiquity the preminent pagan god seems to have been Dionysus. His nearest competitor for universal recognition was probably Heracles, and it was the extensive legendary travels of these two that underlay their reputation in the remotest parts of the empire. But Dionysus, the god of wine and ecstasy, who had travelled through Anatolia and the Near East to triumph over Indians, who conversed with other gods as an equal, who was the patron of travelling performers and the mediator of Egyptian wisdom, held pride of place»<sup>87</sup>.

Nella visione politica di ispirazione dionea elaborata da Temistio, il sovrano è chiamato ad assimilarsi alla divinità attraverso la pratica delle virtù divine in modo che il suo regno sia l'immagine terrena dell'ordine cosmico<sup>88</sup>: tale compito è proprio del sovrano che regna «filosoficamente» [φιλοσόφως]. Prendendo le distanze dal regime teocratico di tipo eusebiano<sup>89</sup>, la filosofia è per Temistio il solo mezzo capace di assicurare al sovrano la gestione dello stato: attraverso la pratica della filosofia e della filantropia, il sovrano, νόμος ἔμψυχος, è portatore di salvezza tra gli uomini<sup>90</sup>. La missione purificatrice non ha quindi un carattere rituale, ma sottintende la pratica della εὐνομία, resa possibile dal fatto che la filosofia si è finalmente congiunta al potere in Giuliano. Questi deve farsi carico del compito che fu di Eracle e Dioniso, essere il nuovo Alessandro e il nuovo Marco: la βασιλεία è lo strumento provvidenziale attraverso il quale la salvezza concessa dalla filosofia può raggiungere tutti gli uomini<sup>91</sup>. La κάθαρσις che l'imperatore deve porsi come obbiettivo della sua azione di governo è intesa nell'accezione che da Platone in poi si è imposta nel linguaggio filosofico come «purificazione dell'anima» (si veda ad esempio l'Eracle di Dione)<sup>92</sup>: se le virtù morali sono uno strumento di purificazione

---

<sup>87</sup> BOWERSOCK 1990, 41. Cfr. inoltre ATHANASSIADI 2003, 202.

<sup>88</sup> Questa concezione corrisponde all'ideologia monarchica del periodo Ellenistico e della prima età imperiale, come è espressa ad esempio nei testi pseudo-pitagorici sulla regalità e nelle orazioni di Dione di Prusa Cfr. DELATTE 1942; SQUILLONI 1991; GULDENTOPS 2001, 131-132; SCHULTE 2001; O'MEARA 2003, 145-153. Sulle finalità e il contesto storico dei trattati περὶ βασιλείας rimando a HAAKE 2003 e relativa bibliografia.

<sup>89</sup> Su questo punto rimando al classico BARNES 1981, 245-260.

<sup>90</sup> Cfr. ad esempio Them. *Orr.* II, 36a; VII, 100d-101a; XV, 187a. Vedi CRISCUOLO 1983, 95- 98.

<sup>91</sup> Filosofia e Regalità sono state inviate da Zeus a vantaggio dell'umanità: la prima per mostrare agli uomini la via della virtù, la seconda per governarli virtuosamente. Cfr. Them. *Orr.* VI, 72b; XVII 214c-d; XVIII, 225b-c.

<sup>92</sup> Plat. *Phaed.* 80d-81d. Vedi inoltre *ibidem* 65e-69d; 80d-83e; 108a-c; 113d (dove per κάθαρσις si intende la punizione dell'anima dopo la morte) mentre in 114c coloro che si sono purificati completamente mediante la filosofia [οἱ φιλοσοφία ἱκανῶς καθηράμενοι] vivono beati dopo la morte. Questo linguaggio ricorre altrove nell'opera di Platone ma resta una caratteristica distintiva del

dell'anima dalle passioni, il sovrano ideale, virtuoso e superiore per natura, stimolerà negli uomini comuni, incapaci di portare a termine tale compito da soli, la pratica della virtù attraverso il suo potere.

Giuliano non ritiene di essere dotato, come vorrebbe Temistio, di una natura eccezionale tale da destinarlo all'esercizio del potere: egli è soltanto un amante della filosofia, timoroso di abbandonare la sua vita precedente per affrontare i rischi della Fortuna che «costringe gli eventi a piegarsi a suo favore»<sup>93</sup>. A Temistio, e alla sua immagine semidivina dell'imperatore, Giuliano oppone la superiorità della vita contemplativa su quella attiva<sup>94</sup>, il primato della legge, alla quale anche il sovrano è sottoposto e il modello umano del *princeps civilis*<sup>95</sup>. Agendo con giustizia, ossia in

---

Fedone. Vedi inoltre *Cra.* 404a; *Resp.* 496d; 611c-d; e soprattutto *Leg.* 716e. Senza soppiantare il significato culturale, come evidenzia PARKER 1983, 282: «Purification becomes the separation of the soul from the body, and, in place of water, eggs, and the blood of pigs, its agents are self-restraint, justice, courage, and intellectual activity itself».

<sup>93</sup> *ad. Them.* 254b-256c; 267d. La τύχη è riconosciuta come il vero ostacolo all'εὐδαιμονία. Cfr. Plat. *Pol.* 272c-d. Sul concetto di εὐδαιμονία in Giuliano rimando a MCALELLA 1998. Cfr. inoltre ATHANASSIADI 1981, 105 ss.; MAZZA 1986, 69 ss.

<sup>94</sup> Alla dottrina del νόμος ἔμψυχος Giuliano oppone l'interpretazione neoplatonica delle *Leggi*: la relazione tra la *Repubblica*, l'ambizioso progetto di riforma smentito dall'esperienza siciliana, e le *Leggi*, con la sua ipotesi di governo più modesta, è interpretata dai commentatori tardi di Platone in base a *Leg.* 739b-e, come il rapporto tra «la città in cui vivono gli dei e i figli degli dei» e la città degli uomini. Se la città ideale della *Repubblica* rappresentava un ideale cui tendere, l'unica riforma possibile era quella del compromesso con la natura umana tracciata nelle *Leggi*. Giuliano rifiuta il ruolo di re-filosofo e preferisce interpretare quello di un uomo attivo circondato da filosofi nelle vesti di consiglieri e amministratori (*ad. Them.* 263d). Cfr. BOUFFARTIGUE 1992, 454-455. La legge, come espressione primaria della πολιτική ἐπιστήμη e del modello divino, comunica agli uomini il bene nella forma di ordine e valori morali. Cfr. ad esempio Iambl. *v. Pyth.* VII, 33; XXVII,130; XX, 172, sui benefici della legislazione di Caronda, Zaleuco e altri allievi di Pitagora, che per primo aveva reso libere le città in cui si era imbattuto in Italia e in Sicilia. Sul concetto di «legge» e sul pensiero politico nel Neoplatonismo, generalmente trascurati negli studi, cfr. O'MEARA 2003, 87-105 e RAMOS JURADO 2005, 435-442, con relativa bibliografia. Si veda inoltre SCHOTT 2003 che analizza le biografie di Pitagora composte da Porfirio e Giamblico dal punto di vista del pensiero politico e il capitolo XII della *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea alla luce del Neoplatonismo contemporaneo all'autore e nel contesto della situazione dell'impero agli inizi del IV secolo.

<sup>95</sup> Se Temistio si fa portavoce della riflessione sul monarca come rappresentante in terra del dio supremo, Giuliano si presenta erede del pensiero aristotelico e della concezione romana del primo principato: se per il primo il sovrano, scelto dalla divinità come esecutore provvidenziale dei suoi piani, è *ipso facto* superiore agli altri mortali (cfr. *Them. Or.* XV, 188b), per il secondo il *princeps* è rappresentante del popolo e garante della legge. Da un punto di vista filosofico Giuliano, cercando di confutare Temistio, porta a sostegno della sua causa i grandi filosofi del passato, da Platone, Aristotele e Crisippo a Epicuro, da Pitagora e Anassagora a Democrito, Antistene e Diogene (*ad. Them.* 265c), ma non si appella mai all'autorità del Neoplatonismo, per evitare che la sua posizione venga definita settaria: Giuliano ha dalla sua parte non un commentatore di Platone e Aristotele ma la filosofia universale personificata da Socrate. Cfr. BOUFFARTIGUE 2006, 136. Quando nei *Cesari*, alcuni anni dopo, Giuliano ripercorrerà con sguardo ironico e divertito la storia di Roma, Marco Aurelio, raffigurato con i tratti dell'asceta-filosofo sarà indicato come il prototipo del sovrano ideale (*Caes.* 332d). Marco Aurelio e Giuliano, uniti dalla porpora e dai comuni interessi filosofici, rappresentano il prototipo del re-filosofo, che tanto attraeva i Neoplatonici. Salustio corrisponde agli ideali politici e religiosi dell'imperatore. Approfondimento e bibliografia in RAMOS JURADO 2005, 434-435.

rispetto del νόμος (è la legge e non il sovrano ad essere ἀνάθημα della divinità), il βασιλεύς «onorerà i buoni e si sforzerà di guarire per quanto è possibile i malvagi comportandosi come un buon medico»<sup>96</sup>, perché il suo potere, in opposizione alla logica costantiniana, non proviene da Dio o da fattori esterni quale nobiltà di stirpe e ricchezza, ma dalla pratica della virtù<sup>97</sup>. Alla salvezza «politica» Giuliano contrappone la salvezza della filosofia perseguita da Socrate, che non era un politico: «Quanti oggi si salvano grazie alla filosofia, si salvano attraverso Socrate»<sup>98</sup>. La filosofia non implica necessariamente abilità a governare<sup>99</sup>: il buon sovrano non esiste nel mondo degli uomini e se anche esistesse la sua azione dipenderebbe dalla Τύχη piuttosto che dalla sua volontà, una forza incontrollabile che può rendere vano ogni suo sforzo<sup>100</sup>. Ad essere divino non è il sovrano ma il νόμος. Per dimostrarlo Giuliano riporta il mito dell'età di Crono raccontato da Platone nelle *Leggi*: Crono, sapendo che la natura umana non è assolutamente in grado di governare senza provocare violenza e ingiustizia, mise a capo delle città non re e magistrati ma «demoni», esseri di natura superiore<sup>101</sup>. Dal momento che regnare risulta un'impresa superiore alle forze dell'uomo a causa della τύχη (260c), il re non deve agire secondo il suo arbitrio ma si deve attenere alle leggi che il legislatore ha stabilito avendo contemplato cos'è il giusto e l'ingiusto per natura (262a-b): imitare i

<sup>96</sup> Iul. in *Const.* 89b. Sulla teoria politica di Giuliano nel periodo del cesarato, quale si esprime nei panegirici a Costanzo ed Eusebia, rimando a BRAUCH 1980, 143-187 e a TOUGHER 1998.

<sup>97</sup> *Ibidem* 83c-84d.

<sup>98</sup> *ad Them.* 264b-d. Socrate, che ha compiuto imprese più grandi di Alessandro, consentendo la «salvezza» a molti, è il simbolo del filosofo-politico (definizione che Temistio rivendicava per sé) che è riuscito ad unire nella sua persona βίος πραγματικός e βίος θεωρητικός: secondo MICALLELLA 1998, 173, in questa sintesi consisterebbe la novità proposta dallo scritto giuliano, contro la critica tradizionale (ad esempio CRISCUOLO 1983, 89) che vi vede invece il trionfo della vita teoretica su quella pratica.

<sup>99</sup> È Temistio stesso ad incarnare il modello di filosofo-politico suggerito a Giuliano: dopo aver iniziato come insegnante di filosofia a Costantinopoli e aver ottenuto una certa fama per la sua *Parafrasi di Aristotele* (composta a fini didattici), da Costanzo II a Teodosio Temistio esercitò un'enorme influenza a corte per le sue doti di consigliere politico e panegirista, e nel senato di Costantinopoli (contribuendo attivamente ad aumentarne il numero dei membri), fino a ricoprire nel 384 la carica di *Praefectus urbi Constantinopolitanae*, che lo consacrò definitivamente come l'uomo più potente della capitale d'Oriente. Per un esame approfondito della figura di Temistio nel contesto politico di Costantinopoli vedi DAGRON 1968 e VANDERSPOEL 1995. Giuliano evidentemente rifiuta tale modello unendosi al coro dei detrattori di Temistio che del filosofo di Costantinopoli biasimavano l'indebita unione di θεωρία e πράξις. Vedi in proposito RODUIT 2006. Il regno di Giuliano segna una battuta di arresto nella brillante carriera politica di Temistio. Cfr. BOUFFARTIGUE 2006, 113-121. Sulla ambivalenza di Temistio nei confronti di Giuliano (si veda ad esempio la condanna della sua politica religiosa in *Or.* V, 67b-68c), rimando a DALY 1980.

<sup>100</sup> *ad Them.* 255d; 257d. Cfr. Plat. *Leg.* 709b. Il ruolo che Giuliano assegna a Τύχη è in linea con l'interpretazione stoica e neoplatonica. Cfr. ATHANASSIADI 1981, 90 ss.

<sup>101</sup> Plat. *Leg.* 713c.

tempi di Crono significa infatti affidarsi a «quanto c'è di immortale in noi», ovvero alle leggi divine<sup>102</sup>.

Il buon sovrano si distingue dal resto degli uomini non per la sua natura ma per la sua scelta morale [προαιρέσει]: l'imperatore non è un dio, o una sua immagine ma servo e custode delle leggi<sup>103</sup>. Tale scelta implica la purificazione dell'anima e della mente [τὸν νοῦν καθαρθεὶς καὶ τὴν ψυχὴν], come l'Eracle Libico di Dione, e di fronte ad un meta tanto lontana non può non provare angoscia: quella interiore, finalizzata a comprendere «la natura del governo e ciò che è giusto per natura», è l'unica purificazione che Giuliano concepisce in quest'opera<sup>104</sup>. Per quanto riguarda il rapporto tra λειτουργία imperiale e «purificazione», sia Temistio che Giuliano accolgono l'accezione platonica di κάθαρσις come elevazione dell'anima attraverso la pratica della filosofia ed entrambi le attribuiscono una funzione «politica»: la differenza risiede nel fatto che il filosofo di Costantinopoli la associa alla funzione ordinatrice della divinità che l'imperatore è chiamato ad imitare (l'impero intero deve essere purificato attraverso la filosofia), mentre per Giuliano, che contesta la concezione teocratica della monarchia, essa è un prerequisito per governare bene e riguarda esclusivamente l'iter formativo del sovrano.

---

<sup>102</sup> *ad. Them.* 258a-258b. Sulla βασιλική ἐπιστήμη, in quanto conoscenza acquisita attraverso la filosofia, cfr. Dio Crys. *Or.* IV, 27-31.

<sup>103</sup> *ad. Them.* 261a. La dimostrazione viene a Giuliano dalla storia: nessun sovrano, per quanto grande, è mai riuscito a sottrarsi alla Fortuna, come dimostra in maniera esemplare il caso di Alessandro. Cfr. *ad Them.* 257a; 264d. Nel primo panegirico per Costanzo (*in. Const.* 45d-46a), Giuliano rifiuta, come segno di arroganza, la pretesa di Alessandro di discendere non da Filippo ma da Ammone. Sulla successiva identificazione di Giuliano con Alessandro cfr. *Amm. Marc.* XVI, 5, 4; XXIV, 7, 3; XXV, 4, 15. Il ritratto del monarca ideale ricorre anche ai capp. 23-32 del secondo panegirico a Costanzo. La riflessione si apre ancora una volta con Socrate, come modello di temperanza, virtù e giustizia contro il modello di Serse, emblema della caducità della buona sorte, e della sua spedizione contro i Greci. Sul ruolo di Socrate quale modello di Giuliano vedi HUART 1978, 106. Dopo aver manifestato la sua disapprovazione per il principio dinastico, Giuliano insiste sulla virtù che il buon sovrano deve possedere (*Reg.* 93a).

<sup>104</sup> *ad Them.* 262b. Su questo punto MCALELLA 1998, 170-174. Secondo CRISCUOLO 1983, 101 questo aspetto rappresenterebbe una delle prove più evidenti della posizione di Giuliano all'indomani della morte di Costanzo: la perplessità e l'esitazione di fronte all'enormità dell'impegno richiestogli manifestate nella lettera sarebbero finalizzate a ridimensionare le aspettative di Temistio e degli altri intellettuali. Ritengo, al contrario, che l'accento posto sul primato della vita contemplativa, e, soprattutto, il rifiuto della missione purificatrice, suggeriscano una stesura cronologicamente anteriore a quella della *Lettera agli Ateniesi*, in cui la legittimità del potere conquistato senza spargimento di sangue è giustificata nei termini tradizionali dell'elezione divina. La visione «laica» della *Lettera a Temistio* non è necessariamente in contraddizione con la successiva interpretazione del ruolo imperiale, soprattutto se si considera la lettera come un prodotto dei primi anni di cesarato. La lettera è una risposta «scolastica» e di genere alle argomentazioni di Temistio. Un'ulteriore prova di continuità, pur entro la diversa interpretazione del ruolo imperiale, è fornita dall'*ep.* 89b, 453b a Teodoro, che discuterò in seguito, in cui Giuliano ribadisce la validità universale e atemporale delle leggi, in quanto eredità divina, e la necessità di rispettarle senza pretendere di apportarvi innovazioni.

Per un uomo che solo pochi anni dopo presenterà la sua elezione come opera degli dei<sup>105</sup>, si tratta di un'attitudine insolita se si considera l'opera posteriore alla morte di Costanzo, ma comprensibile nei primi anni del suo cesarato<sup>106</sup>: nel 356 Giuliano intendeva evidentemente presentarsi agli occhi di Costanzo come un uomo dotato di buona volontà ma privo di avvenire politico e sicuramente non eletto dalla divinità<sup>107</sup>. Negli anni in cui sarà unico Augusto, Giuliano userà in più di un'occasione il linguaggio della purificazione in associazione al compito che gli è stato affidato dagli dei. Già nel dicembre del 361 (un mese dopo la morte di Costanzo), Giuliano scrivendo a Massimo di Efeso per invitarlo a corte, lo informa sui fatti avvenuti dopo la proclamazione di Lutezia, soffermandosi in particolare sull'avvenuta restaurazione del culto degli dei<sup>108</sup>:

Ora attendiamo al culto degli dei apertamente e una gran parte dell'esercito che mi segue venera gli dei. Noi eseguiamo pubblicamente sacrifici. Abbiamo ringraziato gli dei con molte ecatombi. A me gli dei ordinano di purificare ogni cosa finché è possibile [ἐμὲ κελεύουσιν οἱ θεοὶ τὰ πάντα ἀγνεύειν εἰς δύναμιν], ed io obbedisco loro con entusiasmo: dicono che ricambieranno con grandi ricompense le nostre fatiche, se non saremo indolenti<sup>109</sup>.

La morte di Costanzo ha consentito agli Elleni di attendere pubblicamente al culto, ovvero di eseguire pubblicamente sacrifici [ἡμεῖς φανερώς βουθυτοῦμεν]. Alla menzione delle «molte ecatombi» [ἐκατόμβαι πολλά] di ringraziamento agli dei, segue l'ordine, dato a Giuliano, di purificare ogni cosa finché è possibile [ἐμὲ κελεύουσιν οἱ θεοὶ τὰ πάντα ἀγνεύειν εἰς δύναμιν]. La morte provvidenziale e risolutrice di Costanzo segna dunque il ritorno al culto autentico: i sacrifici che

---

<sup>105</sup> Cfr. ad esempio *ad Athen.* 275d-276a; 281a; 284c; 286a; 287d.

<sup>106</sup> Dal pronunciamento di Lutezia in poi Giuliano è considerato e si considera come l'uomo designato dalla divinità a governare l'impero, come dichiara espressamente in *ad Athen.* 11, 284c-d, facendo sua la dottrina del buon sovrano designato dal dio per il bene degli uomini (32, 92a-b), «profeta e servitore del re degli dei» (30, 90a), imparentato a Dio (16, 70c), che aveva tracciato nel *Secondo Panegirico per Costanzo*. Come nota BOUFFARTIGUE 2006 n. 77, Giuliano evoca la sua ascendenza solare solo in termini mitici in *Caes.* 336c e *C. Heracl.* 229c.

<sup>107</sup> Cfr. BOUFFARTIGUE 2006, 131. Questo cambiamento di prospettiva risulterebbe inspiegabile senza l'esperienza gallica e la successiva proclamazione di Parigi. Il successo della campagna gallica, che è alla base del potere di Giuliano e della sua elezione imperiale, giustifica le aspettative che molti rivolsero nei suoi confronti. Il dislivello tra la difficoltà dell'impresa e l'inesperienza del giovane Cesare costituiscono lo sfondo entro cui deve essere letta l'epistola di Temistio. Su questo periodo rimando all'esauriente presentazione di ATHANASSIADI 1981, 52-88.

<sup>108</sup> *ep.* 26, 414b-415b.

<sup>109</sup> *ep.* 26, 415d (trad. CALTABIANO 1991).

Giuliano descrive hanno la funzione di ringraziare gli dei ma allo stesso tempo, come il nesso sacrifici/missione purificatrice suggerisce, di espiare in qualche modo il male commesso dal figlio di Costantino alla vigilia di un nuovo inizio, un inizio segnato dal ritorno al culto delle divinità dell'impero<sup>110</sup>. Il verbo ἀγνεύω non si riferisce in questo caso ad un rito purificatorio in particolare, quale ad esempio la presunta purificazione di Costantinopoli resa impura dal funerale pubblico di Costanzo<sup>111</sup>: come risulta evidente dal contesto, la purificazione ha un significato ben più ampio, e riguarda in primo luogo la restaurazione dei culti tradizionali che i Costantinidi avevano abbandonato per seguire la dottrina cristiana, contaminando tutto l'impero. «Purificare tutto» significa quindi purgare l'impero dall'empietà commessa dagli imperatori cristiani: in questo compito è racchiuso il significato più profondo che Giuliano attribuisce al suo ruolo istituzionale, un ruolo che non è limitato alla semplice restaurazione del culto e che emerge in tutta la sua profondità nel *Contro Eraclio*<sup>112</sup>.

## 2. EMPIETÀ E IMPURITÀ NEL *CONTRO ERACLIO*.

Il *Contro Eraclio*, composto a Costantinopoli nel marzo del 362, è la risposta ironica e sprezzante ad un discorso pubblico tenuto qualche tempo prima dall'omonimo cinico, un uomo impudente, nella testimonianza di Libanio, che «per ignoranza» [ὑπὸ ἀμαθίας] si riteneva un discepolo di Diogene di Sinope, pur non valendo niente<sup>113</sup>. Sebbene il testo di Eraclio non ci sia pervenuto, è possibile ricostruirne il contenuto dalle informazioni fornite da Giuliano stesso: dietro il

<sup>110</sup> Questo aspetto della riforma giuliana è centrale nell'analisi di BELAYCHE 2001. Secondo l'autore, inoltre, l'attitudine di Giuliano si basa su una concezione spiritualizzata della relazione con gli dei, che gli deriva sia dall'educazione cristiana che dalla formazione neoplatonica ma che non è in alcun modo in contraddizione con la sua «ritualisme maniaque» perché trova legittimazione nella tradizione di Roma.

<sup>111</sup> BOWERSOCK 1978, 65; CALTABIANO 1991, 101-102.

<sup>112</sup> Subito dopo la morte di Costanzo, Giuliano manifesta apertamente il suo appoggio alla religione tradizionale di Roma: durante la marcia tra Naisso e Costantinopoli Giuliano diede ordine di riaprire i templi che erano stati chiusi, ristabilì il sacrificio messo al bando dal suo predecessore. Cfr. Amm. Marc. XXII 5, 2; Lib. Or. XVIII 114; Socr. Hist. Eccl. III, 1.

<sup>113</sup> Cfr. Lib. Or. XVII, 16; Eun. fr. 18, 3. C. Heracl. 205b e 235a suggeriscono che la risposta dell'imperatore fu letta in pubblico, probabilmente durante un'udienza a corte. Cfr. SMITH 1995, 49. GUIDO 2000, vii – viii. Sulla datazione e i modelli letterari del discorso di Giuliano vedi ROCHEFORT 1963, 34-42; ALONSO-NÚÑEZ 1984; GUIDO 2000, vii-xv. Per quanto riguarda la biografia di Eraclio, Giuliano si limita ad accennare ad una sua visita alla corte di Costanzo a Milano (223d). Sappiamo inoltre da Eunapio (fr. 34, 3) del sostegno dato dal filosofo a Procopio, quando questi nel 366 si ribellò a Valente. Cfr. GOULET CAZÉ 1998, 381.

pretesto di un μύθος sul tema del buon governo, si sarebbe celato un attacco diretto contro l'imperatore. Al di là dell'incapacità argomentativa e speculativa del filosofo, «che non abbaiava nulla di chiaro né di nobile [οὔτι τορὸν οὐδὲ γενναῖον ὑλακτοῦντος], ma cantava storielle come fanno le nutrici e non le esponeva come un uomo sano di mente [ὑγιῶς]»<sup>114</sup>, ad offendere Giuliano sono le bestemmie che sente pronunciare contro gli dei. Innanzitutto Eraclio, emulo di Salmoneo, rappresenta allegoricamente sé stesso nei panni di Zeus e l'imperatore in quelli di Pan, nell'atto di ricevere consigli su come governare<sup>115</sup>. In secondo luogo egli si rivela tanto impudente da raffigurare Giuliano come l'inesperto figlio di Helios (riferimento all'eliolatrismo dell'imperatore), il cui tentativo di guidare il carro del padre è destinato a fallire com'è già successo a Fetonte prima di lui<sup>116</sup>.

L'esposizione di Giuliano ha lo scopo di contestare ad Eraclio l'uso improprio dei miti teologici (ovvero di quei racconti allegorici che contengono nozioni relative agli dei) mostrando come il μύθος, di cui vengono analizzate tutte le possibili accezioni all'interno dei tre cicli di insegnamento canonici (grammatica, retorica, filosofia), sia poco adatto alla filosofia cinica che, per la libertà di pensiero e parola di cui va tanto fiera, dovrebbe trovare piuttosto espressione in discorsi «veri e non immaginati» [ἀντὶ τῶν ἀληθῶν καὶ μὴ πεπλασμένων]<sup>117</sup>. A differenza dell'orazione *Contro i Cinici ignoranti*, composta nell'estate dello stesso anno, il *Contro Eraclio* non è nelle intenzioni dell'autore una difesa e una rivalutazione della filosofia cinica: come ha riconosciuto per primo Alonso Núñez, la degenerazione dei cinici come Eraclio fornisce lo spunto e l'occasione per una difesa della παιδεία, la cui «purezza» è messa a repentaglio dall'ignoranza e dall'irreligiosità dei Cinici e dei Galilei<sup>118</sup>.

<sup>114</sup> C. Heracl. 204a.

<sup>115</sup> Ibidem 234c-d.

<sup>116</sup> Ibidem 208a-b.

<sup>117</sup> Ibidem 209a-b. Si tratta, come sottolinea BOUFFARTIGUE 1992, 617, del primo testo greco che prende in esame tutti i possibili significati del termine «mito». Cfr. inoltre GRASSO 1996. Il saggio Cinico è tradizionalmente caratterizzato (valga per tutti il modello di Diogene) da un modo di parlare franco e aperto. Su questo punto Giuliano tornerà in seguito, riprendendo Dio Chrys. *Orr.* IV; VI, a proposito dell'autarchia e della capacità di adattamento del filosofo cinico. Sull'idealizzazione del Cinismo in Giuliano rimando per il momento a BILLERBECK 1993.

<sup>118</sup> Cfr. ALONSO- NÚÑEZ 1984, 255. Il discorso si configura da questo punto di vista come una difesa del Cinismo originario. I Cinici contemporanei sono contrapposti a quelli «classici» profondamente devoti alla divinità. Cfr. C. Heracl. 205b; 206c; 209a; 211b. La centralità di questo motivo è confermata dallo stesso Libanio che individua l'obiettivo dei due discorsi giulianei, *Alla madre degli dei* e, appunto, *Contro Eraclio*, composti a distanza di un giorno l'uno dall'altro, nella restaurazione

Eraclio è presentato sin dall'inizio da Giuliano come un uomo esemplare del suo tempo: un uomo empio e ignorante in un'epoca senza leggi. Nell'introduzione, Giuliano rievoca lo sdegno provato ad ascoltare quel blasfemo e il desiderio impellente di abbandonare la conferenza: l'imperatore resistette alla tentazione rivolgendo a se stesso il verso di Hom. *Od.* XX, 18 «Sopporta cuore, già altre volte hai sopportato cose ancor più da cani [κύντερον]»<sup>119</sup>:

Sopporta, per una breve porzione del giorno, anche questo «cane» che vaneggia: non per la prima volta senti bestemmiare gli dei. Non amministriamo così bene i pubblici affari, non siamo così saggi riguardo alle faccende private, né così fortunati da conservare pure le nostre orecchie [οὐ μὴν οὐδὲ εὐτυχεῖς <οὕτως> ἐσμεν ὥστε τὰς ἀκοὰς καθαρὰς ἔχειν] o da ultimo, da non contaminare i nostri occhi con le empietà di ogni sorta di questa generazione di ferro [ἢ τελευταῖον γοῦν τὰ ὄμματα μὴ κεχράνθαι τοῖς παντοδαποῖς τουτοῦ τοῦ σιδηροῦ γένους ἀσεβήμασιν]<sup>120</sup>.

Giuliano riporta la sua età all'ultima generazione, la più infelice nella storia dell'umanità<sup>121</sup>: la constatazione di tale degrado costituisce il punto di partenza dell'analisi che attraverserà tutta l'opera fino all'individuazione della causa prima. Seguendo questo filo conduttore, il *Contro Eraclio* può essere diviso in due parti: la prima, prendendo spunto dalla situazione contingente, presenta i mali che affliggono l'impero ricorrendo al linguaggio dell'impurità; la seconda, meno estesa, ne rintraccia l'origine in un evento preciso, l'empietà dei Costantinidi colpevoli di aver abbandonato la religione dei loro antenati.

L'irreligiosità è intesa come fonte di contaminazione, una contaminazione che pervade tutto e cui è impossibile sottrarsi. I portatori di questo νόσος sono i

---

dell'Ἑλληνισμός (Lib. *Or.* XVIII, 157): «Considerando imparentati l'istruzione e il culto degli dei [Ὁ δὲ νομίζων ἀδελφὰ λόγους τε καὶ θεῶν ἱερά], e vedendo che l'una era completamente distrutta [ὅλως ἀνηρημένον], e l'altro lo era quasi del tutto, egli agì in modo che gli uomini potessero nuovamente amare la cultura, in primo luogo onorando chi possedeva la conoscenza, in secondo luogo componendo egli stesso dei discorsi. Immediatamente ne trasmise appunto due, ognuno il lavoro di un giorno, o meglio di una notte. Uno di questi malmenava un seguace fasullo di Antistene, che definiva la sua condotta con irriflessiva impudenza [ὦν ὁ μὲν ἐπάταξεν ἄνθρωπον νόθον Ἀντισθένους μιμητὴν ἀλογίστω θράσει τὸ πρᾶγμα ὀριζόμενον], l'altro dice cose belle sulla madre degli dei [ὁ δὲ πολλά τε καὶ καλὰ λέγει περὶ τῆς μητρὸς τῶν θεῶν]».

<sup>119</sup> C. *Heracl.* 204c. Giuliano confessa di aver resistito non per rispetto dell'oratore, ma per non dare l'impressione al pubblico che egli fosse spinto da superstizione [δεισιδαιμονία]. Giuliano, che accetta malvolentieri l'ennesimo invito di Eraclio, dichiara in 204a di essere stato «pressato» [παρακληθέντες] a partecipare.

<sup>120</sup> C. *Heracl.* 205b. Cfr. *ep.* 89a, 453d. Si veda Eur. *Hypp.* 650-655, in cui Ippolito esprime la necessità di purificare le sue orecchie dopo la confessione di Fedra.

<sup>121</sup> Cfr. ad esempio Hes. *Theog.* 161; *Op.* 176; Plat. *Resp.* 547a; *Crat.* 398a.

cinici degenerati: Eraclio, con le sue bestemmie, ha «contaminato» [χραίνω] il nome degli dei<sup>122</sup>. È possibile cogliere in questo passo l'influenza di Platone che nell' XI libro delle *Leggi* stabiliva un principio analogo a proposito dello spergiuro: «Nessuno, se non vuole essere l'uomo più odioso agli dei, commetta né a parole né con l'azione nessun inganno né frode né falsificazione, invocando gli dei (...). È pratica del tutto buona non profanare facilmente il nome degli dei [θεῶν ὀνόματα μὴ χραίνειν ῥαδίως], attenendosi, come si attiene ogni volta per lo più la maggior parte di noi, a purezza e santità nei confronti degli dei»<sup>123</sup>. In entrambi i casi, χραίνω indica un tipo di contaminazione derivante da un'azione estremamente blasfema, contraria alla legge divina.

Il legame diretto tra empietà e contaminazione è ribadito da Giuliano a proposito di Enomao di Gadara e del tipo di Cinismo che emerge dalle sue opere: una «follia disperata», una «vita inumana», «una disposizione d'animo che non crede più a nulla di bello, né di nobile né di buono». I due scritti menzionati, emblematici secondo l'imperatore di un Cinismo malato e degenerato, *L'oracolo del Cinico* e il *Contro gli oracoli*, rappresentano una minaccia al culto degli dei e alla filosofia stessa<sup>124</sup>:

<sup>122</sup> C. *Heracl.* 208b. Con questo verbo può essere indicata, in genere, la contaminazione derivante dall'adulterio o dall'incesto e dalla morte. Cfr. ad esempio Soph. *Oed. Tyr.* 822; *Oed. Col.* 368; Eur. *Hec.* 366; *Iph. Aul.* 1574; *Hypp.* 1266; Philostr. v. *Apoll.* 5, 20, 21; Orig. *C. Cels.* IV, 48, 30; Nonn. *Dion.* I, 387; Lib. *Or.* XVII, 1, 59, 6; XXXVI, 1, 44, 3. Giuliano lo usa soltanto in un'altra occasione in *ep.* 89b, 304a, a proposito delle vesti sacerdotali che non devono essere mostrate in pubblico come oggetto di vanto: ἐκ τούτου συμβαίνει πολλοὶ πελάζουσιν ἡμῖν οὐ καθαροὶ καὶ διὰ τοῦτο χραίνεται τὰ τῶν θεῶν σύμβολα. Ifigenia ammonisce Oreste a non contaminare, profanare la sacerdotessa della dea toccando i «sacri pepli» (Eur. *Iph. Taur.* 799). In Eur. *Hypp.* 1437-1438 Artemide è costretta ad abbandonare Ippolito nel momento in cui sopraggiunge la morte perché non le è permesso «contaminarsi con il fiato di chi muore». A proposito della «persecuzione» appoggiata dal filoariano Valente contro i sostenitori del credo niceno, Gregorio di Nazianzo, *Or.* XLIII, 46, dice: «entrarono in guerra contro le chiese, danzarono sugli altari, contaminarono con il sangue di uomini e animali sacrifici incruenti, trattarono con violenza il pudore delle vergini». A proposito dei sacrifici cruenti che contaminano gli dei cfr. Porph. *Abst.* II, 28, Iambl. *Myst.* V, 1, 10; Eus. *Praep.* V, 1, 10. In tutti questi casi la contaminazione deriva dall'aver infranto una legge stabilita dagli dei. Vedi MOULINIER 1952, 199, 216. La divinità viene contaminata non in senso letterale, per «contagio» come avviene fra esseri umani: l'impurità si configura in questo caso come la conseguenza di un'azione sacrilega.

<sup>123</sup> Plat. *Leg.* 917a. Giamblico lo usa in questa accezione in *Protr.* 35: l'uomo privato dell'intelletto diviene simile alle bestie; reprimendo le passioni e vivendo secondo ragione l'uomo si assimila a Dio; l'uomo empio contamina la visione del divino quando è asservito ai bisogni umani: οὐ γὰρ φασι θεμιτὸν εἶναι χραίνειν τὴν θεάν τοῦ θεοῦ καταδουλούμενον τῷ τοῦ χρησίμου ἀνθρώπου ἀναγκαίῳ.

<sup>124</sup> Cfr. C. *Cyn.* 199a. In C. *Heracl.* 210d-211a ad essere condannate sono invece le tragedie attribuite ad Enomao perché in esse si troverebbero «cose più infami dell'infamia stessa, oltre i limiti del male».

In queste condizioni, è annullata ogni forma di riverenza verso gli dei, è disprezzata la saggezza umana, è calpestata non solo quella legge omonima di giustizia e decoro, ma anche quelle leggi che sono come incise dagli dei nelle nostre anime, quelle leggi dalle quali, senza averlo appreso da alcuno, siamo persuasi che vi sia qualcosa di divino, verso il quale volgere gli occhi e, come credo, aspirare, disponendo la nostra anima verso di esso come, credo, gli esseri forniti della vista si rivolgono verso la luce. Se, oltre a ciò, venisse abolita anche la seconda legge, la quale è per natura sacra e divina, quella che ci impone di tenerci a distanza da ciò che appartiene agli altri [ὁ τῶν ἀλλοτρίων] e non ci permette né con le parole né con le azioni e nemmeno con gli impulsi nascosti dell'anima [λανθανούσαις τῆς ψυχῆς ἐνεργείαις] di confondere insieme [συγχεῖν] tali cose, quella legge che è per noi guida alla giustizia suprema, non sarebbe tale azione degna del baratro [βάραθρον]? E coloro che approvano tali comportamenti, non sarebbe necessario non già bandirli assalendoli con i tirsi [θύσθλους]<sup>125</sup> come vittime espiatorie [ὡσπερ τοὺς φαρμακοὺς], pena più lieve dei loro delitti, ma ucciderli lapidandoli?<sup>126</sup>

Giuliano non mette in discussione la libertà di parola del filosofo: il problema riguarda piuttosto i limiti di tale libertà. I Cinici degenerati, con il loro comportamento oltraggioso e il disprezzo della παιδεία (intesa come patrimonio sacro), non possono essere annoverati tra i filosofi: la παρρησία di cui vanno fieri non è altro che uno strumento, un pretesto per mascherare la loro empietà. Enomao e il suo epigono Eraclio, che «oltraggiano gli dei con parole blasfeme e latrano all'indirizzo di tutti»<sup>127</sup>, sono accusati di sovvertire con una condotta irrispettosa la legge in tutte le sue forme, sia quella umana che, cosa ancor più grave, quella divina inscritta nel cuore di ogni uomo<sup>128</sup>: i Cinici attaccano le istituzioni comuni abolendo le leggi, non per introdurre una πολιτεία migliore e più pura [κρείττονα καὶ καθαρωτέραν] ma una peggiore e più disgustosa [χείρονα καὶ βδελυρωτέραν]<sup>129</sup>.

---

Cfr. inoltre *C. Cyn.* 199a. Su Enomao (II secolo d.C.), esponente di un Cinismo radicale vedi GOULET CAZÉ 1990, 2802 ss. Cfr. inoltre BOUFFARTIGUE 1993, 342-343; SMITH 1995, 75-76.

<sup>125</sup> Accessori sacri dei riti bacchici, costituiti da rami inghirlandati da foglie di edera e vite con una pigna in punta. Cfr. *Iul. ep.* 12, 20.

<sup>126</sup> *C. Heracl.* 209c-d. Cfr. *C. Cyn.* 198b-d.

<sup>127</sup> *C. Heracl.* 211a.

<sup>128</sup> Cfr. *ad. Matr. Deor.* 172a. Emerge nuovamente l'interpretazione neoplatonica della legge. Si veda ad esempio la dottrina delle tre leggi in *Porph. ad. Marc.* 25-27. Così BOUFFARTIGUE 1993, 344: «Ce passage du *Contre Héracléios* représente les débris d'une argumentation néoplatonicienne dirigée contre Oenomaus et sa critique de la notion de loi». Si veda anche *Plat. Leg.* VII, 793a-d in cui le leggi non scritte sono indicate come il sostegno e la salvaguardia delle altre. Rispettare tali leggi divine equivale per Giuliano a rivolgere lo sguardo verso la luce. Cfr. *ep.* 82. Cfr. inoltre *Plat. Resp.* 521; *Alc. I* 134d. Sul rischio connesso all'infrazione delle leggi divine in termini di impurità cfr. PARKER 1983, 33-73.

<sup>129</sup> *C. Heracl.* 210c. La loro scelleratezza [μοχθηρία] non è molto diversa da quella dei pirati (*ibidem* 210a) e degli ἀποτακτίται (*ibidem* 224b), monaci fanatici, sinonimo anche tra i Cristiani di violenza e intolleranza. Vedi *infra*. Secondo GUIDO 2000, xiv la differenza principale tra il Cinismo «classico» e quello di età imperiale, consisterebbe appunto nel carattere associativo assunto da quest'ultimo e

Per questa ragione Giuliano, richiamando una precisa pratica di purificazione, quella del cosiddetto «capro espiatorio»<sup>130</sup>, afferma che chi disprezza la «seconda legge» merita di subire la pena del βάραθρον, come accadeva ad Atene ai colpevoli di tradimento ed empietà nei confronti delle leggi divine<sup>131</sup>, e chi ne approva la condotta dovrebbe subire una sorte peggiore del φαρμακός: per espellere dalla comunità l'empietà che è connaturata in loro non è sufficiente allontanarli. In questo contesto, sia la precipitazione che la lapidazione sono intese come atti di culto (compiuti a scopo purificatorio e propiziatorio), non come pene effettivamente previste dalla legge ateniese o da quella romana per una determinata categoria di reati<sup>132</sup>: evocati ad arte all'interno del discorso come misure straordinarie alle quali ricorrere in una situazione di estrema urgenza e pericolo, questi provvedimenti rimarcano inequivocabilmente il carattere sacrilego dei Cinici degenerati e il pericolo

---

nella sua politicizzazione. Oltre al passo giuliano menzionato, ne sarebbe prova l'accenno di Dione di Prusa alla partecipazione di un πλῆθος οὐκ ὀλίγον di Cinici ai disordini di Alessandria (*Or.* XXXII, 9). Non risulta tuttavia che i Cinici, soprattutto nel IV secolo, fossero così numerosi e organizzati da costituire una minaccia effettiva per l'ordine pubblico: le accuse mosse da Giuliano hanno essenzialmente una funzione retorica. In *C. Heracl.* 224d, Giuliano all'interno di una massa anonima elenca tre cinici del suo tempo: Asclepiade, Sereniano, Chitrone. Soltanto del primo possediamo notizie certe. Cfr. GOULET-CAZÉ 1990, 2734 ss. Secondo Amm. Marc. XXII 13, 3 Asclepiade si presentò alla corte di Giuliano ad Aniochia nel 362 e fu accusato dai Cristiani di aver causato, inavvertitamente, la distruzione del tempio di Apollo a Dafne. Vedi *infra* 195-199. In ogni caso sembra si tratti di individui che adottano autonomamente uno stile di vita piuttosto che i membri di una scuola filosofica. Così SMITH 1995, 82: «The figure of the Cynic was more often encountered as a philosophical ideal or a *bête noire* in the minds of cultivated men of leisure than as a creature of flesh and blood in the market-place (...). Cynics like Heraclius were in no position - if they had so wished - to subvert or reform society».

<sup>130</sup> Ovvero quel rito di eliminazione attraverso il quale l'impurità, nelle sue diverse espressioni (pestilenza, carestia, sventura), viene trasferita su un *medium* (un oggetto, un animale o un individuo), la cui eliminazione, cruenta o meno, consente la liberazione dal male. Si tratta in genere di uno o più individui che per caratteristiche fisiche (bruttezza, menomazioni) o sociali (povertà) vengono scelti da dalla comunità come veicolo per espellere il male. Questo argomento è troppo noto e studiato per poter essere trattato qui. Per un'introduzione di carattere generale e per un approfondimento bibliografico aggiornato rimando a BURKERT 2003<sup>2</sup>, 190 ss.

<sup>131</sup> Cfr. ad esempio Herodot. VII, 133; Thuc. II, 67, 4; Aristoph. *Nub.* 1449, Plat. *Gorg.* 516d; Aristid. *Or.* III, 3, 1.

<sup>132</sup> Cfr. CANTARELLA 1991, 71-81. L'offesa recata agli dei richiede un'espiazione che impedisca alla vendetta divina di punire la comunità intera: precipitazione, esilio, lapidazione hanno come scopo allontanare la vendetta divina eliminando dal seno della comunità l'empio che diffonde un contagio analogo, negli effetti, al miasma provocato dall'omicida. Sulla dimensione «politica» dell'empietà vedi MOMIGLIANO 1971. Il legame tra il delitto di empietà e la pena della lapidazione è stabilito tra l'altro da uno dei miti eziologici sull'origine delle Targelie (FGrH fr. 50 JACOBY): queste commemorerebbero la punizione di un certo Φαρμακός che, sorpreso a rubare gli arredi sacri del tempio di Apollo, sarebbe stato lapidato da Achille e dai suoi compagni [ιεράς δὲ φιάλας τοῦ Ἀπόλλωνος κλέψας ἀλοῦς ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ἀχιλλεῖα κατελεύσθη, καὶ τὰ τοῖς Θαργηλίοις ἀγόμενα τούτων ἀπομιμήματά ἐστιν]. Come rileva PARKER 1983, 259 il φαρμακός oltre che veicolo delle colpe della comunità, può essere la causa stessa del male.

che essi costituiscono per la «salute» dell'impero<sup>133</sup>. Lisia argomenta che esiliare Andocide, colpevole della mutilazione delle Erme, vorrebbe dire «purificare la città» [τὴν πόλιν καθαίρειν], «cacciare un *pharmakos*» [φαρμακὸν ἀποπέμπειν] e «sbarazzarsi di un uomo empio» [ἀλιτηρίου ἀπαλλάττεσθαι]<sup>134</sup>. Penteo nelle *Baccanti* intende lapidare Dioniso per la corruzione che diffonde tra le donne<sup>135</sup>, mentre Esopo, accusato di sacrilegio, è gettato dalla roccia Hyampeia a Delfi<sup>136</sup>.

Ritroviamo questo modulo in un passo della *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato: i cittadini di Efeso, colpiti da una pestilenza e non riuscendo a trovare un rimedio [ἡ νόσος τοῖς Ἐφεσίοις ἐνέπεσε καὶ οὐδὲν ἦν πρὸς αὐτὴν αὐταρκες], chiedono l'intervento di Apollonio «facendone il rimedio del male [ἱατρὸν ποιούμενοι αὐτὸν τοῦ πάθους]»; radunati i cittadini nel teatro, Apollonio individua la causa della pestilenza in un vecchio mendicante e ordina agli Efesini di lapidarlo a morte in quanto nemico degli dei [τὸν θεοῖς ἐχθρὸν]<sup>137</sup>. La lapidazione non è tanto un procedimento penale quanto piuttosto un atto simbolico avente come unico scopo la purificazione della città dall'impurità generata da un crimine sacrilego: la lapidazione evita il contatto diretto con la vittima e rappresenta uno dei modi in cui la comunità si assume collettivamente il carico della punizione<sup>138</sup>. Ricorda molto da vicino il rito del *φαρμακός*, sebbene non vi sia menzione di lapidazione, il racconto di Ammiano relativo all'uccisione di Giorgio di

<sup>133</sup> Sulle accuse di empietà ed ateismo rivolte ai Cinici cfr. Luc. *Peregr.* 21; Aristid. *Or.* XLVI.

<sup>134</sup> Lys. *Or.* VI, 53

<sup>135</sup> Eur. *Bacch.* 352-357.

<sup>136</sup> Plut. *De sera. num. vind.* 557a. Sulla precipitazione per crimini religiosi nel diritto della Amfizionia cfr. Paus. X, 4, 2. Cfr. inoltre Dion. Hal. IV, 48, 2; Paus. IV, 18, 4. Cfr. CANTARELLA 1991, 80.

<sup>137</sup> Cfr. v. *Apoll.* IV, 10. Sullo sguardo infuocato del cane cfr. FRANCO 2003, 215 ss. Secondo questa logica anche il latore di cattive notizie è a suo modo un *pharmakos*: ad esempio gli abitanti di Carre lapideranno l'uomo giunto ad annunciare la morte di Giuliano, come per annullare il contenuto del messaggio e la conseguente afflizione per la città (Zos. III, 34, 2).

<sup>138</sup> Cfr. PARKER 1983, 257-280. Questo aspetto è evidente in *Leg.* 873b, in cui Platone, elencando le pene che dovrebbero colpire i delitti più gravi, stabilisce che chi si è contaminato con il sangue di un consanguineo, se giudicato colpevole deve essere messo a morte e gettato nudo fuori città in un luogo prestabilito. Segue quindi un rituale di purificazione: prima che il cadavere sia lasciato insepoltito oltre i confini del territorio, tutti i magistrati gettano ciascuno una pietra sulla sua testa purificando in questo modo la città di cui sono i legittimi rappresentanti. Cfr. inoltre Thuc. I, 126, 12; *ibidem* 138, 6; Diod. XVI, 25, 2; Aeschin. 2, 142; Paus. X, 2, 4. Cfr. CANTARELLA 1991, 62-63. PARKER 1983, 47, attribuisce alla legge ateniese che impone di lasciare insepoltito fuori dalla città il cadavere di un uomo che si è macchiato di sacrilegio, soprattutto la funzione di disonorare il morto privandolo del diritto alla sepoltura, e solo accidentalmente il pericolo della contaminazione: «The intention of these methods will scarcely have been to evade pollution— they were rather a symbolic rejections of the malefactor— but they probably had the effect that the question of pollution did not need to be raised».

Cappadocia: il vescovo ariano (357-361), definito da Giuliano in *ep.* 60 «nemico degli dei», contando sull'appoggio di Costanzo, aveva intensificato le misure antipagane nella città fino ad ottenere il permesso imperiale di rimpiazzare il Mitreo con una chiesa<sup>139</sup>. La morte di Costanzo segna la fine di Giorgio: catturato dalla folla viene ucciso, il suo cadavere trascinato fuori dalla città, bruciato e le sue ceneri gettate in mare<sup>140</sup>: tale è il procedimento rituale descritto da Ipponatte per impedire che il *pharmakos* costituisca anche da morto un pericolo ed una fonte concreta di contaminazione per la città<sup>141</sup>.

Attraverso il rito del *pharmakos* Giuliano indica negli individui come Eraclio i colpevoli della degenerazione morale che ha precipitato l'impero in una nuova età del ferro. I Cinici, incuranti dell'ordine morale e delle leggi divine, devono essere cacciati a sassate come cani rabbiosi e selvaggi<sup>142</sup>: coloro che vivono in inguaribile empietà e non hanno alcuna speranza di redimersi altro non sono che cani, avrebbe scritto Giovanni Crisostomo<sup>143</sup>. Eraclio e i suoi colleghi sono causa di contaminazione perchè ἀπαίδευτοι, vagabondi e girovaghi che del Cinismo assumono solo i simboli esteriori (bastone, mantello e capigliatura)<sup>144</sup>. Esiste quindi un preciso rapporto di causalità tra ignoranza, empietà e impurità: a proposito dei Cristiani, Porfirio avrebbe scritto «l'uomo ignorante contamina la divinità anche se

<sup>139</sup> Socr. *Hist. Eccl.* III, 2; Soz. *Hist. Eccl.* V, 7. Iul. *ep.* 60, 379b. Ammiano si limita a registrare l'arroganza di Giorgio nei confronti delle memorie pagane della città (XXII 11, 7). Sulla politica religiosa di Costanzo vedi BARNES 1987.

<sup>140</sup> Amm. Marc. XXII, 11, 10. Ammiano ricorre ad una motivazione razionale: gli Alessandrini bruciano il cadavere del vescovo temendo che i cristiani potessero farne oggetto di venerazione. Al tempo stesso è innegabile il carattere rituale delle azioni descritte dallo storico: l'empio Giorgio, nemico degli dei e profanatore dei loro templi è trascinato fuori dalla città, il suo corpo distrutto e le ceneri affidate alle profondità del mare). Giuliano in *ep.* 60, 379c-d, rimprovera gli alessandrini di aver profanato a loro volta la città mettendo a morte un uomo senza attendere la «giustizia regolare» che avrebbe ammonito tutti coloro che trascurano gli dei.

<sup>141</sup> Tzetzes *Chil.* V, 737-739.

<sup>142</sup> L'equiparazione del filosofo Cinico con il cane, che attraversa tutta l'opera, trova nell'empietà di Eraclio una conferma ulteriore. Da un punto di vista rituale, il cane, sebbene non possa essere considerato un animale impuro in senso stretto, riveste nel culto greco un ruolo degradante: è spesso escluso dai luoghi sacri (ad esempio dall'acropoli di Atene e dall'isola di Delo); può essere simbolo di una condotta vergognosa e occupa il posto più basso nei riti sacrificali. Cfr. ad esempio Plut. *Quaest. Rom.* 290a-d; Xen. *Cyr.* V, 25. Sul ruolo del cane in quanto capro espiatorio vedi MAINOLDI 1981, 38. Cfr. PARKER 1983, 357-358. Vedi inoltre FRANCO 2003, soprattutto 153-226. Il cane è simbolicamente legato alla sfera degli inferi. Il racconto della Vita di Apollonio riportato sopra, termina con gli abitanti di Efeso che trovano sotto le pietre con cui lo hanno lapidato non il vecchio ma il cadavere di un cane, a riprova del suo carattere demoniaco. Questo episodio si riallaccia direttamente alla tradizione sulla morte di Ecuba in Eur. *Hec.* 1265 ss.

<sup>143</sup> Joh. Chrys. *Homil.* 10, 3; 24, 3. Philod. *P. Herc.* 339, col. VIII 5-7, attacca i Cinici in quanto «uomini maledetti che hanno scelto la vita dei cani». Cfr. CANTARELLA 1991, 220-221.

<sup>144</sup> *Ibidem* 225b. Cfr. Luc. *Peregr.* 19.

offre preghiere e sacrifici»<sup>145</sup>. Questa ignoranza non è metodologica, alla maniera di Socrate, ma sintomo di arroganza e sinonimo di empietà perché contrapposta alla ἐπιστήμη, prerequisito della santità: ἀμαθία è ignoranza delle leggi, noncuranza dell'ordine cosmico e a causa di tale ignoranza Eraclio è empio come Salmoneo e i Cinici non sono altro che κάθαρμα<sup>146</sup>. Un'analoga preoccupazione era stata espressa Porfirio nella *Lettera a Marcella*: «Questo è il frutto più grande della pietà: onorare la divinità secondo le tradizioni ancestrali, non perché essa ne ha bisogno, ma perché la sua maestà venerabile e beata invita a riverirla. Gli altari degli dei non si perdono a servirli, non si guadagna niente a trascurarli. Ma chiunque onora Dio come se Dio avesse dei bisogni non si rende conto di ritenersi superiore a Dio. Non è la collera degli dei a farci del male ma la nostra ignoranza sul loro conto; la collera in effetti è estranea agli dei: quello che la provoca è contrario alla nostra volontà dal momento che alla volontà di Dio non si oppone niente. Non contaminare dunque la divinità con delle false opinioni umane»<sup>147</sup>. In una costituzione del 380 Graziano, Valentiniano e Teodosio avrebbero stabilito: «Coloro che per ignoranza confondono o per negligenza violano ed offendono la santità della legge divina commettono sacrilegio»<sup>148</sup>. Giustiniano si sarebbe spinto oltre, condannando chiunque osasse bestemmiare o pronunciare giuramenti in nome di Cristo<sup>149</sup>: tale crimine avrebbe suscitato l'ira di Dio sotto forma di carestia, terremoti e pestilenze e per questa ragione era necessario prevenirlo<sup>150</sup>.

Nell'analisi di Giuliano, l'empietà è il risultato del «percorso breve verso la virtù» [σύντομόν ὁδὸν καὶ σύντονον ἐπὶ τὴν ἀρετὴν], opposto alla via più lunga [τὴν μακρὰν ὁδόν]: «il fine e il principio» della filosofia [τέλος τέ ἐστι καὶ ἀρχὴ μία] «è il conosci te stesso e il rendersi simile agli dei; il principio è il conosci te stesso e il fine l'assimilazione con gli esseri superiori»<sup>151</sup>. Eraclio non

<sup>145</sup> Porph. *ad Marc.* 16-17.

<sup>146</sup> Sottintesa in *C. Heracl.* 234d, espressa chiaramente in *C. Cyn.* 197c. Cfr. Joh. Crys. *Hom.* 49, 173, 57.

<sup>147</sup> Porph. *ad Marc.* 18 (trad. SODANO 2006).

<sup>148</sup> *Cod. Theod.* IX, 29,1: *Qui divinae legis sanctitatem aut nesciendo confundunt aut negligendo violant et offendunt, sacrilegium committunt.* Cfr. ROBINSON 1973, 370-371.

<sup>149</sup> *Iust. Nov.* 77. Si tratta della prima formulazione nota del reato di βλασφημία.

<sup>150</sup> ROBINSON 1973,371.

<sup>151</sup> *Ibidem* 225c-d. Cfr. *C. Cyn.* 183a-d. Cfr. Diog. Laert. VI, 101; 104; VII, 121; 129; Dio. Chrys. *Or.* IV, 56-58. Cfr. *Goulet-Cazé* 1986, 22 ss. L'imitazione degli dei è per Giuliano l'obiettivo di ogni uomo in grado di compiere un percorso filosofico e religioso: gli dei costituiscono il modello per l'uomo nella sua ricerca della felicità, mediante un processo di assimilazione. Esso non è altro che

possiede nulla della κυνική φιλοσοφία di Diogene, paradigma di una filosofia divina e universale che del precetto delfico del «Conosci te stesso» aveva fatto un imperativo morale<sup>152</sup>: sono assenti in lui i valori della pietà<sup>153</sup>, della razionalità<sup>154</sup>, dell'ascetismo e della frugalità<sup>155</sup>, della libertà dai giudizi degli uomini e dall'opinione<sup>156</sup>, della vita secondo natura [τὸ ζῆν κατὰ φύσιν]<sup>157</sup> e per questo è molto più simile ad un brigante che ad un filosofo. A questo Cinismo «impuro» Giuliano contrappone la pietà [εὐλαβεία] e la santità [ὁσία] del Cinismo delle origini<sup>158</sup>: sia Diogene che Cratete avevano una tale venerazione degli dei, da non usare miti e allegorie sacre per attirare l'uditorio come Eraclio<sup>159</sup>.

---

l'acquisizione della conoscenza dell'essere accessibile all'uomo (C. *Cyn.* 184a-b). Nella preghiera conclusiva del discorso *Alla Madre degli dei*, chiedendo la felicità per tutti gli uomini, Giuliano chiarisce che la felicità consiste nella conoscenza degli dei (180b-c). Cfr. MCALELLA 1998, 177 ss.

<sup>152</sup> Richiamandosi al divino Giamblico, Giuliano si appella ad Apollo come fondatore della filosofia in generale (C. *Cyn.* 188b). Il principio del γνῶθι σαυτὸν connota, nell'ottica di Giuliano, il Cinismo come filosofia universale: di conseguenza il suo fondatore non può che essere Apollo stesso, il dio della verità. In quest'ottica sincretistica l'unica differenza fra Platone e Diogene consiste nel fatto che il primo si esprime attraverso i λόγοι, il secondo per mezzo degli ἔργα (C. *Cyn.* 189a), nel senso che l'autentico seguace di Diogene non si lascerà sedurre dalle opinioni altrui ma sottoporrà tutto alla prova dei fatti. Sull'etica «cinica» di Giuliano rimando a GUIDO 1993. Sullo statuto filosofico del Cinismo e sulla sua canonizzazione (le tre figure chiave del movimento, letto in chiave essenzialmente etica, furono individuate in Antistene, Diogene e Cratete che creavano un collegamento tra Socrate e la Stoa) cfr. Epict. *Diss.* III, 22, 63-64; Them. *Or.* XXI; Iul. C. *Herac.* 209a. Discussione più approfondita in BILLERBECK 1993, 319.

<sup>153</sup> C. *Herac.* 212b; 213a-214b; 283b; 238d-239b.

<sup>154</sup> C. *Cyn.* 190b; 192c; 202a.

<sup>155</sup> C. *Herac.* 226a-b; C. *Cyn.* 203a.

<sup>156</sup> C. *Herac.* 208d; 211b-c.

<sup>157</sup> C. *Cyn.* 193d. Sulle fonti di Giuliano rimando a BOUFFARTIGUE 1993, 353-355, secondo il quale Giuliano si sarebbe avvicinato alla filosofia cinica alla scuola di Massimo di Efeso. Quest'accusa era stata rivolta ai Cinici già da Epict. *Diss.* III, 22, 80 e ai Cristiani da Celso in Orig. C. *Celsum* VII, 44; V, 25; VIII, 47.

<sup>158</sup> C. *Herac.* 212a-215a. I cinici in sostanza si sono allontanati dal modello di Diogene (cfr. C. *Cyn.* 202a) e hanno intrapreso la via del vizio e dell'irreligiosità in modo analogo ai cristiani che si sono allontanati dall'ebraismo e dall'ellenismo. Cfr. *infra* capitolo IV. Così SMITH 1995, 55: «Nothing new was good. Julian's own philosophical hero Iamblichus had chosen to prescribe the ideals of a Neoplatonist theurgist writing a life of Pythagoras and a commentary on a text purporting to contain the doctrines of ancient Chaldaea. When Julian himself echoed Epictetus and Dio in his comparison of contemporary Cynics with their founder, his attack betokened a proposition to look to the past with an uncritically friendly eye». La difesa del Cinismo autentico e l'idealizzazione di Diogene, soprattutto nel *Contro i Cinici ignoranti*, rispondono al più ampio progetto della *restauratio* giuliana: riappropriarsi dell'autentico Diogene falsificato dai Cinici. Nella presentazione di Diogene come τύπος filosofico ideale è possibile leggerci un'eco anticristiana soprattutto nel tentativo di presentare il modello di vita incarnato dal filosofo di Sinope come un'alternativa all'ascetismo cristiano. Diogene è esempio di vita per i Cristiani in Basil. *Leg. lib. gent.* IX, 3, 4; Greg. Naz. *Or.* XXV. In generale, gli autori cristiani di IV secolo lodano Diogene per la sua frugalità e si servono dei suoi argomenti in favore di una vita in povertà e autocontrollo, mentre lo biasimano in quanto esempio di passione e lussuria. Cfr. KRUEGER 1993.

<sup>159</sup> C. *Herac.* 214b.

Alle bestemmie dei Cinici, Giuliano oppone la propria concezione del mito di argomento sacro come strumento per preservare la purezza delle verità divine. Dopo aver trattato nella prima parte del discorso l'origine del mito, concludendo che esso si addice ad un uomo che, come Esopo, non gode di libertà di parola, o per spiegare ai bambini concetti complessi in maniera semplice<sup>160</sup>, Giuliano passa ora al rischio connesso all'uso di allegorie che possono oltraggiare la divinità. Passate in rassegna le parti di cui si compone la filosofia (215b-216b), l'imperatore conclude che la composizione di miti risulta utile solo per la parte della filosofia pratica che si occupa dell'individuo e per la parte della teologia relativa ai riti iniziatici e ai misteri [τῶ τελεστικῶ καὶ μυστικῶ]<sup>161</sup>: la funzione principale del mito è quella di insinuare, anche nelle menti della massa, le verità divine che non possono essere svelate nella loro purezza (il mito come strumento per preservare la purezza del sacro)<sup>162</sup>:

La natura ama nascondersi e la dottrina nascosta sulla sostanza degli dei non sopporta d'essere gettata con nude parole nelle orecchie impure [εἰς ἀκαθάρτους ἀκοὰς ῥίπτεσθαι ῥήμασιν]. Precisamente la natura segreta dei segni, anche se ignorata, è destinata a giovare: essa infatti cura non soltanto le anime ma anche i corpi e provoca le apparizioni degli dei. Credo che questo si verifichi spesso anche per mezzo dei miti, quando le dottrine divine vengano insinuate, per mezzo di enigmi accompagnati dalle finzioni dei miti, nelle orecchie della massa, che non può accoglierle nella loro purezza [καθαρώς]<sup>163</sup>.

---

<sup>160</sup> *Ibidem* 205d-209a.

<sup>161</sup> *Ibidem* 216b.

<sup>162</sup> L'utilità della componente inverosimile nei miti teologici è riaffermata in *ad. Matr. Deor.* 170b (l'unico altro passo giuliano in cui compaia la voce ἀπεμφαῖνον) e in *ad. Hel. Reg.* 136b-137a. In particolare in *C. Gal.* fr. 44 i miti greci sono definiti incredibili e mostruosi: la mostruosità impedisce di interpretare alla lettera il racconto e spinge piuttosto a cercarne la verità più profonda. I miti paradossali sono dei simboli di verità nascoste: la verità è in questo senso nascosta perché riguarda l'essenza trascendente del divino che soltanto l'aspetto paradossale del mito consente di cogliere. In questo discorso sul mito è forte l'impronta di Giamblico. Cfr. BOUFFARTIGUE 1992, 339-340; 616-625. Il rapporto fra senso manifesto e senso nascosto di un testo, dibattuto già in età classica, acquista un'importanza fondamentale in età tardoantica soprattutto nell'esegesi cristiana. Come ha messo in evidenza GRASSO 1996, 40 se per i Cristiani è possibile pervenire alle verità supreme attraverso le Sacre Scritture anche senza una qualche preparazione filosofica, per Giuliano solo il filosofo è in grado di cogliere la verità nascosta in un mito, mentre un individuo sprovvisto dei mezzi esegetici adeguati correrà il rischio di prendere per vere tutte le storie che si raccontano sugli dei.

<sup>163</sup> *C. Heracl.* 216c. Cfr. *C. Cyn.* 169d-170c. Seguendo Giamblico, Giuliano ritiene che i miti possiedano un significato allegorico inaccessibile ai più. Vedi ad esempio Iambli. *In Phaedr.* fr. 7 sulla spiegazione allegorica della nascita delle muse nel mito platonico delle cicale. Cfr. FINAMORE 1999, 73. Sull'atteggiamento dei filosofi d'età imperiale vedi RAMOS JURADO, 2003. Sulla fortuna dell'aforisma di Eraclito (fr. 123DK) nel pensiero occidentale cfr. HADOT 2004.

Componendo miti d'argomento sacro, il linguaggio deve essere appropriato agli dei «per non essere davanti alla moltitudine i promotori di tale arroganza, o piuttosto per non anticipare noi stessi la moltitudine nell'empietà di fronte agli dei. In questo genere di discorsi non ci sia quindi niente di inverosimile, ma che tutto sia solenne, bello, grandioso, divino e diretto a cogliere il più possibile l'essenza degli dei, un'essenza pura e incontaminata [σεμνὰ πάντα καὶ καλὰ καὶ μεγαλοπρεπῆ καὶ θεῖα καὶ καθαρὰ καὶ τῆς τῶν θεῶν οὐσίας εἰς δύναμιν ἔστοχασμένα]»<sup>164</sup>: i racconti relativi ad argomenti sacri devono di conseguenza rivelarsi altrettanto divini e puri [θεῖα καὶ καθαρὰ]<sup>165</sup>. L'unico mezzo che consente di superare l'antropomorfizzazione della divinità e conduce alla comprensione della sua essenza è l'interpretazione allegorica: è proprio l'aspetto paradossale e assurdo [ἀπεμφαῖνον κατὰ τὴν διάνοιαν] a indurre il lettore attento e preparato a superare il significato letterale del mito. Dal momento che Eraclio non è in grado da solo di comprendere il significato reale dei miti, Giuliano propone, non a caso, l'esempio di Dioniso ed Eracle.

Giuliano contesta l'opinione comune che vede in Dioniso un mortale nato da Semele e divenuto dio grazie alla teurgia e ai misteri [θεὸν δὲ διὰ θεουργίας καὶ τελεστικῆς]<sup>166</sup>, e in Eracle un δεσπότης semidivino, assunto sull'Olimpo da Zeus per la sua virtù regale [διὰ τῆς βασιλικῆς ἀρετῆς]. Interpretando entrambi i racconti allegoricamente, Giuliano si sofferma sulla funzione delle due divinità. Eracle fu generato da Zeus come salvatore del mondo [τῷ κόσμῳ σωτῆρα ἐφύτευσεν] e affidato alle provvide cure di Atena Pronoia per poi essere richiamato

<sup>164</sup> *Ibidem* 218d. Cfr. *C. Cyn* 166d. Giamblico usa la stessa espressione per definire la vita delle anime pure in *de An.* 379, 2-6. Cfr. FINAMORE 1999, 76. In Giuliano la σεμνότης, la solennità del linguaggio che si contrappone al linguaggio colloquiale, deve connotare ogni discorso che tratti del divino. Cfr. GRASSO 1996, 36.

<sup>165</sup> *C. Heracl.* 219a.

<sup>166</sup> *C. Heracl.* 219b. L'esegesi allegorica del mito relativo alla nascita di Dioniso (220ab-222c), richiama precise analogie con la nascita di Cristo. Vedi ad esempio ATHANASSIADI 1981, 133-134: «Born human, killed by the Titans, and buried only to be resurrected, the god appears as the perfect counterpart of Christ. With this thought at the back of his mind, Julian describes his manifestation on earth not only in dogmatic terms borrowed from contemporary Neoplatonic vocabulary – as a 'demonic revelation' (220b) or an epiphany (221ab) – but also in a language deeply familiar to the ears of large numbers of fourth century men: the god's 'future manifestation' (221b) had been announced to mankind by prophetic lips long before his actual 'ungenerated birth in the cosmos' took place (221c)».

sull'Olimpo<sup>167</sup>. Dioniso è manifestazione divina e non figlio di Semele: «allorché parve opportuno a Zeus concedere a tutti quanti gli esseri umani l'inizio di una nuova forma di esistenza e far progredire le loro condizioni di vita dal nomadismo ad uno stadio più civilizzato, proveniente dall'India apparve Dioniso, il dio che tutti potevano vedere con i propri occhi, che andava in giro per le città conducendo con sé una folta schiera di esseri divini e donando a tutti gli uomini la pianta della vite coltivata come simbolo della sua manifestazione»<sup>168</sup>. All'interno del suo pantheon, Eracle e Dioniso, insieme ad Asclepio, rivestono la funzione di «figli salvatori», che discendono da Helios e venuti sulla terra sono fonte di salvezza per gli uomini: la missione di Asclepio, che non è sottoposto alla generazione ma coesiste in eterno con il padre, è quella di salvare i corpi<sup>169</sup>; quello di Eracle, *exemplum* della perfezione umana, è purificare la terra liberandola dal male<sup>170</sup>; Dioniso, infine, è investito in quanto demiurgo nel mondo divino del compito di ripartire tra gli esseri il principio vitale ricevuto da Zeus<sup>171</sup>, di diffondere la civiltà in quello umano<sup>172</sup>. L'esegesi allegorica della nascita e delle imprese di Eracle e Dioniso, salvatori inviati da Zeus a vantaggio del genere umano, preparano e anticipano il lungo mito autobiografico che Giuliano inserisce nella narrazione per mostrare ad Eraclio come avrebbe dovuto scrivere<sup>173</sup>.

---

<sup>167</sup> *Ibidem* 220a. Uno dei miti che Giuliano menziona a proposito di Eracle stabilisce un legame con Helios. Si tratta di un'impresa secondaria dell'eroe menzionata solo raramente nella tradizione classica: il viaggio in mare su una coppa d'oro [ἐπὶ τῆς χρυσοῦς κύλικος]. Nell'interpretazione di Giuliano, il mito nasconde una verità nascosta: Eracle avrebbe traversato il mare camminando «come sulla terra asciutta». Sul rapporto con Cristo vedi BOUFFARTIGUE 1992, 166. Secondo ATHANASSIADI 1981, 133, è probabile che qui Giuliano si riferisca alla versione completa del mito, quale è narrato ad esempio da Apollod. 2, 5, 10. Eracle avrebbe sfidato Helios in combattimento, ed Helios colpito dal coraggio dell'eroe gli avrebbe offerto in dono una coppa d'oro, a bordo della quale avrebbe attraversato il mare. Oltre ad aver vissuto in maniera esemplare lo stile di vita Cinico (cfr. *C. Cyn.* 187c), Eracle è il simbolo della forza della natura per i Pitagorici. Cfr. *Iambl. v. Pyth.* 155.

<sup>168</sup> *C. Heracl.* 221b (trad. GUIDO 2000).

<sup>169</sup> *ad. Hel. Reg.* 144b; *C. Gal.* fr. 57.

<sup>170</sup> *ad. Them.* 254a; 264a; *C. Heracl.* 220a.

<sup>171</sup> *ad Matr. Deor.* 179ab; *ad Hel. Reg.* 144c.

<sup>172</sup> Queste divinità erano da tempo interpretate come prefigurazione e modello del Cristo nella letteratura cristiana (si veda ad esempio Iustin. *Apol.* 21, 2). Rimando su questo punto a SIMON 1973, 395-398. Giuliano non poteva ignorare questa funzione, come nota a ragione BOUFFARTIGUE 1992, 649.

<sup>173</sup> *Ibidem* 226d.

### 3. L'EREDITÀ DI COSTANTINO E LA MISSIONE DI GIULIANO

Il μῦθος ha inizio con un uomo molto ricco (Costantino), proprietario di terre ed armenti, che aveva costruito la sua fortuna con mezzi leciti e illeciti [ἐν δίκῃ τε καὶ παρὰ δίκην]<sup>174</sup> per la scarsa cura che aveva degli dei [ἔμελε γὰρ αὐτῷ τῶν θεῶν ὀλίγον]<sup>175</sup>. A causa della sua stoltezza e dell'ignoranza nell'arte di governare [ὑπὸ ἀμαθίας], e credendo che un gran numero di figli [τὸ πλῆθος τῶν υἱέων] sarebbe bastato ad amministrare la sua fortuna, non si preoccupò affatto di renderli virtuosi [οὐδὲν ἐφρόντισεν ὅπως ἔσονται σπουδαῖοι]<sup>176</sup>. Costantino è ritratto come un villano arricchito, un uomo ignorante e grossolano non molto dissimile da Eraclio, che concepisce lo stato come un patrimonio personale e la sua gestione come un affare di famiglia. L'empietà e l'avidità di Costantino sono all'origine della follia e dell'ignoranza [ἄνοία καὶ ἀμαθία] che hanno diviso i suoi figli: poiché ognuno di essi desiderava come il padre possedere ogni cosa per sé, l'impero si riempì di omicidi e la divinità adempì la tragica maledizione di Edipo [Εἶτα ἐπίμπλατο φόνων πάντα, καὶ ἡ τραγικὴ κατάρα ὑπὸ τοῦ δαίμονος εἰς ἔργων ἤγετο]<sup>177</sup>:

Si dividevano pertanto i beni paterni con la spada affilata [θηκτῷ σιδήρῳ διελάγχανον]<sup>178</sup> e tutto era messo a soqquadro [ἦν πάντα ἀκοσμίας πλήρη]. I templi degli antenati [πατρῶα ἱερά] venivano demoliti dai figli, templi che erano stati trascurati già dal padre e derubati delle offerte dedicate da molti altri non meno che dai suoi antenati. Mentre i templi venivano demoliti, si riedificavano vecchi sepolcri e se ne costruivano di nuovi [παλαιὰ καὶ νέα μνήματα], come se il Caso e la Sorte preannunciassero loro che presto avrebbero avuto molto bisogno di sepolcri, dal momento che avevano così poca cura degli dei [ἐπειδήπερ αὐτοῖς ὀλίγον ἔμελε τῶν θεῶν]<sup>179</sup>.

<sup>174</sup> Caratteristica del tiranno. Vedi ad esempio Dio. *Crys. Or.* VI, 50.

<sup>175</sup> *C. Heracl.* 227c.

<sup>176</sup> *C. Heracl.* 228a.

<sup>177</sup> Cfr. *Iul. Caes.* 336b. Sugli eccidi seguiti alla morte di Costantino Eusebio (*v. Const.* IV, 68) e Gregorio di Nazianzo (*Or.* IV, 21) ne attribuiscono la responsabilità all'esercito a vantaggio dei figli legittimi. *Eutr. Brev.* X, 9 e *Socr. Hist. Eccl.* II 25, ritengono che Costanzo fosse connivente con l'esercito di cui conosceva già i piani. *Amm. Marc.* XXII, 16, 8 lo fa diretto responsabile della strage. Sulle contese tra i figli di Costantino rimando a PORTMANN 1999.

<sup>178</sup> La citazione è tratta da Eur. *Phoen.* 68. Cfr. inoltre Aesch. *Sept.* 817; Plat. *Alc. II* 138c. Il mito autobiografico, con il riferimento alla tragica maledizione, è costruito secondo lo spirito della tragedia greca. Giuliano prima di introdurre sulla scena se stesso modella la storia dei Costantinidi sul ciclo tebano: come Eteocle e Polinice, i suoi successori si sono spartiti l'eredità a fil di spada. Cfr. ATHANASSIADI 1981, 186-187.

<sup>179</sup> *Ibidem* 228c.

I figli di Costantino hanno superato il padre nell'empietà demolendo i templi e sostituendoli con delle «tombe», ovvero le chiese cristiane<sup>180</sup>. Dal tradimento delle tradizioni ancestrali è stata generata l'ἀνομία dei tempi attuali: «tutto fu contaminato allo stesso modo [πάντων οὖν ὁμοῦ φυρομένων]» e ai crimini già commessi si aggiunse l'incesto, causato da matrimoni che non erano matrimoni [ξυντελουμένων γάμων τε οὐ γάμων] e insieme alle cose divine furono profanate quelle umane [βεβηλουμένων ὁμοῦ τοῖς θείοις τῶν ἀνθρωπίνων]<sup>181</sup>. Costantino, abbandonando Helios, causò a sé stesso e alla sua stirpe grandi calamità: Helios per il disprezzo di quell'uomo ostinato e sfrontato divenne causa di sciagura per lui e la sua famiglia lasciando la sua casa nella desolazione<sup>182</sup>. Dalla maledizione che la divinità adempì contro di loro<sup>183</sup>, deriva la κηλὶς che si è abbattuta sull'impero e a cui Giuliano fa riferimento nella preghiera conclusiva dell'*Inno alla Madre degli Dei*, e di conseguenza la «generazione di ferro» di *C. Heracl.* 205b<sup>184</sup>.

Zeus, impietosito per le condizioni in cui versava il genere umano e deciso a porre fine a questo «zelo dell'empietà» [ὁ πονηρὸς οὐτοσὶ τῆς ἀνοσιουργίας ζῆλος], affida il παιδίον Giuliano alle cure di Helios<sup>185</sup> e Atena perché, sottraendolo «al sangue al tumulto e alla strage»<sup>186</sup>, lo liberino dalla malattia [νόσον] che lo affligge, e che rischia di spegnere il sacro fuoco che ancora arde in lui<sup>187</sup>. Analogamente alla versione dionea del mito delle due vie, Giuliano descrive la sua ascesa all'Olimpo sotto l'occhio vigile di Hermes, come un cammino per una «strada spianata e senza ostacoli [λείας καὶ ὁμαλεστέρας ὁδοῦ], finchè non avrai superato questo piccolo tratto di cammino tortuoso e accidentato [τὸ σκολιὸν καὶ

<sup>180</sup> Il riferimento è ovviamente alla politica filocristiana dei Costantinidi e ai loro provvedimenti antipagani. Cfr. *C. Gal* fr. 81; *Misop.* 344c. Per l'analisi di questo motivo rimando all'ultimo capitolo.

<sup>181</sup> Su questo punto, in particolare sull'«incesto» rimando a MALOSSE 2001<sup>b</sup>, n. 5.

<sup>182</sup> *C. Heracl.* 228d.

<sup>183</sup> *Ibidem* 228b.

<sup>184</sup> Secondo STEINRÜCK 2006, 199-200, le *Vite dei filosofi e dei sofisti* di Eunapio, attraverso la forma «catalogica», sembra annunciare attraverso le vite chiave di Sosipatra e di Proaeresio la fine del mondo ellenico e l'inizio dell'età delle tenebre, ossia del Cristianesimo. Cfr. Eun. *V. Soph.* VI, 8, 4.

<sup>185</sup> *C. Heracl.* 229b. Cfr. inoltre *ep.* 17; *Caes.* 336c.

<sup>186</sup> Il verso di Hom. *Il.* XI, 164, rimanda ad Ettore salvato da Zeus dal furore della battaglia: fuor di metafora Zeus sottrae Giuliano alla strage che si è scatenata alla morte di Costantino.

<sup>187</sup> *Ibidem* 229d. Il concetto di sanità non è limitato alla sfera fisica ma si estende anche a quella spirituale e, nel caso specifico di Giuliano, alla corretta condotta culturale. Si veda ad esempio *ep.* 98, 399 in cui l'imperatore dopo aver consultato il senato di Berea in materia di culto constata che la maggior parte di essi ha a riguardo idee sane [ἔχειν ὑγιῶς]. Sul Cristianesimo come νόσος cfr. *ep.* 61c, 424b; 98, 401c. Amm. Marc. XXII, 9, 14 riferisce che l'imperatore al suo ingresso ad Antiochia fu salutato come *salutare sidus*.

ἀπότομον χωρίον], là dove vedi che tutti gli uomini inciampano e cadono [οὐ πάντας ὁρᾶς προσπταίοντας καὶ ἀπιόντας ἐντεῦθεν ὀπίσω]». Sull'Olimpo, Helios annuncerà a Giuliano la missione provvidenziale che gli è stata affidata<sup>188</sup>:

Sei giovane e non iniziato [ἀμύητος]. Ritorna dunque dai tuoi, affinché tu sia iniziato e viva laggiù senza pericolo: tu devi, infatti, partire e purificare tutte quelle empietà [καθαίρειν ἐκεῖνα πάντα τὰ ἀσεβήματα], e invocare in tuo aiuto [παρακαλεῖν] me e Atena e tutti gli altri dei<sup>189</sup>.

L'iniziazione cui Helios fa riferimento non è quella a Ecate descritta da Gregorio di Nazianzo<sup>190</sup>, ma alla filosofia, una filosofia di tipo iniziatico e mistagogico (quella che ha per oggetto i miti) che ha come scopo la salvezza dell'anima e l'assimilazione agli dei attraverso la realizzazione del «Conosci te stesso» delfico<sup>191</sup>. Come nota a ragione Liefferinge «l'utilisation par Julien du terme initiation émane d'une volonté d'employer la terminologie des mystères afin de sacraliser des doctrines qui ne sont pas forcément du ressort de ceux-ci»<sup>192</sup>. Nell'*Inno Alla Madre degli dei*, per molti versi un'attuazione pratica della teoria sul mito espressa nel *Contro Eraclio*, Giuliano presenta in termini analoghi la propria esperienza personale di «salvezza», attribuendola questa volta all'inteverno di Cibele/Demetra<sup>193</sup>:

---

<sup>188</sup> Cfr. *C. Heracl.* 230c-d. Lungo il cammino verso l'agognato monte di Helios, Giuliano reca con sé con il capo scoperto, segno che la sua iniziazione non è ancora completa, una spada, uno scudo e un coltello. Giuliano è influenzato in questo punto dalla descrizione di Prodicò di Ceo che nell'apologo di Eracle rappresenta l'eroe ritirato nel deserto indeciso se avviarsi lungo la strada lunga e difficile della virtù o lungo quella facile e breve del vizio. Cfr. *C. Heracl.* 217a.

<sup>189</sup> Come nel mito platonico della caverna in Plat. *Resp.* 540b.

<sup>190</sup> Greg. Naz. *Or.* IV, 55. Così sostiene invece BIDEZ 1930, 219.

<sup>191</sup> *C. Heracl.* 211b. La filosofia, autentico λατρός, ha la capacità di guarire le malattie dell'anima. Cfr. *Ad Euseb.* 103a.

<sup>192</sup> LIEFFERINGE 1999, 222. Cfr. inoltre SMITH 1995, 122.

<sup>193</sup> L'opera, composta a Costantinopoli tra il 22 e il 25 marzo 362, in occasione del ciclo festivo di Attis, come il successivo *Inno ad Helios re*, composto a poco meno di un anno di distanza, riecheggia motivi mistico-esoterici, soprattutto nella parte iniziale, e si chiude con una preghiera in cui il destino di Giuliano e dell'impero vengono fatti coincidere (*ad Matr. Deor.* 180a-b). L'*Inno* è incentrato sugli elementi mediatori tra le realtà superiori, non direttamente trattate, e quelle terrestri: Attis, l'essere che occupa il posto più basso nella gerarchia divina, la divinità generatrice [θεὸς γόνιμος], rappresenta la causa che discende fino alla materia [τὴν ἄχρι τῆς ὑλης καταβαίνουσαν αἰτίαν] per mettervi ordine, il dio intellettuale [νοερός] che, contempera le forme del mondo degli dei intelligibili [οἱ νοητοί], le applica alla materia: la sua mutilazione simboleggia la fine della mescolanza di materia e νοῦς (*ad Matr. Deor.* 167d), mentre il suo richiamo presso la Grande Madre rappresenta il ritorno dell'anima alla sede celeste. Applicando l'interpretazione allegorica teorizzata nel *Contro Eraclio*, la Madre degli dei viene presentata come la sorgente degli dei intelligenti e demiurghi, la madre e la sposa di Zeus, signora di tutta la vita, causa di ogni generazione (*ad Matr. Deor.* 166a). COSÌ 1986, 111 ss., crede di individuare nella cosmologia giuliana abbozzata nel «trattato» uno schema rigidamente dualistico che si esplicherebbe nella coppia antinomica materia/spirito. Giuliano è

Oltre che per tanti altri benefici, le debbo particolare gratitudine per non avermi lasciato vagare come nelle tenebre [ὅτι με μὴ περιείδεν ὥσπερ ἐν σκότῳ πλανώμενον]; invece mi ordinò in primo luogo non qualche amputazione fisica ma, con l'intervento della causa intelligente e primordiale delle nostre anime, di recidere tutto ciò che era superfluo e vano negli impulsi irragionevoli e nei moti della mia anima: ella mi diede alcune convinzioni che forse non sono del tutto in disaccordo con la conoscenza vera e pia degli dei [τῆς ὑπὲρ θεῶν ἀληθοῦς ἅμα καὶ εὐαγοῦς ἐπιστήμης]<sup>194</sup>.

Nell'opera, il concetto di purezza riveste pertanto un ruolo centrale<sup>195</sup>. Sebbene la «vera purificazione» [ὀρθὴ κάθαρσις] sia definita in *ad Matr. Deor.* 163a come il «ripiegarsi su sé stessi» [στραφῆναι πρὸς εαυτὸν] e il riflettere [κατανοῆσαι] come l'anima e l'intelletto materiale siano una sorta di calco e di modello delle forme materiali, «non solo l'anima ma anche il corpo trae molto aiuto e salvezza dai riti di purificazione [φημὶ δὲ ὅτι διὰ τῆς ἀγιστείας οὐχ ἡ ψυχὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ σώματα βοηθείας πολλῆς καὶ σωτηρίας ἀξιούται]»<sup>196</sup>. Ne sono testimonianza gli oracoli che affermano: «si salva anche l'involucro mortale della amara materia», come promettono solennemente gli dei nelle loro esortazioni ai più santi tra i teurgi<sup>197</sup>.

Nella scala delle virtù di scuola neoplatonica, che dalla virtù naturale conduce per gradi a quella teoretica, la καθαρτικὴ ἀρετὴ si configura essenzialmente come la liberazione dell'anima dai limiti imposti dalla materia<sup>198</sup>. Nelle sue *Sententiae*,

---

presentato come un adepto della «religiosità metroaca», al cui interno la castrazione non era usata per limitare la sessualità (anzi quest'ultima ne sarebbe stata incentivata) ma per impedire la procreazione: di conseguenza l'imperatore intenderebbe condannare in questo scritto la generazione. PENATI 1983, collega il rifiuto della generazione con il disprezzo nei confronti del Cristianesimo che venera un dio umano, che ha conosciuto la nascita da donna e la morte per mano di uomini. Come nota Polymnia Athanassiadi nella recensione al libro di Così, quest'analisi è contraria alla caratteristica centrale, di chiara ascendenza platonica, dell'interpretazione di Giuliano: l'esistenza di realtà intermedie fra essere e divenire, garantita dal νοερόν di matrice giamblichea. In nessuna delle sue opere Giuliano manifesta odio o disprezzo per la materia, almeno non in modo assoluto: non è la generazione ad essere condannata ma la sessualità in quanto impedisce la via della contemplazione. Del resto prestando fede a *Lib. Or.* XVIII, 181, Giuliano non si preoccupò di avere eredi non per motivi di carattere culturale o filosofico ma per il timore di dare al mondo dei cattivi sovrani come era successo a Costantino e a Marco Aurelio.

<sup>194</sup> *Ibidem* 174c (trad. MARCONE 1987).

<sup>195</sup> Cfr. *infra* 171-174.

<sup>196</sup> Sul corpo come prigioniero da cui l'anima deve liberarsi cfr. *C. Cyn.* 195a; 198b; *Ad Matr. Deor.* 178d.

<sup>197</sup> *Ibidem* 178d. Cfr. *Or. Chald.* fr. 129: σώζετε καὶ τὸ πικρὰς ὕλης περίβλημα βρότειον.

<sup>198</sup> La teoria della scala delle virtù è introdotta nella riflessione neoplatonica da Plotino (*Enn.* I 2), sviluppata da Porfirio (*Sent.* 32) e Giamblico e infine «canonizzata» nelle scuole neoplatoniche di V e

Porfirio definisce la purificazione come ἀπόστασις σώματος καὶ τῆς ἀλόγου παθητικῆς κινήσεως, come la liberazione dell'anima dal male, ovvero da tutto ciò che le è estraneo e risulta di impedimento alla θεωρία<sup>199</sup>. Giuliano stesso concepiva l'unione con il divino come il risultato di una purificazione graduale, una purificazione che nei *Cesari* vedrà riflessa in Marco Aurelio e che costituiva il suo modello di condotta ascetica<sup>200</sup>. Attaccando il senatore Nilo in *ep.* 82, 445a, Giuliano riporta la dottrina di Fedone di Elide che niente è incurabile [ἀνίατον] per la filosofia: grazie ad essa tutti possono essere purificati da ogni genere di vita, dalle abitudini, dalle passioni, in generale da tutti i mali a cui gli uomini sono soggetti [πάντας δὲ ἐκ πάντων ὑπ' αὐτῆς καθαίρεσθαι βίων ἐπιτηδευμάτων ἐπιθυμιῶν, πάντων ἀπαξαπλῶς τῶν τοιούτων]. Tuttavia tale funzione non esaurisce l'accezione del concetto di purificazione né in Giuliano né tantomeno nei Neoplatonici: un'accezione rituale e corporea della purezza è riscontrabile in Porfirio, come prerequisito fondamentale del culto, e in Giamblico a proposito della teoria dei sacrifici<sup>201</sup>. In un contributo recente, Robert Van den Berg ha mostrato come l'unione con il divino prescritta dal *Timeo* (90a-d) e dal *Teeteto* (176b) possa essere raggiunta secondo Proclo solo partecipando alle purificazioni mistiche (quali quelle associate agli *Oracoli Caldaici* e ai misteri Eleusini): Proclo, armonizzando il contenuto del *Timeo* con gli insegnamenti dei testi sacri dei misteri, riteneva che l'unica via per perseguire la βίον εὐδαίμονα fosse purificarsi da tutto ciò che è legato nell'uomo alla generazione, ovvero da ciò che si è aggiunto alla sua anima come risultato della discesa nel regno della materia<sup>202</sup>. Sebbene la vita filosofica [ἡ φιλόσοφος ζωή], come riconosciuto da Platone, contribuisca notevolmente alla

---

VI secolo (si vedano ad esempio la *Vita di Plotino* e la *Vita di Isidoro*): virtù naturale [εὐφύια], prerequisito per le altre; etica, tra cui si impone la σωφροσύνη, risultato di un'educazione appropriata; politica, ovvero essenzialmente la giustizia; infine, ad un livello più elevato, la virtù catartica e quella teoretica, la perfezione intellettuale. Cfr. O'MEARA 2006.

<sup>199</sup> Porph. *Sent.* 32,98. Cfr. Damasc. v. *Isidor.* 22 [F40].

<sup>200</sup> Si veda la discussione sui *Cesari* nel capitolo successivo. Giuliano conduceva una vita morigerata sia riguardo all'alimentazione (Amm. Marc. XXV, 2, 2; Greg. Naz. *Or.* IV, 61; Lib. *Or.* XIII, 29), che ai piaceri carnali (Lib. *Or.* XII, 95; *Paneg. Lat.* XI [3]13, 3; Amm. Marc. XXV, 4, 2-4). Rivolgendosi a Costanzo, Giuliano individua nella ἐγκρατοῦς διαίτης contrapposta all'abbondanza smodata [ἄμετρον πλησμονήν], il tratto distintivo del buon *princeps* (*Regal.* 101c). Cfr. inoltre Temist. *Or.* II 39c-d. Come osserva BLOCKLEY 1972<sup>b</sup>, 443 l'insistenza di Giuliano sulla sua condotta di vita morigerata e casta non può che significare, dato il tradizionale legame tiranno/vizio, che egli poiché virtuoso non può in alcun modo essere considerato un tiranno, a differenza invece di Costantino e Costanzo.

<sup>201</sup> Vedi *infra* 165-167.

<sup>202</sup> Procl. *In. Tim.* III, 296,7-297, 1. Cfr. VAN DEN BERG 2003.

purificazione, questa può essere ottenuta mediante la vita «iniziatica» [ἡ τελεστική] che rimuove, servendosi del fuoco divino, tutte le impurità causate dalla generazione [διὰ τοῦ θείου πυρὸς ἀφανίζουσα τὰς ἐκ τῆς γενέσεως ἀπάσας κηλίδας] come mostrano gli *Oracoli Caldaici*<sup>203</sup>. La salvezza dell'anima sembra dipendere per Proclo più dal rituale di purificazione, che da un'attività puramente intellettuale. Questo quadro è confermato dalla biografia di Marino, a proposito delle virtù catartiche del maestro, virtù superiori a quelle politiche perché permettono la vita teoretica consentendo la separazione dell'anima dal corpo e dalla generazione: oltre alla purificazione come ascesa intellettuale, Proclo avrebbe praticato sino alla fine dei suoi giorni, come se gli fossero stati prescritti per legge, riti apotropaiici, lustrazioni e altri rituali di purificazione, sia Orfici che Caldaici, giorno e notte [νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν ἀποτροπαῖς καὶ περιρραντηρίους καὶ τοῖς ἄλλοις καθαρμοῖς χρώμενος], a cui si aggiungevano periodiche immersioni nell'acqua di mare [ἐπὶ θάλατταν τε ἀόκνως ἐκάστου μηνὸς κατιών]<sup>204</sup>. In questa accezione filosofico/misterica dell'atto rituale, va dunque inteso il riferimento nel *Contro Eraclio* alla purificazione con cui Giuliano si sarebbe liberato dalla malattia che lo affliggeva.

Al futuro imperatore, ormai iniziato alla filosofia, Helios raccomanderà di avere come guida in ogni cosa la riverenza verso gli dei, di non rendersi schiavo delle passioni e di tenersi lontano dai beni terreni. Dopo aver ricevuto una fiaccola da Helios, affinché la luce risplenda anche sulla terra, e l'egida e l'elmo da Atena, Giuliano può infine compiere la sua missione<sup>205</sup>:

Va dunque, ornato di quest'armatura<sup>206</sup>, per tutta la terra, per tutto il mare, costantemente ossequioso alle nostre leggi e nessuno mai né degli uomini, né delle donne, né dei familiari, né degli estranei ti persuada a dimenticare i

<sup>203</sup> *Ibidem* III, 300, 13-20. Sul posto occupato dagli *Oracoli Caldaici* nel contesto della filosofia platonica si vedano ATHANASSIADI 1992 e BRISSON 2000.

<sup>204</sup> Mar. v. *Procl.* 18, 27-34.

<sup>205</sup> In questo aspetto è possibile vedere un ulteriore parallelo con la vicenda di Eraclio, la cui iniziazione ai Misteri Eleusini è preliminare alla κατὰβασις nell'Ade. Cfr. Apoll. 2, 5, 12; Eur. *Herc.* 610-613; Diod. 4, 26, 1.

<sup>206</sup> Quando Giuliano ritorna sulla terra dopo la scalata, emblema della completa purificazione e dell'estasi, la sua panoplia è completa. Helios gli consegna la fiaccola, Atena la testa della Gorgone e l'elmo, Hermes la verga aurea, tutti simboli del potere: l'armatura che indossa, simbolo del grado di iniziazione raggiunto, sancisce la legittimità del suo potere e conferma che questo potere gli deriva da Helios di cui è discendente. Cfr. GUIDO 2000, 157. In *Eph.* 6, 11 Paolo descrive la panoplia del Cristiano: la verità per cintura, la giustizia per corazza, lo zelo nel propagare il vangelo per calzari, lo scudo della fede, l'elmo della salvezza, il pugnale dello spirito.

nostri precetti. Finché ti atterrai ad essi, sarai caro e gradito a noi, oggetto di rispetto per i nostri buoni servitori e di terrore per gli uomini malvagi e posseduti da demoni cattivi. Sappi che questa tua carne ti è stata data per assolvere proprio a tale incarico [λειτουργία]: noi intendiamo purificare [ἀποκαθῆραι], per rispetto dei tuoi antenati, la casa dei tuoi padri [προγονική οἰκία]. Ricordati dunque che possiedi un'anima immortale che discende da noi, e che al nostro seguito sarai un dio [ἐπόμενός τε ἡμῖν ὅτι θεὸς ἔσῃ] e con noi contemplerai il nostro Padre<sup>207</sup>.

Giuliano, che si proclama discendente [βλάστημα] di Helios e Atena Pronoia<sup>208</sup>, riceve come Eracle il compito di purgare il mondo dal male che lo contamina<sup>209</sup>. Sarebbe riduttivo pensare che Giuliano si riferisca esclusivamente alla restaurazione dei culti tradizionali: Helios, nume tutelare dell'impero e divinità protettrice della gens Flavia, che Costantino ha tradito per seguire il culto di un morto, intende riappropriarsi attraverso Giuliano del posto che gli spetta nell'impero<sup>210</sup>.

Una volta purificatosi, coerentemente con quanto enunciato in *ad. Them.* 262b, Giuliano può dedicarsi al compito affidatogli dagli dei: purificare la casa dei

---

<sup>207</sup> C. *Heracl.* 234c. Osservando che la missione di Giuliano è identica a quella svolta dagli dei che come Asclepio sono discesi nella carne, MALLEY 1978, 204 interpreta il riferimento alla purificazione in termini salvifici che richiamano da vicino il concetto cristiano di «salvezza»: «if Julian thought of himself as another Heracles, a logical conclusion would be that he considered himself as a substitute for the anti-god of the Galilean because this is the role he assigns to Heracles» (*ibidem* 205). Tale contrapposizione si inserirebbe nel processo di sostituzione puntuale dei «dogmi» cristiani con quelli ellenici attuato da Giuliano nel tentativo di creare una chiesa pagana, speculare e opposta, a quella cristiana. Questo aspetto della riforma giuliana sarà oggetto del terzo capitolo. Intendere la missione purificatrice di Giuliano in diretta opposizione alla missione salvifica di Gesù significa in primo luogo attribuire a Giuliano una *forma mentis* giudaico-cristiana. In secondo luogo, come emergerà dall'analisi del *Contro i Galilei*, il Cristianesimo è totalmente altro dalle tradizioni dell'impero e in quanto tale da rifiutare a priori. Infine, la tesi di Malley presuppone il riconoscimento da parte di Giuliano della grandezza di Gesù, e forse anche della sua divinità, cosa che l'imperatore non fece (né poteva fare) mai. La contrapposizione non nasce quindi dal desiderio di emulare o di combattere le dottrine cristiane ma dall'assunto di base che tali dottrine erano infondate e pericolose per la salute dell'impero: il confronto ha essenzialmente uno scopo polemico, soprattutto nel *Contro i Galilei*, non «evangelico» né missionario. Giuliano non poteva avocare per sé una missione salvifica che, ai suoi occhi, non aveva mai avuto luogo. Piuttosto la missione purificatrice che lo pone sullo stesso livello di Eracle e Dioniso andrà intesa nel contesto più ampio, e terreno, del ruolo che almeno dalla fine del III secolo l'imperatore rivendicava per sé.

<sup>208</sup> Cfr. *Caes.* 336c.

<sup>209</sup> Cfr. *ad. Matr. Deor.* 180b. Nei suoi scritti, soprattutto quelli composti subito prima e immediatamente dopo la morte di Costanzo, Giuliano presenta il suo ruolo come una missione che gli è stata affidata dagli dei. Cfr. ad esempio *ad. Ath.* 284a; 286d; *ep.* 28, 382c; *ep.* 60, 378d. Atena Pronoia è la provvidenza che permetterà a Giuliano di compiere la sua missione di restaurazione e riforma della cui realizzazione Zeus si è reso garante di fronte a Santità [Ἁγιότης] e Giustizia [Δίκη]. In questo modo il regno di Giuliano è inserito nel piano provvidenziale divino. In tale contesto Giuliano ha probabilmente presente il ritratto che di Alessandro dipinge Dione di Prusa attraverso le parole di Diogene in *Or.* IV, 16-25. Il fatto che Zeus lo affidi ad Atena crea un ulteriore legame con la vicenda di Eracle. Sulla funzione di Atena all'interno del pensiero di Giuliano cfr. inoltre *ad Hel. Reg.* 149b-150a; *ep.* 89b, 289d; *C. Gal.* fr. 57, 5-6.

<sup>210</sup> Cfr. *ad. Hel. Reg.* 131b-d.

suoi antenati e l'impero. Κάθαρσις quindi come palingenesi: come ha recentemente messo in evidenza Ignazio Tantillo, uno dei pochi studiosi ad essersi occupato di questo aspetto, «il programma di Giuliano consiste nel restaurare la totalità di un'esperienza storica, civile, culturale, giuridica, religiosa»<sup>211</sup>. Dopo aver raggiunto Costantinopoli, Giuliano diede prova di quanto seriamente intendesse svolgere la missione affidatagli, proprio a partire dalla corte ereditata da Costanzo: che l'epurazione fosse intesa dall'imperatore in termini cultuali, lo prova innanzitutto una lettera inviata ad Oribasio verso la fine del 359, in cui gli uomini di Costanzo, funzionari di corte e amministratori, sono definiti «uomini sventurati», «una banda invisibile agli dei»<sup>212</sup>. Anche un'azione squisitamente militare come la spedizione contro la Persia si configura come un vero e proprio atto rituale, in quanto assimilata, attraverso la figura di Alessandro/Giuliano, alla missione di «purificare tutta la terra e il mare» che era stata di Eracle e Dioniso, in sostanziale continuità con la tradizione politica, culturale, e militare dell'Impero<sup>213</sup>.

La portata e il significato storico-politico della κάθαρσις giuliana sono messi in luce in più di un'occasione da Libanio. Nella *Monodia* per la morte di Giuliano (*Or.* XVII), composta probabilmente nel 363<sup>214</sup>, i successi militari in Gallia, la conquista incruenta del potere, le leggi promulgate e le opere composte in difesa degli dei fino al grandioso progetto della spedizione persiana sono le tappe di una missione provvidenziale voluta da Zeus<sup>215</sup>. Libanio presenta il regno di Costanzo II, degno erede di Salmoneo<sup>216</sup>, Licurgo e Melitide<sup>217</sup>, come un impero delle tenebre, in

<sup>211</sup> TANTILLO 2001, 81.

<sup>212</sup> *ep.* 14, 385c. Per la datazione cfr. CALTABIANO 1991, 89-92. Subito dopo il suo ingresso trionfale a Costantinopoli, Giuliano si impegnò nell'epurazione della corte ereditata da Costanzo e nella restaurazione, almeno formale, delle prerogative senatoriali. L'accusa di corruzione e avidità nei confronti dei collaboratori di Costanzo è frequente nelle fonti. Vedi ad esempio Iul. C. *Heracl.* 232b-c; *ep.* 33, 389d-390a. La descrizione, a tratti caricaturale, dell'opulenza e dello sfarzo della corte di Costanzo in Lib. *Orr.* XVIII, 130; XXII, 4, 9; Amm. Marc. XXI, 16, 16; XXII, 4. Gregorio di Nazianzo (*Or.* IV, 64) individuava ovviamente l'obiettivo dell'epurazione della corte di Costanzo nell'eliminazione dei membri cristiani. Non sembra tuttavia che i pagani di corte siano stati del tutto risparmiati dai provvedimenti di Giuliano.

<sup>213</sup> Nell'orazione pronunciata da Libanio il primo gennaio 363, in occasione del quarto consolato di Giuliano e, in prossimità della campagna persiana, l'imperatore è elogiato per aver edificato un baluardo [τεῖχος] per l'impero restaurando il culto degli dei e riguadagnando la loro φιλία dopo la negligenza dei tempi passati: Libanio spiega le recenti vittorie persiane con l'abbandono dell'esercito di Roma da parte degli dei (*Or.* XII, 88-90).

<sup>214</sup> Al par. 22 Libanio allude allo scadere dell'anniversario del consolato di Giuliano, inaugurato il primo gennaio 363. Cfr. CRISCUOLO 1990, 406; MATTERA 1992, 129-130.

<sup>215</sup> Lib. *Or.* XVII 14-21.

<sup>216</sup> Cfr. Hom. *Od.* XI, 235. Greg. Naz. *Or.* V, 8, 673b lo usa in riferimento a Giuliano.

cui tutto ciò che c'era di sacro era stato oltraggiato e contaminato: il predecessore di Giuliano ha vietato i sacrifici agli dei [ἐπέσχε δὲ θυσίων ἡδονήν], ha fatto chiudere i templi o li ha trasformati in covi di prostitute, ha permesso ai Cristiani di calpestare e rovesciare gli altari [λακτίζουσιν ἀνατρέπειν], ha annientato ogni culto e ha elevato la tomba di un morto sull'eredità di Roma [νεκροῦ τινοῦ θήκην εἰς τὸν ὑμέτερον ἐγκατέστησε κληρον]<sup>218</sup>. Se a quest'uomo empio gli dei hanno concesso il potere supremo per oltre quarant'anni, Giuliano si è visto strappare la sua vita in giovane età e nonostante i suoi indiscussi meriti<sup>219</sup>. Nell'interpretazione della storia proposta da Libanio, alla contaminazione generata da Costanzo segue la purificazione provvidenziale di cui Giuliano si fa carico:

Ma lui, che ha rinnovato le sacre leggi [ἱεροῦς ἀνανεωσάμενος νόμους], sostituito la virtù al vizio, risollevato le vostre dimore, ristabilito gli altari, raccolto il clero, occultato nell'ombra [τὰ καλὰ ἀντὶ τῶν κακῶν εἰς τάξιν ἀγαγών], e restaurati gli avanzi delle statue, e che aveva sacrificato armenti e greggi, fuori e dentro la città, di notte e alla luce del sole, che aveva fatto dipendere tutta la sua vita dalla vostre mani, per poco è apparso nella minore dignità imperiale e ancora più brevemente nella maggiore [μικρὸν μὲν χρόνον ἐν τῷ μικροτέρῳ σχήματι βασιλείας, πολὺ δὲ βραχύτερον ἐν τῷ μείζονι], e poi è dipartito avendo dato all'ecumene la possibilità di degustare appena i suoi beni, ma non bastando a saziarla<sup>220</sup>.

Come un bravo medico [ὥσπερ ἰατρὸς ἀγαθός], Giuliano ha «guarito» la terra [κάμνουσαν ἀνορθώσας]<sup>221</sup>. Si tratta tuttavia di un tentativo effimero, dal momento

<sup>217</sup> Aristoph. *ra.* 535; Lib. *ep.* 164, 6.

<sup>218</sup> Lib. *Or.* XVII, 4, 23. Libanio allude a Cristo e al culto dei martiri, ricorrendo ad un'immagine cara a Giuliano. Su quest'aspetto ritornerò nel capitolo seguente. Per il momento rimando a CHUVIN 1990, 237-244; STROUMSA 2006, 62. Sul modello del cattivo imperatore nella produzione di Libanio vedi MALOSSE 2003.

<sup>219</sup> *Ibidem* 7-8.

<sup>220</sup> Si veda in proposito il Panegirico di Nazario per il quinquennale di Costantino (*Paneg. Lat.* X [4]): la «tirannide» di Massenzio è una calamità, un male che grava su Roma; la vittoria di Costantino è la cura provvidenziale alla «pestilenza mostruosa» [*monstrousa labes*], una cura che in due mesi ha eliminato i mali accumulati in sei anni di tirannia: *Duci sane omnibus videbantur sub hasta vitiorum agmina quae Urbem graviter obsederant: Scelus domitum, victa Perfidia, diffidens sibi Audacia et Importunitas catenata. Furor vincutus et cruenta Crudelitas inani terrore fremdebant; Superbia atque arrogantia debellatae, Luxuries coercita et Libido constricta nexu ferreo tenebantur* (*ibidem* 31, 3-4). Questa cura consiste essenzialmente per Nazario nel restituire ai legittimi proprietari ciò che è stato strappato via [*diuulsa componere*], restaurare la condizione originaria (*redintegratio status*), risarcendo le vittime dei soprusi (*ibidem* 33). Sull'immagine politica di Giuliano in Libanio cfr. MALOSSE 1998; BOUFFARTIGUE 2002.

<sup>221</sup> Lib. *Or.* XVII, 36. Cfr. Lib. *Or.* XIII, 42. Giuliano, ancora cesare, definiva in *Regal.* 89b il compito dell'imperatore come guarire [ἰᾶσθαι] i malvagi come un bravo medico [ἰατρὸς ἀγαθός]. Cfr. TANTILLO 1997, 415. Si veda in particolare la teoria platonica espressa soprattutto nel *Politico*: l'uomo politico ha il compito, nei confronti di una città malata, di portarla alla guarigione diventando in questo modo il medico della città (294c-296c). Cfr. inoltre Plat. *Gorg.* 525b; *Phaed.* 113d; *Leg.*

che la sua morte riporta il mondo alla sua precedente condizione di anarchia ed empietà<sup>222</sup>: un mondo ormai contaminato e malato [κακοδαίμονες δὲ ἄρα ὄντες ἐλάυθανον οἱ γεννώμενοι πρὸς τέλματά τε ἤξοντες καὶ νοσήσουσαν τὴν γῆν]<sup>223</sup> che permette che i templi, i santuari e le statue degli dei che adornavano la sua reggia vengano abbattuti ὑπὸ δὲ τῶν ἀτίμως ἐκβέβλησθε ἐπιλεγόντων, ὡς καθαίροιεν τὸν χῶρον<sup>224</sup>. L'inspiegabile morte di Giuliano, paradossale se confrontata con il lungo regno del suo empio predecessore, è una punizione paragonabile per crudeltà e violenza solo ad un secondo diluvio o alla distruzione provocata da Fetonte<sup>225</sup>. In questo senso Libanio interpreta l'incendio del tempio di Apollo a Dafne: «Il dio lasciava la terra che stava per contaminarsi [ἐξέλιπεν ὁ θεὸς τὴν γῆν μιαίνεσθαι μέλλουσιν]. Questo vollero significare i terremoti che scossero la terra, anticipatori dello scompiglio e del disordine futuri»<sup>226</sup>.

L'immagine di Giuliano σωτήρ acquista una rilevanza particolare nell'*Epitafio* del 364/5<sup>227</sup>: l'imperatore, protagonista di un piano provvidenziale che lo spingeva fino agli estremi confini della terra, ha assunto il potere per la salvezza del mondo [ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ὅλων]<sup>228</sup> e, come Eracle, è stato accolto dopo la sua morte fra gli dei<sup>229</sup>. Questo compito si configurava come una *restauratio imperii*: la sua missione era quella di ricondurre gli uomini al culto degli dei, di ristabilire la pace e la giustizia<sup>230</sup>. L'immagine di Giuliano come imperatore esemplare, un imperatore che richiamava alla mente la *felix aetas* della monarchia illuminata e

---

735c-d. Nei confronti della malattia rappresentata dal Cristianesimo, Giuliano mantiene nei suoi scritti una posizione analoga: in questa dimensione etico-politico risiede la giustificazione teorica che spinse Giuliano ad astenersi dalla persecuzione aperta. Ad esempio nel decreto sugli insegnanti (*ep.* 61c), Giuliano sostiene che è necessario mostrare umanità anche nei confronti degli individui irragionevoli [ἀνοήτους] a causa della malattia da cui sono affetti, curandoli anche contro la loro volontà come si è soliti fare nei confronti di chi è affetto da delirio (424a-b). Cfr. inoltre *ep.* 60, 380c; 89b, 305b-c; *ep.* 114, 436a. La scienza medica è definita salvatrice [σωτηριώδη] in *ep.* 75b, 398b. Vedi in generale SARDIELLO 1998, 213-216.

<sup>222</sup> Lib. *Or.* XVII, 25.

<sup>223</sup> *Ibidem* 10-13.

<sup>224</sup> Lib. *Or.* XVII, 34. Sulla presenza di luoghi di culto all'interno del palazzo imperiale di Antiochia cfr. Lib. *Or.* XVIII, 127. MATTERA 1992, 141, n. 93 ritiene che il termine βασιλεία indichi gli edifici pubblici di Antiochia in generale.

<sup>225</sup> Lib. *Or.* XVII, 28. Seguendo le norme del genere letterario, Libanio in 4-6 lancia un'accusa agli dei che avevano preferito premiare Costanzo, che aveva proibito i sacrifici e profanato i templi, accordandogli una lunga vita, piuttosto che Giuliano. Cfr. *Or.* XVIII, 281.

<sup>226</sup> Su questo aspetto vedi CRACCO RUGGINI 2002, 835 ss.

<sup>227</sup> Per la datazione cfr. WIEMER 1996, 260; VAN NUFFELEN 2004, 659. Una presentazione generale dell'opera in CRISCUOLO 1998. Sugli eventi legati al tempio di Dafne vedi capitolo V.

<sup>228</sup> Lib. *Or.* XVIII, 4. Cfr. Inoltre *ibidem* 174; 176. Vedi CRISCUOLO 1998, 273-274.

<sup>229</sup> Lib. *Or.* XVIII, 304.

<sup>230</sup> Lib. *Or.* XVIII, 130-150.

filoellenica degli Antonini, si configura nelle orazioni più tarde (*Orr.* XXII; XXX, composte tra il 379 e il 385) come l'antitesi di Costantino e la risposta alla politica intollerante di Teodosio<sup>231</sup>. Giuliano si contrappone a Costantino e a Costanzo innanzitutto nell'interpretazione della figura e del ruolo dell'imperatore<sup>232</sup>: sebbene legittimato a governare dalla sua appartenenza dinastica alla casa di Costantino, egli rifiuta il principio dinastico e l'appellativo di *dominus*, per incarnare il modello del *princeps civilis*, rispettoso delle tradizionali prerogative del senato, e contrapposto all'autocrate inaccessibile, innalzato al di sopra del livello umano (quale Costantino e Costanzo), signore assoluto di uno stato concepito come un bene di sua proprietà da gestire a proprio piacimento nel totale disprezzo delle leggi<sup>233</sup>. Questo principio è valido tanto per un cristiano come Eusebio, che vede in Costantino un nuovo Davide, che per il non-cristiano Temistio con il suo νόμος ἔμψυχος. Giuliano rifiuta programmaticamente l'apparato cerimoniale della corte di Costanzo come segno evidente di rottura con i suoi predecessori, come cesura rispetto all'età del ferro che egli si accinge a rinnovare su investitura divina<sup>234</sup>: per la stessa ragione egli non può accettare gli «insegnamenti» di Temistio. Giuliano, cresciuto in quello stesso clima ideologico, fa sua l'idea di stirpe eletta e quella di missione purificatrice interpretandola tuttavia in maniera diametralmente opposta: l'investitura divina, giunta a compimento di un processo formativo e iniziatico, è ratificata a livello istituzionale dal ruolo tradizionale di pontefice massimo e garante della *pax deorum*. Il modello politico che Giuliano ha in mente, un modello ovviamente ideale e teorico, è quello tracciato da Platone nelle *Leggi* (coerentemente con la posizione sostenuta nella *Lettera a Temistio*): Giuliano non come re filosofo, ma come legislatore<sup>235</sup>.

<sup>231</sup> In particolare le *Orr.* XXIV; II; XXX composte tra il 379 e il 385. Cfr. DAGRON 1968, 75.

<sup>232</sup> Cfr. MARCONE 1998, 56.

<sup>233</sup> Cfr. MARCONE 1998 cui rimando per un approfondimento bibliografico. Sulla retorica dell'impero-patrimonio vedi TANTILLO 1998.

<sup>234</sup> Lib. *Or.* XVIII, 189. Questo tema, accennato dal retore è antiocheno, è invece centrale nel discorso indirizzato da Sinesio all'imperatore Arcadio

<sup>235</sup> Cfr. O'MEARA 2003, 120-123. Questa importanza spiega la severità della legislazione di Platone a riguardo (907d-910d). L'empietà nasce da tre opinioni errate: gli dei non esistono, non si curano degli uomini, possono essere comprati con sacrifici e preghiere (885b; 907b). La pietà è enfatizzata come la virtù fondamentale perché permette l'assimilazione dei cittadini al divino e li rende di conseguenza virtuosi e simili a un dio. Questa concezione della pietà è espressa da Pitagora, secondo Giamblico, in una serie di discorsi pronunciati ai giovani di Crotona (v. *Pyth.* 8, 37-38; 28, 134-137). Sull'importanza di questo concetto in Giuliano cfr. RIEDWEG 1999, 72.

In questa prospettiva il *Contro Eraclio* supera i limiti angusti del trattato occasionale, del libello apologetico entro cui è stato unanimemente compreso dalla critica<sup>236</sup>, per presentarsi come un discorso programmatico che riflette il più ampio quadro dei provvedimenti messi in atto da Giuliano nei mesi immediatamente successivi all'acclamazione di Lutezia e alla morte di Costanzo. Il nuovo imperatore trova una situazione di empietà e ateismo dilagante come gli è provato da Eraclio; a partire dalla situazione contingente Giuliano esamina retrospettivamente la storia più recente e individua la causa di tutto in Costantino. Alla rappresentazione di sé come Pan nell'allegoria di Eraclio, Giuliano contrappone un mito in cui la sua elezione divina, il suo essere figlio di Helios è chiaramente affermata. Secondo Polymnia Athanassiadi e Glenn Bowersock, il *Contro Eraclio*, in base al paragone tra i Cinici degenerati a quegli uomini che i Galilei chiamano «rinunciati» [ἀποτακτίται]<sup>237</sup>, intende stabilire un'«ortodossia» finalizzata ad eliminare qualsiasi divisione all'interno dell'Ellenismo e ad imporre un'unica filosofia contro l'«eresia» di Cinici e Cristiani<sup>238</sup>. Non si può tuttavia concludere, da tale analogia, che i due gruppi costituissero per l'imperatore una minaccia della stessa portata. L'accusa non è elaborata né motivata, ma si inserisce, come espediente retorico (come nell'analogia fra Cinici e pirati in *C. Heracl.* 210a), nella generale accusa di empietà che Giuliano rivolge sin dall'inizio ad Eraclio e la rafforza<sup>239</sup>: come monaci itineranti che sopravvivono di elemosina, i cinici hanno lasciato le loro case per una vita di vagabondaggio. Come nota a ragione Rowland Smith, Giuliano non paragona i

<sup>236</sup> Così ad esempio SMITH 1995, 80: «He was out to defeat two puppy-dogs in a staged debate before an admiring audience of intimates and members of the imperial court, and will have relished the opportunity the occasion offered for an oratorical display of learning and skill in the manipulation of a familiar repertoire of literary invective».

<sup>237</sup> *C. Heracl.* 224b.

<sup>238</sup> ATHANASSIADI 1981, 128: «Within the camp of Hellenism itself there were heretics whom the pontifex maximus had urgently to convert to more orthodox views. Next to isolated cases, such as Themistius, there existed a whole class of people, the Cynics, whom Julian disliked intensely and attacked several times with the fundamental accusation that they had lost their roots» Cfr. GUIDO 2000, IX, sulla speranza da parte di Giuliano di trovare nei Neo-Cinici elementi validi da contrapporre ai Galilei. Cfr. inoltre BOWERSOCK 1978, 81-82. Secondo BILLEBERCK 1993, 334, Giuliano sarebbe stato preoccupato dell'influenza delle attività populiste e sovversive di questi falsi filosofi fra le truppe e i ceti più bassi. In questo senso la studiosa interpreta *C. Heracl.* 210b-c; 224a-d.

<sup>239</sup> Cfr. SMITH 1995, 84-85. Elio Aristide (*Or.* XLVI, 394) intorno al 160 accomunava i Cinici a «quegli uomini che vivono in Palestina la cui empietà è evidente dal fatto che non riconoscono i loro superiori [τοὺς ἐν τῇ Παλαιστίνῃ δυσσεβέσι παραπλήσιοι τοὺς τρόπους]». Cfr. LABRIOLLE 1948, 81-87. In modo analogo, Luciano caratterizza il falso filosofo Peregrino come un «convertito» dal Cristianesimo che si atteggia a Cinico (*Peregr.* 12 ss). Anche Celso nel suo ἀληθῆς λόγος paragona fra loro la condotta dei Cinici e quella dei Cristiani (*Cel. ap. Orig. c. Cel.* 3, 50).

Cinici ai Cristiani ma ad un gruppo cristiano minoritario, quello dei Rinuncianti, sinonimo anche fra i Cristiani di violenza e intolleranza<sup>240</sup>. Anche se Cinici e Cristiani sono accomunati dal disprezzo degli dei e dall' ἀπαιδευσία<sup>241</sup>, il Cinismo non poteva costituire un pericolo analogo a quello cristiano; né una testimonianza indiretta il fatto che le accuse contro i Cinici non vennero mai accompagnate da provvedimenti ufficiali, a differenza di quanto avvenne per i Cristiani.

Ritengo piuttosto che il mito finale sia lo scopo reale per cui è stato composto il discorso. Il *Contro Eraclio* è nei suoi tratti fondamentali, come ho anticipato all'inizio, un attacco contro l'empietà manifestata da Eraclio nel suo discorso. Tuttavia, man mano che Giuliano sviluppa l'argomentazione delle sue accuse, risulta evidente come il problema abbia proporzioni più ampie, riguardando la società contemporanea in generale (un problema tanto grave da richiamare alla mente dell'imperatore l'esiodea età del ferro), e risalga in ultima analisi alla scelta politica e religiosa di Costantino di abbandonare i culti tradizionali. Il vero obiettivo del *Contro Eraclio* è il tradimento delle tradizioni patrie perpetrato dai Costantinidi. Il primo significato che deve essere attribuito a questa funzione purificatrice è quindi quello di purgare l'impero dall'empietà che si è accumulata in mezzo secolo di dominio cristiano.

#### 4. CONCLUSIONE: Κάθαρσις e βασιλεία NEL PENSIERO DI GIULIANO

Reso esplicito, con il mito finale, il carattere divino della missione di Giuliano, risulta evidente come le bestemmie di Eraclio colpiscano la base stessa del potere dell'imperatore. Eraclio e Costantino sono colpevoli di sacrilegio, seppure in maniera diversa e con conseguenze pratiche non comparabili. Investito di un'autorità che superava di gran lunga quella di qualunque altro mortale, Giuliano concepiva la sua opera riformatrice come una purificazione dal «male». L'impurità che Giuliano si appresta ad eliminare è il frutto dell'empietà e dell'ateismo di Costantino e dei

---

<sup>240</sup> In una serie di provvedimenti, Valente e Teodosio ordineranno a questi monaci di far ritorno nel deserto. Cfr. *Cod. Theod.* XII, 1, 63; XVI, 3, 1. Cfr. SMITH 1995, 85.

<sup>241</sup> Cfr. *C. Heracl.* 206d; 208b; 226d. L'ἀπαιδευσία derivava ai Galilei dal fatto che i loro seguaci venivano reclutati fra individui esclusi dalla παιδεία sia per il loro status sociale che per le loro condizioni psico-fisiche. Cfr. *C. Cyn.* 190c; *ep.* 61c, 424a-b (sui professori); *C. Gal.* fr. 55; 79. Sul rapporto tra Cinici e Cristiani nel IV secolo cfr. DORIVAL 1993 e LIEBESCHUETZ 1972, 234-299 per il legame asceti cristiana/asceti cinica; GOULET-CAZÉ 1990, 2788-2795. Sull'esistenza di un cinismo cristiano a cui Giuliano avrebbe indirizzato le due orazioni contro i Cinici cfr. BILLERBECK 1993, 334-335; KRAPINGEN 1993.

suoi figli, che hanno tradito le leggi divine ed umane e la missione che Helios ha affidato alla loro stirpe: lo stato di degenerazione e corruzione che avvolge l'impero con i suoi miasmi, e offre asilo a uomini ignoranti e blasfemi come Eraclio, è la conseguenza dell'inevitabile ira divina. Non si tratta soltanto di uno schema allegorico e metaforico attraverso il quale interpretare la realtà storica: tale impurità scaturita dall'ateismo è «reale». L'ἄγος, il sacrilegio, contamina attraverso il colpevole la comunità che gli dà asilo. È la violazione dei diritti divini, che possono anche essere intesi come diritti di proprietà, a provocare contaminazione: rubare in un tempio, negare protezione ai supplici, commettere incesto sono fonte di impurità: l'ignoranza, in quanto rifiuto della παιδεία e del suo fondamento divino, rientra tra questi crimini. Per Giuliano, che considera il suo regno come l'inevitabile traguardo di un processo iniziato con Claudio il Gotico, purificare significa riaffermare la legge in ogni ambito e riportare il mondo all'età dell'oro da cui è stato sottratto dalla follia e dall'ignoranza di Costantino.

## CAPITOLO II

# L' APOSTASIA DI COSTANTINO E LA κηλίς CRISTIANA: IL PASSATO DI ROMA E IL PRESENTE DI CRISTO FRA PURO E IMPURO

### 1. I CRIMINI DI COSTANTINO E IL BATTESIMO CRISTIANO

Sull'empietà di Costantino Giuliano tornerà nei *Cesari*, l'opera «semiseria» composta ad Antiochia nel dicembre del 362 in occasione dei Saturnali: durante i preparativi della campagna che avrebbe dovuto porre fine alla secolare contesa con l'impero persiano, Giuliano ripercorre la storia di Roma, con occhio critico e alla luce del proprio ideale politico-filosofico, in un libello satirico che mette alla berlina, salvo qualche vistosa eccezione, gli imperatori che lo hanno preceduto<sup>242</sup>.

L'opera descrive il banchetto in onore di Crono, indetto su iniziativa di Quirino, cui partecipano gli dei e, più in basso al livello sublunare, gli imperatori di Roma<sup>243</sup>: solo in un secondo momento, e dietro insistenza di Eracle, entrerà a farvi parte Alessandro il Macedone<sup>244</sup>. Dopo la presentazione degli invitati, che a cominciare da Cesare sfilano accompagnati dagli impietosi commenti di Sileno nell'ordine in cui hanno regnato su Roma<sup>245</sup>, e una prima selezione che esclude dal

---

<sup>242</sup> *Caes.* 306a. L'opera è presentata, all'inizio e alla fine della cornice narrativa (306b e 336c) come mescolanza di serio e faceto [σπουδογέλοιον], secondo la tradizione del simposio socratico, un «mito», come quelli composti da Platone per affrontare questioni della massima importanza (306c), che Giuliano narra ad un amico per celebrare i Saturnali. Sulla datazione, il genere e il significato politico-filosofico di quest'opera rimando a LEVINE 1982; BALDWIN 1984; BOUFFARTIGUE 1992, 397-399; LEHMANN 2003.

<sup>243</sup> *Ibidem* 307b-c.

<sup>244</sup> *Ibidem* 316b.

<sup>245</sup> *Caes.* 309a-315d. Così ad esempio Ottaviano è un «animale multiforme» (309b), Tiberio un vecchio satiro (309d), Vespasiano uno spilorcio (311a), Domiziano una belva sanguinaria (311b), Antonino Pio così pignolo da dividere persino un granello di cumino (312a), Alessandro un ubriacone. Fanno eccezione, per ragioni sulle quali tornerò in seguito, Marco Aurelio, Claudio il Gotico e in parte Aureliano e Diocleziano. Il sarcasmo di Sileno, assecondato da Giustizia e Minosse, ha il valore di un vero e proprio giudizio che inusualmente coinvolge anche i «buoni» imperatori. Sulle fonti storiografiche di Giuliano, probabilmente epitomi tarde, cfr. ÄLFOLDI 1968 e BOUFFARTIGUE 1992, 407. Secondo BALDWIN 1984, 180 la scelta di far cominciare la «sfilata» con Cesare rifletterebbe una

simposio buona parte dei *principes* in quanto indegni di unirsi agli dei, ha inizio una competizione, bandita su proposta di Quirino ed Hermes, per stabilire quale degli imperatori di Roma, Alessandro Magno compreso, debba essere considerato il più grande<sup>246</sup>. A questo scopo, in rappresentanza delle diverse virtù regali, vengono scelti solo sei dei sovrani ammessi al banchetto: Cesare, Alessandro il Macedone, Ottaviano e Traiano, gareggeranno come πολεμικοί αὐτοκράτορες, esempio di virtù militare ed attitudine alla conquista; Marco Aurelio come il τύπος del re filosofo; Costantino in quanto «amante del piacere» [ἀπολαύσεως ἐραστής]<sup>247</sup>. I concorrenti devono sottomettersi alle domande del tribunale divino, pronunciando ciascuno il proprio elogio<sup>248</sup> e dichiarando, quindi, lo scopo e il fine della propria vita [προαίρεσις]<sup>249</sup>. Sebbene la vittoria spetti infine a Marco<sup>250</sup>, l'imperatore filosofo, l'uomo che ha fatto dell'*imitatio dei* [τὸ μιμεῖσθαι τοὺς θεούς] il principio guida della sua vita e della sua azione politica, l'unico ad aver respinto con successo tutte le accuse che gli sono state mosse<sup>251</sup>, Zeus decide, per bocca di Hermes, di ammettere tutti e sei i contendenti alla compagnia degli dei, invitando ciascuno di essi ad unirsi alla propria divinità protettrice: Alessandro si reca dunque da Eracle, Cesare da Ares e Afrodite, Ottaviano da Apollo, Traiano da Alessandro, Marco da Zeus e Crono. Solo Costantino resta escluso e, rifugiatosi presso Lussuria ed Empietà, decide di abbandonare il banchetto degli dei, portando con sé i figli, per seguire Cristo<sup>252</sup>.

Nella ricostruzione della storia di Roma, una storia che sembra suggerire teleologicamente il suo apice in Giuliano stesso<sup>253</sup>, discendente di quel Claudio che

---

preferenza accordata a Svetonio (o ad un suo continuatore), che riteneva Cesare un'introduzione appropriata al principato, a differenza di Plutarco che faceva cominciare il principato con Augusto.

<sup>246</sup> *Caes.* 316a-317d. Alessandro, «il più degno di loro», modello e punto di riferimento di ogni conquistatore, prende il posto di Caracalla, escluso dalla competizione a causa del suo fratricidio.

<sup>247</sup> *Ibidem* 317a-d.

<sup>248</sup> *Ibidem* 320a-329d. LEHMANN 2003, 509-510, individua in questo elemento narrativo, non un unico elogio ma una serie di *encomia* (veri e propri βασιλικὸί λόγοι), l'originalità dell'opera rispetto al genere simposiale tradizionale e alla satira menippea. Cfr. HAAKE 2003, 100-102.

<sup>249</sup> *Ibidem* 330a. Come già nella *Lettera a Temistio* la προαίρεσις del sovrano è indicata come l'unico vero criterio di giudizio dal momento che le azioni sono spesso soggette all'arbitrio della Τύχη.

<sup>250</sup> *Ibidem.* 328c-d.

<sup>251</sup> *Ibidem* 335c. Sulla conoscenza da parte di Giuliano della produzione letterario-filosofica di Marco Aurelio cfr. BOUFFARTIGUE 1992, 73.

<sup>252</sup> *Ibidem* 336a - b.

<sup>253</sup> Dalla galleria di ritratti grotteschi emergono, per contrasto, le virtù regali che, secondo Giuliano, il buon sovrano deve possedere. Il suo giudizio si impone nei due momenti che compongono il banchetto: nella selezione iniziale (*Caes.* 309a-316a), in cui alcuni dei suoi predecessori non vengono

per le sue virtù ha guadagnato per sé e per la sua discendenza il favore imperituro degli dei<sup>254</sup>, due figure si impongono sulle altre: Marco Aurelio, imperatore filosofo, asceta e amico degli dei, e Costantino, effeminato schiavo del lusso che ha trascorso la vita ad ammassare ricchezza<sup>255</sup>. Se in Marco viene superata l'opposizione tra vita attiva e contemplativa sviluppata nella *Lettera a Temistio*<sup>256</sup>, Costantino, nemico degli dei e traditore della missione civilizzatrice di Roma, appare come la sua negazione assoluta<sup>257</sup>. La figura del primo imperatore «cristiano», il difensore della fede la cui mano vittoriosa è stata armata da Dio, viene demolita sistematicamente sia sul piano politico che su quello più propriamente etico. A Costantino spetta il discredito più deciso da parte di Sileno che ridicolizza e riduce a meri «giardini di Adone» tutte le sue azioni e i suoi successi: le campagne contro i barbari, conquistati con il denaro piuttosto che con la spada; le vittorie su Massenzio (312) e Licinio (324), entrambi poco più che comuni usurpatori [τύραννοι], odiati dagli dei e dagli uomini e privi di qualsiasi spessore politico, essendo il primo totalmente inadatto alla guerra [ἀπολέμῳ], il secondo troppo vecchio<sup>258</sup>; la politica fiscale, condotta sotto il

---

nemmeno nominati mentre altri sono severamente condannati alla pena del Tartaro ed esclusi, e nell'agone vero e proprio (320a-335b) che premia come virtù fondamentale del βασιλεύς, l'*imitatio dei* (333c). Il criterio di giudizio è essenzialmente quello della *civilitas*: risulta di conseguenza naturale l'esclusione di Tiberio, Caligola, Nerone, Domiziano, Commodo, Caracalla ed Elagabalo, condannati senza esitazione per i loro crimini; Valeriano, caduto prigioniero dei persiani di Shapur; l'«effeminato» Gallieno; Massenzio, accusato di omosessualità, tradimento e di aver dissolto la tetrarchia; Magnenzio e Licinio. Aureliano e Probo, sebbene altrettanto colpevoli, vengono salvati per l'intercessione rispettivamente di Helios e Dioniso (313d-314d). Un'analisi completa in LEVINE 1968, soprattutto 106-165 per un confronto tra la galleria dei *Cesari* e le biografie della *Historia Augusta*, e 166-185 per il trattamento che Giuliano riserva ai Tetrarchi e a Costantino.

<sup>254</sup> Figura ovviamente positiva, in questa galleria di orrori, quella di Claudio il Gotico, progenitore della seconda dinastia Flavia, esempio di μεγαλοφυχία e φιλοπατρία: è solo a causa delle virtù di Claudio che gli dei hanno concesso ai suoi discendenti di mantenere il potere supremo nonostante i crimini commessi (*Caes.* 313d). Non è certamente un caso che Claudio II e Costanzo Cloro siano gli unici membri della dinastia a non poter essere accusati di connivenza con il Cristianesimo.

<sup>255</sup> *Caes.* 335c. Cfr. inoltre Zos. II, 38, 1.

<sup>256</sup> Cfr. FRANCO 1996, 652. Sulla figura di Marco in Giuliano rimando a LACOMBRADÉ 1957, HUNT 1995, e soprattutto a SARDIELLO 1997. Giuliano è equiparato a Marco Aurelio in Amm. Marc. XVI, 1, 4 e in Eutr. *Brev.* X, 16, 3. In generale, su Marco quale *princeps* ideale vedi, STERTZ 1977.

<sup>257</sup> Così HUNT 1995, 297: «Ridicule of Constantine (and of his Christian revolution) and the blame for dismembering Julian's imperial dynasty are the dominant notes, and the idolization of an exemplary Marcus Aurelius is subordinated to this theme (...). The Marcus seen in the *Caesars* is thus not – beyond the conventional image of the philosopher-ruler – a depiction of the second-century emperor but a contemporary creation, constructed as the antithesis of the godless wretch who is the Christian Constantine». Sulla polemica anticostantiniana in Giuliano cfr. VOGT 1955; BOWERSOCK 1982; SARDIELLO 1993. Sulla «ossessione familiare» di Giuliano vedi MALOSSE 2001<sup>b</sup>.

<sup>258</sup> *Caes.* 329. Cfr. LEHMANN 2003, 512-513. Già nei due panegirici per Costanzo, Costantino, sebbene elogiato secondo le convenzioni del genere per le sue imprese e la giustizia del suo regno, non è esente da critiche: la sua vittoria su Licinio è presentata come il trionfo, facile e prevedibile, alla testa di un'armata invincibile e contro un nemico vecchio (*in Const.* I, 30). Cfr. MALOSSE 2001<sup>b</sup>, 55.

segno dell'avidità e dello spreco<sup>259</sup>. Se la pratica dell'astinenza [ἐνδεία τῶν τροφῶν] ha reso il corpo di Marco splendente come la luce purissima [καθαρώτατον καὶ εἰλικρινέστατον φῶς]<sup>260</sup>, la mollezza e l'empietà hanno fatto di Costantino, più simile ad un banchiere o, ancora, ad un cuoco e ad un'acconciatrice che ad un sovrano<sup>261</sup>, un essere indegno della porpora che indossa, un uomo impuro le cui mani grondano ancora del sangue delle sue vittime. Tuttavia è solo a conclusione dell'agone, quando gli imperatori vengono invitati a scegliere una divinità come guida [προστάτης καὶ ἡγεμῶν], che Giuliano sferra il suo attacco più duro nei confronti dello zio, motivando la scelta del Cristianesimo con la necessità di trovare un'espiazione, almeno formale, dei suoi misfatti<sup>262</sup>:

Costantino, non trovando fra gli dei un modello di vita [τοῦ βίου τὸ ἀρχέτυπον], avendo scorto lì vicino Mollezza [Τρυφή], corse da lei. Questa, accogliendolo teneramente, lo strinse fra le braccia, lo rivestì e lo ornò di vesti variopinte e lo condusse da Dissolutezza [Ἀσωτία] perché vi

---

Massenzio è inaspettamente designato come imperatore, nonostante la *damnatio memoriae* che lo ha colpito dopo la vittoria di Costantino (*in Const.* I, 1, 7).

<sup>259</sup> *Ibidem* 335b. Il ritratto tracciato da Giuliano si colloca in opposizione, aperta e consapevole, a quello tramandato dalla storiografia cristiana per presentare Costantino come il peggior imperatore che Roma abbia mai avuto: ogni accenno alla dimensione religiosa del suo regno è annullato, così come la sua fortunata riforma monetaria e le imprese militari, lodate anche dalla storiografia non-cristiana (cfr. NERI 1992, 107-109). Costantino è nei *Cesari* molto più che una semplice caricatura. I commenti sarcastici di Sileno mettono in evidenza i vizi degli imperatori e i loro eccessi, ma, almeno nel caso dei più importanti, non ne negano la grandezza di fondo: il primo imperatore cristiano è la negazione assoluta di tutte le qualità che il *princeps* è chiamato a possedere. Il ritratto di Costantino concentra in sé i tre tipi umani descritti da Diogene in Dio. Chrys. *Or.* IV, 84 ss, come epitome del tiranno. Esso è inoltre costruito in antitesi al ritratto del cinico ideale che Giuliano delinea in *C. Heracl.* 226a: «Chi intende essere un Cinico, accantonate tutte le consuetudini e le opinioni umane, volge lo sguardo innanzitutto a se stesso e alla divinità (...). Costretto a soddisfare le necessità del corpo, non è schiavo delle convenzioni e non rimane in attesa del cuoco, di intingoli piccanti a base di erbe triturate e del profumo della carne arrostita». In *Caes.* 335b, Sileno paragonerà Costantino ad un cuoco [ὄψοποιός] e ad un'acconciatrice [κομμώτρια], attività indegne di un uomo libero e dannose secondo Plat. *Gorg.* 465b, opposte rispettivamente alla medicina e alla ginnastica: il cuoco ignora quali siano gli alimenti dannosi all'organismo; l'acconciatrice altera l'aspetto naturale dato al corpo dalla ginnastica. Come rileva SARDIELLO 1993, 143 il titolo di ὄψοποιός caratterizza Costantino in opposizione a Giuliano in un duplice senso: da un lato l'ὄψοποιός, il semplice cuoco incaricato della preparazione materiale delle pietanze, si contrappone al μάγειρος, manzione che stando all'omelia 64 di Giovanni Crisostomo era attribuita a Giuliano per il fatto che presiedeva a molti sacrifici; dall'altro, tale ritratto di Costantino è diametralmente opposto a quello che Giuliano fornisce di sé stesso in *Misop.* 340b-c, come di un uomo morigerato e frugale. Costantino, simile ad un cuoco o ad un'acconciatrice, ha nascosto la sua natura di assassino e si è mostrato al popolo nella veste di sostenitore del Cristianesimo: la conversione di Costantino è per Giuliano un'abile messinscena che nasce dal riconoscimento del forte ascendente del clero sul popolo. Sul rapporto gola/tirannia nell'insegnamento di Diogene cfr. *C. Cyn.* 199a «non da chi mangia pane d'orzo nascono i tiranni ma da quelli che fanno laut pranzi». Cfr. inoltre *C. Cyn.* 196c; 198b-c.

<sup>260</sup> *Caes.* 317d.

<sup>261</sup> *Ibidem* 335b.

<sup>262</sup> *Ibidem* 328d-329d.

trovasse Gesù che, dimorando presso di lei, annunciava a tutti<sup>263</sup>: «Che ogni stupratore, assassino, sacrilego ed infame venga qui con coraggio [Ἵστις φθορεύς, ὄστις μαιφόνος, ὄστις ἐναγῆς καὶ βδελυρός, ἴτω θαρρῶν]: bagnandolo con l'acqua ecco che io lo renderò subito puro e se egli ricade negli stessi errori, quando si sarà percosso il petto e battuta la testa, io gli accorderò di ridiventare puro [ἀποφανῶ γὰρ αὐτὸν τουτωὶ τῷ ὕδατι λούσας αὐτίκα καθαρὸν, κὰν πάλιν ἔνοχος τοῖς αὐτοῖς γένηται, δώσω τὸ στήθος πλήξαντι καὶ τὴν κεφαλὴν πατάξαντι καθαρῶ γενέσθαι]. Del tutto estasiato da quest'incontro, Costantino condusse i suoi figli via dall'assemblea degli dei ma i demoni vendicatori [οἱ παλαμναῖοι δαίμονες] perseguitarono lui e loro non solo a causa del loro ateismo [οὐχ ἦττον τῆς ἀθεότητος] ma per far loro pagare il sangue dei loro familiari [αἱμάτων συγγενῶν τιννύμενοι δίκας] fino a quando Zeus, per riguardo di Claudio e Costanzo, concesse loro un po' di respiro<sup>264</sup>.

A pochi mesi di distanza dal *Contro Eraclio*, la vicenda di Costantino e dei suoi figli è rappresentata ancora attraverso il linguaggio del mito: la causa che ha portato la nube dell'empietà e dell'ateismo sull'impero, che nel *Contro Eraclio* era indicata in termini più generici nell'aver abbandonato le tradizioni dei padri, depredato templi ed edificato al loro posto sepolcri, viene adesso precisata nell'adesione al Cristianesimo. Dopo aver attaccato, nella prima parte, la condotta politica di Costantino, Giuliano si concentra ora sulla sua «conversione»: l'imperatore, alla ricerca di un ἀρχέτυπον τοῦ βίου perché indegno di qualunque divinità, spinto da Τρυφή e Ἀσωπία trova Gesù e il suo folle credo<sup>265</sup>. Le parole di Gesù promettono a chiunque si converta il perdono dei peccati attraverso il battesimo e l'espiazione delle

<sup>263</sup> Cfr. Lc 18, 13; At 2, 38; 22, 16.

<sup>264</sup> *Caes.* 336a-c.

<sup>265</sup> *Ibidem* 329a. Già all'inizio del dialogo, in *Caes.* 318a, alla proposta di Dioniso di ammettere anche Costantino all'agone in qualità di «amante del piacere», Zeus protesta: «Non è consentito che un uomo che non segue la nostra condotta acceda alla nostra dimora [Ἄλλ' οὐ θεμιτὸν εἶσω φοιτᾶν - εἶπεν - ἀνδρὶ μὴ τὰ ἡμέτερα ζηλοῦντι]». Nel corso del banchetto Costantino non ha occhi che per Τρυφή. Cfr. *Caes.* 318a; 319c; 329a; Zos. II 32, 1. Vedi MALLEY 1978, 163. Alla τρυφή viene attribuito da Ermes l'insuccesso di Traiano nella spedizione contro i Parti (*Caes.* 327b-c). Nell'*Elogio di Costanzo*, Giuliano afferma con decisione che la τρυφή genera la corruzione dei costumi. Questa considerazione ha la sua fonte principale in Plat. *Resp.* 4, 422a che traccia lo stretto legame di successione e interdipendenza tra πλοῦτος, τρυφή, ἀργία, νεωτερισμός. Cfr. SARDIELLO 1993, 141. La personificazione della Mollezza si avvicina molto più ai demoni che accompagnano il tiranno nel Quarto discorso sulla Regalità di Dione di Prusa che all'insegnamento di Platone. Cfr. LEHMANN 2003, 513. Diogene, nella quarta orazione di Dione, ammonisce Alessandro che chi è codardo e ama il lusso [τρυφερὸς] ed è dotato di una natura servile non può essere in alcun modo legato agli dei o agli uomini. Dio. *Or.* IV, 23. Tale caratteristica potrebbe essere legata all'adesione di Costantino al Cristianesimo e connessa alla libertà di costumi attribuita al Cristianesimo dai suoi detrattori, alle sue origini orientali, e al fatto che era ritenuta una perversione tipicamente femminile. Sui Cristiani come «mangioni» cfr. *C. Cyn* 193a; *C. Gal.* fr. 74. Si veda ad esempio Hist. Aug. v. *Sat.* 8; Apul. *Metamorph.* 9, 14. Cfr. BENKO 1980, soprattutto 1081-1089.

colpe future attraverso una semplice penitenza<sup>266</sup>: non solo i Cristiani accolgono fra le loro fila gli individui peggiori, ma, una volta battezzati, consentono loro qualunque nefandezza<sup>267</sup>. Ed è proprio di questo genere di perdono che Costantino ha bisogno: come si evince da *Caes.* 336c [Ἐπέτριβον δὲ αὐτόν τε κακείνους οὐχ ἦπτον τῆς ἀθεότητος οἱ παλαμναῖοι δαίμονες, αἰμάτων συγγενῶν τινυμένοι δίκας], l'adesione ufficiale alle dottrine dei Galilei consentirà a lui e ai suoi figli di macchiarsi impunemente delle più feroci atrocità.

In questo passo dei *Cesari* viene generalmente riconosciuta l'origine della tradizione non-cristiana della conversione di Constantino, ripresa e sviluppata da Zosimo nella sua *Storia Nuova*<sup>268</sup>. Secondo lo storico di Costantinopoli, dopo la vittoria su Licinio nel 324 e la conquista del potere assoluto, Costantino non avrebbe più nascosto la sua natura malvagia [οὐκέτι λοιπὸν τὴν κατὰ φύσιν ἐνοῦσαν αὐτῷ κακοήθειαν ἔκρυπτεν] per abbandonarsi ad ogni sorta di licenza [ἐξουσία]<sup>269</sup>. Nel 326, giunto a Roma pieno di arroganza [μεστὸς πάσης ἀλαζονείας], diede libero sfogo alla sua empietà [ἀσεβεία] ordinando l'uccisione del figlio Crispo e della moglie Fausta, senza tenere in alcun conto le leggi di natura [τοῦ τῆς φύσεως θεομοῦ μηδένα λόγον ποιησάμενος ἀνείλεν]:

Consapevole di questi crimini e di non aver rispettato i giuramenti, si presentava ai sacerdoti, chiedendo loro sacrifici espiatori per le proprie colpe [καθάρσια τῶν ἡμαρτημένων]; ma poiché essi risposero che nessuna purificazione era in grado di cancellare simili empietà, un egiziano, giunto a Roma dall'Iberia ed entrato in familiarità con le donne di corte, incontratosi con Constantino gli

<sup>266</sup> *Ibidem* 336a-b. Il fatto che Giuliano introduca direttamente Cristo (elemento insolito negli attacchi ai Cristiani) costituirebbe la prova decisiva, secondo BALDWIN 1984, 173, che l'opera è stata composta ad Antiochia nel 362 e non nel 361, com'è stato talvolta sostenuto: «The present passage clearly belongs to a season when Christ and Christians were much on the imperial mind. That points to the winter of 362-363 in Antioch, when according to Libanius he lucubrated upon the *In Galilaeos*. It will be recalled that other pertinent events, notably the edict forbidding Christians to teach the classics and the consequences of the burning of Apollo's temple at Daphne, belong to the same year».

<sup>267</sup> Per la critica di Giuliano al battesimo vedi *infra* 186-192.

<sup>268</sup> Zos. II, 29. Alla base della conversione di Costantino ci sarebbe il bisogno di purificarsi dal sangue versato e non la visione della croce avuta alla vigilia di ponte Milvio: tale versione dei fatti sarebbe confluita dai *Cesari* di Giuliano a Zosimo e Sozomeno attraverso la mediazione di Eunapio. Cfr. PASCHOUD 1975, 32-35; BONAMENTE 1978, 37; MARASCO 1994, 342. La bibliografia sulla conversione di Costantino, quale è testimoniata dalle fonti cristiane, è sterminata. Mi limito pertanto a rimandare, anche per le indicazioni bibliografiche, oltre al classico di BARNES 1981, *passim*, a MARCONE 2002, 70-75, VAN DAM 2003, che analizza l'esperienza della conversione a partire dalla diverse fonti disponibili che pongono l'accento su aspetti di volta in volta diversi e ad AMERISE 2005, un'ampia e documentata analisi della tradizione relativa al battesimo di Costantino e al suo significato nelle fonti sia pagane che cristiane.

<sup>269</sup> *Ibidem* 29, 1.

assicurò che la religione cristiana annullava qualsiasi colpa e conteneva in sé anche questa promessa, di liberare subito da ogni peccato gli empi che la praticavano<sup>270</sup>.

Macchiatosi della morte dei suoi familiari e del supplice Licinio<sup>271</sup>, dopo essere stato respinto dai suoi stessi correligionari, ancora timorosi degli dei e troppo inorriditi da tali crimini, Costantino decise di seguire l'Egiziano (quasi certamente Ossio di Cordova): abbandonò quindi i riti pagani, che già praticava per opportunismo e non in ossequio agli dei (Zos. II 29,1), vietò la divinazione e si rifiutò di prendere parte alle cerimonie sul Campidoglio attirandosi l'odio del Senato e del popolo di Roma<sup>272</sup>.

Se, tuttavia, nella *Storia Nuova*, l'impurità di Costantino è generata dal sangue di Crispo e Fausta, nei *Cesari* «sono tutti i crimini commessi dalla famiglia, non solo le uccisioni di Crispo e Fausta quelli a cui Giuliano vuole riferirsi,

---

<sup>270</sup> Zos. II, 29, 3 (trad. CONCA 2007).

<sup>271</sup> Già dopo l'assedio di Nicomedia e la resa di Licinio, Costantino era venuto meno ai giuramenti macchiandosi di un omicidio sacrilego: nonostante Licinio si fosse recato come supplice [ἰκετης] presso di lui, chiedendogli perdono e proclamandolo imperatore e signore, Costantino lo fece uccidere noncurante delle leggi divine (Zos. II, 28).

<sup>272</sup> A questa ostilità Zosimo ricollega la decisione dell'imperatore di trovare un'altra capitale che fosse pari a Roma. Tale versione è nota anche a Sozomeno, che la cita per confutarla in base ad elementi cronologici e all'esistenza, anche all'interno della tradizione pagana, di rituali di purificazione analoghi che avrebbero reso superfluo il ricorso al battesimo: secondo gli Ἕλληνες, così riferisce Sozomeno, Costantino avrebbe chiesto a Sopatro, successore di Giamblico alla guida della scuola neoplatonica, di essere purificato [περὶ καθαρμοῦ] dall'assassinio di Crispo, ma in seguito al suo rifiuto [μηδένα καθαρμὸν εἶναι τῶν τοιοῦτων ἀμαρτημάτων], si sarebbe rivolto ai vescovi cristiani i quali «gli promisero che lo avrebbero purificato da ogni peccato attraverso il pentimento e il battesimo [οἱ μετανοία καὶ βαπτίσματι ὑπέσχοντο πάσης αὐτὸν ἀμαρτίας καθαίρειν]»; a questo punto l'imperatore avrebbe aderito al Cristianesimo spingendo i suoi sudditi a fare altrettanto (Sozom. *Hist. Eccl.* I, 5, 13-14). Cfr. PASCHOUD 1997. Secondo MARASCO 1994, sia il resoconto di Zosimo che quello di Sozomeno apparterebbero ad una tradizione storiografica che fa dell'uccisione di Licinio e dei familiari, e del conseguente bisogno di purificazione, uno strumento di propaganda anticristiana. La scelta del 326 dipenderebbe, inoltre, dalla volontà di confutare la tradizione cristiana che nella sconfitta di Massenzio e soprattutto in quella di Licinio vedeva la manifestazione del favore di Dio (come in Eus. *Hist. Eccl.* X, 9, 1-7; v. *Const.* 2, 15-19; Sozomen. *Hist. Eccl.* I, 11, 5), negando che in quel periodo Costantino si fosse ancora rivolto al Cristianesimo: «In tal modo, il fondamento stesso della tradizione cristiana, mirante a presentare Costantino vittorioso grazie al favore di Dio, viene negato e sostituito da un'interpretazione pagana, in cui Costantino è vittorioso sui suoi nemici solo finché resta nell'ambito della fede pagana» (MARASCO 1994, 353). AMERISE 2002, 146-148, insiste da un lato sull'uso da parte di Zosimo di due tradizioni distinte: i delitti del 326 che gli derivano da fonti dipendenti dalla «Enmannschen Kaisergeschichte» (la fonte comune alla storiografia pagana di III e IV secolo ipotizzata nel XIX secolo da ENMANN 1884) e il bisogno di purificazione come motivo della conversione che gli deriva attraverso Eunapio (che si sarebbe avvalso anche dell'opera di annalistica di Nicomaco Flaviano) da Giuliano. Ad Eunapio, che nelle *Vitae Sophistarum* rileva la forte stima di cui Sopatro godeva presso Costantino e proprio tale stima fu all'origine della sua disgrazia, e all'annalista Virio Nicomaco Flaviano (secondo AMERISE la fonte «occidentale» di Eunapio) si rivolgerebbe la confutazione di Sozomeno. Sull'ipotesi della «Enmannschen Kaisergeschichte», rimando, a titolo esemplificativo, allo studio classico di BARNES 1970 e al più recente BLECKMANN 1997.

includendo nel suo attacco polemico anche i figli di Costantino e le stragi del 337<sup>273</sup> (...). Più che legare la ‘conversione’ di Costantino ad una data precisa, quale il preteso 326, che egli sapeva bene non coincidere con una reale adesione al cristianesimo, egli preferisce dunque fissare una *iunctura* significativa fra empietà (e connesso bisogno di espiazione) ed adesione al Cristianesimo»<sup>274</sup>. Costantino ha nascosto, attraverso l’adesione al Cristianesimo, la sua natura di assassino: la conversione di Costantino è per Giuliano un’abile messinscena che nasce dal riconoscimento della forte ascendenza del clero sul popolo e dalla necessità di ricevere una purificazione almeno formale dei crimini commessi e il perdono di quelli futuri<sup>275</sup>.

Il battesimo cristiano non è sufficiente a cancellare la macchia del sangue, la forma di contaminazione più grave, nella tradizione culturale greco-romana, per il suo carattere «innaturale». Nonostante il sacrilegio di Costantino, gli dei e le loro leggi eterne non cessano di esistere: a causa del sangue versato questa nuova stirpe di empi sarà perseguitata dai demoni vendicatori [οἱ παλαμναῖοι δαίμονες]<sup>276</sup>. Questa forma di contaminazione, che nasce dall’infrazione delle più elementari e sacre

<sup>273</sup> Come in *C. Heracl.* 228a-b. Come nota AMERISE 2002, 145 la responsabilità dei delitti è tutta nelle mani di Costantino (i figli sono solo παῖδες) che non ha fornito un modello adeguato ai suoi successori come in *C. Heracl.*

<sup>274</sup> AMERISE 2002, 145. Invece, secondo MARASCO 1994, 342-344, Giuliano alluderebbe precisamente alla vicenda di Crispo e Fausta.

<sup>275</sup> Cfr. URSO 1998, 249-251. Libanio considerava la conversione di Costantino, che datava anch’egli all’indomani della vittoria su Licinio, non la conseguenza dell’uccisione del figlio e della moglie ma un’espedito per deprecare i templi pagani (come in *Iul. C. Heracl.* 228b-c) e i loro tesori, necessari all’edificazione di Costantinopoli (*Or.* XXX, 6). Cfr. WIEMER 1994, 521 e BONAMENTE 1992 sulla fondatezza di tale accusa. Secondo MALOSSE 1997 anche nel panegirico per Costante e Costanzo è possibile leggere tra le righe, soprattutto in base al confronto implicito con Costanzo Cloro, un’attitudine ben più negativa dietro il ritratto encomiastico e celebrativo di Costantino. La scelta del Cristianesimo è dettata dall’opportunità politica anche per Zosimo: dopo essersi unito ai Cristiani, l’imperatore avrebbe dato un’ulteriore prova di empietà trascurando i riti tradizionali e vietando la divinazione, «poiché infatti grazie a essa gli erano stati predetti molti successi che si erano poi realizzati, temeva che il futuro potesse essere rivelato anche ad altri, che chiedevano responsi contro di lui» (Zos. II, 29,4). In questo modo, come mette in evidenza MARASCO 1994, 354, Zosimo afferma la continuità dei riti tradizionali e l’insincerità della conversione al Cristianesimo, mera necessità esteriore di una qualche forma di purificazione per i delitti commessi. Da *Eus. v. Const.* 2, 45. e *Cod. Theod.* IX, 16, 1-2; XVI, 10, 1 risulta che Costantino aveva manifestato ostilità nei confronti della divinazione almeno a partire dal 319. In generale, sulla versione pagana del battesimo di Costantino cfr. AMERISE 2005, 100-106. Sul battesimo degli altri imperatori cristiani rimangono scarse testimonianze, forse proprio per il profondo significato teologico e storico-salvifico attribuito a quello di Costantino dalla storiografia ecclesiastica. Cfr. AMERISE 2005, 134-141.

<sup>276</sup> I riferimenti a tale forma di contaminazione nella produzione letteraria greca (soprattutto in tragedia, ma senza dimenticare le *Leggi* di Platone e le *Tetralogie* di Antifonte, in cui ricorre in maniera quasi ossessiva) e nelle «leggi sacre» (basti pensare a quelle di Selinunte e Cirene) sono troppo numerosi, e studiati, per poterne qui anche solo accennare. Su tale aspetto rimando a PARKER 1983, *passim*; BLICKMAN 1986; ARNAOUTOGLU 1993.

norme di convivenza, a differenza dell'impurità causata dalla nascita e dalla morte, è fuori dall'ordine delle cose e chiama vendetta. Contaminazione e demoni vendicatori, o Erinni, non coincidono, per quanto gli effetti di entrambi siano devastanti. Mentre l'azione delle Erinni è legata al desiderio di vendetta della vittima, la contaminazione è generata dal contatto col sangue: «The Killer, a palamniaios himself, is also attacked by, and emanates, supernatural palamniaoi. The unifying factor is the polluting act, which sets up a chain of abnormal relations between humans - victim, killer, associates of killer - the connecting links in which are supernatural powers»<sup>277</sup>. Il μίασμα del sangue rappresenta un pericolo concreto, una possibile fonte di contagio, per chiunque gli si avvicini<sup>278</sup>.

Giuliano aveva sviluppato questo aspetto nel *Secondo Panegirico per Costanzo* a proposito di Marcellino, «pedagogo» [παιδοτρίβης] e *magister officiorum* del «tiranno» Magnenzio, responsabile della strage di uomini e donne, quasi tutti di stirpe regale [φόνων τε ἀδίκων ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, πολλῶν μὲν ἰδιωτῶν, πάντων δὲ σχεδὸν ὅποσοι τοῦ βασιλείου γένους μετέιχον ἀψάμενον]<sup>279</sup>: egli agì senza alcun rimorso né remora a versare il sangue della sua propria stirpe [οὔτι ξὺν δείματι οὐδὲ ἄν τις ἐμφύλιον φόνον διανοηθείη δρῶν], né temendo a causa di questa macchia un qualche «vendicatore» [παλαμναίους τινὰς καὶ μιάστορας δεδιῶς καὶ ὑφορώμενος ἐκ τοῦ μιάσματος], ma con una sorta di purificazione nuova e mai vista, egli lavò le sue mani con il sangue delle sue vittime [ἀλλὰ ὥσπερ τισὶ καθαροῖς καινοῖς καὶ ἀτόποις τοὺς πρόσθεν ἀπομιπτόμενος, ἄνδρα ἐπ' ἀνδρὶ καὶ γυναῖκας ἐπὶ τοῖς φιλτάτοις ἀποκτινύς, εἰκότως ἀπέγνω τὴν ἰκετηρίαν]<sup>280</sup>. Il riferimento al μίασμα del sangue e ai demoni vendicatori non è il recupero astratto e anacronistico di un *topos* diffuso nella tragedia. Lo si ritrova ancora in *ep.* 60, in cui

<sup>277</sup> PARKER 1983, 109. Cfr. inoltre il più recente HOESSLY 2001, 121-131.

<sup>278</sup> Oreste dopo il matricidio riconosce su di sé il μίασμα del sangue versato (Aesch. *Choeph.* 1016 - 1017), e per questo peso, che sembra dominare il destino dei Pelopidi, l'eroe è costretto a scegliere la via dell'esilio (*ibidem* 72-74.).

<sup>279</sup> Le esecuzioni di Neoziano, che alla morte di Costante nel 350 aveva preso il controllo di Roma, della madre Eutropia, sorellastra di Costantino, e dei suoi sostenitori: Magnenzio aveva incaricato dell'operazione Marcellino. Aur. Vict. 42; Eutr. *Brev.* X, 11; Zos. II, 59. Cfr. FRAKES 2006, 100 ss.

<sup>280</sup> *Regal.* 8,8. Nei *Cesari*, il riferimento ai παλαμναῖοι δαίμονοι, demoni della vendetta assimilabili alle Erinni e ai demoni delle Leggi sacre di Cirene e Selinunte, richiamano il primo capito della Vita di Otone di Plutarco: il nuovo imperatore restituì ai membri della classe senatoria i beni confiscati da Galba e Nerone assicurando in questo modo i cittadini di maggior prestigio che avevano temuto che egli non fosse un uomo ma uno strumento della Vendetta o un demone vendicatore [οὐκ ἀνδρός, ἀλλὰ τινος ἢ Ποιῆς ἢ παλαμναίου δαίμονος ἄφνω τοῖς πράγμασι ἐπιπεπτωκός].

Giuliano biasima gli Alessandrini per aver «contaminato» la città sacra [τὴν ἱερὰν αἰθῆς ἐμίνατε πόλιν], uccidendo Giorgio con un'azione illegale laddove la giustizia regolare avrebbe punito colui che si era macchiato di sacrilegio preservando la loro innocenza: «il popolo osa dilaniare un uomo come i cani, poi non si vergogna di quello che ha fatto e non esita ad innalzare verso gli dei, come fossero pure, meni che grondano sangue [φυλάττει καθαρὰς τὰς χεῖρας ὡς προσάγειν πρὸς τοὺς θεοὺς αἵματος καθαρουῦσας]»<sup>281</sup>. Nell'orazione rivolta ai fratelli Valentiniano e Valente, in occasione dell'associazione al trono di quest'ultimo, Temistio, riferendosi alle stragi seguite alla morte di Costantino, avrebbe osservato: «Mentre la parentela condusse a un odio funesto perfino quelli che dal loro padre avevano avuto il potere in eredità e ne erano diventati legalmente partecipi, che dire di voi, che senza alcuna costrizione legale avete rispettato il diritto di natura, dividendo fra voi quell'impero che altri contaminarono con uccisioni scambievoli pur avendolo materialmente avuto in eredità dal proprio padre? [ἦν ἕτεροι κληρονομοῦντες πατρῶαν δι' ἀλληλοφονίας μετῆλθον]»<sup>282</sup>.

L'immagine dei παλαμναῖοι δαίμονες rivestono nella narrazione di Giuliano un'ulteriore funzione. Se nel *Contro Eraclio*, la vicenda dei Costantinidi richiamava quella di Eteocle e Polinice e della maledizione che aveva colpito la stirpe di Edipo, nei *Cesari*, attraverso il richiamo ai demoni vendicatori, Giuliano istiuisce un ulteriore parallelo tra la casa di Costantino e quella di Pelope. Nel

---

<sup>281</sup> ep. 60, 379a.

<sup>282</sup> Them. Or. VI, 74b-c. L'orazione fu composta fra il 364 e il 365, dopo che Valentiniano aveva associato all'impero il fratello minore Valente: Temistio trae spunto dalle vicende recenti per discutere il significato della divisione del potere imperiale tra Oriente e Occidente e il ruolo di Costantinopoli come capitale. Il motivo della contaminazione del sangue non subisce necessariamente un'interpretazione «spirituale» in età tarda. Nella prima invettiva contro Giuliano, Gregorio di Nazianzo descrive come ἄγος la malvagità [πονηρία] e i crimini terribili di cui si sarebbe macchiato l'imperatore: i ragazzi e le ragazze sventrate per invocare gli spiriti, per la divinazione, e coloro che erano stati condannati per la loro fede (Greg. Naz. Or. IV, 92.). Rilevante, da questo punto di vista, il resoconto di Epifanio di Salamina dell'aberrante rituale di sangue compiuto da una setta gnostica ingerendo in qualità di corpo di Cristo l'impuro sangue mestruale (*Panar.* 26, 4-5). Fra V e VI secolo la contaminazione del sangue gioca ancora un ruolo notevole nella vicenda dell'assassinio di Ipazia, «il più empio di tutti gli omicidi [πάντων φόνων ἀνοσιώτατον]», narrata da Socrate e Damascio in *Isid.* 43e. A causa della sua influenza sulla vita politica della città e sul numero di individui che era in grado di ammaliare con la sua sapienza, Ipazia attira su di sé l'invidia del vescovo Cirillo (lo stesso Cirillo autore del *Contra Iulianum*) che la fece assassinare: una folla di uomini feroci [θηριώδεις ἄνθρωποι] indifferenti alla vendetta divina e umana [οὔτε θεῶν ὄπιν εἰδότες οὔτ' ἀνθρώπων νέμεσιν] uccisero la filosofa, infliggendo in questo modo la maggiore contaminazione e disgrazia possibili sulla città [ἄγος τοῦτο μέγιστον καὶ ὄνειδος προστιψάμενοι τῇ πατρίδι], il suo sangue, ingiustamente versato, pesa come una tacita condanna sull'intera città (cfr. inoltre Socr. *Hist. Eccl.* VII, 15).

*Secondo Panegirico per Costanzo*, Giuliano paragonava la stirpe dei Pelopidi alla sua, che fa capo a Claudio, entrambe al potere per tre generazioni: Claudio come Pelope e Costanzo come Agamennone<sup>283</sup>. Costantino diviene quindi implicitamente un epigono di Atreo: entrambi maledetti per essersi macchiati del sangue dei loro familiari, entrambi colpevoli di azioni ignominiose ed empie. In questa interpretazione «tragica» della storia di Roma, servendosi di Giuliano gli dei porranno fine alla maledizione dei Costantinidi. A circa un anno di distanza dalla morte di Giuliano, Temistio, nella stessa orazione XXX menzionata sopra, istituiva un analogo parallelismo tra i Costantinidi e le stirpi dannate della tragedia:

Anche se la scena è piena degli antichi drammi, i fatti recenti hanno superato la finzione teatrale [νικᾷ δὲ τὰς σκηνὰς τὰ νεώτερα]. Si stancherebbe chi volesse elencare i due giovani tebani, i figli di Pelope, Cambise, Nerone, Domiziano, il figlio di Severo e gli avvenimenti di ieri e dell'altro ieri, i cui protagonisti, pur essendo stati creati numerosi dalla natura, con le loro mani si sono ridotti alla solitudine: una famiglia tanto grande si è distrutta da sola per amore del potere assoluto<sup>284</sup>.

Come ha messo in evidenza Pierre Malosse «Julien donne à l'histoire de sa famille une interprétation dans le cadre des mythes qui ont formé sa culture et sur lesquels s'appuie sa croyance religieuse : il est le dernier rejeton d'une de ces familles maudites qui furent le foyer des grandes tragédies telle ce des Atrides. Les fautifs mènent tout le mond à la ruine par leur aveuglement, comme les héros homériques que les dieux veulent perdre»<sup>285</sup>. Per purificarsi dalle molte colpe commesse, Costantino poteva trovare scampo solo nel Cristianesimo che concede a tutti indistintamente la purificazione e il perdono dei peccati.

Come il *Contro Eraclio*, anche i *Cesari* si concludono con una celebrazione della maestà solare. Se Costantino, immemore del suo ruolo e della «promessa»

---

<sup>283</sup> *Regal.* 2. Se ad un primo, superficiale livello di lettura, Agamennone è il re per eccellenza dell'età degli eroi, il comandante della spedizione achea contro Troia, d'altro canto non è esattamente il modello del buon sovrano. Giuliano inizia il suo discorso narrando come Achille, offeso da Agamennone, lascia il campo di battaglia per consacrarsi alla musica (1, 49c - 50a): questo Achille, che canta le gesta dei sovrani, non è altri che Giuliano stesso; di conseguenza dietro Agamennone e i suoi crimini si cela Costanzo. Cfr. MALOSSE 2001<sup>b</sup>, 58. Attraverso una scelta di esempi storico-mitologici limitata, ed inconsueta per un'opera di carattere encomiastico, Giuliano inserisce la dinastia costantiniana in una dimensione «omerica». Su questo punto rimando a DEMAROLLE 1986<sup>b</sup>. Sulla figura di Agamennone nelle orazioni di Dione di Prusa, in quanto re «imperfetto», vedi GANGLOFF 2006, 333-337.

<sup>284</sup> *Them. Or.* XXX, 74d.

<sup>285</sup> MALOSSE 2001<sup>b</sup>, 63.

divina a Claudio, decide di lasciare il banchetto degli dei portando con sé il frutto della propria discendenza, Giuliano, ultimo discendente di una stirpe dannata, vi fa gloriosamente ritorno ponendosi sotto la protezione di Mitra, che assurge qui, in quanto manifestazione di Helios, a simbolo stesso dell'impero e delle sue tradizioni. Nel paragrafo conclusivo dell'opera Hermes rivelerà infatti a Giuliano «Ti ho concesso di conoscere tuo padre Mitra [δέδωκα τὸν πατέρα Μίθραν ἐπιγνώναι]. Osserva i suoi precetti, così da prepararti un ormeggio e un porto sicuro per la vita [πείσμα καὶ ὄρμον ἀσφαλῆ ζῶντί] e da avere un dio come guida benevola quando dovrai andartene da questo luogo, [μετὰ τῆς Ἀγαθῆς ἐλπίδος ἠγεμόνα θεὸν εὐμενῆ καθιστᾶς σεαυτῶ]»<sup>286</sup>. Attraverso le parole di Hermes, che alludono alla formula di iniziazione eleusina, Giuliano è ammesso alla presenza degli dei e dei suoi predecessori come degno erede di quell'impero di luce che era stato di Claudio.

---

<sup>286</sup> *Caes.* 336c. Le parole di Hermes sono interpretate da Bidez in poi, come un riferimento all'iniziazione «mitraica» descritta da Gregorio. BIDEZ 1930, 219, trovava conferma alla sua tesi nella notizia riportata da Lib. *Or.* XVIII, 127 a proposito del santuario che Giuliano si sarebbe fatto costruire all'interno del palazzo per celebrarvi i misteri. Da Bidez in poi, viene in genere dato per assodato che Giuliano sarebbe stato iniziato da Massimo in una grotta di Efeso nel 351. LIEFFERINGE 1999, 218-224, confuta l'identificazione del rituale descritto da Gregorio con un rituale di iniziazione misterico, in base sia allo spirito polemico dell'autore, sia soprattutto per la mancanza di elementi certi di identificazione: la cava di Efeso non è altro che un santuario interdetto alla folla; né può essere confermata l'identità della guida di Giuliano, descritto in termini vaghi come «l'uomo degno di quei luoghi» con Massimo di Efeso, figura troppo rilevante per poter essere liquidata così semplicemente. Le altre presunte testimonianze che Bidez credeva di scorgere in Libanio (*Or.* XVIII, 18), Eunapio (v. *Philosoph.* 475) e nello stesso Giuliano (*ep.* 111, 434d; *C. Heracl.* 235a-c) non si riferirebbero all'iniziazione teurgica ma semplicemente all'apprendistato di Giuliano, all'origine della sua conversione, presso Massimo di Efeso, presentato dalle fonti antiche come un filosofo (Amm. Marc. XXIX, 1, 42) più che un operatore di miracoli. Di conseguenza quello di Gregorio rimane l'unico testo potenzialmente allusivo all'iniziazione teurgica, un testo composto da un cristiano animato da una forte avversione per Giuliano e per il suo mondo e che, pertanto, deve essere accolto con prudenza: dietro lo strano rituale si celerebbe secondo LIEFFERINGE 1999, 220 una scena di divinazione finalizzata ad interpellare i demoni sotterranei: «De même que nous avons vu Julien s'initier à différents mystères, nous le voyons ici s'adonner à des pratiques païennes sinon aberrantes, du moins mineures. Cette démarche le situe dans la continuité de Jamblique qui s'était attaché à récupérer le culte païen dans ses aspects les plus divers. Quant à parler d'une initiation aux mystères de la théurgie, nous en sommes loin». Secondo ATHANASSIADI 1981, 174, *Caes.* 336c e *C. Heracl.* 213d descriverebbero il medesimo rituale di iniziazione. Lo suggerirebbe l'uso in entrambi i testi del termine ἐντολοι per definire i precetti che Giuliano deve seguire per assimilarsi agli dei. Tali precetti, vaghi nei *Cesari*, vengono chiariti ed elencati nel *Contro Eraclio*: il culto degli dei, la fedeltà agli amici, la filantropia verso i sudditi e l'allontanamento dalle passioni (*C. Heracl.* 234a). Con indosso l'armatura completa e con in mano la torcia di Helios, Giuliano attraverserà tutta la terra e il mare: «Ricordati dunque che possiedi un'anima immortal, che discende da noi, e che al nostro seguito sarai un dio e con noi contemplerai il nostro padre» (*ibidem* 234c). Risulta a mio avviso improbabile che in *Caes.* 336c e in *C. Heracl.* 213d si descriva un rito di iniziazione mitriaca: l'armatura, la torcia e l'attraversamento della terra e del mare sono evidentemente solo metafore. Si pensi, in chiave cristiana, ad analoghe metafore paoline in *Rom.* 13, 12 e soprattutto *Eph.* 6, 13-17 e *2Tess.* 5, 8. Piuttosto, come nota LIEFFERINGE 1999, 236 si tratterebbe in entrambi i casi di un'iniziazione alla filosofia.

Alla purificazione cristiana, priva di alcun valore, cui si è sottoposto Costantino, Giuliano oppone implicitamente la conoscenza degli dei, autentito traguardo della παιδεία e la filosofia come perfezionamento e strumento di purificazione<sup>287</sup>. Più che un riferimento ad un'ipotetica iniziazione, Mitra, dio iranico per eccellenza, è invocato come guida nella vittoria contro la Persia, come Elagabal lo era stato per Aureliano nella battaglia di Emesa, e, come mostrerò tra breve, immagine del ben più universale Sole, *patronus* della dinastia Flavia e custode di quello stesso impero tradito e contaminato dall'apostasia di Costantino<sup>288</sup>.

## 2. CULTO SOLARE E IDENTITÀ ROMANA: COSTANTINO APOSTATA

Se il compito di punire i Costantinidi per il sangue ingiustamente versato è assegnato ai demoni vendicatori, rimuovere la macchia dell'empietà dal *palatium* e dall'impero è una funzione che Giuliano rivendica per sé stesso in quanto pontefice massimo e custode della *pax deorum*<sup>289</sup>, in osservanza dei precetti divini e della missione purificatrice di cui è stato investito da Helios. È a questa divinità che sono inestricabilmente legati i destini dell'impero. È a questa divinità che l'impero deve essere riconsacrato.

---

<sup>287</sup> Della filosofia come catarsi si è già accennato a proposito del mito finale del *Contro Eraclio*. Cfr. *supra* 54-57.

<sup>288</sup> Sulle ragioni della scelta di Mitra come divinità protettrice da contrapporre al Cristo di Costantino, cfr. FOWDEN 1993, 53: «Julian's special attachment to Mithras, which at the end of the Caesars is directly paralleled to Constantine's attachment to Jesus, certainly owned something to the remarkable coherence of a cult that in the second to the fourth centuries united males of all races, though mainly soldiers and officials, across the length and breadth of the empire, organized at least the more dedicated of them in a firmly defined seven-grade hierarchy, and gathered them in sanctuaries whose iconographic program is uniform to a degree unusual in the polytheist tradition, to worship a god regarded as superior to other gods and everywhere the same. Mithras did not, as Isis for example so often did, depend on local syncretisms for his specific identity». Più precisamente, forse, Mitra riveste questa funzione nei *Cesari* perchè ha perso del tutto le sue caratteristiche «regionali» e i suoi tratti individuali per divenire specchio, come mostrerò tra breve, di quella divinità suprema che è Helios. Su queste basi Robert Turcan articolava la sua confutazione, una delle prime, alla tesi di Bidez: il Mitraismo di Giuliano, che, per il suo carattere settario e la sua chiara origine orientale, non poteva rispondere alle mire universalistiche dell'imperatore, non sarebbe altro che una congettura degli storici moderni (TURCAN 1975, 127-128). Mitra ricorre infatti all'interno della produzione giuliana solo in due occasioni, e in nessuno dei due casi si distingue in maniera significativa da Helios: Mitra era per Giuliano soltanto il nome persiano di Helios e l'iniziazione mitraica cui si sarebbe sottoposto altro non sarebbe che un'iniziazione a Helios (TURCAN 1975, 125-126). Nella «teologia» solare di Giuliano, Apollo, Mitra, *Sol* sono pertanto proiezioni della stessa divinità suprema: sebbene non sia inverosimile che Giuliano sia stato iniziato ai misteri di Mitra, Mitra è assimilato al più universale Helios, come una sua immagine «salvifica». Contro l'ipotesi del Mitraismo come «religione di stato» di Giuliano vedi inoltre SMITH 1995; BERRENS 2004, 230-231.

<sup>289</sup> Sulle attestazioni epigrafiche rimando a CONTI 2004, 49.

L'*Inno ad Helios Re*, composto ad una settimana di distanza dai *Cesari* in occasione del *dies Natalis Solis* del 362, non è, com'è stato spesso sostenuto una manifestazione del misticismo di Giuliano, o un trattato dogmatico tendente a rappresentare la «fede» degli Elleni in maniera organica e sistematica<sup>290</sup>: il testo si presenta essenzialmente nella forma di un manifesto identitario che riconosce nel Sole, a partire dall'esperienza personale e forse iniziatica dell'autore, non solo il reggitore dell'Universo ma il *patronus* dell'impero. Da quest'opera emerge una visione della storia di Roma e del suo destino che completa quella emersa nelle opere precedentemente analizzate, in cui al preteso universalismo cristiano viene opposto un sistema religioso altrettanto universale ma più antico, legato com'è alle origini stesse di Roma e alla sua storia<sup>291</sup>: come ha riconosciuto Garth Fowden, «of all the late polytheist rulers and thinkers, the Emperor Julian best understood the contrast between the differing consequences of Christian universalism that flowed from the unicity of God, and polytheist universalism that had to be painstakingly constructed, by process of addition, from an overpopulated Olympus or even from local particularisms»<sup>292</sup>.

Fra le ragioni che lo spingono a celebrare il dio, Giuliano presenta nel proemio tutta la sua devozione, lo struggimento che la contemplazione della luce provoca nella sua anima, come i segni di una rivelazione provvidenziale, di un'aspirazione che lo ha guidato sin dal periodo della tenebra cristiana fino alla porpora:

---

<sup>290</sup> Secondo ATHANASSIADI 1977, quest'inno rappresenterebbe il tentativo, da parte di Giuliano di presentare il Mitraismo sotto una veste teoretica attraverso la mediazione della filosofia di Giamblico: l'*Inno ad Helios Re* sarebbe quindi un trattato di mitologia mitraica composto da un iniziato al culto. Piuttosto in quest'opera, in cui sono di fatto assenti aspetti specifici del culto di Mitra (cfr. SMITH 1995, 158) Giuliano cerca di unificare i vari culti solari in un unico sistema. Così JEŽEK, 2003, 148. L'opera, dedicata come i *Cesari* a Salustio, è una sintesi «teologica» e un'alta manifestazione di «patriottismo» romano.

<sup>291</sup> Il tema dell'universalismo romano contrapposto a quello cristiano sarà affrontato qui da una prospettiva eminentemente «politica». Un'analisi del dibattito sull'universalismo teologico, in quanto ermeneutica di un serie di dottrine e pratiche finalizzate alla «salvezza», secondo la diversa accezione del termine fra i due gruppi, quale è presupposta nella *Praeparatio evangelica* di Eusebio di Cesarea e nelle opere antiristiane di Porfirio (*Contra Christianos, Philosophia ex oraculis, De regressu animae*) rimando al recente SIMMONS 2006, corredato di un ricco apparato bibliografico. Il tema dell'universalismo romano contrapposto a quello cristiano sarà affrontato qui da una prospettiva eminentemente «politica».

<sup>292</sup> FOWDEN 1993, 52. Cfr. inoltre MOMIGLIANO 1986, 293 ss.

Io sono un seguace [ὄπαδός] di Helios re. Le prove più sicure di quanto affermo le posseggo presso di me, a casa mia [Τούτου δὲ ἔχω μὲν οἴκοι παρ' ἐμαυτῷ τὰς πίστεις ἀκριβεστέρας]<sup>293</sup>. Però almeno questo posso dire senza timore di sacrilegio, che i raggi del dio hanno suscitato in me, sin dall'infanzia, uno struggimento incontenibile [δεινὸς πόθος]. Non ero che un fanciullo e già la mia mente era attratta a tal punto da quella luce eterea che non mi appagavo solo di tenervi fisso lo sguardo, ma che anche, se mai la notte uscivo in un cielo limpido e senza nubi, dimenticavo d'un tratto qualsiasi cosa e dedicavo ogni mia attenzione alle bellezze celesti, senza neppure intendere quel che mi si diceva o prestare attenzione a quel che io stesso facevo<sup>294</sup>.

Giuliano è legato ad Helios da un rapporto di sudditanza, da una sorta di δουλεία, concetto consueto sin dai trattati di età ellenistica per definire il rapporto tra il sovrano e la propria divinità protettrice e che non va inteso esclusivamente in chiave mistica<sup>295</sup>: Helios non è il dio che Giuliano, in quanto individuo, ha scelto come sua guida, ma la divinità cui è predestinato per appartenenza dinastica ed etnica. Pur rammaricandosi di non appartenere ad una stirpe sacerdotale e non aver ricevuto il dono della profezia, Giuliano riconosce il privilegio che gli ha concesso Helios, facendolo nascere «nella famiglia che detiene il potere sulla terra» [ἐν τῷ κρατοῦντι καὶ βασιλεύοντι τῆς γῆς γένει τοῖς κατ' ἐμαυτὸν χρόνοις γεινόμενος]: «È dunque grandissimo privilegio per un uomo essere preceduto, nel servizio di questo dio, da una serie lunga, ininterrotta, di antenati, per più di tre generazioni [Κάλλιστον μὲν οὖν, εἴ τῷ ξυνηνέχθη καὶ πρὸ τριγωνίας ἀπὸ πολλῶν πάνυ προπατόρων ἐφεξῆς τῷ θεῷ δουλεῦσαι]»<sup>296</sup>. Non è nella veste di

<sup>293</sup> L'allusione alle πίστεις ἀκριβεστέρας sembra suggerire un luogo preciso all'interno del palazzo in cui l'imperatore avrebbe celebrato il culto di Helios secondo la notizia riportata da Libanio in *Or. XVIII*, 127: «poiché non era agevole per l'imperatore recarsi ogni giorno ai templi dal palazzo e, d'altra parte, è estremamente importante avere rapporti costanti con gli dei, al centro del palazzo fu consacrato un santuario al dio che reca il giorno e lì prendeva parte ai suoi misteri [ἐν μέσοις τοῖς βασιλείοις ἱερὸν μὲν οἰκοδομεῖται τῷ τὴν ἡμέραν ἄγοντι θεῷ καὶ μυστηρίων μετέσχε]». Questo passo secondo l'opinione comunemente accolta sarebbe da mettere in rapporto con l'iniziazione di Giuliano ai misteri di Mitra. Vedi *supra* n. 287.

<sup>294</sup> *ad. Hel. Reg.* 130c-d (trad. MARCONE 1987). In particolare, ATHANASSIADI 1977, 371 vede in questo struggimento la prova che Giuliano sia entrato, attraverso un'esperienza estatica, in possesso della conoscenza riservata agli iniziati. Il rapporto tra il sole e il sovrano, sua controfigura terrena, che Giuliano riprende in termini personali e mistici, si fondava su una concezione del potere che risaliva almeno ai trattati ellenistici sulla regalità (dipendenti a loro volta dall'interpretazione del passo platonico di *resp.* 508-509 che Giuliano menzionerà più avanti). Un'analisi approfondita delle relazioni tra gli imperatori, il sole e altre divinità in DELATTE 1942; NOCK 1972, 653-672; SQUILLONI 1991.

<sup>295</sup> Giuliano aveva espresso questo rapporto in termini analoghi in *C. Heracl.* 212c: «Ho timore degli dei, li amo li venero e li rispetto, ho insomma verso di loro sentimenti del tutto simili a quelli che uno prova nei confronti di buoni padroni [πρὸς ἀγαθοὺς δεσπότας]». Cfr. inoltre *C. Gal.* fr. 45, 8.

<sup>296</sup> *ad. Hel. Reg.*, 136c-139a.

iniziato, di profeta o teurgo che Giuliano compone quindi il suo inno, ma in quella di imperatore, membro della seconda *gens* Flavia e custode e garante della più autentica tradizione di Roma<sup>297</sup>: è stato infatti Numa [τοῦ Νουμᾶ τοῦ βασιλέως ἔργον], ad aver istituito il collegio delle vestali con il compito di custodire l'instinguibile fiamma emanata da Helios<sup>298</sup>, mentre la venerazione di Mitra [καὶ τὸν Μίθραν τιμῶμεν], e la celebrazione degli *agones Soli* istituiti da Aureliano solo un secolo prima, per quanto indicativi della provvidenza divina, sono costumi troppo recenti [νέωτερα] per mostrare la remota antichità del culto<sup>299</sup>.

I sovrani di Roma, da Numa fino a Claudio e Aureliano, formano una catena che, sebbene temporaneamente interrotta dal dilagare dell'empietà, non può essere irrimediabilmente spezzata: gli dei avrebbero alla fine riportato ordine, ricompensando le vittime dei torti subiti e punendo, come nel caso di Costantino, i colpevoli<sup>300</sup>. Tale promessa dinastica era stata annunciata già in due passi dei *Cesari*: in *Caes.* 313, in cui Claudio il Gotico veniva presentato quasi come un eroe della

---

<sup>297</sup> Cfr. ATHANASSIADI 1977, 362. Secondo SOLER 2004, l'*Inno ad Helios re* dovrebbe essere compreso come una celebrazione sostitutiva dell'equinozio solare che Giuliano avrebbe voluto celebrare nel tempio di Apollo a Dafne, distrutto da un'incendio nell'ottobre del 362. Il suo intento sarebbe stato fare di Antiochia una città santa: la suggestione di quei luoghi, l'atmosfera giambichea del tempio oracolare di Apollo sarebbero quindi all'origine dell'*Inno ad Helios re*, come se il misticismo «mitraico» fosse in grado da solo di spiegare la complessità di un'opera che rintraccia le origini stesse del culto legandolo strettamente ai destini dell'impero, e parallelamente ai provvedimenti relativi alla rimozione delle impurità della morte dal santuario.

<sup>298</sup> Secondo una tradizione risalente a Varr. *Ling.* V, 74 e molto probabilmente nota a Giuliano, il culto stesso di *Sol Indiges* sarebbe stato un culto sabino introdotto a Roma fin dai tempi di Romolo per opera di Tito Tazio. Soprattutto verso la fine del IV secolo, Numa diviene il simbolo e il garante della tradizione romana, minacciata dall'impero cristiano e dall'estremismo dei teurghi neoplatonici. Il richiamo alla tradizione di Numa, viene impiegato da Temistio per caratterizzare la religiosità dei senatori di Roma, rimasti fedeli agli ἀγιώτεροι καὶ θειώτεροι νόμοι di Numa, organizzatore della religione di Roma e paradigma del perfetto uomo di stato (*Them. Or.* VIII, 114a). L'ala più conservatrice e tradizionalista del senato di Roma, rifiutava, in ambito religioso, innovazioni che non apparissero consacrate dalla tradizione di Numa. Cfr. ad esempio Macrob. *Sat.* I, 2, 15; *Symm. ep.* II, 36; *Amm. Marc.* XIV, 6, 6. Su questo aspetto rimando a CRACCO-RUGGINI 1972, 245 ss. Sul concetto di *renovatio temporum*, in base al quale il *princeps* regna rinnovando l'età aurea rimando a STAERMAN 1989, 373 ss. Parallelamente, la figura di Numa, in quanto creatore della *Romana superstitionis*, sarebbe stata duramente attaccata dai polemisti cristiani. Cfr. VAN HAEPEREN 2005, 682-683.

<sup>299</sup> *ad Hel. Reg.* 155a-155b. Secondo SMITH 1995, 158, questo passaggio, compreso all'interno delle prove che Giuliano adduce per dimostrare che Helios è il fondatore della città, suggerirebbe esclusivamente una relazione tra le due divinità e non la loro identificazione (il Mitraismo in quanto culto «orientale» apparirebbe un elemento estraneo nel contesto romano). È invece evidente come Giuliano ritenga le due divinità praticamente identiche, manifestazioni dello stesso principio divino.

<sup>300</sup> Cfr. *Caes.* 335b. Come nota ATHANASSIADI 1981, 180, alla volontà, che egli avvertiva come necessità, di rispettare tale principio dinastico va ricondotta la decisione di Giuliano di designare come suo successore, al momento di partire per la Persia, Procopio, il suo parente più prossimo. Cfr. *Amm. Marc.* XXIII, 3, 2; XXVI, 6, 2.

Roma repubblicana, degno a tal punto dell'ammirazione divina da garantire il potere assoluto ai suoi discendenti, nonostante i loro crimini; in *Caes.* 336c a proposito della volontà di Zeus di concedere ai discendenti di Claudio un po' di respiro dall'ira dei demoni vendicatori<sup>301</sup>. La morte di Costanzo nel 361 è l'evento miracoloso e provvidenziale attraverso il quale gli dei intendono rinnovare l'impero servendosi di Giuliano, sottratto in tenera età al contagio ed affidato alle cure di Atena: per più di tre generazioni la dinastia Flavia ha mostrato tutta la sua devozione ad Helios ed è proprio in virtù dell'appartenenza alla *gens* che Giuliano possiede i titoli per rivolgersi al dio.

La sua famiglia era dedita al culto di Helios fin dai tempi di Claudio II (268-270): la «conversione» di Costantino, presentata nell'opera discussa precedentemente sotto il segno dell'empietà, è indicata indirettamente come una vera e propria apostasia, la manifestazione più evidente del suo ateismo<sup>302</sup>. Sebbene Costantino non abbia rinunciato agli attributi solari tradizionalmente legati alla figura dell'imperatore, attraverso la mediazione teologica cristiana, Helios/Apollo fu gradualmente rimpiazzato da Cristo *Verus Sol*<sup>303</sup>. In questo aspetto risiede uno degli

<sup>301</sup> Un concetto molto simile è espresso da Sen. *benef.* IV, 31, 2 (la Provvidenza ha tollerato Caligola per i meriti del padre, del nonno e del bisnonno) e IV, 32, 2 (stessa cosa per Claudio).

<sup>302</sup> Vedi *Caes.* 313d. Il richiamo a Claudio rappresenta una costante del pensiero politico e della propaganda dinastica in Giuliano sin dagli elogi per Costanzo (cfr. ad esempio in *Const.* I, 6d), dove riveste una funzione puramente convenzionale, alle opere più tarde in cui diviene modello dell'imperatore ideale. Tale rivendicazione, assente nelle opere di Libanio ed Eutropio, è attestata in *Paneg. Lat.* VII [6], 2, 2; *Eutr. Brev.* IX, 22, 1; *Hist. Aug. v. Claud.* 13, 2. Sugli antenati di Costantino rimando a SYME 1971. Cfr. inoltre TANTILLO 1997, n. 42; MALOSSE 2001<sup>b</sup>, 46-48. Libanio in *Or.* XXX, 37 ascrive all'apostasia di Costantino una punizione doppia per aver saccheggiato i templi: la punizione su lui stesso e sulla sua discendenza. Giuliano, stando ad *Amm. Marc.* XXI, 10, 8, avrebbe attaccato in un'orazione indirizzata al senato la memoria di Costantino, accusandolo di essere un'«innovatore» e perturbatore delle antiche leggi e delle tradizioni del passato. L'impurità deriva dall'aver introdotto costumi estranei a quelli romani. Un linguaggio analogo è adoperato in *Hist. Aug. v. Helag.* 6, 6-9: *In virginem Vestalem incestum admisit. sacra populi Romani sublatis penetralibus profanavit. ignem perpetuum exstinguere voluit. nec Romanas tantum exstinguere voluit religiones, sed per orbem terrae, unum studens, ut Heliogabalus deus ubique coleretur. et in penum Vestae, quod solae virgines solique pontifices adeunt, inrupit, pollutus ipse omni contagione morum cum iis qui se polluerant. et penetrale sacrum est auferre conatus cumque seriam quasi veram rapuisset, quam ei virgo maxima falsam monstraverat, atque in ea nihil repperisset, adplosam fregit. nec tamen quicquam religioni dempsit, quia plures similes factae dicuntur esse, ne quis veram umquam possit auferre. haec cum ita essent, signum tamen quod Palladium esse credebat abstulit et auro tinctum in sui dei templo locavit.* Cfr. inoltre *Aur. Vitt. Caes.* 23.

<sup>303</sup> Nello smantellamento del regime tetrarchico, Costantino per legittimare la propria posizione si ricollega alla dinastia che dal *Deus Sol* aveva ricevuto protezione e sostegno, quella di Claudio II (268-270) e del suo successore Aureliano (270-275). Il rapporto fra Costantino e il Sole, con tutte le sue implicazioni storiche e teologiche, è troppo complesso e studiato per poter essere affrontato qui. All'interno della sconfinata bibliografia sull'argomento rimando a WALLRAFF 2001, 126-143; TANTILLO 2003<sup>b</sup>; BERRENS 2004, 150-162; 165-169. Si veda ad esempio l'anonimo panegirico

obiettivi dell'*Inno* e un ulteriore strumento di delegittimazione della figura e dell'azione politica di Costantino Giuliano, componendo l'*Inno* nel giorno del *Dies Natalis*, oltre a rivendicare l'origine eliolatrica di tale festività, intende mostrare come il *Verus Sol* sia Helios, fondatore di Roma e benefattore dell'umanità, e non Cristo. Al tempo stesso, presentandosi come «servo» e pupillo di Helios, Giuliano si contrappone ancora una volta a Costantino e al suo impero delle tenebre. Accogliendo la dottrina cristiana per puro opportunismo politico, Costantino ha tradito la divinità ancestrale dell'impero.

Appropriandosi della concezione dinastica costantiniana e del principio dell'«elezione» e della predestinazione divine<sup>304</sup>, Giuliano rivendica per sé l'eredità di Claudio escludendone Costantino e i suoi figli, colpevoli di essersi allontanati dall'εὐσέβεια e dall'ἀνδρεία dei loro padri. Attraverso la legittimazione dinastica, Giuliano traccia una «storia della salvezza» opposta a quella eusebiana: l'impero è stato affidato da Helios a Claudio e ai suoi discendenti perché lo custodissero e vegliassero sulle leggi divine; Costantino, schiavo del piacere e del vizio ha tradito Helios e lo stato con il suo ateismo e la sua empietà, attirando su di sé e sulla sua casa la maledizione divina; Giuliano, sottratto alle stragi e guarito dalla peste cristiana, è stato elevato alla suprema dignità imperiale perché liberasse l'impero dal male<sup>305</sup>. In qualità di *pontifex maximus* «secondo la tradizione» [κατὰ τὰ πάτρια μέγας ἀρχιερεὺς]<sup>306</sup>, Giuliano è investito del compito di tutelare, per il bene dell'impero, il più autentico e antico culto romano. Alla luce di questo discorso, e in base ai diritti che gli spettano sia in base alla sua tradizione familiare, sia per l'origine stessa dello stato cui è a capo, Giuliano può infine chiedere a Helios un

---

indirizzato a Costantino nel 310, in occasione della morte di Massimiano, in cui il responsabile della vittoria è indicato in Apollo (*Paneg. Lat.* VII [6] 12). WEISS 2003 mette in relazione questo racconto con la visione di ponte Milvio attestata da Lattanzio ed Eusebio, concludendo che lo stesso fenomeno, la stessa visione sarebbe stata successivamente interpretata in maniera diversa dalla prospettiva cristiana. Indubbiamente Giuliano intendeva porsi, anche sotto questo aspetto, in assoluta antitesi rispetto a Costantino. La riflessione cristologica aveva impiegato molto presto, a partire almeno dal II secolo, l'immagine della sorgente luminosa e dei suoi raggi per descrivere la distinzione fra il Padre e il Figlio: è soprattutto nel corso del IV secolo, in concomitanza con la disputa ariana e con il riconoscimento ufficiale della Chiesa, che viene elaborata l'iconografia del sole-Cristo. Il tramite scritturistico è l'identificazione di Cristo col *Sol iustitiae* di *Malachia* 4, 2.

<sup>304</sup> Cfr. BÉRANGER 1972. Questo concetto di «predestinazione» segna l'elemento discriminante tra sovranità legittima e usurpazione: l'errore di Magnenzio, un uomo rispettoso delle leggi che aspirava alla dignità imperiale, consisteva proprio nell'essersi impadronito dell'«eredità» altrui (*Lib. Or.* XVIII 33; 104). Cfr. TANTILLO 1997, 47.

<sup>305</sup> Cfr. CRISCUOLO 2001, 366.

<sup>306</sup> *ep.* 88,31.

esistenza eterna alla città e al suo impero: «Che egli, dunque, possa esaudire questi voti che ho appena formulato, e possa anche accordare alla nostra città, se è possibile, un'esistenza eterna e, nella sua benevolenza, proteggerla. A me personalmente conceda, finchè mi dà vita, di avere successo nelle azioni umane e divine e di dedicare la mia esistenza agli interesse pubblici, fino a quando questo sarà gradito a lui, utile a me e vantaggioso per lo stato romano»<sup>307</sup>.

Se nel *Contro i Galilei*, tale protezione è garantita da Zeus che ha posto in eterno uno scudo a difesa di Roma<sup>308</sup>, è soprattutto Cibele/Demetra a svolgere, all'interno della produzione giuliana, una funzione analoga a quella attribuita ad Helios. Nel discorso *Alla Madre degli dei*, infatti, Giuliano afferma che il suo culto, nato in Frigia, accolto e diffuso dagli Ateniesi, giunse infine a Roma, per proteggere la città e portarla alla vittoria contro Annibale<sup>309</sup>. A questa dea, identificabile con Rea o Demetra, sono affidati i destini dell'impero: la protezione e la benevolenza chieste a Helios vengono esplicitate nella richiesta alla dea di concedere ad ogni uomo la felicità, che risiede nella conoscenza degli dei e di allontanare dall'impero la «peste dell'ateismo»<sup>310</sup>. Come ha rilevato Rowland Smith, «Julian's own devotion in its public face had deep roots in long established Graeco-Roman practice. In Cybele, for all her phrigian pedigree, he found a goddess firmly placed in that tradition, both in local cult and in the Palatine Great Mother with her offshoots in the Western provinces and her allowed link with Pessinus. He found too a cult which for a

<sup>307</sup> *ad Hel. Reg.* 157b (trad. MARCONE 1987).

<sup>308</sup> *C. Gal.* fr. 43. All'arma caduta dal cielo i Cristiani hanno preferito il legno della croce a tal punto da venerarlo, tracciandone il segno sulla fronte e sulla porta di casa (*ibidem* 10-13). L'autorità di Numa, scelto da Zeus, viene ancora una volta impiegata per attestare la suprema antichità e la superiorità del culto degli Elleni/Romani su quello di Giudei e Cristiani: Al sapientissimo [φιλοσοφώτατος] Numa, che viveva in boschi solitari ed era in perenne contatto con gli dei per la purezza del suo intelletto [κατὰ τὰς ἀκραφνεῖς αὐτοῦ νοήσεις] risale l'istituzione della amaggior parte delle leggi sacre (*C. Gal.* fr. 42, 9-12).

<sup>309</sup> In base a Liv. XXIX, 10, 4, il culto di Cibele sarebbe stato introdotto a Roma intorno al 202 a.C. durante la seconda guerra punica in osservanza dei libri sibillini che prescrivevano, nel caso di un'invasione nemica, il trasferimento a Roma del simulacro della dea. Cfr. inoltre Ovid. *Fast.* IV, 247-438. Per un'introduzione al culto della Magna Mater e di Attis nell'impero, rimando a SFAMENI-GASPARRO 1982; ROBERTSON 1996; LANCELLOTTI 2002.

<sup>310</sup> *ad Matr. Deor.* 180b. Si potrebbe inserire in questo quadro il riferimento all'iniziale opposizione degli Ateniesi alla diffusione del culto: Gallo sarebbe stato espulso dalla città con l'accusa di essere un' «innovatore» (*ad Matr. Deor.* 159a). Solo l'edificazione del *Metroon* avrebbe potuto placare la collera della dea, che stando alla Suda (s.v. μητραγύρτης) si sarebbe manifestata sotto forma di una pestilenza. Tenendo presente il mito del *Contro Eraclio*, si potrebbe istituire un parallelismo tra l'ira di Cibele nei confronti degli Ateniesi, e quella di Helios nei confronti di Costantino e dei suoi eredi: in entrambi i casi il ristabilimento della *pax deorum* è possibile solo riparando all'offesa recata alla divinità.

century and a half before Constantine had been associated through its ritual with the well-being of the Emperors and Empire (...). Through her worship, so he thought, the Empire could be cleansed of the stain of atheism, by which he meant the Christians»<sup>311</sup>.

Il culto solare sostenuto da Giuliano, sebbene da un punto di vista teologico-filosofico tenda all'affermazione di un dio supremo<sup>312</sup>, non può essere considerato una forma di monoteismo analogo a quello cristiano<sup>313</sup>, dal momento che nella pratica del culto le altre divinità non si annullano in Helios, né tantomeno una forma di Mitraismo<sup>314</sup>. Se, come nota Liefferinge, l'interesse filosofico dell'*Inno* non può essere sottovalutato, è tuttavia la sua funzione politica a prevalere: «Le but de Julien n'est pas seulement de justifier philosophiquement l'omnipotence du dieu solaire, il veut aussi en imposer le culte dans tout l'empire. À cette fin, il a recours à des sources diverses, se référant aux Oracles Chaldaïques, parfois sans les citer, mais dans les termes mêmes. Par cette manière de cautionner son propos, il se rapproche de Jamblique, mais il le fait à des fins politiques»<sup>315</sup>.

---

<sup>311</sup> SMITH 1995, 177-178. La funzione che questo scritto riveste all'interno della produzione giuliana e nel contesto della sua *restauratio* è pratica e rituale: fornire un'interpretazione rigorosa, razionale delle norme che presiedono al culto di Attis e della Grande Madre, svelare il significato profondo del mito che li riguarda contro le critiche dei *δυσοβέστατοι* (*ad Matr. Deor.* 174d). A questo contesto, più che al suo presunto ruolo di iniziato, va ricondotto l'interesse mostrato da Giuliano nei confronti del culto della *Magna Mater* manifestato nel «pellegrinaggio» a Pessinunte (Cfr. *Amm. Marc.* XXII, 14, 4; *Lib. Or.* XVIII, 172) e la nomina di Callisena, già sacerdotessa di Demetra durante il regno di Costanzo, a sacerdotessa di Pessinunte (*ep.* 81, 388c-389a).

<sup>312</sup> *ad Hel. Reg.* 143b-152a riconduce la molteplicità degli dei ad un'unità principale rappresentata da Helios, generato dal principio supremo in qualità di mediatore. Cfr. *Plat. Resp.* 508b-c.

<sup>313</sup> Sul monoteismo filosofico pagano si veda FREDE 1999.

<sup>314</sup> A partire da BIDEZ 1930, 219-224, che considerava eliolatria e mitraismo, Helios e Mitra come sinonimi, è stata unanimemente accolta la tesi che farebbe di Giuliano un iniziato ai misteri di Mitra e della sua teologia una teologia essenzialmente mitraica. Sullo studio dei misteri di Mitra da Cumont in poi vedi BECK 1984. Studi recenti sul Mitraismo in CLAUSS 1990; MERKELBACH 1994<sup>2</sup>, BECK 2006; FACELLA 2006. Sebbene quasi tutti gli studiosi siano concordi sul fatto che Giuliano fosse iniziato a Mitra, è tuttavia ancora oggetto di dibattito l'influenza del Mitraismo nei suoi scritti. Rimando, su questo punto, a JEŽEK 2003.

<sup>315</sup> LIEFFERINGE 1999, 238. Secondo BERRENS 2004 il dio supremo venerato da Giuliano è in primo luogo «eine Figur der philosophischen Vorstellungen des hellenistisch orientierten Kaisers», una figura che risente profondamente della rilettura cristiana di epoca costantiniana assumendo un carattere «monoteistico» sconosciuto al III secolo: «Bei dem Sonnengott des Iulian ist in dieser Hinsicht vor allem der monotheistische Charakter unübersehbar, die der Sol invictus bis in die constantinische Zeit hinein nicht erkennen liess. Der iuliansche Sol/Helios ist demnach vor diesem Hintergrund zu sehen und ein direkter Vergleich deshalb kaum möglich». Sulla stessa linea FAUTH 1995, 147 ss. che sottolinea come tutte le divinità menzionate da Giuliano altro non sarebbero che aspetti diversi della stessa divinità solare, e WALLRAFF 2001, 27 ss. che riconosce nei culti solari tardoantichi una generale e progressiva tendenza al monoteismo.

L'universalismo religioso di Giuliano, il suo ecunemismo è ancora di tipo politeistico: esso si esprime nella necessità di giustificare e armonizzare teoreticamente i diversi culti praticati nell'impero in un sistema coerente e unitario, opposto a quello giudaico-cristiano. Così nel *Contro i Galilei*, all'esclusivismo giudaico-cristiano e al principio dell'elezione divina del popolo di Israele, Giuliano contrappone in fr. 28 la teoria, di origine platonica, dell'esistenza di «divinità nazionali» [ἐθνάρχεις θεοὶ] che agiscono in qualità di «viceré» [ὡσπερ ὑπαρχοὶ βασιλέως] agli ordini del dio supremo, ciascuno con la propria funzione [ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ διαφερόντως ἐπαρνοθούμενος φροντίδα], avvalorandola con la sua estrema antichità: decine migliaia di anni in cui gli uomini hanno adorato gli dei da Occidente ad Oriente contro i duemila anni del monoteismo ebraico<sup>316</sup>. Pubblicamente, Giuliano tende a presentare la sua politica di *restauratio* in accordo con le più antiche tradizioni di Roma. La venerazione dell'imperatore si concentra nella propaganda ufficiale sulle divinità maggiormente legate e rappresentative dello stato. Nell'iscrizione di Ma'ayan Baruck una sintesi efficace dell'immagine pubblica che Giuliano voleva presentare di sé<sup>317</sup>, l'imperatore è acclamato come *romanis orbis liberator*<sup>318</sup>, *templorum restaurator*<sup>319</sup> e *pontifex maximus*: «Although until Constantine the Roman Empire was ruled by polytheist emperors, polytheist universalism did not impart motive or expansive force to empire even to the limited extent that Christianity would. Rather, polytheism used the symbol and reality of Rome as a core around which to crystallize its own identity. Polytheist universalism remained cultural universalism within empire, without significant political motive beyond the preservation of the empire»<sup>320</sup>.

<sup>316</sup> C. Gal. fr. 20.

<sup>317</sup> AE (1969/1970) 631. Per la datazione cfr. BOWERSOCK 1978, 123-124. Un'analisi dettagliata in DIETZ 2000. Sul carattere propagandistico cfr. MAZZA 1986, 47-49.

<sup>318</sup> Cfr. CIL XI 6669. Sul carattere non-convenzionale di questa titolatura rimando a DIETZ 2000, 814-815.

<sup>319</sup> Cfr. ILAlg II 2, 4674 [*restitutor sacrorum*]. Si confronti con *restitutor sacrorum et libertatis* in riferimento a Decio in AE 1973, 235. Cfr. SELINGER 1994, 27-18.

<sup>320</sup> FOWDEN 1993, 57. Inoltre, che il culto di Helios non possa essere considerato in primo luogo come una forma di monoteismo lo testimonia l'atteggiamento di Giuliano nei confronti delle divinità tutelari di Roma, attestato sia dalla propaganda ufficiale che dalle fonti contemporanee. Le fonti epigrafiche e letterarie sono concordi nell'identificare in Giove/Zeus, Helios/Apollo e Cibele l'oggetto primario della sua devozione. Basti menzionare la descrizione del sacrificio a Zeus sul monte Casio (Cfr. Amm. Marc. XXIII, 3, 7) e a Berea, dopo la partenza da Antiochia (Iul. ep. 98, 399d). Al tempo stesso, il politeismo giuliano non è un riflesso del suo «classicismo». In ep. 89 Giuliano dichiara di fuggire l'innovazione [καινοτομία] in ogni cosa e in particolare in materia di culto. La perennità e

Il culto di Helios, quale appare dall'opera di Giuliano, è piuttosto il risultato di un'evoluzione nella concezione del potere monarchico e del ruolo di Roma, che attraversa tutto il III e il IV secolo<sup>321</sup>: il progressivo passaggio da una religione civica ad una religione «universale», valida per tutto l'impero, che accompagna il processo di centralizzazione del potere e la definizione di un nuovo modello identitario romano, un modello «imperiale» fondato sull'obbedienza all'imperatore e sull'appartenza geografica all'impero<sup>322</sup>. I decreti «persecutori» di Decio, Valeriano e Diocleziano impongono come limite e criterio di identità una pratica culturale, non un articolo di fede: sottrarsi a quest'obbligo equivale a tradire Roma: «Decius' decree established a requirement that all Romans, i.e. all those living in the Roman Empire, ad to sacrifice to their local gods in a manner approved by the imperial authorities. It thus created a religious obligation between the individual and the Empire: the city merely functioned as the religious agent of the imperial administration, just as in taxation it functioned as its financial agent. Consequently, Decius' decree helped to weaken the old tradition of collective local cults that linked the individual with his or her city, and put an increased emphasis on the ties between the individual and the Roman Empire»<sup>323</sup>. Il culto del Sole e il Cristianesimo sono le manifestazioni più evidenti di tale processo ma non lo esauriscono.

Dopo il tentativo fallimentare di Avito Bassiano di imporre un culto sincretistico incentrato su Elagabalo, una divinità dai chiari tratti orientali, Aureliano aveva imposto una svolta a tale evoluzione, istituzionalizzando il culto del Sole, che diveniva ufficialmente il protettore dell'impero, attraverso la consacrazione dell'imponente *Templum Solis* nel cuore di Roma, l'istituzione degli *Agones Solis* e del *Dies Natalis Solis Invicti*, e la creazione di un secondo collegio di pontefici (i

---

l'immutabilità del culto ellenico, dei suoi riti e dei suoi miti, era testimoniata e garantita dai filosofi e dai classici del passato. Ciononostante, la «religione» di Giuliano non può essere ridotta ad un universo letterario o esclusivamente filosofico. Se, come sostiene BOUFFARTIGUE 1992, 653, Libanio si mostra particolarmente «fedele» all'atmosfera delle opere della grecità classica, riducendo spesso gli dei a immagini allegoriche, Giuliano «s'efforce d'élever une façade classique devant des réalités profondément différentes du modèle antique, et qui sont celles auxquelles il tient».

<sup>321</sup> Cfr. MARTIN 2000.

<sup>322</sup> Su questo aspetto, in particolare sulla differenza tra religione civica e comunitaria, rimando a STROUMSA 2006, 88-115.

<sup>323</sup> Cfr. RIVES 1999, 152. Il decreto di Decio del 249, ricordato in genere come la prima persecuzione sistematica dei cristiani era probabilmente più interessato ad affermare una norma religiosa universalmente riconosciuta nell'impero.

*pontifices dei Solis*)<sup>324</sup>. Il Sole, nella sua forma semplice priva di attributi, rappresenta una sintesi di tutti i culti solari praticati nell'impero, da Apollo a Mitra, e l'emblema dell'unità dell'*orbis Romanus*: «Aurelians Konzept war somit von erheblicher Tragweite, da er versuchte, die religiösen Hauptströmungen von Ost und West zu einem einheitlichen kosmopolitischen Glaubensganzen zu vereinen»<sup>325</sup>. Giuliano si inserisce per molti versi nel solco tracciato da Aureliano, abbozzando un tentativo di sistematizzazione teoretica e dottrinale: Helios βασιλεύς, in qualità di divinità suprema insieme a Zeus<sup>326</sup>, rappresenta una sintesi di tutti i culti solari praticati nell'impero, da Apollo a Mitra al *deus Sol*, e l'emblema dell'unità dell'*orbis Romanus*<sup>327</sup>. Nella formulazione di Garth Fowden, «The Emperor Aurelian's attempt to advance Sol to cultic primacy had considerably increased these reserves, and Julian planned to capitalize on them by placing Sol-Helios-Mithras at the hearth of his polytheist restoration. His Hymn to King Helios also makes clear from its opening lines the universal role of the Sun, under the Good, as ruler of all beings including the gods, who are subordinated to his beneficent 'hegemony'. By underlining that it was Helios who caused him to be born into the House of Constantine, and that he himself represented the fourth generation of the family that had been attached to worship of the Sun, Julian also drew special attention to the link between earthly and heavenly monarchy»<sup>328</sup>. Inserire le riforme di Aureliano e

---

<sup>324</sup> Su Aureliano e la sua riforma tornerò nel capitolo seguente.

<sup>325</sup> Cfr. PETER 2004, 70. Questo aspetto traspare dalla descrizione del Tempio del Sole in Zos. I, 62, 2: «Edificato sontuosamente il tempio di Helios, lo adornò con il tesoro di Palmira, collocandovi le statue di Helios e di Belo [Ἡλίου τε καὶ Βήλου καθιδρύσας ἀγάλματα].

<sup>326</sup> *ad. Hel. Reg.* 135d. Helios e Zeus sono comunque indissociabili. Nello stesso passo dell'Inno ad Helios, Giuliano afferma infatti «un'identica supremazia di Helios e Zeus sugli dei intelligenti», confermata dall'oracolo orfico «Un solo dio sono Zeus, Ades e Helios, cioè Serapide». Cfr. Macr. *Saturn.* I, 18,18.

<sup>327</sup> Così CHIRASSI-COLOMBO 1979, 650: «Prima di diventare presupposto razionale di un tipo nuovo o meglio di un riproposto modello istituzionale e politico, questo punto fermo, condizione e causa di ordine, tende ad identificarsi con un dio che non è ancora il dio del monoteismo ma che tende ad isolarsi in qualche figura particolarmente adatta e all'uopo ricostruita, presente nei vari pantheon politeistici». Sulla teologia solare rimando a FAUTH, 1995. Vedi inoltre FERGUSON 1970, 45-54; HALSBERGHE 1972, 57-107; BERGMANN 1998, 99-126; WALLRAF 2001, 27-39. I culti solari erano ampiamente diffusi nelle province dell'impero tra III e IV secolo: persino all'interno della sinagoga di Tiberiade, agli inizi del IV secolo, era possibile trovare un mosaico raffigurante la personificazione del Sole con i chiari attributi del *Sol Invictus*. Cfr. LEVINE 2003, 91-115. L'autore cita inoltre il trattato di IV secolo *Sefer Ha-Razim* che contiene una serie di preghiere all'angelo del sole, preghiere che mostrerebbero un carattere molto diverso da quelle indirizzate agli altri angeli: «Whereas earthly concerns predominate in the other prayers, one solicited the help of the sun for the secrets of the universe» (107). Una in particolare sarebbe indirizzata allo stesso Helios.

<sup>328</sup> FOWDEN 1993, 56.

Giuliano esclusivamente nel quadro del sincretismo eliocentrico non è sufficiente a coglierne il profondo significato politico-culturale. A partire da Augusto l'impero è alla ricerca di una religione. Questa richiesta diviene più pressante, per una serie di ragioni su cui tornerò in seguito, nel corso del III secolo: essa troverà una risposta parziale, e temporanea, con Aureliano e la soluzione definitiva con il Cristianesimo di Costantino. La riforma di Giuliano continua sul solco tracciato dai suoi predecessori non-cristiani, confrontandosi con un Cristianesimo profondamente mutato nell'ultimo quarto di secolo.

Alla luce e ai fini di questo discorso risulta di scarsa rilevanza la presunta origine misterica della «religione» di Giuliano. Nonostante la diffusione del suo culto, soprattutto nell'esercito, e l'uso propagandistico ai fini della spedizione persiana, Mitra, che non è mai stato ufficialmente intronizzato nel pantheon romano, né è stato oggetto di venerazione ufficiale da parte degli imperatori, non poteva aspirare al ruolo universalistico svolto invece da Helios. Come nota Simon «Installer Mitra à une place éminente dans le panthéon c'était lui reconnaître tacitement un pouvoir supérieur à celui des divinités traditionnelles, ou tout au moins l'appeler à leurs secours. C'était aussi heurter les susceptibilités d'une part et au moins de l'opinion. Il ne faut pas minimiser la force des sentiments antiperses, même à une date avancée, chez les plus conservateurs et les plus nationalistes des Romains (...) L'empereur, quelle que fût leur position religieuse personnelle, ne pouvait pas négliger entièrement cette réalité»<sup>329</sup>.

Giuliano non intendeva affermare un culto monoteistico opposto a quello cristiano, ma riportare ad un'unità teorica i culti solari diffusi nell'impero in quello di Helios, garante dell'identità Ellenica. Infatti, dopo aver trattato, seguendo la dottrina di Giamblico<sup>330</sup>, della sostanza e dell'origine di Helios (*ad Hel. Reg.* 132b-142b), delle sue potenze e delle sue attività visibili e invisibili (142b-157b), Giuliano passa nell'ultima parte del discorso ad elencare i doni che questo dio ha elargito all'umanità e la protezione offerta a Roma (152a-157b). Padre di Dioniso [Διονύσου πατήρ] e signore delle Muse [ἡγεμὼν Μουσῶν], Helios è maestro di sapienza [τῆς

---

<sup>329</sup> SIMON 1979, 423. Vedi *supra* n. 288.

<sup>330</sup> *ad Hel. Reg.* 157d: «onoriamo tutti insieme l'uomo che a questo dio fu caro, Giamblico, cui dobbiamo, tra le molte, anche le poche considerazioni che abbiamo esposto così come ci venivano alla mente.» Cfr. inoltre *ad Hel. Reg.* 146b-146c. Sui debiti di Giuliano nei confronti di Giamblico vedi WITT 1975.

σοφίας διδάσκαλος]<sup>331</sup> e divinità provvidente suprema: «Non c'è infatti un solo bene nella nostra vita che non riceviamo come dono da questo dio, sia da lui solo in forma perfetta, sia reso perfetto da lui attraverso l'intervento degli altri dei [“Εν γὰρ οὐδέν ἐστιν ἀγαθὸν κατὰ τὸν βίον, ὃ μὴ παρὰ τοῦδε τοῦ θεοῦ λαβόντες ἔχομεν, ἤτοι παρὰ μόνου τέλειον, ἢ διὰ τῶν ἄλλων θεῶν παρ' αὐτοῦ τελειούμενον]»<sup>332</sup>. Che Helios sia il fondatore di Roma e il suo nume tutelare lo testimoniano, tra l'infinito numero di esempi possibili: la storia relativa alla fondazione di Roma, dal momento che la discendenza di Romolo ed Enea, attraverso rispettivamente Ares ed Afrodite, risale al dio<sup>333</sup>; il calendario solare readatto da Numa, il collegio delle vestali<sup>334</sup>; in tempi più recenti, il tempio di Apollo sul Palatino, il *Templum Solis* di Aureliano e la diffusione del culto di Mitra<sup>335</sup>. È a questo dio, ad Helios βασιλεὺς τῶν ὅλων, che Giuliano attribuisce la fondazione di Roma e la diffusione universale della παιδεία<sup>336</sup>:

Non fu Apollo, che divide il trono con lui (Helios), a rendere i suoi oracoli [χρηστήρια] su tutta la terra, dando agli uomini una saggezza divina e dotando le città di leggi religiose e civili [ἐκόσμησε δὲ ἱεροῖς καὶ πολιτικοῖς τὰς πόλεις θεσμοῖς]? Con le colonie greche incivili la maggior parte del mondo e ne facilitò la sottomissione ai romani [οὗτος ἡμέρωσε μὲν διὰ τῶν Ἑλληνικῶν ἀποικιῶν τὰ πλείστα τῆς οἰκουμένης, παρεσκεύασε δὲ ῥᾶον ὑπακοῦσαι Ῥωμαίοις ἔχουσι]. Infatti, non soltanto i romani sono di stirpe ellenica, ma dal principio alla fine sono greche anche le leggi sacre e la pia fede negli dei da loro stabilita e salvaguardata [οὐ γένος μόνον Ἑλληνικόν, ἀλλὰ καὶ θεσμοὺς ἱεροῦς, καὶ τὴν περὶ τοὺς θεοὺς εὐπιστίαν ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος Ἑλληνικὴν καταστησαμένοις τε καὶ φυλάξασι]. Inoltre l'organizzazione politica che si sono dati non è affatto inferiore a quella degli stati meglio governati, se non è addirittura superiore a tutte le altre che concretamente sono state realizzate. È per questo, penso, che Helios riconosce al nostro stato un'origine e una costituzione greca [Ἑλληνίδα γένος τε καὶ πολιτείαν]<sup>337</sup>.

<sup>331</sup> *ad Hel. Reg.* 152d.

<sup>332</sup> *Ibidem* 153d.

<sup>333</sup> *ad Hel. Reg.* 154 b-d.

<sup>334</sup> Numa è uno dei simboli cui facevano riferimento i senatori romani impegnati nella strenua difesa del «nazionalismo pagano». Cfr. ad esempio Simm. *ep.* II, 36. Su questo punto vedi CRACCO RUGGINI 1972, 245.

<sup>335</sup> *ad Hel. Reg.* 154a. Sull'incendio del tempio di Apollo nel marzo 363 cfr. Amm. Marc. XXIII, 3, 3.

<sup>336</sup> Su questo punto vedi MAZZA 1986, 90.

<sup>337</sup> *ad Hel. Reg.* 153a-b. (trad. MARCONE 1987). La conquista della Grecia da parte dei romani rientra nel piano provvidenziale divino: i Romani hanno il merito, agli occhi di Giuliano, di aver conservato intatte le tradizioni religiose greche, fornendo loro il supporto della forma di governo più adatta. Nel panegirico per l'imperatrice Eusebia del 356 (12, 24-30), Giuliano riconosce nell'Ellade la sua patria autentica. Cfr. ATHANASSIADI 1981, 137.

La teoria dell'origine greca di Roma, che si opponeva alla tradizione dell'origine troiana, e l'idea che i Romani, eredi di Alessandro, fossero preposti alla difesa e alla diffusione dell'Ellenismo risalgono almeno al II secolo<sup>338</sup>: in questo modo i Romani divenivano greci nel senso culturale di Isocrate e i greci potevano sentirsi romani<sup>339</sup>. In età imperiale, essere «greco» si riduce ad usare una lingua, mantenere, preservare e imitare dei testi, dei moduli espressivi consacrati dalla tradizione e avvertiti come patrimonio comune<sup>340</sup>. La riorganizzazione dello stato sotto Diocleziano e Costantino fornì l'occasione per ridefinire le relazioni tra i cittadini romani ellenofoni e Roma: l'abolizione dei particolarismi civici agli inizi del regno di Diocleziano, particolarismi che Giuliano cercherà di ristabilire<sup>341</sup>, insieme all'uso sistematico del diritto romano e latino nell'amministrazione della *Pars Orientis*, mettevano in crisi l'ellenismo tradizionale fondato sull'autonomia della polis. Inoltre, l'accrescimento della burocrazia imperiale con le conseguenti prospettive di carriera e arricchimento spingerà le élites provinciali a convogliare in questa direzione i fondi, le aspettative e le energie precedentemente dirette alla vita cittadina, adattando l'evergetismo e la competizione tra famiglie alle mutate condizioni politiche<sup>342</sup>, mentre il peso dello

---

<sup>338</sup> Cfr. HARTOG 1991. La questione dell'identità greca durante il dominio romano, o meglio i diversi modi di essere «greco» in età imperiale, è troppo complessa per poter anche solo esser accennata qui. Rimando quindi ai saggi raccolti in GOLDHILL 2001, che affrontano il problema dell'identità greca tra I e III secolo. Sulla definizione di «identità etnica» cfr. FABIETTI 1998<sup>2</sup>. Su identità e memoria culturale si veda l'ormai classico ASSMAN 1997, soprattutto 5-133.

<sup>339</sup> Si trattava di un'identità romana concepita in termini strettamente politici che si iscriveva nella concezione dell'impero come uno stato egemonico (Roma era una città che dominava su altre città autonome) e monarchico (il *princeps* era assimilato al re filantropo e amico delle città d'età ellenistica) ma che conservava una definizione di Ellenismo fondata sulla polis e sulla παιδεία. Questa è la posizione degli intellettuali greci che sostennero il progetto imperiale da Strabone a Libanio, da Plutarco ad Elio Aristide. La formulazione «canonica» è quella di Isocr. *Paneg.* 50, che individua l'essenza della «grecità» nella condivisione della cultura piuttosto che nell'appartenza al medesimo popolo: «Di tanto la nostra città ha distanziato gli altri uomini nel pensare e nel parlare [περὶ τὸ φρονεῖν καὶ λέγειν] che i suoi discepoli sono diventati maestri degli altri ed essa ha fatto in modo che il nome dei greci non sembri essere nome della stirpe [γένος], ma della cultura [διανοία], e che siano chiamati piuttosto greci quelli che hanno in comune con noi lo sviluppo dello spirito [παιδεύσις] anziché la stessa natura [κοινὴ φύσεως]». Cfr. inoltre Philostr. *v. Apoll.* 3, 43; 4, 5.

<sup>340</sup> Cfr. ad esempio Plut. *Mor.* 805a, ss. Su questo punto rimando a SWAIN 1996, 17-100; HORROCKS 1997, 79-88.

<sup>341</sup> Agli occhi di Giuliano, Costantino e i suoi successori avevano incrinato gli equilibri che regolavano i rapporti tra Roma e le altre città, corpi autonomi dotti di una propria identità politica, giuridica, culturale i cui rapporti con il potere imperiale erano di volta in volta ridefiniti, aumentando l'ingerenza del potere centrale, permettendo lo svuotamento delle Curie, privilegiando i Cristiani: con una legge, pervenutaci olo in parte, del 13 marzo 361, Giuliano tentò di ovviare a questa situazione richiamando al loro dovere i curiali che a vario titolo avevano abbandonato le curie e risolvendo le finanze municipali.

<sup>342</sup> Su questo aspetto rimando a WÖRRLE 1988; MITCHELL 1990.

stato nelle questioni locali, renderà necessario l'uso del latino e indebolirà ulteriormente la già relativa autonomia politica dei consigli civici<sup>343</sup>. Fra III e IV secolo è quindi possibile identificare almeno due definizioni di «grecità: da una parte i greci continuavano ad essere gli abitanti delle polis e delle loro colonie<sup>344</sup>; dall'altra erano un gruppo elitario proveniente dalle città orientali unite dalla capacità di scrivere e parlare in attico<sup>345</sup>. In questa seconda accezione essere greco significava riconoscersi in una serie di valori condivisi<sup>346</sup>.

Al tempo stesso, se da una parte la definizione del contenuto giuridico della cittadinanza romana, necessaria per potersi considerare *Romanus*, è rimasto relativamente stabile nel corso dei secoli, con dei diritti e dei doveri privati e pubblici, dall'altra l'identità romana, ovvero il riconoscimento di appartenere alla medesima comunità (ideologica, etnica, culturale) è definita durante l'impero secondo criteri variabili e non sempre ben definiti come la latinità, il culto degli dei di Roma, l'ortodossia cristiana. In un contributo recente, Hervé Inglebert individua nella definizione di *Romanitas* durante l'età imperiale un'accentuazione dell'elemento religioso, il culto degli dei di Roma, a scapito di quello giuridico e linguistico dominante fino ai Severi: l'allargamento della cittadinanza romana a tutti gli abitanti dell'impero nel 212 avrebbe determinato la centralità del fattore geografico nella definizione dell'identità romana. Nell'impossibilità di definire l'identità romana su base politica, militare (dal momento che l'esercito era ormai formato da volontari professionisti) o linguistica, la sola obbligazione civica non poteva che essere di natura culturale: «celebrare la maestà degli dei di Roma» è la ragione che, stando al suo editto, spinge Caracalla ad allargare il diritto di cittadinanza a tutto l'impero<sup>347</sup>. Secondo Inglebert, questa professione di fede da parte di Caracalla non risponde unicamente alle necessità della retorica imperiale. La *religio* così intesa diviene

---

<sup>343</sup> ROCHETTE 1997, 126-128; 165- 210. Si tratta in questo caso di una romanità imperiale, definita dal servizio prestato allo stato, l'uso della lingua e del diritto latini. Oltre al diritto romano a Beirut, anche la retorica latina sarà oggetto di insegnamento in Oriente, almeno nelle città imperiali come Nicomedia.

<sup>344</sup> Cfr. HALL 1997, 34-66.

<sup>345</sup> Cfr. WHITMARSH 2001, 269- 305.

<sup>346</sup> La tensione tra un'identità basata sull'appartenenza ad una polis e le nuove modalità create dalla cittadinanza romana mostrano come l'identità culturale non sia un sostrato omogeneo ma il frutto di una ridefinizione costante, un adattamento alle condizioni ambientali: l'identità quindi non era riflessa ma costruita dal linguaggio. Cfr. LAURENCE 1998, 95-96.

<sup>347</sup> P. Giessen 40.

gradualmente l'unico fondamento ufficiale dell'identità romana e, in quanto tale, oggetto di interventi da parte dell'autorità imperiale<sup>348</sup>.

### 3. LA DIFESA DELLA PUREZZA ELLENICA: IL VALORE SACRO DELLA παιδεία E L'ἀμαθία DEI CRISTIANI

Nella prospettiva di Giuliano, l'«ellenismo» è la suprema sintesi dei valori culturali e religiosi dell'umanità e della sapienza divina che Apollo ha diffuso sulla terra, in primo luogo fra i Greci, attraverso i suoi oracoli. L'orientamento dominante negli studi è quello di interpretare l'ellenismo di Giuliano come una sorta di «teologia» misticheggiante, come «esaltazione integrale di ciò che è ellenico», un'«anti-chiesa» cristiana<sup>349</sup>. Come risulta evidente dall'*Inno*, nella definizione di «ellenico» è necessario cogliere un irrinunciabile valore politico oltre che culturale: l'ellenismo è presentato come dono di Helios ai greci, ereditato e difeso dai Romani<sup>350</sup>. L'identità romana, la *romanitas*, ovvero ciò che fa di un uomo un romano, è definita da Giuliano in termini culturali: Roma garantisce con la sua esistenza l'eredità religiosa che i greci hanno ricevuto da Apollo/Helios. Tutto questo mondo «solare» è opposto al Cristianesimo e tale deve restare: a questo universo, che potremmo definire in una parola «culturale», intendendo ogni aspetto della tradizione greco-romana quale era percepita nel IV secolo, Giuliano dà il nome di Ellenismo. Scrivendo agli Alessandrini (*ep.* 111) nell'autunno del 362, all'inizio del suo soggiorno antiocheno, per decretare l'espulsione immediata di Atanasio dall'Egitto, Giuliano aveva posto il culto degli dei, e nello specifico il culto del Sole, in

---

<sup>348</sup> Non si tratta certamente di un elemento innovativo del III secolo. Intorno al 197 Tertulliano poteva contrapporre Romani e Cristiani, definendo i Romani come coloro che venerano gli dei di Roma (*Apolog.* XXIV, 9). La differenza risiede piuttosto nel diverso accento dato all'elemento culturale e nel suo uso da parte della propaganda imperiale.

<sup>349</sup> Questa è la tesi centrale sostenuta da ATHANASSIADI 1981. Cfr. inoltre CRISCUOLO 1986, 275 che vede nell'ellenismo giuliano la concretizzazione storica del τὸ ἀγαθόν platonico, e FOWDEN 1993, 52.

<sup>350</sup> DES PLACES 1974, 69, forse enfatizzando questo aspetto, ha osservato come il regno di Giuliano abbia rappresentato il «triomphe postume» di Giamblico, dal momento che Giuliano «le regarde comme son maître, car Jamblique l'a converti à son héliolatricie transcendante». Vedi anche BROWN 1974, 57 ss. Mi pare particolarmente appropriato il giudizio di LIEFFERINGE 1999, 241 a tal proposito: «Julien intégra la théurgie dans son oeuvre à des fins politique. Mais, peut-être suffisait-il de remarquer que, même s'il connaissait depuis longtemps les ouvrages de Julien le Théurge et de Jamblique, il ne fit intervenir explicitement la théurgie que dans les dernières années de sa vie, à un moment où foi religieuse et propagande politique se mêlent étroitement».

opposizione al Cristianesimo<sup>351</sup>. Alessandria è divisa in due parti «la parte sana» [ὑγιαίνουσα], memore della tradizione dei padri, e quella «corrotta» [νοσοῦν μέρος], che ha deciso di seguire quegli uomini che hanno preferito vivere nell'illegalità [ἐλόμενοι μὲν ζῆν παρανόμως] introducendo una predicazione ed una dottrina nuova [κήρυγμα καὶ διδασκαλίαν νεαράν], la dottrina dei maledetti Galilei [τῶν ἐχθίστων Γαλιλαίων διδασκαλία]. Questi Alessandrini, dimentichi del loro passato, si sottomettono ad una volontaria schiavitù sotto coloro che hanno disprezzato la dottrina dei loro padri. Helios, il dio di Dafne, è contrapposto a Cristo nel *Misopogon*: «Amando Cristo, lo avete come protettore della città, al posto di Zeus, del dio di Dafne, di Calliope»<sup>352</sup>. Antiochia, nostalgica di Costanzo, è opposta in quanto a *pietas* a Emesa, la città devota al dio Sole, che ha dato alle fiamme le tombe dei Cristiani mentre le città vicine (Heliopolis, Apamea) hanno restaurato i santuari degli dei e rovesciato le tombe degli atei<sup>353</sup>.

La politica di Giuliano fu una reazione all'impero «cristianeggiante» dei Costantinidi: contro l'identità giuridico-religiosa neutra affermatasi con la fine delle persecuzioni, che scioglieva il legame tra lealismo al *princeps* e pratica dei culti tradizionali, per Giuliano la *romanitas* si configurava come un ellenismo culturale e religioso in cui non poteva esserci posto per i cristiani. Fra III e IV secolo il potere imperiale si trovò per la prima volta a dover affrontare scelte politiche di politica «religiosa». Nella società tradizionale greco-romana, e all'interno della struttura della polis, le offerte sacrificali in onore dell'imperatore o delle divinità erano eventi regolari che non necessitavano alcuna regolamentazione dall'alto<sup>354</sup>. L'emergere del Cristianesimo come un complesso, almeno all'apparenza, unitario, fortemente

---

<sup>351</sup> Atanasio, il potentissimo vescovo esiliato da Costanzo, era rientrato ad Alessandria evidentemente senza attendere un ordine imperiale e per questo Giuliano ne aveva ordinato l'allontanamento immediato nell'ottobre del 362 (*ep.* 110). Gli Alessandrini avevano quindi inviato a Giuliano una petizione sperando di ottenerne il rientro: con l'*ep.* 111 al popolo di Alessandria e con l'*ep.* 112 al prefetto dell'Egitto Ecdicio, l'imperatore si mostra irremovibile sulla sua decisione ordinando l'allontanamento del vescovo non solo dalla sua sede episcopale ma dalla provincia stessa. Cfr. CALTABIANO 1991, 66.

<sup>352</sup> *Misop.* 357c.

<sup>353</sup> *Ibidem* 361b. Si veda inoltre *C. Gal.* fr. 43, 8-13, in cui relativamente allo scudo di Zeus caduto dal cielo e custodito a Roma sin dai tempi di Numa, Giuliano afferma «voi, sventurati, avete smesso di venerare e rispettare l'arma caduta dal cielo, che noi custodiamo e che il grande Zeus o il padre Ares ci hanno inviato per garantire non a parole ma nei fatti che avrebbero posto uno scudo a difesa della nostra città, ed adorate invece il legno della croce, ne tracciate il simbolo sulla vostra fronte e lo segnate sulla porta di casa».

<sup>354</sup> Cfr. *infra* 209 ss.

istituzionalizzato, dotato di un corpo scritturistico comune impone, soprattutto dopo la «svolta» costantiniana, la definizione, da parte di quei circoli che a tale sistema si opponevano, di un'identità «altra», un'identità che come tale non è mai realmente esistita<sup>355</sup>. Di conseguenza, nel corso del III e del IV secolo il termine «romano» diviene un vocabolo identitario consensuale e la parola Elleno perde il carattere culturale universale che le aveva assegnato Isocrate, per assumere un significato al tempo stesso culturale e religioso, come nell'accezione usata dagli intellettuali giudeo-ellenisti e dagli autori degli scritti neotestamentari<sup>356</sup>. Mentre nel II e III secolo i Padri cristiani usavano principalmente ἔθνη per designare le nazioni pagane, agli inizi del IV l'uso di Ἕλληνες, non attestato in questa accezione in autori anteriori a Giuliano, diviene preponderante<sup>357</sup>: «Elleno» è sinonimo di «non cristiano», senza alcun riferimento all'elemento linguistico ed etnico di appartenenza.

«Cristiani» ed «Elleni» appartengono a due realtà diametralmente opposte<sup>358</sup>. Giuliano, che durante il suo breve regno non ha mai intrapreso nei confronti dei Cristiani una vera e propria politica persecutoria<sup>359</sup>, concepiva il Cristianesimo come

---

<sup>355</sup> È estremamente difficile provare l'influenza che i Cristiani hanno esercitato sui non-cristiani e sulla loro autoconsapevolezza prima di Costantino: indubbiamente per coloro che come Porfirio e lo stesso Giuliano identificano se stessi come «Greci», i Cristiani, qualunque fosse la loro origine e formazione, avevano ripudiato l'Ellenismo per le Scritture barbare. Su Porfirio vedi SCHOTT 2005. Su Giuliano, nel contesto del IV secolo, LIMBERIS 2000.

<sup>356</sup> Il concetto di «Ellenismo», arricchito dal contributo e dall'antica ammirazione per la sapienza barbara dei Fenici, dei Caldei e degli stessi ebrei (vedi O'MEARA 1989, 10-14) è modellato su quello giudaico-cristiano di «gentile». Cfr. BOUFFARTIGUE 1991. Giuliano mutua con ogni probabilità il termine Ἑλληνισμός dal linguaggio della LXX mediato dall'uso neotestamentario. Vedi CRISCUOLO 1986, 272; BOWERSOCK 1990, 10. Al tempo stesso i Cristiani ellenofoni, contro un ellenismo definito come patrimonio religioso e culturale in senso lato, sceglieranno di definirsi dalla fine del IV secolo in poi «Romani». Questo terzo modo di intendere l'ellenismo, attestato a partire da Costantino, si affermerà soprattutto dopo il 378, all'epoca di Graziano e Teodosio: la conversione forzata imposta da Giustiniano darà maggiore forza a questa definizione, influenzando l'identità bizantina dei secoli a venire. Su questo punto vedi TRYPANIS 1987. Il termine «elleno» indicava i pagani in generale anche se non parlavano una parola di greco ed era di conseguenza divenuto inutilizzabile per esprimere una qualunque rivendicazione identitaria per i cristiani. Cfr. INGLEBERT 2002, 252-259.

<sup>357</sup> Atanasio d'Alessandria intitolava Λόγος κατὰ Ἑλλήνων la sua confutazione del paganesimo (PG 25 coll. 4-96). In uno dei suoi trattati contro gli ariani, Ἕλλην ed Ἑλληνικός indicano il paganesimo cui la nuova setta viene assimilata (Ar. 3,16 : PG 26, col. 356 A). In Eus. v. *Const.* 2, 44 ἑλληνίζειν perde la sua accezione prevalente riferita all'ambito linguistico per indicare la pratica del politeismo.

<sup>358</sup> Tale distinzione è paragonabile a quella tradizionale fra Greci e Barbari o fra quella che opponeva Ρωμαῖοι e οὐ Ρωμαῖοι, ovvero fra quanti si riconoscevano nella civiltà che i Romani avevano ereditato dai Greci e quanti se ne discostavano, nell'*Encomio di Roma* di Elio Aristide (214e).

<sup>359</sup> Sebbene Gregorio di Nazianzo parli espressamente, a proposito di Giuliano, di una vera e propria persecuzione [διωγμός], attribuendo all'imperatore la responsabilità di ogni atto ostile ai Cristiani (*Or.* IV, 57 ss.) e l'intenzione di scatenare, al suo ritorno dalla Persia, una persecuzione in grande stile sul modello di quella diocleziana (*Or.* IV, 96). Cfr. inoltre Ruf. *Hist. Eccl.* X, 37; Sozom. *Hist. Eccl.* VI, 2, 9. Socrate assume una posizione molto più equilibrata: Giuliano fu un persecutore per aver molestato «gente pacifica», ma non tentò mai di emulare Diocleziano o Galerio (Socr. *Hist. Eccl.* III,

fonte di contaminazione per l'impero, come una malattia, un cancro che andava estirpato: Costantino, traditore del *verus sol* Helios, era da considerarsi il principale responsabile di tale catastrofe. Per mettere un freno alla diffusione dell'ateismo, di questa peste che sotto i suoi predecessori aveva ricevuto oltre al riconoscimento ufficiale un numero straordinario di privilegi, Giuliano dedicò gran parte della sua attività legislativa. Nel corso del 362 ordinò la riapertura dei templi<sup>360</sup>, proclamò un editto di tolleranza che riportava la situazione agli editti di Serdica e di Milano del 313, mentre il 13 marzo 362 il clero cristiano veniva privato dei privilegi e delle immunità accumulate sotto il precedente regime<sup>361</sup>: «If we are to believe Julian's own comments on the subject, his reasons for promulgating these edicts were not to repress Christianity but to restore order to the religious life of the empire. Julian himself notes that Christians had become a powerful force in preceding reigns and made life difficult for pagans and for various Christian splinter groups; he hoped to stop wholesale slaughter»<sup>362</sup>. Il 17 giugno 362, Giuliano promulgò una legge *de doctoribus et magistris* nella quale stabiliva che tutti gli insegnanti che occupassero pubblici impieghi, fossero sottoposti ad un attento esame prima di ricevere l'incarico: il compito di scegliere i professori è assegnato alle assemblee cittadine, che devono accettarne in primo luogo la perfetta moralità, quindi le capacità professionali [*Magistros studiorum doctoresque excellere oportet moribus primum, deinde facundia*], mentre l'imperatore si riserva il diritto di ratificare la nomina dei candidati ritenuti idonei [*Hoc enim decretum ad me tractandum referetur, ut altiore quodam honore nostro sudicio studiis civitatum accedant*]<sup>363</sup>.

---

12). Tra gli studiosi moderni, la posizione di Gregorio, sia pure epurata dei toni più aspri da invettiva, è accolta da BERNARDI 1978, 89-98 e da SCICOLONE 1979. Negano l'esistenza di una «persecuzione giuliana» BRAUN 1978, 173 e MORESCHINI 1985, che rileva come l'invettiva di Gregorio attribuisca al regno di Giuliano situazioni successive.

<sup>360</sup> Socr. *Hist. Eccl.* III, 1. Il 29 giugno 362 venne promulgata una legge per facilitare la costruzione di nuovi templi (*Cod. Theod.* XV, 1, 3).

<sup>361</sup> *Cod. Theod.* XII, 1, 50. Cfr. Sozom. *Hist. Eccl.* V, 5, 2. Sembra inoltre che Giuliano abbia decretato l'espulsione dei soldati Cristiani dalla sua guardia personale (Greg. Nazanz. *Or.* IV, 83; Sozom. *Hist. Eccl.* V, 17, 2-4) e che abbia rimpiazzato il *labarum* con il tradizionale S.P.Q.R., aggiungendo sugli standardi la sua immagine accanto a quella degli dei tradizionali (Greg. Nazanz. *Or.* IV 66, 80-81; Sozom. *Hist. Eccl.* V, 17, 2-4). Su questo punto vedi ATHANASSIADI 1981, 114 ss. Un'analisi dettagliata delle fonti, con un ricco apparato bibliografico, in DI MAIO 1989.

<sup>362</sup> DI MAIO 1989, 101.

<sup>363</sup> *ep.* 61b = *Cod. Theod.* XIII, 3, 5. Dalle fonti risultano solo pochi casi significativi di allontanamento dall'insegnamento: Mario Vittorino a Roma, Proeresio ad Atene, Geronzio di Apamea. L'editto suscitò la perplessità anche di alcuni dei sostenitori dell'imperatore, oltre che dei suoi detrattori cristiani. Cfr. ad esempio Amm. Marc. XXII, 10, 7.

In seguito, tra l'autunno 362 e gli inizi del 363, Giuliano promulga un secondo editto, parzialmente preservato all'interno dell'epistolario, vietando l'insegnamento dei «classici» della tradizione filosofico-letteraria greca a coloro che ne condannavano il contenuto giudicandolo empio e blasfemo: nelle mani di questi insegnanti Omero, Esiodo e Platone erano presentati esclusivamente come esempi di lingua e stile<sup>364</sup>. Dopo aver individuato lo scopo dell'autentica παιδεία non nell'«armonia magnifica delle espressioni e della lingua» ma nella saggia disposizione di un pensiero razionale e nella vera opinione sul bene, sul male, sulla virtù e sul vizio<sup>365</sup>, il provvedimento intende colpire chiunque con la propria condotta immorale o con il rifiuto del culto tradizionale, rappresenti un cattivo esempio per i giovani allievi. Chiunque pensi una cosa e, per puro tornaconto personale, ne insegni un'altra ai suoi discepoli [ὅστις οὖν ἕτερα μὲν φρονεῖ, διδάσκει δὲ ἕτερα τοὺς πλησιάζοντας], non agisce come un maestro ma come un venditore disonesto che esalta le merci più scadenti per ingannare il cliente<sup>366</sup>:

Ebbene, Omero, Esiodo, Demostene, Erodoto, Tucidide, Isocrate e Lisia non ebbero gli dei maestri di ogni cultura [θεοὶ πάσης ἡγούνται παιδείας]? Non si cedettero gli uni sacri ad Ermete e gli altri alle Muse? Io credo che sia strano che chi spiega le opere di questi autori neghi onore agli dei che essi hanno onorato. Ma sebbene io pensi che questo sia strano, non dico che essi debbano insegnare ai giovani dopo aver cambiato opinione, ma concedo loro una scelta: di non insegnare le dottrine che essi non ritengono morali o, se

<sup>364</sup> È opinione comunemente diffusa e accettata che l'editto conservato in *Cod. Theod.* XIII, 3, 5 e l'*ep.* 61c facciano parte dello stesso unico provvedimento. Considerata la vastità della bibliografia sulla più nota delle costituzioni giuliane, rimando all'ottima analisi di PRICOCO 1980. Come nota BANCHICH 1993, 9-10, il decreto, a differenza dell'*ep.* 61c, non contiene alcun riferimento diretto ai cristiani: «There is no reason - aside from the superficial resemblance of their openings - to identify this letter with the law of the Code: the process of review which is central to the latter is absent from the former; the concern of the former with temple worship and Christian teachers and pupils is nowhere to be found in the latter (...) The absence of any mention of Christians in the Code is simply because the law was not concerned with them: their presence in *ep.* 42 (=61c), because they were its *raison d'être*» (10). L'abbandono dell'insegnamento da parte di Proeresio nel settembre 362 appare a Banchich un valido elemento di datazione per l'*ep.* 61c, nonché una prova indiretta che *Cod. Theod.* XIII 3,5, emanato nel giugno 362, non fosse finalizzato a colpire direttamente i Cristiani. I due testi sarebbero indipendenti anche secondo CURTA 2002, 5: «Traditionally viewed as a rescript, Julian's letter 61c has in fact nothing to do with this law and may allude to a separate edict». Sul divieto imposto ai cristiani di insegnare i classici vedi inoltre Theodoret. *Hist. Eccl.* III, 8, 1; Socr. *Hist. Eccl.* III, 12; Sozom. *Hist. Eccl.* V, 18, 1; Rufin. *Hist. Eccl.* X, 33.

<sup>365</sup> *ep.* 61c, 422a: Παιδείαν ὀρθὴν εἶναι νομίζομεν οὐ τὴν ἐν τοῖς ῥήμασιν καὶ τῇ γλώττῃ πολυτελῆ εὐρυθμίαν, ἀλλὰ διάθεσιν ὑγιῆ νοῦν ἐχούσης διανοίας, καὶ ἀληθεῖς δόξας ὑπὲρ τε ἀγαθῶν καὶ κακῶν, καλῶν τε καὶ αἰσχυρῶν.

<sup>366</sup> *Ibidem* 422c: εἰ δὲ ἐν τοῖς μεγίστοις ἄλλα μὲν φρονοίη τις, ἐπ' ἐναντίον δὲ ὧν φρονεῖ διδάσκει, πῶς οὐ τοῦτο ἐκεῖνο καπῆλων ἐστίν, οὐτι χρηστῶν, ἀλλὰ παμπονήρων βίος ἀνθρώπων, οἱ μάλιστα ἐπαινοῦσιν ὅσα μάλιστα φαῦλα νομίζουσιν, ἔξαπατώντες καὶ δελεάζοντες τοῖς ἐπαίνοισι εἰς οὓς μεταπιθέναί τὰ σφέτερα ἐθέλουσιν, οἶμαι, κακά;

vogliono, insegnino dapprima con l'esempio e convincano i loro allievi che né Esiodo, né Omero, né alcuno degli autori che essi spiegano [...] dopo averli condannati di empietà, stoltezza e di errore [κατεγνωκότες ἀσέβειαν ἄνοιάν τε καὶ πλάνην εἰς τοὺς θεούς]. E poiché essi dalle opere di questi autori traggono lo stipendio e il sostentamento, confessano di essere avidi di guadagni immorali e di sopportare qualunque cosa per poche dracme<sup>367</sup>.

Il testo, riferendosi innanzitutto ai Cristiani, attacca la concezione tutta esteriore della παιδεία come mera formazione linguistica e letteraria<sup>368</sup>: Giuliano non impone che tali maestri cambino opinione ma che, per coerenza, smettano di insegnare dottrine che ritengono immorali e tornino piuttosto ad occuparsi di Matteo e Luca nelle comunità dei Galilei<sup>369</sup>. In *ep.* 61, considerata da molti una vera e propria dichiarazione di guerra ai Cristiani, giungono a maturazione il programma educativo e la concezione della παιδεία presupposti già nel *Contro Eraclio*, composto solo pochi mesi prima<sup>370</sup>. L'epurazione del sistema educativo è la soluzione pratica pensata da Giuliano per combattere e annientare quella ἀμαθία che, incarnata da Eraclio e Costantino, si era rivelata fonte di disordine morale nell'impero: dal momento che ciascuna delle pagine scritte da Omero, Esiodo, Tucidide e dagli altri autori menzionati, straborda di dei, risulta chiaro come un διδάσκαλος, che in tale modello non si riconosce, non possa farne l'oggetto e la materia del suo

---

<sup>367</sup> *ep.* 61c, 423a-b (trad. CALTABIANO 1991).

<sup>368</sup> *Ibidem*, 422a-b.

<sup>369</sup> Il decreto colpisce esclusivamente i detentori di un un pubblico ufficio, lasciando invece piena libertà a chiunque voglia scegliere in privato il percorso formativo da percorrere: «D'altra parte sarebbe giusto curarli, come si curano i deliranti, anche contro la loro volontà, purchè si usi indulgenza a tutti per tale malattia. Io credo, infatti, che occorra insegnare agli irragionevoli, non punirli» (424b). Come osserva PRICOCO 1980, 370: «Non c'è nessuna ragione per attribuire a Giuliano, come pure si è sostenuto, la prima riforma confessionale della scuola».

<sup>370</sup> All'interno del breve regno di Giuliano si tende a distinguere tra la tolleranza dei primi mesi, e la successiva persecuzione intellettuale e culturale. Cfr. ad esempio RINALDI 1997, 197. Secondo la maggioranza degli studiosi l'editto del 362 segnerebbe una svolta radicale nell'atteggiamento dell'imperatore nei confronti dei Cristiani, il passaggio da una politica anticristiana affidata alle sole armi del compromesso e della propaganda a misure repressive. Secondo BOWERSOCK 1978, 84-85, lo scopo di Giuliano era, sin dall'inizio, quello di sradicare il Cristianesimo dall'impero e che, se l'editto fosse stato ratificato dai suoi successori, nell'arco di una generazione «the educated elite of the empire would be pagan». Dello stesso avviso, tra gli altri, UGENTI 1993 e SCICOLONE 1979. Mi sembra tuttavia evidente come l'editto metta in atto una teoria sull'educazione da tempo maturata e che si può intrevadere già nel *Contro Eraclio*. Interessante a questo proposito il passo in cui Ammiano (XXII, 5, 4) racconta che Giuliano, alla morte di Costanzo, convocò i capi delle comunità cristiane a Costantinopoli, concedendo loro totale libertà di culto: il provvedimento, nota Ammiano era stato preso nella consapevolezza 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]». Concorde il quadro tracciato da Sozom. *Hist. Eccl.* V, 5.

insegnamento<sup>371</sup>. Ignorare questo aspetto equivale a misconoscere il valore reale della παιδεία, fuorviando di conseguenza le giovani menti che da tali insegnanti dovrebbero essere plasmate<sup>372</sup>. Come nota a ragione Florin Curta, «In this letter, Julian insisted that true faith is more important than language for making a good teacher. He gave Christians the choice of either proving their faith in the gods mentioned by Homer, Herodotus, Thucydides, Isocrates, and Lysias, or else quitting their teaching jobs»<sup>373</sup>. Costatando che la ritrovata libertà di frequentare i templi e professare liberamente il proprio culto non richiede più di dissimulare le rette opinioni sugli dei, Giuliano stabilisce dunque la fine di tale atteggiamento ipocrita tracciando un confine netto fra la παιδεία, patrimonio degli Elleni, e la ἀμαθία dei Cristiani:

Voi stabilite come legge di astervi dalla carne delle vittime [Ἱερέων ὑμεῖς ἀπέχεσθαι νομοθετεῖτε]; io voglio che anche le vostre orecchie, come direste voi, e la vostra lingua siano rigenerate [βούλομαι ὑμῶν ἐγὼ καὶ τὰς ἀκοάς, ὡς ἂν ὑμεῖς εἴποιτε, καὶ τὴν γλῶτταν ἐξαναγεννηθῆνα]...<astenedosi> da ciò di cui desideriamo aver parte sempre io e chiunque pensa ed agisce in modo a me caro [τούτων ὧν ἔμοιγε εἴη μετέχειν ἀεὶ καὶ ὅστις ἐμοὶ φίλα νοεῖ τε καὶ πράττει]<sup>374</sup>.

Giuliano insisterà su questo punto anche nel *Contro i Galilei*:

Se la lettura delle vostre Scritture è per voi sufficiente, perché rosicchiate la scienza dei Greci? Eppure sarebbe meglio tenere gli uomini da quella scienza piuttosto che dal mangiare la carne dei sacrifici [καίτοι κρείττον ἐκείνων εἶργειν τοὺς ἀνθρώπους ἢ τῆς τῶν ιεροθύτων ἐδωδῆς]. Infatti chi mangia di quella, come dice anche Paolo, non ne riceve danno, ma turberebbe, per dirla con voi sapientoni, la coscienza del fratello che l'osserva. Grazie a questa nostra scienza invece si è tenuto lontano

<sup>371</sup> Cfr. inoltre *ad Hel. Reg.* 136b; *ep.* 89b, 300d. UGENTI 1993 coglie strette analogie su questo aspetto, sia nell'argomentazione che nella conclusione, tra Giuliano e Tertulliano che in *Idol.* 10 rilevava l'incociliabilità tra la professione di maestro e la fede cristiana dal momento che gli argomenti trattati fanno di lui un «catechista di idoli» [*de idolis catechizat*]. Al tempo stesso, pur vietando ai cristiani di insegnare, Tertulliano riconosce l'irrinunciabile valore di una buona formazione letteraria. «Le analogie - conclude Ugenti - se difficilmente possono essere casuali, indicano forse che la posizione espressa dai due autori non era così isolata come a noi può sembrare (...). Con la loro caratteristica franchezza essi hanno detto ad alta voce ciò che più d'uno sussurrava, con preoccupazione fra i cristiani, con sdegno fra i pagani (...): ai cristiani è lecito studiare, ma non è lecito insegnare i classici» (*ibidem* 159).

<sup>372</sup> Gli autori elencati non sono intesi come parte di un canone nel senso giudaico-cristiano, non sono cioè intesi da Giuliano come testi sacri e vincolanti.

<sup>373</sup> CURTA 2002, 5.

<sup>374</sup> *ep.* 61c, 424a (trad. CALTABIANO 1991).

dall'ateismo quanto di buono la natura ha prodotto tra voi [διὰ δὲ τῶν μαθημάτων τούτων απέσθη τῆς ἀθεότητος πᾶν ὅτι περ παρ' ὑμῖν ἡ φύσις ἤνεγκε γειναῖον]<sup>375</sup>.

Ai Cristiani, che reclamavano per sé il titolo di veri Elleni, interpretando la tradizione filosofico-culturale greco-romana come anticipazione della dottrina cristiana e strumento argomentativo da utilizzare contro gli stessi pagani, Giuliano oppone la παιδεία come il seme di origine divina sparso nel mondo dagli Elleni e agli Elleni riservato<sup>376</sup>. Se la carne dei sacrifici è interdotta ai Galilei dai loro profeti perché impura, altrettanto devono esserlo i testi in cui tali dei sono celebrati e venerati: al rispetto di tale impurità sono chiamati, attraverso la loro stessa dottrina, i Cristiani. La vastità di tale conflitto sul terreno della παιδεία tra Cristiani ed Elleni è evidente nella seconda inettiva di Gregorio di Nazianzo contro Giuliano, in cui l'imperatore è accusato di aver modificato in maniera insensata e illogica il significato del termine λόγος, come se parlare greco fosse una questione religiosa più che linguistica [ὥσπερ τῆς θρηκείας ὄντα τὸν Ἕλληνα λόγον, ἀλλ' οὐ τῆς γλώσσης]<sup>377</sup>. I Galilei hanno abbandonato, il pio e devoto rispetto per ogni natura superiore [φιλόθεον εὐλαβές τε ομοῦ πρὸς ἅπασαν τὴν κρείττονα φύσιν] e l'amore per la tradizione [τῶν πατρίων ἀγαπητικὸν], proprie del culto ellenico, prendendo l'abitudine di divorare tutto come erba da pascolo [τὸ πάντα ἐσθίειν ὡς λάχανα

---

<sup>375</sup> C. Gal. fr. 55 (trad. MASARACCHIA 1990).

<sup>376</sup> Se alcuni Cristiani come Sinesio continueranno a definirsi elleni e altri come Gregorio di Nazianzo ne biasimeranno l'appropriazione da parte dei pagani a fini religiosi, la maggior parte, a cominciare da Basilio di Cesarea (esemplare il suo *Discorso ai giovani*), si mostreranno reticenti ad usare la letteratura greca che essi padroneggiavano perfettamente e che gli apologisti anteriori, da Giustino a Eusebio di Cesarea, avevano abbondantemente citato.

<sup>377</sup> Greg. Nazanz. *Or* IV, 103 ss. Gregorio propone l'accezione di Ellenismo come di un patrimonio linguistico e culturale comune a tutti gli ellenofoni: Giuliano non ha alcun diritto di negare ai Cristiani il diritto di usare il greco. Le invettive di Gregorio sono una dimostrazione di come l'eredità greca possa essere usata dai Cristiani, servendosi del linguaggio di Erodoto e Tucidide per descrivere la malizia dell'imperatore e sfruttando l'arsenale polemico sviluppato dalla Seconda Sofistica. I Cristiani, che fondavano su testi non greci una πίστις originata in Palestina, proclamavano che la loro religione e la loro filosofia erano universali e trascendevano ogni peculiarità culturale. In questo modo la tradizionale distinzione Greci/Barbari perdeva valore. Così SCHOTT 2005, 279-280: «In the Roman world, difference was polarized and hierarchical, with Greco-Roman cultural formations privileged as universally authentic and other provincial (or 'barbaric') literatures, religions, and philosophies considered ethnically specific, contexturally bound by geography and history in a way that Greco-Roman culture was not (...) One of the most potent threats to imperial hegemony are 'mimic' men - provincial subjectects who sussesfully imitate the habits, literature, religion, language, or other discourses of their imperial masters. Straddling the supposedly fixed gulf between ruler and ruled, mimim men are 'almost torally the same, but not quite', and 'almost totally different, but not quite', nearly identical to those who occupy the metropolitan center, yet threateningly foreign at the same time».

χόρτου]<sup>378</sup>. Se la pratica della filosofia è in sé una forma di purificazione i cristiani sostituendo la paideia con i loro scritti e abbandonando il culto si sono preclusi la possibilità di imitare gli dei<sup>379</sup>: «The process of divine imitation necessarily includes that men be cleansed from all types of defects and impurities before true communion with the gods can be achieved (...) Since the Galileans and the false Hellenists had completely cut themselves off from the sources of purification, they could not pursue the primary and unique goal of human activity the μίμησις of the gods through ἀπάθεια and θεωρία»<sup>380</sup>.

Giuliano, sebbene questa sembri la posizione maggioritaria fra gli studiosi<sup>381</sup>, non concepiva l'Ellenismo in termini esclusivamente religiosi, almeno secondo la nozione moderna di «religione»: essere elleno significava essenzialmente per lui partecipare della παιδεία ellenica, intesa come patrimonio culturale di origine divina che comprendeva ogni aspetto della vita sociale e privata di un individuo<sup>382</sup>. Per evidenziare questa inconciliabile distanza Giuliano cinge l'Ellenismo di un recinto di «purezza»<sup>383</sup>. Se in *ep.* 61c viene richiamato il decreto apostolico che

<sup>378</sup> C. Gal. fr. 58, 19-23. Cfr. Porph. C. Christ. fr. 1, 4.

<sup>379</sup> Cfr. la già citata *ep.* 82, 445a e *Regal.* 69c. in cui questa funzione è attribuita direttamente alla filosofia platonica: θρέψαι ψυχὴν ξὺν ἡδονῇ καὶ καθάραι θαυμαστοί.

<sup>380</sup> MALLEY 1978, 128.

<sup>381</sup> Così ad esempio CAMERON 1993, 25-26, vede nel suo Ellenismo un forte elemento dogmatico, molto più vicino al Cristianesimo che al politeismo greco: l'ellenismo designerebbe esclusivamente il paganesimo come «comunità» culturale tranne poche eccezioni, a differenza dell'uso di Libanio, Temistio e soprattutto Sinesio. Attraverso l'editto del 362 Giuliano avrebbe cercato di accelerare l'assimilazione di culto e cultura pagana (26). Secondo Cameron quest'uso del concetto di Ellenismo risale a Giuliano perché assente negli autori a lui contemporanei (28).

<sup>382</sup> Il culto degli dei è una conseguenza della retta παιδεία non la sua scaturigine. Questa concezione di fondo fondata sulla «cultura» è implicita anche in quei passi in cui Giuliano sembra insistere di più sull'aspetto culturale. Nell'*ep.* 29, Giuliano invita Euterio ad offrire sacrifici agli dei non per sé solo ma per la comunità degli Elleni [ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ τῶν Ἑλλήνων], intendendo non una «chiesa» pagana, ma quanti nell'impero sono rimasti fedeli alle tradizioni. Ulteriori riferimenti in CURTA 2002, 5-6.

<sup>383</sup> Quasi cinquant'anni prima dell'editto contro i maestri cristiani di Giuliano, Massimino mostrava un'analogia comprensione del problema facendo circolare nelle scuole gli *Atti di Pilato* come parte del programma di insegnamento: la patina di ufficialità che veniva garantita allo scritto presentato come resoconto del processo tenuto contro di lui e l'autorità fornita dal genere letterario «vangelo», reinterpretato in chiave anticristiana, vengono sfruttate per dimostrare l'assurdità della fede cristiana fondata su un giudeo ribelle colpevole di sedizione e condannato alla crocifissione dall'autorità di Roma. Eusebio coglie nel programma dell'imperatore un aspetto eversivo [ὃ μηδὲ ἄλλοτέ ποτε], in controtendenza rispetto ai suoi predecessori. Si tratterebbe della primo intervento ufficiale per imporre un insegnamento anticristiano nelle scuole. Questi atti furono diffusi in tutti i territori controllati da Massimino e affissi in tutti i luoghi, sia nelle campagne che nelle città, perché potessero essere letti da tutti. La lotta al Cristianesimo non veniva condotta semplicemente attraverso le condanne a morte e le mutilazioni, ma con un preciso programma «educativo» ad ampio raggio e con la propaganda ufficiale, che invitava all'unità religiosa sotto l'insegna degli dei immortali. Diversamente da

vietava ai seguaci di Cristo di cibarsi della carne impura dei sacrifici pagani, nell'*ep.* 78 al filosofo Aristosseno, luglio 362, Giuliano definisce l'Ellenismo «puro» in un'accezione che non può essere intesa in chiave esclusivamente culturale o metaforica: «mostrami in Cappadocia un Elleno puro [καθαρῶς Ἕλληνα]. Fino a questo momento, infatti, io vedo persone che non vogliono sacrificare e quelle poche che lo vorrebbero, non lo sanno fare»<sup>384</sup>. L'Ellenismo è l'eredità divina che i Romani hanno ricevuto dai Greci, un'eredità pura, un'eredità che deve restare incontaminata dall'infezione cristiana.

#### 4. CONCLUSIONE: IDENTITÀ E PUREZZA DALL'EDITTO *DE MAGISTRIS* ALL'*INNO AD HELIOS RE*

Nei *Cesari*, Costantino riveste il ruolo che era stato di Costanzo nelle opere immediatamente successive alla sua morte: nella *Lettera agli Ateniesi*, Costanzo è presentato come un assassino, colpevole delle stragi del 337; un traditore dell'impero, che ha corrotto i barbari perchè attaccassero la Gallia governata da Giuliano (286b); un uomo invidioso, pronto a dare ascolto ad ogni calunnia, imprevedibile e incostante; erede di un grande patrimonio che, per ignoranza, non è in grado di amministrare (*C. Heracl.* 232b-233b).

Se nella *Lettera agli Ateniesi* e nel *Contro Eraclio*, l'obiettivo di Giuliano era quello di contrapporsi decisamente al suo immediato predecessore, nei *Cesari*, in un periodo in cui il conflitto con il Cristianesimo diventava più intenso e nell'imminenza della campagna persiana, Giuliano attacca direttamente l'origine del ramo marcio della sua famiglia, considerando il regno di Costantino come un momento di degenerazione nella gloriosa storia di Roma. Attraverso il motivo del sangue versato e della conversione, Giuliano, nella prima attestazione non cristiana della conversione di Costantino, stabilisce un nesso preciso tra le colpe dello zio e la scelta del Cristianesimo, scelta che viene enfatizzata dall'entrata in scena di Cristo stesso: l'intento di Giuliano è quello di indicare in Costantino, in aperta opposizione

---

Massimino, il decreto di Giuliano, tende in primo luogo alla separazione «culturale» tra Elleni e Cristiani, e all'isolamento di questi ultimi.

<sup>384</sup> *ep.* 78, 375c. Di Aristosseno, indicato nella lettera come filosofo, non si possiedono altre informazioni tranne che la sua provenienza cappadoce. La lettera è stata verisimilmente composta a Tiana nel luglio del 362 mentre Giuliano era in viaggio per raggiungere Antiochia. Cfr. CALTABIANO 1991, 119.

alla storiografia cristiana, il peggiore degli imperatori e nel Cristianesimo, la religione degli empi che accoglie nel suo seno i più feroci criminali, la causa dei mali dell'impero<sup>385</sup>. Quando questa religione degli empi, che garantisce l'impunità per i crimini più efferati e che ha in disprezzo la legge in ogni sua forma, raggiunge il *palatium*, la κηλίς generata dall'empietà e dal sangue ingiustamente versato si diffonde in tutto l'impero, manifestandosi come lassismo e rilassatezza dei costumi che contagia gli stessi pagani (come in *ep.* 89). A questo stato di cose si riferisce Giuliano quando in *ad. Matr. Deor.* 180b prega la *Magna Mater* perché conceda al popolo romano di liberarsi dalla peste dell'empietà: non si tratta ormai solo dei Cristiani, ma di quel seme che Costantino ha piantato quasi mezzo secolo prima nel suolo dell'impero. Attraverso l'apostasia di Costantino, Giuliano intende colpire il cuore stesso della dottrina cristiana, demolendo il significato e l'efficacia del battesimo, come mezzo di remissione dei delitti commessi, ed evidenziando la pericolosità di una *religio* che garantisce il perdono e la riammissione nel corpo sociale a tutti, senza alcun rispetto per le leggi umane e divine che sono state infrante. Per la loro empietà e il loro lassismo i Cristiani minacciano la purezza della tradizione ellenica, concepita quasi come proprietà divina. Per tutelare tale patrimonio, Giuliano nell'*Inno ad Helios Re* difende l'autentica *Romana religio* contro le innovazioni e le aberrazioni introdotte dal Cristianesimo, mentre nell'*ep.* 61c, quasi contemporanea al *Contro Eraclio*, la sacralità della παιδεία è messa in salvo dalla contaminante ἀμαθία dei Galilei.

---

<sup>385</sup> AMERISE 2002, 143.

CAPITOLO III  
LA PURITÀ RITUALE COME REQUISITO DEI SACERDOTI NELLA  
«CHIESA PAGANA» DI GIULIANO

1. L'ἀγνεία DEL SACERDOTE NELLE LETTERE «PASTORALI» DI GIULIANO

Scrivendo a Teodoro agli inizi del 363 (*ep.* 89), Giuliano lamenta che l'impero è avvelenato a tal punto dalla corruzione e dal vizio che la pietà tradizionale verso gli dei è stata abbandonata per far posto ad un'«impura e vile mollezza» [ἀκαθάρτη καὶ χυδαία τρυφή], i templi lasciati in rovina e le antiche cerimonie disertate<sup>386</sup>. La fedeltà dei Giudei al loro dio e la disponibilità al martirio in suo nome sono un tacito atto d'accusa all'indifferenza degli Elleni<sup>387</sup>. Nelle cosiddette «lettere pastorali» (*epp.* 84-89 dell'edizione Bidez), composte tutte durante il soggiorno ad Antiochia (tra l'estate del 362 e i primi mesi del 363), l'imperatore lamenta spesso la decadenza dei culti tradizionali e l'inefficienza di sacerdoti troppo avidi di potere e ricchezza, privi di disciplina, indegni della carica che ricoprono, carica che diviene nelle loro mani solo un mezzo per ottenere prestigio e denaro<sup>388</sup>.

---

<sup>386</sup> Di questo personaggio, destinatario anche della *ep.* 30, abbiamo notizie solo da Giuliano: allievo del filosofo Massimo (*ep.* 89a, 452b), intorno al 359 entrò in contrasto con il proconsole d'Acaia per motivi non specificati, e nel 363 ricevette, appunto, il titolo di ἀρχιερέυς della provincia d'Asia. La lettera è composta da due frammenti diversi (il testo denominato *fragmentum epistulae* e l'*ep.* 63 Hertlein, corrispondente all'*ep.* 89a-b dell'edizione Bidez) che ASMUS 1895 ha ritenuto parte di un'unica epistola, una sorta di rescritto ecclesiastico disciplinante il culto. Cfr. CALTABIANO 1991, 126-127. Rispetto alla datazione tradizionale proposta da BIDEZ 1924, gennaio 363, ritengo più probabile quella avanzata da VAN NUFFELEN 2002, 143 n. 66, che la colloca fra febbraio e marzo dello stesso anno, nel periodo immediatamente precedente la spedizione persiana (vedi ad esempio il riferimento alla costruzione del tempio di Gerusalemme in *ep.* 89b, 295c, progetto interrotto nel maggio 363). La preoccupazione di riordinare i sacerdoti si può forse connettere all'«entusiasmo» religioso che precedette la campagna in Persia. Cfr. Amm. Marc. XXII, 12.

<sup>387</sup> *ep.* 89b, 454b. Cfr. *C. Gal.* fr. 3; 58.

<sup>388</sup> La definizione «lettere pastorali» è di GIBBON 1776-1788, 376: le *epp.* 84 e 88, vicine per argomento e per destinatari, attestavano a suo avviso la volontà da parte dell'imperatore di edificare una «Chiesa pagana». A queste si aggiunse, in seguito al già citato ASMUS 1895, l'*ep.* 89a-b. Cfr. BIDEZ 1924, 95-105. Il numero delle «lettere pastorali» sarebbe stato definito da KOCH 1928, 511 che a quelle già note avrebbe aggiunto anche le due epistole a Teodora (*epp.* 85-86).

A tale degrado morale e istituzionale Giuliano riconduce la necessità di riformare il culto «come se si dovesse rifare tutto dall’inizio» [οἶμαι δεῖν ὡςπερ ἀφ’ ἐστίας ἐπιμεληθῆναι τῶν τοιούτων]: ogni sacerdote, il cui stile di vita deve essere un esempio di rettitudine morale e osservanza rituale, sarà posto sotto il controllo diretto di un «gran sacerdote» [ἀρχιερέως] provinciale, che agisca come intermediario tra l’imperatore, nella sua veste di pontefice massimo, e il clero ordinario. Le misure che Giuliano intende adottare prevedono, quindi, l’unificazione dei sacerdoti locali in un sistema unico gerarchizzato e l’elaborazione di uno statuto comportamentale e rituale valido per tutti i sacerdoti indistintamente<sup>389</sup>: il compito che viene affidato a Teodoro comporta la «sovrintendenza su ogni manifestazione di culto in Asia, la sorveglianza dei sacerdoti di ogni città e la facoltà di assegnare a ciascuno ciò che è opportuno»<sup>390</sup>. Sembrerebbe alludere a tali interventi Libanio, nell’orazione funebre di Giuliano, ricordando tra le tante gesta con cui l’imperatore si è ricoperto di onore e virtù, l’aver fatto rivivere le leggi sacre [ἱεροῦς ἀνανεωσάμενος νόμους] e l’aver riunito insieme il «clero» che languiva nell’oscurità [ἱερέων δὲ γένη συγκαλέσας ἐν σκότῳ κρυπτόμενα]<sup>391</sup>. Tali misure, che l’imperatore dichiara di voler rendere note in un secondo momento<sup>392</sup>, non costituiscono il tema principale della lettera che sviluppa invece, a partire dall’elezione di Teodoro a gran sacerdote, una serie di riflessioni sul ruolo e la funzione del sacerdozio, in risposta ai problemi sollevati anche nelle *ep.* 84-88<sup>393</sup>. In questo contesto Giuliano dedica ampio spazio alla definizione del grado di purezza

<sup>389</sup> Cfr. OLSZANIEC 2000, 218- 220; ROSEN 2006, 297 ss. Nell’impero non è mai esistito niente di paragonabile alla gerarchia ecclesiastica cristiana. Dietro il termine «sacerdote» si celano funzioni e specializzazioni diversissime tra loro. Così WARDMAN 1986, 257: «One can imagine a textbook of fourth century history in which a chapter would deal with the social and political power of bishops to say nothing of the more theological aspects of church councils but it would be hard to think that a counter or parallel chapter on pagan priesthoods would be a feasible undertaking». Questo carattere di indeterminatezza rafforza la tesi che Giuliano, piuttosto che proporre interventi concreti, si limiti ad una discussione teorica del ruolo che il sacerdote dovrebbe rivestire. Sul culto imperiale come tessuto religioso comune cfr. BEARD 1998, 348-363. Cfr. inoltre LIEBESCHUETZ 1978, 65-78; BOWERSOCK 1982<sup>b</sup>; PRICE 1984; GRADEL 2002.

<sup>390</sup> *ep.* 89a, 453a.

<sup>391</sup> Lib. *Or.* XVII, 9.

<sup>392</sup> *ep.* 89b, 298d. Cfr. *ep.* 89b, 298d, 302d; *ep.* 88, 451b. Sui rapporti tra la riforma di Giuliano e quella analoga di Massimino Daia vedi *infra*.

<sup>393</sup> *ep.* 89a, 453a. La lettera non propone una ristrutturazione organica del clero pagano, tale da poter giustificare l’etichetta di «enciclica» che le è stata attribuita; essa sviluppa piuttosto una serie di riflessioni, nello stile tipico di Giuliano, su due temi principali: la dignità della carica sacerdotale e la moralità dei sacerdoti, temi che hanno una grande rilevanza sia politica che sociale ma che risulterebbero comunque insufficienti per emulare la complessa organizzazione cristiana. Cfr. MAZZA 1998, 38.

necessaria al sacerdote nello svolgimento del rituale, al genere di inni che devono essere cantati, ai tempi della preghiera, mentre non vi è nessun accenno al rituale sacrificale, in genere centrale nelle regolamentazioni culturali oltre che caratteristica dominante della sua «restaurazione» pagana.

All'interno del concetto culturale di ἀγνεία, Giuliano distingue nettamente tra una purificazione intesa nei suoi connotati più propriamente rituali, legati cioè alla condizione fisica dell'officiante, e una intesa come perfezionamento morale<sup>394</sup>. Occorre innanzitutto mettere al bando qualunque cosa possa risultare oscena o grossolana, ed esercitare il ministero sacerdotale con la consapevolezza che gli dei sono sempre presenti e che ci guardano, e che il loro sguardo penetra i segreti della nostra mente<sup>395</sup>:

È necessario che i sacerdoti si purifichino non solo dalle azioni impure e dalle occupazioni dissolute, ma anche dal pronunciare o ascoltare parole di questo genere [Ἄγνεύειν δὲ χρὴ τοὺς ἱερέας οὐκ ἔργων μόνον ἀκαθάρτων οὐδὲ ἀσελγῶν πράξεων, ἀλλὰ καὶ ῥημάτων καὶ ἀκροαμάτων τοιούτων]. Dobbiamo dunque bandire ogni penosa facezia e ogni conversazione oscena. E affinché tu possa sapere cosa intendo dire, che il sacerdote non legga Archiloco né Ipponatte né altri che scrivono cose simili. Della commedia antica eviti tutto ciò che è di questo stesso genere, meglio se ogni cosa. Si conviene a noi solo la filosofia, e fra i filosofi quelli che hanno scelto gli dei come guida della propria educazione [οἱ θεοὺς ἡγεμόνας προστησάμενοι τῆς ἑαυτῶν παιδείας], come Pitagora, Platone, Aristotele e la scuola di Crisippo e Zenone. Infatti non bisogna prestare attenzione a tutti né a tutte le loro dottrine [δόγματα], ma solo a quelli indicati, e fra le loro dottrine solo quanto produce pietà [ὅσα εὐσεβείας ἐστὶ ποιητικά], e insegna a proposito degli dei in primo luogo che esistono, quindi che provvedono alle cose di quaggiù, e infine che non fanno alcun male agli uomini né a se stessi vicendevolmente, per gelosia, invidia o contesa<sup>396</sup>.

---

<sup>394</sup> Si tratta di un aspetto tradizionale della purezza richiesta. Cfr. CHANIOTIS 1997, 152 ss.

<sup>395</sup> *ep.* 89b, 299c.

<sup>396</sup> *ep.* 89b, 300d-301a. Si tratta della critica all'antropomorfismo presente nella cultura greca a partire da Senofane. È bene precisare che questa selezione ha valore solo per i sacerdoti, a causa dello stretto legame con la divinità e non comporta un rifiuto totale della poesia come mezzo di espressione artistica: Archiloco, ad esempio, è impiegato, in *C. Heracl.* 207a-d, come modello stilistico e tecnico, accanto ad Esiodo, ed esempio del poeta che risponde con il canto alle avversità della vita in *Misop.* 337a-c, mentre Aristofane è ampiamente citato in *Misop.* 350d; *ep.* 32, 381a; *Caes.* 310b. Come ha messo in evidenza BOUFFARTIGUE 1992, 614 ss., la valutazione della poesia in Giuliano oscilla tra il rifiuto e il rispetto. Da un lato essa è rifiutata, soprattutto nella sua espressione contemporanea, perché antagonista della verità (come in *in Const.* 1, 2b; *Regal.* 10, 61a-b; *ep.* 10, 403d), dall'altra poeti come Omero ed Esiodo sono presentati come gli autentici profeti delle verità divine, infinitamente superiori ai teologi cristiani (vedi in particolare *ad. Hel. Reg.* 136b-c).

Giuliano non intende creare un canone nel senso cristiano del termine né le dottrine filosofiche indicate hanno valore dogmatico: la selezione è ispirata al decoro e alla perfezione morale di cui il sacerdote deve essere esempio ed è limitata ad una ristretta élite<sup>397</sup>. Gli autori elencati nella lettera rappresentano una catena lunga un migliaio d'anni che collega il passato al presente: ciascuno di essi incarna, per un intellettuale di età imperiale, la nozione di filosofia come perfezionamento spirituale, come ἀσκησις<sup>398</sup>: nella tradizione filosofica del tardo impero, il legame dell'anima con il corpo veniva sciolto attraverso rinunce e restrizioni fisiche ma soprattutto attraverso lo studio e l'attività esegetica; si trattava in ogni caso di attività profondamente connotate in senso religioso, di riti della mente compiuti per permettere all'anima del filosofo di elevarsi a Dio<sup>399</sup>. Il verbo φιλοσοφῶ è impiegato da Giuliano a proposito di filosofi veri e propri come Socrate, Diogene e Porfirio<sup>400</sup>, ma soprattutto in riferimento a individui che non sono filosofi in senso stretto, come Orfeo<sup>401</sup>, Eracle e Dioniso<sup>402</sup>, e se stesso<sup>403</sup>. La filosofia è per Giuliano la massima espressione della παιδεία, il punto di arrivo del processo di formazione intellettuale dell'individuo<sup>404</sup>: attraverso di essa l'uomo trova la verità, liberandosi dalle favole e dalle assurde superstizioni dei barbari<sup>405</sup>. In questa accezione, l'ἀγνεία è intesa come la condizione spirituale che il sacerdote raggiunge staccandosi dalla

---

<sup>397</sup> Secondo CRISCUOLO 1986, 286 Giuliano accentua l'aspetto reazionario della παιδεία greca attraverso la trasposizione nell'Ellenismo di concetti dogmatici e teologici cristiani: «Egli doveva offrire ai suoi fedeli un'organica sacra scrittura: in essa nessuno spazio andava lasciato a quei filosofi che avessero destato con le loro dottrine il dubbio sull'esistenza degli dei». Vedi inoltre LUGARESÌ 1998, 301-304; RENUCCI 2000, 325-341. Indubbiamente, i testi indicati possiedono per Giuliano il valore di testi sacri ma in un'accezione non comparabile a quella diffusa fra Ebrei e Cristiani. Le opere di Pitagora, Platone e Aristotele non sono fonte di rivelazione: il loro pensiero rimane una riflessione sul culto esterna rispetto ad esso. Cfr. STROUMSA 2006, 58. Allo stesso tempo Giuliano e il suo ambiente rivendicano con forza quei testi (in particolare Platone) di cui si erano appropriati i cristiani a sostegno della loro fede. Vedi *supra* 93 ss. Il *Discorso ai giovani* di Basilio di Cesarea si presenta come una guida pratica all'uso della παιδεία greca da parte dei giovani cristiani, un elenco di opere e temi da evitare e di cosa invece possa essere usato a sostegno della fede. Cfr. STROUMSA 2006, 54. I poeti e Aristofane sono altrove usati come esempi di stile e tecnica. Cfr. ad esempio *C. Heracl.* 207a-d; *Misop.* 337a-c; 339d; 350d; *ep.* 32,381a; *Caes.* 310b. Su questo punto vedi RENUCCI 2000, 338-339.

<sup>398</sup> HADOT 1981, 13-58.

<sup>399</sup> FOWDEN 1982, 33-38.

<sup>400</sup> Cfr. ad esempio *C. Heracl.* 238d; *ad Matr. Deor.* 161c.

<sup>401</sup> *C. Heracl.* 215b.

<sup>402</sup> *ad Them.* 253d.

<sup>403</sup> *C. Heracl.* 211b. Cfr. BOUFFARTIGUE 2006, 125.

<sup>404</sup> L'imperatore distingue tra la filosofia appresa attraverso lo studio, e la filosofia autentica [ὄν πλαστῶς φιλοσοφεῖν], innata negli antichi.

<sup>405</sup> Cfr. *ad Sal.* 8, 252b.

realtà profana ed entrando in comunione con Dio. Questo ideale di santità, concepito come unione di filosofia e culto divino è incarnato nella cultura neoplatonica del IV secolo, in primo luogo da Pitagora<sup>406</sup>. Si consideri ad esempio il ritratto che di lui fornisce Giamblico al capitolo XXVIII della *Vita di Pitagora*: «Pitagora usava una veste bianca e pura [ἐσθῆτι δὲ ἐχρήτο λευχῆ καὶ καθαρά], e tali erano anche le sue lenzuola. Queste erano di lino, perché egli non si serviva di pelli di animali: un uso, questo, che trasmise ai suoi discepoli. Si rivolgeva ai numi con poche parole riverenti, in ogni occasione richiamava alla mente le divinità e prestava loro gli onori rituali, al punto che faceva libagioni anche durante il pasto e raccomandava di levare inni ogni giorno in loro onore. Prestava attenzione alle voci profetiche, ai vaticini, ai suoni presaghi e in generale tutti i segni che si manifestavano spontaneamente»<sup>407</sup>. Solo per citare un ulteriore esempio, nel III libro del *De Mysteriis* a proposito della distinzione tra dei e demoni e, di riflesso, tra sacerdoti e stregoni, Giamblico afferma che gli dei sono donatori esclusivamente di cose buone e frequentano «quelli che si sono purificati mediante la scienza sacerdotale [καὶ τοῖς διὰ τῆς ἱερατικῆς ἀποκεκαθαρμένοις συγγίνονται]»: «costoro ricevono ogni virtù, diventano perfetti nei loro comportamenti e saggi, sono liberati dalle passioni e da ogni moto disordinato e si purificano da tutti i modi di vivere irreligiosi ed empì [τῶν τε ἀθέων καὶ ἀνοσίων τρόπων καθαρεύουσιν]»<sup>408</sup>. Per Giamblico tale κάθαρσις è la liberazione dalle passioni e dalla carne cui il teurgo perviene attraverso il culto. Per rendere più chiaro il suo pensiero, il filosofo ricorre in *Myst.* I, 11 alla dottrina aristotelica della catarsi: il culto [θρησκεία] purifica l'uomo dalle sue passioni assumendo una funzione che può essere paragonata a quella del dramma. L'anima è inchiodata al corpo tramite le sensazioni e le passioni che la rendono impura; il processo di purificazione [τῆς διανοίας κάθαρσις] passa attraverso la moderazione e l'autodominio e successivamente per l'abbandono di tutto ciò che è corporeo.

<sup>406</sup> Tra la fine del III secolo e l'inizio del secolo, si impongono i ritratti che di Pitagora forniscono Pitagora e Giamblico. Su questo punto vedi EDWARDS 1993.

<sup>407</sup> v. *Pyth.* 149 (trad. GIANGIULIO 1991). Si veda inoltre ibidem 152, sulla tradizione relativa al Discorso Sacro, in cui Pitagora in persona avrebbe lasciato ai suoi discepoli

<sup>408</sup> *Myst.* III, 176, 10-13 (trad. MORESCHINI 2003). Preoccupato di distinguere la vera arte divinatoria, la mantica ieratica dalle forme di stregoneria e salvaguardare in questo modo la verità degli *Oracoli dei Caldei*, Giamblico contrappone ai teurgi purificati dalla conoscenza dei sacri misteri gli atei, malvagi e dissoluti, simili ai demoni che seguono come servi. Cfr. PENATI 1983, 353. È impossibile in questa sede approfondire il problema relativo alla religione di Giamblico e ai suoi legami con Giuliano. Su questo punto rimando a SHAW 1995, 243-252; LIEFFERINGE 1999, 123-126.

La quasi totalità degli studiosi moderni, vede in questi passi la fonte della concezione giuliana del sacerdozio<sup>409</sup>. Secondo Polymnia Athanassiadi, le riforme prospettate nella lettera a Teodoro si spiegano all'interno della concezione che Giuliano aveva dell'Ellenismo come di una fede universale, speculare e contrapposta al Cristianesimo, l'essenza di una nuova religione di stato che avrebbe dovuto avere nei sacerdoti e nell'organizzazione ecclesiastica, forgiata sul modello fornito da Giamblico, la sua forza evangelizzatrice: «If Hellenism, the monotheistic universal faith systematized by the emperor, was to be established as the State cult, then a strictly organized church in the physical sense of the word was needed as well (...). Taking over from Iamblichus the concept of the philosopher priest, of the inspired mediator between divinity and humanity, Julian hoped to lay the foundations of a powerful and universal pagan Church»<sup>410</sup>. Su questo aspetto è d'accordo anche Bowersock che, seguendo la narrazione di Eunapio di Sardi<sup>411</sup>, identifica in Massimo di Efeso e in Salustio, i principali ispiratori della politica religiosa dell'imperatore. Se da un lato il ruolo sempre maggiore dei Cristiani nella conduzione degli affari di stato sarebbe un riflesso naturale dell'enfasi crescente sulla spiritualità e la salvezza individuale in tutto l'impero, dall'altro lato sarebbe chiaro per Bowersock che il paganesimo di età tardoantica era interessato alla spiritualità individuale tanto quanto il Cristianesimo e proprio a causa della sua influenza<sup>412</sup>. Tuttavia, come in altri casi, il pensiero di Giuliano non sembra coincidere del tutto con la dottrina di Giamblico<sup>413</sup>.

A differenza di Giamblico, Giuliano insiste molto più sulla purezza del corpo [ἀγνεία περὶ τὸ σῶμα], indicandola tra le «abitudini di vita» [ἐπιτηδεύμα] di cui si compone la pietà, accanto al timore degli dei [εὐλάβεια εἰς τοὺς θεούς] e alla

---

<sup>409</sup> Cfr. PENATI 1983, 334-335. LIEFFERINGE 1999, 238; BORRELLI 2003. Così ad esempio in v. *Pyth.* 16, 70, Pitagora «sanava e purificava l'anima da tutti questi mali [ἀπὸ δὴ τούτων ἀπάντων δαιμονίως ἴατο καὶ ἀπεκάθαιρε τὴν ψυχὴν], infiammava la parte divina di essa e, conservandola indenne, faceva sì che si volgesse al suo intelligibile occhio divino [καὶ περιῆγεν ἐπὶ τὸ νοητὸν τὸ θεῖον ὄμμα]».

<sup>410</sup> ATHANASSIADI 1981, 181. Su questo aspetto vedi il più recente ATHANASSIADI 2003.

<sup>411</sup> Eunap. v. *Soph.* 474-475; Lib. *Or.* XVIII, 18. Cfr. inoltre CRISCUOLO 2006, 106 ss.

<sup>412</sup> Cfr. BOWERSOCK 1990, 10.

<sup>413</sup> Sui limiti dell'influenza di Giamblico su Giuliano si vedano ad esempio WITT 1975 e BREGMAN 1999 che insistono sulla difficoltà di trovare dottrine comuni ad entrambi. Secondo BOUFFARTIGUE 1992, 357-359, ciò dipenderebbe dal fatto che Giuliano non può essere considerato un semplice portavoce di Giamblico. Giuliano attinge alla tradizione su Giamblico, attraverso la mediazione di Eusebio, Crisanzio, Massimo e Prisco, più che a Giamblico stesso.

bontà verso gli uomini [χρηστότης εἰς ἀνθρώπους]<sup>414</sup>. Per tutta la durata del loro servizio, i sacerdoti devono preservare la loro purezza attraverso le lustrazioni prescritte dal rituale:

Credo che il sacerdote debba purificarsi da tutte le impurità una notte e un giorno [Οἶμαι δὲ χρῆναι τὸν ἱερέα πάντων ἀγνεύσαντα νύκτωρ καὶ ἡμέραν], purificandosi dopo questa una notte ancora con le lustrazioni [καθαρμοῖς] prescritte dal rituale, così che entrato nel tempio vi resti il numero di giorni prescritti dalla legge. Questo numero è di trenta presso di noi a Roma, mentre varia altrove. Ritengo ragionevole che il sacerdote trascorra tutte le giornate nel tempio dedicandosi alla filosofia [φιλοσοφοῦντα], e che non vada né in casa né in piazza, ma anche che non incontri il magistrato se non nel tempio, che si occupi del culto divino sorvegliando e disponendo ogni cosa, che compiuti i giorni ceda quindi l'incarico ad un altro. Dopo essere tornato alla sua vita di uomo comune, egli potrà recarsi a casa di un amico e, invitato, presentarsi a un banchetto, non di tutti ma solo dei migliori. In quella circostanza non sarà fuori luogo per lui andare in piazza di quando in quando, rivolgersi al magistrato e al governatore della provincia e appoggiare, nella misura permessa, le richieste ragionevoli<sup>415</sup>.

Altrettanta cura deve essere riservata agli abiti sacerdotali da indossarsi esclusivamente all'interno del tempio: «È in effetti colpa non da poco nei confronti degli dei, profanare gli abiti sacri e prostituirli [ὡς οὐ μικρά γε εἰς αὐτοὺς ἐξαμαρτάνομεν δημούμενοι τὰς ἱεράς ἐσθήτας καὶ δημοσιεύοντες], offrendoli in spettacolo alla folla come un semplice oggetto di curiosità [ὥσπερ τι θαυμαστόν], poiché da ciò deriva che si avvicinano a noi molti individui impuri e di conseguenza i simboli degli dei vengono contaminati [ἐκ τούτου συμβαίνει, πολλοὶ πελάζουσιν ἡμῖν οὐ καθαροί, καὶ διὰ τοῦτο χραίνεται τὰ τῶν θεῶν σύμβολα]»<sup>416</sup>. Egli inoltre dovrà evitare gli spettacoli osceni e impuri dei teatri e degli ippodromi, la compagnia di attori e aurighi: la sua partecipazione sarà permessa

---

<sup>414</sup> *ep.* 89b, 293a, 1-3. Vedi Porph. *Abst.* II, 45, 2-4; come condizione interiore *ibidem* II, 19, 5. Cfr. inoltre Isocr. *Busiris* 21: «E inoltre si potrebbe giustamente ritenerlo promotore dell'interesse per le attività del pensiero. Ai sacerdoti egli procurò agiatezza con gli introiti dei santuari, temperanza con gli atti di purificazione imposti dalle leggi [σωφροσύνην δὲ ταῖς ἀγνείαις ταῖς ὑπὸ τῶν νόμων προστεταγμέναις], tempo libero con l'esenzione dai pericoli della guerra e da ogni altro lavoro».

<sup>415</sup> *Ibidem* 303a-b. Cfr. LSCG 154: ὅπως ταί τε ἀγνεῖαι καὶ τοὶ καθαρμοὶ καὶ ταὶ θυσίαι κατὰ τοὺς ἱερῶν καὶ πατρίους νόμους συντελῶνται. Vedi LUPU 2005, 42.

<sup>416</sup> *Ibidem* 305c. Sui simboli degli dei cfr. 293a-295b.

solo ai giochi sacri [ἱεροῖς ἀγῶσιν]<sup>417</sup>. Sebbene non siano inserite in un elenco delle possibili fonte di contaminazioni<sup>418</sup>, queste prescrizioni non riguardano soltanto il rigore morale del sacerdote né il rischio dell'impurità è soltanto metaforico: il suo statuto speciale e la particolare vicinanza agli dei che ne deriva, lo pongono in una condizione rituale superiore che non deve essere messa in pericolo dal mondo profano circostante<sup>419</sup>. L'ἀγνεία indica uno stato di purezza completa che il sacerdote raggiunge attraverso uno stile di vita esemplare e un atto rituale reiterato, che coinvolge la sua persona e i paramenti sacerdotali.

Un rapporto analogo tra purità rituale e spirituale è riscontrabile in Porfirio, che nel *De Abstinencia* distingue chiaramente tra una purezza esterna che si raggiunge tramite l'astinenza alimentare e sessuale e una interna che giunge a compimento di una vita contemplativa, cioè nel distacco dai desideri e dalle paure e nel pensiero esclusivo di ciò che è santo<sup>420</sup>. Questo rapporto è evidente nella descrizione dei sacerdoti egiziani, che segue il racconto dello stoico Cheremone<sup>421</sup>. Sebbene la loro caratteristica principale risieda nel possesso della conoscenza [ἐπιστήμη], che derivava loro dal costante studio della filosofia, dalla contemplazione del divino e da uno stile di vita ascetico condotto all'interno del tempio<sup>422</sup>, uno spazio notevole nella descrizione del loro stile di vita è dedicato agli aspetti di purità rituale, che a differenza di quanto sostiene Guy Stroumsa sono ben distinti dall'ascetismo<sup>423</sup>: i sacerdoti egiziani vivevano all'interno dei templi e il

---

<sup>417</sup> *ep.* 89b, 304d. Giuliano ribadisce spesso la sua avversione per il teatro (ad esempio in *Misop.* 342b-d). Cfr. LIEBESCHUETZ 1972, 228-230. Anche Libanio attacca mimi e attori come fonte di immoralità. Cfr. *Or.* XVI, 41; XXVI, 25-26; XLI, 6-9. L'avversione di Giuliano e Libanio riguarda in primo luogo non gli attori dei drammi classici ma mimi e danzatori. In generale sull'atteggiamento degli intellettuali di IV secolo nei confronti del teatro vedi EASTERLING 1999 e LEYERLE 2001, 13-74. Cfr. inoltre BOUFFARTIGUE 1992, 615-616. Nel caso dell'epistola a Teodoro, gli attori sono trattati come fonte di impurità fisica. Rimane vago il proposito di «restituire a Dioniso una scena purificata» in *ep.* 89b, 304c). È altamente improbabile che Giuliano intendesse sopprimere *tout court* le rappresentazioni sceniche, privando in questo modo Dioniso di una formula rituale antichissima: si potrebbe piuttosto immaginare la messa in scena dei cori ditirambici o delle tragedie classiche. Cfr. BOUFFARTIGUE 1992, 615.

<sup>418</sup> Vedi ad esempio la legge «catartica» di Cirene del IV secolo a.C. (LSS 115). Cfr. PARKER 1983, 334 ss.; LUPU 2005, 77-79.

<sup>419</sup> Le purificazioni di questo genere, più che eliminare impurità specifiche, conferiscono al sacerdote una condizione rituale superiore al resto degli uomini: esse non sono interessate alle impurità in sé ma alla protezione del santuario. Cfr. PARKER 1983, 31; LUPU 2005, 77.

<sup>420</sup> *Abst.* II, 45,4. Per la discussione di questo passo vedi *infra* 165. Sui debiti di Giuliano nei confronti di Porfirio cfr. MORESCHINI 1998, 154-157.

<sup>421</sup> *Porph. Abst.* IV, 6-8.

<sup>422</sup> *Ibidem* 6, 3.

<sup>423</sup> STROUMSA 2006, 88.

contatto poteva aver luogo solo in occasione di assemblee e feste, mentre per il resto del tempo, i templi erano quasi inaccessibili agli altri «perchè era necessario che si accostassero ad essi dopo essersi purificati e astenuti da molte cose [ἀγνεύσαντας γὰρ ἔδει προσιέναι καὶ πολλῶν ἀποσχομένους]»<sup>424</sup>; nel tempo delle «cosiddette purificazioni» [παρὰ μὲν αὐτὸν τῶν λεγομένων ἀγνειῶν τὸν καιρὸν], non avevano relazione neppure con i parenti più stretti se non con coloro che erano altrettanto puri, e «condividevano i luoghi di purificazione inaccessibili a coloro che non erano puri e quei luoghi santi adibiti alle funzioni sacre» [ἢ ἀγνευτήρια τοῖς μὴ καθαρεύουσιν ἄδυστα καὶ πρὸς ἱερουργίας ἅγια κατανεμόμενοι]<sup>425</sup>; si astenevano da determinati alimenti e si purificavano tre volte al giorno con acqua fredda<sup>426</sup>; anche i sacerdoti di rango inferiore dovevano mantenersi puri non tuttavia con altrettanta accuratezza e continenza<sup>427</sup>. Ancora più chiaro un passo del II libro: «Se i sacerdoti delle religioni di quaggiù e gli aruspici impongono a se stessi e agli altri di tenersi lontani dalle sepolture, dagli uomini sacrileghi, dalle donne nel periodo delle mestruazioni, dalle relazioni sessuali e ancora da spettacoli vergognosi e funebri e da recitazioni che risvegliano le passioni (...) tollererà forse il sacerdote del Padre di diventare egli stesso una sepoltura di cadaveri, di essere pieno di brutture, egli che s’impegna ad essere familiare dell’essere superiore?»<sup>428</sup>. Da questa breve analisi risulta che il termine ha un significato specificamente rituale e individua propriamente la purezza, la castità fisica e spirituale. La purificazione è intesa da Porfirio come separazione a scopo profilattico<sup>429</sup>: lo stato di purezza [ἀγνεία] è «un presidio a scopo di prevenzione come un segno di riconoscimento o

<sup>424</sup> *Abst.* IV, 6, 2. Cfr. Philostr. *v. Apoll.* I, 8, 7, 32; Clem. Alex. *Strom.* V, 4, 19, 3-4.

<sup>425</sup> *Ibidem* 6, 5.

<sup>426</sup> *Ibidem* 7, 7.

<sup>427</sup> *Ibidem* 8, 5. Sulla purità richiesta ai sacerdoti Porfirio ritorna spesso nel corso dell’opera. Le sacre leggi dei popoli e delle città hanno prescritto ai sacerdoti la purezza rituale e vietato di mangiare essere animati (IV, 18, 9). Non si devono toccare gli animali sacrificati nei sacrifici espiatori ma si devono anzi usare purificazioni. «Nessuno vada in una città o in una casa privata senza aver prima purificato la sua veste e il suo corpo con l’acqua di un fiume o di una fonte. Perciò a coloro ai quali concessero di sacrificare prescissero di star lontano dagli animali sacrificati e di purificarsi in precedenza con l’astinenza dagli esseri animati» (II, 44, 2). «Nei templi delimitati dagli uomini per gli dei anche i sandali ai piedi devono esseri puri e senza macchia» (II, 46, 1).

<sup>428</sup> *Abst.* II, 50,1. (trad. GIRGENTI 2002). Cfr. LUPU 2005, 15.

<sup>429</sup> *Abst.* IV, 12, 3

un sigillo divino per non subire alcun male da coloro ai quali ci si avvicina e che si vuole placare»<sup>430</sup>.

Sebbene l'elemento neoplatonico sia evidente e in base alle fonti Giuliano prediliga uomini legati a Massimo di Efeso per rivestire la carica di gran sacerdote (Teodoro discepolo di Massimo di Efeso, Crisanzio e la moglie Melite, suoi amici, nominati grandi sacerdoti di Lidia)<sup>431</sup> la concezione del sacerdozio non può dipendere esclusivamente da questo: le dottrine di Porfirio e Giamblico forniscono a Giuliano gli strumenti con cui interpretare e sistematizzare le tradizioni religiose, ma non le creano né le stravolgono. Inoltre, nell'elenco degli autori che devono guidare il sacerdote manca qualunque riferimento alla scuola neoplatonica: come Bouffartigue ha scritto a proposito della *Lettera a Temistio* Giuliano «tient à ce que cela ne puisse apparaître comme le marque d'une appartenance sectaire, mais comme la marque d'une allégeance à la philosophie universelle»<sup>432</sup>. Il modello ideale del sacerdote sembra plasmato su quello del filosofo, ammirato in una tradizione vecchia di secoli per la sua indipendenza dal potere: egli traeva dalla sua superiore condizione spirituale la capacità di parlare con franchezza senza timore delle conseguenze [παρρησία] e il coraggio di affrontare i potenti in nome della verità<sup>433</sup>. L'ideale di asceti si spiega all'interno di una interpretazione della filosofia che non appartiene esclusivamente al neoplatonismo, ma più in generale al sincretismo filosofico che emerge nelle opere dell'imperatore: «Les ouvres du prince offrent une déconcertante variété de réponses, où s'entrecroisent les effets de différents enseignements, de différentes aspirations et de différentes idéologies»<sup>434</sup>. La filosofia è per lui uno stile di vita consacrato all'esercizio spirituale: il «conosci te stesso» e l'assimilazione a Dio sono i principi guida di questo processo. Nel *Contro Eraclio*,

---

<sup>430</sup> *Ibidem* IV, 44, 3-4. La funzione profilattica dell'ἀγνεία è ribadita da Porfirio a proposito dell'astensione dalla carne degli animali offerti in sacrificio. Chi deve compiere un sacrificio deve tenersi lontano dagli animali sacrificati e purificarsi [προαγνεύειν] preventivamente tramite il digiuno e l'astinenza [ἀποσιτίαις καὶ μάλιστα ταῖς ἀποχαῖς].

<sup>431</sup> *ep.* 89a, 452d; Eunap. *v. Soph.* VII, 4, 9. Sull'influenza di Massimo di Efeso presso la corte di Giuliano cfr. *ibidem* VII, 3, 16-4, 7. Cfr. ATHANASSIADI 1981, 185-186. Sul ruolo svolto da Massimo di Efeso nella definizione del programma politico-religioso di Giuliano rimando al recentissimo CRISCUOLO 2006, che individua nell'ostilità di Libanio nei confronti di Massimo lo specchio delle due anime del paganesimo colto del IV secolo, inconciliabili politicamente e culturalmente: da un lato l'esegesi razionale dei testi, dall'altra l'entusiasmo religioso legato alla teurgia.

<sup>432</sup> BOUFFARTIGUE 2006, 136.

<sup>433</sup> Questa qualità è attribuita da Eunapio al suo maestro Crisanzio in *v. Soph.* 501. Cfr. BROWN 1992, 61-70.

<sup>434</sup> BOUFFARTIGUE 1992, 629.

Giuliano dichiara che nonostante le diverse scuole e indirizzi in cui essa si divide, «nella filosofia non vi è che una sola meta e un solo principio: conoscere se stessi e assimilarsi agli dei [ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ τέλος τέ ἐστι καὶ ἀρχὴ μία γινῶναι τε ἑαυτὸν καὶ ἀφομοιωθῆναι τοῖς θεοῖς]; il punto di partenza è la conoscenza di se stessi e la meta è la somiglianza alle potenze superiori [ἀρχὴ μὲν οὖν ἑαυτὸν γινῶναι, τέλος δὲ ἢ πρὸς τοὺς κρείττονας ὁμοιότης]»<sup>435</sup>. Giuliano non scrive a Teodoro nella veste di filosofo (né come tale sarebbe stato riconosciuto dai Neoplatonici posteriori)<sup>436</sup>, ma in quella di pontefice massimo e suprema autorità in diritto sacro. Sin dall'inizio, tali misure sono presentate dall'imperatore sotto il segno della tradizione, una tradizione certamente reinterpretata e attualizzata: «Io fuggo l'innovazione [καινοτομία] in ogni cosa e specialmente in ciò che concerne gli dei [ἐν τοῖς πρὸς τοὺς θεούς]. Io credo infatti che sia necessario attenersi alle leggi divine che sono state tramandate dagli antenati. Esse non sarebbero, infatti, così perfette, se fossero state stabilite semplicemente dagli uomini»<sup>437</sup>.

Il testo si presenta, pertanto, nella forma tradizionale di una regolamentazione generale sull'accesso alla carica, sulle funzioni specifiche del sacerdote e sullo stato rituale e morale che è tenuto a mantenere in vista dell'alto compito che gli è stato affidato: le norme di purità prescritte per i sacerdoti, pur non inserite in una casistica dettagliata, non costituiscono una novità. I preti non si confondono con i filosofi: Giuliano intende sottoporre i sacerdoti a delle norme che ne definiscano l'identità, adoperando, forse per la prima volta, il concetto di «vita sacerdotale» [βίος ἱερατικός]<sup>438</sup> sul modello di vita filosofica. È chiaro il ruolo giocato dalla filosofia in questo contesto. Come Giuliano stesso lascia intendere, reclamando per sé il ruolo e il titolo di pontefice massimo, sia il tipo di organizzazione che promuove che l'ideale di ἀγνεία che richiede ai suoi sacerdoti possiedono un distinguibile carattere romano. Il movente principale della riorganizzazione del clero andrà ricercato piuttosto in concrete ragioni di ordine amministrativo e politico.

---

<sup>435</sup> C. Heracl. 225d.

<sup>436</sup> MORESCHINI 2000, 148.

<sup>437</sup> *Ibidem* 453b. Su questo aspetto vedi BOWERSOCK 2001.

<sup>438</sup> *ep.* 89, 156, 10.

## 2. CHIESA PAGANA E CHIESA CRISTIANA: PUREZZA PAGANA E PUREZZA CRISTIANA.

In base all'interpretazione maggiormente diffusa, Giuliano avrebbe tentato di imitare i principi e le istituzioni del clero cristiano, creando una gerarchia «ecclesiastica» pagana. La tesi di una chiesa ellenica, suggerita da Gibbon e Asmus<sup>439</sup>, sarebbe stata formulata per esteso da Joseph Bidez, secondo il quale lo scopo di Giuliano era quello di imitare le strutture della Chiesa cristiana allo scopo di propagare il suo nuovo dogma<sup>440</sup>. Da questa riflessione, sarebbe nato successivamente il noto contributo di Walter Koch, decisivo per l'affermazione della nozione di *église païenne* negli studi successivi<sup>441</sup>.

Questa prospettiva si fonda quasi esclusivamente sulle testimonianze cristiane, ovviamente ostili all'imperatore «apostata» e poco propense a fornirne un quadro obiettivo. Nella prima delle due invettive pronunciate contro Giuliano intorno al 380, Gregorio di Nazianzo riconduce la sua riforma religiosa al tentativo di sconfiggere il Cristianesimo sul suo stesso terreno, «scimmiottandone» [πιτήκων μιμήματα] gli insegnamenti e la struttura ecclesiastica:

Giuliano era pronto a costruire scuole [διδασκαλεῖα] in tutte le città, tribune per il clero, cattedre episcopali, seggi minori, ad istituire lettori ed interpreti delle dottrine greche [Ἑλληνικῶν τε δογμάτων ἀναγνώσεις καὶ ἀναπτύξεις] che regolano i costumi e nascondono il loro profondo significato, a stabilire un modo di pregare a voci alterne e a fissare per chi

---

<sup>439</sup> Vedi *supra* n. 389

<sup>440</sup> BIDEZ 1914, 436-451.

<sup>441</sup> Cfr. KOCH 1928. Cfr. inoltre LABRIOLLE 1934, 371; BROWNING 1975, 178-183; BOWERSOCK 1978, 87-88; BRADBURY 1995, 331 ss.; SMITH 1995, 331-356; RENUCCI 2000, 354-359; ROSEN 2006, 296-301. BOWERSOCK 1990, 6 attribuisce alla formazione cristiana di Giuliano le caratteristiche peculiari del suo «puritan paganism»: «In the three centuries from the conversion of Constantine to the Islamic conquest only the Emperor Julian ever seriously conceived of paganism in opposition to Christianity. And the reason for this is obvious, although it is rarely stated: Julian was raised as a Christian. He turned to paganism with the zeal of a convert, and his view of paganism was conditioned by his Christian upbringing. He was the sort of pagan that Christian conjured up. He, and he alone of all the eminent pagans of late antiquity, wanted to turn paganism into the very thing that the Christians most feared and fought. It is highly unlikely that he would ever have nourished such a desire had he been a pagan from birth». LUGARESÌ 1998, 309 insiste sulla vicinanza tra gli obblighi richiesti da Giuliano ai suoi sacerdoti e quelli richiesti dal Nazianziano ai pastori della Chiesa (ad esempio in Greg. Nazianz. Or. II) e la riconduce alla formazione cristiana, mediata da personalità filoariane di spicco come Eusebio di Nicomedia e Giorgio di Cappadocia, che l'imperatore avrebbe ricevuto da ragazzo (cfr. *opp.* 106, 411c; 107, 377d-378c). Sarebbe stata, secondo TANTILLO 2001, 16-17, proprio la reazione al Cristianesimo intransigente di Giorgio a plasmare l'ideologia anticristiana del futuro imperatore. Secondo RENUCCI 2000, 357 l'idea di adottare gli stessi strumenti dei Galilei comporterebbe una drastica rivoluzione culturale: «Elle demandait aux païens de n'être plus eux-mêmes, et ceux qu'un tel programme intéressait se tournaient naturellement vers la religion la plus apte à le réaliser: le christianisme».

sbagliava pene corrispondenti all'errore commesso, a fissare le regole di preparazione e di iniziazione [προτελείων τε καὶ τελειώσεως] e quanto evidentemente appartiene alla nostra organizzazione [καὶ ὅσα τῆς ἡμετέρας σαφῶς ἐστὶν εὐταξίας]. Ancora era pronto a costruire ospizi [καταγώγια] e foresterie [ξενῶνας], luoghi di purificazione [ἀγνευτήρια], asili per le vergini [παρθενῶνας], posti dove raccogliersi in meditazione [φροντιστήρια], ad ordinare atti di generosità verso i bisognosi<sup>442</sup>.

Lo scopo che si prefigge l'invettiva di Gregorio non è fornire un resoconto storico della politica di Giuliano, ma demolirne la memoria attraverso una caricatura feroce, in cui le gesta dell'apostata sono comprese attraverso l'immagine scritturistica del persecutore (in questo caso del persiano Rapsace). Gregorio elabora quest'elenco per dimostrare che i provvedimenti di Giuliano non sono altro che scimmiettamenti, un'accusa tipica da parte dei Cristiani: il tentativo dell'imperatore di distruggere la Chiesa di Cristo rimpiazzandola con una chiesa pagana mostra da un lato l'inconsistenza delle dottrine pagane, dall'altro la forza del Cristianesimo<sup>443</sup>.

Quest'immagine trova un'apparente conferma nelle lettere pastorali, negli accenni all'esigenza di ordinare gli inni sacri, fissare ore di preghiera stabilite dell'*ep.* 89 e nella gradazione delle pene disciplinari da infliggere ai sacerdoti indegni in *ep.* 88, 450c, ma soprattutto nella lettera al gran sacerdote della Galazia Arsacio (*ep.* 84), conservata esclusivamente nella *Storia Ecclesiastica* di Sozomeno all'interno di un resoconto dell'attività anticristiana di Giuliano che riprende quasi alla lettera il passo di Gregorio<sup>444</sup>. Giuliano, dopo aver constatato che l'Ellenismo «non procede secondo i piani»<sup>445</sup>, esorta Arsacio a imitare lo spirito di umanità dei cristiani [περὶ τοὺς ξένους φιλανθρωπία], la cura per i morti [ἢ περὶ τὰς ταφὰς

---

<sup>442</sup> Greg. Naz. *Or.* IV, 111 (trad. MORESCHINI 2000); cfr *ep.* 89b, 304b-d.

<sup>443</sup> Cfr. VAN NUFFELEN 2001, 145 ss. Vedi inoltre BERNARDI 1978, 96-97; KURMANN 1988, 367-380. Gregorio compone le due invettive contro Giuliano (*Orr.* IV-V) nei primi anni ottanta del IV secolo a Costantinopoli, in un periodo storico in cui difficilmente la memoria dell'imperatore poteva costituire un pericolo per la fede cristiana: Giuliano è in quest'orazione, e nella successiva, lo strumento di cui si è servito Satana ma allo stesso tempo l'esecutore involontario della giustizia di un Dio che ha punito il suo popolo: Giuliano è il simbolo del mondo greco con tutta la sua storia, la sua cultura e i suoi riti. Questo aspetto della polemica anti giulianea di Gregorio in MOLAC, 2001. Rinvio per un'impostazione generale del problema e per ulteriori indicazioni bibliografiche all'introduzione dei due discorsi di Gregorio in LUGARESI 1993, 7-49; LUGARESI 1997, 9-84.

<sup>444</sup> Sozom. *Hist. Eccl.* V, 16, 1-16. ASMUS 1895 riconduceva tale somiglianza all'ipotetica enciclica che sembrava annunciata in più punti nella lettera a Teodoro e in quella ad Arsacio, enciclica che sia Gregorio che Sozomeno potevano ancora leggere nella sua forma originaria. Da allora la lettera ad Arsacio, denominata insieme a quella a Teodoro, «enciclica», è alla base della già menzionata nozione di «chiesa pagana».

<sup>445</sup> Cfr. *Misop.* 361d-362b.

τῶν νεκρῶν προμήθεια] e la loro «simulata austerità di vita» [ἡ πεπλασμένη σεμνότης κατὰ τὸν βίον], cui attribuisce i progressi del Cristianesimo<sup>446</sup>: i sacerdoti devono rinunciare al teatro, non esercitare mestieri poco onorevoli, e fondare in ogni città alloggi pubblici per stranieri e bisognosi [ξενοδοχεῖα], attingendo ai fondi messi a disposizione dall'imperatore<sup>447</sup>.

La lettera ad Arsacio, più che proporre una politica, sembra esprimere il senso di disillusione e l'ansia di una sofferta emulazione nei confronti dei Cristiani. Sulla sua autenticità, quasi un dogma della ricerca su Giuliano, sono stati recentemente sollevati seri dubbi: nonostante il parallelismo formale, le epistole 84 e 89 si contraddicono in più punti<sup>448</sup>. Mentre gli ammonimenti della lettera a Teodoro sono di ordine morale<sup>449</sup>, nella lettera ad Arsacio prevale l'aspetto istituzionale: le istruzioni dell'imperatore si configurano come atti pubblici; il passo dell'Odissea in cui Eumeo rammenta i doveri dell'ospitalità<sup>450</sup>, alla base in entrambi i testi della necessità di praticare la filantropia, occupa una posizione centrale nell'argomentazione di *ep.* 89, mentre ha uno scopo solo formale in *ep.* 84<sup>451</sup>; se da un lato, *ep.* 89 insiste sulla purezza del sacerdote che non interromperà i suoi doveri religiosi per intrattenersi con i potenti, dall'altro *ep.* 84 afferma la superiorità del potere sacerdotale su quello secolare, un argomento che ricorda più il potere dei vescovi cristiani di V secolo<sup>452</sup>. In generale, poi, il tono della lettera contrasta con

---

<sup>446</sup> *ep.* 84, 429d. È interessante notare come questo rapporto sia rovesciato in *ep.* 89b, 305c: sono state l'incuria e la negligenza dei sacerdoti elleni nei riguardi dei poveri a suggerire ai Galilei di dedicarsi alle opere di bene. In questo modo, conclude Giuliano, i Cristiani attirano gli uomini con l'inganno per poi portarli verso l'ateismo (305d).

<sup>447</sup> Su questo punto cfr. KISLINGER 1984.

<sup>448</sup> Secondo MAZZA 1998, 35-36, che rifiuta tra l'altro l'unione dell'*ep.* 89a con l'*ep.* 89b, le somiglianze di contenuto e di forma si spiegano semplicemente con la ripresa da parte di Sozomeno del brano di Gregorio, basato probabilmente su testimonianze orali. Del resto, la fonte principale del V libro della sua *Historia Ecclesiastica* è proprio Gregorio. VAN NUFFELEN 2001, ritiene la lettera, su base lessicale (in particolare l'uso di Ἑλληνοισταί, attestato solo nei cristiani, al posto dell'abituale Ἑλληνας) stilistica e concettuale, opera di un Cristiano nella prima metà del V secolo. Il riferimento alla fondazione di ostelli per i poveri e i malati sarebbe un anacronismo dal momento che le prime costruzioni cristiane pubbliche di questo genere risalgono al periodo successivo alla morte di Giuliano. La lettera ad Arsacio sarebbe quindi un'interpretazione dell'*ep.* 89 alla luce delle invettive di Gregorio, composta nella prima metà del V secolo.

<sup>449</sup> VAN NUFFELEN 2001, 143.

<sup>450</sup> Hom. *Od.* XIV, 56-58.

<sup>451</sup> *ep.* 84, 430c-d; *ep.* 89b 291c. Va inoltre notato che il termine φιλανθρωπία era adoperato sia dai Cristiani che dai non-cristiani per esprimere la virtù divina. Si veda ad esempio l'enorme importanza che il concetto rivestiva in Temistio. Cfr. HEATHER 1999, 138-139

<sup>452</sup> Le tracce di un presunto sostrato cristiano, non emergono da riscontri testuali o lessicali precisi (tranne che nel *Contro i Galilei*, il cui scopo è appunto confutare le dottrine cristiane) e vanno in ogni caso ricondotte al comune ambiente culturale. Cfr. BARTELINK 1947; BOUFFARTIGUE 2004, 113-119.

l'immagine usuale che Giuliano fornisce della setta dei Galilei: il Cristianesimo è chiamato in causa a proposito della sua struttura organizzativa, dei suoi elementi dottrinali solo per confutarli o per considerarli come una derivazione erronea da quelli greci e giudaici<sup>453</sup>.

Anche ritenendo la lettera ad Arsacio autentica, dalla lettura delle cosiddette epistole pastorali non emergono elementi sufficienti per parlare della fondazione di una chiesa pagana<sup>454</sup>: emerge piuttosto l'esigenza di una ristrutturazione morale e sociale che riguarda l'ambito religioso tanto quanto quello politico e civile, un progetto di riconquista e riappropriazione dello spazio sociale acquisito dal cristianesimo. In questo senso è lecito affermare che le idee di Giuliano si determinarono necessariamente in conoscenza, e in opposizione, a quelle cristiane<sup>455</sup>.

Oliver Nicholson individua l'oggetto del processo «mimetico» messo in atto da Giuliano nei confronti del Cristianesimo, non nell'organizzazione ecclesiastica («Julian hierarchy owed less to the Christian model than it did to the well-established network of provincial priesthood inherited from Antiquity»), ma nell'importanza attribuita alla pietà individuale: «What emerges most vividly from the letter to Arsacius and Julian's other pastoral epistles is something more attractive to potential converts than an orderly hierarchy, an emphasis on the personal piety of the priesthood. It is the notion that such inner holiness is important in public priests that seem peculiarly Christian»<sup>456</sup>. I precetti indicati nella lettera a Teodoro risponderebbero quindi alla necessità che i sacerdoti si separino dagli atei cristiani (ἀγνεία come ritiro dal mondo), seguendo una sorta di ideale «monastico» pagano: «The imperial apostate from Christianity constantly harps on the need for priests to avoid being compromised by an all-pervasive uncleanness (...) By the time of Julian it was the pagan priests who were advised to separate themselves from city life; they should withdraw into their temples and shun association with the atheistic Christians. They might organise works of philanthropy on the Christian model, but they should be

---

<sup>453</sup> Vedi il capitolo successivo.

<sup>454</sup> Così BELAYCHE 2001, 470: «Il ne fait pas du prêtre païen un sacerdos consacré de type chrétien. Le célébrant n'est supérieur au politique que dans l'enceinte du temple; sa fonction est temporaire et il retrouve une vie ordinaire une fois échu la période de son ministre. Le défi antichrétien et donc incapable à lui seul d'expliquer la démarche impériale».

<sup>455</sup> Cfr. MAZZA 1998, 41.

<sup>456</sup> NICHOLSON 1994, 5.

careful to keep their vestments unspotted by the world»<sup>457</sup>. Che i sacerdoti debbano isolarsi dalla vita mondana è indubitabile, ma nel tempio, non in un deserto, e per un periodo limitato: l'isolamento non è scelto di per sé in quanto stile di vita, ma è piuttosto funzionale al ruolo svolto dal sacerdote, e cronologicamente limitato ad esso.

La tesi di Nicholson non può essere avvalorata dalla menzione dei «luoghi di purificazione» [ἀγνευτήρια] che, secondo Gregorio, Giuliano avrebbe fatto costruire a imitazione di quelli cristiani: se con questo termine Cheremone, nel suo resoconto sui sacerdoti egiziani, si riferisce ad una parte del tempio preposta a questa funzione, Gregorio lo impiega probabilmente nell'accezione di monastero, come suggerisce l'associazione agli asili per le vergini [παρθενῶναι]<sup>458</sup>. Inoltre la purezza che Giuliano pretende dai suoi sacerdoti è di un tipo molto diverso da quella che i Cristiani prescrivevano per i loro adepti. Sulle diverse interpretazioni della categoria di puro/impuro nel Cristianesimo antico, tornerò nel capitolo seguente. Per il momento sarà sufficiente notare come in genere negli scritti dei Padri prevalga l'accezione di «purezza» come stile di vita conforme ad un parametro di santità e di purificazione come cammino necessario per raggiungerlo. Già nel Nuovo Testamento, chiunque riponga speranza [ἐλπίζω] in Cristo diventa puro come egli è puro [καθὼς ἐκεῖνος ἄγνός ἐστιν]<sup>459</sup>. La purificazione sembra configurarsi come confessione dei peccati e contrizione interiore come nella lettera di Giacomo: «Avvicinatevi a Dio ed egli si avvicinerà a voi. Voi peccatori purificatevi le mani; voi, anime indecise, mondate il vostro cuore [καθαρίσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοί, καὶ ἀγνίσατε καρδίας, δίψυχοι]. Lamentate la vostra miseria, affliggetevi, piangete: il vostro riso si trasformi in pianto, la vostra esultanza diventi tristezza»<sup>460</sup>. L'uso neotestamentario costituisce lo sfondo entro cui leggere la successiva interpretazione patristica della condotta di vita ascetica. Negli scritti di Cipriano, ad esempio, le vergini cristiane sono considerate incarnazione e simbolo della purezza di tutto il gregge. Esse sono il fiore sbocciato nella Chiesa, l'immagine di Dio, il riflesso della

---

<sup>457</sup> NICHOLSON 1994, 10.

<sup>458</sup> In Greg. Naz. *carm.* I, 2, 34, 224 è usato come sinonimo di «chiesa». Il termine è attestato, inoltre, in *p. Oxy.* V, 840, 8, 13

<sup>459</sup> 1Gv 3, 3. Può di conseguenza indicare il requisito fondamentale di un pastore della Chiesa.

<sup>460</sup> Gc 4, 8-9. I due versetti sono paralleli: καθαρίσατε corrisponde ad ἀγνίσατε, χεῖρας a καρδίας, ἁμαρτωλοί a δίψυχοι. La dimensione spirituale e la condizione fisica sono complementari nel connotare la completa consacrazione del corpo. Vedi inoltre 1Pt 1, 22.

sua santità, la parte più illustre del gregge di Cristo<sup>461</sup>: la loro rinuncia del mondo, sancita dal voto di una castità perenne, avrebbe dovuto ispirare gli altri Cristiani ad abbracciare una condotta simile. Data la loro importanza «simbolica», quelle vergini che si preoccupano eccessivamente del loro aspetto mettono a repentaglio la purezza della comunità intera e vanno pertanto allontanate «come pecore infette e malate dal gregge santo e puro, perché non infettino stando insieme le altre con il loro contatto pestilenziale, e perché quelle che si sono rovinate non ne facciano perire altre [*ne contagio suo ceteras pollutant, dum simul degunt, ne perdant alias quaecumque perierunt*]»<sup>462</sup>. Basilio di Cesarea, contemporaneo di Giuliano, percepisce l'impurità essenzialmente come impurità della carne, legata ai processi naturali e necessari, che, pur essendo distinta dalla lascivia<sup>463</sup>, rende comunque impossibile la comunione sacramentale<sup>464</sup>. Nel *De Baptismo*, in maniera apparentemente analoga a quanto avviene nell'*ep.* 89b di Giuliano, Basilio richiede per l'esercizio del sacerdozio un cuore puro da cattiva coscienza, impurità o contaminazione [καθαρεύοντα τὴν καρδίαν ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς, ἢ ἀκαθαρσίας, ἢ ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς, ἢ ἀκαθαρσίας, ἢ μολυσμοῦ]<sup>465</sup>. La *Vita di Antonio*, redatta da Atanasio di Alessandria, presenta la purità di cuore come l'obiettivo primario della scelta anacoretica, il requisito essenziale per accostarsi a Dio<sup>466</sup>: dopo vent'anni trascorsi in completa solitudine, l'anima di Antonio è pura, esente da ogni forma di turbamento, impassibile alla gioia e al dolore<sup>467</sup>. La purificazione, resa possibile dalla mediazione redentrice di Cristo e dall'attività dello Spirito Santo, permette all'asceta di ritornare allo stato di pura spiritualità che l'uomo possedeva al momento della creazione<sup>468</sup>. Nel Paradiso terrestre, Adamo, privo di peccato e libero dai bisogni del corpo, era in grado di contemplare Dio per la purezza del suo cuore: «La purezza dell'anima [ἡ

<sup>461</sup> Cypr. *de habi.* III, 11-18.

<sup>462</sup> *Ibidem* XVII. Sulla cura pastorale di Cipriano nei confronti delle vergini, in particolare dopo la persecuzione di Decio, rimando a DUNN 2003. Vale la pena notare come l'impurità delle vergini corrotte, sebbene generata da una colpa morale, sia intesa nei termini fisici di un contagio. Su questo aspetto rimando al prossimo capitolo.

<sup>463</sup> *Reg. Brev.* 67.

<sup>464</sup> *Reg. Brev.* 309. Le nozioni di impurità fisica [ἀκαθαρσία], legata secondo le prescrizioni di Mosè a condizioni naturali inevitabili, e morale [μολυσμός], identificata con il peccato, sebbene teoricamente distinte sono di fatto strettamente interconnesse e talvolta intercambiabili. Cfr. GIRARDI 1996, 165.

<sup>465</sup> *Bapt.* 2,2

<sup>466</sup> Athan. *v. Ant.* 7.

<sup>467</sup> *Ibidem* 14, 4.

<sup>468</sup> Cfr. *Ant. epp.* 3, 34-35; 4, 74-77.

τῆς ψυχῆς καθαρότης] è sufficiente da sola a riflettere Dio come dice il Signore, 'Beati i puri di cuore perché vedranno Dio'<sup>469</sup>. In questi, nella verginità predicata da Cipriano, e nell'ideale cenobitico di Basilio e nell'ascetismo anacoretico di Antonio, la purificazione è una pratica fondamentale per raggiungere la comunione con Dio, che anche nei suoi aspetti «carnali» si configura come un processo di perfezionamento interiore<sup>470</sup>. Nella stessa lettera a Teodoro Giuliano rifiuta il modello ascetico/monastico cristiano giudicandolo contrario alla natura «politica» dell'uomo: «Quanto a coloro che si allontanano dagli dei, essi sono sottomessi alla tribù dei demoni perversi; eccitati da essi i più tra gli atei sono persuasi a morire, illusi di volare in cielo, dopo essersi separati violentemente dalla vita. Ce ne sono di quelli che si dirigono nei deserti invece che nelle città, pur essendo l'uomo, per natura, animale politico e civilizzato; abbandonati ai demoni malvagi sono condotti da questi a tale misantropia»<sup>471</sup>. Come ha messo in evidenza Salvatore Pricoco, Giuliano «nonostante le sue propensioni ascetiche, o forse proprio per esse, fu il primo, risoluto avversario dell'ascetismo cristiano e, a guardar bene, sia con la sua ripulsa culturale che con le sue concrete misure di governo precorse e segnò le linee principali non solo dell'opposizione pagana al monachesimo ma anche delle resistenze cristiane e di taluni successivi provvedimenti imperiali»<sup>472</sup>.

Risulta, quindi, evidente come la purezza dei sacerdoti di Giuliano di presenti in maniera del tutto diversa: le abluzioni, le astensioni alimentari non sono effetto di una mortificazione del corpo che deve condurre all'esaltazione dello spirito, ma pratiche culturali tradizionali fondamentali alla preservazione della purezza e all'unione con il divino tanto quanto il perfezionamento interiore: se per i Cristiani si

<sup>469</sup> Athan. *C. Gent.* 2. Cfr. BROWN 1992, 195-220. Ulteriori riferimenti alla purità nell'ideale di vita monastico in RAASCH 1966; 1966<sup>b</sup>; 1968; 1969; 1970.

<sup>470</sup> Quest'argomento è affrontato dettagliatamente da BROWN 1992.

<sup>471</sup> *ep.* 89b, 288b-c. Cfr. Iambl. *Myst.* III, 173. In *C. Heracl.* 224a gli ἀποτακτίται (lat. *renuntiantes*) cristiani, sono descritti come vagabondi, uomini avidi, «che rinunciano a poca cosa per portarsi via molto anzi ogni cosa da tutte le parti, e per di più si procacciano onori, cortei che li accompagnano e complimenti». Vedi *supra* 63-64. I monaci cristiani, che sotto il preteso ideale della povertà assoluta, abbandonano il mondo civile, si arricchiscono imponendo ai loro correligionari una speciale tassa che chiamano elemosina. Questo giudizio sarà condiviso, tra gli altri, da Zos. V, 23, 4. I sacerdoti elleni sono ritratti in maniera radicalmente opposta. Sulle prime fasi del monachesimo e sul suo impatto sociale rimando a PRICOCO 1995.

<sup>472</sup> PRICOCO 1995, 196. Sui provvedimenti contro le vedove e le vergini cristiane, tutelate invece a partire da Costantino, cfr. *Soz. Hist. Eccl.* VI, 3. Sul disprezzo del precetto evangelico di donare i propri beni ai poveri vedi Iul. *ep.* 115.

tratta in linea di massima di una condotta di vita uniformata all'esempio di Cristo, per Giuliano è uno stato temporaneo connesso al contatto con il divino<sup>473</sup>.

Garth Fowden e Peter Brown hanno più volte mostrato come il modello del filosofo-asceta pagano sia profondamente diverso da quello cristiano, sebbene entrambi siano sorti nello stesso *milieu* culturale. I sacerdoti della lettera a Teodoro, come i filosofi di Eunapio di Sardi, provengono dalle classi superiori, hanno ricevuto un'eccellente educazione, alcuni di loro come retori, contribuendo, in linea con la tradizione, alla vita della propria città o all'amministrazione imperiale<sup>474</sup>: il tenore di vita austero doveva rendere evidente a tutti la superiorità della loro anima immortale più che condurli, attraverso una mortificazione continua, all'imitazione di Dio. Le rinunce degli asceti cristiani erano di contro più drastiche e il loro ideale di santità era diretto ad un numero più ampio di persone. Per quanto riguarda invece i sacerdoti di Giuliano, la purezza delle loro vesti, riservata solo allo sguardo degli dei, e l'ordinarietà del loro abbigliamento all'esterno del tempio, contrastano con i paramenti sacerdotali dei vescovi cristiani e i sai dei monaci, che rendono evidente lo status superiore di chi li indossa: i preti di Giuliano, in quanto modello ideale dell'uomo divino, praticano un'ascesi del tutto interiore che non si sostanzia tanto nelle rinunce della carne quanto nella pratica dell'ἐπιστήμη. Questo stato di purezza, adjuvato dalle abluzioni e dal rispetto delle leggi sacre, rende superflua qualsiasi altra manifestazione esteriore e si pone al tempo stesso in opposizione diretta con le pratiche del clero cristiano: da un lato si pongono i sacerdoti di Giuliano, che non rinunciano alla vita civile e, evitando ogni forma di contaminazione, proteggono il santuario e la loro carica dall'impurità; dall'altro i preti e i monaci cristiani, impuri, insensati, soggiogati dai demoni che li spingono ad abbandonare le città, guardiani di

---

<sup>473</sup> Nella letteratura d'età patristica l'ἀγνεία può indicare genericamente l'obbedienza alla legge di Dio e riguarda sia il corpo che l'anima (come in Clem. Alex. *Strom.* IV, 25, 159, 1) ma per lo più significa «castità» come condotta di vita resa possibile da Cristo e attraverso Cristo. È puro il battesimo (2Clem 6, 9: τὸ βάπτισμα ἄγνον καὶ ἀμίαντον), deve essere pura dagli idoli la casa del dio vivente (Clem. Alex. *Paed.* 2, 10: δεῖ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἄγνον εἰδῶλων τὸν τοῦ ζῶντος οἶκον εἶναι θεοῦ). La Chiesa stessa è pura, in quanto baluardo della retta fede, custode della verità e sposa fedele a Cristo (Clem. Alex. *Strom.* III, 12, 180, 2). Le uniche ἀγνεῖαι menzionate dai Padri sono i riti di purificazione dei giudei e dei pagani, soprattutto in riferimento alle astensioni alimentari.

<sup>474</sup> FOWDEN 1982, 41-43; BROWN 1988, 67-115. Un resoconto della ricerca attuale sulla funzione dell'«uomo santo» nella società tardoantica in BROWN 1998<sup>b</sup>. Sulla definizione di «Holy man» si vedano ANDERSON 1994, per la prima età imperiale, e CAMERON 1999 per il tardo impero. In un'impero ormai cristiano, i filosofi pagani svolgono lo stesso ruolo politico dei loro antenati in favore delle città. Basti pensare a Ierocle, Teocteno, Massimo di Efeso e Salustio. Cfr. BROWN 1992, 213-222.

templi edificati su tombe impure<sup>475</sup>. Piuttosto, la divisione presupposta in termini di purezza tra il clero, come insieme di sacerdoti sottoposti alle medesime restrizioni e obblighi, e il «resto», con il conseguente divieto di mescolanza fra le due parti di cui si compone la società (il sacerdote dovrà astenersi dai teatri, dai quartieri malfamati e, fattore decisivo, dal contatto fisico con il popolo degli impuri) sembra ispirarsi al modello sacerdotale ebraico, quale emerge dal *Codice Sacerdotale* (Lv. 17-26) del *Levitico* e dal libro di Ezechiele, più che alla tradizione greco-romana<sup>476</sup>. Questa somiglianza non può essere intesa nei termini di una corrispondenza generica. Oltre all'elogio della *pietas* giudaica con cui si apre la lettera a Teodoro, altri elementi del pensiero di Giuliano inducono a vedervi una scelta consapevole, l'ispirazione ideale ad un modello esistente e dotato di grande autorità, un'autorità, è bene ribadirlo, da contrapporre ai Cristiani<sup>477</sup>.

### 3. PONTEFICE MASSIMO O TEOCRATE BIZANTINO?

Anche se i sacerdoti che Giuliano aveva in mente non corrispondono a quelli che siamo abituati ad associare al culto romano tradizionale o a quello della *polis* greca, ciò non basta a dimostrarne la dipendenza diretta dalle strutture organizzative cristiane o dai cosiddetti culti orientali. Il conflitto tra Cristianesimo e paganesimo nel IV secolo assume i toni drammatici di uno scontro culturale, di una *Kulturkampf*,

---

<sup>475</sup> Sulla «necrolatria» cristiana e sul problema religioso posto dal culto dei martiri vedi *infra* 192-207.

<sup>476</sup> Nell'ebraismo biblico e nel Giudaismo del Secondo Tempio, la purezza non è fine a se stessa ma è richiesta per la santità. Nell'ideologia sacerdotale soltanto Dio è pienamente santo (*qadosh*): di conseguenza l'attributo della santità è acquisito da luoghi, persone e cose che entrano in una particolare relazione con Dio (cfr. ad esempio Es 24, 4-8). Alcune cose appartengono a Dio perché sono sue (ad esempio il suo nome), altre perché le ha scelte come sua proprietà (la terra di Israele), altre ancora perché sono dedicate e consacrate a lui (il Tempio, i sacerdoti, le offerte). Il divieto universalmente applicabile a tutte le cose sante è che non vengano desantificate e trasformate in profane tramite impurità: per riacquistare il loro status esse devono essere purificate e risantificate attraverso la consacrazione a Dio. Purezza e santità non esprimono lo stesso concetto: se tutto ciò che è santo è per definizione puro, non tutte le cose pure sono sante se non vengono prima consacrate. Gli Ebrei sono puri perché appartengono a Dio. Poiché Dio è continuamente presente in mezzo al suo popolo, Israele deve essere un popolo santo (Nm 35, 34). Cfr. ad esempio REGEV 2000. La teologia Sacerdotale, sviluppatasi concretamente durante l'esilio babilonese tra le *élites* dei deportati, prevedeva misure di purità e regole di culto ignote ai sacerdoti rimasti in patria. È *Ezechiele* a fornire una sistemazione organica della categoria puro/impuro. Poiché la purità è strettamente legata al sacro, essa è alla base della divisione tra popolo e sacerdoti: se il sacerdote possiede il maggior grado di purezza, il più impuro è lo straniero, la cui presenza non può essere tollerata in terra santa. Cfr. SACCHI 1994, 428-430; WERMAN 2000, 163 ss. Sul tipo di purezza richiesto dal Levitico si veda ad esempio REGEV 2001.

<sup>477</sup> Non è privo di significato che la lettera a Teodoro sia contemporanea al *Contro i Galilei*, in cui la Legge di Mosè e le tradizioni dei Giudei sono contrapposte al Cristianesimo. Su questo punto, e sulla conoscenza del Giudaismo da parte di Giuliano, rimando al capitolo successivo.

essenzialmente perché ci limitiamo a condensarlo nel ristretto spazio di un secolo e a guardarlo attraverso gli occhi dei Cristiani. Cristianesimo e «paganesimo» non sono realtà asettiche, barricate nella difesa della propria identità: secoli di convivenza, di scontri e compromessi reciproci, la condivisione della stessa cultura ellenica, il senso di appartenenza ad un medesimo impero rendono la realtà dei loro rapporti reciproci molto più complessa e sfaccettata, improntata più al compromesso che allo scontro diretto<sup>478</sup>. Come ha notato Peter Brown: «La ristrutturazione operata da Giuliano del clero provinciale dell'Asia Minore, le sue lettere sui doveri del sacerdote e il manuale *Sugli dei e il mondo*, scritto dal suo amico Sallustio, sono stati tutti presentati come un riconoscimento sulla necessità di riformare il paganesimo per rispondere alla sfida della Chiesa cristiana. Dicendo questo, però, si trascurano i lunghi secoli in cui sommessamente la credenza e la pratica pagane erano cambiate per loro impulso interno (...). Il pensiero pagano aveva teso a diventare organizzato, articolato e polemico come parte di un cambiamento in cui il paganesimo e il Cristianesimo stessi non erano che settori di un cerchio più ampio»<sup>479</sup>. È assolutamente riduttivo considerare il regno di Giuliano esclusivamente come una «reazione pagana», come un tentativo anacronistico di invertire il corso della storia o, come ha sostenuto qualcuno, «il tentativo di governare un impero con le parole», significa ridurlo ad una caricatura, al sogno interrotto di un pagano privo di contatti con la realtà<sup>480</sup>.

Il Cristianesimo, al di là del problema ideologico che poneva agli intellettuali pagani, costituiva una seria minaccia per l'ordinamento dello stato: dopo Costantino, la religione di Cristo era diventata un elemento così importante della politica

---

<sup>478</sup> Cfr. BOWERSOCK 1990, 26: «Christianity had a powerful influence on the paganism that prospered in the late antique world, to a degree, I suggest, no less important than the influence of paganism on Christianity».

<sup>479</sup> BROWN 1988, 58-59.

<sup>480</sup> Cfr. LUGARESÌ 1998, 301, secondo il quale Giuliano, unico uomo politico dell'antichità a tentare un'impresa del genere, avrebbe inteso la produzione letteraria come componente essenziale dell'azione politica, in sostituzione di altre forme di intervento basate sull'uso della forza o del denaro. Insiste, invece, sull'aspetto politico della riforma di Giuliano e sul ruolo istituzionale di quest'ultimo MAZZA 1998, 19 ss., cui rimando per ulteriore bibliografia. Il problema relativo all'«estinzione» del paganesimo è troppo ampio per poter essere ripreso qui. Rimando per un'analisi dettagliata e per un'introduzione al problema storiografico al recente contributo di CHUVIN 2004. Tranne qualche vistosa eccezione (STROUMSA 2006) la tendenza attuale degli studi è quella di limitare fortemente il concetto di crisi. Nel IV secolo le pratiche religiose tradizionali, tanto i culti locali che quello imperiale, non possono essere considerati semplicemente come vestigia di un mondo ormai scomparso, nonostante i cambiamenti, tanto nel rituale quanto nel sentimento e nella percezione del sacro, in atto al loro interno. Cfr. BEARD 1998, 364-388.

imperiale che le sue dispute interne creavano divisioni destinate a riflettersi nella vita dello stato<sup>481</sup>. Costanzo, raccogliendo l'eredità paterna, aveva imposto con la forza il credo ariano condannando all'esilio i suoi principali oppositori: Atanasio, ripetutamente espulso, e Giorgio di Cappadocia, espressione di un Cristianesimo intollerante, incarnano le conseguenze dell'intromissione dell'imperatore in materia dottrinale e del ruolo politico dei vicari di Cristo.

I culti tradizionali, per quanto tollerati, avevano gradualmente perso le sovvenzioni statali e le loro proprietà erano state talvolta trasferite alle chiese cristiane. Mentre i sacerdoti di Iside, Mitra, Giove perdevano i loro antichi privilegi, l'importanza pubblica dei vescovi aumentava, unitamente alla ricchezza della Chiesa, autorizzata da Costantino ad ereditare proprietà. Come Giuliano stesso riconosce nel *Contro Eraclio* la responsabilità maggiore dei provvedimenti contro i culti non-cristiani appartiene ai figli di Costantino, Costanzo e Costante che arrivarono a bandire i sacrifici. I fondi a disposizione delle città, civici o sacri che fossero, non erano più disponibili per sostenere i costi della beneficenza privata. Costantino aveva confiscato i fondi dei templi per finanziare i suoi progetti di costruzione, soprattutto a Costantinopoli, e per ottenere metallo prezioso per stabilizzare la moneta<sup>482</sup>. L'evergetismo non scomparve del tutto nel corso del IV secolo ma, analogamente ad altre espressioni di potere e ricchezza, fu confinato sempre più ad una ristretta elite di *curiales* e governatori. Non tutte le feste tradizionali o per lo meno non tutti gli elementi che le componevano potevano essere finanziate. Le fonti non permettono di dedurre un declino di feste particolari, ma in termini generali è possibile affermare che le competizioni agonistiche e il culto imperiale si mostrarono più attraenti delle feste per gli dei tradizionali<sup>483</sup>: «Public sacrifices and communal feasting had declined as the result of a decline in the prestige of pagan priesthods and a shift in patterns of euergetism in civic life. That shift would have occurred on a lesser scale even without the conversion of Constantine, but it was accelerated by the hostility of the Christian court toward pagan cult»<sup>484</sup>. L'apparato ludico continua ad essere anche nel tardo impero una componente essenziale della rete di rapporti vigenti all'interno

---

<sup>481</sup> Questa situazione è particolarmente evidente nel regno di Costanzo. Vedi VOGLER 1979.

<sup>482</sup> Lib. Or. XXX, 6. Cfr. BARNES 1981, 224-244.

<sup>483</sup> PRICE 1984, 130; MITCHELL 1990, 190.

<sup>484</sup> BRADBURY 1995, 355.

della società romana: il teatro e l'ippodromo continuano ad esprimere la consapevolezza della cittadinanza e dell'aristocrazia di essere titolari di diritti e privilegi inalienabili e senza tempo. Giuliano si oppone decisamente a questo stato di cose: se persino il cristiano Costanzo non aveva impedito al suo ingresso a Roma nel 357 la celebrazione di giochi in suo onore, il suo successore non concede nulla ad Antiochia, provocando l'ira e il risentimento dei suoi abitanti<sup>485</sup>. Conformemente alla sua politica di ridimensionamento della spesa pubblica e di rigore formale, Giuliano sostituisce alla consueta μεγαλοψυχία, la liberalità in quanto virtù propria del sovrano, la ἀγροικία, la semplicità, assumendo il ruolo di censore<sup>486</sup>. In questo contesto la purezza richiesta ai sacerdoti, insistendo sulla superiorità di questi ultimi rispetto a tutto ciò che è profano, da un lato li separava dalle ingerenze della politica imperiale e dei potentati locali, che delle cariche sacerdotali avevano fatto tradizionalmente uno strumento di potere; dall'altro rafforzava il loro prestigio in quanto intermediari legittimi fra gli dei e gli uomini. Questo pericolo è illustrato nella lettera 88, mutila della prima parte: un alto funzionario pagano (forse il governatore della Caria), che in privato si circonda tuttavia di vescovi e preti cristiani [οἱ μὲν τῶν Γαλιλαίων ἴσως ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι συγκαθίζουσί σοι, καὶ εἰ μὴ δημοσίως δι' ἐμέ, λάθρα γε καὶ ἐν τῷ οἴκῳ] fa fustigare un sacerdote per una colpa non meglio specificata<sup>487</sup>; Giuliano interviene nella questione dietro la supplica del gran sacerdote del luogo [οὐ γὰρ ἂν ἦλθεν ἐπὶ ταύτην ὁ παρ' ὑμῖν ἀρχιερεὺς μὰ Δία τὴν δέησιν], e, in qualità di pontefice massimo e di profeta di Didima [εγὼ τοίνυν, ἐπειδήπερ εἰμι κατὰ μὲν τὰ πάτρια μέγας ἀρχιερεὺς, ἔλαχον δὲ νῦν καὶ τοῦ Διδυμαίου προφητεύειν], punisce come sacrilego [ιερόσυλος] il magistrato<sup>488</sup>. La decisione relativa alla punizione del sacerdote spettava non al magistrato ma all'imperatore in quanto suprema autorità religiosa.

<sup>485</sup> In questo contesto si inserisce la satira del *Misopogon*.

<sup>486</sup> Cfr. MARCONE 1998, 52-55.

<sup>487</sup> *ep.* 88, 450d.

<sup>488</sup> *Ibidem* 451c. La lettera è stata probabilmente composta ad Antiochia tra la fine del 362 e gli inizi del 363 e precederebbe, sebbene di poco, l'*ep.* 89. Cfr. BIDEZ 1924, 101-102. L'episodio al quale si fa riferimento, la punizione senza processo di un sacerdote, suggerisce una conflittualità fra sacerdoti e governatori provinciali sulle rispettive competenze: a sollecitare l'intervento imperiale e a denunciare il provvedimento del funzionario come un abuso d'ufficio, è, infatti, il sommo sacerdote provinciale. La «riforma» prospettata a Teodoro ha, fra le sue finalità, anche quella di sanare tale conflitto.

L'autorità con cui Giuliano propone questo genere di interventi, gli deriva dal suo ruolo istituzionale e sacrale: più volte nelle sue opere, a cominciare proprio dalla lettera a Teodoro, Giuliano si definisce pontefice massimo secondo la tradizione [μέγας ἀρχιερεὺς κατὰ τὰ πάτρια] ed è a questo ruolo che vanno ricondotte le sue iniziative in politica religiosa<sup>489</sup>. Spinge in questa direzione un altro passo di Sozomeno che sembra riprendere una tradizione vicina all'ambiente dell'imperatore, presentando i suoi provvedimenti in linea con la tradizione di Roma<sup>490</sup>:

Fece riaprire in Oriente tutti i templi pagani e ordinò inoltre di restaurare quelli che erano stati trascurati, di ricostruire quelli distrutti, e di riparare gli altari. Per queste cose trovò molto denaro. Egli ristabilì le antiche consuetudini tradizionali delle città e i sacrifici [παλαιὰ καὶ τὰ πάτρια τῶν πόλεων καὶ τὰς θυσίας ἀνενέωσεν]. Egli stesso sacrificava e offriva libagioni apertamente e concesse grandi onori a chi mostrava zelo in queste cerimonie. Restituì gli antichi onori agli iniziati e ai sacerdoti, agli ierofanti e a coloro che avevano cura delle immagini degli dei [μύσταις τε καὶ ἱερεῦσιν, ἱεροφάνταις τε καὶ τοῖς τῶν ξοάνων θεραπευταῖς τὰς παλαιὰς τιμὰς ἀπέδωκε]. Ratificò le misure adottate dagli imperatori precedenti, confermò l'esenzione dalle liturgie e dagli altri servizi pubblici com'era in precedenza loro diritto e restituì ai guardiani dei templi le provvigioni di grano che erano state abolite e ordinò loro di mantenersi puri dalla carne e da tutto quello da cui conviene astenersi quando si adotta la vita che i pagani chiamano ieratica [καὶ καθαρῶς εἶναι ἀπὸ τροφῶν διεκελεύετο καὶ ὅσων ἀπέχεσθαι προσήκε τόν, ὡς Ἕλληνες λέγουσιν, ἀγιστεύειν προηρημένον]<sup>491</sup>.

Sozomeno descrive in tono neutro i provvedimenti di Giuliano come una «controrivoluzione», un ritorno alla «normalità» precostantiniana, sulla linea seguita dai suoi predecessori, senza nessun accenno all'emulazione della Chiesa: è alla tradizione dei padri che Giuliano intende ritornare abolendo le innovazioni dei Costantinidi e riportando allo splendore l'antico culto degli dei umiliato dai suoi immediati predecessori. La preservazione di ciò che era stato tramandato dalla

---

<sup>489</sup> *ep.* 88, 31. Il titolo continuò ad essere prerogativa imperiale fino a Graziano nel 381. Costantino, nonostante l'appoggio al cristianesimo, mantenne la carica: durante il suo regno i culti ufficiali di Roma e delle altre città dell'impero continuarono ad esistere e a convivere con il cristianesimo come in passato, mentre i sacerdoti romani mantennero le loro funzioni. Costanzo vietò che i templi di Roma venissero violati e nella sua visita ufficiale del 356 in quanto pontefice massimo nominò nuovi sacerdoti (*Symm. rel.* 3, 7; *Amm. Marc.* XVI, 10, 13-17). Cfr. FRASCHETTI 1999. L'immagine di Costantino persecutore dei pagani, fornita da Eusebio e accettata da Barnes 1981, è stata fortemente ridimensionata a partire da BRADBURY 1994.

<sup>490</sup> Si tratterebbe secondo VAN NUFFELEN 2004, 55, n. 308 della *Historia Acephala*. Il passo ricorda molto da vicino l'analoga testimonianza di *Lib. Or.* XVIII, 126-129 analizzata nel primo capitolo. Vedi *supra* 60-61.

<sup>491</sup> *Sozom. Hist. Eccl.* V, 3, 1-2.

tradizione era l'unica politica religiosa possibile nell'impero<sup>492</sup>. Questo è il compito che Giuliano è chiamato istituzionalmente a compiere in quanto pontefice massimo. Come è emerso dall'analisi del *Contro Eraclio*, per «purificazione» l'imperatore intendeva la rimozione materiale e fisica di tutto quanto potesse rappresentare un rischio per l'integrità dell'impero e un'offesa per gli dei. In quest'accezione Giuliano svolgeva il ruolo tradizionalmente affidato al pontefice massimo: vegliare sulla purezza dell'*Urbs* espellendo, in quanto massima autorità in diritto sacro, tutto ciò che potesse minacciarne la sacralità<sup>493</sup>.

Tutta la sua politica anticristiana assume allora l'aspetto di un complesso rito di purificazione [*lustratio*], condotto secondo la tradizione di cui era erede e attraverso il quale spazza via l'empietà di cui si erano macchiati i suoi predecessori cristiani. Nella lettera alla sacerdotessa Teodora, colpevole di possedere schiavi

---

<sup>492</sup> Cfr. NOCK 1972, 757-766; ALFÖLDI 1980, 58-66.

<sup>493</sup> Ancora verso la fine del IV secolo, Simmaco, pontefice massimo dopo il rifiuto della carica da parte di Graziano, ordina, in accordo con la tradizione [*more institutoque maiorum*], la punizione di una Vestale di Alba, colpevole di aver tradito il suo voto di castità [*quae contaminavit pudicitiam sacram*], e aver contaminato insieme all'amante le cerimonie pubbliche [*qui cerimonias publicas abominando scelere polluerunt*]. Cfr. Symm. ep. 9, 147. La lettera è quasi certamente anteriore alle misure antipagane di Graziano del 382. Cfr. VAN HAEPEREN 2002, 106-107. Sulla funzione del collegio pontificale a Roma, e sulla sua evoluzione, argomento troppo vasto e complesso per essere anche solo accennato, rimando a VAN HAEPEREN 2002, 215-425. Sulla purità rituale richiesta ai sacerdoti romani e sul ruolo dei pontefici, vedi PORTE 1989, 117-130 dalla cui analisi emerge il ruolo di custodi della purezza di Roma proprio dei pontefici: «Ce sont donc les Pontifes qui veillent sur la pureté de la Ville, non plus selon l'optique religieuse générale, mais dans les cas particuliers, pour lesquels une réflexion et une décision d'aspect davantage juridique étaient requises: il ne fallait plus la seule compétence technique, il fallait la connaissance des lois, et l'aptitude à juger d'un fait précis. (...) Les Pontifes ont mission de veiller sur l'accomplissement des promesses individuelles qui ont établi Rome en posture de débitrice envers les puissances divines dont elle a reçu l'assistance» (*ibidem* 122). Sulla purezza richiesta ai pontefici, insiste, in età tardoimperiale, un passo della *Storia Augusta* relativo alla vita di Aureliano, sulla cui affidabilità sono stati sollevati seri dubbi. Prima di affrontare i Marcomanni nel 271, Aureliano avrebbe chiesto la consultazione dei Libri Sibillini da parte dei Pontefici, procedura usuale in casi di estrema difficoltà. L'unica caratteristica dei pontefici su cui insiste il testo è la purezza rituale richiesta per questo compito: *Agite igitur, pontifices, qua puri, qua mundi, qua sancti, qua vestitu animisque sacris commodi, templum ascendite, subsellia laureata construite, velatis manibus libros evolvite, fata rei publicae, quae sunt aeterna, perquisite* (Hist. Aug. v. Aurel. 19, 6). I pontefici devono essere «puri», «mundi» e «sancti» e questa condizione rituale è ribadita da Aureliano stesso nella lettera inviata al Senato per sollecitare la consultazione: *agite igitur et castimonia pontificum caerimoniisque sollemnibus iuvate principem necessitate publica laborantem* (*ibidem* 20, 6). Alla consultazione seguirà la proclamazione della festa degli Ambarvalia, un'antica cerimonia di purificazione che aveva luogo a Maggio, legata ai *fratres Arvales*, e durante la quale un toro, un ariete e un maiale erano condotti intorno al territorio di Roma e quindi offerti in sacrificio a Marte. Secondo VAN HAEPEREN 2002, 266-267, questo passo rifletterebbe, quanto alle relazioni tra senato e imperatore, una situazione idealizzata, tipica dell'età repubblicana ma improbabile nel III secolo. In questa idealizzazione arcaicizzante rientrebbe anche la scelta di sostituire i quindicemviri, cui era tradizionalmente legata la consultazione dei Libri, con i pontefici perché più autorevoli. Un'introduzione ai problemi, di varia natura ed entità, legati alla *Historia Augusta* in MOMIGLIANO 1954; MAZZARINO 1963; SYME 1971<sup>b</sup>; BARNES 1978.

cristiani, Giuliano afferma che chi intende condurre una «vita sacerdotale» [ἱερατικῶς ζῆν] deve cominciare a purificare in primo luogo la sua casa da «malattie così gravi» [ἀπὸ τῆς οἰκίας δὲ ἕκαστον εὐλογον ἀπάρχεσθαι τῆς ἑαυτοῦ τὸν ἱερέα καὶ πρώτην αὐτὴν ὅλην δι' ὅλης ἀποφῆναι καθαρὰν τῶν τηλικούτων νοσημάτων]<sup>494</sup>. Questi atti rituali, tradizionalmente lasciati in mano alle singole comunità cittadine e alle loro tradizioni locali, divengono uno strumento di portata universale: l'impero nel suo complesso deve essere sottoposto ad una radicale e generalizzata opera di purificazione. Questo compito è affidato a Giuliano, *pontifex maximus*, e ai suoi «grandi sacerdoti», che costituiscono, in quanto massime autorità in diritto sacro e intermediari tra la sfera umana e quella divina, il collegio sacerdotale supremo cui è assegnata la custodia delle leggi sacre di tutto l'impero. Indubbiamente, il significato che Giuliano attribuisce alla carica di pontefice è lontano da quello originario di garante del culto dell'*Urbs*. Come emerge dalla lettera a Teodoro e dalle altre epistole «pastorali», ogni culto praticato nell'impero cadeva nella sua giusdisdizione<sup>495</sup>. Accusando gli Antiocheni di indifferenza nei confronti degli dei, l'imperatore rammenta il suo stupore nel veder disertata la celebrazione annuale di Helios presso il tempio di Dafne: ad essere disprezzato non era solo il dio, ma Giuliano stesso nella sua funzione di pontefice [ὡς ἀρχιερέα]<sup>496</sup>.

Nel mondo greco-romano, la religione pubblica costituiva uno degli aspetti della vita di una città o delle tradizioni di un popolo: in un sistema religioso di questo tipo la polis greca e la città romana si assumevano il ruolo di mediatori tra la sfera

---

<sup>494</sup> *ep.* 86.

<sup>495</sup> Si riferisce forse a Giuliano Gregorio di Nissa quando stabilisce che: «un re che diventa gran sacerdote usurpa una funzione che non gli appartiene» (Greg. Nys. *de S. Theod.* 68, 18-23). Sulla percezione cristiana dei pontefici romani cfr. VAN HAEPEREN 2005.

<sup>496</sup> *Misop.* 362b. Una funzione analogamente «universale» sarebbe stata attribuita al pontefice massimo da Zos. IV, 36, nell'*excursus* dedicato alla rinuncia della carica da parte di Graziano: «Numa Pompilio fu il primo ad assumere questa carica che in seguito ricoprirono i re e, dopo di loro, Ottaviano stesso e i suoi successori. Infatti, ciascuno, al momento di insediarsi al potere, prendeva dai pontefici anche la veste sacerdotale e subito era proclamato pontefice massimo, che significa 'il più importante capo sacerdotale' [ὅπερ ἐστὶν ἀρχιερέως μέγιστος]». Nella percezione di uno storico di VI secolo quale Zosimo, la funzione sacerdotale dell'imperatore sembra estendersi, come il suo potere tribunizio, a tutto l'impero. La fonte dell'*excursus* è secondo PASCHOUD 1979, 417 Nicomaco Flaviano, i cui *Annales* costituivano la fonte principale di Eunapio di Sardi per la storia dell'Occidente romano. Lo scopo di Zosimo era mostrare l'origine greca del sacerdozio romano (IV, 1-3) e al tempo stesso l'empietà di Graziano, l'unico ad aver rifiutato la carica, ponendosi in questo modo contro la tradizione di Roma, a cui lo stesso Costantino si era attenuto, «per quanto egli abbia deviato in materia religiosa dalla retta via abbracciando il Cristianesimo» (*ibidem* 4). L'analisi di questo passo, con una particolare attenzione al cerimoniale descritto dallo storico, in VAN HAEPEREN 2002, 161-186.

umana e quella divina<sup>497</sup>. La diffusione di culti romani, incoraggiata dal prestigio di Roma e dall'acquisizione da parte delle élites della cittadinanza romana, e il culto imperiale non sostituirono i culti locali ma si sovrapposero ad essi: se il culto imperiale era universale nel senso che aveva come oggetto la medesima figura divina, era coordinato dai governatori che svolgevano un ruolo analogo a quello dei pontefici romani esso rimaneva locale quanto all'organizzazione, affidata ai consigli provinciali<sup>498</sup>. Sebbene le autorità romane tendessero a promuovere nelle province le pratiche religiose romane e assicurassero il culto imperiale, le province non erano Roma e le pratiche romane non si applicavano direttamente alle altre città dell'impero: dal momento che ai provinciali non era concessa la consultazione dei pontefici, i costumi e i sacerdoti locali, appartenenti alle élites cittadine, rappresentavano le massime autorità<sup>499</sup>. Per tutta l'età tardo-repubblicana e imperiale, i romani di fronte alle strutture religiose della province di nuova acquisizione reagirono a seconda dei casi assimilandole al proprio modello, introducendo l'organizzazione di tipo greco-romana, o eliminandole del tutto. Soprattutto in Asia Minore il gran sacerdote era la figura più potente dopo il sovrano: sebbene le conquiste macedoni, lo sviluppo delle monarchie ellenistiche e l'espansionismo romano avessero ridotto fortemente il suo potere e la sua ricchezza, il gran sacerdote rimaneva spesso l'interlocutore privilegiato dei dominatori (esemplare il caso della Giudea con il suo sinedrio «filoromano»)<sup>500</sup>. Queste autorità religiose e i loro dipendenti, espressione dei potentati locali, gestivano ingenti patrimoni e la loro carica era in genere ereditaria: Roma trattava con loro come se si trattasse di dinasti locali da punire o premiare a seconda degli interessi dello stato. Richard Gordon ha definito questo fenomeno «civic compromise»: «The Roman authorities ended by encouraging the formation of civic élites, and therefore extending the civic compromise - the close nexus between sacrifice, benefaction and domination by the elite - in relation to priesthood, wide over the Empire. The areas most difficult to incorporate into the model were the areas with traditional systems markedly incompatible with it. But even here some characteristic changes were made in the

---

<sup>497</sup> Anche le divinità, sebbene formassero un pantheon comune, a livello pratico mantenevano le loro caratteristiche locali. Su questo aspetto vedi in particolare SOURVINOU-INWOOD 1990, 302.

<sup>498</sup> PRICE 1984, 62-77.

<sup>499</sup> Cfr. ad esempio Plin. *ep.* 10, 68-69. Ulteriori riferimenti in BEARD 1998, 320 ss.

<sup>500</sup> Sulla romanizzazione dei sacerdozi locali cfr. GORDON 1990, 240- 245.

direction of the civic compromise. The subordination of the religious system to the political was one hallmark of Romanization»<sup>501</sup>. Questo compromesso diviene sempre meno stabile nel corso del III e IV secolo, quando la «crisi» richiede l'imposizione di un modello unico che garantisca una gestione appropriata della sovrastruttura religiosa. In questo contesto, la politica di Giuliano si presenta sotto il segno dell'accentramento e della gerarchizzazione delle strutture sacerdotali locali.

Dopo aver analizzato la lettera a Teodoro e il carattere neoplatonico della struttura sacerdotale che vi è prospettata, Polymnia Athanassiadi individuava i principi fondamentali della riforma di Giuliano nel carattere ieratico della sua teologia politica e nella gerarchizzazione dei rapporti tra «Stato» e «Chiesa». Tali elementi, estranei al mondo classico, facevano dell'imperatore qualcosa di molto simile ad un teocrate bizantino: «It is indeed paradoxical that Julian, who was regarded by posterity as the man who dreamed of resurrecting the ancient religion and of returning of obsolete forms of government, should in fact have broken so completely with the religious and political patterns of the ancient world. His obsession with unity, wholeness and order was entirely Byzantine»<sup>502</sup>.

Contrariamente alla tesi della Athanassiadi, la funzione e il ruolo che Giuliano si attribuiva in quanto pontefice massimo, nonostante la sua interpretazione e rielaborazione personale, erano romani. Non è più l'ambiente ristretto della polis o della città romana a fissare le regole o a decidere quale divinità particolare onorare: come Chuvin ha scritto a proposito della *Constitutio Antoniniana* «Tous doivent donc participer aux cultes de cette immense cité qui est devenu l'Empire»<sup>503</sup>. Esiste ormai, almeno in teoria, un culto di stato, che si oppone nel suo ruolo universalistico al Cristianesimo, e non solamente una moltitudine di culti civici a cui si sovrappone il culto dell'imperatore<sup>504</sup>. L'universalizzazione di questo ruolo e la sua estensione anche ai sacerdoti delle province dipende non dalla volontà di imitare la struttura della Chiesa, ma dal processo di centralizzazione del potere imperiale in atto almeno a partire dal III secolo e che ha nella riforme «sacerdotali» di Aureliano e Massimino Daia il suo parallelo più prossimo.

---

<sup>501</sup> GORDON 1990, 245.

<sup>502</sup> ATHANASSIADI 1981, 191. Questa tesi è stata sostenuta, più recentemente, da BREGMAN 1998.

<sup>503</sup> CHUVIN 1991, 29.

<sup>504</sup> Cfr. BEARD 1998, 257 ss. Vedi il capitolo precedente.

#### 4. L'ORGANIZZAZIONE DEL CULTO SOLARE E IL PROGETTO POLITICO DI AURELIANO TRA INNOVAZIONE E TRADIZIONE

Aureliano (270-275) spende i primi quattro anni del suo principato nel tentativo, coronato da successo, di riunificare territorialmente l'impero, lacerato dalle «secessioni» di Palmira e dell'*Imperium Galliarum*, e di risolvere la difficile situazione finanziaria ereditata dai suoi predecessori. Nel corso di questi quattro anni è possibile tracciare uno sviluppo progressivo dell'importanza del Sole in quanto elemento costitutivo della propaganda imperiale, riflessa nelle emissioni monetarie e in alcune notizie riportate dalla *Storia Augusta*: invocando *Sol* come suo *conservator* e *comes*, Aureliano aveva trionfato sui nemici di Roma, riportando unità e stabilità in un impero sfiancato da decenni di disordini civili e caos amministrativo<sup>505</sup>. Il trionfo del 274, consacrando definitivamente come *Restaurator Orbis*, fornì ad Aureliano il potere e l'autorità per avviare il processo che attraverso la consacrazione del *Templum Solis* a Roma e l'istituzione degli *Agones Solis* e del *Dies Natalis Solis Invicti* avrebbe fatto del Sole il protettore dell'impero [SOL DOMINUS IMPERI ROMANI] e del *princeps* il suo rappresentante legittimo sulla terra<sup>506</sup>

Il processo di istituzionalizzazione culmina nell'istituzione di un secondo collegio di pontefici, i *pontifices dei Solis*, attraverso il quale Aureliano pone il culto sotto il diretto controllo dello stato: se da un lato i culti praticati nell'impero vengono legati alla persona dell'imperatore e alla divinità che lo protegge, dall'altro l'aumento dei sacerdoti disponibili offre nuovi sbocchi alla classe senatoria,

---

<sup>505</sup> Nel periodo immediatamente precedente la riforma monetaria (273/274), le legende SOLI INVICTO e ORIENS AUG prevalgono sulle altre che mostrano Giove o Marte in qualità di *conservator* del *princeps*, coniate soprattutto nei primi anni del suo principato. Cfr. SAUNDERS 1991, 334; MARTIN 2000, 305. La *Storia Augusta* abbonda di aneddoti relativi alla protezione divina di cui Aureliano avrebbe goduto sin dall'infanzia e al sostegno continuo durante gli eventi che lo avrebbero portato alla conquista del principato e alla vittoria su Zenobia. Cfr. ad esempio Hist. Aug. v. *Aurel.* 4, 2; 5,5-6; 10, 2. Un'analisi dettagliata in SAUNDERS 1991, 340-345; BERRENS 2004, 90-92. Sul significato politico e ideologico dell'associazione dell'imperatore ad una o più divinità TURCAN 1978, 1028-1029.

<sup>506</sup> Cfr. Aurel. Vict. *Caes.* 35,8; Eutr. *Brev.* IX 15; Hist. Aug. v. *Aur.* 28, 5. Zos. I 61, 2 fornisce un'indicazione cronologica precisa, confermata da fonti più tarde e dal materiale numismatico, collocando l'edificazione del tempio, e quindi l'avvio della riforma, dopo la celebrazione del trionfo. Cfr. BERRENS 2004, 103 ss. Per un'introduzione alla politica religiosa di Aureliano vedi soprattutto HOMO, 1904, 184-191; SAUNDERS 1991, 331-356; PETER 2004, 66-76. Sulla struttura e la posizione del tempio rimando a MONETTI 1990; MONETTI-TORELLI 1992. Le monete coniate per l'occasione, recano sul recto il busto del sole e la legenda SOL DOMINUS IMPERI ROMANI e sul verso AURELIANUS AUG(ustus) CONS(ul), con l'imperatore raffigurato nell'atto di sacrificare (RIC V, 1, 319-322). Cfr. MOLIN 1999, 351; MARTIN 2000, 305.

legandola ancora più strettamente al potere centrale<sup>507</sup>. Questa carica, che si affianca a quella tradizionale di *pontifex maior* (o *Vestae*)<sup>508</sup>, è attestato esclusivamente su base epigrafica a partire dal regno di Aureliano fino alla fine del IV secolo<sup>509</sup>. Le uniche informazioni ricavabili dalle iscrizioni riguardano lo status sociale dei pontefici e la loro posizione di indipendenza rispetto a quelli tradizionali: il titolo, riservato all'*ordo senatorum*, era equiparato per prestigio e peso politico a quello di *pontifex maior* e, come quest'ultimo, giungeva a coronamento del *cursus honorum*<sup>510</sup>. L'unica fonte letteraria a menzionare questo aspetto della riforma di Aureliano è la *Storia Augusta*, all'interno di una presentazione complessiva della politica religiosa dell'imperatore: «Riordinò i sacerdoti, fondò il Tempio del Sole e rafforzò i pontefici; inoltre stanziò dei fondi per le riparazioni necessarie e per gli addetti al culto [*Sacerdotia composuit, Templum Solis fundavit et pontifices roboravit; decrevit emolumenta sartis tectis et ministris*]»<sup>511</sup>.

<sup>507</sup> Cfr. Eutr. *Brev.* IX, 14; Zos. I, 49, 2; Hist. Aug. v. *Aurel.* 21, 6; 39, 8. Sul prestigio legato alle cariche sacerdotali in rapporto all'élite senatoriale cfr. BEARD 1998, 192-196. Secondo BERRENS 2004, 111 l'unico evento della storia istituzionale di Roma paragonabile alla riforma di Aureliano è l'assunzione da parte di Ottaviano Augusto della carica di pontefice massimo (12 a.C.): il *princeps*, già membro dei quattro collegi maggiori, unificava nella sua persona i culti praticati a Roma, assumendo al tempo stesso il controllo pressoché assoluto sulla vita religiosa dello stato (vedi ad esempio Dio. Cass. LIII, 17, 8); d'altro canto, il nesso pontificato/principato subordinava anche in questo campo l'ordine senatoriale all'imperatore. MOLIN 1999 individua nel richiamo alla memoria augustea uno degli aspetti costitutivi della politica di Aureliano. Tale «réaction augustéenne» sarebbe evidente soprattutto nella volontà di moralizzare la vita pubblica e politica dello stato (cfr. ad esempio Aurel. Vict. 35, 7; Eutr. *Brev.* 9, 14; Hist. Aug. v. *Aurel.* 37, 7).

<sup>508</sup> Dalla fine del III secolo in poi i pontefici sono designati nelle iscrizioni con l'espressione *pontifices maiores*, per distinguerli probabilmente dai *pontifices Solis* (le prime attestazioni di questo titolo sono di poco posteriori al principato di Aureliano): il comparativo *maior* mette in evidenza la preminenza e l'antichità del loro sacerdozio. Nella seconda metà del IV secolo compare la titolatura *pontifex Vestae* che insiste sul legame tra i pontefici e il culto di Vesta, legame già accentuato da Augusto. Cfr. BEARD 1998, 189 ss.; VAN HAEPEREN 2002, 84-85.

<sup>509</sup> Cfr. ad esempio CIL VI 1397; 1418; 1739; CIL X 5061. Un elenco completo in ILS, III, 1, 563.

<sup>510</sup> BERRENS 2004, 109-115, 233-234, individua nella serie di *pontifices Solis* che si susseguono tra il 278-280 (CIL VI 31775) e il 383 (CIL VI 501) un progressivo allargamento anche alle famiglie senatoriali meno prestigiose.

<sup>511</sup> Hist. Aug. v. *Aurel.* 35, 3. Lo Scaligero, seguito da alcuni editori moderni quali HOHL (Teubner), corregge il testo unanimemente trasmesso dai manoscritti, «*pontificibus roboravit*», in «*porticibus roboravit*». Il verbo fa pensare in effetti a un dettaglio relativo alla costruzione del tempio. Si veda inoltre la menzione dei «*porticibus templum Solis*» in v. *Aurel.* 49, 4. Ritengo tuttavia più probabile la lezione *pontifices roboravit* perché maggiormente aderente al contesto. Il passo riassume la politica religiosa di Aureliano in un crescendo che dalla riorganizzazione dei sacerdoti passa alla costruzione del tempio e all'istituzione del nuovo collegio di pontefici (contro l'obiezione mossa da BERRENS 2004, n. 231 in base alla quale *pontifices roboravit* sarebbe una ripetizione di *sacerdotia composuit*): l'eventuale riferimento ai «portici» risulterebbe una banalizzazione fuori luogo. Inoltre, la creazione del collegio è attestata senza lasciar adito a dubbi dal materiale epigrafico. All'origine delle due varianti potrebbe forse ipotizzarsi un «*pontificibus roboravit*». In questa direzione anche PASCHOUD 1996, 46.

La scelta dell'imperatore di sottrarre la gestione del culto ai pontefici di Vesta<sup>512</sup>, le massime autorità in diritto sacro cui era riservata la tutela delle cerimonie pubbliche, per affidarla non a dei *sacerdotes* (come aveva fatto l'imperatore Elagabalo), ma ad un secondo collegio di pontefici, rivendica al dio Sole un posto di primo piano nel pantheon tradizionale romano<sup>513</sup>. Inoltre, considerando l'estrema antichità che tutte le fonti attribuiscono ai pontefici in quanto creazione ed eredità inviolata di Numa<sup>514</sup>, Aureliano non poteva non essere consapevole dell'atto estremamente eversivo, unico nel suo genere, che stava compiendo nei confronti delle tradizioni di Roma<sup>515</sup>: con l'istituzione di un secondo collegio di pontefici l'imperatore si pone coscientemente sullo stesso piano di Numa. La tradizione viene reinventata e piegata a nuovi scopi<sup>516</sup>: l'enorme autorità che Aureliano si era guadagnato sui campi di battaglia, rifondando Roma e riportandola al centro dell'impero, e l'aura divina di cui si ammantava gli consentirono di presentare una violazione dell'ordine costituito come il rinnovamento dell'opera del secondo re di Roma. Né il Tempio né i pontefici alterano il panorama religioso di Roma: il Sole viene elevato a protettore dello stato ma non sostituisce le divinità tradizionali e i pontefici creati per coordinarlo si affiancano a quelli tradizionali, svolgendo, come il mantenimento del nome sembrerebbe suggerire, funzioni analoghe. In questa direzione si muove la *Storia Augusta* accennando ad un generico rafforzamento dei pontefici [*pontifices roboravit*], nel contesto di una ristrutturazione più ampia delle strutture culturali tradizionali: la riorganizzazione dei sacerdozi tradizionali, la costruzione di un tempio del Sole, l'assegnazione di fondi per finanziare restauri e

<sup>512</sup> Si veda ad esempio la definizione di Cic. *Har. Resp.* 14: *ad pontifices reicietur, quorum auctoritati, fidei, prudentiae maiores nostri sacra religionesque et privata set publica commendarunt*. Cfr. BEARD 1998, 18-30; 186-192.

<sup>513</sup> HALSBERGE 1972, 147.

<sup>514</sup> Cfr. Cic. *Resp.* 2, 26; Liv. I, 20; Dion. Hal. II, 57-76; Plut. *Num.* 9, 12. L'analisi delle fonti in PORTE 1989, 47-66; VAN HAEPEREN 2002, 47-77.

<sup>515</sup> La creazione di nuovi collegi sacerdotali (ad esempio le *sodalitates* del culto imperiale), o la modifica e il ripristino di quelli già esistenti (il nuovo collegio di Lupercali creato da Cesare o la riorganizzazione del collegio degli Aurspici), in età repubblicana e imperiale avevano carattere occasionale e non intaccavano, in ogni caso, il cuore della tradizione. Cfr. PORTE 1989, 52-58.

<sup>516</sup> Cfr. BEARD 1998, 259: «The some cult arrangements - here, for example, the new priesthood - could suggest both a continuing adherence to a traditional religious forms, as well as an aggressive attempt to outdo those traditions (the inventing of a new set of *pontifices* nearly after a thousand years representing a challenge to, as much as respect for, the old arrangements». Cfr. Inoltre PORTE 1989, 51; BERRENS 2004, 110. Su Augusto come nuovo Romolo cfr. ad esempio Dio. Cass. LIII 16, 7-8; Svet. *Aug.* 95. La riorganizzazione della struttura di Roma fornisce lo spunto a Dion. Hal. IV, 14, 4 per istituire un confronto con Servio Tullio. Su questo aspetto della politica augustea in generale rimando a BEARD 1998, 181-210.

sovvenzionare gli addetti al culto<sup>517</sup>. Le iscrizioni attestano l'accoglienza positiva che la riforma ricevette in ambienti tradizionalmente conservatori: un senatore fortemente legato alle tradizioni come Vettio Agorio Pretestato (320-384), solo per citare un esempio, è ricordato nel suo monumento funebre come augure, pontefice di Vesta, pontefice del Sole, quindecimviro, ecc.<sup>518</sup>. Aureliano non si limita ad imporre una divinità orientale vestendola con panni romani: la sua è una divinità romana, una divinità di origine sabina, come lo stesso Numa, espressione di quel genere di *Romanitas* che si andava affermando nel corso del III secolo. Il culto del Sole [*Sol Indiges*] ha una lunga storia a Roma: praticato in due distinte zone di culto, al Quirinale e al Circo Massimo (*circus Soli principaliter consecratur* dirà Tertulliano)<sup>519</sup>, è posto in stretto rapporto con Romolo Quirino e con l'antico culto del Fuoco<sup>520</sup>. Non è certo un caso che Aureliano decida di edificare il suo tempio nel *Campus Agrippae*, nella stessa area del Circo Massimo.

La *Storia Augusta* sembrerebbe contraddire questo aspetto, collegando la decisione di costruire il tempio del Sole all'epifania del dio Elagabalo nel corso della battaglia di Emesa che avrebbe portato i romani alla vittoria su Zenobia: per onorarlo, Aureliano, come Avito Bassiano prima di lui, avrebbe deciso di trasferirne il culto nella stessa Roma, in un tempio di nuova costruzione<sup>521</sup>. Quale che sia la sua origine geografica, il nuovo culto si presenta iconograficamente e ideologicamente in linea con la tradizione di Roma, dal tempio collocato in un luogo storico della città, nei pressi dell'*Ara Pacis* e dell'*Ara Providentiae*, all'ordinamento sacerdotale, all'iconografia del dio<sup>522</sup>. Il riordinamento dei collegi sacerdotali, la fondazione del

---

<sup>517</sup> Svet. *August.* XXI, presenta la politica religiosa di Augusto in termini analoghi, come un rinnovamento della religione dei padri, un segno della rinascita di Roma dopo le guerre civili: Roma risorgeva sul solco tracciato dagli antenati.

<sup>518</sup> CIL VI, 1779. Così BERRENS 2004, 114: «Die epigraphischen Zeugnisse des Amt des pontifex dei Solis sind daher ein deutliches Zeichen für die Akzeptanz der vom Kaiser eingerichteten Institution seitens der Senatorenschicht, die dieses Amt im selben Atemzug mit den anderen staatlichen Kollegien nennt».

<sup>519</sup> Tert. *de Spect.* 8,1.

<sup>520</sup> Cfr. Flor. I, 1, 3: (Numa) *in primis focum Vestae virginibus colendum dedit, ut ad simulacrum caelestium siderum custos imperii flamma vigilaret.* Cfr. STAERMAN 1990, 369.

<sup>521</sup> Hist. Aug. v. *Aurel.* 25, 6.

<sup>522</sup> La scelta di tributare onori alla divinità cui egli attribuiva la vittoria non implica che Aureliano identificasse il *Deus Sol* con Elagabalo: piuttosto *Sol* era una figura divina priva di tratti caratteristici che permetteva diverse identificazioni. Sotto l'influenza di CUMONT 1929, è ancora largamente accettata la tesi che le aspirazioni religiose del II e del III secolo avevano causato la diffusione di culti orientali che rispondeva al sentimento religioso dell'epoca meglio delle divinità romane. Invece, secondo SIMON 1979, 417 «On doit simplement noter qu'un contexte religieux largement imprégné

tempio nel *Campus Agrippae* e la nomina dei *pontifices dei Solis* rientrano in un chiaro programma di accentramento politico-religioso<sup>523</sup>. Aureliano non assimila il suo dio a nessun altro; il Sole resta distinto da Giove e dalle altre divinità del pantheon, assumendo però una dimensione universale: la diffusione e la sopravvivenza del culto è garantita in primo luogo dall'imperatore stesso, nella sua funzione istituzionale di pontefice massimo, e in secondo luogo dai pontefici.

In questo aspetto risiede una delle differenze principali rispetto al tentativo analogo compiuto quasi mezzo secolo prima da Vario Avito Bassiano (218-222), passato alla storia come Elagabalo, dal nome del dio di Emesa di cui era gran sacerdote. Durante il suo principato, Bassiano cercò di assegnare al suo dio, presentandolo con il nome tradizionale di *Sol*, un ruolo di primo piano a Roma in quanto manifestazione più alta del dio supremo. Secondo la *Storia Augusta*, l'intento dell'imperatore non era molto diverso da quello successivamente perseguito da Aureliano: «Bassiano appena entrato a Roma, trascurando gli affari delle province, stabilì il culto di Elagabalo sul Palatino vicino al palazzo imperiale e gli costruì un tempio, desiderando di trasferirvi il simbolo della Grande Madre, il fuoco di Vesta, il Palladio, gli scudi dei Salii, e tutto ciò che i romani ritenevano sacro, con lo scopo che nessun dio venisse venerato a Roma a eccezione di Elagabalo. Egli dichiarò inoltre che la religione dei Giudei e dei Samaritani e i riti dei Cristiani dovevano essere trasferite in questo luogo [*Dicebat praeterea Iudaeorum et Samaritanorum religiones et Christianam devotionem illuc transferendam*], in modo che i sacerdoti

---

d'influences orientales a dû aider de façon décisive à hisser jusqu'au sommet du panthéon une divinité romaine qui, à l'époque républicaine et encore aux deux premiers siècles de l'Empire, n'y occupait qu'une place assez modeste». Inoltre le divinità «orientali» erano già state oggetto di un processo di ellenizzazione prima che si potessero inserire nella religione romana. Cfr. SEYRIG 1973, 147-152. Come ha riconosciuto WATSON 1999, 201, «the exact identity of Aurelian's tutelary deity is not resolved, but it appears it was at least a creation of his own».

<sup>523</sup> Cfr. HOMO 1909, 191; WATSON 1999, 207-208. La spinta verso l'accentramento del potere e la centralizzazione ha un preciso riflesso teologico nel culto del Sole. La situazione politica che si era venuta a creare nel corso del III secolo aveva mostrato che solo il potere dispotico dell'imperatore avrebbe potuto riunire le parti in lotta. Conseguenza di questa necessità politica, la formulazione di principi legislativi tendenti a legittimare il potere superiore del sovrano e il valore assoluto delle tradizioni: non è un caso che sia Ulpiano a formulare la tesi che il *crimen maiestatis* sia quello più vicino al sacrilegio (*Dig.* 48,4,1) e che proprio nel terzo secolo abbiano inizio le persecuzioni sistematiche dei cristiani. Cfr. STAERMAN 1989, 374. È indicativo il comportamento tenuto nella questione relativa al seggio episcopale di Antiochia, in cui Aureliano intervenne personalmente nel 272 (forse in qualità di *pontifex maximus*). Il vescovo Paolo di Samosata, deposto per eresia da un concilio locale, si rifiutava di cedere il seggio al suo successore: l'imperatore, disinteressato alle questioni dottrinali, si era limitato ad affermare il principio della comunione con la chiesa di Roma come criterio per determinare il diritto del vescovo a rimanere in carica, condannando di fatto Paolo. Cfr. MOLIN 1999, 351-352; PETER 2004, 74.

di Elagabalo potessero includere i misteri di ogni forma di culto [*ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret*]<sup>524</sup>. Il limite principale della «riforma» di Elagabalo risiede nell'aspetto «orientale» del culto. Stando alle fonti, Elagabalo avrebbe conservato l'apparato rituale e il cerimoniale orientale trasferendo a Roma da Emesa l'immagine cultuale del dio, un monolite di forma conica, dedicandogli due templi, il più grande dei quali sul Palatino nei pressi della residenza imperiale<sup>525</sup>.

Secondo la testimonianza di Cassio Dione, l'aspetto più offensivo del comportamento di Elagabalo nei confronti del *mos maiorum* non consisteva tanto nell'aver introdotto nel pantheon romano una divinità straniera [θεός ξενικός], ma nell'averlo posto al di sopra dello stesso Giove [πρὸ τοῦ Διὸς αὐτοῦ ἡγαγεν αὐτόν], averlo lasciato in mano a sacerdoti siriani [ἱερέα αὐτοῦ ἑαυτὸν ψηφισθῆναι ἐποίησε] ed essersi presentato come sacerdote e profeta del suo dio, piuttosto che come *pontifex maximus* e custode della *pax deorum*<sup>526</sup>. Il culto di Elagabalo si presentava come il culto privato dell'imperatore, un culto che conservava le sue forme originarie chiaramente estranee al *mos maiorum* e la stessa organizzazione sacerdotale, un culto che era stato semplicemente trasferito da Emesa a Roma come la pietra nera che lo rappresentava, e a cui Bassiano presiedeva in virtù della stessa funzione sacerdotale che esercitava in patria [*sacerdos amplissimus dei Solis Elagabali*] e non in qualità di pontefice massimo: la pietra nera di Emesa rimase un corpo estraneo e il dio Elagabalo, una divinità che in nessun modo aveva contribuito al benessere dello stato, la divinità personale di un barbaro debosciato.

L'istituzionalizzazione del culto del Sole da parte di Aureliano non era la conseguenza di una decisione umana ma l'espressione stessa della divinità che aveva manifestato la sua volontà proteggendo i Romani durante la battaglia di Emesa. Aureliano riuscì in questo modo ad imporre una concezione religioso-politica della sovranità che delegittimava definitivamente il senato su base teologica, e sottraeva, almeno teoricamente, l'esercizio della regalità all'esercito: l'interpretazione giuridica e «terrena» del ruolo del *princeps*, che ancora quarant'anni prima era stata rappresentata da Alessandro Severo, cedeva gradualmente il posto al fondamento

---

<sup>524</sup> Hist. Aug. v. *Elagab.* 3,4-5.

<sup>525</sup> Cfr. BEARD 1998, 255-256; WALLRAFF 2001, 33; HALSBERGHE 1972, 57-107.

<sup>526</sup> Dio Cass. LXXIX, 11, 1-2. Cfr. Hist. Aug. v. *Elagab.* 7.

sacrale del potere che, in seguito, avrebbe a sua volta rivendicato una validità giuridico-istituzionale.<sup>527</sup> La nuova concezione del culto del Sole si rivelò centrale nella definizione del ruolo che l'imperatore era chiamato a svolgere in quanto rappresentante del Sole sulla terra: il *princeps* diventava ufficialmente un dio nel corso stesso della sua vita: le monete coniate per celebrare il trionfo del 274 riportano la legenda DEUS ET DOMINUS NATUS e, sul verso, RESTITUTORI ORBIS<sup>528</sup>.

Non si tratta certo di una semplice operazione ideologica, della messa in pratica di un ideale elaborato dalla tradizione filosofica greco-romana. Aureliano non è né un filosofo né un teologo: egli non impone un «credo», ma un modello organizzativo forgiato sulle tradizioni romane: «C'e n'était pas encore un dogme pareil à celui des autres religions; une libre pensée considérable était encore permise dans les domaines qui ne touchaient pas au culte impérial. Chacun pouvait adhérer à n'importe quelle doctrine philosophique, adorer n'importe quel dieu, même non admis officiellement dans le panthéon romain, recevoir les initiations à n'importe quel mystères, même si le premier pas vers une dogmatization de la religion avait été accompli»<sup>529</sup>. Questo elemento «dottrinario» sarebbe stato approfondito da Giuliano. Come si è accennato nel capitolo precedente, la riforma di Aureliano rientra nel processo di lunga durata che vede la progressiva affermazione di una *Romana Religio*, una religione di stato che leghi tutti i cittadini dell'impero a Roma e, tramite il *princeps*, alla sua divinità tutelare. Aureliano si pone su questa strada cercando di estendere il suo controllo diretto anche sui culti locali nelle province, generalmente

---

<sup>527</sup> Cfr. ALFÖLDI 1980, 192 ss.

<sup>528</sup> RIC V, Nr. 305, 306. Cfr. TURCAN 1978, 1033-1034; ALFÖLDI 1980, 176-177; 266-267; PETER 2004, 70 ss.

<sup>529</sup> STAERMAN 1989, 365. Parteggiando per i romani, il Sole, nella sua forma locale del dio di Emesa, ha scelto da che parte stare. Onorare la divinità principale di Emesa, città che nello scontro con Palmira si era schierata dalla parte dei romani, risponde alla necessità di assicurarsi la lealtà dei suoi abitanti in un momento in cui la questione orientale non era del tutto risolta. In secondo luogo non esiste alcun motivo per cui Aureliano non avrebbe dovuto attribuire la sua vittoria, una vittoria fondamentale, ad un intervento divino come mostra indirettamente l'esperienza analoga di Costantino. Su questo punto vedi BRANDT 1992. Come ha recentemente sostenuto BERRENS 2004, 115-120, la costruzione del tempio del Sole non nascerebbe dalla spinta missionaria di diffondere un monoteismo (o un enoteismo) solare ma dalla volontà di affermare, come Augusto con il tempio di Apollo dopo Azio, la legittimità del proprio potere elevando ai massimi onori la divinità che aveva portato Roma alla vittoria. Allo stesso tempo è innegabile che l'oggetto del culto promosso da Aureliano non è un dio come Elagabal o Apollo, ma una divinità dai tratti indeterminati che meglio di qualunque altra può essere aperta ad interpretazioni sincretistiche. Il Sole è per molti filosofi e retori il riunificatore perfetto. Si veda ad esempio Dio. Chrys. *Or.* III, 73, 77, 82. Cfr. MARTIN 2000, 306.

lasciati (ad eccezione dell'Egitto) in mano ai potentati locali<sup>530</sup>. La riforma pontificale di Aureliano rende manifesta una distinzione tra il culto delle divinità romane, lasciato nelle mani dei pontefici tradizionali, il culto di quelle «straniere» di competenza dei quindecimviri, e il culto dell'impero e dell'imperatore affidato ai *pontifices solis*<sup>531</sup>.

La riforma conferì un enorme carisma all'imperatore, fondando su una nuova base la sua autorità. L'accentramento del potere, la legittimazione del principato sul piano divino, l'affermazione della divinità inerente al potere imperiale, si fondavano sul concetto, ancora embrionale, di predestinazione divina che aveva conosciuto un forte sviluppo nel periodo di relativa anarchia e di progressivo indebolimento del ruolo di Roma seguito alla fine della dinastia Severa. Aureliano non divenne il Sole, né il Sole sostituì le altre divinità del pantheon. La costruzione del tempio, l'istituzione di agoni e la creazione di un apposito apparato sacerdotale concorrevano a focalizzare la lealtà e la devozione dell'impero nell'unico individuo in grado di preservare lo stato<sup>532</sup>. A quest'attitudine vanno ricondotte le testimonianze di Lattanzio ed Eusebio, relative ad una persecuzione contro i Cristiani, stroncata sul nascere dalla morte dell'imperatore. La nuova religione di stato, con il suo tempio, il suo apparato sacerdotale e l'imperatore come pontefice massimo e rappresentante in terra del dio *Sol*, non poteva non concorrere con il Cristianesimo che proprio nel III secolo aveva conosciuto un enorme sviluppo, sia dottrinale che istituzionale

## 5. MASSIMINO DAIA E LA DIFESA DELLA TRADIZIONE DI ROMA

Il III secolo si conclude con la profonda ristrutturazione politico-amministrativa messa in atto da Diocleziano (284-305): il consolidamento del potere centrale si traduce nell'esaltazione universalistica delle antiche tradizioni di Roma e delle sue divinità (le *veterrimae religiones* di cui parla Aurelio Vittore), e nel rifiuto

---

<sup>530</sup> Cfr. GORDON 1991, 248; BEARD 1998, 339-348.

<sup>531</sup> Secondo Hist. Aug. v. *Aurel.* 31, 9, Aureliano avrebbe richiesto al senato l'invio di un pontefice per consacrare il tempio del Sole di Palmira [*ego ad senatum scribam, petens ut mittat pontificem qui dedicet templum*], gravemente danneggiato durante l'ultima rivolta: il diritto dei pontefici di consacrare un edificio sacro, ristretto tradizionalmente agli edifici romani, avrebbe in questo modo assunto una portata «universale». La plausibilità del passo è difesa da HALSBERGHE 1972, 130-131. In direzione opposta SAUNDERS 1991, 341-342 e VAN HAEPEREN 2002, 397 che insistono sul fatto che il tempio, in quanto non costruito dai Romani, non possedeva una *lex dedicationis*.

<sup>532</sup> Cfr. Lact. *de Mort. Pers.* VI; Eus. *Hist. Eccl.* VII, 30, 20-21. L'analisi delle testimonianze in SAUNDERS 1991, 350-351.

di qualunque «innovazione» proveniente dall'esterno, paradossalmente nel momento in cui l'*Urbs* cessava di essere il centro politico dell'impero<sup>533</sup>. La *restauratio* tetrarchica giunge a compimento, dopo i provvedimenti contro astrologi e manichei (295 e 302), nella persecuzione scatenata contro i cristiani a partire dal 303, nota come «Grande persecuzione»<sup>534</sup>. Il culto cristiano fu dichiarato illegale: i luoghi di culto dovevano essere distrutti, le riunioni bandite, i libri sacri dati alle fiamme, il clero imprigionato (303)<sup>535</sup>. Tali provvedimenti culminarono nell'editto del 304 che obbligava tutta la popolazione dell'impero a offrire sacrifici agli dei in occasione della celebrazione dei *vicennalia* di Diocleziano<sup>536</sup>.

Nonostante l'abdicazione di Diocleziano e Massimiano nel 305, la persecuzione continua in Oriente nei territori controllati da Galerio e da Massimino Daia fino al 312-313. È a quest'ultimo che la tradizione cristiana ha attribuito le responsabilità maggiori nelle crudeltà inflitte ai Cristiani<sup>537</sup>. Nel marzo del 306 Massimino, da poco nominato cesare per la diocesi orientale (maggio 305), ordina ai magistrati che gli abitanti di ogni città siano chiamati ad offrire un sacrificio agli dei in base alle liste del censo<sup>538</sup>. In seguito all'editto di «tolleranza» affisso a Nicomedia nell'aprile 311, Massimino sospende l'applicazione degli editti anticristiani fino alla

---

<sup>533</sup> Aur. Vict. 39, 45. Subito dopo l'associazione di Massimiano, l'impero è posto sotto la protezione diretta di Giove ed Ercole: a partire dal 287 Diocleziano assume il titolo divino di Giove e Massimiano quello di Ercoleo, titoli che verranno estesi ai due cesari Costanzo Cloro e Galerio. A partire dal 293, anno del passaggio dalla diarchia alla tetrarchia, i due Augusti sono chiamati *dii creatores* e i cesari *diis geniti* (CIL III, 710). Particolarmente diffusa, nella panegiristica e nell'arte ufficiale, la ripresa di temi e motivi riconducibili all'età dell'oro. Cfr. KOLB 1987, 88-114; CHASTAGNOL 1994; REES 2004, 46-56. Sul posto occupato dal Sole, *lux aeterna*, nell'ideologia imperiale tetrarchica (come in *Paneg. Lat.* III [11] 10, 4), cfr. BERRENS 2004, 139 ss.

<sup>534</sup> Sulla messa a bando degli astrologi, riportata in *Cod. Just.* IX, 18, 2, vedi POTTER 1994, 171-182. Sulle caratteristiche di quest'ultima ondata di persecuzioni e sui suoi limiti rimando per una presentazione di carattere generale a FREND 1965, 477-535; KERESZTES 1983; DAVIES 1989; LANE-FOX 1991, 594-608; REES 2004, 57-71.

<sup>535</sup> Eus. *Hist. Eccl.* VIII, 1, 7; Lact. *de mort. Pers.* XIII, 1.

<sup>536</sup> Eus. *Mart. Pal.* III, 1. La «Grande Persecuzione» non è mai esistita nei termini proposti dalla tradizione cristiana: gli editti imperiali non furono applicati ovunque alla lettera e i martirii sistematici costituirono un'eccezione. Il suo andamento dipendeva in larga misura dallo zelo anticristiano dei governatori di ciascuna provincia: seppur con andamento intermittente e asistemico, i provvedimenti imperiali ebbero effetto soprattutto in Oriente, dove la presenza cristiana era più forte. Cfr. LANE FOX 1991, 647 ss.

<sup>537</sup> Lact. *de mort. Pers.* XXXVI-XLIX; Eus. *Hist. Eccl.* IX. Per la cronologia vedi MITCHELL 1988, 112-116.

<sup>538</sup> Eus. *Mart. Pal.* IV, 8; VIII, 1, 5. Cfr. BARNES 1982, 65-67. Secondo GRANT 1975, 145, l'idea di usare la lista del censo come strumento di persecuzione potrebbe essere collegata al *lustrum*, o cerimonia di purificazione.

morte di Galerio, avvenuta nello stesso 311<sup>539</sup>: questo evento gli fornì l'occasione per estendere la sua autorità all'Asia Minore e per riprendere le persecuzioni fino al maggio 313, quando il timore dell'alleanza tra Licinio e Costantino lo indusse a proclamare il Cristianesimo *religio licita* e a restituire i beni sottratti alla Chiesa<sup>540</sup>.

L'atteggiamento anticristiano di Massimino Daia, «the most intelligent of the persecuting emperors» nel giudizio di W. H. C. Friend<sup>541</sup>, vicino per molti versi a quello di Giuliano<sup>542</sup>, si inserisce in una ristrutturazione più ampia dei culti tradizionali. Eusebio menziona tra le misure anticristiane la costruzione di nuovi templi, il restauro di quelli caduti in rovina e la creazione di una rete di sacerdoti coordinata a livello provinciale da un «gran sacerdote»:

I maghi e gli stregoni più famosi godevano presso di lui degli onori maggiori [γοήτων τε γὰρ καὶ μάγων οἱ πρῶτοι], poiché egli era pavido al sommo e superstizioso, e teneva in grande considerazione l'errore riguardante gli idoli e i demoni; senza divinazioni ed oracoli egli non era in grado di spostare qualcosa, per così dire, nemmeno di un'unghia. Per questa ragione si diede a perseguitarci con maggior violenza e insistenza dei suoi predecessori: ordinò di innalzare un tempio per ogni città e di restaurare immediatamente i santuari distrutti dal tempo; stabilì in ogni contrada e città sacerdoti di idoli [ιερέας τε εἰδώλων] e a capo di questi, sommi sacerdoti [ἀρχιερέα] per ciascuna provincia, scelti tra coloro che si erano maggiormente distinti in ogni servizio pubblico, con soldati e guardie del corpo [μετὰ στρατιωτικοῦ στίφους καὶ δορυφορίας]; senza misura donò a tutti i maghi posti di potere e grandissimi privilegi, come a uomini timorati e graditi agli dei [ὥς ἂν εὐσεβέσιν καὶ θεῶν προσφιλέσιν]<sup>543</sup>.

---

<sup>539</sup> Il testo latino è fornito da Lact. *de mort. Pers.* 33,11-35. Per la traduzione greca cfr. Eus. *Hist. Eccl.* VIII, 17, 3-10. Stando ad Eus. *Hist. Eccl.* IX, 1, 1 Sull'assenza del nome di Massimino dalla lista degli imperatori che sottoscrissero l'editto cfr. BARNES, 1982, 22-23. Secondo MITCHELL 1988, 113, Massimino si sarebbe limitato a comunicare verbalmente ai magistrati l'ordine di moderare l'attività persecutoria.

<sup>540</sup> Eus. *Hist. Eccl.* IX, 10,7-11.

<sup>541</sup> FRIEND 1965, 506. Cfr. inoltre GRANT 1975, 365.

<sup>542</sup> Si veda ad esempio il già citato NICHOLSON 1995.

<sup>543</sup> Eus. *Hist. Eccl.* VIII, 14, 8-9. I γοήτες e i μάγοι menzionati da Eusebio sono probabilmente i collaboratori dell'imperatore, uomini legati al neoplatonismo teurgico come Ierocle, prefetto d'Egitto dal 306/307 e autore di un'opera anticristiana andata perduta, e Teocteno *curator* di Antiochia. Si veda ad esempio in *Hist. Eccl.* IX,3 la descrizione del rituale con cui Teocteno consacra una statua di Zeus ad Antiochia perché pronunci oracoli sfavorevoli ai cristiani: secondo *Hist. Eccl.* IX, 11, 5-6 gli «stregoni» che hanno partecipato ai riti di Antiochia sarebbero stati messi a morte da Licinio tra il 313 e il 314. Cfr. FILOSI 1987. Non è il Neoplatonismo, inteso come dottrina filosofica e modo di vivere ad ispirare la persecuzione: le dottrine di Giamblico e Porfirio, gli «incantesimi» di Teocteno costituiscono la patina intellettuale e intellettualistica dei provvedimenti imperiali, la giustificazione ideologica se vogliamo, non la loro radice profonda. La riforma del clero e l'ordine di ricostruire i templi caduti in rovina non può essere considerata segno di superstizione né ricondotta all'influenza neoplatonica come sembra invece supporre GRANT 1975, 165.

Lattanzio conferma il resoconto di Eusebio, fornendo ulteriori particolari. Stando al *De mortibus persecutorum*, la riorganizzazione del clero avrebbe avuto luogo immediatamente dopo la morte di Galerio e l'accordo raggiunto con Licinio, fra la fine del 311 e gli inizi del 312<sup>544</sup>. Ritenendo ormai sicura la sua posizione in Oriente, l'imperatore, dopo aver istigato le città a chiedere l'allontanamento dei cristiani, avrebbe esteso a tutta l'Asia i provvedimenti inizialmente limitati alla Siria e all'Egitto (territori che controllava in quanto Cesare), negando ai Cristiani la tolleranza e la protezione di cui avevano goduto fino ad allora sotto Galerio [*indulgentiam Christianis communi titulo datam tollit*]<sup>545</sup>:

Accettando le loro richieste, egli nominò, secondo una nuova usanza [*novo more*], sommi sacerdoti [*sacerdotes maximos*] i migliori, uno per ogni città, perché offrirono ogni giorno sacrifici ai loro dei, e, sostenuti dal servizio dei sacerdoti tradizionali, fecessero in modo che i cristiani non costruissero edifici e non si riunissero né in pubblico né in privato, ma che, arrestandoli secondo quanto era in loro diritto, questi fossero obbligati a prendere parte ai sacrifici o consegnati ai giudici. Pose al di sopra uomini della più alta carica ciascuno in ogni provincia come pontefici [*quasi pontifices*] e ordinò che gli uni e gli altri comparissero in pubblico abbigliati in vesti bianche [*candidis clamidibus ornatos*]. Inoltre si apprestava a compiere ciò che già da tempo aveva fatto nelle regioni orientali. Infatti professando all'apparenza clemenza, vietò di uccidere i servi del Signore ma ordinò che venissero mutilati. Pertanto ai confessori venivano cavati gli occhi, amputate le mani, troncati i piedi, mozzati il naso e le orecchie<sup>546</sup>.

Dalle informazioni fornite da Eusebio e Lattanzio, confermate dal materiale epigrafico<sup>547</sup>, risulta quindi che i gran sacerdoti di Massimino erano scelti tra i magistrati e i funzionari di primo rango [*ex primoribus*] allo scopo di coordinare i sacerdoti già esistenti in un sistema amministrativo che dipendeva direttamente dall'imperatore [*sacerdotes maximos per singulas civitates singulos ex primoribus*

---

<sup>544</sup> *De. Mort. Pers.* 36, 1-3. Cfr. GRANT, 1975, 158.

<sup>545</sup> La politica dell'imperatore godeva di un sostegno più ampio, non limitato agli ambienti di corte come a lungo si è pensato. Possediamo copie di petizioni risalenti alla fase finale della persecuzione (311/312), come la protesta ufficiale dei provinciali di Licia e Panfilia indirizzata a Galerio Valerio Massimino e a Valerio Liciniano Licinio, che, deplorando le «pratiche abominevoli» degli «atei», «affetti da tempo da follia», che con la novità e assurdità del loro culto offendevano di continuo gli dei, chiedevano la revoca dei privilegi di cui godevano i Cristiani e la soppressione del loro culto. Cfr. GRANT 1975, 151 ss.

<sup>546</sup> *Lact. de mort. Pers.* 36.

<sup>547</sup> Cfr. v. *Theod.* 26. Vedi SIG<sup>3</sup> 900 in riferimento ad una festività cui sarebbe stato presente Massimino stesso intorno al 312, in cui Sempronio Aruncio Teodoto, sacerdote del tempio di Zeus a Panamara, è chiamato gran sacerdote, a differenza dei suoi predecessori. Cfr. MITCHELL 1990, 118-119; NICHOLSON 1994, 4. Ulteriori riferimenti in MITCHELL 1982, 110.

*fecit*], e di sovrintendere alle normali esigenze del culto (compreso il diritto di arrestare i cristiani e l'offerta di sacrifici quotidiani agli dei): il *mos novus* cui si riferisce Lattanzio consiste nell'esercizio di un più stretto controllo sui culti locali, che rendeva la carica di ἀρχιερέυς simile a quella di *pontifex* [*quasi pontifices*]. Questo tentativo di riforma, più che dalla volontà di ispirarsi all'organizzazione ecclesiastica<sup>548</sup>, nascerebbe da esigenze strettamente amministrative: adeguare il sistema sacerdotale all'amministrazione provinciale dell'impero organizzata vent'anni prima da Diocleziano<sup>549</sup>. Dato ancora più rilevante, questa nuova struttura organizzativa aveva un precedente importante in Egitto. Qui gran parte dei terreni sacri era stata confiscata dai Romani dopo il 31 a. C e i sacerdoti erano stati costretti a dipendere da una sovvenzione governativa che li privava di fatto dei loro antichi privilegi. Ogni loro proprietà fu accuratamente registrata, e, quasi certamente a partire dal principato di Adriano, l'amministrazione religiosa fu affidata ad un gran sacerdote, con una funzione puramente amministrativa: «Overall in Egypt we find a traditional and highly non-euergetic priesthood used to considerable latitude and privilege finding its rights gradually eroded by the occupying power, a power indifferent or even downright hostile to their activities»<sup>550</sup>. Massimino, la cui base di potere era proprio in Egitto, impone questa struttura ai territori prima sotto il controllo di Galerio ampliando le mansioni del gran sacerdote (limitate in Egitto all'esame dei candidati).

Secondo Oliver Nicholson la differenza principale rispetto alla «santità» richiesta ai sacerdoti da Giuliano e dalla Chiesa cristiana, risiederebbe proprio nel coinvolgimento politico: se Giuliano sosteneva che i sacerdoti dovevano essere scelti esclusivamente in base al merito personale senza alcun coinvolgimento nella vita politica, Massimino li nomina tra i cittadini più in vista [*ex primoribus*], affida loro la gestione del problema rappresentato dal Cristianesimo, dotandoli di un seguito armato e di una scorta per procedere agli arresti: «Maximinus' priests were not furry-

---

<sup>548</sup> Questa tesi si fonda sostanzialmente sulla convinzione che il paganesimo da solo non costituisse un'alternativa valida al Cristianesimo. Cfr. ad esempio LABRIOLLE 1948, 329: «Pour combattre le christianisme, Maximine n'avait cru pouvoir mieux faire que d'imiter l'organisation catholique».

<sup>549</sup> Cfr. PRICE 1984, 174-176. Sulla metamorfosi del sistema politico imperiale tra III e IV secolo, rimando a EICH 2005.

<sup>550</sup> GORDON 1991, 242.

faced philosophers, they were public men, dressed in the official fashion»<sup>551</sup>. Nicholson sembra non tenere presente che la lettera a Teodoro ha un valore essenzialmente teorico e che nemmeno i vescovi cristiani possono essere compresi nei termini di uno spiritualismo assoluto. Il significato da attribuire alla funzione dei sacerdoti di Massimino, che nella testimonianza di Lattanzio erano investiti di due compiti principali, assicurare che i sacrifici avessero luogo ogni giorno e perseguire i cristiani, emergerà più chiaramente dall'esame delle fonti contemporanee in cui il Cristianesimo è chiaramente trattato come fonte di impurità: per molti versi, ai sacerdoti di nuova creazione era richiesta la purificazione dell'impero dall'ateismo cristiano<sup>552</sup>.

In conformità all'orientamento tetrarchico, Massimino non promuove culti «orientali» e il suo processo di unificazione religiosa sembra vertere sulla figura di Zeus in quanto divinità suprema<sup>553</sup>. La riforma non intacca il contenuto e la forma dei culti locali, né punta alla creazione di un monoteismo. Coordinare i sacerdoti sotto la guida di un gran sacerdote, restaurare i templi in rovina e costruirne di nuovi rientra nel processo di *restauratio* diocleziana. Ciò che spinse Massimino a «riformare» il culto fu il processo di decadenza, economica e sociale, in cui erano coinvolte le città dell'impero e non la «decadenza» dei culti ufficiali: «Non si trattava di un declino del culto pagano, che la persecuzione avrebbe mirato a restaurare. I culti e gli dei pagani erano dati ancora largamente per scontati, la modificazione se mai era avvenuta nell'atteggiamento dei loro fedeli verso i cristiani. Erano gli antichi atteggiamenti che gli imperatori cercavano di ripristinare, non sempre con successo»<sup>554</sup>.

---

<sup>551</sup> NICHOLSON 1994, 7. Contro la tesi di GRANT 1975, 159, secondo cui «The white cloaks of Maximin's priests point toward an Egyptian model», LANE FOX 1991, 648 n. 2 obietta che «I sacerdoti biancovestiti non sono un segno di paganesimo egittizzante: rientravano nella pratica comune». In modo analogo, NICHOLSON 1994 sostiene che la veste bianca menzionata da Lattanzio non sarebbe altro che la clamide, divenuta nel IV secolo «the distinctive dress of the public man», come mostrerebbero, ad esempio, gli affreschi di San Vitale a Ravenna. Sulle vesti tradizionali dei sacerdoti romani cfr. PORTE 1989, 77 ss.

<sup>552</sup> Vedi *infra* 211-213.

<sup>553</sup> Si veda l'influenza esercitata sull'imperatore dall'oracolo di Zeus Philios ad Antiochia secondo Eus. *Hist. Eccl.* IX, 3; l'elogio della grandezza di Zeus nel rescritto ai Tirii, *ibidem* IX 7, 7; il voto fatto prima della battaglia finale con Licinio di sradicare in nome di Giove il *nomen* dei cristiani (Lact. *de. Mort. Pers.* XLVI, 2).

<sup>554</sup> LANE FOX 1991, 650.

## 6. CONCLUSIONE: LE RAGIONI DI UN DECLINO

La «riunificazione» dei sacerdoti che Libanio attribuisce a Giuliano, la creazione di un secondo collegio di pontefici, la nomina di «grandi sacerdoti» con il compito di preservare il culto e colpire i cristiani dissidenti, rientrano nel processo di «romanizzazione» del mondo mediterraneo, ovvero l'estensione del modello sacerdotale romano, sempre più pressante a partire dalla *Constitutio Antoniniana* del 212.

Le trasformazioni in atto nel III e IV secolo erano più antiche di quelle attribuibili ad un'incursione di Goti o al divario crescente tra ricchi e poveri, trattandosi più di cambiamenti nella struttura sociale che nella fede. Non è la fiducia negli dei a venir meno in questi anni: piuttosto la munificenza dei cittadini più illustri. Il declino economico del III secolo, accelerato dall'anarchia militare e dalle incursioni dei barbari, ridimensionò fortemente la vita civica, in misura diversa da regione a regione e in particolar modo nelle aree esposte alle invasioni dei barbari: la tassazione sempre più elevata, il crescente processo di militarizzazione, l'instabilità politica e la guerra sin dentro i confini dell'impero compromisero la possibilità e disponibilità delle classi più elevate di provvedere ai fondi per gli edifici sacri e le festività religiose. Questo processo si accelerò per i culti non-cristiani a partire da Costantino, quando la munificenza imperiale e l'evergetismo privato furono riservati esclusivamente alla Chiesa di Cristo e ai suoi ministri. Il paganesimo fu quindi costretto al «declino» per ragioni che poco avevano a che fare con la «fede»<sup>555</sup>. Giuliano e, prima di lui, Aureliano e Massimino Daia avevano riconosciuto l'importanza del sacerdozio nella direzione del culto e avevano di conseguenza preso provvedimenti per conferirgli nuovamente prestigio: in quest'ottica gli interventi di Giuliano perdono la carica eversiva e rivoluzionaria che molti critici moderni vi hanno voluto leggere.

I sacerdoti di Giuliano non rappresentano un'inversione di tendenza rispetto alle riforme di Aureliano e Massimino Daia: il temporaneo ritiro dal mondo che viene loro imposto, la separazione per così dire tra la sfera sacra e quella politica

---

<sup>555</sup> La riorganizzazione del clero e il rinnovato appoggio economico alle strutture cultuali tradizionali trovano sostegno in molte parti dell'impero tra quanti, e non costituivano ancora una minoranza, professavano lealtà ai culti tradizionali. Nell'Africa settentrionale Giuliano è salutato come restauratore della libertà e delle *religiones* di Roma (ILS752)

hanno poco a che vedere con l'ascetismo monastico dei cristiani. Il ridimensionamento del carattere politico del sacerdozio ha come obiettivo primario da un lato quello di evitare la concorrenza dei poteri locali affermando una struttura unica, gerarchizzata, romana nell'essenza, dall'altro evitare le ingerenze dei magistrati nella gestione dei templi e delle loro proprietà. La purezza serve a marcare dei confini visibili. Inoltre Giuliano inserisce in una struttura di controllo centralizzata quei fenomeni popolari largamente diffusi in Oriente e che costituivano in alcuni casi una minaccia all'organizzazione romana: la proliferazione di uomini divini e operatori di miracoli.

## CAPITOLO IV

### L'EREDITÀ DEL LEVITICO: LE ἀγνείαι DEGLI ELLENI E DEI GIUDEI E LA καινοτομία DEI CRISTIANI NEL *CONTRO I GALILEI*

#### 1. LA DUPLICE APOSTASIA DEI GALILEI DAI GIUDEI E DAGLI ELLENI

L'opposizione etica, intellettuale e politica di Giuliano alla peste diffusa nell'impero dalla setta dei Galilei e il rifiuto del passato filocristiano dei Costantinidi, presupposti nelle opere finora analizzate, avrebbero trovato una coerente espressione teorica nei tre libri del *Contro i Galilei*, opera composta durante tutto il periodo trascorso ad Antiochia in vista della campagna persiana, tra il giugno 362 e il marzo 363<sup>556</sup>. Dai frammenti superstiti del primo libro, ricostruibili dal *Contro Giuliano* di Cirillo di Alessandria (composto tra il 434 e il 441), è possibile ricavare un'idea abbastanza precisa della struttura argomentativa dell'opera<sup>557</sup>: le obiezioni di Giuliano, secondo i canoni della polemica anticristiana sviluppati da Celso e Porfirio, riguardavano essenzialmente il concetto di «rivelazione», l'inconsistenza della teologia ebraica e l'interpretazione scritturistica dei Cristiani. Pertanto, sin dal frammento 1, i seguaci di Cristo sono presentati come impostori che spacciano favole per verità catturando l'attenzione di donne e schiavi: «la macchinazione dei Galilei è

---

<sup>556</sup> Lib. *Or.* XVIII, 178.

<sup>557</sup> L'opera di Giuliano, ancora letta nell'Alessandria del V secolo, rappresentava l'ultima vera minaccia dottrinale per i Cristiani dal momento che il *Contro i Cristiani* di Porfirio era già andato distrutto. Sulla perdita del *Contro i Galilei* e sul decreto di *Cod. Iust.* I, 1, cfr. MASARACCHIA 1990, 14-15. I primi dieci libri del *Contro Giuliano*, gli unici ad essere pervenuti integri, confutavano il primo libro dell'opera giuliana. Dal momento che i frammenti dei libri XI - XIX sembrano riferirsi al secondo libro del *Contro i Galilei*, è stato a lungo dato per assodato che il *Contro Giuliano* constasse originariamente di trenta libri. Tuttavia, come sottolineano MALLEY 1978, 239-240 e GUIDA 1994, 35, non può essere sottovalutata l'eventualità che Cirillo non abbia mai completato il suo trattato. Sebbene dichiarati di citare Giuliano *verbatim*, Cirillo ammette in *C. Iul.* II, 38 di aver abbreviato e riorganizzato su base tematica il lavoro di Giuliano, giudicandolo troppo ripetitivo e ridondante, nonché censurato le parti ritenute troppo offensive nei confronti del Cristo: ciò implica che l'ordine in cui le citazioni dal *Contro i Galilei* vengono riportate coincide raramente con quello originario. Cfr. ÉVIEUX 1985, 10-15. L'analisi più ampia e dettagliata del *Contro Giuliano* rimane quella di MALLEY 1978, 237-423. Altri frammenti del *Contro i Galilei* sono contenuti nel *Contro Giuliano* di Teodoro di Mopsuestia. Cfr. GUIDA 1994, 193-225 e GUIDA 1996.

un'umana menzogna escogitata con malizia [τῶν Γαλιλαίων ἡ σκευωρία πλάσμα ἐστὶν ἀνθρώπων ὑπὸ κακουργίας συντεθέν]. Essa non ha niente di divino, ma, agendo sulla parte appassionata di favole [φιλομύθῳ], infantile [παιδαριώδει] e irrazionale [ἀνοήτῳ] dell'anima, ha reso credibile un racconto fantastico [τὴν τερατολογίαν εἰς πίστιν ἤγαγεν ἀληθείας]»<sup>558</sup>.

Tuttavia, rispetto a Celso e Porfirio, il cui scopo ultimo è dimostrare l'incongruenza dottrinale del Cristianesimo e la rottura assoluta con le tradizioni del passato, Giuliano in base ai frammenti rimasti sembra privilegiare l'aspetto pratico e «rituale» dell'ateismo cristiano<sup>559</sup>. I Cristiani hanno abbandonato le divinità tradizionali dei Greci e il dio giudaico, cessando di adorarne i σύμβολα e rispettarne le leggi eterne e intoccabili, leggi che gli uomini non hanno il diritto di alterare<sup>560</sup>: in particolare hanno abolito le pratiche sacrificali e purificatorie comuni ad Elleni e Giudei per praticare ciò che Dio ha aborrito fin dall'inizio per bocca dei profeti<sup>561</sup>. È essenzialmente questa apostasia, e il suo dilagare grazie al sostegno della casa di Costantino, a fare del Cristianesimo una minaccia per la *pax deorum*, condizione di stabilità e prosperità per l'impero. Il *Contro i Galilei*, insieme ai provvedimenti

---

<sup>558</sup> C. Gal. fr. 1. La trattazione di questi temi è in larga misura anticipata in ep. 90, 19-23, in cui Giuliano annuncia a Fotino l'intenzione di confutare Diodoro di Tarso in un'opera in cui avrebbe dimostrato che «il nuovo dio Galileo» [et illum novum eius deum Galilaeum] è escluso dalla divinità che «Diodoro inventa per lui», a causa della sua morte e della sua sepoltura ignominiose [indigna morte et sepultura denudatum confictae a Diodoro deitatis]. Questo testo, insieme alle ep. 106 e 107, in cui Giuliano ordina il trasferimento a Costantinopoli della ricca biblioteca del defunto Giorgio di Cappadocia, sono in genere considerate prove dell'imminente stesura del *Contro i Galilei* e del grado di preparazione «dottrinale» che essa richiese. Cfr. MEREDITH 1980, 1138-1140.

<sup>559</sup> In questo interesse risiede probabilmente l'elemento di maggiore novità dell'opera. Così ad esempio ATHANASSIADI 1981, 161, che come WILKEN 1984, 197 la ritiene paragonabile per complessità e originalità al *Contro i Cristiani* di Porfirio: «Unlike his two famous predecessors in the field of anti-Christian polemic, Julian is preoccupied in his work much more with politics and social issues than with doctrinal points, so that from the pages of his attack on Christianity there merges a philosophy of history rather than a theory of metaphysics». Cfr. Inoltre MASARACCHIA 1990, 11. Meno entusiasti BROWNING 1975, 175 e SMITH 1995, 191 che ne sottolineano il carattere prolisso, la ripetitività e la dipendenza dalla tradizione anticristiana precedente. Sebbene riprenda chiaramente temi e spunti polemici dalla tradizione (sulle fonti rimando a MEREDITH 1980; DEMAROLLE 1986; BOUFFARTIGUE 1992, 379-385), lo scritto giuliano non può essere considerato semplicemente un'epitome degli argomenti adoperati da Celso e Porfirio. Come rimarca ÉVIEUX 1998, 362 il *Contro i Galilei* non può essere scisso dall'esperienza personale di Giuliano e dalla sua comprensione del ruolo del *princeps*. Alcuni elementi teologici, come il riferimento in fr. 62,15 alla ὁμοίτης di Gesù rispetto al Padre [οὔτε ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον], la negazione della divinità del figlio di Maria in fr. 75 su base scritturistica, e la ripresa della formula nicena in fr. 65, mirando a demolire la funzione mediatrice assunta da Cristo nella speculazione teologica cristiana, echeggiano la «crisi» ariana e le dispute che dividono dottrinalmente i Cristiani del IV secolo. Cfr. MASARACCHIA 1990, 19-20.

<sup>560</sup> Cfr. ep. 89a 453c. Cfr. inoltre Porph. *ad Marc.* 18.

<sup>561</sup> *Ibidem.* fr. 83. Cfr. inoltre Cels. *ap. Orig. C. Cels.* II, 1, 4, 11, 28; VII, 18 e Porph. *C. Christ.* fr. 79.

contemporaneamente messi in atto dall'imperatore, dall'editto sull'insegnamento a quello, che verrà esaminato in seguito, relativo alla legislazione funeraria, ha come obiettivo la demolizione strutturale, intellettuale ed etica del Cristianesimo e deve pertanto essere compreso come parte integrante di quella missione purificatrice che gli dei hanno assegnato a Giuliano già prima della sua elezione imperiale<sup>562</sup>.

La strada percorsa da Giuliano è, come nel caso di Celso e Porfirio, la demolizione sistematica dell'interpretazione cristiana delle Scritture, fondamento dell'identificazione tipologica del Cristianesimo in quanto *Verus Israel*<sup>563</sup>: tutti i suoi δόγματα non sono altro che deviazioni e degenerazioni delle dottrine di Mosè e, talvolta, della predicazione di Gesù stesso e dei suoi apostoli<sup>564</sup>. Da un attento esame delle Scritture risulta chiaramente come i Cristiani, che pretendono di distinguersi

---

<sup>562</sup> Così ÉVIEUX 1998, 364: «Les Galiléens retardent l'avènement du salut. Il faut lutter contre eux. Julien s'engage personnellement, avec tout son bagage de preuves et d'arguments. La rhétorique ici n'est pas un jeu: elle est mise au service de la vérité que l'empereur veut voir triompher. L'enjeu ? Le salut de l'empire. Le maintien de l'élite intellectuelle dans la religion de l'Hellénisme. La pureté morale de l'humanité». Può quindi essere estesa anche al *Contro i Galilei* quella funzione «politica», funzione attribuita a gran parte della produzione letteraria dell'imperatore, che Libanio attribuiva al *Contro Eraclio* e all'*Inno alla Madre degli dei* in *Or.* XVIII, 157: è allo scontro «dottrinale», alla confutazione accademica, intesa come parte integrante della sua attività legislativa, che l'imperatore affida il compito di sradicare il Cristianesimo e purgare l'impero dalla macchia dell'ateismo.

<sup>563</sup> In *Or.* XVIII, 178, Libanio individua l'obiettivo del *Contro i Galilei* proprio nella confutazione di quei libri che facevano dell'uomo venuto dalla Palestina un dio e un figlio di dio [ἐπιθέμενος τὰς βίβλους αἰ τὸν ἐκ Παλαιστίνης ἄνθρωπον θεόν τε καὶ θεοῦ παῖδα ποιῶσι]. L'interpretazione dell'«Antico Testamento», in quanto parte integrante del canone cristiano, rappresentò per il primo Cristianesimo un problema di carattere teologico di difficile soluzione: come conciliare le prescrizioni legali di Mosè con la fine della Legge in Gesù? Se da un punto di vista teologico si sarebbe imposta nel Cristianesimo successivo la teoria della «ricapitolazione» formulata da Ireneo di Lione nel II secolo (il Vecchio Testamento come prefigurazione del Nuovo), è ad Origene che si deve nel III secolo la sua prima applicazione pratica nel commento puntuale, il primo da parte cristiana, delle Scritture ebraiche. Tale interpretazione allegorica continuò tuttavia a convivere con quella letterale, sostenuta soprattutto dalla scuola esegetica antiochena. Un'introduzione recente al problema della recezione cristiana del Pentateuco in LIEHNAHRD 2002, con bibliografia aggiornata. La presenza delle Scritture nella polemica anticristiana risulta significativa sin da Celso nella seconda metà del II secolo, che, nel suo *Discorso Vero* ne denunciava le insufficienze dottrinali. Su questo punto cfr. BURKE 1986. Questa tendenza si accentuerà notevolmente tra la fine del III e l'inizio del IV secolo in Porfirio, si pensi in particolare alla confutazione su base storica e filologica delle «profezie» del libro di Daniele, una delle principali attestazioni profetiche dell'avvento di Cristo e della futura distruzione del Tempio, e in Ierocle, autore di un perduto Φιλαλήθης, la cui conoscenza delle Scritture sarebbe stata così vasta da indurre Lattanzio a vedere in lui un apostata dal Cristianesimo (Lact. *Div. inst.* V, 2, 12 ss.). Cfr. BARNES 1976; BERCHMAN 2005, 58-59 e SCHOTT 2005, 314. Il peso delle Scritture in queste opere corrisponde alla crescente comprensione del Cristianesimo in quanto «religione del libro» e del conflitto tra Giudei e Cristiani relativamente a questo punto: il primo editto di Diocleziano contro i Cristiani (303) prevedeva tra le altre misure, la distruzione materiale dei loro libri. Su questo aspetto rimando a BOWERSOCK 1995; HORBURY 1998, 25-35; 200-225. Come nota ANDO 1996, 181, se la confutazione del fondamento scritturistico è il tratto caratteristico degli scritti anticristiani di IV secolo, l'interpretazione cristiana di Platone quale risultava dall'apologetica di II secolo è usata, in età post-giuliana, come luogo di mediazione e dialogo da «apologeti» pagani quali Temistio e Libanio nei loro appelli alla tolleranza.

<sup>564</sup> Si vedano ad esempio i fr. 79 e 81.

dagli Elleni e dai Giudei di adesso [πρὸς μὲν τοὺς νυνὶ Ἰουδαίους διαφερέσθαι] e di essere dei «perfetti Israeliti secondo le indicazioni dei loro profeti [ἀκριβῶς Ἰσραελίτας κατὰ τοὺς προφήτας αὐτῶν]»<sup>565</sup>, hanno invece tradito le leggi e le tradizioni giudaiche (l'αἰώνιος νόμος di Mosè). I Cristiani, parassiti dell'Ellenismo, distorto a sostegno delle loro dottrine, e del Giudaismo, con la loro empietà e blasfemia, sono pertanto doppiamente apostati:

Rifiutando tutto ciò che di buono e valido possediamo sia noi Elleni sia gli ebrei di Mosè, essi si impossessano presso entrambi di quelle che si possono definire Chere ben radicate nei popoli, l'ateismo dalla superficialità ebraica [τὴν ἀθεότητα μὲν ἐκ τῆς Ἰουδαϊκῆς ῥαδιοργίας], e una vita squallida e disordinata dalla nostra volgare indolenza [ἐπισεσυρμένον βίον ἐκ τῆς παρ' ἡμῖν ῥαθυμίας καὶ χυδαιότητος], e vanno spacciandole come la forma migliore di religiosità [τοῦτο τὴν ἀρίστην θεοσέβειαν ὀνομάζεσθαι ἠθέλησαν]<sup>566</sup>.

Nello scritto giuliano, come nel *Contro i Cristiani* di Porfirio, ad essere demolita è la nozione stessa di «cristianità», in quanto entità «etnica» distinta dal Giudaismo e dall'Ellenismo. La nozione di terzo popolo, distinto da Greci e Giudei, sviluppata dalla apologetica cristiana, aveva trovato una formulazione recente in Eusebio di Cesarea. In risposta alle accuse formulate da pagani e Giudei, ovvero che i Cristiani hanno abbandonato le tradizioni pagane e che pur adottando le Scritture dei Giudei non vivono secondo la Legge<sup>567</sup>, Eusebio elaborava nella *Praeparatio* e nella *Demonstratio Evangelica*, composte prima della «conversione» di Costantino, una

<sup>565</sup> C. Gal. fr. 62.

<sup>566</sup> C. Gal. fr. 3 (trad. MASARACCHIA 1990).

<sup>567</sup> Eus. *Praep.* I, 2; XV, 62, 17-18. In Porph. *C. Christ.* fr. 1, i Cristiani sono uomini empì [δυσσεβείς] e atei che hanno abbandonato le tradizioni dei padri [ἄθεοι οἱ τῶν πατρῶν ἐθνῶν ἀποστάντες δι' ὧν πᾶν ἔθνος καὶ πᾶσα πόλις συνέστηκεν] per abbracciare i miti stranieri dei Giudei [Ἰουδαϊκῶν μυθολογημάτων γενόμενοι ζηλωταί], a loro volta empì e ostili a tutti i popoli. Non contenti di adorare il dio giudaico, i Cristiani si sono spinti al punto di crearsi una propria strada che non può essere definita né giudaica né greca [καὶ μηδ' αὐτῶ τῶ παρὰ Ἰουδαίοις τιμωμένῳ θεῷ κατὰ τὰ παρ' αὐτοῖς προσανέχειν νόμιμα, καινὴν δέ τινα καὶ ἐρήμην ἀνοδίαν ἑαυτοῖς συντεμεῖν, μήτε τὰ Ἑλλήνων, μήτε τὰ Ἰουδαίων φυλάττουσαν]. Cfr. inoltre C. *Christ.* fr. 94; 95. Si tratta in ogni caso dell'accusa comunemente, e universalmente, rivolta ai Cristiani dai loro detrattori. Si veda ad esempio la descrizione della «persecuzione» neroniana in Tacito e la definizione del Cristianesimo nei termini di una *exitabilis superstitio*, un «male» originario della Giudea, insieme a molti altri, e caratterizzato dall'*odium humani generis* (Ann. 15,44). Ulteriori riferimenti in BENKO 1980. Celso riconosceva nell'estraneità del Cristianesimo alla tradizione romana, una grave minaccia alla coesione culturale, sociale e politica dell'impero: i Cristiani erano dei *novatores*, che corrompevano e piegavano a loro vantaggio le tradizioni ancestrali di Roma e del suo impero, tradizioni che esistevano da sempre e che da sempre erano rispettate da tutti i popoli civilizzati. Cfr. in particolare Cel. *ap. Orig. C. Cel.* VI, 18, 21, 42, 70; VII, 58, 62. Un contributo recente sull'ateismo cristiano in BEATRICE 2004.

prospettiva storica che faceva dei Cristiani un ἔθνος indipendente e più antico di quello degli Elleni e dei Giudei<sup>568</sup>. Egli infatti distingueva un primo stadio nella storia della salvezza segnato dalla religione dei patriarchi, i veri Ebrei, filosofi illuminati dalla verità divina, da un secondo, quello della Legge mosaica, condizionata nel tempo e nello spazio perché finalizzata a correggere le debolezze dei Giudei, il nuovo popolo formatosi in Egitto a contatto con gli idolatri<sup>569</sup>. Solo nel nome il Cristianesimo è un fenomeno recente, dal momento che lo stile di vita predicato dal vangelo corrisponde alla rivelazione fatta da Dio ad Abramo e all'intuizione naturale dei patriarchi, i quali vivevano secondo natura e veneravano Dio in verità senza alcun bisogno della Legge<sup>570</sup>. I Giudei rappresentano invece una degenerazione degli autentici Ebrei: durante la schiavitù in Egitto i discendenti degli Ebrei che vi si erano trasferiti al tempo di Giuseppe dimenticarono le tradizioni dei loro padri e si lasciarono corrompere dai costumi degli Egiziani<sup>571</sup>: in questo contesto, la Legge mosaica ha chiaramente funzione propedeutica e temporanea, non applicabile ai Cristiani<sup>572</sup>. Eusebio può quindi affermare che i Cristiani hanno lasciato il paganesimo non per il Giudaismo, fede imperfetta e incompiuta, ma per l'Ebraismo, ovvero per il Cristianesimo stesso: da questo quadro risulta la superiorità dei Cristiani non solo sui Giudei ma anche sui Greci, dal momento che questi, secondo il topos dei *furta Graecorum*, hanno tratto ispirazione dalla filosofia dei patriarchi, in particolare da quella di Mosè, Ebreo fra i Giudei<sup>573</sup>. L'originalità, e al

---

<sup>568</sup> La *Praeparatio Evangelica* e la *Demonstratio Evangelica*, composte durante il periodo della persecuzione diocleziana forse in risposta al *Contro i Cristiani* di Porfirio e indirizzate ai neoconvertiti e ai pagani colti interessati alla dottrina cristiana, sono accomunate dall'intento apologetico-polemico di controbattere tutte le critiche che sia pagani che giudei hanno mosso ai Cristiani: la *Praeparatio* intende dimostrare la superiorità della fede cristiana sulla religione e la filosofia pagana; la *Demonstratio* presenta il Cristianesimo come il compimento delle profezie veterotestamentarie. Per il carattere unitario delle due opere cfr. *Praep.* I, 1, 2; *Demonstr.* II, 3. Sull'argomentazione etnica in Eusebio rimando a JOHNSON 2003 e JOHNSON 2004.

<sup>569</sup> *Praep.* VII, 6, 1-4; *Demonstr.* I, 4; *Hist. Eccl.* I, 4, 9-10.

<sup>570</sup> Gli Ebrei erano filosofi illuminati dalla luce divina della verità e non semplicemente dalla pura speculazione: per questa ragione la loro filosofia, e di conseguenza quella dei Cristiani, è superiore a quella greca che sin dalle sue origini, secondo il topos dei *furta Graecorum*, ha attinto dall'ebraismo. In generale i testi cristiani del IV secolo tendono a identificare sempre più decisamente i Giudei con gli assassini di Cristo e a distinguerli dagli antichi Ebrei. Cfr. STROUMSA 1999<sup>b</sup>, 21 ss.

<sup>571</sup> *Praep.* VII 8, 26-27.

<sup>572</sup> *Praep.* VIII, 1.

<sup>573</sup> *Demonstr.* I, 6, 62. Questa triplice divisione dell'umanità rappresenta tre diversi stadi evolutivi che dall'idolatria conducono alla εὐαγγελική διδασκαλία passando per la Legge di Mosè. Se questa prima legge era ristretta ai soli Giudei palestinesi, la seconda Legge sarà estesa a tutti gli uomini. La traduzione greca della Scrittura rappresenta uno stadio preparatorio in vista dell'incarnazione di Cristo: la Settanta consentirà infatti di trasmettere a tutte le nazioni, in un linguaggio universale, tutte

tempo stesso la forza argomentativa, delle due opere eusebiane risiede nell'aver scelto di difendere il Cristianesimo non tanto attraverso l'esegesi scritturistica ma presentandolo in una prospettiva storico-evoluzionistica.

Mostrando un interesse analogo, Giuliano usa la nozione di Cristianesimo in quanto terzo popolo contro i Cristiani stessi, come segno di devianza e degenerazione: il processo che Eusebio presentava in chiave evoluzionistica, come il passaggio graduale dell'uomo dalla tenebre dell'idolatria alla luce del messaggio evangelico, viene letto nel *Contro i Galilei* come una involuzione non solo dalla nozione naturale di Dio ma dalle tradizioni, antiche e autorevoli, di Elleni e Giudei. La natura ibrida e doppiamente apostata dei Galilei è evidente non solo nel rifiuto dell'idea naturale di dio [κοινή ἔννοια], comune a tutti i popoli indistintamente<sup>574</sup>, ma soprattutto nella creazione di una nuova dottrina [ἰδίαν ὁδὸν]<sup>575</sup> a partire dagli aspetti deteriori delle tradizioni ellenica e giudaica<sup>576</sup>. I Cristiani non meritano l'appellativo di Elleni né tantomeno quello di Giudei. Avendo scelto l'apostasia [ἀποστάντες] per seguire una strada diversa [ἰδίαν ὁδὸν ἐπάβουτο], fatta dell'indifferenza di quei Greci che lasciano i templi in rovina e trascurano le antiche cerimonie (emblematico il caso del *Contro Eraclio*)<sup>577</sup>, e dell'ateismo ebraico, ovvero della negazione dell'esistenza degli altri dei, essi possono essere definiti, con Epitteto, soltanto «Galilei» [οὔτε Ἑλληνας οὔτε Ἰουδαίους, ἀλλὰ τῆς Γαλιλαίων ὄντας αἰρέσεως]<sup>578</sup>: il Cristianesimo, questo ricamo di malvagità [παρυφή κακῶν], lungi dalle dimensioni universali che gli attribuiscono i suoi sostenitori, è un

---

le profezie relative al figlio di Dio (cfr. *Praep.* VIII, 1, 6-7). La presenza di tali profezie è l'unica ragione che spinge i Cristiani ad accettare le Scritture giudaiche (cfr. *Demonstr.* I, 4,1). Al tempo stesso, la distruzione di Gerusalemme e del suo Tempio da parte dei Romani segna provvidenzialmente la fine dell'Antica Legge: chiunque continui a vivere secondo la Legge mosaica è un traditore della Legge autentica, quella rivelata dal Messia e anticipata dai patriarchi (cfr. *Demonstr.* I, 6, 39).

<sup>574</sup> *C. Gal.* fr. 7. Cfr. *Cel. ap. Orig. C. Cel.* VIII, 38; *Porph. C. Gal.* fr. 1, 3-4; *Iambl. Myst.* I, 3. Attraverso il principio della κοινή ἔννοια, Giuliano rifiuta come non necessaria, e ripugnante, dal momento che presuppone una sorta di cambiamento nella natura immutabile di dio, il concetto stesso di «rivelazione». Secondo MASARACCHIA 1990, 17 la struttura argomentativa esposta in fr. 1 presupporrebbe la divisione tradizionale della teologia in tre generi: νομικόν, dei popoli (fr. 29; 30; 36), μυθικόν, dei poeti (fr. 4); φυσικόν, dei filosofi (fr. 8; 9; 10; 11).

<sup>575</sup> Cfr. MALLEY 1978, 102-110; RIEDWEG 1999, 73-79.

<sup>576</sup> L'accusa di Giuliano è formulata in termini molto vicini a quelli impiegati da Porfirio in *C. Christ.* fr. 1. Cfr. *supra*.

<sup>577</sup> Si veda la ἀκαθάρτη καὶ χυδαία τρυφή di *ep.* 89a, 453d.

<sup>578</sup> Cfr. *Epict. Dissert.* IV 7, 6. Secondo Greg. Naz. *Or.* IV, 1, 76, Giuliano ne avrebbe ordinato l'uso per legge. Sulle varie accezioni del termine «galilei» in Giuliano cfr. SCICOLONE 1982; KURMANN 1988, 258 ss.; MASARACCHIA 1990, 12-13.

fenomeno regionale e periferico, una mistura di malvagità e malizia estranea alle più antiche tradizioni dell'impero e lontana dal messaggio stesso di Gesù di Nazaret di cui non merita di portare il nome<sup>579</sup>. Nonostante tutte le critiche rivolte alla teologia dei Giudei, all'assurdità del loro concetto di Dio, alla loro palese inferiorità rispetto ai Greci<sup>580</sup>, le tradizioni giudaiche possiedono comunque una certa validità. Mosè, pur identificando erroneamente il dio etnarca del suo popolo con l'essere supremo, riconosceva comunque l'esistenza delle altre divinità e il rispetto loro dovuto<sup>581</sup>: l'impudenza dei suoi discendenti [ἡ τῶν ἐπιγυνομένων βδελυρία καὶ τόλμα], ha aggiunto all'abbandono del culto la bestemmia [ἀκολουθεῖν ἐνόμισε τῷ μὴ θεραπεύειν τὸ βλασφημεῖν] contro le divinità degli Elleni [ἀπὸ μὲν οὖν τῆς Ἑβραίων καινοτομίας τὸ βλασφημεῖν τοὺς παρ' ἡμῖν τιμωμένους θεοὺς ἠρπάσατε], trasgredendo il precetto mosaico «non parlare male degli dei». Per il resto, aggiunge Giuliano, i Galilei hanno abbandonato la strada tracciata da Mosè e dai patriarchi [ὃ δὴ καὶ ὑμεῖς εἰλκύσατε μόνον· ὡς τῶν γε ἄλλων οὐθὲν ὑμῖν τέ ἐστι κάκεινους παραπλήσιον]<sup>582</sup>.

Restando fedeli almeno alla Legge giudaica, per quanto inferiore alle tradizioni elleniche, i Galilei potrebbero vantare «una maggiore santità e purezza di culto» [ἀγνότεροι δὲ καὶ καθαρώτεροι τὰς ἀγιστείας], invece, come

<sup>579</sup> La falsificazione dell'insegnamento di Gesù da parte dei discepoli costituiva una delle accuse più forti argomentate da Porfirio nel suo *Contro i Cristiani*. Cfr. ad esempio *C. Christ.* fr. 7. Vedi BERCHMAN 2005, 60-71.

<sup>580</sup> Cfr. *C. Gal.* fr. 36-40. Cfr. BORRELLI 2000, 104- 105.

<sup>581</sup> *C. Gal.* fr. 58, 13-14. Degli dei etnarchi si è già parlato nel corso del II capitolo. Il divieto mosaico di adorare le altre divinità suona assurdo, nonché blasfemo a Giuliano (fr. 29-30). Seguendo uno degli argomenti canonici della polemica antiggiudaica da Apollonio Molone in avanti, Giuliano paragona i filosofi, gli uomini politici, i legislatori greci con quelli ebraici, mostrando la netta inferiorità di questi ultimi in tutti i campi in cui eccellono i Greci (fr. 36-40). Inoltre le nozioni di «rivelazione» ed «esclusivismo» sono minate alla base da una profonda contraddizione: da una parte il dio ebraico è creatore dell'universo [ὁ κόσμος δημιουργός] e signore di ogni cosa, dall'altra egli ha scelto di proteggere solo il popolo giudaico, tralasciando tutti gli altri. Il dio ebraico non è quindi il creatore dell'universo, che esiste increato da sempre e sempre esisterà, né il demiurgo platonico, piuttosto «il dio cui è toccato il dominio sulla più piccola regione». Vedi RIEDWEG 1999, 71 ss. A confronto con la cosmologia platonica del Timeo (*C. Gal.* fr. 5-9), quella giudaica rivela tutta la sua rozzezza e inferiorità. Cfr. *Cel. ap. Orig. C. Cel.* IV, 50; VI, 49, 50, 58; VIII, 35. Sono in particolare i racconti relativi alla caduta dei protoplasti in Gn 3 (*C. Gal.* fr. 13-17), e all'ira divina che si abbatte su Finees in Num. 25, 11 a rappresentare per Giuliano gli esempi più chiari dell'inadeguatezza speculativa e teologica dei Giudei: il dio di Mosè si comporta in modo irrazionale come un uomo manifestando la sua stessa invidia [φθονερία] e malvagità [βασκανία]. L'uso di Platone per demolire la cosmologia biblica, e di conseguenza quella cristiana, significa privare gli intellettuali cristiani di una delle loro armi apologetiche più efficaci. Vedi ANDO 1996 sull'uso di Platone nell'apologetica pagana di IV secolo.

<sup>582</sup> *C. Gal.* fr. 58, 15-17.

sanguisughe, hanno succhiato dal Giudaismo il sangue peggiore [τὸ χείριστον] tralasciando il più puro [τὸ καθαρώτερον]<sup>583</sup>: «Per gli Ebrei - infatti - precise sono le regole religiose e i culti e innumerevoli i comandamenti, che richiedono vita e vocazione sacerdotale [τοῖς μὲν γὰρ Ἐβραίοις ἀκριβῆ τὰ περὶ θρησκείαν ἐστὶ νόμιμα καὶ τὰ σεβάσματα καὶ τὰ φυλάγματα μυρία καὶ δεόμενα βίου καὶ προαιρέσεως ἱερατικῆς]»<sup>584</sup>. Quest'aspirazione alla «vita sacerdotale» rende il Giudaismo quantomeno accettabile agli occhi di Giuliano in quanto garantisce, seppur in maniera imperfetta, di tendere verso il divino. Il culto dei Galilei, al contrario, non è ἀγνός e καθάρως come quello dei Giudei perché non ne segue le norme [νόμοι] e i costumi [ἔθου]. Nella lettera a Teodoro, contemporanea con ogni verosimiglianza alla stesura finale del *Contro i Galilei*, ritroviamo la stessa contrapposizione:

Quando vedo la nostra grande trascuratezza verso gli dei e vedo ogni forma di rispetto verso le divinità superiori scacciata da una corruzione vile e volgare, sempre mi dolevo in me stesso di questa situazione [...], tanto più che vedevo altri così infervorati nella loro dottrina da scegliere per essa la morte, da sopportare indigenza e fame per non mangiare carne di maiale, né di animali che non fossero stati immediatamente dissanguati, mentre noi ci comportavamo con tanta leggerezza nelle opere di fede, da dimenticare le tradizioni avite e da ignorare persino se mai qualcosa di tal genere fosse stato stabilito. Essi, religiosi in forma parziale, perché onorano [...] quel dio veramente potentissimo e ottimo che regge il mondo sensibile, quello stesso dio, io lo so bene, che anche noi veneriamo, ma con alti nomi, mi sembra che agiscano in modo logico non trasgredendo le loro leggi, e sbagliano solo in questo che, compiacendo soprattutto dio, non onorano anche gli altri dei, ma esaltati a questa follia da una superbia barbara, credono che questi siano stati assegnati soltanto a noi Gentili<sup>585</sup>.

<sup>583</sup> *Ibidem* fr. 47, 11-13. Cfr. *Cel. ap. Orig. C. Cels.* V, 25. Secondo SARDIELLO 1998, n. 104 Giuliano avrebbe appreso della funzione terapeutica delle sanguisughe da Oribasio: sarebbero infatti i libri di Galeno e in particolare di Oribasio a contenere il maggior numero di testimonianze sull'impiego medico delle βδέλλα. Inoltre, come nota la studiosa, il termine βδέλλα d'uso raro nei secoli precedenti, fatta eccezione per Galieno, diviene frequente nel corso del IV secolo non solo nei trattati di un medico come Oribasio ma anche presso gli autori cristiani a proposito di Prov. 30, 15, 1. Pertanto, «la velenosa similitudine che paragona i cristiani alle sanguisughe si carica dunque di attualità, e sotto il profilo del sapere medico, e sotto il profilo della catechesi cristiana».

<sup>584</sup> *Ibidem.* fr. 58, 9-11. È possibile che Giuliano si riferisca indirettamente all'immagine fornita dal Nuovo Testamento dei Cristiani come popolo di sacerdoti: in quanto membra di Cristo, il sommo sacerdote del nuovo patto e del nuovo Tempio, i Cristiani ne condividevano l'ufficio sacerdotale (Ap 1, 6) e la loro funzione era quella di offrire sacrifici «spirituali» (1Pt 2, 5). Cfr. FERGUSON 1980, 1163.

<sup>585</sup> *ep.* 89a, 453d-454b (trad. CALTABIANO 1991).

In questo brano, la fedeltà dei Giudei alla Legge è contrapposta al lassismo non dei Cristiani ma degli Elleni stessi<sup>586</sup>. Dal discorso di Giuliano emerge una visione storica analoga a quella presupposta nel *Contro i Galilei*: la superiorità attuale dei Giudei non dipende da una loro superiorità assoluta ma dalla presente negligenza dei Greci, la medesima negligenza che ha generato l'età del ferro del *Contro Eraclio* e che si manifesta nell'aver abbandonato il culto divino e le tradizioni dei padri. Alla parziale *pietas* dei Giudei veniva nuovamente contrapposta, in una parte del testo andata perduta, il νόσημα τῶ βιῶ degli empi Galilei [οἱ δὲ ἐκ τῆς Γαλιλαίας δυσσεβεῖς].

Per dimostrare in maniera inconfutabile come i Galilei si siano allontanati definitivamente e irrimediabilmente da qualunque forma di culto accettabile, Giuliano istituisce strategicamente nel fr. 72 uno stretto parallelismo tra le pratiche culturali stabilite da Mosè e quelle senza tempo degli Elleni:

I Giudei hanno un comportamento simile a quello dei gentili, eccettuata la loro fede in un unico dio. Questa è la loro peculiarità a noi estranea. Quanto al resto però possiamo parlare di comunanza: templi, santuari, altari, purificazioni, alcune prescrizioni che si presentano o assolutamente identiche o con ben piccole differenze [ἐπεὶ τά γε ἄλλα κοινά πως ἡμῖν ἔστι, ναοὶ, τεμένη, θυσιαστήρια, ἀγνείαι, φυλάγματα τίνα, περὶ ὧν ἢ τὸ παράπαν οὐδαμῶς ἢ μικρὰ διαφερόμεθα πρὸς ἀλλήλους]<sup>587</sup>.

Questo frammento costituisce la chiave di lettura di tutta l'argomentazione giuliana. Sebbene ad un livello nettamente inferiore, il culto dei patriarchi e la Legge di Mosè possiedono la validità di una *religio* da secoli *licita*, una religione antica le cui origini sono legate attraverso Abramo, Isacco e Giacobbe ai Caldei, γένους ἱεροῦ καὶ θεουργικοῦ<sup>588</sup>, visibile e dotata delle stesse pratiche culturali, dello stesso rispetto per la divinità e per le tradizioni di quella greca<sup>589</sup>: «Abramo non smise mai di fare sacrifici, così come noi, e praticava l'arte mantica legata all'osservazione delle stelle cadenti. E questo è pure conforme all'uso greco»<sup>590</sup>.

<sup>586</sup> Il riferimento è al coraggio e alla determinazione dei Giudei durante la persecuzione di Antioco IV Epifane, quale emerge dai libri dei Maccabei.

<sup>587</sup> *Ibidem* fr. 72, 15-22. Vedi inoltre i fr. 87 e 88. Sull'interpretazione teurgica del Giudaismo vedi BREGMAN 1995. Sulla superiorità dei Giudei sui Cristiani vedi WILKEN 1984, 146 ss.

<sup>588</sup> *C. Gal.* fr. 86.

<sup>589</sup> Cfr. Porph. *C. Christ.* fr. 4.

<sup>590</sup> *C. Gal.* fr. 87.

In base alla strategia argomentativa scelta da Giuliano, l'infrazione da parte dei Galilei delle norme mosaiche equivarrà all'infrazione delle analoghe pratiche elleniche. Allo scopo di defraudare i Cristiani delle Scritture e delle loro promesse profetiche, l'imperatore nega qualunque legame diretto tra Cristianesimo e Giudaismo affermando invece che quest'ultimo è molto vicino all'Ellenismo: non sono i Cristiani ad essere simili agli Ebrei, ma, per rapporto inverso, sono gli Ebrei ad essere simili gli ἔθνη<sup>591</sup>. Questa rivendicazione rappresenta un elemento profondamente innovativo sia all'interno della polemica anticristiana che, più in generale, nell'ambito della tradizione culturale greco-romana. Nella formulazione di Fergus Millar, «Julian's *Against the Galileans* remains by far the most explicit reflection deriving from this period on the interrelations and contrasting histories and values of the three religions. Only Augustine's *City of God* might challenge comparison within in this respect. But Julian owed his capacity to enter as a pagan into the nature of the Judaeo-Christian tradition to his own upbringing as a Christian»<sup>592</sup>.

## 2. LE NORME DI PURITÀ DEI GIUDEI E I CRISTIANI

L'accusa di ἀκαθαρσία del fr. 47 si concretizza nei fr. 69, 70 e 71 nel rifiuto delle pratiche sacrificali che sia Giudei che Elleni compiono a scopo espiatorio e purificatorio [καθαρισμοὺς καὶ ὑπὲρ ἀγνείας]<sup>593</sup>. Nonostante la normativa levitica e i numerosi esempi scritturistici che mostrano Abramo e i suoi discendenti nell'atto di sacrificare al dio di Israele, i Cristiani rifiutano ogni forma di sacrificio. Al contrario, sebbene non possano più fare offerte sacrificali [οὐδὲ γὰρ Ἰουδαῖοι θύουσιν] perché privi del Santuario [ἀπεστερημένοι δὲ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου ἧ, ὡς αὐτοῖς ἔθος λέγειν, τοῦ ἀγιάσματος], i Giudei

<sup>591</sup> Giuliano usa ἔθνη per designare i Greci, termine che nella LXX e nel Nuovo Testamento designa indistintamente (e con disprezzo) i non ebrei in contrapposizione al popolo eletto. Il termine è usato in quest'accezione nei fr. 20, 9; 58, 7.

<sup>592</sup> Cfr. MILLAR 1992, 108. È improbabile che Giuliano abbia appreso informazioni sul Giudaismo dai Giudei di Antiochia che si recavano da lui per perorare la ricostruzione del Tempio. Vedi *infra*. Del resto Giuliano non si mostra interessato allo sviluppo rabbinico del Giudaismo: il suo interesse si concentra esclusivamente sulla Legge mosaica in quanto patrimonio condiviso da Giudei e Cristiani. Oltre al testo della LXX Giuliano potrebbe aver fatto ricorso a commentari cristiani, forse raccolti nella biblioteca di Giorgio di Cappadocia. Non bisogna inoltre sottovalutare la formazione cristiana dell'imperatore che gli ha reso sicuramente familiare il problema dell'interpretazione scritturistica. Sulla presenza delle Scritture in Giuliano cfr. BOUFFARTIGUE 1992, 683-684.

<sup>593</sup> C. Gal. fr. 69, 14.

continuano comunque a praticare sacrifici in privato [ἐν ἀδράκτοις]<sup>594</sup>. Per dimostrare che Mosè, a differenza dei Cristiani, non considerava il sacrificio un atto impuro, Giuliano riporta il rito del giorno dell'espiazione descritto nel capitolo 16 del *Levitico*:

Ascolta ancora cosa dice riguardo ai sacrifici espiatori [ὑπὲρ δὲ ἀποτροπαίων]: «E prenderà due capri tra le capre per espiazione di una colpa e un ariete per un olocausto e Aronne offrirà il giovenco per la colpa sua e purificherà se stesso e la sua casa; e prenderà i due capri e li porrà davanti al Signore, presso la porta del tabernacolo del patto. E Aronne assegnerà per sorteggio uno dei due capri al Signore e uno all'allontanatore dei mali». Dell'altro capro dice: «E sgozzerà il capro per la colpa del popolo dinnanzi al Signore e farà colare il suo sangue all'interno della cortina e il sangue goccerà ai piedi dell'altare e purificherà nel luogo sacro dall'impurità dei figli di Israele e dalle trasgressioni per tutte le loro colpe»<sup>595</sup>.

---

<sup>594</sup> C. Gal. fr. 72. Contro BORRELLI 2000, 112 secondo cui l'imperatore non terrebbe conto della progressiva spiritualizzazione del culto giudaico, Giuliano è consapevole delle conseguenze della distruzione del Tempio sulle pratiche sacrificali ebraiche. Come nota MILLAR 1992, 106-108 quella di Giuliano è una delle poche attestazioni di un interesse pagano nei confronti di pratiche giudaiche contemporanee. Il riferimento andrebbe secondo l'autore alla consumazione dell'agnello pasquale che i Giudei praticavano nelle loro case.

<sup>595</sup> C. Gal. fr. 70 (trad. MASARACCHIA 1990). Cfr. inoltre Lv 23, 26-32 e Num. 29, 7-11 che insistono sulla contrizione interiore e sull'astensione da qualunque attività lavorativa come condizione di espiazione. L'unica differenza rispetto al testo della LXX è la sostituzione di χίμαρος con τράγος in Lv 16, 5 e 16, 15. La conoscenza dello *Yom Kippur* da parte di Giuliano costituisce un'eccezione nel contesto della letteratura greco-romana che si limita in genere a menzionare il Sabato. Cfr. SCHÄFER 1997, 82-92. Sul significato dello *Yom Kippur* cfr. MILGROM 1991, *passim*; DOUGLAS 1999, 208-251; STÖKL BEN EZRA 2003; LAMPE 2007, 192-193. Sul sacrificio di espiazione ebraico in generale cfr. PESCE 2001, 133-144, con un'ampia discussione sulla distinzione tra colpe volontarie e involontarie. È probabile che Giuliano attinga direttamente al testo della LXX o ad un commentario cristiano piuttosto che all'ampia trattazione che del giorno dell'espiazione forniscono Joseph. *Ant.* III, 240-243 e Phil. *Spec. Leg.* II, 193 - 203: sia Filone che Giuseppe infatti non interpretano i sacrifici ebraici in termini di «espiazione». Cfr. SANDERS 1999, 143. Interpretando ἀποτροπαίων come attributo delle divinità, STÖKL BEN EZRA 2003, 266 inserisce il frammento giuliano nel contesto dell'interpretazione bipolare patristica dello *Yom Kippur* che tende ad identificare il capro espiatorio come simbolo del male compiuto dagli uomini, a differenza di quello sacrificato sull'altare, emblema dell'offerta spirituale del giusto a Dio: in questo contesto Giuliano affermerebbe che il capro espiatorio è un sacrificio per le divinità ctonie. Ritengo più probabile che Giuliano mantenga qui la titolatura biblica. In fr. 69 Giuliano elenca, infatti, come patrimonio comune a Giudei ed Elleni, i sacrifici di primizie, gli olocausti, le offerte per i patti, per i ringraziamenti, per rendere onore, per espiazione e per purificazione ('*olah*, olocausto, *minah*, offerta di cereali, *zebah shelamim*, immolazione di comunione), descritti nei capitoli 11-15 del *Levitico*. Inoltre manca nel frammento qualunque riferimento ad una divinità cui il capro espiatorio sarebbe destinato: Giuliano afferma che dei due capri uno è per il Signore e l'altro per l'«allontanatore dei mali», l'individuo incaricato di accompagnare il capro, espressione con cui la LXX traduce *āzaz'el* (probabilmente una sorta di demone del deserto) da *ex*, capro, e *azal*, inviare. Un'introduzione recente al sacrificio biblico in GROTTANELLI 2001. Sulla originalità della traduzione della LXX rispetto al testo masoretico, cfr. DORIVAL 2001.

Giuliano cita testualmente i due momenti fondamentali della procedura da seguire nel decimo giorno di *Tishri*, il settimo mese dell'anno, per purificare il Santuario ed eliminare le colpe commesse dai figli di Israele nell'anno trascorso: dopo un'abluzione preliminare, il sacerdote, indossati i paramenti sacri, sacrifica un toro per purificare sé stesso e la sua casa; sceglie quindi due capri, uno destinato al Signore, per purificare con il suo sangue il Santuario, e uno per l'offerta per il peccato [*hattat-h*] da inviare nel deserto; dopo il sacrificio del capro per il Signore e l'olocausto [*'olah*] di un ariete, i peccati dei figli di Israele vengono confessati tramite imposizione delle mani sull'altro capro per essere finalmente espulsi. Il rituale dello *Yom Kippur*, in quanto momento fondamentale di riconciliazione del popolo di Israele con Dio, continua ad essere celebrato anche dopo la distruzione del Tempio: i riti sacrificali previsti dal Levitico sono sostituiti nell'interpretazione rabbinica dal pentimento interiore, dalla riparazione delle offese e dalla pratica delle astensioni (dal lavoro, dal cibo e dalle relazioni sessuali) in osservanza a Lv 23, 26-32 e Num 29, 7-11. Al rito è dedicato quasi interamente il trattato *Yoma* della *Mishna*. Composto dopo la distruzione del Tempio, almeno nella sua redazione finale, il trattato non presenta una teologia dell'espiazione, ma delle regole pratiche che obbediscano ai principi tracciati dal *Levitico* nelle mutate condizioni della diaspora: ne risulta una costruzione rituale diversa da quella levitica, anche se ad essa ispirata, il cui scopo è rendere praticabili a tutti gli Israeliti i precetti biblici, secondo le direttive teologico-culturali proprie dei suoi redattori<sup>596</sup>.

Parallelamente, all'interno di quel Cristianesimo che non considerava più vincolante la Legge mosaica, prevalse gradualmente un'interpretazione allegorica e tipologica del rituale di espiazione giudaico<sup>597</sup>. I Cristiani non rifiutavano l'idea di

---

<sup>596</sup> Così PESCE-DESTRO 1996, 29: «Siamo di fronte a una interpretazione del Levitico che si propone di pervenire all'espiazione prescritta anche a prescindere dal sistema espiatorio sacrificale, ma che considera tuttavia essenziale continuare a fare memoria del complesso dei sacrifici espiatori prescritti (non più realizzabili a causa della mancanza del Tempio). Ciò dà luogo ad un sistema religioso nuovo, in quanto l'espiazione è ormai concepita possibile attraverso la conversione interiore, la mortificazione corporale senza alcuna mediazione sacerdotale (...). Ciò che il peccatore/offendente offre a Dio è solo la propria *teshvah* e la propria mortificazione corporale». Cfr. inoltre GROTTANELLI 2001, 60. Un contributo recente in NEUSNER 2001. Sull'osservanza dello *Yom Kippur* nella Diaspora cfr. Phil. Mos. 23; Spec. Leg. I, 186; Jos. C. Ap. II, 282.

<sup>597</sup> Se per i Cristiani, alcuni dei testi contenuti nel Pentateuco erano centrali per la teologia (*Genesi*) e per la liturgia (*Esodo*), il *Levitico*, con il suo estremo legalismo, era difficilmente conciliabile con l'interpretazione spirituale della Legge. Una breve rassegna delle soluzioni proposte dai Padri, in LIENHARD 2002, 380-385. Sul commentario di Origene al Levitico, in particolare sull'interpretazione delle norme alimentari, cfr. COCCHINI 1996.

«sacrificio» in sè ma ritenevano quello di Cristo il sacrificio supremo e definitivo che, offerto per l'espiazione dei peccati del suo popolo e rinnovato ciclicamente nella celebrazione eucaristica<sup>598</sup>, avrebbe reso innessari e superflui i sacrifici di Giudei e Romani. Nelle parole dello stesso Giuliano «Gesù è stato sacrificato una volta per tutte». Nel primo Cristianesimo si impone gradualmente, a partire soprattutto dalla *Lettera agli Ebrei*, l'interpretazione del giorno dell'espiazione in chiave cristologica come metafora di transizione dal vecchio al nuovo patto, dai molti sacerdoti all'unico sacerdote<sup>599</sup>; dai molti sacrifici all'unico irripetibile sacrificio del figlio di Dio<sup>600</sup>, dalla purificazione del corpo a quella della coscienza, dal Tempio di pietra a quello di spirito costituito dalla comunità dei credenti<sup>601</sup>. Tale processo giunge a maturazione nel corso del IV secolo in opposizione ai Cristiani «giudaizzanti». Termini quali *ναός*, *ἀρχιερεύς*, *θυσιαστηρίος*, *ἅγια τῶν ἁγίων*, applicati tipologicamente alla liturgia, fanno della celebrazione eucaristica l'autentico sacrificio di espiazione<sup>602</sup>: è quindi mediante la confessione dei peccati, la

<sup>598</sup> LAMPE 2007, 208. Cfr. ad esempio 1Cor 5, 7; 2Cor 5, 17-21; Gv 1, 29; 1Pt 2, 23; 1Gv 2, 2; 4, 10. Sull'interpretazione della morte di Cristo in Paolo cfr. DUNN 1991. Did 14,1 è la prima attestazione del termine *θυσία* in relazione all'eucarestia.

<sup>599</sup> Eb 7, 15-28. Cfr. 1Clem 36,1.

<sup>600</sup> Eb 8, 3; 9, 12-14; 10, 1-14. Il sangue animale versato da Aronne, appartenente al regno della carne, purifica solo il corpo: il sacrificio di Gesù è superiore perché oltre alla carne comporta l'offerta volontaria per la salvezza. Cfr. CHESTER 1991; CORTEZ 2006, 548-549. Sull'interpretazione della morte di Cristo in Paolo vedi ad esempio 2Cor 5, 17-21; 1Cor 5, 7. Cfr. LAMPE 2007. Vedi inoltre Gv 1, 29; 1Pt 2, 23; 1Gv 2,2; 4,10. Come sottolinea GROTTANELLI 1989, non è possibile parlare di una totale negazione dei sacrifici nella pratica cultuale del Cristianesimo antico: lo studioso sottolinea il carattere sacrificale della liturgia eucaristica, la critica ai sacrifici pagani non perché cruenti ma perché rivolti ai demoni, l'uccisione rituale di animali soprattutto nell'Oriente cristiano, l'identificazione di Gesù con l'agnello pasquale.

<sup>601</sup> Con il suo esempio, Cristo ha indicato ai suoi discepoli la strada per onorare Dio in spirito: è la Chiesa stessa in quanto corpo di Cristo a costituire il vero Tempio (cfr. 1Cor 3,16), al cui interno viene presentata a Dio un'offerta spirituale (cfr. Gv 4,24). Il sistema sacrificale del Tempio di Gerusalemme continua a fornire il linguaggio per interpretare la morte di Cristo anche nella successiva speculazione cristiana. Si vedano ad esempio Iust. *Dial.* 111, 3; Orig. *Comm. Joh.* I, 35, ss. Cfr. FERGUSON 1980, 1166 ss. Già nell'insegnamento di Gesù, quale è trasmesso dai Vangeli, la remissione dei peccati è condizionata esclusivamente dalla riconciliazione reciproca, senza l'espiazione garantita dall'atto sacrificale e la purificazione delle abluzioni. Cfr. ad esempio Mc 12, 34; Mt 5, 23-24; 18, 23-35; Did 14, 2. Sul sacrificio di Gesù in relazione al sistema sacrificale giudaico cfr. CHILTON 1992, 137-154; PESCE 2001, soprattutto 152-165. Che questa non fosse l'unica interpretazione possibile del rituale ebraico all'interno del nascente movimento di Gesù lo mostrano altre pericopi evangeliche che presentano una maggiore attinenza alla tradizione da parte di Gesù. Si veda ad esempio la guarigione del lebbroso in Mc 1, 40-45: dopo averlo purificato [*ἐκαθαρίσθη*], Gesù gli ingiunge di recarsi al Tempio e offrire al sacerdote per la sua purificazione quanto è prescritto dalla Legge di Mosè [*περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου ἃ προσέταξεν Μωϋσῆς*].

<sup>602</sup> Si veda in particolare Greg. Naz. *Or.* X, 4 in cui l'ordinazione sacerdotale di Basilio di Cesarea è chiaramente modellata sull'investitura di Aronne a sommo sacerdote descritta in Es. 29. Cfr. inoltre Tert. *Bapt.* 17, 1 per il sacerdote *imitator Christi*; Eus. *v. Const.* 3, 28 per la tomba di Cristo nel Santo

partecipazione al sacrificio eucaristico, fino alla testimonianza suprema della scelta monastica e del martirio che i Cristiani ottengono la purificazione spirituale dalle loro impurità morali ed espiano i loro peccati. Per Giuliano il rinnegamento della Legge e l'idea che in qualche modo Dio abbia mutato opinione in proposito e considerato incompleta la sua opera suona assurdo e blasfemo<sup>603</sup>. Come è stato accennato a proposito della conversione di Costantino, la loro acqua purificatrice non ha alcun valore né efficacia. Abolendo i sacrifici che gli Ebrei praticavano sin da Abramo, e sostituendoli con il sacrificio unico e irripetibile di Cristo, i Cristiani si sono preclusi la possibilità di espiare le proprie colpe e purificarsi.

Il rifiuto della Legge è inoltre evidente nel rifiuto della distinzione tra animali puri e impuri stabilita da Mosè in *Levitico* 11:

Perché nella regola di vita non imitate la purezza dei Giudei [ἀνθ' ὅτου περὶ τὴν δίαιταν οὐχὶ τοῖς Ἰουδαίοις ὁμοίως ἐστὲ καθαροί], ma dite che bisogna mangiare tutto come erba da pascolo [λάχανα χόρτου]? Perché prestate fede a Pietro riguardo al fatto che, dice, egli asserì: «Non considerate impuro ciò che Dio ha purificato?» [ἂ ὁ θεὸς ἐκαθάρισε, σὺ μὴ κοίνου]. Quale prova esiste che Dio prima considerava impure [μιαρά] alcune cose, ed ora invece le stima pure [καθαρά]? Mosè quando distingue a proposito dei quadrupedi [ἐπὶ τῶν τετραπόδων], dice che quelli che hanno lo zoccolo diviso [δίχρηλος ὄπλη] e ruminano [ἀναμαρνκίζω] sono puri [καθαρόν], gli altri impuri [ἀκάθαρτον]. Se dunque il maiale, dopo la visione [φαντασία] di Pietro, ora ha preso a ruminare, prestiamogli fede. È un vero miracolo se l'ha cominciato a fare dopo la visione di Pietro! Se invece quello ha mentito nel dire di aver visto, per dirla con il vostro linguaggio, questa «apocalissi» [ἀποκάλυψις] in casa del calzolaio perché dovremmo essere così pronti a prestargli fede in questioni così importanti? Cos'ha di terribile la prescrizione che vi ha fatto Mosè se, oltre al maiale, vi ha proibito di mangiare anche i volatili e gli esseri marini [τὰ πτηνὰ καὶ τὰ θαλάττια], indicando che anche

---

Sepolcro in quanto ἅγια τῶν ἁγίων. Sull'uso cristiano del linguaggio sacrificale dal I al IV secolo rimando a YOUNG 1978.

<sup>603</sup> In questo contesto rientra il riferimento implicito ai frammenti 55 e 71 al decreto apostolico di At 15, 29 che impone ai gentili convertiti, oltre all'obbligo di astenersi dal sangue, dagli animali soffocati e dall'impudicizia, anche il divieto di cibarsi dei resti degli animali sacrificati nei riti tradizionali [εἰδωλοθύτοι] in quanto contaminanti in accordo con la tradizione giudaica: «Che poi non li considerò come voi un atto impuro, ascoltatelo ancora dalle sue parole: 'La persona che gusti le carni del sacrificio della salvezza, cioè del Signore, e l'impurità sia su di lei, quella persona sarà recisa dal suo popolo'. Così attento era anche Mosè al consumo delle carni del sacrificio». L'idolatria, in quanto opposta alla santità di Dio, è la forma più grave di impurità. Cfr. *Gs* 22, 17; *Lv* 19, 3; 20, 1-3; 22-24; *Ger* 2, 23; 13, 27; *Ez* 22, 4; 23, 30; 37-23; *Am* 7, 17; *Os* 5, 3; *Mic* 2, 10. In generale vedi WELLS 2000. In 1Cor 8, cui Giuliano fa riferimento in fr. 55, Paolo riconosce che tale prescrizione, pur non avendo valore vincolante per i Cristiani, dal momento che il divieto giudaico è stato superato dalla nuova Legge di Cristo, deve essere rispettata per non turbare i più deboli, incapaci di distinguere tra la consumazione delle carni sacrificali e l'idolatria.

questi sono stati esclusi e dichiarati impuri da dio [ἀκάθαρτα  
πεφύλαι]?<sup>604</sup>.

Dopo aver presentato le fonti di impurità, cioè quegli oggetti o quelle situazioni che «contagiano» l'uomo ponendolo nella condizione «fisica» di non poter partecipare al culto (e quindi alla vita del suo popolo), il *Levitico* elenca al capitolo 11 gli animali di cui il popolo santo può cibarsi e quelli che gli sono interdetti. In questo elenco sono impuri, quindi non commestibili, i ruminanti che non hanno lo zoccolo diviso, i pesci privi di pinne e squame, alcuni uccelli (in particolare i rapaci) e gli insetti alati (tranne i grilli e le cavallette)<sup>605</sup>. La visione di Pietro descritta in At 10, 11-15 e contestata da Giuliano, costituisce per il Cristianesimo dei primi secoli una delle attestazioni più antiche e autorevoli del superamento del legalismo giudaico. In stato di estasi Pietro, fino ad ora un giudeo osservante, apprende da Dio la fine delle prescrizioni di purità mosaiche: «Le cose che Dio ha purificate, non farle tu impure [ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν σὺ μὴ]»<sup>606</sup>. Ricorrendo all'epifania divina, il redattore degli *Atti* può in questo modo giustificare il passaggio dall'osservanza rituale delle norme mosaiche a quella spirituale e legittimare l'inizio della predicazione del vangelo presso i Gentili: al centurione Cornelio, un pagano «timorato di Dio», Pietro potrà infatti annunciare «Dio mi ha mostrato che nessun uomo deve essere ritenuto impuro o contaminato [κάμολι ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον]»<sup>607</sup>. Il testo cui allude Giuliano testimonia le remore e le difficoltà affrontate dal primo movimento di Gesù nell'interpretazione della Legge, difficoltà

---

<sup>604</sup> Jul. C. *Gal.* fr. 74 (trad. MASARACCHIA 1990). Il riferimento è alla visione di Pietro in At 10, 9-16.

<sup>605</sup> La bibliografia sulle norme alimentari giudaiche è pressochè sterminata. Il testo non fornisce una spiegazione del perché questi animali siano impuri e opposti alla santità di Dio: tutte le creature viventi sono semplicemente divise in due categorie. Nessuno dei criteri proposti per comprendere la classificazione degli animali puri e impuri risulta definitivo e indiscutibile dal momento che nell'elenco intervengono evidentemente più fattori difficili da individuare: non è possibile, se non forzando il testo, inserire ogni norma relativa alla purità in un sistema simbolico univoco e onnicomprensivo. Di volta in volta intervengono nella classificazione modelli e principi diversi. Molto tempo prima della loro codificazione scritta puro e impuro erano già categorie di fatto, non più comprese o comprese in maniera diversa dal periodo della loro elaborazione originaria: puro e impuro sono accettati come tali anche dal redattore. Cfr. K LAWANS 2000, 31-33. Sulle prescrizioni alimentari vedi in generale GRUNFELD 1972; DOUGLAS 1993, 85-104; HOUSTON<sup>1993</sup>; MOSKALA 2001.

<sup>606</sup> In stato di estasi, Pietro vede un oggetto simile ad un recipiente [σκεῦος] pieno di ogni sorta di quadrupedi, rettili e uccelli. Quando una voce celeste gli impone di mangiarne, Pietro, da giudeo osservante, risponde «No, Signore, perché io non ho mai mangiato nulla di impuro e di contaminato» [οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον]: a tale rifiuto la voce sentenzia la fine delle norme di purità giudaiche. La cornice narrativa della «rivelazione» è il racconto relativo alla conversione del centurione Cornelio, il primo pagano convertito al Cristianesimo.

<sup>607</sup> At 10, 28.

presupposte da passi quali Gal 2,14 in cui Paolo accusa Pietro di costringere i non-giudei convertiti alla fede in Cristo a vivere come Giudei, e At 15, 29 relativamente agli obblighi rituali richiesti ai Gentili nel cosiddetto concilio di Gerusalemme<sup>608</sup>. Solo nella seconda metà del II secolo, con la formazione di un canone neotestamentario e l'affermazione, tramite Ireneo di Lione, dell'interpretazione tipologica di quello che solo adesso può essere definito Vecchio Testamento, emergerà in proposito un atteggiamento maggiormente unitario. Il Cristianesimo successivo, per lo meno, come si vedrà tra breve, quel Cristianesimo destinato ad imporsi sugli altri «cristianesimi», interpretò in tal senso alcuni *logoi* attribuiti a Gesù dalla tradizione sinottica allo scopo di contrastare, alla luce della lettura paolina della Legge in chiave spirituale, la valenza legalistica della pratica tradizionale giudaica: sarà soprattutto il detto riportato in Mt 15,11 [οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ εἰσποεούμενον εἰς τὸ στόμα εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται] a rappresentare nella tradizione patristica la testimonianza più chiara dell'abolizione delle norme dietetiche mosaiche<sup>609</sup>. Giuliano è perfettamente a conoscenza dell'abrogazione di tali usanze da parte di Gesù e del suo primo movimento come mostra la citazione in fr. 98 del passaggio matteoano. Conformemente a questa interpretazione allegorica, all'accusa di Giuliano Cirillo ribatte che non sono le astensioni alimentari a costituire il criterio di purezza [τῆς ἀγνείας τρόπων], dal momento che tutto viene da Dio ed è quindi necessariamente buono (sarebbe un'assurdità pensare che Dio possa aver creato qualcosa in grado di contaminare l'uomo), sono piuttosto altri i τῆς φαυλότητος τρόποι che contaminano l'uomo: μοιχεῖαι, πορνείαι, καταλαλαί, ψευδηγορίαι, συκοφαντίαι, φιλοχρηματίαι, καὶ τὰ λοιπά<sup>610</sup>.

<sup>608</sup> Sull'interpretazione di tali norme da parte di Paolo, nel contesto della Diaspora, cfr. BARCLAY 1996, 381 ss.

<sup>609</sup> Cfr. inoltre Mc 7, 18-19. Il detto di Gesù è inserito all'interno di un dibattito con i farisei sul rispetto delle tradizioni ebraiche. Come evidenzia SIMONETTI 1996, 122: «Tra le parole pronunciate da Gesù e le interpretazioni che hanno dato gli autori di cui ci siamo occupati si è interposta la mediazione di Paolo, che ha inteso pienamente il senso di quelle parole e lo ha addirittura generalizzato in senso spiritualizzante: in tal modo egli ha implicitamente fissato il fondamentale parametro interpretativo su cui, pur in modi e direzioni diverse, tutti gli autori di età patristica che si sono occupati del *logion* evangelico hanno esemplato le loro interpretazioni».

<sup>610</sup> Cyrill. *C. Iul.* II, 13. Dio non ha cambiato idea dal momento che non ha mai considerato nessun essere da lui creato impuro o «difettoso». I divieti alimentari prescritti da Mosè rivestivano una funzione pedagogica: insegnare agli Israeliti la pratica delle virtù e il modo in cui pervenire alla conoscenza di Dio. La visione di Pietro rappresenta appunto il superamento del letteralismo legale e l'accesso alla sua dimensione spirituale. Cfr. MALLEY 1978, 361-364.

Giuliano contesta, come nel caso dei sacrifici, la pretesa cristiana di aver dato compimento alla Legge. Ai Galilei, che sostengono che Dio dopo la prima legge, limitata nel tempo e nello spazio, ha concesso la seconda, eterna e universale, Giuliano obietta che in più di un'occasione Mosè ha dichiarato eterna la Legge proibendo a chiunque di modificarla: l'affermazione di Paolo, che Cristo è la fine della Legge, suona quindi un'aperta trasgressione dei precetti mosaici e della parola di Dio, in quanto tale immutabile ed eterna<sup>611</sup>. Abbandonando la via tracciata da Mosè per condurre una vita pura, i Galilei divorano tutto come erba da pascolo, in questo incoraggiati dal comportamento del loro maestro<sup>612</sup>. Già nel discorso *Ai Cinici ignoranti*, Giuliano accusava il suo anonimo interlocutore che disprezzava il regime alimentare di Diogene, di essere un Egiziano, non della casta sacerdotale, bensì di quella setta di πάμφαγοι la cui legge consente loro di mangiare tutto «come erba da pascolo» [ὡς λάχανα χόρτου]. Queste sono presentate come le parole dei Galilei<sup>613</sup>. L'espressione «πάντα δὲ ἐσθίειν ὡς λάχανα χόρτου» si riferisce alle parole che Dio rivolge a Noè e ai suoi figli subito dopo il diluvio in Gn 9,3 «Tutto ciò che si muove e ha vita vi servirà di cibo; io vi do tutto questo, come l'erba verde»<sup>614</sup>, ed ha da un lato la funzione di sottolineare l'aspetto ferino e barbarico dei Cristiani, dall'altro quella di contestarne l'interpretazione allegorica. Il passo di Gen 9, 3, veniva infatti interpretato, almeno a partire dal II secolo, a sostegno dell'abbandono delle prescrizioni dietetiche mosaiche: se al pio Noè Dio aveva concesso di mangiare tutto allo stesso modo, fatta eccezione per la carne con il sangue, la Legge fu consegnata a Mosè per l'indolenza e la propensione all'idolatria dei Giudei<sup>615</sup>.

<sup>611</sup> C. Gal. fr. 75.

<sup>612</sup> Riprendendo l'accusa che contro di lui muovevano i farisei, Giuliano afferma che Gesù era un «mangione e un beone». C. Gal. fr. 97.

<sup>613</sup> C. Cyn. 193a.

<sup>614</sup> Gn 9, 3, 2: ὡς λάχανα χόρτου δέδωκα ὑμῖν τὰ πάντα. Cfr. inoltre Gen 1, 30: «A ogni animale della terra, a ogni uccello del cielo e a tutto ciò che si muove sulla terra e ha in sé un soffio di vita, io do ogni erba verde per nutrimento».

<sup>615</sup> Nel II secolo Giustino, nel suo *Dialogo con il Giudeo Trifone*, ricorda al suo interlocutore che Dio ha comandato agli ebrei di astenersi da determinati alimenti perché inclini ad allontanarsi da lui, mentre al giusto Noè era concesso cibarsi di ogni cosa, fatta eccezione per la carne con il sangue: «Intendete l'espressione 'come erba verde' come è stata pronunciata da Dio [τὸ ὡς λάχανα χόρτου τοῦ μὴ ἀκούσεσθε ὡς εἴρηται ὑπὸ τοῦ θεοῦ]: come Dio ha creato l'erba come alimento per l'uomo [εἰς τροφήν τῷ ἀνθρώπῳ] così gli ha concesso gli animali perché ne mangiasse le carni; ma dal momento che noi non mangiamo alcune erbe, ordinò a Noè da allora di fare una distinzione (...). Ma se anche distinguiamo le erbe, non mangiandole tutte, non le mangiamo non perché profane o impure [κοινὰ ἢ ἀκάθαρτα] ma perché amare, o velenose o spinose. Invece mangiamo e partecipiamo di tutte quelle piacevoli, nutrienti e belle, sia marine che di terra. Così Dio, attraverso

### 3. LE NORME DI PURITÀ DEI GIUDEI E GLI ELLENI

Il riferimento alle pratiche giudaiche, come sottinteso dal fr. 72, acquista significato non alla luce dell'ammirazione di Giuliano per il Giudaismo, ma solo nella misura in cui evocano e riflettono quelle elleniche. L'interpretazione spirituale del sacrificio e della purezza dell'anima come parte di uno stile di vita libero dalle passioni e tale da elevare l'anima umana a Dio non rappresentava una novità introdotta dai Cristiani. Già prima della distruzione del Tempio correnti interne al Giudaismo, si veda il caso di Qumran, avevano sostituito all'offerta di sangue del Tempio quella spirituale delle preghiere. I Giudei della diaspora, pur conservando un legame molto forte con il Tempio di Gerusalemme, elaborano pratiche sostitutive dei sacrifici animali nell'impossibilità di partecipare concretamente alla liturgia templare. Tale tendenza era confluita, per ragioni analoghe, nel sistema religioso noto come Giudaismo rabbinico, che, almeno a partire dal II secolo d.C., aveva sostituito ai sacrifici dell'antica religione del tempio lo studio della *Torah* e una condizione di vita sacerdotale<sup>616</sup>. Inoltre, lo «spiritualismo» cristiano trovava sostegno e legittimazione intellettuale anche all'interno della tradizione filosofica greco-romana<sup>617</sup>. Agli inizi del IV secolo tale posizione sarebbe stata rafforzata da Porfirio nel suo *De Abstinencia*. Analogamente agli intellettuali cristiani a lui contemporanei, Porfirio riportava i termini della religione tradizionale (tempio, altare, sacrificio), all'anima e alla vita intellettuale purificata dalle passioni: scrivendo alla moglie Marcella, il sacrificio interiore, la purificazione dalle passioni e il sacrificio intellettuale sono indicati come i tre stadi del processo di ἀναγωγή<sup>618</sup>. Nel II libro del *De Abstinencia* la purezza, interiore ed esteriore, è indicata come

---

Mosè, vi ha ordinato di astenervi dagli animali impuri, indocili e contro la legge [τῶν ἀκαθάρτων καὶ ἀδίκων καὶ παρανόμων ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἐκέλευσεν ὁ θεὸς διὰ Μωυσέως]. Dal momento che quando avete mangiato la manna del deserto e visti tutti i miracoli compiuti da Dio per voi, voi, dopo esservi fatti un agnello d'oro, lo adoraste, così egli sempre proclama: 'figli sciocchi in cui non c'è fede'» (Iustin. *Dial.* 20, 2-3). I Cristiani, almeno nei primi secoli, si attennero al precetto noachico sancito dal Concilio di Gerusalemme astenendosi dalla carne con il sangue. Le interpretazioni posteriori non si discostano da quella fornita da Giustino. Cfr. Greg. Nyss. *Opif.* 177, 8; *Creat.* 50, 5; Bas. *ep.* 236, 4, 4; *Mor.* 32, 1253, 29; Joh. Crys. *HGen.* 53, 245, 38 ss.; *ExpPs.* 55, 266, 28. Sui comandamenti noachici nel primo Cristianesimo cfr. BOCKMUEHL 2000, 145-173.

<sup>616</sup> Cfr. NEUSNER 2001.

<sup>617</sup> Non è possibile ripercorrere qui le critiche rivolte dagli intellettuali greci e romani, a partire almeno da Senofane, ad un culto puramente esteriore. Cfr. ad esempio Cic. *Nat. deor.* 2, 71; Sen. *Benef.* 1,6,3; Epict. *Enchirid.* 31, 5; Philostr. *V. Apoll.* I, 10-11; 31-32; IV, 11. Ulteriori riferimenti in FERGUSON 1980, 1152-1156.

<sup>618</sup> Cfr. Porph. *ad Marc.* 26.

attributo dell'uomo divino [ἀνδρὸς ἄρα θείου ἢ ἔσω καὶ ἢ ἐκτὸς ἀγνεία], ovvero del filosofo, unico e vero sacerdote del dio supremo, che si dedica con zelo al digiuno del corpo e all'ἀπάθεια dell'anima, si assimila teosoficamente al divino attraverso pensieri retti sulla divinità, si santifica mediante il sacrificio intellettuale [ἱερωμένου τῆ νοερᾷ θυσίᾳ], al fine di presentarsi al dio con una veste bianca, un'impassibilità d'anima veramente pura [μετὰ λευκῆς ἐσθήτος καὶ καθαρᾶς τῷ ὄντι τῆς ψυχικῆς ἀπαθείας], un corpo leggero, non appesantito dagli umori sottratti ad altri esseri [οὐκ ἔξ ἄλλοτρῶν καὶ ὀθνείων χυμῶν καὶ παθῶν ψυσιχῶν βεβαρημένου]<sup>619</sup>. Sebbene non fosse nelle intenzioni di Porfirio incoraggiare o promuovere l'abolizione dei culti tradizionali<sup>620</sup>, la sua argomentazione, una *summa* degli argomenti filosofici tradizionali sostenuta da una serie di esempi pratici, risultava così schiacciante e radicale da essere usata persino da cristiani come Eusebio e Cirillo per confutare le critiche pagane al Cristianesimo<sup>621</sup>.

Tuttavia, la posizione sostenuta da Porfirio e dagli intellettuali cristiani, e avallata in certa misura dall'autorità imperiale a partire da Costantino, non esauriva, nel IV secolo, il dibattito intellettuale circa il significato da attribuire alle antiche pratiche cultuali. L'astensionismo di Porfirio sarebbe stato confutato da Giamblico nel V libro del suo *De Mysteriis*. Pur mantenendo la distinzione tra culto spirituale e materiale<sup>622</sup>, Giamblico concepiva i sacrifici di sangue come lo strumento che

<sup>619</sup> Nella recente formulazione di TOULOUSE 2005, 340, «La condamnation du culte exclusivement matériel ou corporel; la purification conçue comme un processus graduel et raisonné, et qui doit être obtenue par un travail sur soi-même des vertus; et même la déification, opérée par l'assimilation de l'intellect à l'objet de sa vision, que Porphyre dénomme le sacrifice intellectuel. Toutes ces opérations intérieures sont exprimées par une série de métaphores empruntées au domaine du rituel, et par ce sacrifice intellectuel du philosophe, on doit sans doute entendre l'accomplissement, dans un acte unique, des deux mots d'ordre d'Aristote, τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν». Porph. *Abst.* II, 45, 4. Nei termini usati da Porfirio non si tratta semplicemente di una purità metaforica: la purezza dell'anima non può essere mantenuta se il corpo non è trattato, attraverso l'astinenza, in modo tale da favorire l'impassibilità dell'anima. Agli uomini «teosofi e divini» si oppongono i «maghi» [γοητοί], che si nutrono di alimenti impuri e sono pieni di passioni e impurità [παθῶν ὄντες πλήρεις καὶ πρὸς ὀλίγον ἀπεχόμενοι τῶν ἀκαθάρτων βρώσεων, μεστοὶ ὄντες ἀκαθαρσίας].

<sup>620</sup> Cfr. *Abst.* I, 27,1. Come mette in evidenza BRADBURY 1995, 349 il trattato di Porfirio non deve essere considerato come un attacco al culto tradizionale ma come il tentativo finalizzato a persuadere un amico che intende intraprendere la vita filosofica dell'utilità di una dieta vegetariana e della superiorità del culto spirituale su quello materiale. In opere quali la *Lettera a Marcella* e il *Contro i Cristiani*, composte in un contesto di crescente tensione tra le autorità romane e il Cristianesimo, Porfirio esprime una visione decisamente più tradizionale. Vedi *supra*.

<sup>621</sup> Cfr. ad esempio Cyrill. *C. Iul.* II, 37, 280.

<sup>622</sup> Cfr. *Myst.* V, 15, 12-17 e V, 22 in cui Giamblico distingue tra il sacrificio spirituale, proprio dei filosofi che sono riusciti a purificare la propria anima da ogni legame con il corporeo [τὰ μὲν τῶν

consente l'unione teurgica [θεουργικὴ ἔνωσις] con la divinità, creando un legame tra gli dei e la sostanza materiale su cui essi presiedono<sup>623</sup>. Contro Porfirio, Giamblico argomenta che gli dei non possono in alcun modo essere contaminati dal «fumo» degli animali sacrificati [οἱ θεοὶ τοῖς ἀπὸ ζώων ἀτμοῖς χραίνωνται]<sup>624</sup>: se l'impurità [μιασμὸν] è conseguenza nell'uomo della mescolanza [κοινωνία] di materia e spirito, tale da provocare mollezza [ἠδυσπάθεια] e «molte malattie dell'anima» [τῇ ψυχῇ πολλὰ νοσήματα]<sup>625</sup>, gli dei, incontaminati e puri [ἄχραντοι καὶ ἀκήρατοι], non possono in alcun modo essere corrotti dalle esalazioni provenienti dalla materia e dalle nostre impurità [οὔτε τὸ ἡμᾶς ἐμπίπλασθαι ὑλικῶν σωμάτων οὐδὲ γὰρ ἐστὶν ὅλως τι πρὸς αὐτοὺς τοῦτο οὐδὲ χραίνονται αὐτοὶ ἀπὸ τῆς ἡμετέρας κηλίδος]<sup>626</sup>. Al contrario, il fuoco che consuma i sacrifici purifica [ἀγνεύω] la materia di cui sono composti e la trasforma in una sostanza pura e immateriale [εἰς τὴν τοῦ πυρὸς καθαρότητα καὶ λεπτότητα μεβάλλεται]: in questo modo l'offerta che ascende al cielo mediante il fumo è pura, priva di quelle qualità che la trattenevano sulla terra e congeniale alle

---

ἀποκεκαθαρμένων παντάπασι ἀνθρώπων], e quella corporea e materiale per le anime dei più che, ancora prigioniera dei corpi, necessitano di un legislatore, [τὰ δ'ἔνυλα καὶ σωματοειδῆ καὶ διὰ μεταβολῆς συνιστάμενα, οἷα τοῖς ἔτι κατεχομένοις ὑπὸ τοῦ σώματος ἀρμόζει]. Tale dualismo dipende dalla duplicità della natura umana, corporea e spirituale al tempo stesso. Cfr. DES PLACES 1974, 90-94; SHAW 1995, 148-150; STROUMSA 2006, 112-113, secondo il quale la posizione di Giamblico rappresenta una forzatura, un tentativo estremo di salvare una forma di culto quasi del tutto scomparsa.

<sup>623</sup> Nella teologia giamblicea l'oggetto sacrificato agli dei deve possedere un'affinità diretta con essi. Cfr. ad esempio *Myst.* II, 11; V, 23. Pur condividendo con Porfirio la struttura gerarchica del cosmo e l'idea che a ciascuna divinità, in base al posto che occupa nel cosmo, sono destinate forme diverse di sacrificio (vedi ad esempio *Abst.* II, 34), Giamblico attribuisce rispetto ai suoi predecessori un ruolo maggiore alla materia e di conseguenza ai sacrifici di sangue anche per le divinità più elevate, dal momento che esiste una profonda *φιλία καὶ οἰκείωσις* tra gli dei, in quanto forze creatrici e le loro creazioni, siano esse materiali o spirituali (*Myst.* V, 7-9). Inoltre, manipolando le orme [συνθήματα] divine disseminate negli esseri creati (*Myst.* V, 10), il teurgo è in grado di «risvegliare» gli dei e condurli alla sua presenza (*ibidem* V, 25). Cfr. SHAW 1995, 143-152. Uno degli argomenti più forti presentati da Porfirio riguardava i destinatari dei «sacrifici di sangue»: nell'ordine gerarchico del Cosmo che dal materiale procede verso l'etereo, i destinatari della forma di sacrificio più bassa, maggiormente legata al corporeo, non possono che essere i demoni che occupano il gradino più basso della gerarchia celeste (*Abst.* II, 38) e che dal vapore e dal fumo dei sacrifici traggono nutrimento. Il loro scopo è allontanare gli uomini dall'autentico culto degli dei per diventare essi stessi dei: da secoli, da tempi immemorabili gli abitanti delle città, ingannati dai demoni, offrono loro sacrifici convinti di onorare gli dei olimpici (*Abst.* II,40). Tale posizione sarebbe stata sviluppata da Porfirio nella *Lettera ad Anebo*, composta tra il 263 e il 268, alla cui confutazione è diretto il *De Mysteriis*.

<sup>624</sup> *Myst.* V, 1, 10.

<sup>625</sup> *Ibidem* V, 3, 1-5.

<sup>626</sup> *Ibidem* V, 4, 55-58.

essenze e al fuoco celesti<sup>627</sup>. In quest'ottica i sacrifici svolgono anche una funzione espiatoria e purificatrice a livello corporeo, oltre che spirituale, «purificando il corpo da macchie antiche [καθαίροντες αὐτὸ ἀπὸ κηλίδων παλαιῶν] o liberandolo da malattie [νόσων ἀπολύοντες] e riempiendolo di salute [ὑγεία], o rimuovendo da esso pesantezza e torpore e fornendogli energia e procurandogli ogni altro bene. In questo caso, quindi, evidentemente non dobbiamo trattare il corpo in modo intellettuale e incorporeo [νοερῶς καὶ ἀσωμάτως τὸ σῶμα μεταχειριζόμεθα]»<sup>628</sup>. Il rito sacrificale deve essere quindi corporeo [σωματοειδής] dal momento che il corpo, in quanto per natura non partecipa dello spirito, è curato e purificato solo da ciò che condivide con esso la natura corporea e materiale [τῶν δὲ συγγενῶν ἑαυτῷ μεταλαγχάνον, σώμασι σῶμα θεραπεύεται τε καὶ ἀποκαθαίρεται]. Sarà quindi necessario che il rito sacrificale sia corporeo. La celebrazione del rito secondo la prescrizione teurgica purifica [ἀποκαθαίρει] l'offerente, al tempo stesso perfezionandolo, stabilendo in lui armonia e ordine [συμμετρίαν καὶ τάξιν] e mettendolo in comunicazione con le potenze superiori [πάντα δὲ προσήγορα τοῖς ὅλοις κρείττοσιν ἡμῶν ἀπεργάζεται]<sup>629</sup>. Sebbene riconoscesse il sacrificio spirituale come la suprema offerta agli dei, Giuliano, spiegando nel Contro i Galilei l'episodio biblico di Caino e Abele, afferma come Giamblico che gli essere animati sono preferiti dalla divinità perché partecipano del soffio vitale<sup>630</sup>: la forma migliore di sacrificio è dunque quella tradizionale se subordinata a giustizia e virtù<sup>631</sup>. In questo contesto rientra il riferimento alla cerimonia di espiazione giudaica in *C. Gal.* fr. 72: alla prassi cristiana Giuliano oppone la legittimazione scritturistica dei sacrifici di sangue che, in virtù dell'origine caldaica dei Giudei, rifletteva in qualche modo il culto greco/romano e la teoria sacrificale giamblichea.

---

<sup>627</sup> *Ibidem* V, 11. Nelle religioni di tipo sacrificale il fuoco è il mezzo che consente l'elevazione dell'offerta alla divinità: il movimento verticale del fumo crea un collegamento, un legame tra cielo e terra ma è allo stesso tempo il segno visibile dell'avvenuta spartizione della carne del sacrificio. Per questo aspetto all'interno della pratica culturale romana vedi SCHEID 2005 e relativa bibliografia. Sul fuoco come strumento di purificazione cfr. ad esempio Eur. *Hel.* 869; Plut. *de Is. et Os.* 383d; Ov. *Fast.* 4, 727; *Anth. Pal.* 7, 49.

<sup>628</sup> *Myst.* V, 16.

<sup>629</sup> *Ibidem* V, 23, 1-6.

<sup>630</sup> *C. Gal.* fr. 84.

<sup>631</sup> Come in *C. Heracl.* 213d-214a e *C. Cyn.* 199b.

La ripresa della pratica sacrificale da parte di Giuliano dopo il divieto di Costanzo del 354, attestata da Ammiano, Libanio e dalle fonti successive, è stata spesso interpretata come il risultato della sua eredità neoplatonica. Sia l'influenza di Giamblico che, in certa misura, l'attrazione verso il Giudaismo sono state largamente esagerate dagli studiosi moderni: come ha riconosciuto Scott Bradbury, «the students of Iamblichus had provided him with the intellectual justification for blood sacrifice, but politics, as much as piety, moved Julian in this direction»<sup>632</sup>. Prima di essere un Neoplatonico, Giuliano era il *pontifex maximus* di Roma nonché un uomo di cultura greca. Come Nicole Belayche ha recentemente sostenuto, il dibattito intellettuale circa la necessità dei sacrifici di sangue o della loro sostituzione con quelli spirituali, non ha condizionato, se non in minima parte, la pratica cultuale: sebbene disprezzato da Porfirio e dai Cristiani, represso da Costantino e temporaneamente bandito da Costanzo, il sacrificio animale preserva, persino nel IV secolo, il suo ruolo centrale nel rito in quanto condizione essenziale per preservare l'*ordo rerum*<sup>633</sup>. Come si è già visto, tale aspetto è centrale nella lettera inviata a Massimo all'indomani della morte

---

<sup>632</sup> BRADBURY 1995, 346.

<sup>633</sup> Cfr. BELAYCHE 2005, 348; SCHEID 2005. Le misure in favore dei Cristiani durante il regno di Costantino non hanno sottratto alla religione di Roma il suo statuto di religione di stato: i collegi sacerdotali assicurano lo svolgimento delle festività tradizionali e l'imperatore continua a rivestire, come si è visto nel capitolo precedente, il titolo e la funzione di *pontifex maximus* fino alla fine del IV secolo. Costanzo è il primo imperatore ad attaccare direttamente le pratiche sacrificali come conseguenza della sua marcata politica filocristiana: il decreto del 341 in *Cod. Theod.* XVI, 10, 2 vieta la *superstitio* nel senso globale di religione non-cristiana e condanna i sacrifici come manifestazione di follia. Sul «fanatismo» di Costanzo e sulla sua politica religiosa vedi BARNES 1987. Secondo Belayche, persino la legge tramandata in *Cod. Theod.* XVI, 10, 12 del 392, nel momento stesso in cui bandisce le diverse forme di sacrificio praticate nel culto romano, indirettamente ne attesta il valore fondante l'identità romana (attraverso la consacrazione, alla città è concesso di partecipare alla mensa degli dei). L'autrice riporta una serie di testimonianze epigrafiche e letterarie a sostegno della continuità delle pratiche sacrificali tradizionali anche dopo la «svolta» costanziana. I provvedimenti adottati da Costantino e dai suoi successori non si inseriscono in una persecuzione sistematica del paganesimo ma dipendono fondamentalmente dalle situazioni particolari che gli imperatori di questo periodo dovettero di volta in volta affrontare e dalle loro scelte individuali. Cfr. BRADBURY 1994. Belayche, rifiutando contro BARNES 1981 l'abolizione dei sacrifici già da parte di Costantino secondo la testimonianza di Eus. v. *Const.* IV 25, 1, individua il tratto comune alla legislazione di IV secolo relativa ai riti pagani nella condanna non del sacrificio in generale ma della divinazione e dell'aruspicina a scopo magico. Questa tesi si oppone radicalmente a quella formulata da STROUMSA 2006, secondo il quale sarebbe la reinvenzione del concetto stesso di sacrificio elaborata dal Giudaismo dopo la distruzione del Tempio a condizionare gradualmente e a modificare radicalmente la nozione stessa di religione quale era conosciuta nel mondo greco-romano. BRADBURY 1995 riconduce la «fine» del sacrificio piuttosto a mutamenti di ordine sociale ed economico in atto nell'impero da secoli e manifestatisi poi, per una serie di ragioni, nel corso del IV: sarebbero determinanti in particolare la crescente centralizzazione e burocratizzazione dello stato che lascia sempre meno autonomia agli organi cittadini, tradizionalmente incaricati del culto; l'instabilità politica ed economica; la frequenza delle incursioni dei barbari; e soprattutto il declino, legato a questi fattori, dei sacerdozi civici. Su questo punto rimando all'analisi condotta nel capitolo precedente.

di Costanzo<sup>634</sup>: le ecatombi e le purificazioni segnano una nuova era e la dispersione delle nubi dell'ateismo che gravano sull'impero<sup>635</sup>.

È possibile osservare la stessa attitudine di Giuliano nei confronti del Giudaismo anche nella difesa delle norme dietetiche giudaiche. Le astinenze alimentari dei Giudei, in particolare dalla carne di maiale, erano note da secoli anche agli intellettuali greco-romani e per lo più disprezzate<sup>636</sup>. A partire dal II-III secolo, la tradizione dell'ἔγκράτεια praticata dai movimenti neopitagorici e neorfici, con le loro pratiche di astinenza sessuale e alimentare, portò ad una valorizzazione delle corrispondenti pratiche ebraiche<sup>637</sup>. Gli «uomini divini», da Pitagora ad Apollonio di Tiana, erano noti ed ammirati per aver fatto della frugalità e dell'asceti il loro ideale di vita: il consumo di carne, un alimento legato al corporeo, alla materia e alle passioni, per le sue qualità intrinseche, era spesso evitato perché considerato un impedimento all'elevazione dell'anima verso il divino e alla necessaria purezza<sup>638</sup>. Questa tendenza all'ecumenismo intellettuale sarebbe culminata nel *De Abstinentia* di Porfirio: in aggiunta a quelle dei sacerdoti egiziani e dei Brahmani, le consuetudini alimentari degli esseni e dei farisei descritti da Flavio Giuseppe nella *Guerra Giudaica* e nelle *Antichità Giudaiche*, vengono presentate come esempi dell'autentica, incruenta, *pietas*<sup>639</sup>. Le tradizioni degli Esseni sono poste come esempio di «vita sacerdotale» sullo stesso livello di quelle dei sacerdoti egiziani descritti da Cheremone<sup>640</sup>, e dell'ascetismo bramino, paragonabile alla vita

---

<sup>634</sup> ep. 26, 415d. Cfr. *supra* 38-39.

<sup>635</sup> Cfr. *Misop.* 362c. Questo aspetto della riforma giuliana è centrale nell'analisi di BELAYCHE 2001.

<sup>636</sup> Cfr. SCHÄFER 1997, 66-81.

<sup>637</sup> Le biografie degli «uomini divini», da Apollonio di Tiana a Pitagora alle *Vitae Sophistarum* di Eunapio di Sardi, valorizzando gli aspetti ascetici, insistono sull'apporto delle dottrine orientali, tra le quali vengono a volte comprese quelle ebraiche. Questa stessa tendenza è riscontrabile tra IV e VI secolo nella *Vita Plotini* di Porfirio, nella *Vita Pythagorae* di Giamblico, nella *Vita di Proclo* di Marino, e nella *Vita di Isidoro* di Damascio che presentano la vita «filosofica» dei loro maestri come modello esemplare di «asceti» e perfezionamento attraverso la pratica delle virtù. Su questo fenomeno FOWDEN 1982, 38 ss. Già Numenio aveva sostenuto la necessità di connettere la testimonianza di Platone a quella di Pitagora e quindi di coinvolgere tutti quei popoli tenuti in grande considerazione, a cominciare dai Giudei.

<sup>638</sup> Cfr. FOWDEN 1982; GRIMM 1996, 58.

<sup>639</sup> Porph. *Abst.* IV, 11-14. Porfirio pone Greci e barbari sullo stesso livello nel IV libro del *De Abstinentia* per dimostrare come il *consensus gentium* avvalorò la sua tesi sull'astensionismo dalla carne (*Abst.* IV, 5, 5). Tale atteggiamento è funzionale all'argomentazione e non presuppone il superamento della differenza essenziale tra Greci e barbari. Sul rapporto tra l'astensionismo sostenuto da Porfirio e l'ascetismo cristiano vedi CLARK 2001.

<sup>640</sup> *Abst.* IV, 6-10.

filosofica dei Pitagorici<sup>641</sup>. Dopo aver constatato che nonostante le due distruzioni del Tempio e i numerosi oltraggi subiti dai Seleucidi e dai Romani, i Giudei si sono sempre astenuti da molti animali e soprattutto, usanza che continua ad essere osservata, dalla carne di maiale [διετέλουν πολλῶν μὲν ἀπεχόμενοι ζώων ἰδίως δὲ ἔτι καὶ νῦν τῶν χωρείων], Porfirio passa alle tre sette filosofiche giudaiche menzionate da Flavio Giuseppe: quelle dei Farisei, dei Sadducei e degli Esseni, la più venerabile [ἡ σεμνοτάτη]<sup>642</sup>. Gli Esseni si tengono lontani dai piaceri della carne come da un male e interpretano la continenza [ἐγκράτεια] e il non cadere preda delle passioni come una virtù, disdegnano il matrimonio, biasimano la ricchezza tanto da avere tutto in comune. Descrivendo la loro εὐσέβεια, Porfirio si sofferma sulle frequenti abluzioni [ἀγνείαι] e sul loro regime di vita puro e ascetico: «Un tale regime di vita [δίαιτα] e una tale pratica [ἄσκησις] verso la verità e la pietà fanno sì che molti di loro prevedano l'avvenire: i libri sacri, le diverse purificazioni [διαφόροις ἀγνείαις] e le sentenze dei profeti li educano in tal senso»<sup>643</sup>. Tale astensionismo è testimoniato, oltre che dalle pratiche essene, dalla Legge di Mosè nel suo complesso:

A tutti i Giudei senza eccezione è stato vietato di mangiare il maiale o i pesci non coperti da scaglie [ἰχθύων τῶν ἀφολδώτων] che i Greci chiamano pesci cartilaginei [σελάχια] e gli animali che hanno lo zoccolo unito [ἢ τι τῶν μωνύχων ζώων]. È inoltre vietato uccidere gli animali che come supplici vengono a rifugiarsi presso le case e ancora di più mangiarli. Il legislatore ingiunge loro poi di non far morire i genitori contemporaneamente ai figli [οὐδὲ νεοττοῖς ἐπέτρεψεν ὁ νομοθέτης τοὺς γονέας συνεξαίρειν]; egli ordina di risparmiare, anche in paese nemico, gli animali che lavorano con l'uomo e di non ucciderli<sup>644</sup>.

<sup>641</sup> *Ibidem* IV, 17. La fonte principale di Porfirio, per i capitoli 11-14, è rappresentata in primo luogo da Flavio Giuseppe: il contenuto dei capitoli 11-13 è adattato quasi interamente dal secondo libro del *Bellum Iudaicum* (*Bell.* II, 119-133; 137-159) in cui Giuseppe tratta della terza «filosofia» giudaica, quella degli Esseni, assimilati ai Pitagorici. Questo approccio «sincretistico» è riscontrabile anche nei frammenti della *Filosofia dagli Oracoli* e nella *Lettera ad Anebo*.

<sup>642</sup> Porph. *Abst.* IV 11, 2. Sulle tre «filosofie» giudaiche cfr. MASON 1996.

<sup>643</sup> *Ibidem* IV, 13, 9. Esseni dotati del dono profetico in Ioseph. *Bell.* I, 78, 80; II, 111-113; *Ant. Iud.* XV, 371-379. In risposta a Porfirio, Eusebio in *Praep.* VIII, 11, rivendicherà al Cristianesimo l'ascetismo degli Esseni. Nel secondo stadio della storia della salvezza, segnato dalla Legge di Mosè, Eusebio distingue infatti tra coloro che la osservano alla lettera e coloro che per la loro virtù ne erano stati esentati da Mosè stesso. A sostegno della sua tesi che gli Esseni sono ebrei e non giudei, Eusebio cita Porfirio: strategicamente il passaggio di Giuseppe è riportato dalla citazione di Porfirio e non dall'originale.

<sup>644</sup> Porph. *Abst.* IV, 14, 1-2 (trad. GIRGENTI 2005). Cfr. Joseph. C. *Ap.* II, 213. Le ultime due prescrizioni non hanno paralleli nel testo biblico, mentre ricorrono in trattazioni posteriori, sia in Filone che nei testi rabbinici. Come nota PATILLON 1995, *passim*, Porfirio non segue Giuseppe

Come Giuseppe Flavio, Porfirio vedeva nelle pratiche essene, e più in generale in quelle giudaiche, un riflesso dell'insegnamento e dell'ascetismo di Pitagora<sup>645</sup>: la sua ammirazione per i Giudei è legata alla struttura argomentativa dell'opera e alle sue teorie filosofiche. Per altri aspetti i Giudei sono duramente attaccati nel *Contro i Cristiani*.

Sebbene il *Contro i Galilei* mostri un interesse maggiore e una conoscenza più dettagliata delle pratiche giudaiche rispetto al trattato di Porfirio, la valutazione del Giudaismo è anche in questo caso subordinata a quelle elleniche. Nell'*Inno alla Madre degli dei* l'astinenza sessuale e alimentare è indicata come il mezzo necessario ad ottenere la purezza che consente lo svolgimento dei riti sacri e l'elevazione dell'anima alla divinità. Questo argomento risulta tanto importante da spingere Giuliano a dedicargli buona parte dell'opera. Dopo aver presentato la storia del culto della *Magna Mater* e l'interpretazione del mito di Attis secondo l'esegesi allegorica esposta in *C. Eracl.* 161c-173d, Giuliano illustra le pratiche di astinenza e ascetismo con cui il fedele deve purificare il corpo prima di essere ammesso ai sacri misteri. La costante purificazione del corpo con bagni rituali, l'astinenza alimentare e una condotta di vita ascetica sono indispensabili condizioni di santificazione: «lo scopo del rito di purificazione è l'ascesa delle anime [Αὐτῆς δὲ τῆς ἀγνείας φαμὲν τὸν σκοπὸν ἄνοδον τῶν ψυχῶν]»<sup>646</sup>. Il rito invita gli uomini, di natura celeste sebbene precipitati nel mondo della materia, a praticare virtù e pietà per poter raggiungere «la dea ancestrale principio di vita» [παρὰ τὴν προγονικὴν καὶ

---

nell'esposizione delle norme mosaiche: a differenza di quanto avviene per Giuliano, il testo non è citato alla lettera e in esso compaiono termini estranei al vocabolario della LXX, come μῶνυξ, usato invece da Aristotele nella sua classificazione degli animali. *Phil. Spec. Leg.* IV, 101, notando che le carni proibite sono quelle più gustose, concludeva che l'intento di Mosè fosse quello di promuovere la frugalità. Porfirio non comprende tali norme in senso strettamente «religioso», ma come Flavio Giuseppe e Filone di Alessandria le razionalizza ponendole a confronto con le analoghe pratiche greche.

<sup>645</sup> Tale è il ritratto che di Pitagora emerge nella *Vita Pitagorica* di Porfirio: Pitagora era a tal punto «ricolmo di purezza» [πλήν τῶσαύτῃ τε ἀγνείᾳ] da evitare il contatto non solo dei cadaveri e degli omicidi ma anche quello dei macellai e dei cacciatori (*v. Pyth.* 7). A Babilonia, i Caldei e Zoroastro in persona lo purificano dalle impurità della sua vita anteriore [ἐκαθάρτη τὰ τοῦ προτέρου βίου λύματα] e gli mostrano da cosa è necessario astenersi per mantenersi puri [ἀφ' οὗ ἀγνεύειν προσήκει] (*ibidem* 12). Per quanto riguarda propriamente le norme dietetiche, Pitagora imponeva l'astensione dalle carni degli animali offerti in sacrificio, dei reni, dei testicoli, del midollo perché legati alla vita e alla generazione, e dei piedi e della testa perché dirigono e guidano il corpo. Altre astinenze riguardavano ovviamente le fave, perché imparentate all'uomo, e i prodotti del mare (*ibidem* 43-45).

<sup>646</sup> *ad. Matr. Deor.* 175b. Cfr. *Procl. In. Tim.* III 296,7-297,1.

ζωογόνον σπεύδειν θεόν]<sup>647</sup>. A tale scopo, la legge sacra [ὁ ἱερός νόμος] proibisce, durante il periodo della purificazione, i semi che si trovano sottoterra [τὰ κατὰ γῆς σπέρματα] e le rape perché legate alla terra e quindi simbolicamente in contrasto con l'ascesa delle anime<sup>648</sup>; le mele [μῆλα] in quanto «sacre e d'oro» [ἱερὰ καὶ χρυσᾶ], e «immagini dei premi ineffabili e iniziatici» [τῶν ἀρρητῶν ἄθλων καὶ τελεστικῶν εἰκόνας]<sup>649</sup>; la melagrana, ricca di semi e proveniente da un albero ctonio; i datteri, visto che la palma è consacrata al sole<sup>650</sup>; i pesci dal momento che si immergono nelle profondità delle acque e sono animali che non vengono sacrificati agli dei<sup>651</sup>; il maiale, unico quadrupede la cui carne è bandita, perché non è in grado di guardare in direzione del cielo<sup>652</sup>. Dal momento che lo scopo della purificazione è l'ascesa delle anime, «la dea generatrice di vita e provvidenziale [ἡ ζωογόνος καὶ προμηθῆς θεὸς ] non permette di far uso di quanto si immerge nella terra, neppure come nutrimento dei corpi, esortandoci a guardare il cielo, ed ancora più in là»<sup>653</sup>. Sono quindi permessi tutti i quadrupedi, fatta eccezione appunto per il maiale, e gli uccelli, fatta eccezione per quelli consacrati ad una qualche divinità<sup>654</sup>; la frutta e

<sup>647</sup> *Ibidem* 169b.

<sup>648</sup> *Ibidem* 175c-175d. Gli σπέρματα erano vietati anche durante le celebrazioni di Iside e Cerere. Si vedano ad esempio i misteri Eleusini.

<sup>649</sup> *Ibidem* 176a. Sul significato preciso da attribuire al generico μῆλα, vedi UGENTI 1992, 277. Dal momento che Giuliano identifica Demetra come uno dei nomi della *Grande Madre* (159b), è probabile che intenda il μῆλον come l'albero sacro alla dea (come in Paus. 1, 44, 3); il frutto sembra inoltre sacro ad Afrodite (Paus. 2, 10, 5) e a Dioniso (Theocr. *Id.* 2, 120). Con τῶν ἀρρητῶν ἄθλων καὶ τελεστικῶν εἰκόνας, Giuliano si riferisce probabilmente al mito delle Esperidi, immagine ricorrente nei misteri orfici come simbolo dell'anima che si libera dall'Ade.

<sup>650</sup> Cfr. Hom. *Odyss.* VI, 162.

<sup>651</sup> *ad. Matr. Deor.* 176c. Giamblico ricorda che Pitagora proibiva la consumazione del pesce per le stesse ragioni addotte da Giuliano: da una parte i pesci sono sacri ad alcune divinità, dall'altra perché appartengono alla dimensione ctonia e sono pertanto impuri (*Protr.* 21). Il rifiuto pitagorico del pesce è discusso anche da Plutarco che fornisce tre diverse spiegazioni: Pitagora risparmia i pesci perché ne rispetta il silenzio; perché li considera totalmente estranei all'uomo dal momento che abitano nelle profondità marine; perché l'uomo non può accampare alcun diritto su creature tanto inoffensive (*Mor.* 728c-730f). Clemente di Alessandria in *strom.* VI, 34, 1, parla dell'astensione da parte dei sacerdoti egiziani dal pesce: se gli animali che vivono in superficie respirano la nostra stessa aria e possiedono quindi un'anima apparentata all'aria [συγγενῆ τῷ ἀέρι], i pesci aspirano l'aria mescolata all'acqua della «prima creazione» [κατὰ τὴν πρώτην γένεσιν] che è prova del loro attaccamento alla materia. Che i pesci non erano oggetto di sacrificio si evince anche da Plut. *Mor.* 729c. Nella prassi culturale greco-romana il sacrificio di un animale comporta in genere la consumazione delle sue carni. Sull'aspetto della «convivialità sacra», cui Giuliano allude anche nel *Contro i Galilei*, rimando a BRUIT-ZAIDMAN 2005 e RÜPKE 2005 per un'introduzione di carattere generale e per le relative indicazioni bibliografiche.

<sup>652</sup> *Ibidem* 177c. Cfr. Plut. *Mor.* 671a-b. Sul maiale come animale impuro in Egitto e in Siria vedi rispettivamente Herod. II 47,1 e Luc. *Syr. Dea.* 54. Phil. *Spec. Leg.* IV, 100, interpreta allegoricamente il maiale come simbolo della gola e del mangiare oltre misura.

<sup>653</sup> *ad. Matr. Deor.* 175c. Sull'aspetto «materiale» e corporeo di tale purificazione si veda *supra* 55.

<sup>654</sup> *Ibidem* 176c-177b. Un elenco degli animali sacri agli dei in Porph. *Abst.* III, 5.

quella parte dell'ortaggio che fuoriesce dal terreno e si protende in alto, comprese le fave, proscritte invece dai Pitagorici<sup>655</sup>. Sebbene l'antichità greco-romana non conosca una vera e propria categoria di animali impuri, paragonabile a quella giudaica, alcuni culti prescrivevano per determinate occasioni astensioni alimentari e digiuni o vietavano l'accesso ai santuari a chi si fosse nutrito di un particolare alimento (per lo più l'animale sacro alla divinità venerata)<sup>656</sup>. Si trattava comunque di norme estemporanee, limitate nel tempo e finalizzate ad uno scopo particolare, non leggi da osservare dotate di validità assoluta<sup>657</sup>. Sebbene Giuliano dichiara che le norme alimentari del culto della *Magna Mater* dovrebbero essere rispettate sempre, visto che mirano al benessere dell'anima e del corpo, esse, coerentemente con il quadro delineato sopra, diventano vincolanti solo in occasione della celebrazione festiva<sup>658</sup>. Costituivano ovviamente un'eccezione i Pitagorici, per i quali la dieta alimentare faceva parte dello stile di vita filosofico da loro scelto e praticato<sup>659</sup>.

---

<sup>655</sup> *Ibidem* 175b-176a. Le spiegazioni fornite da Giuliano, e i criteri di differenziazione di volta in volta presentati, non sono in grado di spiegare coerentemente tutte le norme alimentari: egli chiaramente introduce un principio di classificazione estraneo a norme eterogenee, stratificatesi nel corso dei secoli, che non risultavano più comprensibili

<sup>656</sup> Ad esempio la legge sacra del santuario di Iside e Serapide a Megalopoli, risalente agli inizi del III secolo a. C. (SEG XXVIII 421), permette l'ingresso e l'accesso ai riti sacrificali solo in stato di purezza rituale che, per quanto riguarda le norme alimentari, si concretizza nell'astensione, da almeno tre giorni, dalla carne di capra e montone [ἀπὸ δὲ αἰγίου καὶ προβατέου], nonché da altri alimenti contaminanti [ἀπὸ δὲ λοιπῶν βρωμάτων]. Testo e commento in LUPU 2005, 205-213. Cfr. inoltre LSCG 139,10 su un analogo divieto e LSCG 114 A 2 sul divieto di mangiare carne di pecora e maiale. In generale sugli animali e i cibi vietati nel culto vedi PARKER 1983, 357-369, e più recentemente GRIMM 1996, 34-59.

<sup>657</sup> Si vedano ad esempio le astensioni alimentari che i «purificatori» di Hippoc. *Morb. Sacr.* 142, 16 ss. impongono ai loro pazienti: ad essere vietate sono la carne di cane, maiale e capra perché animali associati con la scato-fagia. Cfr. GRIMM 1996, 59: «Food and feasting was an integral part of Greco-Roman religion, just as it was, of the religion of the Jews, but they showed little interest in regulating the daily life of people, in what they ate or with whom they slept (...). Among the Jews, both food and sex were part of an ethical conduct for which the rules were given by God; among the pagans food and sex were not regulated explicitly by the gods, so it was up to people to work out the rules for themselves».

<sup>658</sup> *ad Matr. Deor.* 176c.

<sup>659</sup> Ed è proprio la tradizione pitagorica a costituire probabilmente la fonte principale di Giuliano. Oltre al già menzionato passo della *Vita di Pitagora* di Porfirio, è opportuno menzionare l'omonima opera di Giamblico. Convinto che un corretto regime alimentare [τροφή] si addice alla migliore παιδεία, Pitagora rifiutava tutti quegli alimenti che mettevano l'organismo in disordine; quelli estranei agli dei [τὰ τοις θεοῖς ἀλλότρια] perché allontanano l'uomo dalla familiarità [οἰκείωσις] con essi; dai cibi ritenuti sacri [τῶν νομιζομένων εἶναι ἱερῶν σφόδρα] perché degni di onore e rispetto; infine da tutto quanto potesse ostacolare la profezia, la purezza, ovvero una condizione di virtù e temperanza [ἀγνείαν ἢ πρὸς σωφροσύνης καὶ ἀρετῆς ἕξις]. Cfr. Iambl. v. *Pyth.* 106. Norme più dettagliate in Iambl. *Protr.* 21. UGENTI 1992, 275, interpreta le prescrizioni di Giuliano alla luce del suo sincretismo culturale: «Giuliano, mirando alla creazione di una κοινή religiosa pagana in funzione anticristiana, considera i diversi culti come diverse manifestazioni dell'unica religione pagana, eliolatrica e neoplatoneggiante. Di qui la necessità di smussare ed omologare le differenze,

L'antichità e l'affidabilità di questi principi sono assicurati dalle esortazioni degli dei ai più puri dei teurgi [τοῖς ὑπεράγνοις τῶν θεουργῶν]. Da questo atteggiamento, da quella che egli avverte come la condivisione di un comune patrimonio trasmesso per via teurgica, deriva il compiacimento che Giuliano manifesta nei confronti delle norme di purità ebraiche nel *Contro i Galilei*: gli Ebrei vengono definiti καθαροί e la loro δίαιτα diviene esempio del corretto modo di rendere culto alla divinità contro la καίτονομία dei cristiani, incuranti delle prescrizioni divine che ritengono abolite dall'avvento del Cristo<sup>660</sup>.

#### 4. IL «FILOGIUDAISMO» DI GIULIANO E LA POLEMICA ANTICRISTIANA

Come risulta evidente dall'atteggiamento di Porfirio e Giuliano, sia i sacrifici che le norme dietetiche giudaiche sono interpretate come un riflesso, inferiore e subordinato, del culto Ellenico. In quest'ottica i Giudei sono visti in una luce positiva perché le loro pratiche sono riconoscibili e visibili sebbene non possiedano una validità assoluta: la loro funzione nel *Contro i Galilei* è essenzialmente argomentativa.

Il Giudaismo, con il costante richiamo al rispetto della Legge e la sua forza interna, basata su un saldo legame identitario, era per questa ragione lodato anche dai suoi detrattori e rappresentava, specialmente in un periodo di crisi e nella situazione di degrado descritta da Giuliano, un modello ed un esempio contro l'indifferenza dei Gentili e l'ateismo dei Cristiani<sup>661</sup>. Concludendo il suo studio sull'interazione tra Giudei e Gentili nell'impero, Louis Feldman individua in questo aspetto uno dei principali motivi dell'attrazione che il Giudaismo esercitava sulle «comunità» rivali: «Judaism throughout the Hellenistic and Roman Periods and even after the triumph of Christianity showed tremendous vigor not only in strengthening itself internally with the development of that remarkable document, the Talmud, but also in reaching out to pagans and later to Christians and winning large numbers as proselytes and as

---

non solo all'interno della tradizione ellenica, ma con uno sguardo interessato e partecipe anche ai culti egiziani, siriaci, microasiatici, caldei ed iraniani». Sarebbe più corretto affermare che tali stimoli erano già stati recepiti dalla tradizione filosofica a lui contemporanea ed in qualche modo «grecizzati», ossia interpretati come propri dei filosofi del passato. Si veda ad esempio il ritratto di Marco Aurelio nei *Cesari*.

<sup>660</sup> *C. Gal.* fr. 74.

<sup>661</sup> Cfr. FELDMAN 1993, soprattutto 342-415. Emblematico il caso della *Collatio legum Mosaicarum et Romanorum*, un confronto tra leggi giudaiche e romane, opera di un giudeo di Roma della seconda metà del IV secolo. Sull'influenza del Giudaismo sulla filosofia pagana cfr. GOODMAN 2003.

“sympathizers” (...). Governments on the whole, finding them too numerous, too important economically, and generally loyal, were favourably disposed toward the Jews; and intellectuals, to a much greater degree than hitherto has been acknowledged, admired them»<sup>662</sup>. L’«alleanza» con il Giudaismo rappresenta uno dei tratti con cui l’imperatore «apostata» è maggiormente caratterizzato sia dai suoi oppositori cristiani che dagli studiosi moderni<sup>663</sup>. Da un punto di vista strettamente politico, il favore di Giuliano nei confronti dei Giudei si sarebbe concretizzato nella decisione di ricostruire il Tempio di Gerusalemme, testimoniata da Ammiano e dall’imperatore stesso nella lettera a Teodoro e nelle due epistole indirizzate al *κοινόν* degli Ebrei negli ultimi mesi del suo soggiorno antiocheno<sup>664</sup>. Sin da Marcel Simon l’origine di tale atteggiamento viene comunemente riconosciuta nel ritualismo

---

<sup>662</sup> FELDMAN 1993, 445. Cfr. inoltre LIEBESCHUETZ 2001 sull’influenza del Giudaismo sui non-giudei in età imperiale. Persino in età teodosiana, quando il Cristianesimo diviene religione di stato, l’imperatore non metterà in pratica le misure anti giudaiche prospettate, e auspiccate, dagli intellettuali cristiani. Cfr. ad esempio MILLAR 1992, 116 ss. sui provvedimenti conservati nel *Codice Teodosiano* che confermano la protezione imperale accordata ai Giudei e il permesso di vivere secondo la *lex Judaeorum*, imponendo il rispetto delle sinagoghe. Analizzando il *Codex Theodosianus* alla luce soprattutto della rivolta del giudeo Patrizio proclamatosi *rex Judaeorum* intorno al 351 e quelle samaritane di V e VI secolo, BACHRACH 1985 mette in evidenza come l’opposizione di forti minoranze, sebbene non supportate dalle autorità giudaiche, e in zone periferiche dell’impero, costituissero una minaccia per la stabilità dello stato: si spiegherebbe in questo modo la politica di sostanziale continuità perseguita dagli imperatori cristiani nei confronti dei Giudei e dei loro tradizionali privilegi. Soltanto successivamente, la delegittimazione dei Giudei avrebbe avuto un riscontro anche nel sistema legale, un processo culminato nella cancellazione da parte di Giustiniano della legittimità del culto sinagogale. Rimane comunque innegabile, come ha sottolineato tra gli altri BROWN 1998, che la costante degradazione dello statuto legale e sociale dei Giudei nell’impero cristiano di V e VI secolo contribuiva a celebrare e rimarcare la vittoria del Cristianesimo. Secondo SCHWARTZ 2003 lo sviluppo di una cultura giudaica dai tratti ben distinti nell’età tardo antica è in larga misura un effetto del processo di cristianizzazione in atto nell’impero: la graduale cristianizzazione dello stato fra IV e V secolo avrebbe comportato di conseguenza il rafforzamento dei tratti caratteristici dell’identità giudaica. Un’analisi recente dei rapporti tra Giudei e Impero tra IV e V secolo in MILLAR 2004.

<sup>663</sup> Nell’interpretazione dei Padri del IV secolo e degli storici ecclesiastici di V e VI, Giuliano è stato punito, insieme ai Giudei che lo avevano sostenuto, per aver sfidato Dio. Si veda ad esempio Ambr. *ep.* 40. Cfr. BORRELLI 2000, 113-114.

<sup>664</sup> Cfr. *ep.* 89a, 295c; *ep.* 134; *ep.* 204; Amm. Marc. XXIII, 1, 2-3. Giovanni Crisostomo in *Adv. Jud.* 5, 11 sostiene che i Giudei si siano recati alla corte di Antiochia per chiedere espressamente a Giuliano la ricostruzione del Tempio. Ephraem Siro in *C. Iul.* I, 16 afferma che i Giudei accolsero con enorme entusiasmo la proposta di Giuliano, mentre Rufino in *Hist. Eccl.* X, 38 riferisce che secondo alcuni di essi la ricostruzione del Tempio avrebbe segnato la rinascita di Israele. Non risulta tuttavia che il progetto giuliano sia stato accolto con particolare entusiasmo da un Giudaismo che da secoli si andava strutturando su basi culturali e gerarchiche diverse, facendo a meno del Tempio e del sistema sacerdotale. Sulle fonti ebraiche cfr. AVI-YONAH 1976, 197-198. Un’analisi dettagliata delle fonti in BLANCHETIÈRE 1980, 62-69. Sulle motivazioni alla base della decisione di Giuliano, questione troppo complessa per essere sollevata qui, rimando a DRIJVERS 1992; PENELLA 1999. La portata storica del progetto giuliano e il suo significato per i Giudei della diaspora in HAHN 2002.

di Giuliano e nella sua immagine pubblica di *restaurator templorum*<sup>665</sup>. In questo contesto si inserirebbe dunque il fr. 72 del *Contro i Galilei*: sarebbe stata la condivisione delle stesse tradizioni culturali a spingere Giuliano a ricostruire il Tempio di Gerusalemme in modo da opporre ai Cristiani una religione sacrificale analoga all'Ellenismo, una religione nuovamente dotata di quelle pratiche culturali respinte dai Cristiani, in quanto rese inutili dalla morte e dalla resurrezione di Cristo<sup>666</sup>. Da un punto di vista «pratico», Giuliano avrebbe guadagnato in questo modo l'appoggio delle comunità giudaiche dei territori orientali, protagoniste della rivolta del 351 sedata da Gallo<sup>667</sup>, appoggio che si sarebbe forse rivelato utile nell'imminente campagna persiana, considerata la forte presenza giudaica in Mesopotamia<sup>668</sup>. Dal punto di vista della sua politica religiosa invece, la ricostruzione del tempio di Gerusalemme, oltre che un gesto propagandistico di enorme rilevanza (per il suo impatto sui Cristiani), rientrerebbe nel progetto sincretistico ed eliolatrico delineato nei due capitoli precedenti<sup>669</sup>. Nella sua recente monografia su Giuliano, Klaus Rosen, riprendendo la tesi tradizionalmente accettata, interpreta il rapporto con il Giudaismo nei termini di un'«alleanza», inserendolo più

<sup>665</sup> Cfr. BOWERSOCK 1978, 89; SIMON 1986<sup>4</sup>, 142-143; BELAYCHE 2001, 476.

<sup>666</sup> Cfr. Greg. Naz. *Or.* V, 3, *Socr. Hist. Eccl.* III, 20; Sozom. *Hist. Eccl.* V, 22, 1; Teod. *Hist. Eccl.* III, 20. Nelle fonti cristiane i Giudei sono chiaramente presentati come lo strumento di cui l'imperatore si serve contro i Cristiani. La ricostruzione del Tempio, oltre a conferire prestigio al popolo giudaico, avrebbe minato alla base uno dei fondamenti teologici del Cristianesimo, cui accenna Giuliano stesso in *ep.* 89a, 295d: la distruzione del Tempio come segno della disapprovazione di Dio per i Giudei e fine della vecchia alleanza. Cfr. BOWDER 1978, 111; BOWERSOCK 1978, 88-89; PENELLA 1999, 16 ss.; BORRELLI 2000, 112

<sup>667</sup> Cfr. Aur. *Vict.* 42, 11; *Socr. Hist. Eccl.* II, 33; Sozom. *Hist. Eccl.* IV, 7, 5. Sulla documentazione rabbinica relativa alla rivolta giudaica al tempo di Gallo e alla riedificazione del Tempio, rimando a SCHWARTZ 1990. VAN NUFFELEN 2004, 402 n. 440, collega a questa rivolta l'abolizione delle imposte che Gallo aveva imposto ai Giudei in *ep.* 204, mentre ritiene apocrifa la seconda parte della lettera contenente il riferimento alla ἀσποτολή, una tassa a sostegno del patriarcato. Su quest'ultimo punto cfr. VAN NUFFELEN 2002, 132-136. Sull'autenticità dell'*ep.* 204 cfr. inoltre LEVINE 2003, 108-109.

<sup>668</sup> Cfr. ATHANASSIADI 1981, 164.

<sup>669</sup> In *ep.* 134, Giuliano dichiara l'intenzione di ricostruire il tempio del dio altissimo [θεὸς ὑψίστος]: La definizione del dio ebraico quale «dio altissimo» era divenuta abituale per definire la divinità suprema ed era accettata anche da molti Giudei. In base a questa definizione Giudei e Cristiani legittimavano agli occhi degli intellettuali pagani la profondità delle loro concezioni monoteistiche. Cfr. MITCHELL 1999, 110-115. Quando Giuliano dichiara di venerare il dio altissimo degli ebrei non fa altro che venerare il suo dio supremo, Helios. Su questo aspetto «sincretistico», insiste HAHN 2002, 255-257. Sul carattere propagandistico dell'opera insiste Amm. Marc. XXIII, 1, 2: *imperique sui memoriam magnitudine operum gestiens propagare*. Secondo DRIJVERS 1992, 26 quella fornita da Ammiano sarebbe la ragione autentica alla base del progetto giuliano. LEVINE 2003, 110 individua una base di dialogo comune tra intellettuali giudei e pagani nel sincretismo solare di IV secolo che, come mostrerebbero la raffigurazione di una divinità solare con gli attributi tipici del *Sol Invictus* all'interno della sinagoga di Tiberiade e una serie di tesrimonianze letterarie, avrebbero esercitato una certa influenza anche sui circoli intellettuali giudaici. Cfr. *supra* n. 328.

decisamente di quanto sia stato fatto in passato nell'ambito degli interessi politici di Giuliano: «Warum sollte er die geborenen Feinde der Christen angreifen? Sie waren seine natürlichen Verbündeten. Dazu kam, dass jüdische Religion und Kultur auf nicht wenige Christen eine Anziehung ausübten, die ihren Priestern Sorge bereitete. Ihm konnte das recht sein»<sup>670</sup>.

Sebbene la strumentalizzazione dei Giudei e del Giudaismo da parte di Giuliano allo scopo di minare l'identità e la fragile unità dei Cristiani, e di rinsaldare i legami con un Giudaismo ancora vitale e turbolento nell'imminenza della campagna persiana, sia indubitabile, gli studi precedenti hanno sottovalutato a mio avviso un aspetto decisivo: Giuliano non aveva bisogno del Giudaismo per avvalorare la pratica sacrificale greco-romana né la sua politica religiosa in senso lato. I Giudei pertanto non possono essere considerati alleati dell'imperatore nella restaurazione dell'Ellenismo perché dell'Ellenismo essi non avevano, e mai ne avrebbero, fatto parte: come risulta evidente dalla teologia solare elaborata nell'*Inno ad Helios Re*, nella teoria degli dei etnarchi del *Contro i Galilei* e nell'identificazione di YHWH con il «dio altissimo», la ricostruzione del Tempio rientrava nel più ampio processo di omologazione e assimilazione con cui l'impero era impegnato da almeno un secolo. Nelle opere di Giuliano i Giudei sono utilizzati esclusivamente in chiave anti-cristiana come esempio di *pietas*<sup>671</sup>, persino in *ep.* 89 in cui la questione riguarda direttamente la negligenza degli Elleni: al di fuori del *Contro i Galilei* e delle lettere menzionate sopra, le loro dottrine non ricorrono mai negli scritti di Giuliano a differenza ad esempio di quelle degli Egiziani riportate a sostegno del culto di Helios nel *Inno ad Helios re*<sup>672</sup>. Giuliano intende privare i Galilei dei loro testi sacri, delle loro tradizioni, della loro stessa identità e per raggiungere tale scopo non può che sostenere le ragioni dei Giudei, soprattutto se si tiene presente che il contesto del *Contro i Galilei* è quell'Antiochia in cui la comunità giudaica costituiva una minoranza numerosa e influente in grado di attrarre gli stessi Cristiani: la sua forza era tale da richiedere ancora nel IV secolo inoltrato le invettive di Giovanni

---

<sup>670</sup> ROSEN 2006, 328.

<sup>671</sup> Funzione analoga rivestono gli oracoli di Apollo riportati da Porfirio nella sua *Filosofia degli Oracoli* sulla saggezza e la pietà dei Giudei e degli altri popoli orientali. Cfr. Eus. *Praep.* IX, 10.

<sup>672</sup> *ad Hel. Reg.* 155b.

Crisostomo<sup>673</sup>. Nell'impero sempre più fortemente cristianizzato, il Giudaismo viene percepito dagli intellettuali cristiani in misura crescente come un limite al trionfo cristiano e al suo universalismo: alla fine del IV secolo Teodoreto di Cirro, introducendo la sua *Storia Ecclesiastica*, se da un lato contemplava la diffusione della fede in Cristo presso tutti i popoli della terra, dall'altra non poteva nascondere il suo sdegno per i Giudei che avevano rifiutato il messaggio di Cristo pur essendone i primi destinatari. Questa radicalizzazione, il pericolo che il Giudaismo costituiva per l'identità cristiana è evidente nell'affermazione di Giovanni Crisostomo «ἐὶ γὰρ σεμνὰ καὶ μεγάλα τὰ Ἰουδαίων, ψευδῆ τὰ ἡμέτερα: εἶ δὲ ταῦτα ἀλεθῆ, ὥσπερ οὖν καὶ ἀληθῆ, ἐκεῖνα ἀπάτης γέμει»<sup>674</sup>. Giuliano si inserisce all'interno di questo contesto conflittuale: favorire i Giudei e ricostruire il Tempio equivale al tempo stesso a privare i Cristiani di Gerusalemme<sup>675</sup>.

---

<sup>673</sup> Nello stesso periodo in cui era impegnato contro gli Anomei che, come i Giudei, negavano la divinità di Cristo (*Adv. Jud.* I, 1, 845), Giovanni condanna quei Cristiani, soprattutto donne (*ibidem* II, 3, 860), che appellandosi all'esempio di Cristo (*ibidem* III, 4, 866) praticano le norme giudaiche, frequentano le sinagoghe e partecipano alle festività dei Giudei. Cfr. FELDMAN 1993, 405-407; HAHN 2004<sup>b</sup>, 143-145. I padri della Chiesa, da Giustino in poi, attraverso i loro veementi attacchi al proselitismo giudaico e alle sette cristiane (o giudeo-cristiane) che rimanevano legate ad alcune pratiche giudaiche, testimoniano indirettamente la forza del Giudaismo e la sua influenza sul Cristianesimo ancora nel IV secolo. Sull'ambiente religioso-culturale di Antiochia nel IV secolo fra pagani, Cristiani e Giudei cfr. HAHN 2004, 121-189 (sui Giudei e sul periodo giulianoo rispettivamente 139-145; 163-177). Si veda ad esempio Epiph. *Panar.* XIX, 1, 5, 1; LI, 8. Una delle testimonianze più evidenti è rappresentata dalle *Costituzioni Apostoliche* composte in ambiente siriano fra il III e il IV secolo che condannano ripetutamente i contatti, considerati indebiti, fra Cristiani e Giudei: in particolare la frequentazione della sinagoga per pregare da parte di un sacerdote o la partecipazione alle festività giudaiche. Cfr. *Const. Apost.* 8; 47; 62; 65; 70; 71. Una panoramica in FELDMAN 1993, 400-411. Sull'immagine del Giudeo nel Cristianesimo siriano cfr. HAYMAN 1985. Questi testi sono indirizzati ai cristiani giudaizzanti e non ai Giudei. I trattati cristiani *Adversus Iudaeos* non riflettono necessariamente la polemica reale con i Giudei, o la competizione tra la nuova religione e un Giudaismo che non ha perso il suo dinamismo (così SIMON 1948). Si tratta soprattutto di testi indirizzati ai Cristiani stessi che affrontano la questione, problematica, dell'identità cristiana in relazione al passato giudaico (TAYLOR 1995). In secondo luogo essi riflettono e rispondono alle accuse pagane (si pensi in primo luogo a Porfirio) di aver abbandonato la Legge giudaica. Una panoramica delle differenti interpretazioni della polemica cristiana anti giudaica in STROUMSA 1999<sup>b</sup>. A pagina 18, lo studioso insiste sulle condizioni ambientali del Cristianesimo di IV secolo rilevando come la conversione dell'imperatore avrebbe causato la fine del pluralismo religioso caratteristico dell'antichità greco-romana: la polemica anti giudaica sarebbe quindi il riflesso letterario del conflitto fra gruppi religiosi in competizione fra loro nel momento in cui il Giudaismo, una volta che lo stesso imperatore era divenuto cristiano, rappresentava la sola entità etnica in grado di impedire la vittoria definitiva del Cristianesimo e la sua affermazione presso ogni popolo e individuo

<sup>674</sup> Joh. Crys. *Adv. Iud.* I, 6, 5.

<sup>675</sup> La politica giuliana ebbe tra l'altro l'effetto, per lo meno in Siria e Palestina, di accrescere l'ostilità dei Cristiani nei confronti dei Giudei. Come rileva DRIJVERS 1992, 142, nel periodo immediatamente successivo alla morte dell'imperatore si intensifica il processo di cristianizzazione di Gerusalemme: le leggende relative al ritrovamento della croce da parte di Elena ne sarebbero un evidente riflesso.

Sia l'attitudine di Porfirio che quella di Giuliano sono la conseguenza non di un esame approfondito delle dottrine giudaiche o di una loro somiglianza effettiva con la tradizione greca (tale paragone è per principio impossibile)<sup>676</sup>. La questione non riguarda di conseguenza quanto di vero ci sia nell'affermazione di Giuliano al fr. 72 circa la compresenza in Greci e Giudei delle medesime pratiche culturali, ma la funzione di un'affermazione identitaria di questo genere nella polemica anticristiana<sup>677</sup>. Il riferimento ai Giudei è funzionale in Giuliano alla demolizione dell'interpretazione scritturistica cristiana. Allo stesso tempo, e questo aspetto non mi sembra sia stato colto in passato, l'esaltazione di alcuni aspetti del Giudaismo, contribuisce a nutrire le divisioni interne alla Chiesa. Attaccando l'interpretazione allegorica e tipologica della Legge sviluppata dai Cristiani, Giuliano si inserisce consapevolmente nel dibattito che divide Giudei e Cristiani, e questi ultimi al loro interno fra letteralisti e allegoristi, sull'eredità del Levitico, ossia sul valore e sul significato da attribuire alle norme di purità. Questo aspetto rappresenta una delle caratteristiche peculiari dello scritto giuliano.

L'interpretazione della normativa levitica rappresenta uno dei punti in cui le visioni religiose del Giudaismo rabbinico e del Cristianesimo si differenziano maggiormente. All'interno della tradizione normativa sacerdotale codificata dal Levitico la purità è intesa soprattutto come il requisito necessario per accostarsi al sacro: il suo opposto, l'impurità, è un abominio, un'offesa alla santità di YHWH. Tale impurità è percepita come una sostanza trasmissibile per contatto, una forza

---

<sup>676</sup> Come nota SCHOTT 2005, 293, sebbene Porfirio apparentemente metta sullo stesso piano le tradizioni filosofico-culturali di Greci e barbari, è comunque l'Ellenismo a trionfare sulle altre culture «regionali» e non viene mai meno la distinzione Greci/Barbari. Come in Giuliano, quindi, le lodi degli Egiziani si accompagnano al sarcasmo sulla venerazione degli animali (*Abst.* IV 9,10) e la saggezza degli Ebrei non impedisce a Porfirio di accusarli, insieme ai Cristiani, di ignoranza e barbarie (*C. Christ.* fr. 1). Sono solo quegli aspetti comuni a Greci e barbari a indurre Porfirio a lodarli, come fa Giuliano nel caso degli Ebrei: anche in questa «filosofia universale» le tradizioni elleniche sono l'elemento con cui mettere a confronto le altre.

<sup>677</sup> Il supposto filogiudaismo di Giuliano ha fortemente influenzato il giudizio degli storici moderni anche su questo aspetto. Così ad esempio BORRELLI 2000, 102-103 prende quasi alla lettera il parallelo giuliano precisando però che le restrizioni alimentari e sessuali avevano un valore prescrittivo ed erano estese a tutti i Giudei indistintamente, mentre nella riflessione neoplatonica esse erano motivate e giustificate teologicamente da esigenze «filosofiche» (lo scioglimento dell'anima dai legami corporei al fine della ὁμοίωσις θεῷ) ed erano indirizzate ai sapienti che si allontanavano dal mondo corporeo per rivolgersi agli intelligibili. Indubbiamente Giuliano era profondamente influenzato dalla scuola del divino Giamblico, ma al tempo stesso, e forse in primo luogo, era un romano e un greco che sentiva e viveva con profondità il patrimonio culturale-rituale delle tradizioni senza tempo che vedeva infrante e abbandonate a causa della peste cristiana, non uno studioso della *Torah*. Il Giudaismo di Giuliano è un Giudaismo intellettuale e intellettualizzato, un'immagine «teurgica» del Giudaismo.

impersonale a cui non è connessa una valutazione etica in senso stretto<sup>678</sup>. Nel complesso sistema di classificazione esposto nei capitoli 11-15 del Levitico, sono considerate fonte di contaminazione: tutte le secrezioni e i fluidi interni che sfuggono al controllo del corpo e vengono quindi privati della loro funzione naturale, come il sangue, lo sperma, la saliva e gli escrementi, e per estensione le mestruazioni e il parto, per il loro evidente rapporto con il sangue, le emissioni spontanee di sperma, l'atto sessuale e la morte; sono efflussi abnormi anche la «lebbra», gli ascessi, le ustioni e la calvizie. Queste fonti di impurità sono legate insieme dal concetto di «principio vitale». Costituiscono inoltre causa di contaminazione la consumazione di determinati alimenti e alcune trasgressioni particolarmente gravi quali l'adulterio, l'omicidio e l'idolatria. Dal momento che in questo sistema a rendere impuro, ossia inadeguato alla santità di Israele e del Dio che vi dimora, sono sia alcuni processi naturali, e in quanto tali inevitabili e indipendenti dalla volontà dell'individuo, sia trasgressioni volontarie, la preoccupazione dei redattori del *Levitico* è distinguere tra impurità lecite e illecite, creando in questo modo un complesso sistema classificatorio. Gesù e il movimento sorto intorno a lui, come altri gruppi giudaici, misero in discussione l'interpretazione sacerdotale di tali norme, il loro automatismo amorale, insistendo sempre più decisamente su un concetto spirituale ed etico di purezza: essa non è percepita come il requisito richiesto per accostarsi al sacro, ma come una disposizione che permette una maggiore vicinanza a Dio. In età post-esilica quando la comunità si regge attorno al Tempio e al Dio vendicativo che vi abita, le norme di purità diventano uno strumento di potere nelle mani dei sacerdoti. Sotto la loro guida si sviluppa con sempre maggiore forza la distinzione tra puro e impuro e tra profano e sacro: le norme di per sé vincolate al culto, e ignorate dai sacerdoti rimasti in patria (indicativo al riguardo Ag 2,10-14), vengono estese fino ad

---

<sup>678</sup> Chi è affetto da lebbra o ha toccato un cadavere non è moralmente riprovevole ed è sufficiente un rituale, per quanto complesso, e un'abluzione per riacquistare la purezza perduta. Cfr. Nm 5,1-4. Sulla distinzione tra impurità rituale, conseguenza automatica di un contatto indebito, e morale, analoga alla nozione di «peccato», cfr. NEUSNER 1973, 11 ss.; MACCOBY 1999, 149. Tale distinzione è stata recentemente messa in discussione da K LAWANS 2000, 21-42. Secondo lo studioso sia l'impurità rituale che quella morale devono essere intese alla lettera, come due espressioni dello stesso fenomeno: nella legislazione mosaica le norme di purità non sono distinte da quelle che noi definiremmo etiche, dal momento che entrambe ricevono fondamento in Dio. La distinzione fra le due sfere risponde, quindi, più alla nostra sensibilità che a quella di un ebreo del VI o del V secolo a.C. L'impuro in quanto tale restava una cosa puramente fisica, mentre il valore morale si spostava sulla trasgressione o meno delle norme riguardanti il pericolo di contaminazione. Cfr. SACCHI 1984, 65-80.

invadere ogni aspetto del reale, almeno teoricamente<sup>679</sup>. Il cosiddetto superamento etico delle norme di purità da parte del movimento di Gesù non è che un aspetto di questa diversificazione interna al Giudaismo. La spinta decisa verso la spiritualizzazione verrà da Paolo di Tarso e dalla sua interpretazione della Legge<sup>680</sup>.

Sia nelle opere precedentemente, si pensi in particolare a *ep.* 89a-b, analizzate che nel *Contro i Galilei* Giuliano oppone ai Cristiani una visione diametralmente opposta del concetto di ἀγνεία, un concetto che come nel caso del sacrificio trovava un parallelismo nelle pratiche ebraiche. Ciononostante, nemmeno il Cristianesimo «ortodosso» ignorava alcune forme di contaminazione fisica, legate in primo luogo al corpo femminile e a tutto ciò che ruotava intorno alla sfera sessuale<sup>681</sup>. Il battesimo stesso, la purificazione per eccellenza dei Cristiani, conservava tracce di un'interpretazione materiale e fisica della nozione di peccato: era il lavacro del corpo mediante l'acqua a permettere al catecumeno l'ingresso nella comunità. Inoltre, come gli attacchi di Celso, Porfirio e Giuliano hanno mostrato, il valore da attribuire a testi di difficile interpretazione tipologica, quali il *Levitico*, con le sue dettagliate descrizioni di un culto che come tale non era più praticato né dai Cristiani né dai Giudei, e la mancanza di un'autorità unica in grado di imporsi senza il sostegno imperiale creavano posizioni fortemente distinte e autonome che difficilmente possono essere comprese all'interno di una medesima categoria. Nell'elaborazione di tali posizioni l'influenza che il Giudaismo continuava ad esercitare riveste un peso considerevole<sup>682</sup>. Sette di osservanza più radicale, come quelle degli Ebioniti e dei Nazorei, condannate da Epifanio di Salamina nel suo *Panarion*, si richiamavano al

---

<sup>679</sup> Al tempo stesso tali prescrizioni non avevano valore assoluto né si imponevano dappertutto come tradizione normativa, ma ogni gruppo interno al Giudaismo del Secondo Tempio possedeva una propria interpretazione di tali norme, un'interpretazione che unitamente ad altri fattori contribuiva a definirne l'identità. Uno dei testi più antichi a contestare il criterio di purità levitico è Giobbe che interpreta l'impurità come una caratteristica affine al male e costitutiva dell'essere umano opposta alla santità di Dio. Cfr. SACCHI 1994, 433-434.

<sup>680</sup> Cfr. PESCE-DESTRO 1996, 30 ss. Il Cristianesimo non rifiuta i concetti di purezza e di purificazione ma ne valorizza esclusivamente un aspetto, peraltro già noto alla tradizione giudaica: la purezza richiesta dal culto è intesa come uno stile di vita conforme ad un parametro di santità.

<sup>681</sup> Sulla purificazione, e in generale sul trattamento, della puerpera prima del suo ingresso in chiesa cfr. ROLL 1995, 207-212. Sul bacio rituale come possibile veicolo di trasmissione dell'impurità cfr. PENN 2006.

<sup>682</sup> La *Didascalia Apostolica* mostra come nella Siria del IV secolo il processo di differenziazione tra Giudaismo rabbinico e Cristianesimo fosse ancora in atto. Cfr. FONROBERT 2001. Una soluzione di compromesso è quella sviluppata nello stesso ambiente da Aphrahat che da un lato ritiene l'osservanza della Legge superata dal comandamento dell'amore di Cristo, dall'altra la ritiene imprescindibile nella pratica ascetica. Cfr. LETHO 2006. Sulla definizione di «Giudeo» in età tardoantica rimando a SCHIFFMAN 1985.

precedente di Gesù stesso, a sua volta osservante dei precetti mosaici<sup>683</sup>. Gregorio di Nazianzo, nella sua orazione funebre per il padre, menziona la setta degli ὑψιστάριοι che pur non praticando la circoncisione ed adorando come dio solo il Pantocratore, venerano il fuoco, osservano il Sabato e si astengono scrupolosamente da determinati alimenti<sup>684</sup>. Negli anni '70 del IV secolo, Basilio di Cesarea compose una lunga lettera canonica indirizzata al suo collega Anfiochio di Iconio, con una serie di istruzioni sul comportamento da tenere nei confronti di Apotactiti, Saccofori, Encratiti e Catari, gruppi cristiani che rispettavano alcune norme di purità ebraiche<sup>685</sup>. Come emerso da uno studio di David Brakke, nel IV secolo le «emissioni notturne», le fuoriuscite spontanee di sperma, continuavano a costituire per le comunità monastiche di Egitto, Siria e Gallia un problema riguardante la purità del fedele<sup>686</sup>.

Nel caso del sacrificio, come risulta da autori quali Origene e Giovanni Crisostomo, la celebrazione del giorno dell'espiazione giudaico continuava ad attrarre un certo numero di Cristiani, almeno in comunità siro-palestinesi come quelle di Cesarea e Antiochia, persino nel IV secolo<sup>687</sup>. Questo fenomeno mostra una maggiore flessibilità dei confini tra Cristianesimo e Giudaismo di quella generalmente presentata dalle fonti ecclesiastiche. Attraverso il riferimento al Giorno dell'Espiazione, Giuliano si inserisce in questo contesto polemico che divideva la

---

<sup>683</sup> Epiph. *Panar.* 28, 5, 1. Sui Nazorei, in quanto gruppo distinto dal Giudaismo e dal Cristianesimo, dotato di una propria identità rimando per un quadro generale a DE BOER 1998.

<sup>684</sup> Greg. Naz. Or. XVIII, 5. Cfr. MITCHELL 1999, 95 ss. L'esistenza della setta degli Ipsistari è attestata solo in questo passo di Gregorio. MITCHELL 1999, 95 ne fa adoratori del dio ὑψιστος.

<sup>685</sup> Bas. *ep.* 188, 1. Questi gruppi sono attestati nelle fonti epigrafiche, a conferma che l'«ortodossia» nicena costituiva una minoranza nella Anatolia centrale di IV secolo. Cfr. MITCHELL 1993, 96-108. Si veda inoltre *ep.* 265, 2 in cui Basilio attacca Apollinare di Laodicea per le sue tendenze giudaizzanti e per la sua attitudine nei confronti dell'osservanza della Legge nonostante questa sia stata abolita da Cristo.

<sup>686</sup> Cfr. BRAKKE 1995.

<sup>687</sup> Cfr. Orig. *Hom. Jer.* 12, 13-13, 17; *Hom. Lev.* 10, 2, 1; Joh. Crys. *Adv. Jud.* I, 1, 4. La critica cristiana all'interpretazione letterale del capitolo 16 del Levitico è basata essenzialmente sul suo significato tipologico, in quanto prefigurazione della redenzione di Cristo e sull'argomento storico, presentato come prova, che il tempio è stato distrutto secondo quanto preannunciato da Gesù: è la Chiesa di Cristo e non la Sinagoga a rappresentare il vero Tempio celeste (Cfr. Joh. Crys. *Adv. Jud.* VI, 5, 9). Cfr. STÖCKL BEN EZRA 2003, 289: «The impact of the Contemporary Yom Kippur on early Christianity encompasses a 'positive adoption', in the sense that it attracted some Christians to observe the fast, and a 'negative reaction', in the sense that it provoked polemics against and dissociation from the contemporary Yom Kippur. Yet Christianity did not react by rejecting the Yom Kippur imagery altogether. On the contrary, another 'positive' effect regarding Yom Kippur was the continuing development of a detailed Christian interpretation of the biblical Yom Kippur and its intensified use in Christian theology». In generale STÖCKL BEN EZRA 2003, 277-283.

comunità cristiana, denunciandone l'illegittimità dell'interpretazione allegorica in chiave cristologica. Parallelamente, mentre Cristiani quali Gregorio di Nissa, Basilio di Cesarea e Giovanni Crisostomo sostenevano che le norme mosaiche fossero riservate ai soli Ebrei a causa della loro debolezza, lussuria, depravazione, esistevano all'interno del Cristianesimo movimenti che si richiamavano all'autorità normativa del Levitico. L'atteggiamento di Giuliano deve quindi essere compreso alla luce di questo dibattito, nella divisione interna alla Chiesa, soprattutto ad Antiochia, e nella forza del Giudaismo quale fattore di attrazione per i Cristiani<sup>688</sup>. Inoltre, il cosiddetto filogiudaismo di Giuliano si spiega nel contesto di Antiochia, in cui forte era il peso della comunità giudaica e l'influenza da essa esercitata sui Cristiani, come mostrano chiaramente i violenti attacchi di Giovanni Crisostomo, e nella presenza all'interno della Chiesa di comunità più o meno ampie, di gruppi e movimenti che adottavano almeno in parte le prescrizioni levitiche. I Giudei di Antiochia costituivano una comunità numerosa, antica e integrata nella comunità cittadina, che aveva convissuto con i Cristiani almeno a partire dalla prima età imperiale: alla fine del IV secolo il patriarca giudaico, la massima autorità del giudaismo palestinese, era uno dei corrispondenti di Libanio.

##### 5. CONCLUSIONE: L'IMPURITÀ DEI GALILEI TRA GIUDAISMO ED ELLENISMO

Il *Contro i Galilei* non è soltanto l'ennesima confutazione dottrinale del Cristianesimo: l'opera cui Giuliano si dedicò più a lungo si inseriva nella sua politica «purificatrice» non a livello illustrativo o apologetico, ma come parte integrante di essa. Questo aspetto rende l'opera giuliana estremamente diversa da quelle composte da Celso, Ierocle e Porfirio, sebbene da queste riprenda i temi e i toni.

Se nelle opere e nei provvedimenti ufficiali di Giuliano analizzati nei capitoli precedenti, il Cristianesimo, in relazione alla conversione di Costantino, appariva in primo luogo come fonte di empietà e di un'impurità che potremmo definire

---

<sup>688</sup> L'unità della Chiesa di Antiochia fu una delle principali vittime della politica di tolleranza concessa da Giuliano a tutti i culti dell'impero. Negli anni immediatamente successivi al concilio di Nicea, la comunità si era divisa tra niceni guidati da Eustazio di Antiochia, uno dei maggiori sostenitori del concilio, e gli ariani di Eusebio di Nicomedia, uno degli educatori di Giuliano. La situazione fu complicata dall'elezione nel 360 di Melezio a vescovo della città: per le sue posizioni antiariane Melezio fu presto esiliato da Costanzo e sostituito da un vescovo ariano. L'editto di Giuliano permise il rientro di Melezio ad Antiochia. Al momento del suo arrivo, Giuliano trovò quindi una comunità scissa e guidata da tre diversi vescovi. Sullo «scisma» antiocheno cfr. HAHN 2004<sup>b</sup>, 157-159.

«morale», nel *Contro i Galilei* i Cristiani sono accusati di essere impuri da un punto di vista rituale, per aver trasgredito volontariamente le norme di purità ebraiche e le prescrizioni culturali degli Elleni. Essi, nonostante le loro pretese universalistiche, non sono né Giudei né Elleni, le loro dottrine, altrettante mistificazioni e degenerazioni di quelle giudaiche, non sono altro che σκευωρία e πλάσμα.

Se il favore mostrato nei confronti dei Giudei, da ultimo con l'intenzione di riedificare il Tempio di Gerusalemme, rientra in primo luogo nella volontà di delegittimare i Cristiani con le loro stesse armi, attraverso il sostegno dell'autorità mosaica Giuliano oppone al Cristianesimo e al suo spiritualismo un'interpretazione diametralmente opposta del concetto culturale di ἀγνεία, come di una condizione fisica e spirituale insieme che richiede non solo la propensione intellettuale e spirituale alla divinità ma anche la pratica rituale. Tale interpretazione, in opposizione a quella cristiana, avrebbe conosciuto un ulteriore approfondimento nella lettera indirizzata a Teodoro in cui Giuliano presenterà le norme di purità che i sacerdoti ellenici devono rispettare.

Dietro le accuse di aver rifiutato il sacrificio ebraico e le norme alimentari di Mosè si cela l'attacco al cuore stesso della dottrina cristiana: il sacrificio redentore di Cristo, rinnovato ciclicamente nella celebrazione eucaristica e la purezza spirituale. Emerge al tempo stesso un concetto di «purezza pagana» che, contrariamente alla tesi di Guy Stroumsa, non può essere ricondotto esclusivamente all'ambito morale o all'ascetismo filosofico. Le purificazioni di Porfirio e Giuliano mantengono un valore fortemente legato alla pratica del culto. Tale concezione è diametralmente opposta, nella prospettiva di Giuliano, alla pratica cristiana. Come emergerà dal capitolo seguente, l'abbandono delle pratiche giudaiche ed elleniche impedisce ai Galilei di condurre una vita pura: se nei frammenti appena analizzati ad essere attaccate indirettamente sono la pratica eucaristica e la purezza spirituale, in altri passi dell'opera giuliana ad essere in discussione sono altri due aspetti fondativi del Cristianesimo, la pratica battesimale e il culto dei martiri.

## CAPITOLO V

### I CRISTIANI TRA χυδαιότης Ε ἀκαθαρσία:

#### IL CULTO DEI MARTIRI E IL BATTESIMO

##### 1. LA χυδαιότης DEI GALILEI E L'ACQUA CHE LAVA VIA OGNI PECCATO

Per aver abolito le pratiche rituali dei Giudei ed essersi preclusi, per la loro empietà, la possibilità di imitare gli dei attraverso la παιδεία ellenica, i Galilei non sono in grado di condurre una vita pura. A differenza di Mosè, Gesù non ha promulgato nessuna legge né insegnato alcunché di valido e sano ai suoi discepoli<sup>689</sup>. Piuttosto con il suo insegnamento ha diviso le famiglie al loro interno, spingendo i figli all'uccisione dei padri [πατροκτονία] e i padri a quella dei figli [παιδοκτονία], e portando gli uomini ad abbandonare l'antica pietà per accettare la sua καινοτομία<sup>690</sup>. Tale empietà è cresciuta al punto che i Galilei infrangono le leggi divine ed umane, devastano templi e altari e trucidano chiunque non veneri il «morto» nel loro identico modo<sup>691</sup>. Tale violenza, che Giuliano vede riflessa nelle

---

<sup>689</sup> C. Gal. fr. 107. Cfr. MALLEY 1978, 202-210.

<sup>690</sup> Cfr. Cel. ap. Orig. C. Cels. III, 55. Il passo si riferisce a Lc 12, 51-53: «Pensate che io sia venuto a portare la pace sulla terra? No, vi dico, ma la divisione. D'ora innanzi in una casa di cinque persone si divideranno tre contro due e due contro tre; padre contro figlio e figlio contro padre, madre contro figlia e figlia contro madre, suocera contro nuora e nuora contro suocera».

<sup>691</sup> È forse possibile cogliere in questo passo un riferimento alla distruzione del tempio di Dafne che Giuliano attribuiva ai Cristiani. Cfr. *supra*. Sull'odio fratricida dei Cristiani cfr. Cel. ap. Orig. C. Cels. V, 63. Più in generale il riferimento va alle misure di Costanzo contro i culti tradizionali: l'abolizione dei sacrifici, la chiusura dei templi, il permesso accordato ai vescovi di spogliarli dei materiali da costruzione o di farne delle chiese. Cfr. DRAKE 2000, 355-360. Alla distruzione di templi sembrano legati due episodi di «martirio» verificatisi sotto Giuliano: Marco di Aretusa che all'epoca di Costanzo aveva distrutto un tempio, fu pubblicamente torturato a morte (Sozom. *Hist. Eccl.* V, 10); un'analoga sorte spettò a Cirillo, un diacono di Eliopoli che durante il regno di Costantino aveva preso parte all'abbattimento di «idoli» pagani (Theodor. *Hist. Eccl.* III, 3). Sulla violenza dei Cristiani nei confronti dei templi nel corso del IV secolo vedi la rassegna di FOWDEN 1978, soprattutto 58-62. Si tratta ancora per la prima metà del IV secolo, di episodi isolati. Sono ancora lontani gli episodi di violenza dell'età teodosiana descritti da Lib. *Or.* XXX. L'orazione, contemporanea ai fatti di Callinico, riflette la cooperazione tra vescovi e monaci nelle zone rurali intorno ad Antiochia. Sul ruolo di Giovanni Crisostomo nell'organizzazione di bande di monaci allo scopo di estirpare il seme dell'idolatria dalla Fenicia cfr. Theodoret. *Hist. Eccl.* V, 29. L'iniziativa era per lo più lasciata in mano ai vescovi e alle comunità locali mentre il supporto imperiale dipendeva dai casi specifici.

stragi compiute da Costantino e dai suoi figli, ha privato anche gli Elleni della possibilità di praticare il culto autentico. Questa situazione è indicata da Giuliano come un'innovazione rispetto alla predicazione di Gesù e Paolo grazie alla potenza da poco acquisita dalla Chiesa: se in origine «il culto del morto» era confinato ad un'esigua minoranza di schiavi e donne, la recente politica imperiale, dimentica dell'autentico culto degli dei, aveva fornito ai Cristiani l'occasione di rivelarsi al mondo in tutta la loro grandiosa empietà<sup>692</sup>.

Il regno di Giuliano segnò temporaneamente un arresto agli attacchi dei Cristiani ai templi. Sozomeno afferma che l'imperatore «condannò coloro che avevano demolito templi sotto Costantino e Costanzo a ricostruirli o a rimborsare le spese per la loro ricostruzione»<sup>693</sup>. È ai vescovi che Giuliano attribuisce la responsabilità maggiore nella lettera agli abitanti di Bostra dell'agosto 362: «essi sono giunti a tal punto di esaltazione e di follia [ἀπονομία] che, poiché non possono più tiranneggiare né compiere gli atti ostili che compivano gli uni contro gli altri e poi contro noi adoratori degli dei [θεοσεβείς], in preda al furore, non lasciano nulla di intentato ed osano provocare disordine tra la folla e sollevarla, mostrandosi empì verso gli dei e disobbedienti alle nostre leggi che pure sono improntate ad umanità»<sup>694</sup>. Invitando i Cristiani e gli Elleni della città alla tolleranza e alla

---

Bisogna attendere il 435 per il primo decreto che sancisca la generale distruzione dei templi (*Cod. Theod.* XVI, 10, 25). Su questo aspetto vedi STEWART 1999.

<sup>692</sup> *Ibidem* fr. 48. In questo frammento, l'accusa alla politica filocristiana dei suoi predecessori è stavolta implicita. Nel processo eterno che dalla barbarie primordiale aveva portato al mondo intero civiltà e pace attraverso la diffusione della παιδεία ad opera dei Romani, i templi e gli altari sparsi per tutto l'impero segnavano i confini tra *civilitas* e *barbaritas*: «It was with the aid of the traditional gods that the Romans spread their *politeia* to the ends of the earth, and throughout Rome's dominion their temples commemorated the advance of Roman *imperium*. Even at the geographic limits of *romanitas*, the temples had aided in the defense of the empire and all that it bestowed». Cfr. SIZGORICH 2007, 91. Si veda in proposito soprattutto Plut. *Mor.* 317a-c. Cfr. ANDO 2000, 277-335. Scrivendo all'ἀρχιερέυς Teodoro, a proposito dell'importanza dei σύμβολα divini, Giuliano avrebbe sostenuto che gli antenati «hanno creato le statue, gli altari (...) come dei segni della presenza degli dei, non perché li consideriamo tali, ma perché adoriamo gli dei attraverso di loro» (*ep.* 89b, 293b). Nel resoconto storico dell'ingresso della *Magna Mater* a Roma in *ad Matr. Deor.* 160b, Giuliano insiste sul fatto che il suo simulacro non era affatto inanimato [ἄψυχον] ma conteneva in sé una potenza superiore e divina [δυναμὴν τινα μείζω καὶ θειοτέραν].

<sup>693</sup> Sozom. *Hist. Eccl.* V, 5, 5. Si veda ad esempio per l'età costantiniana il caso di Macario di Gerusalemme (Eus. v. *Const.* III, 52-53) e per il regno di Costanzo il già citato Giorgio di Cappadocia (Socr. *Hist. Eccl.* III, 2; Sozom. *Hist. Eccl.* V, 7, 8).

<sup>694</sup> *ep.* 114, 436b-c. La lettera, inviata ai cittadini di Bostra nell'estate 362, è la risposta pubblica al vescovo della città, Tito, che aveva richiesto l'intervento dell'imperatore nel contesto della crescente tensione tra Cristiani e pagani. Il testo, pur condannando il vescovo, espone le linee generali della politica di tolleranza seguita da Giuliano. Il tono è molto vicino a quello impiegato da Costantino

concordia, Giuliano stabilisce che «coloro che hanno errato non devono offendere chi venera rettamente e giustamente gli dei secondo i principi trasmessi a noi da secoli, e voi che venerate gli dei, da parte vostra, non rovinare e non saccheggiate le case di coloro che sono caduti in errore, più per ignoranza che in modo consapevole»<sup>695</sup>.

Preclusi dalla santità e dalla purezza del culto di Elleni e Giudei, i Cristiani hanno percorso la strada della *χυδαιότης*, conformando la loro vita, non agli dei o al dio ebraico, ma agli individui di condizione più umile<sup>696</sup>. Che questa volgarità abbia caratterizzato il Cristianesimo sin dall'inizio lo mostrerebbe secondo Giuliano un passo della *Prima Lettera ai Corinzi* (1Cor 6, 9-11), passo contestato già da Celso nel suo *Discorso vero*:

Ecco in che termini Paolo si esprime sui suoi seguaci nel rivolgersi ad essi: «Non peccate; né idolatri né rammolliti, né invertiti, né ladri, né prepotenti, né ubriacconi, né maldicenti, né rapinatori, erediteranno il regno di Dio. E appunto non ignorate, fratelli, che anche voi eravate in queste condizioni, ma vi siete purificati e vi siete santificati nel nome di Gesù Cristo [ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν]». Vedi che egli li giudica di questa risma, ma aggiunge che si sono santificati e purificati, perché l'acqua che hanno ricevuto, che penetrerà fino all'anima, ha la capacità di pulire e purificare. E il battesimo, mentre non cancella la lebbra del lebbroso, né scabbia, né pustole, né porri, né gotta, né dissenteria, né idropisia, né patereccio, nessun difetto fisico né piccolo né grande, sarà invece capace di cancellare adulteri, rapine, in una parola tutti i disordini dell'anima?<sup>697</sup>

Per molti versi, il battesimo cristiano, il rito di iniziazione decisivo, si presentava come un atto rituale «rivoluzionario»<sup>698</sup>. A differenza dei rituali di purificazione e iniziazione presenti nei culti tradizionali, riti che affondavano la propria origine nel mito, quello cristiano non nasconde il suo carattere innovativo, finalizzato alla

---

nella lettera indirizzata ai suoi sudditi orientali in cui, pur celebrando il trionfo del Cristianesimo, richiamava tutti alla tolleranza reciproca (cfr. Eus. v. *Const.* II, 56, 1-2).

<sup>695</sup> *Ibidem* 438b.

<sup>696</sup> *C. Gal.* fr. 58. Cfr. Porph. *C. Christ.* fr. 6, 3.

<sup>697</sup> *C. Gal.* fr. 59, 10-23 (trad. MASARACCHIA 1990). Il passo di Paolo è citato quasi alla lettera. Secondo MARASCO 1994, 344-345, a questo passo sarebbe seguito un resoconto della conversione di Costantino, analogo a quello dei *Cesari*.

<sup>698</sup> Tramite l'imposizione delle mani, il catecumeno riceve il dono dello Spirito, raggiungendo in questo modo uno status più elevato. Su questo punto rimando a THEISSEN 1999, 161-182. Il battesimo di Gesù nasce dal battesimo di Giovanni, il cui scopo era il perdono dei peccati nell'imminenza del giudizio di Dio. Solo in seguito, in testi quali Rom 6,1 ss. il battesimo viene interpretato in riferimento alla morte di Gesù e alla sua sepoltura.

formazione di un nuovo popolo e di una nuova società attraverso una palingenesi spirituale: a differenza delle comuni abluzioni rituali, il suo scopo non era il ripristino di una condizione precedente di purezza, ma la restaurazione della condizione umana anteriore alla caduta dei protoplasti. Si trattava per tale ragione di un rito unico e irripetibile, un atto escatologico che modificava in modo definitivo la condizione dell'uomo. Santificati e giustificati attraverso il battesimo, i membri della ἐκκλησία passano da uno stato di impurità ad una condizione di santità. In questa dimensione escatologica, l'umanità intera è avvolta dalle spire del peccato e necessita di essere purificata attraverso il battesimo: attraverso la costruzione dell'«uomo nuovo», il battesimo trasforma e reinterpreta l'antico concetto levitico di «contaminazione» intesa in chiave materiale<sup>699</sup>. Se il sacrificio di Cristo era il sacrificio supremo e definitivo, allo stesso modo il battesimo è il supremo atto di purificazione. Si veda, ad esempio, in che termini Cipriano, nel suo *De Habitu virginum*, descrive la purezza richiesta al battezzato:

Che cosa potremmo desiderare di più se non di giungere ai doni di Dio con l'osservanza dei divini precetti, consapevoli che le nostre membra, detese [purgata] da ogni impurità dell'antico peccato [contagium] con il battesimo che ci dona la santificazione e la vita, sono tempio di Dio [templa Dei] e che non è lecito violarle o macchiarle, perché chi le viola resta a sua volta punito? Noi siamo i cultori di questi templi e ne siamo pure i sacerdoti: serviamo dunque a Colui al quale abbiamo già cominciato ad appartenere. Paolo dice nelle lettere con le quali ci formò alle gare della vita: 'Non vi appartenete: siete stati infatti comprati a gran prezzo. Glorificate Dio e portate Dio in un corpo puro e mondo [puro et mundo corpore] attenendoci ad un'osservanza più scrupolosa'. Noi che siamo stati redenti dal sangue di Cristo, mostriamoci obbedienti all'autorità del Redentore, rendendo a lui tutto il nostro ossequio ed il nostro servizio. Cerchiamo di non violare e non profanare il tempio di Dio, affinché il Signore non si offenda e non abbandoni la dimora che abita.<sup>700</sup>

Questa pretesa di purificare qualunque colpa attraverso l'acqua suona assurda a Giuliano, come a Celso prima di lui: se il battesimo non è in grado di guarire le

---

<sup>699</sup> Come mette in evidenza FILORAMO 1999, 394-395, a proposito di 1Cor 7, 12-14: «The impurity that now resides only in the man and no longer in the things, for Paul too continues to be something concrete and material: the materiality of the ritual impurity, typical of the Leviticus, has not vanished. It is only changing its place and, therefore, its meaning». Su questo punto tornerò più approfonditamente nel capitolo successivo. La comprensione del battesimo in Paolo è quasi certamente influenzata dall'interpretazione della morte di Gesù come evento salvifico. Cfr. ad esempio Rom 3, 24-25; 6, 1-23. Su questo punto rimando a NEWTON 1985, 75-77; KLAWANS 2000, 150-156. Sul perdono dei peccati nella tradizione gesuana cfr. PESCE 1999.

<sup>700</sup> Cypr. *de Habi.* II, 11-25.

malattie del corpo [σώματος ἁμαρτήματα], non può certo pretendere di cancellare le trasgressioni dell'anima [τῆς ψυχῆς παρανομία]<sup>701</sup>. Una delle *quaestiones* dell'*Apocritico* di Macario di Magnesia (inizi V secolo) insiste su questo punto citando alla lettera il testo di Paolo. Il perdono [συγγνώμη] di ogni sorta di crimine, semplicemente attraverso la fede e il battesimo, conduce inevitabilmente all'illegalità e all'ingiustizia perché insegna all'uomo a non avere timore dell'empietà:

Siamo sorpresi e perplessi riguardo a queste cose, se un uomo una volta che si è lavato da queste impurità e lordure diventa puro [εἰ τοσούτων μολυσμῶν καὶ μiasμῶν ἄνθρωπος ἅπαξ ἀπολουσάμενος ὀφθήσεται καθαρός]; se pulendosi dalla macchia di questa mollezza [εἰ τοσαύτης βλακείας ἀναμεμαγμένος κηλίδας ἐν τῷ βίῳ], della fornicazione, dell'adulterio, dell'ubriachezza, del furto, dell'omosessualità, del veneficio e di innumerevoli altre azioni impure [μυρίων φαύλων καὶ μυσαρῶν πραγμάτων], semplicemente battezzandosi [βαπτισθεῖς] e invocando il nome di Cristo si libera facilmente [ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ ἐλευθεροῦται ῥᾶον] e si toglie di dosso l'impurità [ἄγος] come il serpente la pelle [καθάπερ ὄφις παλαιὸν ἀποδύεται θώρακα]<sup>702</sup>.

Soltanto sottoponendosi a questa purificazione priva di alcun valore effettivo, non essendo accompagnata da sacrifici espiatori e da una condotta di vita pura,

---

<sup>701</sup> Cfr. Cel. *ap. Orig. C. Cels.* III, 59. La capacità di questo atto rituale di cancellare tutte le colpe è uno degli aspetti più fortemente contestati dagli avversari del cristianesimo a partire almeno dal II secolo. Questa polemica, forse presupposta dal *De Baptismo* di Tertulliano (inizi II secolo), emerge chiaramente nel *Discorso Vero* di Celso e si intensifica nel corso del IV secolo, proprio quando il rituale battesimale conosce un approfondimento dottrinale (ne sono testimonianza i vari trattati *De Baptismo* che fioriscono in questi anni) e uno sviluppo liturgico ignoti al Cristianesimo dei primi secoli. Per un'introduzione di carattere generale e per la bibliografia aggiornata, rimando ai contributi raccolti in PORTER-CROSS 2002. Sullo sviluppo della polemica pagana contro il battesimo rimando a URSO 1998. Origene controbatte affermando che l'iniziazione cristiana è concessa soltanto a quanti dimostrino di essere stati purificati dalla parola (il catecumenato). In modo analogo, Cirillo obietterà a Giuliano che il battesimo promette in primo luogo la purificazione dei mali dell'anima e che, se tale fosse la volontà di Dio, potrebbe guarire anche dalle malattie (Cyrill. *C. Iul.* VII 248.). Questa polemica coinvolge il Cristianesimo anche al suo interno. L'esempio più evidente è il rifiuto del battesimo da parte di Mani, secondo il quale le abluzioni non sarebbero in grado di purificare il corpo dal momento che questo è irrimediabilmente impuro: nel contesto delle tradizioni gnostiche, l'unica purificazione possibile è quella dell'anima che si raggiunge attraverso la gnosis, la conoscenza salvifica, che consiste nella comprensione delle cause reali dell'impurità (mescolanza di luce e materia) e il tentativo di ristabilire l'originaria separazione tra Luce e Tenebra. Un'analisi approfondita del problema, con relativa bibliografia, in STROUMSA 1999, 268-281 (soprattutto 272-278).

<sup>702</sup> Macar. IV, 19. Secondo una tradizione da lungo accolta, Harnack vi identificava un frammento del *Contro i Cristiani* di Porfirio (Porph. *C. Christ.* fr. 88). BARNES 1973 e MEREDITH 1980, 1127-1128 rifiutarono l'identificazione dei cinquanta frammenti tratti dall'*Apocritico* di Macario e accolti da Harnack. Nella sua recente edizione dell'*Apocritico*, GOULET 2004 conferma l'attribuzione di Harnack sulla base di elementi stilistici, linguistici e argomentativi. Se tale attribuzione si rivelasse fondata, sulla base del fr. 88, sarebbe possibile ottenere una conferma indiretta sia della presenza della polemica antibattesimale in Porfirio sia della possibile dipendenza di Giuliano da quest'ultimo.

Costantino poteva trovare «riscatto» dalle colpe commesse, come è risultato dall'analisi del «mito» dei *Cesari*<sup>703</sup>.

A Gesù che avrebbe guarito storpi, ciechi e indemoniati<sup>704</sup>, e al suo battesimo, incapace di curare sia l'anima che il corpo, Giuliano contrappone Asclepio, «salvatore universale» [σωτήρ τῶν ὅλων], generato da Helios per la «salvezza» di tutti [τῆς ὑγίειας καὶ σωτερίας πάντων]<sup>705</sup>. Soprattutto nel *Contro i Galilei*, Giuliano intende opporre alla figura, sempre più diffusa nella letteratura cristiana di IV secolo, del *Christus Medicus*, curatore dell'anima e dello spirito, «famoso da poco più di trecento anni»<sup>706</sup>, il divino Asclepio, disceso sulla terra in forma umana [ἐν ἀνθρώπου μορφῇ] per tendere a tutta la terra la sua destra guaritrice [ἐπὶ πᾶσαν ὤρεξε τὴν γῆν τὴν σωτήριον ἑαυτοῦ δεξιάν]<sup>707</sup>. Giuliano può quindi concludere: «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?»<sup>708</sup>.

Prendendo atto di questa situazione, Giuliano, nella lettera agli abitanti di Bostra (*ep.* 114), stabilisce che l'eventuale ritorno degli empì Galilei al culto dei padri debba essere preceduto dalla purificazione del corpo e dall'espiazione dell'anima:

Non permettiamo che alcuno di essi venga trascinato agli altari contro la sua volontà, ma dichiariamo in termini precisi che se qualcuno vuole partecipare con noi spontaneamente ai riti di purificazione e alle libagioni [εἴ τις ἐκὼν χερνίβων καὶ σπονδῶν ἡμῖν ἐθέλει κοινωνεῖν], per prima cosa deve sottoporsi a cerimonie espiatrici ed implorare gli dei che allontanano i mali [καθάρσια προσφέρεσθαι πρῶτον καὶ τοὺς ἀποτροπαίους ἰκετεύειν θεούς]; tanto siamo lontani, Zeus mi sia testimone, dal voler o dal supporre che qualcuno di quegli empì partecipi ai nostri pii sacrifici prima di aver purificato l'anima con pubbliche preghiere agli dei ed il corpo con le purificazioni rituali [πρὶν τὴν μὲν ψυχὴν ταῖς

---

<sup>703</sup> Già Celso (*ap. Orig. C. Cels.* III, 59) aveva contrapposto al battesimo cristiano i rituali di iniziazione tradizionali [καθάρσια ἀμαρτημάτων] che impongono come condizione preliminare di essere puro da ogni bruttura, non conoscere il male e di vivere secondo giustizia [ὅστις ἀγνὸς ἀπὸ παντὸς μύσου καὶ ὄτῳ ἢ ψυχῇ οὐδὲν σύννοιδε κακὸν καὶ ὄτῳ εὖ καὶ δικαίως βεβίωται].

<sup>704</sup> *C. Gal.* fr. 41.

<sup>705</sup> *ad. Hel. Reg.* 153b.

<sup>706</sup> *C. Gal.* fr. 41, 7-8. Nel Nuovo Testamento il verbo *ἰᾶσθαι* è impiegato comunemente per descrivere l'attività taumaturgica di Gesù. Si tratta ovviamente di una guarigione senza farmaci ma per imposizione delle mani. Sul rapporto tra Asclepio e Gesù nei Padri cfr. ad esempio *Orig. C. Cels.* III, 24-25. Per le indicazioni bibliografiche vedi SARDIELLO 1998, n. 84.

<sup>707</sup> *Ibidem* fr. 46, 9-10.

<sup>708</sup> *C. Gal.* fr. 57, 13-16.

λιτανείαις πρὸς τοὺς θεοὺς τὸ δὲ σῶμα τοῖς νομίμοις καθαρσίαις  
καθήρασθαι]<sup>709</sup>.

Rivolgendosi ad una comunità agitata dal fanatismo e da violenti scontri contro gli Elleni, Giuliano, continuando lungo la strada della tolleranza che aveva caratterizzato gli inizi del suo regno, non solo bandisce la tortura e la confisca dei beni come strumenti di persuasione, prendendo in questo modo decisamente le distanze dalle persecuzioni del regime tetrarchico, ma prospetta il caso di un'eventuale «conversione»: i Galilei potranno rivolgersi al culto degli dei solo dopo appropriate purificazioni rituali<sup>710</sup>. Il Cristianesimo non solo non è in grado di purificare corpo e anima, ma con il suo lassismo consente ai suoi adepti di persistere nell'empietà, allontanandoli definitivamente dagli dei e dalle loro leggi. Come nota René Braun, tali misure, finalizzate a rimuovere dal corpo e dall'anima la contaminazione «demoniaca» del Cristianesimo, «montrent aussi la distance qui le sépare des persécuteurs précédents, lesquels se contentaient d'une simple reniement, accompagné d'un geste machinal»<sup>711</sup>. A tale purificazione si sarebbe sottoposto lo stesso Giuliano per lavare via la macchia del battesimo. Nella sua prima invettiva contro Giuliano, Gregorio di Nazianzo, ripercorrendo l'origine dell'apostasia che lo avrebbe allontanato dalla retta fede, descrive un rituale cui si sarebbe sottoposto l'imperatore subito dopo la morte di Costanzo:

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

---

<sup>709</sup> *ep.* 114, 436c.

<sup>710</sup> Questa prescrizione ricorda da vicino il «ribattesimo» richiesto dalla comunità cristiana degli Eunomei, un movimento minoritario avente come centri principali la Cappadocia, Costantinopoli e Antiochia. Con la loro forte contestazione del nicenismo e la loro insistenza sull'ἀκρίβεια dottrinale, gli Eunomei scelsero di vivere in opposizione alla Chiesa teodosiana. Tale separazione volontaria era rafforzata dai provvedimenti imperiali che tendevano ad escluderli come nemici della società. La pratica di ribattezzare tutti coloro che provenivano dalle altre sette cristiane e la scelta di una sola immersione battesimale, invece di tre, e di battezzare in nome della morte di Cristo (cfr. Basil. *Spir. Sanct.* XII, 28, 1-7; Socr. *Hist. Eccl.* V, 14, 6; Soz. *Hist. Eccl.* VI, 26, 4) testimoniano la volontà da parte della comunità di separarsi anche ritualmente dal resto del Cristianesimo. Nel 413 la pratica di ribattezzare verrà bandita da Teodosio II (*Cod. Theod.* XVI, 6, 7). Queste pratiche indicano che gli Eunomei cercavano l'isolamento al fine di salvaguardare la propria purezza: essi si ritenevano come una minoranza pura in un oceano di contaminazione, separati dagli altri da certi atti rituali. Cfr. VAGGIONE 2000, 330 ss. Una tale identificazione non era inconsueta presso le minoranze cristiane. Sui Novaziani cfr. WALLRAFF 1997. Sulla pratica di sottoporre i convertiti ad un secondo battesimo nel corso del III secolo cfr. BURNS 1993.

<sup>711</sup> BRAUN 1978, 174.

sozzura a quella ricevuta presso di noi, porco che si rotola nel fango, secondo il proverbio, e puli le sue mani allontanando come impuro il sacrificio 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 consiglieri cattivi di un potere cattivo<sup>712</sup>.

Il resoconto di Gregorio è quasi unanimemente interpretato come la descrizione dettagliata di un preciso rituale di iniziazione, a Mitra o a Cibele, il taurobolio, un vero e proprio controbattesimo cui Giuliano si sarebbe sottoposto all'inizio del suo regno come unico Augusto<sup>713</sup>. Tuttavia nel passo di Gregorio non è possibile rintracciare elementi tali da suggerire un'attribuzione sicura ad una qualsiasi pratica iniziatica. Il brano, parte di un attacco polemico e non di un resoconto storico, è interamente costruito su una serie di contrapposizioni: sangue contro battesimo, sacrificio cristiano incruento contro sacrifici cruenti. Le due coppie di opposti sono molto probabilmente solo due modi diversi di presentare (con una *variatio* retorica) una stessa e unica opposizione. Nella seconda invettiva contro Giuliano la purezza del sacrificio incruento sarà nuovamente contrapposta alla contaminazione del sangue delle vittime versato sugli altari<sup>714</sup>. Questo aspetto è confermato dalla versione di Sozomeno:

Si dice che egli abbia rinunciato apertamente alla fede in Cristo a tal punto da lavarsi dal nostro battesimo [τὴν καθ' ἡμᾶς βάπτισιν ἀπολύψασθαι] con sacrifici ed invocazioni che gli Elleni chiamano espiatori e con il sangue dei sacrifici [αἵματι σφαγίων]<sup>715</sup>.

Alla restaurazione del culto tradizionale, prerequisito per ristabilire la *pax deorum*, più che ad un qualche rituale iniziatico va ascritto quello che tradizionalmente è stato

---

<sup>712</sup> Greg. Naz. *Or.* IV, 55 (trad. MORESCHINI 2000).

<sup>713</sup> Ad esempio, secondo GAUTHIER 1992, si tratta chiaramente dell'iniziazione ai misteri di Cibele attraverso «le baptême de sang taurobolique». Sul rituale di sangue legato alla Magna Mater cfr. BURKERT 1987, 98: «As described by Christian authors, the initiand, crouching in a pit, is flooded with fifty liters of blood from the bull agonizing just above. The unforgettable character of this experience is easy to imagine; it would hardly have seemed a blessed state, yet emerging from the pit the initiate is 'adored' by the others, as one who has risen a superior state, and feelings of liberation and a new life would have been overwhelming by contrast, just because of the horrifying procedure undergone before». Per CRISCUOLO 2001, 381 il rito descritto è un'iniziazione ad Helios-Mitra. Tale iniziazione precederebbe cronologicamente quella di Efeso, in cui Giuliano sarebbe stato iniziato al culto di Ecate da Massimo (*Or.* IV, 55, 1-56)

<sup>714</sup> Cfr. Greg. Naz. *Or.* V, 29: οὐκ ἔτι μανούσιν αἵματι μιᾶν τὰ τῆς καθαρωπότης καὶ ἀναιμάκτου θυσίας ἐπώνυμα θυσιαστήρια.

<sup>715</sup> Sozomen. *Hist. Eccl.* V, 2, 2. Il riferimento è ovviamente alla «restaurazione» dei culti tradizionali seguita alla morte di Costanzo.

interpretato come un vero e proprio controbattesimo<sup>716</sup>: se nel *Contro Eraclio* la purificazione dalla peste cristiana si configurava in chiave essenzialmente filosofica, nell'*ep.* 114 e nella testimonianza di Sozomeno, il verbo «purificare» è usato nell'accezione di restaurare il culto e le leggi divine e allontanare dall'impero la fonte fisica di tale contaminazione, ovvero i cristiani. La loro scelleratezza è tale da coinvolgere non solo le dimore degli dei, ma anche quelle dei defunti, profanandole con un culto impuro e immorale.

## 2. IL CULTO DEI GALILEI COME CULTO DELLA MORTE E DEI CADAVERI

Nel mito finale del *Contro Eraclio*, Costantino e i suoi figli risultavano colpevoli di aver demolito i templi degli dei e aver edificato al loro posto dei sepolcri [μνήματα]<sup>717</sup>, ovvero le chiese e i *martyria* dei Galilei, ricettacolo delle reliquie immonde dei loro santi. Giuliano torna su questo punto nel fr. 81 del *Contro i Galilei*, condannando severamente quello che ai suoi occhi di Elleno e Romano appare come l'impuro culto di cadaveri. Ad essere venerati non sono gli eroi o gli antenati ma individui disprezzabili:

Chi potrebbe detestare come merita l'uso che avete poi inventato di introdurre il culto di molti nuovi morti accanto a quello dell'antico cadavere [πολλοὺς ἐπεισάγοντες τῷ πάλαι νεκρῷ τοὺς προσφάτους νεκρούς]? Avete riempito tutto di tombe e sepolcri [τάφων καὶ μνημάτων], eppure non è stato detto mai presso di voi di rivoltarvi [προσκαλινδεῖσθαι] fra le tombe e onorarle<sup>718</sup>. Siete giunti a tal punto di depravazione [μοχθηρία] da non credere necessaria a questo proposito neppure l'obbedienza alle parole di Gesù Nazareno. Ascoltate cosa dice a proposito dei sepolcri: «Guai a voi scribi e farisei ipocriti, simili a sepolcri imbiancati. All'esterno il sepolcro sembra splendido, ma all'interno è pieno di ossa di morti e di ogni impurità [ἔσωθεν δὲ γέμει ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας]». Se dunque Gesù ha detto che i sepolcri sono pieni di impurità [ἀκαθαρσίας πλήρεις], come fate ad invocare Dio su di essi?<sup>719</sup>

<sup>716</sup> Anche ammesso che il rituale descritto da Gregorio non abbia mai avuto luogo o che non si trattasse di un'iniziazione mitraica, risulta tuttavia altamente probabile che Giuliano, ormai senza rivali, abbia manifestato in modo plateale, con un atto di purificazione, come prospettato nell'*ep.* 114, il rifiuto delle tenebre cristiane.

<sup>717</sup> *C. Her.* 228c.

<sup>718</sup> Questa stessa immagine, i Cristiani che si rotolano fra i sepolcri, ricorre in *Misop.* 344a e in Eunap. v. *Soph.* 472.

<sup>719</sup> *C. Gal.* fr. 81 (trad. MASARACCHIA 1990).

Per Giuliano gli individui venerati dai Galilei non sono altro che morti «nuovi» che si aggiungono a quello antico: tutto il Cristianesimo si fonda su un culto impuro ed empio della morte e della corruzione. Venerando Cristo, i Galilei venerano non l'unigenito figlio di Dio [ὁ μονογενὴς υἱός] ma un cadavere<sup>720</sup>: è stato Giovanni a fare di Gesù un dio dopo aver appreso che questa «malattia» [νόσος] si era diffusa conquistando un gran numero di proseliti e che anche le tombe [μνήματα] di Pietro e Paolo erano oggetto di culto, benché segreto<sup>721</sup>. Tale «necrolatria», condotta infame e disgustosa [βδελυρία] aborrita da Dio per bocca dei profeti e legata alla pratica della negromanzia<sup>722</sup>, viola non solo la Legge di Mosè ma l'insegnamento dello stesso Gesù<sup>723</sup>. Attraverso le parole di Gesù stesso, Giuliano condanna come fonte di impurità [ἀκαθαρσία] il culto dei martiri in quanto tale, culto che aveva ricevuto nuovo impulso e diffusione proprio in età post-costantiniana<sup>724</sup>.

L'atteggiamento cristiano nei confronti della morte rappresenta uno degli aspetti in cui la nuova religione si è maggiormente allontanata dalla tradizione greco-romana, oltre che da quella giudaica<sup>725</sup>: se nel mondo greco-romano la cura dei defunti era relegata alla famiglia, le comunità cristiane organizzavano le esequie dei più poveri e si occupavano anche dei cadaveri dei non-cristiani. In questo modo, «Christianity involved itself in a field that used to be off-limits to both public

<sup>720</sup> *C. Gal.* fr. 80, 14. Così anche *Cel. ap. Orig. C. Cels.* III, 48; VII, 36, 68.

<sup>721</sup> *C. Gal.* fr. 79, 8-13.

<sup>722</sup> *Ibidem* fr. 82, 1-7. Cfr.. Giuliano lega tale usanza alla pratica della magia (negromanzia) portando a supporto della sua tesi un passo di Isaia (Is 65, 4). A Giuliano, Cirillo ribatterà che la venerazione dei martiri non può avere una finalità magico-divinatoria dal momento che l'intera rivelazione di Cristo consiste nella sconfitta della morte. Sono piuttosto gli Elleni ad essere devoti ai demoni e alla magia, tanto da compiere lunghi viaggi pur di acquisirne la scienza. Nell'impossibilità di fornire una bibliografia dettagliata rimando ai classici FRENCH 1965, nonostante molte delle sue posizioni siano state superate dalla storiografia successiva, e BROWN 1981, che rimane ancora lo studio più dettagliato e influente. Si vedano inoltre BOWERSOCK 1995; BOYARIN 1999; VOLP 2002. Sull'origine giudaica del culto di Gesù e dei santi si veda HORBURY 1998, contro la tesi corrente che vi legge una derivazione dal culto delle divinità praticato nell'area greco-romana. La *depositio ad sanctos*, ossia il seppellimento di un fedele in prossimità della (presunta) tomba del martire è documentabile a partire almeno dal III secolo. Vedi ad esempio v. *Polycarp.* 20, 24-29. Tuttavia è solo nel IV secolo, grazie alla protezione accordata alla Chiesa da Costantino e dai suoi eredi, che vengono venerate le tombe dei martiri anche all'interno delle mura cittadine e il culto dei santi si sviluppa in un fenomeno dai tratti precisi

<sup>723</sup> Cfr. Mt 23, 27.

<sup>724</sup> Come nota SMITH 1995, 204, Giuliano è probabilmente il primo autore pagano ad attaccare direttamente il culto dei santi in quanto tale, un sintomo questo della dimensione che tale fenomeno andava acquisendo nel IV secolo. Secondo MALLEY 1978, 219, l'obiezione di Giuliano sarebbe piuttosto di carattere teologico/filosofico e riguarderebbe gli individui oggetto di venerazione: non eroi come Achille ed Ettore (cfr. *ep.* 79), ma uomini comuni.

<sup>725</sup> Cfr. HARRIES 1992, 56-57; VOLP 2002<sup>b</sup> 127-129. Sul rapporto tra l'antropologia cristiana, con il suo tradizionale disprezzo per l'elemento corporeo, e le pratiche funerarie vedi VOLP 2002<sup>b</sup>, 131-133.

philosophy and the religion of the Olympic Gods»<sup>726</sup>. La legislazione romana imponeva una separazione assoluta tra mondo dei vivi e mondo dei morti moderando l'ostentazione del lutto nelle esequie allo scopo di limitare il pericolo della contaminazione alla famiglia del defunto e proibendo categoricamente l'inumazione *intra muros*: già le leggi delle XII tavole stabilivano «*hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito*»<sup>727</sup>. La morte contribuiva a definire i confini della città in due sensi: da una parte tenendo lontane le morti comuni, dall'altro accogliendo gli eroi al suo interno in luoghi investiti di una certa sacralità<sup>728</sup>. Il Cristianesimo avrebbe progressivamente eroso tale confine. Come osserva Peter Brown nel suo classico sul culto dei santi, «on this point, the rise of Christianity in the pagan world was met with deep religious anger»<sup>729</sup>. Sebbene oggetto di condanna non solo da parte dei pagani ma anche di molti intellettuali cristiani<sup>730</sup>, tale pratica incoraggiata dalla politica di Costantino e dei suoi successori, avrebbe mutato radicalmente il panorama religioso. Intorno alle (presunte) tombe dei martiri, ubicate nei cimiteri *extra-moenia*, sorgono cappelle e chiese associate alla santità emanata dai resti mortali: «rotolandosi fra i sepolcri» i Cristiani, guidati dai loro vescovi, celebravano i loro santi. A sostegno del culto dei martiri, i Padri proclameranno che anche sotto questo aspetto la vecchia Legge è stata superata: se i cadaveri sono dichiarati abominio e fonte di contaminazione da Mosè<sup>731</sup>, la morte per Cristo rende le reliquie dei martiri preziose e onorevoli [τίμμαι]<sup>732</sup>, tali da irradiare santità tutto intorno a loro e da trasmetterla per contatto ai fedeli; persino le loro tombe abbondano di grazia [χάρις]

<sup>726</sup> VOLP 2002, 128.

<sup>727</sup> Cic. *Leg.* 2, 58; Serv. *Aen.* 11, 206.

<sup>728</sup> In Soph. *Ant.* 1015-1022, Tiresia interpreta le sciagure che hanno colpito Tebe alla luce del rifiuto di Creonte di seppellire Polinice. La causa della contaminazione risiede nell'aver tenuto sulla terra una creatura degli inferi: si tratta di una violenza, di un atto contrario alle leggi della natura a cui gli stessi dei si sottomettono (*ibidem* 1065-1076). Nel mondo greco-romano, e in quello mediterraneo in generale, era vietato seppellire i morti all'interno del perimetro urbano, inclusi quelli di stirpe reale, ad eccezione dell'eroe ecista, più simile ad un dio che ad un uomo. Per il caso di Cirene si veda SEG 9, 72, 22-24.

<sup>729</sup> BROWN 1981, 4. Sui cadaveri cristiani come fonte di contaminazione [μολυσμός], cfr. la notizia riportata in Theodor. *Graec. Affect. Curatio* 8, 29. Si veda inoltre Origene che in *C. Cel.* IV, 59, si mostra consapevole del criticismo cui le pratiche funerarie cristiane erano soggette.

<sup>730</sup> Si vedano gli esempi riportati in HARRIES 1992, 59-60.

<sup>731</sup> Cfr. Lv 11, 11; Nm. 9, 6; 19, 11-16. Sulla polemica cristiana contro i Giudei che ritenevano immondi i sepolcri dei martiri cfr. GIRARDI 1996, n. 67. I decreti anticristiani di III e IV secolo colpiscono questa pratica vietando ai Cristiani di riunirsi nei cimiteri (Eus. *Hist. Eccl.* VII, 11, 10-11).

<sup>732</sup> Eus. *Mart. Polyc.* 18, 2.

e forza [δύναμις]<sup>733</sup>. Gli intellettuali cristiani non contestano direttamente l'attitudine tradizionale nei confronti dei morti ordinari. Essi sostengono piuttosto che i martiri non possono essere considerati «morti» dal momento che in virtù della loro testimonianza di fede in Cristo i loro corpi continuano a «vivere» emanando santità e benedizione come nella loro vita mortale: secondo Gregorio di Nazianzo «i corpi dei martiri hanno lo stesso potere delle loro anime sante, sia che vengano toccati sia che vengano venerati; perfino le sole gocce del loro sangue ed il più piccolo segno del loro sacrificio sono in grado di compiere i medesimi prodigi dell'intero corpo»<sup>734</sup>. Basilio di Cesarea può proclamare, interpretando il significato «nascosto» del Salmo 115: «chi tocca le ossa dei martiri riceve una qualche partecipazione alla sua santità dalla grazia che risiede nel loro corpo [μετουσίαν ἁγιασμοῦ ἐκ τῆς τῷ σώματι παρεδρευούσης χάριτος]»<sup>735</sup>. Gregorio di Nissa avrebbe aggiunto che persino la polvere dei loro sepolcri è in grado di trasmettere ἁγιασμός ed εὐλογία per contatto<sup>736</sup>. La grazia intimamente legata al santo a tal punto da perdurare anche dopo la sua morte costituisce la base teologica di un fenomeno sempre più diffuso da Costantino in poi: la traslazione delle reliquie nei luoghi di culto pagani per esorcizzarne le presenze demoniache e renderli adatti ad accogliere la santità del culto cristiano. La venerazione dei cadaveri dei santi non solo mette in discussione le normative funerarie tradizionalmente rispettate nell'impero ma si configura come *sacrilegium* nel momento in cui la corruzione della carne viene introdotta in terra consacrata: attaccandola e contestandola, Giuliano contesta l'uso di desacralizzare i templi per trasformarli in chiese.

Nel periodo del suo cesarato, Gallo aveva fatto seppellire nelle vicinanze del tempio di Apollo a Dafne, prestigioso sobborgo nei pressi di Antiochia, i resti del martire Babila allo scopo di «santificare» l'antico santuario oracolare e dare rilevanza al culto del santo, praticamente ignoto ai non-Antiocheni fino ad allora<sup>737</sup>.

<sup>733</sup> Joh. Crys. *Ignat. Mart.* 50, 595.

<sup>734</sup> Greg. Naz. *Or.* IV, 69. Si veda in proposito il resoconto entusiastico della calca intorno alle esequie di Basilio pur di toccarne il cadavere, calca che a quanto pare causò delle vittime. Cfr. Greg. Naz. *Or.* XLIII, 57. Al culto dei martiri di Cristo, Gregorio contrappone l'ammirazione di Giuliano per la morte di Eracle, le castrazioni dei Frigi, i riti di Mitra, il divieto pitagorico di nutrirsi di fave, e il disprezzo di Teano per la morte (*ibidem* 70).

<sup>735</sup> Cfr. Basil. *In Ps.* 115 4.

<sup>736</sup> Greg. Nyss. *Theod. Mart.* 46, 740, 9. Cfr. GIRARDI 1996, 172-175.

<sup>737</sup> Cfr. Joh. Crys. *Babyl.* 67 ss; Socr. *Hist. Eccl.* III, 18; Sozom. *Hist. Eccl.* V, 19, 12 ss. Secondo la notizia riportata da Eus. *Hist. Eccl.* VI, 29, 4. Babila, vescovo di Antiochia durante il regno di

Il tempio, fatto costruire da Seleuco Nicatore (358-281 a.C.), era noto non solo perché al suo interno conteneva una statua di Apollo Musageta, di estrema bellezza, scolpita da Briasside, «simile a quella di Giove in Olimpia e pari a quella per grandezza»<sup>738</sup>, ma soprattutto per le qualità profetiche delle acque della fonte Castalia: in questo luogo Adriano, ancora governatore della Siria, avrebbe appreso la sua futura ascesa al trono, e Giamblico, in tempi più recenti, avrebbe speso gli ultimi anni della sua vita<sup>739</sup>. L'aura profetica e mistica di Dafne è forse all'origine dell'azione «sacrilega» di Gallo: la traslazione delle reliquie del santo si comprende nel contesto delle misure sempre più severe approntate da Costanzo contro la divinazione e i sacrifici notturni. Nell'ottobre del 362, pochi mesi dopo il suo arrivo ad Antiochia, Giuliano dà disposizioni affinché l'antico tempio di Apollo venga purificato dai resti del santo. Nella testimonianza di Ammiano e di Giovanni Crisostomo la purificazione sembra legata al tentativo di ottenere un responso oracolare dal dio: interpretando il silenzio dell'oracolo come la conseguenza dell'impurità generata dal santo, Giuliano avrebbe ordinato la rimozione dei suoi resti<sup>740</sup>. Il resoconto più dettagliato è fornito da Ammiano. Nel contesto del crescente «zelo» religioso all'approssimarsi della campagna persiana, segnato dall'offerta smodata di sacrifici:

Giuliano, assecondando la sua molteplice curiosità, intraprese una nuova strada di consultazione pensando di far riaprire le sorgenti della fonte Castalia, che si dice sia stata ostruita dall'imperatore Adriano con un'ingente quantità di pietre per paura che, dal momento che egli stesso aveva appreso da acque profetiche che sarebbe diventato imperatore, altri potessero ottenere simili informazioni<sup>741</sup>. Giuliano, dopo aver invocato il dio, decise che i corpi che erano stati sepolti intorno alla fonte venissero spostati in un altro luogo, con lo stesso rito con il quale gli Ateniesi purificarono l'isola di Delo [*ac statim circumhumata corpora statuit exinde transferri eo ritu, quo Athenienses insulam purgaverant Delon*]<sup>742</sup>.

---

Gordiano III (238-244), era stato martirizzato durante la persecuzione di Decio. Sull'intervento attivo di Gallo nella vita della Chiesa di Antiochia e all'interno della crisi ariana cfr. Sozom. *Hist. Eccl.* III, 15. Sulla vicenda delle reliquie di Babila nel contesto antiocheno vedi HAHN 2004, 161-163; 168-173. Sulla storia del santuario apollineo cfr. CARBOURET 1994.

<sup>738</sup> Amm. Marc. XXII, 13, 1.

<sup>739</sup> Sulla fama di Dafne cfr. Strab. *Geograph.* XVI, 719.

<sup>740</sup> VOLP 2002, 55-66 indica come il timore che la presenza di cadaveri rendesse impuro l'altare e annullasse i sacramenti era condiviso da numerosi Cristiani ancora all'inizio del V secolo.

<sup>741</sup> Cfr. Sozom. *Hist. Eccl.* V, 19, 15-16.

<sup>742</sup> Amm. Marc. XXII, 12, 8. Sui costi delle pratiche sacrificali di Giuliano un giudizio analogo in Lib. *Orr.* XII, 80; XVIII, 170.

Dopo aver descritto l'offerta smodata di vittime sull'altare e la crescente ansia «oracolare» che spinge Giuliano, *superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator*<sup>743</sup>, a rivolgersi a chiunque facesse sfoggio di capacità profetiche, vere o presunte che fossero, Ammiano descrive la riapertura della fonte Castalia presso Dafne e il relativo rituale di purificazione con cui l'imperatore avrebbe rimosso i cadaveri sepolti nelle vicinanze. Il rito, aggiunge Ammiano, è analogo a quello praticato dagli Ateniesi nell'isola sacra di Delo: nel 426, come al tempo di Pisistrato, tutte le tombe furono rimosse dall'isola su indicazione di un oracolo e fu imposto agli abitanti di trasferirsi nelle isole vicine in prossimità del parto o in procinto di morte perché niente contaminasse il santuario di Apollo<sup>744</sup>. Ammiano percepisce la rimozione dei cadaveri che infettano la fonte oracolare di Castalia, nei termini rituali di una *purgatio*, una purificazione che, a differenza dell'inusitata smania sacrificale, criticata unicamente su base economica, aveva un precedente illustre: non un atto teurgico ma l'esplicazione di una pratica rituale sancita e riconosciuta dalla tradizione<sup>745</sup>. Rimuovendo il corpo e purificando il tempio Giuliano intenderebbe riaffermare il prestigio dell'antico luogo di culto nel contesto della sua *restauratio templorum*, piuttosto che, come ha recentemente sostenuto Emmanuele Soler, onorare la memoria di Giamblico che di Dafne aveva fatto la sua dimora<sup>746</sup>. Allo

---

<sup>743</sup> Amm. Marc. XXV, 4, 17.

<sup>744</sup> Thuc. III, 104. Tucidide non precisa le ragioni della purificazione, ma si limita ad asserire che essa avvenne in conformità ad un responso oracolare e che l'isola era stata già sottoposta ad un rito analogo da parte di Pisistrato. Il collegamento con la peste di Atene è stabilito da Diod. Sic. XII, 58, 6. In base a Thuc. V, 1 nel 422/421 dall'isola vennero espulsi i suoi stessi abitanti con l'accusa di sacrilegio.

<sup>745</sup> CHUVIN 1991, 52 legge invece nel riferimento di Ammiano alla purificazione di Delo un'ulteriore attestazione dell'arcaismo di maniera di Giuliano: «Julien est peut-être conduit par une manie archaïsante- pendant la guerre du Péloponnèse, les Athéniens n'ont-ils pas nettoyé Délos de toutes ses tombes? C'est aussi l'attitude d'un 'païen puritain' obsédé de rites purificateurs».

<sup>746</sup> L'influenza della dottrina di Giamblico sulla decisione di Giuliano di purificare i luoghi di culto ellenici dalla contaminazione della morte, è stata recentemente sostenuta da SOLER 2004 e legata strettamente al presunto ruolo di Antiochia come «luogo santo» dell'Ellenismo: secondo l'autore, il santuario di Dafne, legato al passaggio di Apollonio di Tiana, sotto l'impulso di Giamblico e grazie alla protezione di Massimino Daia, avrebbe assunto tra il 305 e il 313 la funzione di centro di irradiazione della filosofia neoplatonica e di «roccaforte» della teurgia contro l'ateismo cristiano all'epoca della «grande» persecuzione. Di questo «circolo» avrebbero fatto parte Ierocle, che a Cristo contrapponeva proprio Apollonio, e Teocteno, diretto responsabile della persecuzione ad Antiochia, un teurgo che attraverso un complesso rituale aveva «animato» la statua di Zeus Philios perché pronunciasse oracoli sfavorevoli ai Cristiani (Eus. *Hist. Eccl.* IX, 3). La sconfitta di Massimino e la successiva repressione di Licinio, avrebbero segnato la fine di questo movimento teurgico e anticristiano. Nei suoi intenti, Antiochia sarebbe dovuta diventare una «città santa»: «Julien n'est pas, à proprement parler, un novator; il n'est en aucun cas un restaurateur des cultes païens désuets; sa

stesso modo, come ha messo in evidenza Johannes Hahn nel suo recente studio sui conflitti interreligiosi in età tardoantica, il fatto che Gallo scelga il tempio di Dafne, e non uno situato nel cuore della città, ne mostrerebbe indirettamente la centralità per i pagani di Antiochia: «Das Vorgehen des Gallus gegen dieses kultische Zentrum, nicht aber gegen Tempel im Herzen der syrischen Metropole, verweist darauf, dass die daphnischen Heiligtümer der Hauptanziehungspunkt der verbliebenen heidnischen Götterverehrung im urbanen Raum darstellen»<sup>747</sup>.

Che il suo provvedimento rientri nel più ampio progetto di restituzione e restaurazione dei templi caduti in rovina o riutilizzati dai Cristiani come materiale di costruzione, è testimoniato da Giuliano stesso. Durante il viaggio che da Costantinopoli lo avrebbe portato ad Antiochia, Giuliano aveva scritto al suo omonimo zio, all'epoca *Comes Orientis*, ordinandogli la restaurazione del peristilio del tempio, le cui colonne erano state utilizzate per la costruzione del vicino *martyrium*<sup>748</sup>. Nel *Misopogon*, composto alla fine del febbraio 363, Giuliano manifesterà la profonda delusione al suo arrivo nel constatare che il tempio non aveva subito le migliorie richieste e che gli antiochiani avevano disertato la festa tradizionale del dio secondo il calendario antiocheno. Inserendo la vicenda nel

---

présence à Antioche s'inscrit, en grande partie, dans la tradition pythagoricienne du *théios aner* représentée par Apollonios de Tyane et dans l'héritage théurgique et philosophique de Jamblique. Cette présence, qui s'appuie sur les hétaires néoplatoniciennes d'Antioche, prend la dimension d'un rêve impérial: c'est-à-dire une cité pythagoricienne, purifiée, propice aux rituels théurgiques. La destruction du temple d'Apollon, en octobre 362, marque la fin de ce rêve» (398). Per quanto la ricostruzione di Soler risulti affascinante, non è possibile ridurre tutta l'attività di Giuliano, e la scelta stessa di trasferirsi ad Antiochia, scelta motivata essenzialmente da ragioni strategiche, al desiderio di visitare un luogo di «pellegrinaggio» pagano. Sebbene il soggiorno di Giamblico possa aver accresciuto per Giuliano il valore della città e del santuario, risulta riduttivo e fuorviante interpretare i provvedimenti emanati ad Antiochia e le opere qui composte come una pura manifestazione di zelo neoplatonico. L'unico dato certo che si può desumere dalla documentazione raccolta da Soler è che Antiochia nel IV secolo sembra acquisire una certa importanza come centro neoplatonico ma un motivo d'attrazione, forse più concreto della presenza del tempio di Apollo, potrebbe essere rappresentato proprio dalla politica perseguita da Massimino e dal sostegno intellettuale che egli avrebbe cercato nella filosofia neoplatonica. Il resto, allo stato attuale della documentazione, rimane altamente improbabile. Vedi DIEGESER 2004, che ritiene come nell'oracolo pitico in cui veniva rintracciata l'origine della persecuzione diocleziana da Eus. v. *Const.* 2, 48-60 vada invece visto un oracolo pronunciato a Dafne nel 299. Sul periodo di insegnamento di Giamblico a Dafne vedi VANDERSPOEL 1988.

<sup>747</sup> HAHN 2004<sup>b</sup>, 161. Socrate riferisce un episodio analogo legato alla figura di Giorgio di Cappadocia durante il suo episcopato alessandrino: la trasformazione del mitreo in chiesa, dietro l'approvazione di Costanzo, è preceduta dalla purificazione del luogo dai resti umani che si trovavano al suo interno, resti appartenuti alle vittime sacrificali di abominevoli rituali pagani. Cfr. *Socr. Hist. Eccl.* III, 2.

<sup>748</sup> *ep.* 80, 13-23.

contesto più ampio dei suoi turbolenti rapporti con gli abitanti della città, Giuliano avrebbe scritto:

Quando noi cacciammo il cadavere di Dafne, alcuni di voi, dopo aver compiuto sacrifici espiatori agli dei, restituirono il santuario del dio di Dafne a quanti erano indignati per i resti del morto; altri, invece, di nascosto o no, diedero lo spettacolo di quel famoso incendio, terribile per gli stranieri di passaggio, ma che invece diede tanto piacere al vostro popolo, mentre il senato non se ne preoccupava, e tuttora non se ne preoccupa<sup>749</sup>.

La purificazione di Dafne non rimase un esempio isolato. Nello stesso periodo, stando a Sozomeno, Giuliano avrebbe ordinato al governatore della Caria di dare alle fiamme i *martyria* edificati nei pressi del tempio di Apollo a Didima e di abbattere quelli ancora incompiuti<sup>750</sup>. Che iniziative simili siano state prese da altre comunità risulta inoltre dal passo del *Misopogon* in cui agli Antiocheni, che immemori delle tradizioni della città hanno scelto come loro patrono Cristo anziché Zeus o il dio di Dafne, sono contrapposti gli Emeseni che, fedeli al culto del sole, hanno distrutto le tombe [τάφη] dei Galilei<sup>751</sup>. Infine, con l'editto *De sepulchris et funeribus*, promulgato ad Antiochia il 12 febbraio 363, quindi durante la stesura del *Contro i Galilei*, Giuliano avrebbe riaffermato per legge il confine tradizionalmente stabilito tra vivi e morti, confine che le «rivoluzionarie» pratiche funebri dei Cristiani mettevano continuamente in discussione<sup>752</sup>. L'editto condannava come sacrilegio la spoliazione e violazione delle tombe, proibendo al tempo stesso i cortei funebri

---

<sup>749</sup> *Misop* 362c (trad. MARCONE 1987). In questo passo colmo di amarezza e sarcasmo nei confronti degli Antiocheni, cristiani e non, Giuliano allude all'esumazione del cadavere di Babila e al suo trasferimento nel cimitero cittadino e all'incendio che poco tempo dopo distrusse il tempio (Amm. Marc. XXII, 13, 2; Lib. Or. LX, 3), incendio che egli attribuisce ad una rappresaglia cristiana. L'imperatore reagì ordinando la chiusura della chiesa principale di Antiochia e facendo arrestare molti Cristiani, compreso il sacerdote del tempio, nonostante il loro tentativo di scagionarsi attribuendo la responsabilità dell'incendio ad un fulmine o ad una lampada votiva accesa incautamente dal filosofo Asclepiade (Amm. Marc. XXII, 13, 3). Una ricostruzione dettagliata della vicenda di Dafne in HAHN 2004, 168-173, che insiste sugli aspetti «propagandistici» del provvedimento giuliano. Sul significato del *Misopogon* all'interno della produzione e dell'azione politica di Giuliano rimando a ALONSO-NÚÑEZ 1979. Sulla struttura «panegeristica» del libello e sullo stile e i modelli impiegati da Giuliano cfr. MARCONE 1984. Sul *Misopogon* come «editto» cfr. GLEASON 1986.

<sup>750</sup> Sozom. Hist. Eccl. V, 20, 7.

<sup>751</sup> *Misop*. 357c.

<sup>752</sup> *ep.* 136a = *Cod. Theod.* IX, 17, 5 (tr. CALTABIANO 1991). Il documento è contenuto anche in *Cod. Just.* IX, 19, 5, mondato però degli elementi pagani quali l'espressione *manium vindice* e *ad deos et templa*. Sulla tradizione manoscritta e sul rapporto tra questo testo e l'*ep.* 136b rimando a BIDEZ 1924, 130-132.

diurni per evitare che i cadaveri, con il loro miasma, contaminassero la città e in particolare i luoghi di culto:

L'audacia cresce fino a toccare i sepolcri dei defunti ed i tumuli loro consacrati, mentre i nostri antenati hanno sempre ritenuto quasi un sacrilegio [*proximum sacrilegio*] spostare una pietra, smuovere la terra e spianare una zolla. Anzi alcuni sottraggono ai sepolcri ornamenti per i loro triclinii e per i loro portici. Volendo porre rimedio a tali travimenti, perché non si commettano sacrilegi profanando la pietà dovuta alle tombe [*contaminata religione bustorum*], proibiamo questi atti comminando una pena che vendichi i Mani [*Manium vindice*].

In secondo luogo abbiamo saputo che si trasportano i cadaveri per la sepoltura attraverso una folta moltitudine di persone che si assiepano intorno in gran numero, e questo contamina la vista della gente con influsso funesto [*quod quidem oculos hominum infaustis incestat aspectibus*]. Qual giorno, infatti, ha avuto inizio con buoni auspici da un funerale? O come ci si potrà avvicinare agli dei e ai templi? Perciò, poiché il dolore nelle esequie esige riserbo e non interessa affatto ai defunti che il trasporto funebre avvenga di notte o di giorno, conviene che la vista di tutto il popolo sia liberata da ogni contaminazione [*liberari convenit populi totius aspectus*], sì che un funerale sia manifestazione di dolore, non ostentazione di sfarzo<sup>753</sup>.

Il documento si compone di due parti distinte. Dopo aver denunciato la sfrontatezza di assalire le tombe dei defunti [*busta functorum*] e i tumuli consacrati [*aggeres consecratos*], condannata dagli antenati [*maiores*], il decreto, in accordo con la legislazione funeraria romana, condanna come sacrilego chiunque osi profanare una tomba privandola dei suoi ornamenti e contaminandone la santità<sup>754</sup>. In secondo luogo vengono vietati i funerali diurni, sia per evitare che la processione funebre [*exequia*] contami gli occhi dei presenti, mettendoli nella condizione rituale di non poter accedere ai templi [*Qui enim dies est bene auspicatus a funere aut quomodo ad deos et templa venietur?*], sia per moderarne lo sfarzo e la sua ostentazione.

---

<sup>753</sup> ep. 136 (trad. CALTABIANO 1991).

<sup>754</sup> Nel diritto romano, la tomba, in quanto *aedificium manium* e *domus defunctorum*, era da considerarsi un luogo sacro presso il quale la famiglia del defunto celebrava ciclicamente riti funebri, una *res religiosa* sottoposta alla giurisdizione dei pontefici anche nel periodo post-costantiniano: i sepolcri (le dimore dei defunti), come i templi (le dimore degli dei), erano sottratti all'uso secolare attraverso il processo di *dedicatio* e *consecratio*, ed erano quindi intoccabili se non dietro previa autorizzazione dei pontefici. Cfr. MACCORMACK 2003, 257. Si veda ad esempio *Cod. Theod.* IX, 17, 1-5 del 349. Cfr. inoltre Symm. ep. 2, 36. Sulla legislazione funeraria romana rimando a VISSCHER 1963; TOYNBEE 1971; HOPE 2000. Il *Codice Teodosiano* documenta una serie di interventi contro la violazione delle tombe e dei monumenti funerari, che proprio nel IV secolo aveva assunto aspetti particolari in primo luogo come conseguenza del culto dei martiri (è ad esempio del 386 *Cod. Theod.* IX, 17, 7 che colpisce chi traffica in reliquie): chi si macchia di un tale crimine deve essere posto sullo stesso livello di un mago o di un assassino. Cfr. ad esempio *Cod. Theod.* III, 16, 1 del 331 e *Cod. Theod.* IX, 38, 3 del 367. La connessione con la magia è evidente anche nel fr. 81 del *Contro i Galilei*.

Nella epistola 136b, una sorta di circolare esplicativa dell'editto redatta in greco, Giuliano, dopo aver individuato nella notte il periodo che più si adatta alla morte<sup>755</sup>, presenta i rischi che il passaggio dei cortei funebri comporta per il culto. Il pericolo non riguarda tanto il disgusto [ἀηδία] che i funerali provocano nell'astante, che può leggerci un segno di cattivo auspicio [οἰώνισμα] ed è pertanto costretto dall'osservanza religiosa a praticare delle abluzioni prima di accedere ad un tempio [τοῖς δὲ ἱερά βαδίζουσιν οὐ θέμις προσελθεῖν ἐστι πρὶν ἀπολούσασθαι]<sup>756</sup>, ma gli dei: è un atto di estrema empietà avvicinarsi dopo questo spettacolo [ἀπὸ τοιαύτης ὄψεως] agli dei che in quanto causa di vita [αἰτίοι τοῦ ζῆν], sono assolutamente estranei alla corruzione [φθορά]<sup>757</sup>. Inoltre, e questo costituisce il rischio di contaminazione più grave, dal momento che i recinti sacri e i templi degli dei sono aperti e al loro interno si offrono sacrifici, libagioni e preghiere, quando il corteo funebre passa nelle vicinanze, i lamenti [ἡ τῶν ὄδυρμῶν φωνή] e le maledizioni [δυσφημία] arrivano fino all'altare. Per queste ragioni e affinché «la purezza del giorno resti votata alle opere pure e agli dei Olimpici [ἡ δὲ ἡμέρα καθαρὰ καθαρῶς τοῖς τε ἔργοις καὶ τοῖς Ὀλυμπίοις ἀνακείσθω θεοῖς]», le cerimonie funebri e i riti dedicati agli dei inferi devono essere celebrati dopo il tramonto<sup>758</sup>.

---

<sup>755</sup> Richiamandosi agli antichi legislatori [οἱ πάλαι θέμενοι τοὺς νόμους], Giuliano ritiene che gli atti relativi alla vita e quelli relativi alla morte devono essere compiuti separatamente: a causa della distinzione tra la vita e la morte, è stato fissato un tempo speciale per compiere i riti in onore dei defunti e un altro per dedicarsi alle attività della vita quotidiana. Dal momento che la morte può essere definita una forma di riposo [ἡσυχία], il periodo che più le si addice è la notte. Cfr. Plat. *Leg.* XII, 958d. Sebbene questa sistemazione teoretica, questa interpretazione «filosofica» della distinzione tra giorno e notte, e dei riti relativi, suggerisca una connessione con i neopitagorici e con Giamblico, le cui teorie erano note a Giuliano, il testo non può essere considerato una speculazione teurgica sul regno delle ombre. Cfr. *ep.* 136b, 13-15.

<sup>756</sup> *ep.* 136b, 20-22.

<sup>757</sup> Nel pensiero religioso greco tradizionale a distinguere le divinità olimpiche dagli uomini è soprattutto l'immortalità: tutto quello che è connesso alla caducità dell'uomo, in primo luogo la generazione e la morte, deve essere tenuto lontano dagli dei. Per questa ragione in Eur. *Hypp.* 1437-1438, Artemide si ritiene costretta ad abbandonare il suo protetto nel momento della morte spiegando che agli dei non è concesso contaminare [χραίνω] i propri occhi con la vista del cadavere. Per lo stesso motivo Apollo lascia la reggia di Admeto alla morte di Alceste (Eur. *Alc.* 22-23). Chi ha commesso un omicidio e chi ha toccato una donna in gravidanza o un cadavere, è accomunato dal divieto di macchiare la divinità e il suo *temenos* accostandosi all'altare e compiendo i normali atti di culto in Eur. *Iph. Taur.* 380-384.

<sup>758</sup> *Ibidem* 136b, 23-24. Sull'opportunità di portare il defunto alla sepoltura prima del sorgere del sole cfr. Demost. XLIII, 62; Plat. *Leg.* XII, 959a.

Se già Arthur Nock vedeva nell'editto il riflesso delle emozioni e della pietà personale di Giuliano, piuttosto che la competenza legale della cancelleria di corte<sup>759</sup>, secondo una tesi largamente diffusa negli studi moderni, dietro tale atteggiamento «ossessivo» si celerebbe la condanna del cadavere in quanto fonte di contaminazione da parte di Giamblico: «Strict Neo-Platonic doctrine, as given by Iamblichus, condemned the sight of a corpse in daytime as a defilement; for the dead belonged to the infernal gods of the night»<sup>760</sup>. Contro Porfirio che riteneva il contatto con gli animali morti causa di impurità per l'offerente<sup>761</sup>, Giamblico argomenta che ad essere impuri sono esclusivamente i cadaveri umani per la presenza in essi di un εἶδωλον, un riflesso della vita divina che è stata estinta dalla morte, e non gli animali che non possiedono niente di divino:

Agli uomini trattenuti nella materia, i corpi privati della vita arrecano una macchia [κηλίς], in quanto il non vivente la imprime al vivente, come ciò che è sozzo a ciò che è puro e ciò che è nella privazione a ciò che è nel possesso, e perché a ciò che ha la possibilità di morire ciò che è peggio comunica una sozzura a causa dell'attitudine naturale che lo porta verso l'altro; ma al demone che è completamente incorporeo e che non riceve da nessuna parte la corruzione, il corpo non procura nessuna contaminazione, ma è necessario che il demone sia superiore al corpo corrotto e non possa ricevere da lui nessuna apparenza di corruzione<sup>762</sup>.

A tale attitudine è connesso un episodio riportato da Eunapio di Sardi: impegnato in una conversazione sugli dei con alcuni discepoli mentre tornava in città dopo aver compiuto un sacrificio, Giamblico si fermò all'improvviso, rivolse gli occhi al sole e si avviò in un'altra direzione per aver visto da lontano l'approssimarsi di un corteo funebre<sup>763</sup>.

Sebbene l'impianto teorico mostri delle chiare influenze neoplatoniche, risulta comunque innegabile il significato profondamente rituale dell'intervento di Giuliano. Questo riguarda l'ἑκφορά, equivalente in latino alle *exequiae* o al *funus*

---

<sup>759</sup> NOCK 1972, 530.

<sup>760</sup> BOWERSOCK 1978, 93. Così anche CHUVIN 1991, 242 e SOLER 2004. PENATI 1983 si basa unicamente su questa tesi, identificando nel dualismo gnosticheggiante tenebre/luce, materia/anima la causa del rifiuto da parte di Giuliano del Cristianesimo e la pratica ossessiva dei rituali di purificazione.

<sup>761</sup> Iambl. *Myst.* VI, 1, 3-5 (trad. MORESCHINI 2003).

<sup>762</sup> *Ibidem* VI, 2.

<sup>763</sup> Eun. v. *Soph.* 458-459. Si noti come tale concezione del potere divino associato al corpo sia radicalmente diversa da quella espressa nel passo di Basilio di Cesarea menzionato sopra.

*ducere*, la processione fino al sepolcro [l'*iter ad sepulcrum*], il momento in cui il cadavere, che non appartiene più al mondo dei vivi ma non è ancora entrato in quello dei morti, espone la città al pericolo maggiore. La struttura rituale in cui questo delicato rapporto è inserito si concentra soprattutto sul pericolo che il *μίασμα* della morte rappresenta per la città: esso è avvertito da una parte come uno stato di impurità che promana meccanicamente dal contatto col morto o con le sue cose, dall'altra come qualcosa di molto vicino al concetto di lutto<sup>764</sup>. Indicativa in proposito la tradizione annalistica sulla dedicazione del tempio di Giove Capitolino quale è tramandata da Livio. Nel momento in cui stava completando la *dedicatio*, al console Orazio viene comunicata, dai suoi avversari, la morte del figlio, affinché a causa del lutto non potesse continuare il rito [*funestaque familia dedicare eum templum non posse*]<sup>765</sup>. Pronunciando l'elogio funebre per il figlio Druso, Tiberio è separato solo da un velo che impedisca a lui, pontefice, la vista del cadavere [*interiecto tantummodo velamento quod pontificis oculos a funere arceret*]<sup>766</sup>.

Sebbene privo di alcun riferimento esplicito, l'editto giuliano, riaffermando la validità delle antiche tradizioni funerarie, intende colpire il culto cristiano anche sotto questo aspetto. Una delle conseguenze della diffusione del culto dei santi fu che se tradizionalmente i culti funerari erano stati un fenomeno essenzialmente

---

<sup>764</sup> Cfr. PARKER 1983, 40. Sul rapporto lutto-marginalità sociale vedi VAN GENNEP 1981, 129. Cfr. su questo punto CHANIOTIS 2006, 235: «Ritual failure can be caused by many factors: a natural catastrophe, a war, the presence of an impure person, but also the emotional tensions among the participants (...). Some of the measures taken by cult regulations may in fact be understood – perhaps not exclusively, but at least partially - as efforts to reduce this danger». Un'analisi delle critiche rivolte al comportamento durante il rituale funebre in età greco-romana in SKOUNTAKIS 2006. Il documento diretto più antico sul rituale funerario e sulle relative purificazioni è la legge funeraria di Iulis della fine del V secolo a.C (LSCG 97). Il rituale circoscrive il «contagio» ad un numero ristretto di persone (tutte rigorosamente di sesso femminile), che devono essere purificate insieme alla casa del morto al termine del funerale e, con una preoccupazione analoga a quella espressa da Giuliano, impone il silenzio durante la processione. Cfr. LUPU 2005, 75-77 con ulteriori testimonianze epigrafiche. L'attività di controllo sul rituale funebre (limitazione delle spese, imposizione di una certa compostezza nel lutto, marginalizzazione delle possibili fonti di impurità, quale emerge ad esempio anche da *Plat. Leg. XII*, 958d-960a, non ha soltanto una valenza «politica», nel senso che lo scopo non è unicamente quello di colpire lo sfarzo dell'aristocrazia. Su questo aspetto rimando a FRISONE 1994. Più in generale sull'importanza dello specifico valore religioso delle normative funerarie vedi FRISONE 2000, 99-100 con bibliografia essenziale. La legge di Iulis, come altre prescrizioni funerarie analoghe, imponendo una norma comune per i riti funerari oppone il *κόσμος* delle leggi al caos della morte. L'intervento dello stato nella gestione dell'impurità è un tratto comune ad altre comunità greche. In una legge del codice di Gortina (seconda metà del V secolo) *Inscr. Cr IV*, 76 B e in *Demosth.* 43, 62-63 la responsabilità della purificazione ricade sugli eredi: nel caso in cui questi non siano in grado di provvedere alle spese, sarà un magistrato ad assumersene la responsabilità.

<sup>765</sup> Liv. II, 8, 7-8.

<sup>766</sup> Sen. *Cons. ad Marciam* 15, 3.

«privato», divennero un fenomeno pubblico: la nozione di famiglia fra i Cristiani si allargava al punto di abbracciare tutti i Cristiani in quanto corpo di Cristo così che non era solo la famiglia del martire a celebrarne la nascita in Cristo attraverso la testimonianza della morte, ma tutta la comunità. Nel IV secolo i resti terreni del martire non sono un segno della corruzione della morte ma della sua sconfitta, del suo annientamento ad opera dell'attività redentrice di Cristo<sup>767</sup>. Si veda ad esempio come nel racconto relativo alla traslazione delle spoglie di Babila dal tempio di Apollo al cimitero di Antiochia, Giovanni Crisostomo ritragga una folla esultante che trasporta i resti del santo attraverso la città<sup>768</sup>. In maniera analoga, la defunta Paola, così riferisce Gerolamo, sarebbe stata condotta al sepolcro non con gemiti e pianti, come sono soliti fare i Gentili, ma con salmi e preghiere<sup>769</sup>.

Interventi analoghi a quello giuliano sono frequenti nella legislazione romana<sup>770</sup>. La dimensione religiosa legata alla santità della sepoltura faceva della sua violazione un'offesa pubblica: in base alla legge di Roma, il lutto non contamina i familiari che piangono il loro defunto, ma rappresenta un rischio per il resto della comunità e deve pertanto essere sottoposto al controllo delle autorità preposte<sup>771</sup>. Il rischio della contaminazione non preoccupa solo Giuliano, ma riveste un certo ruolo anche in altre sezioni del *Codice Teodosiano*: interventi di questo genere sono rivolti, come in passato, a limitare la spoliazione dei sepolcri più ricchi al fine di ricavarne materiale da costruzione, un fenomeno destinato ad aumentare con il processo di cristianizzazione<sup>772</sup>. Una costituzione di Costanzo del 349 dichiara fonte di contaminazione la vendita di monumenti sepolcrali o di loro parti perché contraria alla legge divina [*quidquid enim attingi nefas est, non sine piaculo comparatur*]<sup>773</sup>. In *Cod. Theod.* IX, 17, 4, del 13 giugno del 357, Costanzo e il suo cesare Giuliano condannano al pagamento di una multa chi viola le dimore dei defunti per spogliarle di materiali preziosi dal momento che tale crimine da una parte deruba il defunto distruggendo la sua tomba, dall'altra contamina i vivi se il materiale rubato viene

---

<sup>767</sup> Cfr. BROWN 1981, 98 ss.; VOLP 2002, 242-247. Sul ruolo «civico» del culto dei martiri cfr. BOWERSOCK 1995, 41-57.

<sup>768</sup> Joh. Crys. *Babyl.* 90; *Soz. Hist. Eccl.* V, 20, 5.

<sup>769</sup> *ep.* 108.

<sup>770</sup> Cfr. ENGELS 1998, 154 ss.

<sup>771</sup> Cfr. i provvedimenti attribuiti a Marco Aurelio e a Settimio Severo da Ulpiano in *Dig.* 47, 12,3,4.

<sup>772</sup> Cfr. HARRIES 1992, 62-63.

<sup>773</sup> *Cod. Theod.* IX, 17, 2.

reimpiegato ad uso civile. In questa forma di contaminazione non c'è niente di spirituale o metaforico: il pericolo è chiaramente trasmesso dal contatto con un oggetto che appartiene di diritto al morto e al suo mondo di ombre. Ancora nel 381, un'epoca ideologicamente e spiritualmente molto distante da Giuliano e Giamblico, si ordina che tutti i corpi sepolti in urne e sarcofagi debbano essere trasportati fuori dalla città, da una parte come esempio di *humanitas*, dall'altra per preservare la santità [*sanctitas*] delle abitazioni<sup>774</sup>. Il culto dei martiri poteva costituire un problema in questo contesto, nel momento in cui i loro corpi venivano trasportati, come nel caso di Dafne, in una collocazione più prestigiosa, ad esempio nelle vicinanze di un tempio, e le loro reliquie erano oggetto di venerazione. Ancora nel 447, Valentiniano III condannerà tutti i sacerdoti cristiani colpevoli di violare le tombe alla ricerca di materiale da costruzione e reliquie<sup>775</sup>. Anche la Chiesa, almeno per il IV e il V secolo, manterrà a livello istituzionale nei confronti dei rituali funebri posizioni in parte assimilabili a quelle riscontrabili nella legislazione romana. Il sinodo di Elvira del 305 emana due canoni a riguardo, il canone XXXIV che proibisce l'accensione delle candele durante il giorno in quanto disturbano gli spiriti e l'altra che vieta alle donne di trascorrere la notte nei cimiteri, prescrivendo per i trasgressori l'espulsione dalla comunione ecclesiastica. Ancora nel 563 il canone VIII del concilio di Braga sancisce il divieto di inumare cadaveri all'interno delle mura cittadine e nelle chiese delle Gallie. Sebbene questi due canoni non riguardino direttamente il rischio della contaminazione, risulta evidente che i Padri riunitisi ad Elvira e a Braga condividevano una concezione della morte e dei rituali funebri, relativamente a questo aspetto, analoga a quella dei loro contemporanei pagani<sup>776</sup>.

---

<sup>774</sup> *Cod. Theod.* IX, 17, 6: *Omnia quae supra terram urnis clausa vel sarcofagis corpora detinentur, extra urbem delata ponantur, ut et humanitatis instar exhibeant et relinquunt incolarum domicilio sanctitatem. Quisquis autem huius praecepti neglegens fuerit adque aliquid tale ab huius interminatione praecepti ausus fuerit moliri, tertia in futurum patrimonii parte multetur. Officium quoque, quod tibi paret, quinquaginta librarum auri affectum despoliatione maerebit. Ac ne alicuius fallax et arguta sollertia ab huius se praecepti intentione subducat atque apostolorum vel martyrum sedem humandis corporibus aestimet esse concessam, ab his quoque, ita ut a reliquo civitatis, noverint se atque intellegant esse submotos.*

<sup>775</sup> *Nov. Val.* 23. Sulla legislazione funeraria dal tardo impero al primo medioevo cfr. ENGELS 1998, 191-208.

<sup>776</sup> Come nota JOHNSON 1997, 49, «Church regulations and practices concerning burial in the third to sixth or even later centuries were by no means standard but in a state of evolution. It is extremely significant that in these sources there is not even the mention of a need to bless or sanctify the place of burial. The earliest reference to what was to become the standard practice in this regard is found in the

Sia nella legge di Giuliano che negli altri esempi citati, il cadavere continua quindi ad essere considerato una fonte di contaminazione concreta per la città in accordo con le più antiche tradizioni greche e romane: «The Borderline of the City was thus a sort of sanitar cordon which kept out the following polluting agents. First, filth in the ordinary sense of the word: excrements, garbage and carcasses (...) In historical times the ritual sources of pollution of the City were corpses and other human remains – skeletons, ashes – and, ostensibly, infernal deities»<sup>777</sup>. Tale confine era minacciato e negato dalla «necrolatria» dei Galilei: il crescente potere della Chiesa, la progressiva appropriazione cristiana dei luoghi di culto consacrati agli dei e la contaminazione rituale che i cadaveri dei martiri causavano rappresentavano una minaccia all'ordine tradizionale, ai *mores*, al confine tacito da sempre tracciato tra vivi e morti, un confine che bandisce dalla presenza degli dei ogni genere di corruzione.

Uno dei fenomeni che Giuliano si trovò a contrastare fu proprio il processo di appropriazione degli spazi sacri pagani da parte della chiese cristiane: questo

---

writings of Gregory of Tours regarding the death of St. Radegunde, abbess of Poitiers, which occurred in 587». Cfr. inoltre MACCORMACK 2003, 267-272.

<sup>777</sup> ZIOLKOWSKI 1999, 192. Alla purificazione di questa forma di contaminazione erano indirizzate due delle principali cerimonie religiose romane, le uniche purificazioni regolari osservate annualmente (l'*Armilustrium* e il *Tubilustrium* riguardavano solo parte della comunità mentre gli *Ambarvalia* erano indirizzati all'*ager Romanus*), i *Lupercalia* (Varr. *Ling.* VI, 34), che avevano luogo il 15 febbraio, nel corso delle *Parentalia* (13-21 febbraio) che davano la possibilità agli spiriti dei defunti di vagare nel mondo dei vivi, e gli *Argei*, secondo Plutarco ὁ μέγιστος τῶν καθαρμῶν (Plut. *Mor.* 285a), in maggio subito dopo le *Lemuria* (9-13 maggio), culto delle tombe domestiche (Varr. *Ling.* VII, 44; Ovid. *Fast.* 5,443; Macr. *Sat.* I, 11, 47). I Luperci compivano il rito correndo nudi per la città e colpendo gli uomini e le donne che incontravano per strada con delle strisce di pelle ricavate dalle capre sacrificate preliminarmente nel *Lupercum*. Da questo particolare, come nota ZIOLKOWSKI 1999, 205 è possibile dedurre che il rituale era finalizzato alla rimozione delle impurità degli individui piuttosto che della città. Che la purificazione riguardasse la contaminazione causata dalla morte e dagli spiriti dei defunti risulta, oltre che dal contesto delle *Parentalia*, da Macr. *Sat.* I, 13, 3 «*lustrari autem eo mense civitatem necesse erat, quo statuit ut iusta dis Manibus solverentur*». La testimonianza di Macrobio risulta tanto più significativa in quanto nel corso dei secoli il rito viene sempre più decisamente interpretato quale rito di fertilità tanto da oscurare il suo significato originario. Cfr. ad esempio Serv. *Aen.* VIII, 343. Sugli *Argei* vedi in particolare GRAF 2000. Questo rituale ripeteva su larga scala l'espulsione dei *manes paterni* compiuta dal *pater familias* all'interno del rito domestico delle *Lemuria*. Durante questo rituale le Vestali lanciavano dei manichini nel Tevere dopo che i pontefici avevano celebrato un sacrificio iniziale. Come nota GRAF 2000, 101: «If the rite is the most important purificatory rite of Rome it must purify the entire city. This explains the participation of the pontifices and the Vestal Virgins and the role of the shrines which were disposed over the entire extent of the archaic city, inside the Servian wall; the mannequins, each representing their part of the town, were disposed of together». Secondo Graf questa procedura fa dei manichini una sorta di capri espiatori: gettare nel fiume degli oggetti inanimati e non degli esseri viventi dipende dal fatto che i manichini simboleggiano e rendono visibili i corpi dei defunti. Comparando il rituale con quello descritto nella legge sacra di Cirene, Graf conclude che in questo modo la città era purificata dalle anime, dagli spiriti dei defunti.

fenomeno, l'edificazione di chiese sul luogo in cui sorgevano templi, assumerà proporzioni significative solo alla fine del IV e agli inizi del V secolo quando saranno i vescovi stessi a decidere autonomamente del destino degli antichi luoghi di culto. In un arco di tempo relativamente breve Costantino e i suoi successori, con l'ausilio dei vescovi locali, alterano radicalmente il panorama religioso delle maggiori città dell'impero, soprattutto nella parte orientale dove maggiore era la concentrazione di Cristiani.

È in qualità di *pontifex maximus*, garante del diritto sacro, più che nella veste di allievo di Massimo il teurgo che Giuliano interviene legiferando e purificando i santuari dai miasmi diffusi dai Cristiani: è solo nell'ottica di una progressiva riappropriazione dei luoghi di culto dell'Ellenismo, un processo in cui la tradizione di Roma trova giustificazione intellettuale ma non la sua motivazione politica nelle dottrine teurgiche, che il fr. 81 del *Contro i Galilei*, le purificazioni di Dafne e Didima e la legge funeraria del 363 possono essere comprese in tutta la loro portata storica e nel loro pieno significato rituale. La preoccupazione di Giuliano non è di carattere speculativo/teologico ma pratico e rituale: ad essere in discussione non era in primo luogo l'oggetto della venerazione dei Cristiani dal momento che il loro culto era a prescindere un abominio, un'aberrazione delle tradizioni greche e giudaiche, ma il rischio che il loro ateismo culturale comportava per la *salus* dell'impero: il fr. 81 riflette e giustifica gli interventi dell'imperatore e pontefice massimo in materia funeraria destinati a ripristinare l'ordine messo in discussione dal culto cristiano. Inoltre, come nel caso del sacrificio cruento, il rifiuto della pratica cristiana è teologicamente legittimato dal ricorso all'autorità di Giamblico, in modo da opporre una dottrina strutturata alle teorie che i padri della Chiesa, in primo luogo i Cappadoci, elaboravano nello stesso periodo per rendere accettabile un culto che anche a molti Cristiani suonava come un ritorno all'idolatria<sup>778</sup>: l'accusa di necrolatria, come quelle relative allo *Yom Kippur*, alle norme alimentari e al battesimo analizzate precedentemente colpisce un aspetto contestato non solo dagli Elleni e dai Giudei, ma dai cristiani stessi<sup>779</sup>.

---

<sup>778</sup> Il problema teologico posto ai Cristiani è se i santi debbano essere considerati semplici canali attraverso cui agisce e opera il divino o se siano essi stessi fonte di potere e grazia.

<sup>779</sup> Cfr. Aster. *in sanct. Mart.* 10, 4 sulle critiche di Giudei e pagani ed eunomei al culto dei martiri.

### 3. PURIFICAZIONE RITUALE E CONFINI

L'esigenza di sottoporre a lavacro i cristiani, prima di consentire il loro ritorno in seno all'Ellenismo, e la purificazione dei luoghi di culto rivestono la funzione prioritaria di creare dei confini: il rituale, come la *παιδεία* analizzata nel secondo capitolo, crea una barriera, uno spazio impenetrabile. La *χυδαιότης* dei Galilei si configura quasi come una forma di impurità permanente, un tipo di impurità ontica, strutturale, analoga a quella che i Giudei riconoscevano nei Gentili<sup>780</sup>, uno stato di impurità di fatto irreversibile visto il loro rifiuto dei sacrifici espiatori, del regime alimentare giudaico, e ad un livello più elevato della filosofia stessa. L'accentuazione del peso che i rituali di purificazione e il concetto di purità rivestono nella tradizione greco-romana, quale è interpretata da Giuliano, rispondono all'esigenza di ridefinire l'identità «greca» e riappropriarsi degli spazi culturali, sociali, culturali sottratti dalla politica filocristiana dei Costantinidi: l'Ellenismo di Giuliano tende a chiudersi di fronte agli attacchi esterni barricandosi dietro una serie di difese rituali senza che ciò porti alla fondazione di una chiesa pagana.

Il fallimento della politica persecutoria aveva rivelato il sacrificio inadeguato a rappresentare l'atto rituale comune a tutto l'impero. Con l'editto di Serdica del 30 aprile 311<sup>781</sup>, Galerio, arrendendosi di fronte all'ostinazione dei cristiani, accordava loro libertà di culto e riunione. In cambio della tolleranza imperiale, i cristiani, pur perseverando nell'errore e nella follia [*stultitia*], dovevano impegnarsi a pregare il loro dio *pro salute nostra et rei publicae ac sua*<sup>782</sup>: «Le pouvoir impérial (...) accordait aux chrétiens un privilège religieux semblable à celui des Juifs. En

---

<sup>780</sup> Ez 36,33. Purezza e santità sono attributo di Israele; impurità e profanazione appartengono alle «genti». Lo si vede ad esempio nella *Lettera di Aristea*, quando il sommo sacerdote Elezaro spiega ai dignitari di Tolomeo che «per evitare che attraverso una qualunque contaminazione o il rapporto con gente malvagia noi ci corrompessimo, il legislatore ci ha cinti da ogni lato con norme di purità [πάντοθεν ἡμᾶς περιέφραξεν ἀγνείαις]: cibi, bevande, contatti, udito, vista sono regolati da leggi» (*ep. Arist.* 142).

<sup>781</sup> Eus. *Hist. Eccl.* VIII, 7; Lact. *de Mort. Pers.* XXXIV.

<sup>782</sup> Lact. *de Mort. Pers.* XXXIV, 4-5. Questo non implica che i Cristiani prima di allora si rifiutassero di pregare per l'imperatore: l'importanza dell'editto risiede nel fatto che a tale atto venga riconosciuta una validità da parte dell'imperatore. Poco più di mezzo secolo prima, durante la persecuzione di Valeriano, al giudice che lo interrogava, chiedendogli in cambio della salvezza di venerare gli dei che garantiscono protezione all'impero, il vescovo Dionisio di Alessandria rispose assicurandolo che i Cristiani, sebbene venerino un unico dio, lo stesso dio che ha concesso a Valeriano e Gallieno il potere, pregano incessantemente per la salvezza e la sicurezza dell'impero (Eus. *Hist. Eccl.* VII, 11, 8). Quello che, dopo anni di persecuzioni, sarebbe sembrato sufficiente a Galerio, non lo fu per il giudice che mandò in esilio Dionisio. L'atto di tolleranza di Galerio riconosceva la forza del Cristianesimo e concedeva anche nei suoi domini la libertà di culto di cui i suoi seguaci godevano già in altre regioni dell'impero, ma non la revoca delle confische e la restituzione dei beni confiscati.

abandonnant l'exigence du sacrifice pour celle de la prière, et en élargissant à d'autres dieux que ceux de la *religio* publique traditionnelle, Galère proposait une définition nouvelle et élargie de l'identité romaine, définie par un culte *pro salute imperii*, où tous, y compris les chrétiens, pouvaient se retrouver»<sup>783</sup>. Questa concessione, che ad un atto rituale ne sostituisce un altro, crea il presupposto ideologico che consentirà a Costanzo II di bandire il sacrificio in quanto frutto di *superstitio*<sup>784</sup>. La richiesta della preghiera per la salute dell'imperatore in sostituzione del sacrificio sancisce il fallimento di una politica identitaria aggressiva.

Durante il regno di Giuliano la purezza e i riti di purificazione prendono il posto occupato dai sacrifici e dalla preghiera come strumento di affermazione identitaria, un'identità che cessa di essere aggressiva per cingersi di barriere. Polemizzando con gli gnostici, che si ritengono superiori ad ogni potenza, Porfirio li definisce βάρβαροι per aver abbandonato il tradizionale rispetto per la purità rituale da cui credono di essere stati liberati in virtù della loro profonda comprensione del divino:

Gli alimenti - essi dicono - non ci insudiciano [οὐ γὰρ ἡμᾶς μολύνει, φασι, τὰ βρώματα], così come neppure il mare insudiciano le impurità [τὰ ῥυπαρὰ] delle correnti; ché noi siamo i signori di tutti gli alimenti, come il mare è il signore di tutte le acque. Se il mare chiudesse la sua bocca in modo da non ricevere le correnti, diventerebbe grande rispetto a se stesso ma piccolo rispetto al mondo, come se non fosse in grado di contenere le impurità: non le riceverebbe per il timore di essere insudiciato. Ma in realtà riceve perciò tutto conoscendo la sua grandezza e non rimanda indietro quel che viene ad esso. Orbene, anche noi - essi dicono - se siamo circospetti nell'alimentazione, siamo resi schiavi dal sentimento della paura. Occorre, invece, che tutto sia soggetto a noi. Poca acqua, raccolta, se riceve qualcosa di sudicio, immediatamente è insozzata e intorbidata dal sudiciume [εὐθέως μαίνεται καὶ θολοῦται ὑπὸ τῆς ῥυπαρίας]: ma il fondo non è insozzato. Allo stesso modo anche gli alimenti hanno il sopravvento sugli uomini deboli; ma dove è un abisso di potere ricevono tutto e non sono insozzati da niente<sup>785</sup>.

---

<sup>783</sup> INGLEBERT 2002, 244.

<sup>784</sup> Ritenendo ormai impraticabile la via della persecuzione, Costantino e Licinio sceglieranno nel 313 di creare un compromesso che inglobasse tutti gli dei venerati nell'impero, l'unica soluzione realistica in un impero ancora a maggioranza pagana: il dio unico e onnipotente dei cristiani non poteva essere che la divinità suprema dei pagani. Questa posizione è centrale nel colloquio di Milano riportato da Lact. *De. Mort. Pers.* XLVIII, 3.

<sup>785</sup> *Abst.* I, 42, 2-3 (trad. GIRGENTI, 2005). Cfr. *Iren. Adv. Haer.* I, 6, 2-3; *Clem. Alex. Strom.* III, 4, 30,1.

Questa pretesa superiorità che gli gnostici rivendicano in nome della loro profonda comprensione del divino, è il segno della loro barbarie, della miseria in cui annegano per ignoranza del divino e che li esclude dal consesso degli Elleni.

È soprattutto nei provvedimenti adottati da Massimino Daia contro i Cristiani all'epoca della «grande persecuzione» che questo concetto culturale riveste un ruolo primario in quanto confine ideale tra cristiani e non-cristiani. Il testo del rescritto di Tiro (312), riportato in greco da Eusebio<sup>786</sup> si apre con la gioia dell'imperatore nel ricevere la richiesta di espellere i cristiani, richiesta che testimonia da un lato «il rispetto e la pietà verso gli dei immortali» [παρατήρησις καὶ θεοσέβεια πρὸς τοὺς ἀθανάτους θεούς]<sup>787</sup> da parte della città, dall'altra la provvidenza di Giove «altissimo e massimo» [ὁ ὑψιστος καὶ μέγιστος Ζεὺς]<sup>788</sup>, che ha trionfato sull'errore e l'ignoranza. Segue la celebrazione dell'amore degli dei [φιλαγαθία τῶν θεῶν]<sup>789</sup>, amore che, ricambiato dall'onore degli uomini, preserva il cosmo dal caos<sup>790</sup>. Quest'ordine è stato compromesso dalla stoltezza [ματαιότης] dei Cristiani, uomini senza legge [ἀθέμιτοι ἄνθρωποι] che dilagando per tutte le regioni della terra [τὰ πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης] hanno causato i mali del passato<sup>791</sup>. L'interruzione nel testo riportato da Eusebio è seguita dalla constatazione che la pietà dell'imperatore e dei suoi sudditi ha finalmente dissipato le tenebre e dall'augurio che anche i Cristiani, testimoni della potenza degli dei immortali, possano guarire dall'errore in cui erano caduti<sup>792</sup>. Se questo non dovesse verificarsi: «siano essi scacciati e allontanati quanto più è possibile dalla città e dalla regione, come avete chiesto, affinché la vostra città, come conseguenza del vostro lodevole zelo, sia preservata da ogni contaminazione ed empietà [μίασμα καὶ ἀσέβεια] secondo la sua inclinazione naturale, attenda con la dovuta riverenza ai riti degli dei immortali»<sup>793</sup>. Infine, questo tema è presentato come il motivo principale per cui Massimino decide

---

<sup>786</sup> Una richiesta analoga venne formulata dai Lici e dai Panfili (CIL III 12132, 8-26).

<sup>787</sup> Eus. *Hist. Eccl.* IX, 7, 4.

<sup>788</sup> *Ibidem* IX, 7, 7.

<sup>789</sup> MILLAR 1977, 446.

<sup>790</sup> Eus. *Hist. Eccl.* IX, 7, 8.

<sup>791</sup> *Ibidem* IX, 7, 9. Si tratta delle accuse tradizionalmente rivolte ai cristiani. Per l'accusa di aver compromesso con il loro comportamento e la loro fede la *pax deorum* cfr. *Cypr. Demetr.* 5.

<sup>792</sup> Eus. *Hist. Eccl.* IX, 7, 11.

<sup>793</sup> *Ibidem* IX, 7, 12. Il Cristianesimo è compreso ancora una volta come fonte di empietà [ἀσέβεια] e d'impurità [μίασμα] che va eliminata e sradicata dalla terra con ogni mezzo (vedi la ἀθεότητος κηλὶς di Giuliano).

di sospendere le persecuzioni nell'editto di tolleranza del 313<sup>794</sup>: «I cristiani devono essere trattati con pietà e umanità, e non deve essere fatto loro alcun male. Non è conveniente che le città vengano contaminate dal sangue dei loro stessi cittadini [μη γὰρ καθήκειν φασὶν αἵμασιν ἐμφυλίοις μιαίνειν τὰς πόλεις]»<sup>795</sup>.

Se i Cristiani costituiscono con la loro sola presenza una minaccia per gli innocenti adoratori degli dei, la persecuzione acquista, com'è emerso nel corso del III capitolo, la funzione di una *purgatio* generale, analoga alla missione di cui Giuliano si riteneva investito. Questo aspetto della politica di Massimino è coerente con il quadro fornito dagli autori cristiani relativamente alla sua attitudine religiosa. Lattanzio ricorda l'ossessione «ritualistica» che lo spingeva a sacrificare *in palatio per singulos dies* e a santificare persino le vivande che dovevano essere consumate nei banchetti: «Fu il primo a stabilire che tutti gli animali commestibili fossero uccisi non da cuochi ma dai sacerdoti presso gli altari [*non a coquis, sed a sacerdotibus ad aras immolarentur*] e niente fosse servito se non prima immolato, consacrato e spruzzato con il vino, cosicchè chiunque fosse invitato al banchetto ne uscisse impuro e contaminato [*inquinatus atque impurus*]». Secondo la *Vita di San Teodoto*, intorno al 311/312 ad Ancira sette vergini cristiane sarebbero state condotte nude su un carro attraverso la città durante una festa sacra per essere annegate nel lago in cui si celebrava abitualmente il lavacro sacro della statua della dea locale<sup>796</sup>. La testimonianza più significativa proviene però da Eusebio: intorno al 309 l'imperatore avrebbe dato ordine di bagnare con l'acqua delle libagioni il cibo venduto al mercato [τὰ μὲν κατ' ἀγορὰν ὄνια ταῖς ἀπὸ τῶν θυσιῶν σπονδαῖς καταμολύνοντο], così da costringere tutta la popolazione a partecipare anche se indirettamente ai

---

<sup>794</sup> A partire dal 307 Massimino cerca di ottenere da Galerio il titolo di secondo Augusto, rimasto vacante alla morte di Severo. La conferenza di Carnuntum nel novembre 308 vede deluse le sue aspettative: Licinio viene nominato Augusto al suo posto. Nel 309 Galerio gli conferisce il titolo di *filius Augustorum* (Lact. *de. Mort. Pers.* XXXII, 5) ma senza risolvere la crisi: nello stesso anno Massimino è proclamato Augusto dalle sue truppe (Eus. *Hist. Eccl.* VIII, 13, 15). Per una rassegna aggiornata delle testimonianze epigrafiche relative a questa titolatura imperiale e sui problemi connessi cfr. STEFAN 2004, soprattutto 290-291. DAVIES 1989, 73 attribuisce alle trattative seguite alla morte di Severo e alla autoproclamazione ad Augusto, l'interruzione dell'attività anticristiana: «Maximin's toleration was an attempt to please Galerius and his reversion to persecution represents the abandonment of that attempt when he had finally lost all hope of legitimate promotion».

<sup>795</sup> Eus. *Hist. Eccl.* VIII, 12, 8-9.

<sup>796</sup> Maggiori dettagli in LANE FOX 1991, 651.

sacrifici come nei giorni di Antioco, e che lo stesso venisse fatto ai cristiani che si recavano alle terme<sup>797</sup>.

Massimino si presenta sia nel rescritto tradotto in Eusebio che nelle altre testimonianze epigrafiche a noi note come garante del culto tradizionale garantito dalla pratica dei suoi predecessori<sup>798</sup>. La monetazione di Massimino mostra una religiosità di tipo tradizionale, né sorprende la notizia sull'offerta quotidiana di sacrifici riportata da Lattanzio. Letta in questa luce la persecuzione dei Cristiani assume le sembianze di una cerimonia religiosa finalizzata a disperdere la contaminazione causata dalla loro empietà e confinarla nelle regioni disabitate della terra: la notizia relativa ai sacrifici offerti ogni giorno e l'organizzazione di una rete di sacerdoti coordinati a livello provinciale potrebbe rispondere a questa funzione<sup>799</sup>.

Tale processo è osservabile anche nel Cristianesimo. L'immagine del contagio e della necessaria purificazione analizzata in Giuliano e nel rescritto di Massimino Daia, ricorre negli scrittori cristiani contemporanei per delineare le linee di confine, l'estrema lontananza tra il Cristianesimo e la *superstitio gentilium*<sup>800</sup>. Fra il 346 e il 350, Firmico Materno, da poco convertito al Cristianesimo, indirizza ai figli di Costantino il *De Errore Profanarum Religionum* chiedendo l'intervento imperiale per schiacciare la *superstitio pagana*, definita *contagium*<sup>801</sup>. In una legge del 323, Costantino stabiliva che ai Cristiani non potesse essere imposta la partecipazione ai sacrifici lustrali [*ad lustrorum sacrificia celebranda compelli*], riti appartenenti ad una *aliena superstitio*<sup>802</sup>. Descrivendo l'attività antipagana di Costantino dopo la morte di Licinio, Eusebio menziona nella *Vita Constantini* una legge, non pervenutaci, che avrebbe vietato la costruzione di edifici di culto, la pratica della divinazione e delle arti occulte nonché di ogni offerta sacrificale per

---

<sup>797</sup> Eus. *Mart. Pal.* 9, 2.

<sup>798</sup> Sulla rappresentazione di Serapide e del *Sol Invictus* e sulla combinazione di questa divinità con e Giove sulle monete, nel contesto delle tensioni che animano la seconda tetrarchia, cfr. BERRENS 2004, 162-165: la rappresentazione di *Sol Invictus* dipenderebbe dall'aspirazione al titolo di Augusto, che Massimino avrebbe rivendicato con forza soprattutto in considerazione delle ambizioni di Costantino, già nel corso della conferenza di Carnuntum (308). Giove potrebbe essere un'allusione a Licinio, mentre Serapide simboleggerebbe l'Egitto e il suo potere in quanto granaio dell'impero. Sebbene sia altamente probabile che la scelta di rappresentare queste divinità possa essere collegata al difficile problema della successione, credo sia più prudente leggerla alla luce di una tendenza sincretistica.

<sup>799</sup> Cfr. *supra* 142 ss.

<sup>800</sup> L'espressione ricorre in Tert. *adv. Marc.* 1, 9, 2.

<sup>801</sup> Firm. Mat. *De Err. Prof. Rel.* 12, 1.

<sup>802</sup> *Cod. Theod.* XVI, 2, 5.

fermare la contaminazione dell'idolatria<sup>803</sup>. Nella stessa opera Eusebio riporta una lettera indirizzata da Costantino ai governatori della provincia in cui, come nell'*ep.* 114 di Giuliano, si raccomanda tolleranza per coloro che non si lasciano curare<sup>804</sup>. La rimozione delle statue dai precinti sacri, la loro esposizione pubblica, la spoliatura dei materiali preziosi che le ricoprivano, ovvero la loro desacralizzazione, e infine la loro fusione è descritta nei termini di una *κάθαρσις*<sup>805</sup>. Gli oscuri recessi dei santuari pagani sono pieni di sudiciume, di ossa, cadaveri e teschi usati per la divinazione e le arti magiche<sup>806</sup>. Descrivendo le condizioni in cui versava il Santo Sepolcro prima dell'intervento di Costantino, Eusebio riferisce che su di esso era stata edificata una «tomba per le anime» dedicata all'impuro demone di Afrodite, a cui erano stati offerti sacrifici insensati su altari profani e contaminati: i pagani, infatti, avevano realizzato che non c'era altro modo per perseverare nella loro empietà, che seppellire la tomba del Salvatore sotto queste contaminazioni<sup>807</sup>. Costantino, posseduto dalla Spirito Santo, non potendo permettere che un luogo talmente sacro giacesse sotto cumuli di sporcizia, ne ordinò la purificazione<sup>808</sup>. Il riutilizzo degli edifici pagani nelle costruzioni cristiane è stato oggetto di uno studio recente a proposito del caso di Gerasa<sup>809</sup>. Qui nella seconda metà del IV secolo venne edificata una grande basilica dedicata a San Teodoro adiacente al tempio di Artemide. L'iscrizione posta sopra l'ingresso principale celebrava la vittoria del Cristianesimo per bocca della chiesa stessa: essa è definita «incontaminata» [*ἄχραντος*] e santa e la santità che emana è in diretta opposizione all'uso profano del luogo, ai cadaveri degli animali sacrificati nel Tempio di Artemide<sup>810</sup>. Studiando una serie di iscrizioni provenienti dalla stessa area geografica, Moralee nota che il successo del santo cui di volta in volta è dedicata la chiesa è basato su una serie di opposizioni, la più importante delle quali è quella tra l'impurità del passato pagano e la purezza del presente cristiano: nel materiale epigrafico analizzato la costruzione di un luogo santo segna il passaggio dalle tenebre alla luce, dal disordine all'ordine, dal fetore degli animali alla fragranza della

---

<sup>803</sup> Eus. v. *Const.* II 45.

<sup>804</sup> *Ibidem* 59.

<sup>805</sup> Eus. v. *Const.* III, 55, 5.

<sup>806</sup> *Ibidem* III, 57, 2.

<sup>807</sup> *Ibidem* III, 26, 3.

<sup>808</sup> *Ibidem* III, 26, 6.

<sup>809</sup> MORALEE 2006.

<sup>810</sup> *Ibidem* 193. Esempi simili nella vicina Zorava nella chiesa di San Giorgio e in quella di San Sergio.

grazia divina, dai demoni destinatari dei sacrifici ai cori angelici<sup>811</sup>. La distruzione del Marneion di Gaza (fatto erigere da Adriano e dedicato a Zeus Marnas) intorno al 402, è celebrata come una purificazione rituale accompagnata da digiuni, preghiere, veglie<sup>812</sup>. A proposito della chiesa costantiniana di Tiro, Eusebio nota come la fontana posta all'ingresso fosse essenziale per permettere ai fedeli di purificarsi prima di entrare in chiesa<sup>813</sup>. Si può connettere a questo processo il trasferimento dei resti di Babila nelle vicinanze del tempio di Apollo a Dafne o ancora la già menzionata purificazione del Mitreo di Alessandria da parte di Giorgio di Cappadocia. Un editto del 435 emanato da Teodosio II ordinava che ogni tempio ancora in piedi [*nunc restant integra*] venisse distrutto e le sue rovine sottoposte ad «espiazione» [*expiari*] imponendovi il segno della religione cristiana [*venerandae Christianae religionis signo expiari*]<sup>814</sup>. La sacralizzazione dei luoghi pagani segnava la transizione dal profano al sacro, dall'impuro al puro.

Uno dei testi più rappresentativi in tal senso è il brano della seconda invettiva contro Giuliano in cui Gregorio, esultando per la fine del nemico di Dio, può proclamare:

Non più volgeranno il loro sguardo malvagio sui nostri sacri edifici; non insozzeranno con sangue impuro gli altari che devono il loro nome alla purezza e al sacrificio incruento [οὐκ ἔτι μίανουσιν αἵματι μιαρῶ τὰ τῆς καθαρωτάτης καὶ ἀναιμάκτου θυσίας ἐπώνυμα θυσιαστήρια] e non profaneranno più i luoghi inaccessibili dei nostri templi con altari da atei; non ruberanno e non contamineranno le offerte [οὐκ ἔτι συλήσουσι καὶ βεβηλώσουσιν ἀναθήματα], unendo l'avidità all'empietà; neppure recheranno offesa alla canizie dei sacerdoti, alla dignità dei diaconi, al pudore delle vergini; non manderanno porci immondi contro le viscere dei santi fatte a pezzi, affinché mangino anche quelle insieme al loro cibo abituale; non più appiccheranno il fuoco alle tombe dei martiri per far desistere anche gli altri dalla lotta col disonorare quanti la affrontarono; non più distruggeranno col fuoco le reliquie e le disperderanno al vento, dopo averle confuse con le ossa

<sup>811</sup> Vedi HAHN 2004; TROMBLEY 1993.

<sup>812</sup> Mar. *Porph.* 66; 76; 78. In questo quadro rientra la confisca e la distruzione sistematica di tutti gli «idoli» da parte dell'esercito imperiale casa per casa insieme alla distruzione dei libri di «magia» (*Ibidem* 66). Il Marneion era l'ultimo grande tempio della città rimasto aperto nonostante la lotta alla εἰδωλομανία intrapresa dal vescovo Porfirio con l'ausilio dell'esercito imperiale. Cfr. HAHN 2004, 212-222, soprattutto 214-215. Gaza rappresenta in questo contesto un'eccezione: per tutto il V secolo la comunità cristiana avrebbe rappresentato un'esigua minoranza. Solo grazie all'enorme influenza di cui godeva a corte, Porfirio sarebbe riuscito a vincere le resistenze di Arcadio, inizialmente riluttante a provocare una città potente come Gaza al cui interno i pagani costituivano ancora la maggioranza della popolazione (v. *Porph.* 37-39). Cfr. FOWDEN 1978, 72-74.

<sup>813</sup> Eus. *Hist. Eccl.* X, 40.

<sup>814</sup> *Cod. Theod.* XVI, 10, 25. Cfr. HUNT 1995, 158.

più spregevoli, per privare uomini di tale grandezza dell'onore che è loro dovuto; non più, avendo fabbricato un consesso di pestilenza [καθέδραν λοιμῶν συγκροτήσαντες], si delizieranno di bestemmie contro vescovi, presbiteri, ed anche contro profeti, apostoli e persino contro Cristo stesso; non più faranno assemblee contro di noi, avendoci esclusi con una legge da questa falsa cultura, come se con tale legge potessero anche chiuderci la bocca<sup>815</sup>.

Ripercorrendo le azioni sacrileghe di cui si è macchiato l'imperatore, Gregorio costruisce un'immagine del Cristianesimo alla cui santità e purezza vengono puntualmente opposte l'impurità e la profanazione pagane: dalla santità della chiesa alla purezza del sacrificio incruento, dalla dignità degli uomini di Dio alla sacralità delle reliquie dei martiri.

Negli esempi analizzati, le prescrizioni relative alla purezza rituale rivestono essenzialmente la funzione di delimitare un confine verso l'esterno e all'interno per mantenere l'omogeneità del gruppo. Per secoli la pratica culturale era stata parte integrante della vita civica e privata all'interno dei territori dell'impero. In questo contesto non esistevano istituzioni religiose differenziate, né gruppi religiosi che offrivano un'alternativa alle strutture tradizionali (famiglia, tribù, città): l'appartenenza ad una determinata tradizione religiosa coincideva con l'appartenenza etnica e i culti elitari come quelli misterici, oltre al loro esclusivismo, non sostituivano ma si affiancavano a quelli tradizionali. Il sincretismo, come nel caso dei «timorati di Dio», raramente comportava un cambiamento radicale di vita, una conversione nel senso inteso da Nock<sup>816</sup>. Prima dell'affermazione del Cristianesimo e del periodo di conflitto tra III e IV secolo, non esisteva una «religione pagana» in senso stretto, e in un certo senso, nella formulazione di John North, «pagans, before their competition with Christianity, had no religion in the sense the word is normally used today»<sup>817</sup>. Tale mutamento è causato da una serie di fattori (economici, sociali, politici) concomitanti, variabili da regione a regione, destinati a mutare radicalmente il ruolo svolto tradizionalmente dalle autonomie cittadine. L'elemento maggiormente innovativo nella vita religiosa dell'impero è la formazione di un sistema di tradizioni religiose in competizione tra loro, cui l'individuo aderiva per scelta<sup>818</sup>. La nozione di «evangelizzazione», che rendeva il Cristianesimo, più del Giudaismo, una

---

<sup>815</sup> Greg. Naz. *Or.* V, 29 (trad. MORESCHINI 2000).

<sup>816</sup> NOCK 1933.

<sup>817</sup> NORTH 1992, 187.

<sup>818</sup> *Ibidem*, 191.

componente aggressiva costrinse gli altri gruppi a reagire in maniera altrettanto aggressiva e competitiva utilizzando, e innovando, aspetti della propria tradizione. Nel IV secolo l'Ellenismo è per molti versi una «comunità» religiosa, al pari del Giudaismo e del Cristianesimo: come è risultato dall'analisi svolta nel secondo capitolo, «Elleno» diviene sinonimo di «non cristiano», senza alcun riferimento all'elemento linguistico ed etnico di appartenenza. L'emergere del Cristianesimo come un complesso, almeno all'apparenza unitario, fortemente istituzionalizzato, dotato di un corpo scritturistico comune e sostenuto dal potere imperiale impone per molti versi la definizione, da parte di quei circoli che a tale sistema si opponevano, di un'identità «altra», definita dottrinalmente e ritualmente, un'identità che come tale non è mai realmente esistita. I confini non sono mai stabili: essi sono il risultato di processi dinamici e permeabili piuttosto che di regole fisse<sup>819</sup>. L'identità sociale non è un dato oggettivo, una verità di fatto, ma una costruzione teorica in cui l'«altro» esiste aprioristicamente come estremo negativo<sup>820</sup>: la preservazione della purezza di un popolo, di un luogo di culto, di un'istituzione, rientra in questa prospettiva di definizione dei confini.

Nella realtà storica i confini ideali posti fra «noi» e «loro» vengono continuamente ridefiniti e difesi dalla contaminazione e dall'infezione delle mode straniere: la lingua, la lealtà all'imperatore, il sacrificio agli dei di Roma ne sono esempi. Impedendo ai Cristiani di insegnare i «classici» o ordinando la purificazione di Dafne, Giuliano impone una linea di demarcazione tra ciò che la tradizione cui appartiene considera sacro e inviolabile e il «resto», l'impuro, l'infetto. Allo stesso modo Gregorio può esultare, alla morte del nemico di Dio, per la fine dei sacrifici impuri e il trionfo del sacrificio puro di Cristo.

---

<sup>819</sup> Cfr. BAUMANN 1999; BUELL 2000.

<sup>820</sup> Si veda in proposito la definizione fornita da HALL 2002, 9: «The ethnic group is a self-ascribing and self-nominating social collectivity that constitutes itself in opposition to other groups of a similar order. Biological features, language, religion or cultural traits may appear to be highly visible markers of identification but they do not ultimately define the ethnic group (...). Ultimately, the definitional criteria or core elements which determine membership in an ethnic group from other social collectivities are a putative subscription to a myth of common descent and kinship, an association with a specific territory and a sense of shared history».

#### 4. CONCLUSIONE: I CONFINI DELL'IMPURITÀ

Abbandonando il culto degli dei i Galilei si sono legati ai demoni, al corporeo, al blasfemo e, allontanandosi persino dall'insegnamento di Gesù, hanno incominciato ad invocare Dio sui sepolcri dei loro martiri diffondendo ovunque i miasmi della corruzione del corpo. Privi dei sacrifici di espiazione e della pratica di vita giudaica, i Galilei trovano nel battesimo una redenzione illusoria e un incoraggiamento a perseverare nel peccato. I Cristiani sono, nonostante la loro acqua purificatrice, impuri da ogni punto di vista: per il loro rifiuto dell'Ellenismo e del Giudaismo, per le assurde teorie sul sacrificio unico e irripetibile di Cristo, per l'abolizione delle norme alimentari, per l'adorazione dei morti, per la loro «volgarità». Il Cristianesimo è sotto ogni punto di vista un abominio. Sebbene Giuliano reinterpreti in maniera personale, e per certi versi originale, la sua funzione di *pontifex maximus* in quanto responsabile dei culti di Roma, in una accezione che travalica i tradizionali confini dell'*Urbs* per abbracciare la totalità dell'impero, tale funzione si inserisce, nondimeno, in un processo da secoli in atto nell'impero. Nella seconda metà del IV secolo, l'idea di una persecuzione sul modello diocleziano o l'imposizione a tutti i cittadini dell'impero della pratica sacrificale è irrealistica. L'insistenza di Giuliano sulla purezza della tradizione ellenica e su quella richiesta per il compimento dei sacri riti, sebbene affondi le sue radici nella tradizione culturale greco-romana, si inserisce nel processo di formazione di un'identità pagana, ovvero di una componente ben riconoscibile all'interno dell'impero e in competizione con altre «comunità». Il «paganesimo» è una creazione del III/IV secolo, una conseguenza della competizione con Cristiani, Giudei ed altri gruppi che, attraverso il proselitismo, minacciavano, in misura diversa, la coesione dell'impero. In questa «competizione», il concetto di purezza e i riti di purificazione assumono nella tradizione ellenica un ruolo che non avevano rivestito in passato.

## CONCLUSIONE

### I CONFINI DELLA PUREZZA: LA DIALETTICA PURO/IMPURO E LA DEFINIZIONE DI UN'IDENTITÀ PAGANA

Il lessico legato alla dimensione della purificazione è risultato decisivo per comprendere in una luce nuova il significato che Giuliano attribuiva alla sua «missione» restauratrice: tutta la sua azione di governo, dall'epurazione della corte di Costanzo alla spedizione persiana può essere intesa nei termini di una purificazione. L'Ellenismo, e l'Impero che ne è custode e garante, sono concepiti come patrimonio sacro al pari dei riti che gli uomini hanno ricevuto dalla divinità: a Giuliano, in quanto pontefice massimo, spetta il compito di riaffermare il culto autentico temporaneamente oscurato dalla nube cristiana e dall'ignoranza dei Costantinidi. Questo male che divora l'impero è concepito non in termini ontologici, ma in quelli fisici e concreti di un ἄγος, un sacrilegio che ha allontanato lo sguardo degli dei da Roma. In tale dimensione «cosmica» e «salvifica», che riadatta e reinterpreta in maniera originale la nozione di *renovatio temporum*, la κάθαρσις di cui Giuliano si ritiene investito non può essere limitata alla semplice restuarazione del culto sacrificale o alla riapertura dei templi, ma riguarda tutta la sua azione politica.

Il Cristianesimo emerge come negazione di tutto ciò che la tradizione di Roma rappresenta. L'impurità generata dalla sua diffusione è avvertita come qualcosa di fisico e concreto: la necrolatria del culto dei martiri, la sconsecrazione dei templi, il rifiuto del sacrificio e di ogni forma accettabile di espiazione si impongono come trasgressioni rituali. Che tali atti rituali dipendessero dall'atteggiamento patologico e da un sogno di restaurazione destinato a fallire è una conclusione teleologica degli studiosi moderni non supportata dalle fonti: Ammiano presenta, ad esempio, la purificazione di Dafne in termini tradizionali, mentre Libanio, come in seguito Sozomeno, interpreta le purificazioni dei sacerdoti come un elemento conforme alla prassi ordinaria. Tale testimonianza risulta ancora più

significativa se si tiene presente la critica dei due autori agli eccessi di Giuliano nella prassi sacrificale. Contrariamente all'opinione comunemente diffusa che vede nel paganesimo giuliano una interpretazione intellettualistica e ascetica delle tradizioni greco romane, Giuliano in più di un'occasione distingue tra gli obblighi imposti all'uomo divino, al teurgo, permanenti in quanto parte di una scelta di vita, e quelli richiesti agli individui comuni e agli stessi sacerdoti, limitati nel tempo e non pretende mai dai suoi sudditi, gli Elleni, di seguire l'esempio di Marco Aurelio o di perfezionarsi mediante la filosofia, ma di rispettare le norme comuni che, sancite dalla tradizione, regolano il rapporto tra gli uomini e la divinità.

Il Neoplatonismo di Giamblico e Porfirio forniva a Giuliano il sostrato intellettuale e la giustificazione ideologica della sua «riforma», gli strumenti teorici necessari per controbattere alle argomentazioni cristiane, ma non la sua ragion d'essere. Nel corso del III e del IV secolo il potere imperiale si trovò per la prima volta a dover affrontare scelte specifiche di politica «religiosa». All'interno di un impero sempre più frequentemente attraversato da periodi di profonda instabilità e frammentarietà politica, le misure di Decio e Valeriano, il culto solare di Aureliano, la persecuzione antimanichea e anticristiana di Diocleziano e la sua riorganizzazione dello stato sotto la protezione delle più autentiche divinità di Roma (Giove ed Ercole), l'editto di tolleranza di Galerio e la «svolta» costantiniana rispondono all'esigenza di uniformare le diverse tradizioni esistenti all'interno dell'impero, creando un linguaggio unico adeguato al nuovo ordinamento dello stato. L'affermazione della *Romana Religio* che emerge da queste iniziative come un concetto nuovo, basato su una reinterpretazione sistematica delle tradizioni culturali romane in base a scelte di campo di volta in volta diverse ma rispondenti alla medesima esigenza «politica», si poneva come obiettivo primario l'integrità dell'impero contro tutto ciò che era avvertito come anti-romano.

Il concetto di «Ellenismo», così com'era usato nel IV secolo a partire soprattutto da Giuliano, reclamava per sé l'intero patrimonio tradizionale greco-romano, reagendo in questo modo agli scritti polemici cristiani che ritraevano la religione di Roma come un coacervo di riti e dottrine in contraddizione tra loro. Emblematico il caso del Giudaismo che da secoli costituiva una comunità ben distinta all'interno dell'impero, una comunità stretta intorno al rispetto delle norme

mosaiche. Come nel caso del Giudaismo, la purità rappresenta i confini in cui tale «comunità» si chiude: non quindi l'ordine aggressivo del sacrificio, in un periodo in cui il Cristianesimo costituiva ancora una minoranza, ma l'esigenza di tutelare il proprio patrimonio storico-culturale dalle aggressioni esterne di una forza sempre più vicina al potere politico.

Tutta l'opera e l'azione politica di Giuliano intende essere la negazione del passato costantiniano e filocristiano. Il «pericolo» rappresentato dal Cristianesimo non risiedeva nel suo monoteismo ma nella fede nella divinità di Gesù. I Cristiani pretendevano di ottenere redenzione e salvezza eterna non offrendo sacrifici o onorando le divinità dell'impero o il nume dell'imperatore, ma attraverso il sacrificio di Cristo. I loro libri sacri, dal Nuovo Testamento alle profezie ebraiche, mostravano come Dio avesse inviato sulla terra suo figlio, il suo unico figlio, per redimere l'umanità intera soffrendo, provando l'umiliazione della croce, infine risorgendo dalle tenebre della morte. Per i Cristiani tale fede era la preconditione della salvezza e della vita eterna. Questo aspetto, la fede in Cristo redentore, li distingueva non solo dai pagani ma dai Giudei stessi, il cui culto continuava ad essere basato, nonostante la distruzione del Tempio, sull'osservanza della Legge.

Da questi mutamenti dipende la rivalutazione che le pratiche giudaiche conobbero nel mondo intellettuale greco-romano dopo secoli di disprezzo: se in Porfirio i rituali di purificazione degli Esseni e la normativa mosaica sono presentati come esempi di suprema *pietas*, è in Giuliano che tale processo giunge a compimento. Il diverso atteggiamento nei confronti del Giudaismo dipende essenzialmente dall'emergere del Cristianesimo come problema «politico»: l'analisi dei riferimenti alla purificazione nel *De Abstinentia* di Porfirio composto all'epoca della *restauratio* diocleziana, nei rescritti ufficiali e nella «mania» ritualistica di Massimino Daia nel momento più intenso della persecuzione in Oriente, e infine nell'intera produzione di Giuliano, all'alba di una nuova era, mostrano un graduale mutamento di prospettiva nei confronti dei Cristiani e un'accentuazione progressiva dell'esigenza di innalzare intorno alla *Romana Religio* delle barriere di purezza. Il Giudaismo rappresenta in questo contesto non un alleato ma uno strumento.

I rituali di purificazione di Giuliano definiscono i confini di quello che soltanto adesso può essere definito «paganesimo». In questo contesto di definizione

identitaria va inteso l'accento posto sulla purezza degli Elleni contrapposti ai Cristiani, una pretesa senza precedenti nella tradizione greco-romana, ma anticipata in certa misura dal tono dei rescritti di età tetrarchica e in particolare dai provvedimenti intrapresi da Massimino Daia. Tale rivendicazione è particolarmente evidente nell'*ep.* 114 in cui Giuliano cinge il mondo cui appartiene di recinti costruiti sulla nozione di «purezza».

In maniera analoga la dialettica «puro» e «impuro» è impiegata dagli intellettuali e dagli imperatori cristiani di IV secolo per definire i confini tra «vincitori» e «vinti», tra il Cristianesimo e la *superstitio gentilium* nel contesto dei mutamenti fin qui descritti. La desacralizzazione dei luoghi di culto tradizionali, contaminati dalle falsità di una «superstizione contagiosa» (ILS 705), l'uso di incidere croci su iscrizioni e statue pagane, è descritta nei termini di una purificazione. Contro la progressiva appropriazione da parte cristiana degli strumenti argomentativi e filosofici dell'Ellenismo e dei luoghi di culto, Giuliano insiste più dei suoi predecessori sulla purezza che li circonda e che deve essere preservata perché l'impero, dopo la parentesi di Costantino e dei suoi figli, possa tornare a beneficiare della *pax deorum*.

Inoltre, l'analisi del concetto di «purezza» e del ruolo delle pratiche purificatorie all'interno del progetto politico di Giuliano, e più in generale nel contesto del IV secolo, ha mostrato come gli accenni alla purità, «morale» e «rituale», e alle purificazioni sia in Giuliano che negli intellettuali pagani e cristiani di età tardo-antica, siano aperti a diverse chiavi di lettura, non tutte riconducibili, come è pratica comune, alla categoria di «ascesi» o ad un arcaismo di maniera. L'interpretazione platonica, e neoplatonica, della nozione di *κάθαρσις* come liberazione dell'anima dai limiti imposti dalla materia, non ne elimina l'originario significato rituale nemmeno in intellettuali quali Porfirio e, successivamente, Proclo. Allo stesso modo il significato delle pratiche di purificazione non è mai esclusivamente fisico o spirituale, né nel Neoplatonismo né tantomeno nel Cristianesimo, persino in quello «ortodosso»: nonostante il loro costante impulso verso una concezione esclusivamente morale dei concetti di «contaminazione» e «purezza», gli intellettuali cristiani non ignoravano alcune forme di contaminazione fisica. L'interpretazione spirituale e allegorica della categoria di «purezza» si

affianca ma non sostituisce il suo contenuto tradizionale, così come la critica alle pratiche culturali da parte di Euripide non ha portato alla loro abolizione o, ancora, l'interpretazione filoniana delle norme mosaiche non ne ha rigettato il significato letterale. La purezza dell'anima come requisito richiesto per accedere al sacro si aggiunge nelle *leges sacrae*, anche in età ellenistico-romana alla purità dal parto, dall'attività sessuale, dalla morte e dalla consumazione di determinati alimenti. Il contatto con i culti «orientali» in età imperiale non segnò il declino dei rituali di purificazione o la loro reinterpretazione in chiave esclusivamente spirituale: che tali pratiche non fossero considerate come frutto di superstizione lo testimoniano, tra gli altri, Plutarco e Porfirio che ne trattano con interesse e rispetto. Che i concetti di «purezza» e «impurità» non possano essere interpretati nel periodo trattato secondo una prospettiva evolucionistica, lo mostra inoltre la forza rivestita dalle purificazioni nell'identità giudaica, anche dopo la distruzione del Tempio e del suo sistema sacrificale.

L'analisi del pensiero e dell'azione politica di Giuliano *sub specie puritatis* ha contribuito a mostrare come il regno dell'imperatore «apostata» si presentasse all'insegna del rispetto delle tradizioni avite e al loro recupero dopo il tradimento perpetrato da Costantino. La politica di Giuliano è quindi il risultato dei mutamenti di natura politica, sociale, culturale in atto nella seconda metà del IV secolo: l'accento posto sulla purezza della tradizione greco-romana, sulla purità necessaria al culto e, infine, sull'impurità quasi costitutiva dei Cristiani si spiegano non come l'esuberante follia di un pagano nostalgico, ma alla luce delle dinamiche in atto in quegli anni e delineate nel corso della mia ricerca.

Ad essere rivoluzionaria non fu la politica di Giuliano, e in larga misura nemmeno quella di Costantino, ma quella sostenuta da Graziano e Teodosio, sotto l'influenza di Ambrogio, a partire dagli anni '70 del IV secolo: con Graziano e Teodosio l'impero viene legato alla stretta osservanza dell'ortodossia nicena, prevalente nella parte occidentale dell'impero. Nel 379 Graziano, fino ad allora fautore di una politica tollerante, sotto l'influenza di Ambrogio rinunciò al titolo e alla funzione di pontefice massimo, sanzionando così il distacco dai culti tradizionali, e prescrisse la fede nicena per tutti (*Cod. Theod.* XVI 5,5); nel 382 abolì i privilegi fiscali di cui godevano i sacerdoti pagani, confiscò le loro rendite e i loro beni e fece

rimuovere dalla Curia romana l'altare e la statua della Vittoria, il simbolo stesso del glorioso passato di Roma e del legame fra il culto degli dei e il benessere dello stato. Il passo successivo fu compiuto da Teodosio che nel 380 con l'editto noto come *Cunctos populos*, impose come dottrina unica il Cristianesimo niceno di Damaso di Roma e Pietro di Alessandria (*Cod. Theod.* XVI, 1, 2). Nel 391 proibì ogni forma di sacrificio e ordinò la chiusura dei templi. Nel periodo che intercorre tra Costantino e Teodosio, il culto imperiale scomparve gradualmente: fino a Valentiniano, gli imperatori continuarono ad essere deificati alla loro morte. Dopo Teodosio esisteva invece una sola, vera religione: tutto il resto costituiva un'odiosa e pericolosa *superstitio* che andava eliminata, se necessario, con la forza. La rinuncia di Graziano alla funzione di *pontifex maximus*, elemento costitutivo del potere e dell'autorità dell'imperatore altrettanto forte quanto il suo potere tribunizio, e di conseguenza la disgregazione di quasi tutte le vestigia formali del ruolo tradizionale del *princeps* in materia culturale, permise alla Chiesa di rimpiazzare lo Stato in quest'ambito.

Come suggeriva Peter Brown nel suo *The World of Late Antiquity*: «It was not that Julian was unrealistic. He saw, with a clarity bred of hatred, one blatant feature of his age – Christianity rising like a damp-stain up the wall of his beloved Hellenic culture. What he did not see was that this same Christianity was able to pass the classical culture of an élite to the average citizen of the Roman world. The Christian bishops were the missionaries of the culture with which they had identified themselves»<sup>821</sup>. Giuliano non cercò di invertire il corso della storia, ma di riportare il perduto ordine nell'impero stravolto da Costantino, impedendo che la politica religiosa dei suoi predecessori portasse alla fine delle più antiche e autentiche tradizioni di Roma e, quindi, a Roma stessa. Il richiamo alla purezza, l'insistenza sui rituali di purificazione e sul pericolo posto dalla diffusione della peste cristiana costituiscono il linguaggio attraverso il quale l'ultimo dei Costantinidi esprime l'eredità di un mondo minacciato dalla perversione dei tempi moderni.

---

<sup>821</sup> BROWN 1971, 93.

## BIBLIOGRAFIA

### EDIZIONI CRITICHE DI RIFERIMENTO E TRADUZIONI

- ATHANASSIADI 1999: P. ATHANASSIADI, *Damascius. The Philosophical History: Text with translation and Notes by Polymnia Athanassiadi*, Athens .
- BEARDY 1984: G. BEARDY, *Eusebius. Histoire ecclésiastique. Livres VIII-X, et les Martyrs en Palestine. Texte grecque, traduction et notes par Gustave Bardy*, Paris.
- BERNARDI 1983: J. BERNARDI, *Gregorius Nazianzenus. Discours 4-5 contre Julien. Introduction, texte critique, traduction, et notes par Jean Bernardi*, Paris.
- BIDEZ 1924: J. BIDEZ, *L'empereur Julien. Oeuvres complètes. Tome I, 2<sup>e</sup> partie. Lettres et fragments. Texte établi et traduit par Joseph Bidez*, Paris.
- BIDEZ 1932: J. BIDEZ, *L'empereur Julien. Oeuvres complètes. Tome I, 1<sup>e</sup> partie. Discours de Julien César, Texte établi et traduit par Joseph Bidez*, Paris.
- BIDEZ-GRILLET-SABBAH-FESTUGIERE 1983: J. BIDEZ - B. GRILLET - G. SABBAH - A. FESTUGIERE, *Sozomène. Histoire ecclésiastique. Texte grec de l'édition J. Bidez. Introduction par Bernard Grillet et Guy Sabbah. Traduction par André Jean Festugière. Annotation par Guy Sabbah*, Paris.
- BOUFFARTIGUE-PATILLON 1977: J. BOUFFARTIGUE - M. PATILLON, *Porphyre. De L'Abstinence. Tome I, Livre I. Texte établi et traduit par Jean Bouffartigue et Michel Patillon*, Paris.
- BOUFFARTIGUE-PATILLON 1979: J. BOUFFARTIGUE - M. PATILLON, *Porphyre. De L'Abstinence, II, Livres II et III. Texte établi et traduit par Jean Bouffartigue et Michel Patillon*, Paris.
- CALTABIANO 1991: M. CALTABIANO, *L'epistolario di Giuliano Imperatore. Saggio storico, traduzione, note e testo in appendice*, Napoli.

- CONCA 2007: F. CONCA, *Zosimo. Storia Nuova. Introduzione, traduzione e note di Fabrizio Conca*, Milano.
- DES PLACES 1966: E. DES PLACES, *Jamblique. Les mystères d'Égypte. Texte établi et traduit par Édouard des Places*, Paris.
- DES PLACES 1982: E. DE PLACES, *Porphyre. Vie de Pythagore. Lettre a Marcella. Texte établi et traduit par Édouard des Places*, Paris.
- DES PLACES 2003<sup>4</sup>: E. DE PLACES, *Oracles Chaldaïques. Texte établi et traduit par Édouard des Places*, Paris.
- ÉVIEUX 1985: P. ÉVIEUX, *Cyrrillus Alexandrinus. Contre Julien. Introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Burguiré et Pierre Évieux*, Paris.
- FONTAINE-FREZOULS-BERGER 1996: J. FONTAINE - E. FREZOULS - D. BERGER, *Ammianus Marcellinus. Histoire. Tome III, livres XX-XXII. Texte établi traduit et annoté par Jacques Fontaine avec la collaboration de E. Frézouls et J. D. Berger*, Paris.
- FONTAINE-PRATO-MARCONE 2000<sup>6</sup>: J. FONTAINE - C. PRATO - A. MARCONE, *Alla Madre degli dei e altri discorsi. Introduzione di Jacques Fontaine. Testo critico a cura di Carlo Prato. Traduzione e commento di Arnaldo Marcone*, Milano.
- GIANGIULIO 2001<sup>2</sup>: M. GIANGIULIO, *Giamblico. La vita pitagorica. Introduzione, traduzione e note di Maurizio Giangiulio*, Milano.
- GIRGENTI-SODANO 2005: G. GIRGENTI - R. SODANO, *Porfirio. Astinenza dagli animali. Prefazione, introduzione e apparati di Giuseppe Girgenti. Traduzione e note di Angelo Raffaele Sodano*, Milano.
- GUIDA 1994: A. GUIDA, *Teodoro di Mopsuestia. Replica a Giuliano imperatore. A cura di Augusto Guida*, Firenze.
- GUIDO 2000: R. GUIDO, *Al Cinico Eraclio. Edizione critica, traduzione e commento a cura di Rosanna Guido*, Galatina.
- GOULET 2003: R. GOULET, *Macarios de Magnésie. Le Monogénès. Introduction générale, édition critique, traduction française et commentaire par Richard Goulet*, Paris.
- HARNACK 1916: A. VON HARNACK, *Porphyrius "Gegen die Christen", 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Berlin.
- LACOMBRADÉ 1964: C. LACOMBRADÉ, *L'empereur Julien. Ouvres Complètes. Tome II - 2<sup>e</sup> partie. Discours de Julien Empereur: Les Césars - Sur Hélios Roi - Le Misopogon. Texte établi et traduit par Christian Lacombrade*, Paris.

- LUGARESI 1993: *Gregorio di Nazianzo. Contro Giuliano l'Apostata. Oratio IV. Testo, traduzione e commento a cura di Leonardo Lugaresi*, Firenze.
- LUGARESI 1997: *Gregorio di Nazianzo. La morte di Giuliano l'Apostata. Oratio V. Testo, traduzione e commento a cura di Leonardo Lugaresi*, Firenze.
- MASARACCHIA 1990: E. MASARACCHIA, *Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos. Introduzione, testo critico e traduzione a cura di Emanuela Masaracchia*, Roma.
- MALOSSE 2003: P. MALOSSE, *Libanios. Discours. Tome IV. Discours LIX. Texte établi et traduit par Pierre-Louis Malosse*, Paris.
- MARTIN 1988: J. MARTIN, *Libanios. Discours. Tome II (Discours II-X). Texte établi et traduit par Jean Martin*, Paris.
- MOREAU 1954: J. MOREAU, *Lactance. De la mort du persécuteurs. Introduction, texte critique et traduction de Jacques Moreau*, Paris.
- MORESCHINI 2000: C. MORESCHINI, *Gregorio di Nazianzo. Tutte le orazioni. Traduzione italiana con testo a fronte e note di Chiara Sani e Maria Vincelli. Introduzione di Claudio Moreschini. Prefazioni di Carmelo Crimi e Chiara Sani*, Milano.
- MORESCHINI 2003: C. MORESCHINI, *Giamblico. I Misteri degli Egiziani. Introduzione, traduzione e note a cura di Claudio Moreschini*, Milano.
- MÜLLER 1998: F. L. MÜLLER, *Die beiden Satiren des Kaisers Julianus Apostata (SYMPOSION oder Caesares und Antiochikos oder Misopogon). Griechisch und deutsch mit Einleitung, Anmerkungen und Index*, Stuttgart.
- NORMAN 1969: A. F. NORMAN, *Libanius. Selected Works. Vol I, The Julianic Orations, with an English translation, introduction and notes by A. F. Norman*, Cambridge.
- PASCHOUD 1979: F. PASCHOUD, *Zosime. Histoire nouvelle, II: Livres III et IV. Texte établi et traduit par Francois Paschoud*, Paris.
- PASCHOUD 1996: F. PASCHOUD, *Historia Augusta. Vies d'Aurélien. Texte établi, traduit et commenté par Francois Paschoud*, Paris.
- PATILLON-SEGONDS 1995: M. PATILLON - A. P. SEGONDS, *Porphyre. De L'abstinence, III, Livre IV. Texte établi et traduit par Michel Patillon et Alain Ph. Segonds*, Paris.
- PERICHON-MARAVAL 2005: P. PERICHON - P. MARAVAL, *Socrate de Constantinople. Histoire Ecclésiastique. Traduction par Pierre Périchon et Pierre Marval. Introduction et notes par Pierre Marval*, Paris.

- PRATO-FORNARO 1984: C. PRATO - A. FORNARO, *Giuliano Imperatore: Epistola a Temistio*. Edizione critica, traduzione e commento a cura di C. Prato e A. Fornaro, Lecce.
- PRATO-MICALELLA 1988: C. PRATO - D. MICALELLA, *Giuliano imperatore: Contro i cinici ignoranti*. Edizione critica, traduzione e commento a cura di Carlo Prato e Dina Micalella, Lecce.
- ROCHEFORT 1963: G. ROCHEFORT, *L'Empereur Julien. Oeuvres complètes, Tome II - 1<sup>e</sup> partie, Discours de Julien Empereur*. Texte établi et traduit par Gabriel Rochefort, Paris.
- SAFFREY-SEGONDS 2001: H. D. SAFFREY - A. SEGONDS, *Marinus. Proclus or sur le bonheur*. Texte établi et traduit et annoté par Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds, Paris.
- SARDIELLO 2000: R. SARDIELLO, *Giuliano Imperatore. Simposio*. Edizione critica, traduzione e commento a cura di Rosanna Sardiello, Galatina.
- SODANO 2006: R. SODANO, *Porfirio. Vangelo di un pagano: Lettera a Marcella, Contro Boeto sull'anima, Sul 'Conosci te stesso'*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Angelo Rffaele Sodano, Milano.
- TANTILLO 1997: I. TANTILLO, *La prima orazione di Giuliano a Costanzo*. Introduzione, testo, traduzione, commento a cura di Ignazio Tantillo, Roma.
- UGENTI 1992: V. UGENTI, *Giuliano Imperatore. Alla Madre degli dei*. Edizione critica, traduzione e commento a cura di Valerio Ugenti, Lecce.

#### RASSEGNE BIBLIOGRAFICHE

- BIRD 1982: H. W. BIRD, *Recent Research on the Emperor Julian*, *Echos du Monde Classique* 26, 281-296.
- CALTABIANO 1983: M. CALTABIANO, *Un quindicennio di studi sull'imperatore Giuliano (1965-1980), I*, *Koinonia* 7, 15-30.
- CALTABIANO 1984: M. CALTABIANO, *Un quindicennio di studi sull'imperatore Giuliano (1965-1980), II*, *Koinonia* 8, 17-31.
- CALTABIANO 1993: M. CALTABIANO, *Un decennio di studi sull'imperatore Giuliano, I*, *Koinonia* 17, 5-30; 145-172.

- CALTABIANO 1994: M. CALTABIANO, *Un decennio di studi sull'imperatore Giuliano, II*, Koinonia 18, 141-163.
- KAEGI 1965: W. E. KAEGI, *Research on Julian the Apostate (1945-1964)*, CW 58, 229-238.
- KAEGI 1993: W. E. KAEGI, *An Investigation of the emperor Julian: retrospective and prospective remarks*, AncW 24, 45-53.
- PASCHOUD 1980: F. PASCHOUD, *Trois livres récentes sur l'empereur Julien*, REL 58, 107-123.

#### CONTRIBUTI CRITICI

- AALDERS 1969: G. J. D. AALDERS, «*Νόμος ἔμψυχος*», in P. STEINMETZ (ed.), *Politeia und Respublica. Gedenkschrift für Rudolf Stark. Palingenesia 4*, Wiesbaden, 315-329.
- ALEXANDER 1998: P. S. ALEXANDER, 'Homer the Prophet of All' and 'Moses our Teacher': *Late Antique Exegesis of the Homeric Epics and of the Torah of Moses*, in L. V. RUTGERS - P. W. VAN DER HOST - H. W. HAVELAAR - L. TEUGEL (ed.), *The Use of Sacred Book in the Ancient World*, Leuven, 127-142.
- ALFÖLDI 1968: A. ALFÖLDI, *Die verlorene Emmanische Kaisergeschichte und die Caesares des Julians Apostatas*, BCHAC 4, 1-15.
- ALFÖLDI 1980: A. ALFÖLDI, *Die Monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt.
- ALONSO-NUÑEZ 1974: J. M. ALONSO-NUÑEZ, *Politica y filosofía en los Cesares de Juliano*, HAnt 4, 315-320.
- ALONSO-NUÑEZ 1979: J. M. ALONSO-NUÑEZ, *The emperor Julian's Misopogon and the Conflict between Christianity and Paganism*, AncSoc 10, 311-324.
- ALONSO-NUÑEZ 1984: J. M. ALONSO-NUÑEZ, *L'Empereur Julien et les Cyniques*, LEC 52, 254-259.
- AMERISE 2002: M. AMERISE, *La figura di Costantino nei «Caesares» di Giuliano l'Apostata*, RSA 32, 141-149.
- AMERISE 2005: M. AMERISE, *Il battesimo di Costantino il Grande. Storia di una scomoda eredità*, Stuttgart.
- ANDERSON 1991: B. ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London.

- ANDERSON 1994: G. ANDERSON, *Sage, Saint and Sophist. Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, London.
- ANDO 1996: C. C. ANDO, *Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine*, JECS 4, 171-207.
- ANDO 2000: C. ANDO, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley-Los Angeles.
- APPADURAI 2005: A. APPADURAI, *Sicuri da morire. La violenza all'epoca della globalizzazione*, Roma.
- ARMSTRONG 1991: A. H. ARMSTRONG, *Hellenic and Christian Studies*, London.
- ARNAOUTOGLU 1993: I. ARNAOUTOGLU, *Pollution in the Athenian Homicide Law*, RICA 40, 109-137.
- ASMUS 1895: R. ASMUS, *Eine Encyklyka Julians des Abtrünnigen und ihre Vorläufer*, ZKG 16, 45-71.
- ASSMAN 1997: J. ASSMAN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino (or. ted. 1992).
- ATHANASSIADI 1977: P. ATHANASSIADI, *A contribution to Mithraic theology. The emperor Julian's Hymn to King Helios*, JThS 27, 360-371.
- ATHANASSIADI 1981: P. ATHANASSIADI, *Julian and Hellenism: An Intellectual Biography*, London.
- ATHANASSIADI 1992: P. ATHANASSIADI, *Philosophers and Oracles: Shifts of Authority in late Paganism*, Byzantion 62, 45-62.
- ATHANASSIADI 1994: P. ATHANASSIADI, *The Twilight of the Gods in the Eastern Mediterranean: Analysing the Evidence for Three Distinct Regions*, Hellenica 44, 31-50.
- ATHANASSIADI 1999: P. ATHANASSIADI, *The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy*, in P. ATHANASSIADI - M. FREDE (ed.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 149-183.
- ATHANASSIADI 2002: P. ATHANASSIADI, *The Creation of Orthodoxy in Neoplatonism*, in G. CLARK - T. RAJAK (ed.), *Philosophy and power in the Graeco-Roman world : essays in honour of Miriam Griffin*, Oxford, 271-291.
- ATHANASSIADI 2003: P. ATHANASSIADI, *Hellenism: a theological Koine*, in V. KARAGEORGHIS (ed.), *The Greeks beyond the Aegean: from Marseilles to Bactria*:

- papers presented at an international symposium held at the Onassis Cultural Center, New York, 12th October, 2002, New York.*
- AVI-YONAH 1976: M. AVI-YONAH, *The Jews of Palestine. A political History from the Bar Kochba War to the Arab Conquest*, Oxford.
- BACHRACH 1985: B. S. BACHRACH, *The Jewish Community of the Later Roman Empire as seen in the Codex Theodosianus*, in J. NEUSNER - E. S. FREIRICHS (ed.), *'To see Ourselves as Other see Us'. Christians, Jews, 'Others' in Late Antiquity*, Chico, 399-421.
- BALDASSARRI 1990: M. BALDASSARRI, *La posizione dei Cinici antichi di fronte allo Stato*, Studi di filosofia antica, I, 137-198.
- BALDINI 1995: A. BALDINI, *Il filosofo Sopatro e la versione pagana della conversione di Costantino*, Simblos 1, 265-286.
- BALDWIN 1984: B. BALDWIN, *The Caesars of Julian*, in B. BALDWIN (ed.), *Studies on late Roman and Byzantine history. Literature and Language*, 171-188.
- BANCHICH 1993: T. M. BANCHICH, *Julian's School Laws: Cod. Theod. 13.5.5 and Ep. 42*, AncW 24, 5-14.
- BARCLAY 1996: J. M. G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE)*, Edinburgh.
- BARNES 1970: T. D. BARNES, *The Lost Kaisergeschichte and the Latin Historical Tradition*, in *Historia Augusta Colloquium Bonnense, 1968/69*, Bonn, 13-43.
- BARNES 1973: T. D. BARNES, *Porphyry against the Christians: Date and Attribution of Fragments*, JTS 24, 424-442.
- BARNES 1976: T. D. BARNES, *Sossianus Hierocles and the antecedents of the Great Persecution*, HSCP 80, 239-252.
- BARNES 1978: T. D. BARNES, *The sources of the Historia Augusta*, Bruxelles.
- BARNES 1981: T. D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge.
- BARNES 1982: T. D. BARNES, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge.
- BARNES 1987: T. D. BARNES, *Christians and Pagans in the Reign of Constantius*, in O. REVERDIN - B. GRANGE (ed.), *Entretiens sur l'antiquité classique. Tome XXXIV. L'église et l'empire au IV<sup>e</sup> siècle*, Vandoeuvres-Genève, 301-337
- BARNES 1994: T. D. BARNES, *Scholarship or Propaganda? Porphyry Against the Christians and its Historical Setting*, BICS 39, 53-65.

- BARNES 1995: T. D. BARNES, *Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy*, JRS 85, 134-148.
- BARNES-VANDERSPOEL 1981: T. D. BARNES - J. VANDERSPOEL, *Julian and Themistius*, GRBS 22, 187-189.
- BARTELINK 1947: G. J. M. BARTELINK, *L'empereur Julien et le vocabulaire chrétien*, VigChrist. 11, 37-48.
- BAUMANN 1999: G. BAUMANN, *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, New York.
- BEARD 1998: M. BEARD - J. NORTH - S. PRICE, *Religions of Rome*, I, Cambridge.
- BEASLEY-MURRAY 1962: G. R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism in the New Testament*, London.
- BEATRICE 2004: P. F. BEATRICE, *L'accusation d'athéisme contre les chrétiens*, in M. NARCY - E. REBILLARD (ed.), *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve-d'Ascq, 133-152.
- BECK 1984: R. BECK, *Mithraism since Franz Cumont*, ANRW II, 17.4, 2002-2115.
- BECK 2000: R. L. BECK, *Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras*, JRS 90, 145-180.
- BECK 2006: R. L. BECK, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford.
- BELAYCHE 2001: N. BELAYCHE, «Partager la table des dieux»: *l'empereur Julien et les sacrifices*, RHR 218, 457-486.
- BELAYCHE 2005: N. BELAYCHE, *Realia versus Leges? Les sacrifices de la religion d'Etat au IVe siècle*, in S. GEORGOUDI - R. KOCH PIETTRE - F. SCHMIDT, *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, 343-370.
- BENKO 1980: S. BENKO, *Pagan criticism of Christianity during the first two centuries A.D.*, ANRW 1980 II, 23.2, 1055-1118.
- BENOIT 1994<sup>2</sup>: A. BENOIT, *Le Baptême chrétien au second siècle. La théologie des pères*, Bern - New York.
- BERANGER 1972: J. BERANGER, *Julien l'Apostat et l'héritage du pouvoir impérial*, in *Bonner Historia Augusta Colloquium 1970*, Bonn, 75-93.
- BERCHMAN 2005: R. M. BERCHMAN, *Porphyry against the Christians*, Leiden.
- BERGMANN 1998: M. BERGMANN, *Die Strahlen der Herrscher: theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*, Mainz.

- BERNARDI 1978: J. BERNARDI, *Un r quisitoire: les Invectives contre Julien de Grégoire de Nazianze*, in R. BRAUN - J. RICHER (ed.), *L'empereur Julien: de l'histoire   la légende (331-1715)*, Paris, 89-98.
- BERRENS 2004: S. BERRENS, *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I (193-337 n. Chr.)*, Stuttgart.
- BIDEZ 1930: J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, Paris.
- BILLERBECK 1993: M. BILLERBECK, *Le cynisme idéalisé d'Épictète   Julien*, in M. GOULET-CAZE - R. GOULET (ed.), *Le cynisme ancien et ses prolongements: actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris, 319-338.
- BLANCHETIERE 1980: N. BLANCHETIERE, *Julien philell ne, philos mite, antichrétien: L'affaire du Temple de Jerusalem*, JJS 31, 61-81.
- BLECKMANN 1997: B. BLECKMANN, *Überlegungen zur Enmannschen Kaisergeschichte und zur Formung historischer Traditionen in Tetrarchischer und Konstantinischer Zeit*, in *Historiae Augustae Colloquium Bonnense 1994*, Bonn, 11-37.
- BLICKMAN 1986: D. R. BLICKMAN, *The Myth of Ixion and Pollution for Homicide in Archaic Greece*, CJ 81, 193-208.
- BLIEMBACH 1976: E. BLIEMBACH, *Libanius. Oratio 18 (Epitaphios): Kommentar (111-308)*, Würzburg.
- BLOCKLEY 1972: R. C. BLOCKLEY, *Constantius Gallus and Julian as Caesars of Constantius*, Latomus 31, 433-468.
- BLOCKLEY 1972<sup>b</sup>: R. C. BLOCKLEY, *The Panegyric of Claudius Mamertinus on the Emperor Julian*, AJPh 93, 437-450.
- BOCKMUEHL 2000: M. BOCKMUEHL, *Jewish Law in Gentile Churches. Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics*, Edinburgh.
- BONAMENTE 1978: G. BONAMENTE, *Eutropio e la tradizione pagana su Costantino*, in L. GASPERINI (ed.), *Scritti storico-epigrafici in memoria di M. Zambelli*, Assisi, 17-59.
- BONAMENTE 1986: G. BONAMENTE, *Giuliano l'Apostata e il «Breviario» di Eutropio*, Roma.
- BONAMENTE 1992: G. BONAMENTE, *Sulla confisca dei beni mobili dei templi in epoca costantiniana*, in G. BONAMENTE - F. FUSCO (ed.), *Costantino il Grande dall'antichit  all'Umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico. Macerata 18-20 dicembre 1990*, I, Macerata, 171-201.

- BOOTH 1986: R. BOOTH, *Jesus and the Laws of Purity: Tradition History and legal History in Mark 7*, Sheffield.
- BORG 1984: M. J. BORG, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*, Lewiston.
- BORRELLI 2000: D. BORRELLI, *In margine alla questione ebraica in Giuliano Imperatore*, *Koinonia* 24, 95-116.
- BORRELLI 2003: D. BORRELLI, *Il sacerdos del De Mysteriis e il sacerdos di Giuliano*, in *Cultura, diritto e società nel Tardoantico: da Costantino a Teodosio. Atti del convegno internazionale A.S.T Napoli 26-28 aprile 2001*, Napoli, 104-117.
- BOUFFARTIGUE 1978: J. BOUFFARTIGUE, *Julien par Julien*, in R. BRAUN - J. RICHER (ed.), *L'empereur Julien: de l'histoire à la légende (331-1715)*, Paris, 15-30.
- BOUFFARTIGUE 1989: J. BOUFFARTIGUE, *L'état mental de l'empereur Julien*, *REG* 102, 529-539.
- BOUFFARTIGUE 1991: J. BOUFFARTIGUE, *Julien ou l'Hellénisme Décomposé*, in S. SAID (ed.), *ΕΛΛΕΝΙΣΜΟΣ: quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg, 25-27 octobre 1989*, Leiden, 251-266.
- BOUFFARTIGUE 1992: J. BOUFFARTIGUE, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Paris.
- BOUFFARTIGUE 1993: J. BOUFFARTIGUE, *Le cynisme dans le cursus philosophique au IV siècle: le témoignage de l'empereur Julien*, in M. GOULET-CAZE - R. GOULET (ed.), *Le cynisme ancien et ses prolongements: actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris, 339-358.
- BOUFFARTIGUE 1998: J. BOUFFARTIGUE, *Du prétendu parti païen au prétendu fléau de Dieu: observations sur l'action antichrétienne de l'empereur Julien*, *Rudiae* 10, 59-90.
- BOUFFARTIGUE 2002: J. BOUFFARTIGUE, *L'image politique de Julien chez Libanios*, *Pallas* 60, 175-189.
- BOUFFARTIGUE 2004: J. BOUFFARTIGUE, *Philosophie et antichristianisme chez l'empereur Julien*, in M. NARCY - E. REBILLARD (ed.), *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve d'Ascq, 111-131.
- BOUFFARTIGUE 2006: J. BOUFFARTIGUE, *La lettre de Julien à Thémistios: Histoire d'une fausse manœuvre et d'un désaccord essentiel*, *Topoi* 7, 113-138.
- BOWDER 1978: D. BOWDER, *The Age of Constantine and Julian*, London.

- BOWERSOCK 1973: G. W. BOWERSOCK, *Greek Intellectuals and the imperial Cult in the second Century A.D.*, in W. DEN BOER (ed.), *Le culte des souverains dans l'empire romain*, Vandœuvres-Genève, 177-212.
- BOWERSOCK 1978: G. W. BOWERSOCK, *Julian the Apostate*, London.
- BOWERSOCK 1982: G. W. BOWERSOCK, *The Emperor Julian on his Predecessors*, YCIS 27, 159-172.
- BOWERSOCK 1982<sup>b</sup>: G. W. BOWERSOCK, *The Imperial Cult: Perceptions and Persistence*, in B. F. MEYER - E. P. SANDERS (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition, III. Self Definition in the Graeco-Roman World*, London, 171-182.
- BOWERSOCK 1990: G. W. BOWERSOCK, *Hellenism in late Antiquity*, Cambridge.
- BOWERSOCK 1995: G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, Cambridge.
- BOWERSOCK 2001: G. W. BOWERSOCK, *Recapturing the Past in Late Antiquity*, MedAnt 4, 1-15.
- BOWERSOCK 2004: G. W. BOWERSOCK, *Riflessioni sulla periodizzazione dopo « Esplosione di tardoantico » di Andrea Giardina*, StudStor 45, 7-13.
- BOWERSOCK-BROWN-GRABAR 1999: G. W. BOWERSOCK - P. BROWN - O. GRABAR, *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge.
- BOYARIN 1999: D. BOYARIN, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford.
- BRADBURY 1987: S. BRADBURY, *The date of Julian's Letter to Themistius*, GRBS 28, 235-251.
- BRADBURY 1994: S. BRADBURY, *Constantine and the Problem of antipagan Legislation in the fourth Century*, CPh 89, 120-139.
- BRADBURY 1995: S. BRADBURY, *Julian's pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice*, Phoenix 49, 331-356.
- BRAKKE 1995: D. BRAKKE, *The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul*, JECS 3, 419-460.
- BRAKKE 2001: D. BRAKKE, *Jewish Flesh and Christian Spirit in Athanasius of Alexandria*, JECS 9, 453-481.
- BRANCACCI 1985: A. BRANCACCI, *RHETORIKE PHILOSOPHOUSA. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Napoli.

- BRANDT 1992: H. BRANDT, *Die «heidnische Vision» Aurelians (HA A 24,2-8) und die «christliche Vision» Konstantins der Grossen*, in G. BONAMENTE - G. PACI (ed.), *Historiae Augustae Colloquium maceratense*, Bologna, 107-117.
- BRANDT 1998: H. BRANDT, *Geschichte der römischen Kaiserzeit: von Diokletian und Konstantin bis zum Ende der konstantinischen Dynastie (284-363)*, Berlin.
- BRAUCH 1980: T. L. BRAUCH, *The political philosophy of the emperor Julian as found in his writings, administration, and propaganda*, Univ. of Minnesota, Minneapolis.
- BRAUCH 1993: T. L. BRAUCH, *Themistius and the emperor Julian*, *Byzantion* 63, 79-115.
- BRAUN 1978: R. BRAUN, *Julien et le Christianisme*, in R. BRAUN - J. RICHER (ed.), *L'empereur Julien: de l'histoire à la légende (331-1715)*, Paris, 159-188.
- BREGMAN 1995: J. BREGMAN, *Judaism as Theurgy in the Religious Thought of the Emperor Julian*, *AncW* 26, 135-149.
- BREGMAN 1998: J. BREGMAN, *Julian the Byzantine and Synesius the Hellene*, *AncW* 29, 127-138.
- BREGMAN 1999: J. BREGMAN, *Elements of the Emperor Julian's Theology*, in J. CLEARY (ed.), *Traditions of Platonism: Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, 337-350.
- BREMMER 2004: J. N. BREMMER, *Attis: a Greek god in Anatolian Pessinous and Catullan Rome*, *Mnemosyne* 57, 534-573.
- BRENT 1999: A. BRENT, *The imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and early Christianity before the Age of Cyprian*, Leiden-Boston.
- BRINGMANN 2004: K. BRINGMANN, *Kaiser Julian: der letzte heidnische Herrscher*, Darmstadt.
- BRISSON 2000: L. BRISSON, *La place des oracles chaldaiques dans la théologie platonicienne* in A. SEGONDS - C. STEEL (ed.), *Proclus et la théologie platonicienne*, Leuven-Paris, 109-162.
- BRISSON 2004: L. BRISSON, *How Philosophers saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Chicago.
- BROWN 1979: P. R. L. BROWN, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge.
- BROWN 1981: P. R. L. BROWN, *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*, Chicago.

- BROWN 1988: P. R. L. BROWN, *La società e il sacro nella tarda antichità*, Roma-Bari (or. ingl. 1982).
- BROWN 1992: P. R. L. BROWN, *Il corpo e la società: uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo* (or. ingl. 1988), Roma - Bari.
- BROWN 1992<sup>b</sup>: P. R. L. BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison.
- BROWN 1998: P. R. L. BROWN, *Christianization and Religious Conflict*, in A. M. CAMERON - P. GARNSEY (ed.), *The Cambridge Ancient History, vol. 13, The Late Empire, A.D. 337-425*, Cambridge, 632-64.
- BROWN 1998<sup>b</sup>: P. R. L. BROWN, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, 1971-1997*, JECS 6, 343-351.
- BROWNING 1975: R. BROWNING, *The Emperor Julian*, London.
- BRUIT-ZAIDMAN 2005: L. BRUIT-ZAIDMAN, *Offrandes at nourritures: repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne*, in S. GEORGOUDI - R. KOCH PIETTRE - F. SCHMIDT, *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 31-46.
- BRYCE 1989: J. BRYCE, *Lactantius' De Ave Phoenice and the Religious Policy of Constantine The Great*, *Studia Patristica* 19, 13-19.
- BUCK 2003: D. F. BUCK, *Socrates Scholasticus and Julian the Apostate*, *Byzantion* 73, 301-318.
- BUELL 2000: D. K. BUELL, *Ethnicity and Religion in Mediterranean Antiquity and beyond*, *RSR* 26, 243-249.
- BURKE 1986: G. T. BURKE, *Celsus and the Old Testament*, *VT* 36, 241-245.
- BURKE 1993: P. F. BURKE, *Roman Rites of the Dead and the Cult of the Saints*, *BAL* 22, 1-12.
- BURKERT 1989: W. BURKERT, *Antichi culti misterici*, Roma - Bari.
- BURKERT 1996: W. BURKERT, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge.
- BURKERT 2003<sup>2</sup>: W. BURKERT, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano (or. ted. 1977).
- BURNS 1993: J. P. BURNS, *On Rebaptism: Social Organization in the Third Century*, *JECS* 1, 367-403.

- CABOURET 1994: B. CABOURET, *L'oracle de la source Castalie à Daphnè près d'Antioche*, in M. C. AMOURETTI - P. VILLARD (ed.), *Eukrata: mélanges offerts à Claude Vatin*, Aix-en-Provence, 95-104.
- CABOURET 1997: B. CABOURET, *Julien et Delphes: la politique religieuse de l'empereur Julien et le « dernier » oracle*, REA 99, 141-158.
- CALDERONE 1973: S. CALDERONE, *Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantiniana*, in *Entretiens sur l'antiquité classique. Tome XIX. Le culte des souverains dans l'empire romain*, Genève, 213-269.
- CAMERON 1993: A. CAMERON, *Julian and Hellenism*, AncW 24, 25-29.
- CAMERON 1999: A. CAMERON, *On defining the Holy Man*, in J. HOWARD-JOHNSTON - P. A. HAYWARD (ed.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, 27-43.
- CANDAU MORÒN 1986: J. M. CANDAU MORÒN, *La filosofia politica de Juliano*, Habis 17, 87-96.
- CANDAU MORÒN 1988: J. M. CANDAU MORÒN, *Teocrazia y ley: la imagen de la realeza en Juliano*, in J. M. CANDAU - F. GASCÒ - A. RAMIRÉZ (ed.), *La imagen de la realeza en la Antigüedad*, Madrid, 165-189.
- CANER 2002: D. CANER, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles.
- CANTARELLA 1991: E. CANTARELLA, *I supplizi capitali. Origine e Funzione delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Milano.
- CARTLEDGE 2002: P. CARTLEDGE, *The Greeks. A portrait of Self & Others*, Oxford.
- CASTRITIUS 1969: H. CASTRITIUS, *Studien zu Maximinus Daia*, Frankfurt.
- CAVALLINI 2003: E. CAVALLINI, *L'agnos Alceo*, AION(filol) 25, 139-144.
- CHANOTIS 1997: A. CHIANOTIS, *Reinheit des Körpers - Reinheit des Sinnes in den griechischen Kultgesetzen*, in J. ASSMAN (ed.), *Kultgesetzen, Schuld, Gewissen und Person: Studien zur Geschichte des inneren Menschen*, Gütersloh, 142-179.
- CHANOTIS 2006: A. CHIANOTIS, *Rituals between Norms and Emotions: Ritual as Shared Experience and Memory*, in E. STAVRIANOPOULOU (ed.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, 211-238.
- CHANTRAINE-MASSON 1954: P. CHANTRAINE - O. MASSON, *Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs. La valeur du mot ἄγος et de ses dérivés*, in

- Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner gewidmet von Schülern, Freunden und Kollegen*, Bern, 85-107.
- CHASTAGNOL 1982: A. CHASTAGNOL, *L'évolution politique, sociale et économique du monde romain de Dioclétien à Julien: La mise en place du régime du Bas-Empire (284-363)*, Paris.
- CHASTAGNOL 1994: A. CHASTAGNOL, *L'évolution politique du règne de Dioclétien (284-305)*, *AntTard* 2, 23-31.
- CHESTER 1991: A. N. CHESTER, *Hebrews: The final Sacrifice*, in S. W. SYKES (ed.), *Sacrifice and Redemption*, Cambridge, 57-72.
- CHILTON 1992: B. CHILTON, *The Temple of Jesus. His Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice*, University Park.
- CHILTON 2002: B. CHILTON, *Redeeming Time. The Wisdom of Ancient Jewish and Christian festival Calendars*, Peabody.
- CHILTON-NEUSNER 1995: B. CHILTON - J. NEUSNER, *Judaism in the New Testament. Practices and Beliefs*, London.
- CHIRASSI COLOMBO 1979: I. CHIRASSI COLOMBO, *Sol Invictus o Mithra. Per una rilettura in chiave ideologica della teologia solare del mitraismo nell'ambito del politeismo romano*, in *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario internazionale (Roma-Ostia 1978)*, Leiden, 649-672.
- CHUVIN 1991: P. CHUVIN, *Chronique des derniers païens: la disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris.
- CHUVIN 2004: P. CHUVIN, *Christianisation et résitence des cultes traditionnels. Approches actuelles et enjeux historiographiques*, in M. NARCY - E. REBILLARD (ed.), *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve-d'Ascq, 15-34.
- CLARK 1999: G. CLARK, *Translate into Greek. Porphyry of Tyre on the new Barbarians*, in R. MILES (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, London-New York, 112-132.
- CLARK 2001: G. CLARK, *Fattening the Soul: Christian asceticism and Porphyry on Abstinence*, *Studia Patristica* 35, 41-51.
- CLASSEN 2002: C. J. CLASSEN, *Julian und die Römer*, *WJA* 26, 151-170.
- CLAUSS 1990: M. CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterien*, München.

- COCCHINI 1996: F. COCCHINI, *La normativa sul culto e la purità rituale nella interpretazione di Origene*, ASE 13, 143-158.
- COLPI 1987: B. COLPI, *Die παιδεία des Themistios*, Berne.
- CONTI 2004: S. CONTI, *Die Inschriften Kaiser Julians*, Stuttgart.
- CORTEZ 2006: F. H. CORTEZ, *From the Holy to the Most Holy Place: The Period of Hebrews 9, 6-10 and the Day of Atonement as a Metaphor of Transition*, JBL 125, 527-547.
- COSI 1985: D. M. COSI, *Astensione alimentare e astensione sessuale nel De Abstinentia di Porfirio*, in U. BIANCHI (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Roma, 393-431.
- COSI 1986: D. M. COSI, *Casta Mater Idaea: Giuliano l'Apostata e l'etica della sessualità*, Venezia.
- CRACCO RUGGINI 1972: L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo*, in *Studi in onore di O. Bertolini*, I, Pisa, 177-300.
- CRACCO RUGGINI 1987: L. CRACCO RUGGINI, «*Felix temporum reparatio*»: *Realtà socio-economiche in movimento durante un trentennio di regno (Costanzo II Augusto, 337-361 d.C.)*, in O. REVERDIN - B. GRANGE (ed.), *Entretiens sur l'antiquité classique. Tome XXXIV. L'église et l'empire au IV<sup>e</sup> siècle*, Vandoeuvres-Genève, 179-243.
- CRACCO RUGGINI 1991: L. CRACCO RUGGINI, *Elagabalo, Costantino e i culti «siriaci» nella Historia Augusta*, in G. BONAMENTE - N. DUVAL (ed.), *Historiae Augustae colloquium Parisinum*, Paris, 123-146.
- CRACCO RUGGINI 2002: L. CRACCO RUGGINI, *L'ordine naturale sconvolto e la morte di un mondo nella storiografia tardoantica*, RSI 114, 820-850.
- CRACCO RUGGINI 2004: L. CRACCO RUGGINI, *Come e perché è esploso il tardoantico*, StudStor 45.
- CRIBIORE 2007: R. CRIBIORE, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton.
- CRISCUOLO 1983: U. CRISCUOLO, *Sull'epistola di Giuliano imperatore a Temistio*, Koinonia 7, 89-111.
- CRISCUOLO 1986: U. CRISCUOLO, *Giuliano e l'ellenismo: Conservazione e riforma*, Orpheus 7, 272-292.
- CRISCUOLO 1986: U. CRISCUOLO, *La difesa dell'ellenismo dopo Giuliano: Libanio e Teodosio*, Koinonia 14, 5-28.
- CRISCUOLO 1998: U. CRISCUOLO, *Giuliano nell'epitafio di Libanio*, Rudiae 10, 267-291.

- CRISCUOLO 2001: U. CRISCUOLO, *La religione di Giuliano*, *MedAnt* 4, 365-388.
- CRISCUOLO 2006: U. CRISCUOLO, *Libanios et les philosophes de Julien: Le cas de Maxime d'Éphèse*, *Topoi* 7, 103-112.
- CHRISTENSE 1981: T. CHRISTENSE, *Christ oder Jupiter*, Göttingen.
- CUMONT 1929: F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris.
- CURTA 2002: F. CURTA, *Language, ethne, and national gods*, *AncW* 33, 3-19.
- DAGRON 1968: G. DAGRON, *L'Empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellenisme: le témoignage de Themistios*, *Travaux et Memoires* 3, 1-242.
- DAGRON 1996: G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Etude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris.
- DALY 1971: L. J. DALY, *Themistius' Plea for Religious Tolerance*, *GRBS* 12, 65-79.
- DALY 1980: L. J. DALY, *In a Borderland. Themistius' Ambivalence toward Julian*, *ByzZ* 73, 1-11.
- DAVIES 1989: P. S. DAVIES, *The Origin and Purpose of the Persecution of AD 303*, *JThS* 40, 66-94.
- DE BOER 1998: M. C. DE BOER, *The Nazoreans: living at the Boundary of Judaism and Christianity*, in G. N. STANTON - G. STROUMSA (ed.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge, 239-262.
- DELATTE 1942: L. DELATTE, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Liège-Paris.
- DEMANDT 1989: A. DEMANDT, *Die Spätantike: Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.*, München.
- DEMAROLLE 1986: J. DEMAROLLE, *Le Contre Galiléens: continuité et rupture dans la démarche polémique de l'empereur Julien*, *Ktèma* 11, 39-47.
- DEMAROLLE 1986<sup>b</sup>: J. DEMAROLLE, *L'empereur Julien défenseur de l'hellénisme: la fonction de la mythologie et de l'histoire dans les éloges de Constance*, in P. M. MARTIN - C. M. TERMES (ed.), *Hommage à R. Chevallier*, I, Tours, 89-103.
- DESIDERI 1978: P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Firenze.
- DES PLACES 1974: E. DES PLACES, *La religion de Jamblique*, in *De Jamblique à Proclus. Entretiens sur l'Antiquité Classique* 21, Vandoeuvres-Genève, 69-94.

- DIETZ 2000: K. DIETZ, *Kaiser Julian in Phönizien*, Chiron 30,807-855.
- DIGESER 2004: E. DIGESER, *An oracle of Apollo at Daphne and the great persecution*, CPh 99, 57-77.
- DIHLE 2003: A. DIHLE, *Das Vokabular der Heiligkeit*, in J. HERMAN - R. HANNAH (ed.), «*Petroniana*»: *Gedenkschrift für Hubert Petersmann*, Heidelberg, 215-233.
- DIMAIO 1989: M. DIMAIO, *The Emperor Julian's Edicts of religious Toleration*, AncW 20, 99-109.
- DODDS 1970: E. R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, Firenze (or. ingl. 1965).
- DODDS 1973: E. R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, Firenze (or. ingl. 1951).
- DORIVAL 1993: G. DORIVAL, *Cyniques et chrétiens au temps des Pères grecs*, in M. SOETARD (ed.), *Valeurs dans le stoïcisme: du Portique à nos jours. Textes rassemblés en hommage à Michel Spanneut*, Lille, 57-88.
- DORIVAL 2001: G. DORIVAL, *Le sacrifice dans la traduction grecque de la Septante*, 61-79.
- DOTY 1986: W. G. DOTY, *Mythography: The Study of Myths and Rituals*, Tuscaloosa.
- DOUGLAS 1970: M. DOUGLAS, *Natural Symbols*, Harmondsworth.
- DOUGLAS 1975: M. DOUGLAS, *Purezza e pericolo*, Bologna (or. ingl. 1966).
- DOUGLAS 1975<sup>b</sup>: M. DOUGLAS, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, London.
- DOUGLAS 1993: M. DOUGLAS, *The forbidden Animals in Leviticus*, JSOT 59, 3-23.
- DOUGLAS 1999: M. DOUGLAS, *Leviticus as Literature*, Oxford.
- DÖRING 1997: K. DÖRING, *Kaiser Julians Plädoyer für den Kynismus*, RhM 140, 386-400.
- DRAKE 2000: H. A. DRAKE, *Constantine and the bishops. The politic of Intolerance*, Baltimore.
- DRIJVERS 1992: J. W. DRIJVERS, *Ammianus Marcellinus 23, 1, 2-3: The Rebuilding of the Temple in Jerusalem*, in J. DEN BOEFT (ed.), *Cognitio Gestorum: The Historiographic Art of Ammianus Marcellinus*, Amsterdam, 19-26.
- DUMONT 1966: L. DUMONT, *Homo Hierarchicus*, Paris.
- DUNN 1991: J. D. G. DUNN, *Paul's Understanding of the Death of Jesus as sacrifice*, in S. W. SYKES (ed.), *Sacrifice and Redemption*, Cambridge.
- DUNN 2002: J. D. G. DUNN, *Jesus and Purity. An Ongoing Debate*, NTS 48, 449-467.
- DUNN 2003: J. G. D. DUNN, *Infected Sheep and diseased Cattle, or the pure and holy Flock: Cyprian's pastoral Care of Virgins*, JECS 11, 1-20.

- DURKHEIM 1912: E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.
- DVNORNIK 1955: F. DVORNIK, *The Emperor's Julian Reactionary Ideas on Kingship*, in K. WEITZMANN (ed.), *Late classical and mediaeval studies in honor of A. M. Friend*, 71-81.
- EASTERLING 1999: P. EASTERLING - R. MILES, *Dramatic Identities: Tragedy in Late Antiquity*, in R. Miles (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, London, 95-111.
- EDWARDS 1990: M. J. EDWARDS, *Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews*, VC 44, 64-75.
- EDWARDS 1993: M. J. EDWARDS, *Two Images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry*, in H. J. BLUMENTHAL - E. G. CLARK (ed.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London, 159-172.
- EICH 2005: P. EICH, *Zur Metamorphose des politischen Systems in der römischen Kaiserzeit. Die Entstehung einer «personalen Bürokratie» im langen dritten Jahrhundert*, BERLIN.
- ELIADE 1954: M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino (or. fr. 1948).
- ENGELS 1998: J. ENGELS, *Funerum sepulcrorumque magnificentia. Begräbnis und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funeralen und sepulkralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit*, Stuttgart.
- ENMANN 1884: A. ENMANN, *Eine verlorene Geschichte der römischen Kaiser und das Buch «de viris illustribus urbis Romae»*. *Quellenstudien*, Philologus, Suppl. 4, 335-501.
- ERRINGTON 2000: R. M. ERRINGTON, *Themistius and his emperors*, Chiron 30, 861-904.
- ERRINGTON 2006: R. M. ERRINGTON, *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius*, Chapel Hill.
- ESTIOT 1995: S. ESTIOT, *Aureliana*, RN 150, 50-94.
- ÉVIEUX 1998: P. ÉVIEUX, *De Julien à Cyrille. Du Contre les Galiléens au Contre Julien*, in B. POUDERON - J. DORE (ed.), *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque. Actes du colloque de Paris, septembre 1996, organisé par l'Université de Tours et l'Institut catholique de Paris*, Paris, 355-368.
- FABIETTI 1998<sup>2</sup>: U. FABIETTI, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma.
- FACELLA 2006: M. FACELLA, *Su Mitra e il mitraismo*, Athenaeum 94, 281-288.

- FAEDO 1998: L. FAEDO, *Teodosio, Temistio e l'ideologia erculea nella Nea Roma*, RM 105, 315-328.
- FARDON 1999: R. FARDON, *Mary Douglas: An Intellectual Biography*, London.
- FATOUROS 1996: G. FAUTORUS, *Julian und Christus: Gegenapologetik bei Libanios*, *Historia* 45, 114-122.
- FAUTH 1995: W. FAUTH, *Helios megistos. Zur synkretistischen Theologie der Späetantike*, Leiden.
- FEAR 1996: A. T. FEAR, *Cybele and Christ*, in E. LANE (ed.), *Cybele, Attis and Related Cults*, Leiden, 37-50.
- FEHRLE 1910: E. FEHRLE, *Die kultische Keuscheit im Altertum*, Giessen.
- FELDMAN 1977: E. FELDMAN, *Biblical and Post-Biblical Defilement and Mourning: Law as Theology*, New York.
- FELDMAN 1993: L. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton.
- FERGUSON 1970: J. FERGUSON, *The Religions of the Roman Empire*, London.
- FERGUSON 1980: E. FERGUSON, *Spiritual sacrifice in early Christianity and its environment*. ANRW 1980 II, 23.2, 1151-1189.
- FESTUGIERE 1959: A. J. FESTUGIERE, *Antioche païenne et chrétienne. Libanios, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris.
- FILORAMO 1999: G. FILORAMO, *Baptismal Nudity as Means of Ritual Purification in Ancient Christianity*, in J. ASSMAN - G. STROUMSA (ed.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden, 393-404.
- FILOSI 1987: S. FILOSI, *L'ispirazione neoplatonica della persecuzione di Massimino Daia*, RSCI 41, 79-91.
- FINAMORE 1999: J. F. FINAMORE, *Julian and the descent of Asclepius*, JNS 7, 63-86
- FONROBERT 2001: C. E. FORNROBERT, *The Didascalia Apostolorum: A Mishnah for the Disciples of Jesus*, JECS 9, 483-509.
- FONTAINE 1978: *Le Julien d'Ammien Marcellin*, in R. BRAUN - J. RICHER (ed.), *L'empereur Julien: de l'histoire à la légende (331-1715)*, Paris, 31-65.
- FORNARI 2006<sup>2</sup>: G. FORNARI, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Genova.

- FOWDEN 1978: G. FOWDEN, *Bishops and Temples in the eastern Roman Empire (320-435)*, JThS 29, 53-78.
- FOWDEN 1982: G. FOWDEN, *The Pagan Holy Men in Late Antique Society*, JHS 102, pp. 33-59.
- FOWDEN 1988: G. FOWDEN, *Between Pagans and Christians*, JRS 78, 173-182.
- FOWDEN 1993: G. FOWDEN, *From Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton.
- FOWDEN 1993<sup>b</sup>: G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton.
- FOWDEN 1994: G. FOWDEN, *The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and their Influence*, JRS 84, 146-170.
- FRAKES 2006: R. M. FRAKES, *The Dynasty of Constantine down to 363*, in N. LENSKI (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge, 91-107.
- FRANCO 1997: C. FRANCO, *L'immagine di Alessandro in Giuliano Imperatore*, SCO 46, 637-658.
- FRANCO 2003: C. FRANCO, *Senza ritegno: il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Bologna.
- FRANCOIS 1915: L. FRANCOIS, *Julien et Dion Chrysostome: les *Περὶ Βασιλείας* et le second panégyrique de Constance*, REG 28, 417-439.
- FRANKFURTER 2004: D. FRANKFURTER, *On Sacrifice and Residues. Processing the Potent Body*, in B. LUCHESI - K. V. STUCKRAD (ed.), *Religion im kulturellen Diskurs. FS H.G. Kippenberg*, Berlin, 511-533.
- FRASCHETTI 1999: A. FRASCHETTI, *La conversione: da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma-Bari.
- FRAZER 1911: J. G. FRAZER, *Taboos and the Perils of the Soul*, London.
- FREDE 1993: M. FREDE, *Celsus' Attack on the Christians*, in J. BARNES – M. GRFFIN (ed.), *Philosophia Togata, II: Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 218-240.
- FREDE 1994: M. FREDE, *Celsus philosophus Platonicus*, ANRW II, 36, 7, 5183-5213.
- FREDE 1999: M. FREDE, *Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity*, in P. ATHANASSIADI - M. FREDE, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 41-67.
- FREND 1965: W. H. C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford.

- FREND 1987: W. H. C. FREND, *The Church in the Reign of Constantius II (337-361): Mission-Monasticism-Worship*, in O. REVERDIN - B. GRANGE (ed.), *Entretiens sur l'antiquité classique. Tome XXXIV. L'église et l'empire au IV<sup>e</sup> siècle*, Vandoeuvres-Genève, 73-111.
- FRISONE 1994: F. FRISONE, *Tra linguaggio rituale e vita materiale: le leggi sul rituale funerario nel mondo Greco*, in S. Alessandri (ed.), *Ἱστορίη. Studi offerti dagli allievi a Giuseppe Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno*, Galatina, 183-210.
- FRISONE 2000: F. FRISONE, *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco. I. Le fonti epigrafiche*, Lecce.
- FUSSEL 1995: D. FUSSEL, *Les Constitutions des Tétrarques connues par l'épigraphie: inventaire et notes critiques*, *AnTard* 3, 33-53.
- GAGE 1968: J. GAGE, *Basiléia: les Césars, les rois d'Orient et les "Mages"*, Paris.
- GALLI 2003: M. GALLI, *Ἱερὸν σῶμα: rituale e struttura comunicativa nello spazio associativo antico*, *MedAnt* 6, 1-23.
- GANGLOFF 2006: A. GANGLOFF, *Dion Chrysostome et les mythes. Hellénisme, communication et philosophie politique*, Grenoble.
- GARDNER 1982: P. M. GARDNER, *A Tribal Path to Purity*, *Man* 17, 462-469.
- GAUTHIER 1992: N. GAUTHIER, *Les initiations mystériques de l'empereur Julien*, in M. M. MACTOUX - E. GENY (ed.), *Mélanges Pierre Lévêque, VI: Religion*, Paris, 89-104.
- GEFFCKEN 1914: J. GEFFCKEN, *Kaiser Julianus*, Leipzig.
- GEFFCKEN 1929: J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg.
- GEIGER 2002: J. GEIGER, *Felicitas Temporum and Plutarch's Choice of Heroes*, in P. A. STADTER - L. VAN DER STOCKT (ed.), *Sage and emperor: Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan, (98-117 A.D.)*, Leuven, 93-102.
- GERARD 1995: R. GERARD, *L'empereur Julien. Contre les Galiléens. Une imprécation contre le christianisme*, Bruxelles.
- GEYER 2007: J. B. GEYER, *Blood and the Nations in Ritual and Myth*, *VT* 57, 1-20.
- GIANOTTO 1996: C. GIANOTTO, *L'interpretazione di Atti 15 nei primi secoli cristiani*, *ASE* 13, 123-141.

- GIARDINA 1999: A. GIARDINA, *Esplosione di tardoantico*, StudStor 40, 157-180.
- GIBBON 1776-1788: E. GIBBON, *The Decline and Fall of Roman Empire*, London.
- GIEBEL 2002: M. GIEBEL, *Kaiser Julian Apostata: die Wiederkehr der alten Götter*, Düsseldorf.
- GIRARDET 2006: K. M. GIRARDET, *Die Kostantinische Wende. Voraussetzungen und geistigen Grundlagen der Religions-Politik Konstantis des Grossen*, Darmstadt.
- GIRARDI 1996: M. GIRARDI, *Puro/impuro in Basilio di Cesarea: da categoria culturale a discriminazione paolino di fraternità*, ASE 13, 159-177.
- GLEASON 1986: M. GLEASON, *Festive Satire: Julian's Misopogon and the New Year at Antioch*, JRS 76, 106-119.
- GLUCKMANN 1962: M. GLUCKMANN (ed.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester.
- GOLDHILL 2001: S. GOLDHILL (ed.), *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge.
- GOODMAN 2003: M. GOODMAN, *The Jewish Image of God in Late Antiquity*, in R. KALMIN - S. SCHWARTZ (ed.), *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*, Leuven, 133-145.
- GORDON 1980: R. GORDON, *Reality, Evocation and Boundary in the Mysteries of Mithras*, JMS 3, 19-99.
- GORDON 1990: R. GORDON, *Religion in the Roman Empire: the civic Compromise and its Limits*, in M. BEARD - J. NORTH (ed.), *Pagan priests: Religion and Power in the ancient world*, Ithaca, 177-198.
- GOULET 2004: R. GOULET, *Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre Contre les Chrétiens*, in M. NARCY - E. REBILLARD (ed.), *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve-d'Ascq, 61-109.
- GOULET CAZE 1990: M. O GOULET CAZE, *Le cynisme à l'époque impériale*, ANRW II, 36.4, 2720-2833.
- GOULET CAZE 1998: M. O GOULET CAZE, *Herakleios Kyniker*, s.v. Der Neue Pauly, 381.
- GRADEL 2002: I. GRADEL, *Emperor worship and Roman religion*, Oxford.
- GRAF 2000: F. GRAF, *The rite of the Argei: once again*, MH 57, 94-103.

- GRANT 1975: R. M. GRANT, *The Religion of Maximin Daia*, in J. Neusner, *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at sixty*, Leiden, IV, 143-166.
- GRANT 1980: R. M. GRANT, *Dietary laws among Pythagoreans, Jews and Christians*, HTR 73, 299-310.
- GRASSO 1996: F. GRASSO, *L'interpretazione allegorica in Giuliano Imperatore: il concetto di apemphainon e la funzione del mito teologico*, Rudiae 8, 31-40.
- GRIJALVO 2000: E. M. GRIJALVO, *El ideal imperial en la obra de Libanio*, Habis 31, 355-363.
- GRIMM 1996: V. GRIMM, *From Feasting to Fasting, the Evolution of a Sin*, London-New York.
- GROAG 1905: E. GROAG, *L. Domitius Aurelianus*, RE 5, 1347-1419.
- GROTTANELLI 1988: C. GROTTANELLI, *Aspetti del sacrificio nel mondo greco e nella Bibbia ebraica*, in C. GROTTANELLI - F. PARISE (ed.), *Sacrificio e società*, Roma-Bari, 123-155.
- GROTTANELLI 1989 C. GROTTANELLI, *Appunti sulla fine dei sacrifici*, EVO 12, 175-192.
- GROTTANELLI 2001: C. GROTTANELLI, *Aspetti del sacrificio nella Bibbia ebraica*, ASE 18, 47-60.
- GRUNFELD 1972: I. GRUNFELD, *The Jewish Dietary Laws*, London.
- GUIDA 1996: A. GUIDA, *Altre testimonianze e un nuovo frammento del Contro I Galilei di Giuliano imperatore*, in M. S. FUNGHI (ed.), *ODOI DIZHSIOS - Le vie della ricerca. Studi in onore di F. Adorno*, Firenze, 248.
- GUIDO 1993: R. GUIDO, *ΑΛΗΘΕΙΑ e ΔΟΞΑ nell'etica 'cinica' di Giuliano*, Rudiae, 93-108.
- GULDENTOPS 2001: G. GULDENTOPS, *La science suprême selon Thémistius*, RPhA 19, 99-120.
- GUTTERIDGE 2006: A. GUTTERIDGE, *Aspects of Social and Cultural Time in Late Antiquity*, in W. BOWDEN - A. GUTTERIDGE - C. MACHADO (ed.), *Social and Political Life in Late Antiquity*, Leiden-Boston, 569-601.
- HAAKE 2003: M. HAAKE, *Warum und zu welchem Ende schreibt man Peri Basileias? Überlegungen Gattung im Hellenismus*, in K. PIEPENBRINK (ed.), *Philosophie und Lebenswelt in der Antike*, Darmstadt, 83-138.

- HADOT 2004 : P. HADOT, *Le voile d'Isis: essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris.
- HAHN 2002: J. HAHN, *Kaiser Julian und ein dritter Tempel? Idee, Wirklichkeit und Wirkung eines gescheiterten Projectes*, in J. HAHN (ed.), *Der Jerusalemer Tempel und seine Zerstörungen*, Tübingen, 237-262.
- HAHN 2004: J. HAHN, *Tempelzerstörung und Tempelreinigung*, in R. ALBERTZ (ed.), *Kult, Konflikt, Sühne. Veröffentlichungen des Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antike Vorderen Orients, II*, Münster, 269-285.
- HAHN 2004<sup>b</sup>: J. HAHN, *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konsantin bis Theodosius II)*, Berlin.
- HALL 1997: J. M. HALL, *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge.
- HALL 2002: J. M. HALL, *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago-London.
- HALSBERGHE 1972: G. H. HALSBERGHE, *The Cult of Sol Invictus*, Leiden.
- HALSBERGHE 1984 : *Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3e siècle après J. C.*, ANRW II.17.4, pp. 2181-2201.
- HARGIS 1998: W. HARGIS, *Christian Exclusivism and the Formation of early anti-Christian Discourse in Celsus, Porphyry, and Julian*, Thesis (Phd) Temple University, Philadelphia.
- HARRIES 1992: J. HARRIES, *Death and the dead in the late Roman West*, in S. BASSETT (ed.), *Death in Towns: Urban Responses to the dying and the Dead, 100-1600*, Leichester, 56-67.
- HARVEY 1998: S. A. HARVEY, *The Stylite's Liturgy: Ritual and Religious Identity in Late Antiquity*, JECS 6, 523-539.
- HAYES 2002: C. E. HAYES, *Gentile Impurities and Jewish Identities*, New York.
- HAYMAN 1985: A. P. HAYMAN, *The Image of the Jew in the Syriac Anti-Jewish Polemical Literature*, in J. NEUSNER - E. S. FREIRICHS, *'To see Ourselves as Other see Us'. Christians, Jews, 'Others' in Late Antiquity*, Chico, 423-441.
- HEATHER 1999: P. HEATHER, *Themistius: a political philosopher* in M. WHITBY (ed.), *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden-Boston, 125-150.
- HEILER 1961: F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart.

- HOESSLY 2001: F. HOESSLY, *Katharsis: Reinigung als Heilverfahren. Studien zum Ritual der archaischen und klassischen Zeit sowie zum Corpus Hippocraticum*, Göttingen.
- HOMO 1904: L. HOMO, *Essai sur le regne de l'empereur Aurelien (270-275)*, Paris.
- HOPE 2000: V. M. HOPE, *Contempt and Respect: The Treatment of the Corpse in ancient Rome*, in V. M. HOPE - E. MARSHALL (ed.), *Death and Disease in the ancient City*, London, 104-127.
- HORBURY 1998: W. HORBURY, *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh.
- HORBURY 1998<sup>b</sup>: W. HORBURY, *The cult of Christ and the Cult of the Saints*, NTS 44, 444-469.
- HORROCKS 1997: G. HORROCKS, *Greek: A History of the Language and its Speakers*, London.
- HOTZ 2006: S. HOTZ, *Ritual Traditions in the Discourse of the Imperial Period*, in E. STAVRIANOPOULOU (ed.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, 283-296.
- HOUSTON 1993: W. HOUSTON, *Purity and Monotheism: clean and unclean Animals in biblical Law*, Sheffield.
- HUART 1978: P. HUART, *Julien et l'hellénisme: idées morales et politiques*, in J. RICHER - R. BRAUN (ed.), *L'Empereur Julien de l'histoire à la légende (331-1715)*, Paris.
- HUNT 1995: D. HUNT, *Julian and Marcus Aurelius*, in D. INNES (ed.), *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for Donald Russell on the seventy-fifth birthday*, Oxford, 287-298.
- HUNT 1995: D. HUNT, *Christianizing the Roman Empire; The Evidence of the Code*, in J. HARRIES - I. WOOD (ed.), *The Theodosian Code*, Ithaca, 143-158.
- HUSKINSON 2000: J. HUSKINSON *Experiencing Rome. Culture, Identity and Power in the Roman Empire*, London.
- INGLEBERT 2002: H. INGLEBERT, *Citoyenneté romaine, romanités et identités romaines sous l'empire*, in H. INGLEBERT (ed.), *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain: hommage à Claude Lepelley*, Paris, 241-260.
- IRSHAI 2003: O. IRSHAI, *The role of the Priesthood in the Jewish Community in Late Antiquity: a Christian model ?*, in C. CLUSE - A. HAVERKAMP - I. J. Yuval (ed.), *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturräumlich vergleichender Betrachtung: von der Spätantike bis zum 18 Jahrhundert*, Hannover, 75-85.

- ISENBERG-OWEN 1977: S. I. ISENBERG - D. E. OWEN, *Bodies, Natural and Contrived. The work of Mary Douglas*, *Religious Studies Review* 31, 1-17.
- JANOWITZ 2002: N. JANOWITZ, *Icons of Power: Ritual Practices in Late Antiquity*, University Park.
- JENKINS 1996: R. JENKINS, *Social Identity*, London.
- JEŽEK 2003: V. JEŽEK, *Mithraism and Julian's Hymns to king Helios and to the Mother of Gods*, *Philotheos* 3, 140-149.
- JONES 1991: D. R. JONES, *Sacrifice and Holiness*, in S. W. SYKES (ed.), *Sacrifice and Redemption*, Cambridge, 9- 21.
- JOHNSON 2003: A. P. JOHNSON, *Ethnic argumentation in Eusebius of Caesarea's «Praeparatio evangelica»*, Thesis (Phd) - University of Colorado at Boulder.
- JOHNSON 2004: A. P. JOHNSON, *Identity, Descent, and Polemic: Ethnic Argumentation in Eusebius' Praeparatio Evangelica*, *JECS* 12, 23-56.
- JOHNSON 1997: M. J. JOHNSON, *Pagan-Christian Burial Practices of the Fourth Century: Shared Tombs?*, *JECS* 5, 37-59.
- KEEL 1997: O. KEEL, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst*, Stuttgart.
- KELLERMANN 1990: D. KELLERMANN, *Heilig, Heiligkeit und Heiligung im Alten und Neuen Testament*, in P. DINZELBACHER - R. D. BAUER (ed.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern, 27-47.
- KELLY 2004: C. KELLY, *Ruling the Later Roman Empire*, Cambridge.
- KELLY 2005: G. KELLY, *Constantius II, Julian, and the example of Marcus Aurelius (Ammianus Marcellinus XXI 16,11-12)*, *Latomus* 64, 409- 416.
- KENNEY 1991: J. P. KENNEY, *Mystical Monotheism. A Study in Ancient Platonic Theology*, Hannover-London.
- KERESZTES 1983: P. KERESZTES, *From the Great Persecution to the Peace of Galerius*, *Vigiliae Christianae* 37, 379-399.
- KEY FOWDEN 2006: E. KEY FOWDEN, *Constantine and the Peoples of the Eastern Frontier*, in N. LENSKI (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge, 377-398.
- KISLINGER 1984: E. KISLINGER, *Kaiser Julian und die (christlichen) Xenodocheia*, in W. HÖRANDER - J. KODER - O. KRESTEN - E. TRAPP (ed.), *BYZANTIOS. Festschrift für Herbert Hunger zum 70 Geburtstag*, Wien, 171-184.

- KLAWANS 2000: J. KLAWANS, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford.
- KLAWANS 2001: J. KLAWANS, *Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel*, HTR 94, 135-157.
- KOCH 1928: W. KOCH, *Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne*, RBPh 7, 543-554.
- KOCH PIETTRE 2005: R. KOCH PIETTRE, *Précipitations sacrificielles en Grèce ancienne*, in S. GEORGOUDI - R. KOCH PIETTRE - F. SCHMIDT (ed.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 77-100.
- KOLB 1987: F. KOLB, *Diocletian und die Erste Tetrarchie. Improvisation oder Experiment in der Organisation monarchischer Herrschaft?*, Berlin.
- KOLB 1988: F. KOLB, *L'ideologia tetrarchica e la politica religiosa di Diocleziano*, in G. BONAMENTE - A. NESTORI (ed.), *I Cristiani e l'impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico (Atti del convegno. Macerata 17-18 Dicembre 1987)*, Macerata, 17-44.
- KOLB 1995: F. KOLB, *Chronologie und Ideologie der Tetrarchie*, AntTard 3, 21 ss.
- KRAPINGER 1993: G. KRAPINGER, *Christen und «Pseudokyniker» bei Julian*, in J. DALFEN - G. PETERSMANN - F. F. SCHWARTZ (ed.), *Religio graeco-romana: Festschrift für Walter Pötscher*, Graz, 271-281.
- KRUEGER 1993: D. KRUEGER, *Diogenes the Cynic among the fourth Century Fathers*, VChr 47, 29-49.
- KURMANN 1988: A. KURMANN, *Gregor von Nazianz. Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar*, Basel.
- LABRIOLA 1983: I. LABRIOLA, *Direttive della propaganda dell'imperatore Giuliano*, in I. LANA (ed.), *Il Giuliano l'Apostata di Augusto Rostagni*, Torino, 57-73.
- LABRIOLLE 1934: P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne: étude sur la polémique antichrétienne du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris.
- LACOMBRADÉ 1957: C. LACOMBRADÉ, *L'empereur Julien émule de Marc-Aurèle*, Pallas 14, 9-22.
- LAMPE 2007: P. LAMPE, *Human Sacrifice and Pauline Christology*, in K. FINSTERBUSCH - A. LANGE - K. F. DIETHARD RÖMHELD (ed.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, Leiden-Boston, 191-209.

- LANCELOTTI 2002: M. G. LANCELOTTI, *Attis, between Myth and History: King, Priest, and God*, Leiden-Boston.
- LANE FOX 1991: R. LANE FOX, *Pagani e Cristiani*, Roma-Bari (or. ingl. 1986).
- LANE FOX 1997: R. LANE FOX, *The «Itinerary of Alexander»: Constantius to Julian*, CQ 47, 239-252.
- LAURENCE 1998: R. LAURENCE, *Territory, Ethnonyms and Geography: the Construction of Identity in Roman Italy*, in R. LAURENCE - J. BERRY (ed.), *Cultural Identity in the Roman Empire*, London, 95-110.
- LEHMANN 2003: A. LEHMANN, *Éloge et blâme dans les «Césars» de Julien*, in G. LACHENAUD - D. LONGREE (ed.), *Greco et romains aux prises avec l'histoire: representations, recits et ideologie. Colloque de Nantes et Angers*, Rennes, 509-525.
- LEHTO 2006: A. LEHTO, *Moral, Ascetic, and Ritual Dimensions to Law-Observance in Aphrahat's Demonstrations*, JECS 14, 157-181.
- LEVI-STRAUSS 1962: C. LEVI-STRAUSS *Le Totemisme aujourd'hui*, Paris.
- LEVI-STRAUSS 1968: C. LEVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, Milano (or. fr. 1962).
- LEVINE 1974: B. A. LEVINE, *In the Presence of the Lord. A Study of Cult and some cultic Terms in Ancient Israel*, Leiden.
- LEVINE 2003: L. I. LEVINE, *Contextualizing Jewish Art. The Synagogues at Hammat Tiberias and Sepphoris*, in R. KALMIN - S. SCHWARTZ (ed.), *Jewish Culture and Society in the Christian Roman Empire*, Leuven, 91- 131.
- LEVINE 1982: N. A. S. LEVINE, *The 'Caesares' of Julian: An historical Study*, Ann Arbor.
- LEYERLE 2001: B. LEYERLE, *Theatrical Shows and Ascetic Lives: John Chrysostom's Attack on Spiritual Marriage*, Berkley.
- LEWY 1978<sup>2</sup>: H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism Magic and Platonism in the later Roman Empire*, Paris.
- LIEBESCHUETZ 1972: J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, *Antioch: City and imperial Administration in the later Roman Empire*, Oxford.
- LIEBESCHUETZ 1979: J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford.
- LIEBESCHUETZ 2001: J. H.W.G. LIEBESCHUETZ, *The Decline and Fall of the Roman City*, Oxford.

- LIEBESCHUETZ 2001<sup>b</sup>: J. H.W.G. LIEBESCHUETZ, *The Influence of Judaism among Non-Jews in the Imperial Period*, JJS 52, 235-252.
- LIEFFERINGE 1999: C. VAN LIEFFERINGE, *La théurgie: des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège.
- LIENHARD 2002: J. T. LIENHARD, *The Christian Reception of the Pentateuch: Patristic Commentaries on the Books of Moses*, JECS 10, 373-388.
- LIEU 2002: J. M. LIEU, «Impregnable ramparts and walls of iron»: boundary and identity in early «Judaism» and «Christianity», NTS 48, 297-313.
- LIEU 2002<sup>b</sup>: J. M. LIEU, *Neither Jew nor Greek ? Constructing Early Christianity*, London-New York.
- LIMBERIS 2000: V. LIMBERIS, 'Religion' as the Cypher for Identity: The Cases of Emperor Julian, Libanius and Gregory of Nazianzus, HTR 94, 373-400.
- LINDSAY 2000: H. LINDSAY, *Death-pollution and funerals in the city of Rome*, in V. M. HOPE - E. MARSHALL (ed.), *Death and disease in the ancient city*, London, 152-173.
- LIVERANI 2003: M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma-Bari.
- LIZZI 1989: R. LIZZI, *Una società esortata all'ascetismo. Misure legislative e motivazioni economiche nel iv-v secolo d. C.*, StudStor 30, 129-153
- LUGARESI 1994: L. LUGARESI, *Tra evento e rappresentazione: per un'interpretazione della polemica contro gli spettacoli nei primi secoli cristiani*, RSLR 30 (1994), 437-463.
- LUGARESI 1996: L. LUGARESI, «Non su questo monte, né in Gerusalemme»: modelli di localizzazione del sacro nel IV secolo. Il tentativo di ricostruzione del Tempio nel 363 d. C, Cassiodorus 2, 245-265.
- LUGARESI 1998: L. LUGARESI, *Giuliano Imperatore e Gregorio di Nazianzo: contiguità culturale e contrapposizione ideologica nel confronto tra ellenismo e cristianesimo*, Rudiae 10, 293-334.
- LUND 2005: A. A. LUND, *Hellenentum und Hellenizität: Zur Ethnogenese und zur Ethnizität der antiken Hellenen*, Historia 54, 1-17.
- LUPU 2005: E. LUPU, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*, Leiden-Boston.
- MAALKI 1995: L. MAALKI, *Purity and Exile*, Chicago.
- MACCOBY 1999: H. MACCOBY, *Ritual and Morality*, Cambridge.
- MACCORMACK 2003: S. MACCORMACK, *Loca Sancta*, in C. ANDO (ed.), *Roman Religion*, Edinburgh, 252-272.

- MACMULLEN 1981: R. MACMULLEN, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven.
- MACMULLEN 1984: R. MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven.
- MACMULLEN 1997: R. MACMULLEN, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries*, New Haven.
- MACMULLEN 2003: R. MACMULLEN, *Cultural and Political Changes in the 4th and 5th Centuries*, *Historia* 52, 465-495.
- MAIER 1996: J. MAIER, *La Torah di purità nel Levitico: interpretazioni ebraiche e protocristiane*, *ASE* 13, 39-66.
- MAINOLDI 1981: C. MAINOLDI, *Cani mitici e rituali tra il regno dei morti e il mondo dei viventi*, *QUCC*, 37, 7-41.
- 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 Iulianum of St. Cyril of Alexandria*, Roma.
- MALOSSE 1998: P. L. MALOSSE, *Vie et mort de l'empereur Julien, par Libanios*, *QS* 24, 43-68.
- MALOSSE 2001: P. L. MALOSSE, *Enquête sur la date du Discours 59 de Libanios*, *AntTard* 9, 297-306
- MALOSSE 2001<sup>b</sup>: P. L. MALOSSE, *Noblesse, sottise et tragédie: le regard porté par Julien sur sa propre famille*, *QS* 54, 41-67.
- MALOSSE 2002: P. L. MALOSSE, *Le «modèle» du mauvais empereur chez Libanios*, *Pallas* 60, 165-174.
- MALOSSE 2004: P. L. MALOSSE, *Enquête sur les relations entre Julien et Gallus*, *Klio* 2004 86, 185-196 .
- MARASCO 1993: G. MARASCO, *Costantino e le uccisioni di Crispo e Fausta*, *RFIC* 121, 297-317.
- MARASCO 1994: G. MARASCO, *Giuliano e la tradizione pagana sulla conversione di Costantino*, *RFIC* 122, 340-354.
- MARCONE 1980: A. MARCONE, *L'imperatore Giuliano e la crisi del IV secolo*, *PP* 35, 235-240.
- MARCONE 1984: A. MARCONE, *Un panegirico rovesciato: Pluralità di modelli e contaminazione letteraria nel 'Misopogon' giuliano*, *REAug* 30, 226-239.

- MARCONE 1984: A. MARCONE, *Giuliano l'Apostata*, Firenze.
- MARCONE 1998: A. MARCONE, *Giuliano e lo stile dell'imperatore tardoantico*, *Rudiae* 10, 43-58.
- MARCONE 2002: A. MARCONE, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma-Bari.
- MARCONE 2004: A. MARCONE, *La tarda antichità o della difficoltà delle periodizzazioni*, *StudStor* 45, 25-36.
- MARROU 1958: H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris.
- MARROU 1977: H. I. MARROU, *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, Paris.
- MARTIN 2000: J. P. MARTIN, *Sol invictus: des Sévères à la tétrarchie à travers les monnaies*, *CCG* 11, 297-307.
- MASON 1996: S. N. MASON, *PHILOSOPHIAI: Graeco-Roman, Judean and Christian*, in J. S. KLOPPENBORG - S. G. WILSON (ed.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London, 31-58.
- MATTERA 1992: L. MATTERA, *La monodia di Libanio per Giuliano Imperatore*, *AAP* 41, 129-143.
- MAZZA 1996: E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Cinisello Balsamo.
- MAZZA 1980: M. MAZZA, *Monachesimo basiliano. Modelli spirituali e tendenze economico-sociali nell'impero del IV secolo*, *StudStor* 21, 31-60.
- MAZZA 1986: M. MAZZA, *Filosofia religiosa ed 'Imperium' in Giuliano*, in B. Gentili (ed.), *Giuliano Imperatore. Atti del Convegno della S.I.S.A.C (Messina, 3 aprile 1984)*, Urbino, 39-108.
- MAZZA 1986<sup>b</sup>: M. MAZZA, *Le maschere del potere: cultura e politica nella tarda antichità*, Napoli.
- MAZZA 1989: M. MAZZA, *La conversione nella tarda antichità: appunti per una fenomenologia*, in M. HIDALGO DE LA VEGA (ed.), *La historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales: homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca, 123-143.
- MAZZA 1998: M. MAZZA, *Giuliano o dell'utopia religiosa: il tentativo di fondare una chiesa pagana?*, *Rudiae* 10, 19-42.
- MAZZARINO 1951: S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del quarto secolo: Ricerche di storia tardo-romana*, Roma.

- MAZZARINO 1963: S. MAZZARINO, *La Historia Augusta e la EKG*, in *Atti del Colloquio Patavino sulla Historia Augusta, marzo 1963*, Roma, 29-44.
- MEEKS 1986: W. A. MEEKS, *The moral World of the First Christians*, Philadelphia.
- MEEKS 1993: W. A. MEEKS, *The Origins of Christian Morality*, New Haven.
- MEIG 1978: A. S. MEIG, *A Papuan perspective on Pollution*, *Man* 16, 367-375.
- MEREDITH 1980: A. MEREDITH, *Porphyry and Julian against the Christians*, *ANRW* II, 23.2, 1119-1149.
- MERKELBACH 1994<sup>2</sup>: R. MERKELBACH, *Mithras. Ein persisch-roemischen Mysterienkult*, Weinheim.
- MICALELLA 1998: D. MICALELLA, *Giuliano e l'Eudaimonia*, *Rudiae* 10, 161-184.
- MILGROM 1983: J. MILGROM, *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Leiden.
- MILGROM 1990: J. MILGROM, *Ethics and Ritual: The Foundations of the Biblical Dietary Laws*, in E. B. FIRMAGE - B. C. WEISS - J. W. WELCH (ed.), *Religion and Law. Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, Winona Lake, 159-191.
- MILGROM 1991: J. MILGROM, *Leviticus 1-16: A new Translation with Introduction and Commentary*, London.
- MILGROM 2000: J. MILGROM, *Leviticus 17-22: A new Translation with Introduction and Commentary*, London.
- MILGROM 2001: J. MILGROM, *Leviticus 23-27: A new Translation with Introduction and Commentary*, London.
- MILLAR 1977: F. MILLAR, *The Emperor in the Roman World*, London.
- MILLAR 1992: F. MILLAR, *Jews of the Graeco-Roman Diaspora between Paganism and Christianity, AD 312-438*, in J. LIEU - J. NORTH - T. RAJAK, *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London, 97-123.
- MILLAR 1993: F. MILLAR, *Porphyry: Ethnicity, Language, and Alien Wisdom*, in J. BARNES - M. GRFFIN (ed.), *Philosophia Togata, II: Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 241-262.
- MILLAR 2004: F. MILLAR, *Christian Emperors, Christian Church and the Jews of the Diaspora in the Greek East*, CE 379-450.
- MITCHELL 1982: S. MITCHELL, *The Life of Saint Theodotus of Ancyra*, *Anat. Stud.* 32, 93-113.

- MITCHELL 1988: S. MITCHELL, *Maximinus and the Christians in A.D. 312. A new Latin inscription*, JRS 88, 105-124.
- MITCHELL 1990: S. MITCHELL, *Festivals, Games, and Civic Life in Roman Asia Minor*, JRS 80, 183-193.
- MITCHELL 1993: S. MITCHELL, *Anatolia: Lands, Men and God in Asia Minor, II, The rise of the Church*, Oxford.
- MITCHELL 1999: S. MITCHELL, *The Cult of Theos Hypsistos*, in P. ATHANASSIADI – M. FREDE (ed.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 81-148.
- MITCHELL 2006: S. MITCHELL, *History of the Later Roman Empire 284-641*, London.
- MOLAC 2001: P. MOLAC, *L'immagine di Giuliano l'Apostata chez saint Grégoire de Nazianze*, BLE 102, 39-48.
- MOLIN 1999: M. MOLIN, *Haud dissimilis magno Alexandro seu Caesari Dictatori: l'imperatore Aurélien*, CCG 10, 347-354.
- MOMIGLIANO 1954: A. MOMIGLIANO, *An unsolved problem of historical forgery. The Scriptores Historiae Augustae*, JWI 17, 22-46.
- MOMIGLIANO 1968: A. MOMIGLIANO, *Il Cristianesimo e la decadenza dell'impero romano*, in A. MOMIGLIANO (ed.), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino, 5-19 (or. ingl. 1963).
- MOMIGLIANO 1971: A. MOMIGLIANO, *Empietà ed eresia nel mondo antico*, RSI 83, 771-791.
- MOMIGLIANO 1986: A. MOMIGLIANO, *The Disadvantages of Monotheism for a Universal State*, CPh 81, 285-297.
- MONETTI 1990: A. MONETTI, *Posizione e aspetti del Tempio del Sole di Aureliano*, Palladio 6, 9-24.
- MONETTI-TORELLI 1992: A. MONETTI - M. TORELLI, *Topografia e iconologia: Arco di portogallo, Ara Pacis, Ara Providentiae, Templum Solis*, Ostraka 1, 105-131.
- MORALEE 2006: J. MORALEE, *The Stones of St. Theodore: Disfiguring the Pagan Past in Christian Gerasa*, JECS 14, 183-215.
- MORESCHINI 1985: C. MORESCHINI, *Gregorio Nazianzeno e la persecuzione anticristiana di Giuliano l'Apostata*, in A. QUACQUARELLI - I. ROgger (ed.), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del iv secolo. Atti del Convegno tenuto a Trento il 27-28 marzo 1984*, Bologna, 85-115.

- MORESCHINI 1994: C. MORESCHINI, *Aspetti della cultura filosofica negli ambienti della Seconda Sofistica*, ANRW II 36, 5101-5133.
- MORESCHINI 1998: C. MORESCHINI, *Alcuni aspetti della teologia di Giuliano l'apostata*, *Rudiae* 10, 147-159.
- MORESCHINI 1999: C. MORESCHINI, *Motivi della filosofia pagana nel «Contra Iulianum» di Cirillo di Alessandria*, in G. MAZZOLI - F. GASTI (ed.), *Prospettive sul tardoantico. atti del convegno di Pavia (27-28 novembre 1997)*, Como, 129-142.
- MOSKALA 2001: J. MOSKALA, *Categorization and Evaluation of different Kinds of Interpretation of the Laws of clean and unclean Animals in Leviticus 11*, *Biblical Research* 46, 5-41.
- MOULINIER 1952: L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris.
- MUÑIZ GRIJALBO 2000: E. MUÑIZ GRIJALBO, *El ideal imperial en la obra de Libanio*, *Habis* 31, 355-363.
- NEGRI 1902: G. NEGRI, *L'imperatore Giuliano l'Apostata. Studio storico*, Milano.
- NERI 1985: V. NERI, *Ammiano e il Cristianesimo: religione e politica nelle Res Gestae di Ammiano Marcellino*, Bologna.
- NERI 1992: V. NERI, *Medius Princeps. Storia e immagine di Costantino nella storiografia latina pagana*, Bologna.
- NEUSNER 1973: J. NEUSNER, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, 1973.
- NEUSNER 1994: J. NEUSNER, *Purity in Rabbinic Judaism. A Systemic Account: The Sources, Media, Effects, and Removal of Uncleanness*, Atlanta.
- NEUSNER 2001: J. NEUSNER, *Sacrifice in Rabbinic Judaism: The Presentation of the atonement-rite of sacrifice in Tractate Zebahim in the Mishnah, Tosefta, Bavli, and Yerushalmi*, *ASE* 18, 225-253.
- NEWTON 1985: M. NEWTON, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, Cambridge.
- NICHOLSON 1984: O. NICHOLSON, *The Wild Man and the Tetrarchy: A Divine Companion for the Emperor Galerius*, *Byzantion* 54, 253-275.
- NICHOLSON 1994: O. NICHOLSON, *The Pagan Churches of Maximinus Daia and Julian the Apostate*, *JEH* 45.
- NILSSON 1940: M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München.

- NOCK 1933: A. D. NOCK, *Conversion. The old and the new in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford.
- NOCK 1972: A. D. NOCK, *Essays on Religion and the Ancient World*, Cambridge.
- NORTH 1986: J. NORTH, *Religion and Politics, from Republic to Principate*, JRS 86, 251-258.
- NORTH 1992: J. NORTH, *The Development of religious Pluralism*, in J. LIEU - J. NORTH - T. RAJACK (ed.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London, 174-193.
- NORTH 2003: J. NORTH, *Réflexions autour des communautés religieuses du monde gréco-romain*, in N. BELAYCHE - S. C. MIMOUNI (ed.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain: essais de définition*, Turnhout, 337-347.
- OLSZANIEC 1999: S. OLSZANIEC, «*Restitutor Romanae religionis*»: *Kaiser Julian als Erneurerer der heidnischen Bräuche*, Eos 86, 77-102.
- OLSZANIEC 2000: S. OLSZANIEC, *Julian Apostata und seine Reform der Heidnischen Priesterschaft*, EOS 87, 217-241.
- O'MEARA 1989: D. J. O'MEARA, *Pythagoras revived. Mathematics and philosophy in late antiquity*, Oxford.
- O'MEARA 2003: D. J. O'MEARA, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford.
- O'MEARA 2006: D. J. O'MEARA, *Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore*, Phronesis 51, 74-90.
- PACK 1986: E. PACK, *Städte und Steuern in der Politik Julians*, Bruxelles.
- PARKER 1983: R. PARKER, *Miasma: Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford.
- PELAGIA 1986: O. PELAGIA, *Imitation of Herakles in ruler portraiture. A survey, from Alexander to Maximinus Daza*, Boreas 9, 137-151.
- PASCHOUD 1997: F. PASCHOUD, *Zosime et Constantin. Nouvelles controverses*, MH 54, 17-28.
- PELLEGRINI 2003: P. PELLEGRINI, *David come modello per l'imperatore nella Tarda Antichità*, MedAnt 6, 235-263.
- PENATI 1983: A. PENATI, *Le seduzioni della «potenza delle tenebre» nella polemica anticristiana di Giuliano*, VetChr 20, 329-340.

- PENELLA 1993: R. PENNELLA, *Julian the Persecutor in fifth-century Church Historians*, AncW 24, 31-43.
- PENELLA 1999: R. J. PENELLA, *Emperor Julian, the Temple of Jerusalem and the God of the Jews*, Koinonia 23, 15-31.
- PENN 2006: M. PENN, *Kissing, Purity, and Early Christian Social Order*, Studia Patristica 40, 87-91.
- PERNOT 2005: L. PERNOT, *Le sacrifice dans la Littérature grecque de l'époque impériale*, in S. GEORGOUDI - R. KOCH PIETTRE - F. SCHMIDT, *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 317-328.
- PESCE 1999: M. PESCE, *La remissione dei peccati nell'escatologia di Gesù*, ASE 16, 45-76.
- PESCE 2001: M. PESCE, *Gesù e il sacrificio ebraico*, ASE 18, 129-168.
- PESCE-DESTRO 1992: M. PESCE - A. DESTRO, *Il rito ebraico di Kippur: Il sangue nel tempio, il peccato nel deserto*, in G. GALLI (ed.), *Interpretazione e Perdono. Atti del Dodicesimo Colloquio sull'interpretazione (Macerata, 18-19 marzo 1991)*, Genova, 47-73.
- PESCE-DESTRO 1992: M. PESCE - A. DESTRO, *La normativa del «Levitico»: interpretazioni ebraiche e protocristiane*, ASE 13, 15-37.
- PETER 2004: J. PETER, *Aurelians Reformen in Politik und Rechtsentwicklung*, Göttingen.
- PETROVIĆ 2006: A. & I. PETROVIĆ, «Look who is talking now!»: *Speaker and Communication in Greek Metrical Sacred Regulations*, in E. STAVRIANOPOULOU (ed.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, 151-179.
- PONT 2004: A. V. PONT, *Le paysage religieux grec traditionnel dans les cités d'Asie Mineure occidentale au IVE et début du Ve siècle*, pp. 546-577, REG 117, 546-577.
- PORTE 1989: D. PORTE, *Les Donneurs de sacré: Le prêtre a Rome*, Paris.
- PORTER-CROSS 2002: S. E. PORTER - A. R. CROSS (ed.), *Dimensions of baptism: biblical and theological studies*, Sheffield.
- PORTMANN 1999: W. PORTMANN, *Die politische Krise zwischen den Kaisern Constantius II und Constans*, Historia 48, 301-329.
- POTTER 1994: D. POTTER, *Prophets and Emperors: Human and divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge.
- POTTER 2004: D. POTTER, *The Roman Empire at Bay*, London.

- PRICE 1984: S. R. F. PRICE, *Rituals and Power: the Roman imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge.
- PRICOCO 1980: S. PRICOCO, *L'editto di Giuliano sui maestri (C. Th. XIII 3,5)*, *Orpheus* 1, 348-370.
- PRICOCO 1995: S. PRICOCO, *Il monachesimo tra pagani e cristiani da Giuliano al sacco di Roma*, 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)*, Messina, 193-206.
- PROSTMEIER 2001: F. R. PROSTMEIER, «*Die Wolke der Gottlosigkeit*»: *Gültigkeit und politische Relevanz des traditionellen Wirklichkeitsverständnisses in der Polemik gegen das Christentum bei Kaiser Julian*, *JbAC* 44, 33-57.
- RAASCH 1966: J. RAASCH, *The monastic Concept of Purity of Heart and its Sources*, *StudMon* 8, 7-33.
- RAASCH 1966<sup>b</sup>: J. RAASCH, *The monastic Concept of Purity of Heart and its Sources, II: Among the second Century Apologists and anti-heretical Writers and in the Literature of the third century, not including the Alexandrians*, *StudMon* 8, 183- 213.
- RAASCH 1968: J. RAASCH, *The monastic Concept of Purity of Heart and its Sources, III: Philo, Clement of Alexandria, and Origen*, *StudMon* 10, 7-55.
- RAASCH 1969: J. RAASCH, *The monastic Concept of Purity of Heart and its Sources, IV: Early Monasticism*, *StudMon* 11, 269-314.
- RAASCH 1970: J. RAASCH, *The monastic Concept of Purity of Heart and its Sources, V: Symeon-Macarius, the School of Evagrius Ponticus, and the Apophthegmata Patrum*, *StudMon* 12, 7-41.
- RAMOS JURADO 2003: E. A. RAMOS JURADO, *Mito y filosofía en época imperial*, in J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *Mitos en la literatura griega helenística e imperial*, Madrid.
- RAMOS JURADO 2005: E. A. RAMOS JURADO, *La teoría política en el neoplatonismo*, *Habis* 36, 423-442.
- RAPP 1999: C. RAPP, «*For next to God, you are my Salvation*»: *Reflections on the Rise of the Holy Man in Late Antiquity*, in J. HOWARD-JOHNSTON - P. A. HAYWARD (ed), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, 63-81.

- REES 1993: R. REES, *Images and Image: A Re-examination of Tetrarchic Iconography*, G&R 40, 181-200.
- REES 2004: R. REES, *Diocletian and the Tetrarchy*, Edinburgh.
- REGEV 2000: E. REGEV, *Non-Priestly Purity and Its religious Aspects According to Historical Sources and Archaeological Findings*, in M. J. H. M. POORTHUIS - J. SCHWARTZ (ed.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Leiden-Boston-Köln, 223-244.
- REGEV 2001: E. REGEV, *Priestly Dinamic Holiness and Deuteronomic Static Holiness*, VT 51, 243-261.
- RENUCCI 2000: P. RENUCCI, *Les idées politiques et le gouvernement de l'empereur Julien*, Bruxelles.
- RICCIOTTI 1956: G. RICCIOTTI, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, Milano.
- RIEDWEG 1999: C. RIEDWEG, *With Stoicism and Platonism against the Christians: Structures of philosophical Argumentation in Julian's «Contra Galilaeos»*, *Hermathena* 166, 63-91.
- RINALDI 1997: G. RINALDI, *La bibbia dei Pagani, I, Quadro storico*, Bologna.
- RIQUELME OTÁLORA 1977: J. RIQUELME OTÁLORA, *Una modalidad metodológica de la investigación sobre semántica aplicada al estudio de purgare*, *Durius* 5, 173-195.
- RIQUELME OTÁLORA 1982: J. RIQUELME OTÁLORA, *Sentidos morales-espirituales y religiosos de la semantica de purgare*, *CIF* 8, 121-142.
- RIVES 1999: J. RIVES, *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, *JRS* 89, 135-154.
- ROBERTSON 1996: N. ROBERTSON, *The ancient Mother of the Gods: a Missing Chapter in the History of Greek Religion*, in E. N. LANE (ed.), *Cybele, Attis, and related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden-New York, 239-304.
- ROBERTSON SMITH 1894<sup>2</sup>: W. ROBERTSON SMITH, *The Religion of the Semites: The fundamental Institutions*, London.
- ROBINSON 1973: O. ROBINSON, *Blasphemy and Sacrilege in Roman Law*, *IR* 8, 356-371.
- ROCHETTE 1997: B. ROCHETTE, *Le latin dans le mond grec: recherches sur la diffusion de la langue et des lettres latines dans les provinces héllenophones de l'empire romain*, Bruxelles.
- RODUIT 2006: A. RODUIT, *Thémistios et ses adversaires: le témoignage du discours 17*, *Topoi* 7, 139-157.

- ROHDE 1903: E. ROHDE, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen.
- ROLL 1995: D. ROLL, *The Churching of Women after Childbirth: an old Rite raising new Issues*, QL 76, 206-229.
- ROLLINGER 1998: R. ROLLINGER, *Zum Alamannenfeldzug Constantius' II an Bodensee und Rhein im Jahre 355 n. Chr. und zu Julians erstem Aufenthalt in Italien: Überlegungen zu Ammianus Marcellinus 15, 4*, Klio 80, 163-194.
- ROSEN 2006: K. ROSEN, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart.
- ROSTAGNI 1920: A. ROSTAGNI, *Giuliano l'Apostata. Saggio critico con le operette politiche tradotte e commentate*, Torino.
- ROUSSEAU 1999: P. ROUSSEAU, *Ascetics as Mediators and as Teachers*, in J. HOWARD-JOHNSTON - P. A. HAYWARD (ed.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, 45-59.
- ROUWHORST 2000: G. ROUWHORST, *Leviticus 12-15 in Early Christianity*, in M. J. H. M. POORTHUIS - J. SCHWARTZ (ed.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Leiden-Boston-Köln, 181-193.
- ROZARIO 1992: S. ROZARIO, *Purity and Communal Boundaries: Women and Social Change in a Bangladeshi Village*, London.
- RÜPKE 2005: J. RÜPKE, *Gäste der Götter- Götter als Gäste: zur Konstruktion der Römischen Opferbanketts*, in S. GEORGOUDI - R. KOCH PIETRE - F. SCHMIDT (ed.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 227-239.
- RUTGERS 1998: L. V. RUTGERS, *The Importance of Scripture in the Conflict between Jews and Christian: The Example of Antioch*, in L. V. RUTGERS – P. W. VAN DER HOST – H. W. HAVELAAR - L. TEUGEL (ed.), *The Use of Sacred Book in the Ancient World*, Leuven, 287-303.
- SACCHI 1984: P. SACCHI, *Il puro e l'impuro nella Bibbia. Antropologia e storia*, Henoah 6, 65-80.
- SACCHI 1994: P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a. C. e I secolo d. C.*, Torino.
- SANDERS 1992: E. P. SANDERS, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66CE*, London.

- SARDIELLO 1993: R. SARDIELLO, *La raffigurazione di Costantino nei Cesari di Giuliano Imperatore (335 B)*, Rudiae 5, 137-147.
- SARDIELLO 1997: R. SARDIELLO, *Il Marco Aurelio di Giuliano Imperatore*, Rudiae 9, 257-268.
- SARDIELLO 1998: R. SARDIELLO, *Medici e medicina in Giuliano*, Rudiae 10, 185-223.
- SAUNDERS 1991: R. T. SAUNDERS, *A biography of the Emperor Aurelian (AD 270-275)*, Phil. Diss. Cincinnati.
- SCHÄFER 1997: P. SCHÄFER, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge.
- SCHEID 2005: J. SCHEID, *Manger avec les dieux. Partage sacrificiel et commensalité dans la Rome antique*, in S. GEORGOUDI - R. KOCH PIETTRE - F. SCHMIDT, *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, 343-370, 273-287
- SCHIFFMAN 1985: L. H. SCHIFFMAN, *Who was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish Christian Schism*, Hoboken.
- SCHIRREN 2005: T. SCHIRREN, *Philosophos Bios. Die antike Philosophen-biographie als symbolische Form. Studien zur Vita Apollonii des Philostrat*, Hedelberg.
- SCHMIDT 1943: P. SCHMIDT, *Sol Invictus. Betrachtungen zur spätrömischen Religion und Politik*, Eranos Jahrbuch, 169-252.
- SCHOTT 2003: J. M. SCHOTT, *Founding Platonopolis: The Platonic Politeia in Eusebius, Porphyry, and Iamblichus*, JECS 11, 501-531.
- SCHOTT 2005: J. M. SCHOTT, *Porphyry on Christians and Others: Barbarian Wisdom, Identity Politics, and Anti-Christian Polemics on the Eve of the Great Persecution*, JECS 13, (2005), 277-314.
- SCHUMACHER 1978: L. SCHUMACHER, *Die vier hohen römischen Priesterkollegien unter den Flaviern, den Antoninen und den Severern (69-235 n. Chr.)*, ANRW II, 16.1, 655-819.
- SCHULTE 2001: J. M. SCHULTE, *«Speculum regis»: Studien zur Fürstenspiegel-Literatur in der griechisch-römischen Antike*, Münster.
- SCHWARTZ 1990: J. SCHWARTZ, *Gallus, Julian and anti-Christian polemic in Pesikta Rabbati*, ThZ 46, 1-19.
- SCHWARTZ 2001: S. SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton.

- SCHWARTZ 2003: S. SCHWARTZ, *Some types of Jewish-Christian Interaction in Late Antiquity*, in R. KALMIN - S. SCHWARTZ (ed.), *Jewish Culture and Society in the Christian Roman Empire*, Leuven 197-210
- SCICOLONE 1979: S. SCICOLONE, *Aspetti della persecuzione giuliana*, RSCI 33, 420-434.
- SCICOLONE 1982: S. SCICOLONE, *Le accezioni dell'appellativo Galilei in Giuliano*, Aevum 56, 71-80.
- SELINGER 1994: R. SELINGER, *Die Religionspolitik des Kaisers Decius: Anatomie einer Christenverfolgung*, Bern.
- SEYRIG 1973: H. SEYRIG, *Le prétendu syncrétisme solaire syrien et le culte de Sol Invictus*, in, *Le syncrétisme dans les religions grecque et romaine - Colloque de Strasbourg 1971*, Paris, 147-151.
- SFAMENI-GASPARRO 1982: G. SFAMENI GASPARRO, *Sotériologie et aspects mystiques dans le culte de Cybèle et d'Attis*, in U. BIANCHI - M. J. VERMASEREN (ed.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano. Atti del Colloquio internazionale, Roma, 24-28 settembre 1979*, Leiden, 472-484
- SHAW 1995: G. SHAW, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblicus*, University Park.
- SHAW 1998: T. M. SHAW, *Askesis and the Appearance of Holiness*, JECS 6, 485-499.
- SIMMONS 2001: M. B. SIMMONS, *The Eschatological Aspects of Porphyry's Anti-Christian Polemics in a Chaldean-Neoplatonic Context*, *Classica et Mediaevalia* 52, 193-215.
- SIMMONS 2006: M. B. SIMMONS, *Via Universalis salutis animae liberandae: The Pagan-Christian Debate on Universalism in the Later Roman Empire (A. D. 260-325)*, *Studia Patristica* 40.
- SIMON 1973: M. SIMON, *Early Christianity and pagan Thought: Confluences and Conflicts*, *RelStud* 9, 385-399.
- SIMON 1978: M. SIMON, *De l'observance rituelle a l'ascèse: recherches sur le Décret Apostolique*, *RHR* 193, 27-104.
- SIMON 1979: M. SIMON, *Mithra et les empereurs*, in *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario internazionale (Roma-Ostia 1978)*, Leiden, 411-425.
- SIMON 1986<sup>4</sup>: M. SIMON, *Verus Israel: Relations entre juifs et chrétiens dans l'empire romain (135-425)*, Paris.

- SIMONETTI 1996: M. SIMONETTI, *Cenni sull'interpretazione patristica di Mt 15,11*, ASE 13, 113-122.
- SIZGORICH 2007: T. SIZGORICH, «*Not easily were stones joined by the Strongest bond pulled asunder*»: *Religious Violence and imperial Order in the later roman World*, JECS 15, 75-101.
- SKOUNTAKIS 2006: M. SKOUNTAKIS, *Ritual Criticism and Consolation*, in E. STAVRIANOPOULOU (ed.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, 251-264.
- SMITH 2000: A. SMITH, *Porphyry and Pagan Religious Practice*, in J. CLEARY (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, 29-35.
- SMITH 2000: A. SMITH, *Iamblichus, the first Philosopher of Religion?*, Habis 31, 345-353.
- SMITH 1995: R. SMITH, *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, London.
- SOLER 2004: E. SOLER, *D'Apollonios de Tyane à l'empereur Julien: l'importance d'Antioche comme lieu de pèlerinage et centre philosophique grecs*, in B. CABOURET - P. GATIER - C. SALIOU (ed.), *Antioche de Syrie: histoire, images et traces de la ville antique. Colloque tenu à Lyon, Maison de l'Orient méditerranéen, 4-6 octobre 2001*, Lyon, 381-399.
- SOTINEL 2004: C. SOTINEL, *La disparition des lieux de culte païens en occident. Enjeux et méthode*, in M. NARCY - E. REBILLARD (ed.), *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve-d'Ascq, 35-60.
- SOURVINOU-INWOOD 1990: C. SOURVINOU-INWOOD, *What is polis religion?*, in O. MURRAY - S. PRICE (ed.), *The Greek city from Homer to Alexander*, Oxford, 295-322.
- SQUILLONI 1991: A. SQUILLONI, *Il concetto di regno nel pensiero dello ps. Ecfanto. Le fonti e i trattati ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ*, Firenze.
- STAERMAN 1990: E. M. STAERMAN, *Le culte impérial, le culte du Soleil et celui du Temps*, in M. M. MACTOUX - E. GENY (ed.), *Mélanges Pierre Lévêque*, IV, Paris, 361-379.
- STEFAN 2004: A. STEFAN, *Un rang impérial nouveau à l'époque de la quatrième tétrarchie : Filius Augustorum*, AntTard 12, 273-291.
- STEINRÜCK 2006: M. STEINRÜCK, *L'Âge de fer se termine: la forme catalogique chez Eunape de Sardes*, Kernos 19, 193-200.

- STERN 1974-1984: M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. I-III, Jerusalem.
- STERTZ 1976: S. A. STERTZ, *Themistius, a Hellenic philosopher-statesman in the Christian Roman empire*, CJ 71, 349-358.
- STERTZ 1977: S. A. STERTZ, *Marcus Aurelius as ideal Emperor in late-antique Greek Thought*, CW 70, 433-439.
- STETTLER 2004: H. STETTLER, *Sanctification in the Jesus Tradition*, Biblica 85, 153-178.
- STEWART 1999: P. STEWART, *The Destruction of Statues in Late Antiquity*, in R. MILES (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, London - New York, 159 - 189.
- STÖCKL BEN EZRA 2003: D. STÖCKL BEN EZRA, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, Tübingen.
- STOLZ 1997: F. STOLZ, *Von der Begattung zur Heiligen Hochzeit, vom Beuteteilen zum Abendmahl-kulturelle Gestaltungen natürlicher Prozesse*, in F. STOLZ (ed.), *Homo naturaliter religiosus: Gehört Religion notwendig zum Mensch-sein?*, Bern, 39-64.
- STROUMSA 1999: G. STROUMSA, *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, Tübingen.
- STROUMSA 1999<sup>b</sup>: G. STROUMSA, *From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?*, in O. LIMOR - G. STROUMSA (ed.), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen, 1-26.
- STROUMSA 2006: G. STROUMSA, *La fine del sacrificio: Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Torino (or. fr. 2005).
- STRUCK 2001: P. T. STRUCK, *Pagan and Christian Theurgies: Iamblichus, Pseudo-Dionysius, Religion and Magic in Late Antiquity*, AncW 32, 25-38.
- STUTZINGER 1983: D. STUTZINGER, *Kybele und Attis*, in H. BECK - P. C. BOL, *Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebieghaus Museum alter Plastik Frankfurt am Main, 16. Dezember 1983 bis 11. März 1984*, Frankfurt, 111-123.
- SWAIN 1996: S. C. R. SWAIN, *Hellenism and Empire: Language, Classicism and Power in the Greek World, AD 50-250*, Oxford.
- SYME 1971: R. SYME, *The Ancestry of Constantine*, BHAC, 237-253.
- SYME 1971<sup>b</sup>: R. SYME, *Emperors and biography. Studies in the Historia Augusta*, Oxford.
- TANTILLO 1998: I. TANTILLO, «Come un bene ereditario»: *Costantino e la retorica dell'impero patrimonio*, AntTard 6, 251-264.

- TANTILLO 2001: I. TANTILLO, *L'imperatore Giuliano*, Roma-Bari.
- TANTILLO 2003: I. TANTILLO, *Attributi solari della figura imperiale in Eusebio di Cesarea*, *MedAnt* 6, 41-59.
- TANTILLO 2003<sup>b</sup>: I. TANTILLO, *L'impero della luce: riflessioni su Costantino e il sole*, *MEFRA* 115, 985-1048.
- TAYLOR 1995: M. TAYLOR, *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden.
- THEISSEN 1999: G. THEISSEN, *Die urchristliche Taufe und die soziale Konstruktion des neuen Menschen*, in J. ASSMANN - G. STROUMSA (ed.), *Trasformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden, 87-114.
- THEISSEN 2004: G. THEISSEN, *La religione dei primi cristiani*, Torino (or. ted. 2000).
- THOMAS 1984: G. THOMAS, *Magna Mater and Attis*, *ANRW* II 17.3, 1500-1535.
- THOMPSON 1944 : E. THOMPSON, *The Emperor Julian's Knowledge of Latin*, *CR* 58, 49-51.
- TOUGHER 1998: S. TOUGHER, *In Praise of an Empress: Julian's «Speech of Thanks» to Eusebia*, in M. WHITBY (ed.), *The Propaganda of Power: the Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden - Boston, 105-123.
- TOULOUSE 2005: S. TOULOUSE, *La Théosophie de Porphyre et sa conception du sacrifice intérieure*, in S. GEORGOUDI - R. KOCH PIETTRE - F. SCHMIDT, *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, 329- 341.
- TOYNBEE 1996<sup>2</sup>: J. M. C. TOYNBEE, *Death and burial in the Roman world*, Baltimore.
- TRISOGLIO 1972: F. TRISOGLIO, *Le idee politiche di Plinio il Giovane e di Dione Crisostomo*, *PPOL* 5, 3-43.
- TROMBLEY 1985: F. R. TROMBLEY, *Paganism in the Greek World at the End of Antiquity: the Case of Rural Anatolia and Greece*, *HTR* 78, 327-352.
- TROMBLEY 1993: F. R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529 A. D.*, I, Leiden.
- TROMBLEY 1994: F. R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529 A. D.*, II, Leiden.
- TRYPANIS 1987: C. A. TRYPANIS, *Les termes Romios, Romiossini et Romania pour les Grecs*, in *Da Roma alla Terza Roma, III, Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*, Napoli, 431-438.

- TURCAN 1975: R. TURCAN, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden.
- TURCAN 1978: R. TURCAN, *Le culte impérial au III. siècle*, ANRW II, 16.2, 996-1083.
- 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 York, 387-403
- UGENTI 1992: V. UGENTI, *Sul criterio interpretativo delle prescrizioni alimentari in Giuliano Imperatore*, *Rudiae* 4, 269-281.
- UGENTI 1993: V. UGENTI, *Tertulliano, Giuliano e l'insegnamento delle lettere classiche*, *Rudiae* 5, 153-159.
- URSO 1998: G. URSO, *Purificazione e perdono: una polemica fra pagani e cristiani*, in M. SORDI (ed.), *Responsabilità perdono e vendetta nel mondo antico*, Milano, 249-266.
- VAGGIONE 2000: R. P. VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford.
- VAN DAM 2003: R. VAN DAM, *The Many Conversions of the Emperor Constantine*, in K. MILLS - A. GRAFTON (ed.), *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Rochester, 127-151.
- VAN DEN BERG 2003: R. VAN DEN BERG, *Becoming like God according to Proclus' interpretations of the Timaeus, the Eleusinian Mysteries, and the Chaldean Oracles*, in R. W. SHARPLES - A. SHEPPARD (ed.), *Ancient Approaches to Plato's Timaeus*, London.
- VAN DER LEEUW 1933: G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen.
- VANDERSPOEL 1988: J. VANDERSPOEL, *Iamblichus at Daphne*, *GRBS* 29, 83-86.
- VANDERSPOEL 1995: J. VANDERSPOEL, *Themistius and the Imperial Court: Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*, Ann Arbor.
- VAN DER HOST 1998: P. W. VAN DER HOST, *Plato's Fear as a Topic in Early Christian Apologetics*, *JECS* 6, 1-13.
- VAN DE SANDT 2002: H. VAN DE SANDT, «*Do not give what is Holy to the Dogs*» (*Did 9: 5 D and Matt 7: 6 A*): *The eucharistic Food of the Didache in its Jewish Purity Setting*, *VChr* 56, 223-246.
- VAN GENNEP 1981: A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Torino (or. fr. 1909).
- VAN HAEPEREN 2002: F. VAN HAEPEREN, *Le collègue pontifical (3ème s.a. C. - 4ème s.p. C.)*, Bruxelles, 2002.
- VAN HAEPEREN 2004: F. VAN HAEPEREN, *Grand-prêtre ou hiérophante*, *AC* 73, 149-163.

- VAN HAEPEREN 2005: F. VAN HAEPEREN, *Représentations chrétiennes du pontificat païen*, Latomus 64, 678-703.
- VAN HEESCH 1993: J. VAN HEESCH, *The last civic coinages and the religious policy of Maximinus Daza (AD 312)*, NC 153, 65-75.
- VAN NUFFELEN 2002: P. VAN NUFFELEN, *Deux fausses lettres de Julien l'Apostat*, VChr 56, 131-150.
- VAN NUFFELEN 2003: P. VAN NUFFELEN, *Dürre wahrheiten. Zwei Quellen des Berichts von Socrates Scholasticus über die vergorgungskrise in Antiochen 362/3*, Philologus 147, 352-356.
- VAN NUFFELEN 2004: P. VAN NUFFELEN, *Earthquakes in A.D. 363-368 and the date of Libanius, Oratio 18*, CQ 54, 657-661.
- VAN NUFFELEN 2005: P. VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les Histoires ecclésiastiques de Socrate et Sozomène*, Leuven-Paris-Dudley.
- VAN RAALTE 2005 : M. VAN RAALTE, *More philosophico: political Virtue and Philosophy in Plutarch's Lives*, in L. DE BLOIS - J. BONS - T. KESSELS - D. M. SCHENKENVELD (ed.), *The Statesman in Plutarch's Works. Proceedings of the sixth international Conference of the international Plutarch Society (Nijmegen/Castle Hernen, May 1-5, 2002)*, II, Brill - Leiden - Boston, 75-112.
- VAN'T DACK 1991: E. VAN'T DACK, *Le dieu Soleil d'Élagabal et d'Aurélien d'après l'HA*, in VAN UYTFANGHE - R. DEMEULENAERE (ed.), *Aeuum inter utrumque: mélanges offerts à Gabriel Sanders*, Steenbrugge, pp. 433-445.
- VIAN 1996 : G. M. VIAN, *Purità e culto nell'esegesi giudaico-ellenistica*, ASE 13, 67-84.
- VISSCHER 1967 : F. VISSCHER, *Le droit des tombeaux romains*, Milano.
- VOGLER 1979: C. VOGLER, *Constance II et l'administration impériale*, Strasbourg.
- VOGT 1955: J. VOGT, *Kaiser Julian über seinen Oheim Constantin den Grossen*, Historia 4, 339-352.
- VOLP 2002: U. VOLP, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike*, Leiden 2002.
- VOLP 2002<sup>b</sup>: U. VOLP, *Christian Theological Anthropology and Third and Fourth-Century Burial Practice*, Studia Patristica 40, 127-133.
- WALLRAFF 1997: M. WALRAFF, *Geschichte des Novatianismus seit dem vierten Jahrhundert im Osten*, ZAC 1, 251-279.

- WALLRAFF 2001: M. WALLRAFF, *Christus versus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Paetantike*, Muenster.
- WARDMANN 1986: A. WARDMANN, *Pagan Priesthoods in the Later Empire*, in M. HENIG - A. KING (ed.), *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*, Oxford, 257-262.
- WATSON 1999: A. WATSON, *Aurelian and the Third Century*, London.
- WEILER 2007: G. WEILER, *Human Sacrifice in Greek Culture*, in K. FINSTERBUSCH – A. LANGE - K. F. DIETHARD RÖMHELD (ed.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, Leiden - Boston 35-64.
- WEISS 2003: P. WEISS, *The Vision of Constantine*, JRA 16, 237-259.
- WELLS 2000: J. B. WELLS, *God's Holy People. A Theme in Biblical Theology*, Sheffield.
- WERMAN 2000: C. WERMAN, *The Concept of Holiness and the Requirements of Purity in Second Temple and Tannaic Literature*, in M. J. H. M. POORTHUIS - J. SCHWARTZ (ed.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Leiden, 163-179.
- WHITMARSH 2001: T. WHITMARSH, «Greece is the World»: *Exile and Identity in the Second Sophistic*, in S. GOLDHILL (ed.), *Being Greek under Rome: cultural Identity, the second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge, 269- 305.
- WIEMER 1994: H. U. WIEMER, *Libanius on Constantine*, CQ 44, 511-524.
- WIEMER 1996: H. U. WIEMER, *Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert n. Chr.*, München.
- WILKEN 1984: R. L. WILKEN, *The Christian as the Romans saw them*, New Haven.
- WINN 2003: R. E. WINN, *The Church of Virgins and Martyrs : Ecclesiastical Identity in the Sermons of Eusebius of Emesa*, JECS 11, 309-338.
- WITT 1975: R. E. WITT, *Iamblichus as a Forerunner of Julian*, in *De Jamblique à Proclus: Vandoeuvres-Genève, 26-31 août 1974*, 35-61.
- WOODS 1997: D. WOODS, *The Emperor Julian and the Passion of Sergius and Bacchus*, JECS 5, 335-367.
- WÖRRLE 1988: M. WÖRRLE, *Stadt und Fest in kaiserzeitlichen Kleinasien*, München.
- YOUNG 1979: F. YOUNG, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Cambridge.
- ZAMBON 2002: M. ZAMBON, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris.
- ZIOLKOWSKI 1999: A. ZIOLKOWSKI, *Ritual Cleaning-up of the city: From the Lupercalia to the Argei*, AnSoc 29, 191-218.

ZOGRAOU 2005: A. ZOGRAFOU, *Élimination rituelle et sacrifice en Grèce ancienne*, in S. GEORGOUDI - R. KOCH PIETTRE - F. SCHMIDT, *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 197-213.