

Giuliano Imperatore, *Lettere e discorsi*. Testo greco a fronte. Prefazione di A. Marcone. Saggio introduttivo, traduzione e commento di M.C. De Vita, Bompiani, Milano 2022 (Il Pensiero Occidentale), CCCVIII+1270 pp.

Grazie al monumentale lavoro condotto da Maria Carmen De Vita, il panorama scientifico italiano può vedere finalmente raccolte in un unico volume, pubblicato nella collana “Il Pensiero Occidentale” di Bompiani, tutte le lettere e le opere complete arrivate fino a noi dell'imperatore Flavio Claudio Giuliano. L'ultimo imperatore della dinastia costantiniana pur avendo regnato poco meno di due anni (361-363) è una figura chiave della Tarda antichità romana e ha attirato l'attenzione tanto degli autori antichi quanto degli interpreti moderni – un interesse che continua ancora oggi.¹

La vita e l'attività di quest'imperatore sembrano avere tutti gli elementi per farne l'eroe tragico di un romanzo, un personaggio dalle molteplici maschere:² l'infanzia a Costantinopoli, rampollo della “famiglia che regna e domina sulla terra”,³ segnata dagli omicidi di gran

¹ Oltre ai classici J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien, Les Belles Lettres, Paris 1930*; G. W. Bowersock, *Julian the Apostate*, Harvard U.P., Cambridge 1978; P. Athanassiadi Fowden, *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*, Oxford U.P., Oxford 1981; cfr. i recenti volumi collettanei N. Baker-Brian – S. Tougher (eds.), *Emperor and Author: the Writings of Julian the Apostate*, The Classical Press of Wales, Swansea 2012; H.-U. Wiemer – S. Rebenich (eds.), *A Companion to Julian the Apostate*, Brill, Leiden-Boston 2020 (Brill's Companions to the Byzantine World, 5). Per il panorama italiano, cfr. da ultimo A. Marcone, *Giuliano. L'imperatore filosofo e sacerdote che tentò la restaurazione del paganesimo*, Salerno, Roma 2019 (Profili, 82); I. Tantillo, *L'imperatore Giuliano*, Laterza, Roma-Bari 2019 (Economica Laterza, 908). Sulla categoria storiografica di ‘tarda antichità’ e sul dibattito attorno a questa controversa periodizzazione, oltre ai classici P. Brown, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, Thames & Hudson, London 1971; A. Giardina, “Esplosione di tardoantico”, *Studi Storici* 40/1 (1999), pp. 157-80; L. Cracco Ruggini, “Come e perché è ‘esploso’ il tardoantico?”, *Studi Storici* 45/1 (2004), pp. 15-23; cfr. A. Marcone, “Gli studi italiani sulla tarda antichità”, *Studia Historica: Historia Antiqua* 19 (2010), pp. 77-92 e Id., “A Long Late Antiquity? Considerations on a Controversial Periodization”, *Journal of Late Antiquity* 1/1 (2008) pp. 4-19. Da ultimo, Id., *Tarda Antichità. Profilo storico e prospettive storiografiche*, Carocci, Roma 2020 (Frecce, 307).

² La sovrabbondanza di studi storici, biografie e romanzi riguardo quest'imperatore è già stata sottolineata, con una nota di polemica, da J. Bouffartigue, “Julien entre biographie et analyse historique”, *Antiquité Tardive* 17 (2009), pp. 79-89: “Héros de notre culture, Julien sera encore le sujet de biographies, jusqu'au jour où nos descendants décideront ou accepteront de tout oublier du passé, ce qui sans doute n'arrivera jamais. Objet de science, il sera encore l'objet de recherches historiques jusqu'au jour où l'on décidera que de telles recherches sont inutiles à la société. Cette perspective-là, malheureusement, ne peut être considérée comme exclue” (p. 89). D'altro canto, gli fa eco I. Tantillo, “Per delle biografie dell'imperatore Giuliano”, in *L'imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione*, a cura di A. Marcone, Le Monnier Università, Firenze 2015, pp. 1-11 (Studi sul Mondo Antico, 3), “vari fattori fanno sì che Giuliano si presti, meglio di qualsiasi altro imperatore romano, a una trattazione di tipo biografico: la quantità di fonti disponibili, il fatto che molte siano autobiografiche, l'indiscutibile fascino dell'ultimo difensore del mondo antico, la sua drammatica vicenda personale – dal trauma dell'uccisione della famiglia, alla vita da recluso, alla morte prematura – il formidabile ritratto che ne hanno lasciato i testimoni antichi, autori di primo piano quali Libanio, Ammiano Marcellino, Gregorio di Nazianzo” (p. 2).

³ *Iul.*, *Or.* 11, 131c: “ἐν τῷ κρατοῦντι καὶ βασιλεύοντι τῆς γῆς γένει”. Le opere dell'imperatore Giuliano si citano secondo l'edizione Bidez-Rochefort-Lacombrade per Les Belles Lettres, con l'indicazione della pagina e della lettera dell'edizione di Ézéchiel Spanheim (1696). Ove non altrimenti indicato, la traduzione è sempre tratta dal volume che qui si commenta a cura di M. C. De Vita.

parte dei suoi parenti;⁴ la formazione cristiana, letteraria e filosofica vissuta in solitudine;⁵ l'abbandono del cristianesimo e il ritorno, mantenuto segreto, agli antichi culti; i successi militari e amministrativi come Cesare di Costanzo II nelle Gallie; la sua ascesa al potere e i dibattuti progetti di riforma – su tutti, il rilancio o il preteso rinnovamento del *cultus deorum*;⁶ la morte improvvisa durante la campagna contro l'impero sasanide e l'eco delle sue azioni nelle fonti antiche;⁷ tutto ciò ha contribuito a plasmare il profilo di un imperatore atipico, nel

⁴ Non vi è certezza circa i mandanti della strage del ramo cadetto della seconda dinastia Flavia, se tutti e tre i figli di Costantino, se il solo Costanzo II o se si sia trattata di un'iniziativa autonoma dei soldati. Giuliano offre una rielaborazione di quella notte in *Or.* 7, 228b e in un'altra orazione – *Iul.*, *Or.* 5, 270c-d – attribuisce la responsabilità degli omicidi al solo Costanzo II. Il contesto fortemente polemico dell'opera, tuttavia, impone cautela.

⁵ Giuliano da Costantinopoli verrà trasferito prima a Nicomedia poi nella residenza imperiale di Macellum in Cappadocia. Il *princeps* dipinge il periodo cappadocico come un esilio trascorso in una gabbia dorata, costantemente sottoposto alle sospettose attenzioni di Costanzo II e dei suoi collaboratori: *Or.* 5, 271b-d. Giuliano vi trascorrerà sei anni: per A.J. Festugière, "Julien à Macellum", in *The Journal of Roman Studies* 47/1 (1957) pp. 53-58, dal 345 al 351 (p. 54), mentre per A. Marcone, *Giuliano* (cit. n. 1), dal 342 (p. 71). L'ipotesi – un tempo data per scontata sulla scorta di Gr. Naz., *Or.* 4, 23, 10-13; 24-29; 52, 3-5; *Id.*, *Or.* 97, 11-14; Soz., *Hist. eccl.*, 5, 2, 10-14 – che Giuliano, battezzato alla nascita, in questo periodo abbia ricoperto il ruolo di lettore nella chiesa locale dedicandosi anche a opere di carità cristiana, è oggi fortemente messa in discussione. Cfr. I. Tantillo, *L'imperatore Giuliano*, Laterza, Roma-Bari 2001 (Biblioteca Essenziale Laterza, 42), p. 16; A. Marcone, *Giuliano*, (cit. n. 1), pp. 72-73. Convinto invece dell'attività cristiana di Giuliano è F. Fatti, *Giuliano a Cesarea. La politica ecclesiastica del principe apostata*, Herder, Roma 2009, pp. 62-64 (Studi e Testi Tardo Antichi, 10). Sulla formazione giuliana cfr. il fondamentale J. Bouffartigue, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1992 (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 133).

⁶ Si assiste recentemente a un ridimensionamento della tradizionale idea di un Giuliano energico riformatore in ogni ambito dell'amministrazione e del governo imperiali. Piuttosto, "Julian was an active reformer only in very few areas of government; most of his innovative measures emerged out of reactions to specific cases, and the majority of his legislation routinely repeated existing legal rules and practice" cf. S. Schmidt-Hofner, "Reform, Routine and Propaganda: Julian the Lawgiver", in H.-U. Wiemer – S. Rebenich (eds.), *A Companion to Julian the Apostate* (cit. n. 1), pp. 124-171 (p. 128).

⁷ Per le campagne militari di Giuliano, tanto da Cesare quanto da unus imperator, cf. T. Gnoli, *Le guerre di Giuliano imperatore*, Il Mulino, Bologna 2015 (Introduzioni). Per una prima rassegna sulla figura di Giuliano nella posterità, si vedano i due volumi curati da R. Braun e da J. Richer dedicati allo studio della nascita e trasformazione di una vera e propria "leggenda" (nera o dorata) su quest'imperatore: R. Braun – J. Richer (eds.), *L'empereur Julien, I: De l'histoire à la légende (331-1715)*, Les Belles Lettres, Paris 1978; *Id.*, *L'empereur Julien, II: De la légende au mythe (de Voltaire à nos jours)*, Les Belles Lettres, Paris 1981. Sulla figura dell'imperatore Giuliano in Ammiano Marcellino cf. M. Caltabiano, "Giuliano Imperatore nelle Res Gestae di Ammiano Marcellino: tra panegirico e storia", in *Rudiae* (cit. n. 6), pp. pp. 335-6; A.J. Ross, *Ammianus' Julian. Narrative and Genre in the Res Gestae*, Oxford U.P., Oxford 2016; D. Cellamare, "«Grande era la differenza tra questo imperatore e alcuni altri sovrani». (Amm. Marc., XXV, 4, 6). L'imperatore Giuliano, Ammiano Marcellino e l'uso politico della memoria", *Civiltà e Religioni* 7 (2021), pp. 241-65. Sul rapporto tra Giuliano e il retore Libanio, tra i primi a creare un "mito pagano" del *princeps*, si veda A. Pellizzari, "Testimonianze di un'amicizia: il carteggio tra Libanio e Giuliano", in *L'imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione* (cit. n. 2), pp. 63-86. Riguardo invece la "leggenda nera" di Giuliano, apostata e persecutore dei cristiani, l'autore che più influenzò la posterità fu probabilmente Gregorio di Nazianzo con il suo "dittico anti giuliano" (*Orr.* 4-5). Ciononostante, la critica ha evidenziato da tempo come, a dispetto dell'irriducibile opposizione che il Nazianzeno ostenta contro Giuliano, molti sono i punti di contatto filosofico-culturali tra il vescovo e l'imperatore. Cfr. L. Lugaresi, "Giuliano Imperatore e Gregorio di Nazianzo: contiguità culturale e contrapposizione ideologica nel confronto tra ellenismo e cristianesimo", in *Rudiae* 10 (1998.), pp. 293-334; S. Elm, *Sons of Hellenism, Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus and the Vision of Rome*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2012 (Transformation of the Classical Heritage, 50). Per la figura di Giuliano nella storia bizantina, cfr. S. Trovato, *Antieroe dai molti volti: Giu-*

bene come nel male straordinario. Infine, Giuliano è pressoché l'unico sovrano romano di cui possiamo leggere ancora oggi la maggior parte delle opere – panegirici, trattati, inni filosofici – e delle lettere.⁸

Di questa ricchezza la curatrice riesce a rendere conto, accompagnando il testo giuliano con un denso *Saggio introduttivo* e un ricchissimo apparato di note a commento. Esperta studiosa dell'imperatore Giuliano – cui già aveva dedicato una monografia e diversi contributi scientifici –⁹ e della tradizione medio e neoplatonica, M. C. De Vita segue l'edizione messa a punto da Bidez-Rochefort-Lacombrade per Les Belles Lettres (1924-1964), giovandosi anche della nuova edizione dei discorsi imperiali di H.-G. Nesselrath.¹⁰ La curatrice confronta le due edizioni, integrando con la Teubneriana i passi non del tutto soddisfacenti dell'edizione francese, esplicitando e giustificando sempre le sue scelte editoriali. D.V. si confronta anche con la ricca tradizione italiana di studi giulianei e con le edizioni critiche delle opere dell'imperatore che avevano già visto la luce, anche in questo caso segnalando i punti di

liano *l'Apostata nel Medioevo bizantino*, Forum, Udine 2014 (Libri e biblioteche, 34) e, da ultimo, Id., *Julian the Apostate in Byzantine Culture*, Routledge, London-New York 2023 (Routledge Research in Byzantine Studies). L'autore nota che “la figura di Giuliano, legittimo imperatore romano, autore della letteratura greca e nemico del cristianesimo, sembra appositamente concepita per suscitare reazioni contrastanti (apprezzamento per l'attività di imperatore, interesse per le opere letterarie, condanna per l'apostasia) nella civiltà bizantina, basata sulla struttura statale romana, sulla eredità culturale greca e sulla religione cristiana”: cfr. Id., “Giuliano l'Apostata in Giovanni Antiocheno”, in *L'imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione*, pp. 306-324 (p. 306).

⁸ Sul “Giuliano scrittore”, sulla sua conoscenza dei diversi generi e tecniche letterarie, sul suo utilizzo della storia e dei miti, cfr. D. Micalella, *Giuliano scrittore. La storia, le storie e il mito*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2018 (Studi e ricerche) e il classico, quantunque problematico, A. Kojève, *L'imperatore Giuliano e l'arte della scrittura*, Donzelli, Roma 1998 (Saggine, 31). Il filosofo russo-francese, pur attribuendo a Giuliano opzioni filosofiche affatto estranee (una sorta di scetticismo epicureo) celate sotto la maschera dei miti letterari, conduce una raffinata e appassionante interpretazione della scrittura giuliana.

⁹ M.C. De Vita, *Giuliano Imperatore filosofo neoplatonico*, Vita e pensiero, Milano 2011 (Temi metafisici e problemi del pensiero antico). Tra i suoi numerosi contributi dedicati all'imperatore e alla filosofia imperiale-tardoantica, cfr. almeno Ead., “Giuliano e il medioplatonismo: il caso di Plutarco”, *Elenchos* 34/2 (2013), pp. 351-72; “Il Bene/Sole nell'esegesi neoplatonica: Giamblico, Giuliano e l'inno *A Helios re*”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 2 (2013), pp. 275-95; “Giuliano l'Apostata e il Vangelo di Giovanni”, *Koinonia. Rivista dell'Associazione di Studi Tardoantichi* 41 (2017), pp. 147-67; “Giuliano Imperatore e il culto delle immagini sacre: un esempio di τέχνη τελεστική?”, in L. Canetti (eds.), *Statue. Rituali, Scienze e Magia dalla Tarda Antichità al Rinascimento*, SISMEI – Ed. del Galluzzo, Firenze 2017 (Micrologus Library, 81), pp. 67-85; “Political Philosopher or Saviour of Souls? Socrates in Themistius and Julian the Emperor”, in C. Moore – A. Stavru (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 816-835; “Un altro modo di vedere' (*Enn.* VI 9, 11, 23): estasi e ascesa a Dio negli ultimi platonici”, in L. Canetti – A. Piras (eds.), *Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente*, Morcelliana, Brescia 2018, pp. 15-30 (Quaderni di Studi e materiali di storia delle religioni, 21); “*Callidior ceteris persecutor* (Rufin. *hist.* X 33). Giuliano e la questione ariana”, in G. Huber-Rebenich – S. Rebenich (eds.), *Interreligiöse Konflikte im 4. Und 5. Jh. Julian, Contra Galilaeos – Kyril, Contra Julianum*, De Gruyter, Berlin- München-Boston 2020, pp. 39-63 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur, 181). La studiosa si è occupata anche della ricezione di Giuliano in epoca moderna e di storia degli studi riguardo l'imperatore: Ead., “Un imperatore ‘con le dita macchiate d'inchiostro’. A proposito di Flavio Claudio Giuliano”, *Intersezioni* 35 (2015), pp. 291-308; “Peut-être le premier des hommes: Giuliano nel XVII e nel XVIII secolo”, in M. Andria – P. Zito (eds.), *Leopardi e Giuliano Imperatore. Un appunto inedito dalle carte napoletane*, Le Monnier Università, Firenze 2022 (Studi sul Mondo Antico 17), pp. 1-35.

¹⁰ Iuliani Augusti *Opera*, ed. H.-G. Nesselrath, De Gruyter, Berlin-München-Boston 2015 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, 2018).

contatto e le innovazioni tra il suo testo e i precedenti.¹¹ Con un’ottima padronanza del lessico retorico-filosofico tardoantico, la studiosa riesce a dare una nuova voce all’imperatore, mettendo in rilievo “la frequenza e la consapevolezza dei rinvii intertestuali di Giuliano ai testi biblici ed evangelici”, alla tradizione filosofica e letteraria ellenica, lasciando parlare i diversi autori che di volta in volta il *princeps* incarna a seconda dello stile e dell’occasione.¹²

Si possono così leggere le circa 150 lettere dell’imperatore, raccolte e ordinate secondo l’ordine di composizione, i frammenti poetici e le lettere spurie, le opere composte quando servì Costanzo II come Cesare nelle Gallie (*Elogio dell’imperatore Costanzo; Elogio dell’imperatrice Eusebia; Le imprese dell’imperatore o Sulla regalità; Consolazione a se stesso, per la partenza dell’ottimo Salustio*) e quelle scritte a ridosso dell’usurpazione o una volta divenuto *unus imperator* (*Al senato e al popolo di Atene; Al filosofo Temistio; Contro il cinico Eraclio, come bisogna praticare il cinismo e se si addica a un cinico comporre miti; Alla Madre degli dèi; Contro i cinici ignoranti; Il Simposio o I Saturnali; A Helios re; Il discorso di Antiochia o Il nemico della barba*).

Come si noterà, manca all’appello il trattato anticristiano dell’imperatore, il *Contra galilaeos*, scritto – dando credito a Libanio – ad Antiochia, durante l’inverno 362-363.¹³ La scelta appare giustificata: l’opera è giunta a noi frammentaria e ha una storia editoriale separata rispetto agli altri testi giulianeî, venendo ricostruita soprattutto attraverso la *Replica a Giuliano Imperatore* di Teodoro di Mopsuestia e il *Contro Giuliano* di Cirillo di Alessandria, a loro volta frammentari.¹⁴ D’altro canto, la curatrice dà conto in maniera esaustiva anche di quest’opera, citandone ampi frammenti e mostrandone il legame – tematico, concettuale, stilistico – con il resto della produzione giuliana.¹⁵

¹¹ Delle opere giuliane erano state già pubblicate in Italia il *La prima orazione di Giuliano a Costanzo*, introduzione, traduzione e commento a cura di I. Tantillo, L’Erma di Bretschneider, Roma 1997 (Saggi di storia antica, 10); *Elogio dell’imperatrice Eusebia (Orazione II)*, a cura di S. Angiolani, D’Auria, Napoli 2008 (Studi e Testi di Koinonia, 22); *Elogio dell’Imperatrice Eusebia*. Testo critico, traduzione e commento a cura di A. Filippo. Introduzione e indici a cura di M. Ugenti, Serra, Pisa-Roma 2016 (Testi e commenti, 29); *A Salustio*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di M. Ugenti, Serra, Pisa-Roma 2014 (Testi e commenti, 28); *Epistola a Temistio*, a cura di C. Prato – A. Fornaro, Milella, Lecce 1984 (Studi e testi latini e greci, 2); *Contro il cinico Eraclio: Giuliano Imperatore, Al cinico Eraclio*, edizione critica, traduzione e commento a cura di R. Guido, Congedo, Galatina 2000 (Testi e studi, 13); *Alla Madre degli dèi*, edizione critica, traduzione e commento a cura di V. Ugenti, Congedo, Galatina 1992 (Testi e studi, 6); *Contro i cinici ignoranti*, edizione critica, traduzione e commento di D. Micallella – C. Prato, Università degli Studi di Lecce, Lecce 1988 (Studi e testi latini e greci, 4); *Simposio. I Cesari*, edizione critica, traduzione e commento a cura di R. Sardiello, Congedo, Galatina 2000 (Testi e studi 12); *Discorso su Helios re*, testo, traduzione, e commento di A. Mastrocinque, Bautz, Nordhausen 2011 (Studia Classica et Mediaevalia, 5); *Misopogon*, a cura di C. Prato – D. Micallella, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1979 (Testi e commenti, 5). Per le lettere, *L’Epistolario di Giuliano Imperatore*, Saggio storico, traduzione, note e testo in appendice a cura di M. Caltabiano, D’Auria, Napoli 1991. Si veda inoltre la raccolta *Alla Madre degli dèi e altri discorsi*, introduzione di J. Fontaine, testo critico a cura di C. Prato, traduzione e commento a cura di A. Marccone, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 20002 [1987] (Scrittori greci e latini).

¹² De Vita, *Saggio introduttivo*, p. CCCVIII.

¹³ Lib., *Or.* 18, 178.

¹⁴ Su cui si vedano rispettivamente la nuova riedizione italiana – Teodoro di Mopsuestia, *Replica a Giuliano Imperatore*. Seconda ed. riveduta e ampliata, a cura di A. Guida, Edizioni Dehoniane, Bologna 2019 (Biblioteca Patristica 53) – e i due volumi C. Riedweg (ed.), *Kyrrill von Alexandrien, Gegen Julian I: Buch 1-5*, De Gruyter, Berlin-München-Boston 2015 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 20); W. Kinzig – T. Brüggemann (eds.), *Kyrrill von Alexandrien, Gegen Julian II: Buch 6-10 und Fragmente*, De Gruyter, Berlin-München-Boston 2015 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 21).

¹⁵ Per il trattato giuliano l’edizione di riferimento è oramai Giuliano Imperatore, *Contra Galilaeos. Introduzi-*

Discorso a parte merita il *Saggio introduttivo* della curatrice: vera e propria monografia dedicata all'imperatore, il testo si articola in tre parti. La prima sezione (pp. XXI-XC), dal taglio storico-biografico, ripercorre la vita e l'operato di Giuliano, avendo cura di collocare il princeps nel più ampio contesto culturale e storico. Affrontando alcuni dei nodi più importanti della parabola esistenziale dell'ultimo dei Costantinidi (l'apostasia dal cristianesimo; la formazione retorico-filosofica; l'ideale cultural-religioso; gli amici e collaboratori; il rapporto con i cristiani nell'impero), la studiosa getta una luce preziosa su un periodo cruciale per la storia antica, l'impero post-diocleziano e post-costantiniano, in cui tra continuità e innovazioni ha preso forma il "postclassical world".¹⁶

Merito particolare dell'autrice è cercare di andare oltre la questione lungamente dibattuta circa la sincerità o meno dell'adesione al cristianesimo di Giuliano prima della sua apostasia.¹⁷ Se gli interpreti si dividono equamente tra chi propende per un'adesione solo di facciata o chi al contrario attribuisce a Giuliano una sincera devozione cristiana, D.V. mostra che è la stessa retorica giuliana a portare i lettori a voler trovare a tutti i costi una "conversione" netta del principe, un momento chiaro e irreversibile – alla luce del quale tutto ciò che lo ha preceduto è rimosso o reinterpretato in termini di oblio, errore, finzione.¹⁸ L'imperatore, adottando

one, testo critico e traduzione, a cura di E. Masaracchia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1990 (Testi e Commenti, 9). M.C. De Vita dà conto inoltre anche dei nuovi frammenti proposti o ritrovati, cfr. *Saggio introduttivo*, p. CCXLI, n. 647.

¹⁶ Traggio l'efficace espressione da G. W. Bowersock – P. Brown – O. Grabar (eds.), *Interpreting Late Antiquity. Essays on the Postclassical World*, The Belknap Press of Harvard U.P., Cambridge-London 2001, già Id. (ed.), *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, The Belknap Press of Harvard U.P., Cambridge-London 2001. H.-I. Marrou, per rendere conto del carattere "anfibo" della tarda antichità, in cui innovazioni si presentano attraverso *facies* tradizionali, utilizzò il concetto di "pseudomorfo". Mutuato dalla mineralogia, il termine inizialmente applicato al solo ambito artistico fu poi esteso più in generale a tutta la civiltà del periodo, ivi comprese le religioni: "emprunté à la cristallographie où il désigne proprement l'état d'un minéral qui, après un changement de composition chimique, conserve sa forme cristalline primitive au lieu de cristalliser selon les axes, angles et plans de sa substance nouvelle. Ce n'est qu'une métaphore, mais elle peut servir à exprimer le caractère paradoxal de la civilisation et tout particulièrement de la 'forma artistica' de l'Antiquité tardive. [...] Cependant sous les gaucheries et les tâtonnements de la pseudomorphose, c'est bien une âme nouvelle que nous voyons s'exprimer ainsi peu à peu". Cfr. H.-I. Marrou, "La civilisation de l'antiquité tardive", in *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, École Française de Rome, Rome 1978., pp. 67-77 (pp. 71-73) (Publications de l'École française de Rome, 35).

¹⁷ Grazie a una lettera dello stesso Giuliano (*Ep.* 111) riusciamo agevolmente a collocare il suo abbandono del cristianesimo. In questo testo, scritto alla fine del 362, l'imperatore rimprovera gli Alessandrini poiché ancora fedeli al vescovo Atanasio invitandoli a tornare alla devozione verso Serapide-Helios, e scrive (434d-435a): "ritornate alla verità: non perderete la retta via, obbedendo a me che fino a vent'anni ho percorso quella strada ed ecco, con l'aiuto degli dèi, da circa dodici anni proseguo su questa" (ὁμᾶς αὐτοὺς ἐπαναγάγετε πρὸς τὴν ἀλήθειαν· οὐχ ἀμαρτήσεσθε τῆς ὀρθῆς ὁδοῦ πειθόμενοι τῷ πορευθέντι κακείνῃ τὴν ὁδὸν ἄχρις ἐνιαυτῶν εἴκοσι, καὶ ταύτην ἰδοῦν ὅν θεοῖς πορευομένῳ δωδέκατον ἔτος).

¹⁸ Nell'ambito delle religioni politeiste tradizionali non si può parlare di "conversione" in termini cristiano-moderni: sono dei culti etnici e politici, dove l'identità religiosa non era né autonoma né separata rispetto ad altri tipi di appartenenza (civica, familiare, professionale etc.): ogni città aveva i suoi riti pubblici che, secondo il calendario stabilito, ogni cittadino doveva compiere in quanto parte integrante del corpo sociopolitico. Inoltre, la partecipazione individuale a certi tipi di culto (e.g. culti misterici) o l'adesione a un'associazione dedicata al culto di una divinità particolare non implicava il rifiuto delle altre, essendo questa partecipazione accettata e complementare rispetto ai riti pubblici della città. Cfr. J.N. Bremmer, "Arthur Darby Nock's Conversion (1933): A Balance", in J. Weitbrecht – W. Röcke – R. Bernuth (eds.), *Zwischen Ereignis und Erzählung: Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit*, De Gruyter, Berlin-München-Boston 2016 (Transformationen der Antike, 39), pp. 9-30; M. Mayordomo, "'Conversion' in Antiquity and Early Christianity. Some Critical Remarks",

una retorica tradizionale e trasversale a tutti i gruppi religiosi della Tarda antichità, struttura il discorso sulla sua adesione ai culti tradizionali (quella che chiama “ἡ ἀληθῆς θεοσέβεια”¹⁹) e rielabora il suo passato cristiano tutto a partire da dicotomie oppositive quali “luce-tenebra”, “salute-malattia”, “verità-menzogna”. Se tale retorica è funzionale a enfatizzare gli aspetti benefici del nuovo culto da lui abbracciato, si deve piuttosto immaginare il suo rifiuto del cristianesimo in termini di un processo progressivo, maturato nell’ambito di una lunga educazione letteraria e filosofica. Questo permette di sgombrare il campo da ogni tentazione psicologista per apprezzare piuttosto gli aspetti culturali e storici che possono aver influenzato il princeps. In effetti, al di là della valutazione personale e dell’attaccamento di Giuliano alla cultura classica percepita come patrimonio vivo e ancora attuale, il variegato mosaico di culti del Mediterraneo era ancora ben vitale e praticato ed è comprensibile che i riti pubblici dell’impero potessero attirare e coinvolgere anche dei cristiani – ivi compreso un rampollo della famiglia imperiale.²⁰ Del resto, la fluidità religiosa era tipica di questo periodo: nonostante le reificazioni irriducibili e le costruzioni discorsive polarizzanti degli autori cristiani dell’epoca – e di Giuliano stesso –,²¹ la norma erano piuttosto identità religiose “contestuali” e multiple, non appartenenze cristallizzanti e oppositive.²²

in C. Lienemann-Perrin – W. Lienemann (eds.), *Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging*, Harrassowitz, Wiesbaden 2012, pp. 211-26.

¹⁹ *Ex mult.*, Iul., *Ep.* 114, 438b.

²⁰ Basti pensare che financo il cristiano Costanzo II, in quanto pontefice massimo, assolveva ai doveri rituali che aveva verso la religio publica romana, come si può evincere da Iul., *Or.* 3, 68b-c; 70d; 86a. Cfr. F. van Haepelen, *Le collège pontifical (3e s. a.C.-4e s. p.C). Contribution à l'étude de la religion publique romaine*, Institut historique belge, Bruxelles-Rome 2002 (Études de Philologie, d'Archéologie et d'Histoire anciennes, 39) pp. 124-5. Del pari, dopo la morte di Giuliano il neoletto Gioviano, anch'egli cristiano, officierà dei sacrifici pubblici tanto per prendere gli auspici che per siglare il trattato di pace con i persiani: *Amm.*, 25, 6, 1; *Amm.*, 25, 7, 14.

²¹ Quali ad esempio “pagani vs cristiani”, “eretici vs ortodossi”, “ebrei vs cristiani”. Sulla costruzione cristiana della tassonomia “pagani-ebrei-cristiani” per organizzare e gerarchizzare la varietà religiosa dell’impero romano, cfr. F. Massa, “Nommer et classer les religions aux II^e-IV^e siècles: la taxinomie “paganisme, judaïsme, christianisme”, *Revue de l'histoire des religions* 4 (2017), pp. 689-715. Come nota M. Kahlos, “Meddling in the Middle? Urban Celebrations, Ecclesiastical Leaders and the Roman Emperor in Late Antiquity”, in J. Day - R. Hakola - M. Kahlos - U. Tervahauta (eds.), *Spaces in Late Antiquity. Cultural, Theological and Archaeological Perspectives*, Routledge, New York 2016, pp. 11-32, nelle città dell’impero di IV secolo erano numerose le occasioni pubbliche di condivisione collettiva di spazi e momenti festivi, al di là delle appartenenze religiose – tant’è che proprio in questo periodo fioriscono i discorsi normativo-autoritativi per stabilire le frontiere tra i diversi gruppi religiosi e definirne le regole di condotta.

²² Prendo il concetto di “identità contestuali” che Majastina Kahlos propone per problematizzare la costruzione discorsiva – tanto delle fonti antiche quanto degli studiosi moderni – della società tardoantica come polarizzata in gruppi-monadi opposti e non comunicanti quali “pagani”, “eretici”, “cristiani”. Cfr. M. Kahlos, *Religious Dissent in Late Antiquity, 350-450*, Oxford U.P., Oxford-New York 2020 (Oxford Studies in Late Antiquity), pp. 83-85. D’altro canto, già É. Rebillard invitava ad approfondire la fluidità e pluralità delle identità – individuali e collettive – della Tarda antichità, esortando gli interpreti moderni a non replicare reificazioni quali “cristiani”, “pagani” etc. Cfr. É. Rebillard, *Christians and their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*, Cornell U.P., Ithaca-London 2012; É. Rebillard - J. Rüpke, *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2015. Sul vario utilizzo di concetti quali “semi-cristiani”, “cripto pagani”, “zona grigia”, “incerti” per esprimere la fluidità religiosa tardoantica, cfr. M. Kahlos, *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, Routledge, New York 2007, pp. 30-3; J.M. Schott, “‘Living Like a Christian, but Playing the Greek’: Accounts of Apostasy and Conversion in Porphyry and Eusebius”, *Journal of Late Antiquity* 1/2 (2008), pp. 258-277; E. Soler, “Les ‘demi-chrétiens’ d’Antioche. La pédagogie de l’exclusivisme chrétien et ses ressorts dans la prédication chrysostomienne”, in H. Inglebert - S. Destephen -

Naturalmente è degno di nota che questa fluidità religiosa abbia avuto la sua rappresentazione più vistosa in un imperatore – non a caso divenuto “l’Apostata” per antonomasia²³ –, ma è ancora una volta opportuno sottolineare come, in queste dinamiche religiose, Giuliano fosse la norma piuttosto che l’eccezione.²⁴

La seconda parte del *Saggio* (pp. XCI-CCLX) dispiega una puntuale analisi della produzione giuliana, condotta opera per opera. Grazie all’autrice, finalmente si apprezza a pieno la dimensione retorica della formazione e dell’opera dell’imperatore, la sua padronanza dei logoi sotto ogni punto di vista.²⁵ De Vita rende conto della ricchezza di citazioni e riferimenti ai testi più disparati, dai generi più variegati, ma allo stesso tempo evidenzia l’autonomia compositiva del princeps e la sua libertà creativa; la capacità di rielaborare in maniera originale tanto i modelli ereditati quanto i grandi retori a lui contemporanei – su tutti Temistio e Libanio – piegando questi stessi modelli ai suoi particolari obiettivi retorici.

Si riesce ad apprezzare così il “mélange di generi enunciativi e stilistici sapientemente calibrato, a seconda dei destinatari degli scritti”²⁶ e delle occasioni. Giuliano alterna con naturalezza la cura della *res publica* allo studio delle lettere e della filosofia, secondo una celebre immagine che ci ha trasmesso Ammiano Marcellino riguardo le sue notti passate in Gallia:²⁷

B. Dumézil (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Picard, Paris 2010 (Textes, images et monuments de l’Antiquité au haut Moyen Age), pp. 281-91; P. Athanassiadi, “Christians and Others: The Conversion Ethos of Late Antiquity”, in A. Papaconstantinou (ed.), *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*, Routledge, New York 2015, p. 23-48. Sulla categoria euristica di “groupness” – opposta a quella di “groupism” – per studiare le affiliazioni comunitarie e le definizioni identitarie, concepite come dinamiche e circostanziali e non fisse e immutabili, cfr. R. Brubaker, *Ethnicity without Groups*, Harvard U.P., Cambridge 2004.

²³ Nonostante Giuliano stesso rimproverasse ai cristiani (e a Costantino) di essere “apostati” dei veri dèi (Iul., *Gal. fr.* 3, 47, 58, 72, 86 Masaracchia; *Or.* 7, 228d), sembra che la prima fonte a bollare Giuliano come ἀποστάτης sia Greg. Naz., *Or.* 4, 1, 3. Negli autori bizantini sarà più diffuso invece il termine παραβάτης: *ex mult.*, Const. VII Porph., *De ceremoniis*, II, 42; Mich. Ps., *Hist. Synt.* 57.

²⁴ Del resto, le stesse fonti antiche – con prospettive differenti – ci indirizzano a tale conclusione: Iul., *Ep.* 79; Them., *Or.* 5, 67d-68a; Gr. Naz., 4, 11; 51; 52); Socr., *Hist. eccl.*, 3, 13, 5.

²⁵ Come sintetizza efficacemente E. Pack, “Libanio, Temistio e la reazione giuliana”, in *Lo spazio letterario della Grecia antica, I.3: La produzione e la circolazione del testo. I Greci e Roma*, a cura di G. Cambiano – L. Canfora – D. Lanza, Salerno, Roma 1994, p. 658: “Retore Giuliano lo era perciò anche laddove si presentava come filosofo barbuto e teologo mistico”.

²⁶ De Vita, *Saggio introduttivo*, p. CI.

²⁷ Amm., 16, 5, 5: “Iulianus vero absque instrumento, quotiens voluit evigilavit, et nocte dimidiata semper exsurgens, non e plumis vel stragulis sericis ambiguo fulgore nitentibus, sed ex tapete et sisyras, quam vulgaris simplicitas susurnam appellat, occulte Mercurio supplicabat, quem mundi velociorem sensum esse motum mentium suscitantem, theologicae prodidere doctrinae; atque in tanto rerum defectu, explore rei publicae munera cuncta curabat. Post quae ut ardua et seria terminata, ad procudendum ingenium vertebatur, et incredibile quo quantoque ardore, principalium rerum notitiam celsam indagans, et quasi pabula quaedam animo ad sublimiora scandenti conquirens, per omnia philosophiae membra prudenter disputando currebat. Sed tamen cum haec effecte pleneque colligeret, nec humiliora despexit, poeticam mediocriter et rhetoricam tractans (ut ostendit orationum epistularumque eius cum gravitate comitas incorrupta) et nostrarum externarumque rerum historiam multiforem. Super his aderat Latine quoque disserendi sufficiens sermo”. A cura di A. Selem, *Ammiano Marcellino. Le storie*, UTET, Torino 1973 (Classici latini). Se Giuliano conoscesse il latino si è a lungo dibattuto e ancora non vi è accordo. Personalmente ritengo che gli accenni di Giuliano in *Or.* 2, 123d-124b; *Or.* 3, 72a, 78a e di Libanio in *Or.* 12, 92 risolvano la questione nella direzione di una conoscenza della “τὴν πᾶτριον φωνὴν” (Iul., *Or.* 3, 78a) da parte del princeps.

Giuliano invece si svegliava senz'alcun mezzo artificiale, ogni qualvolta lo volesse. Infatti si levava sempre a mezzanotte non da un letto di piume o di coltri di seta splendenti di vari riflessi, ma da una stuoia o da una rozza coperta, che la semplicità del popolo chiama «susurna», per pregare in segreto Mercurio, che le dottrine teologiche insegnano sia la veloce intelligenza del mondo che suscita l'attività delle menti umane. Così, pur essendo privo di ogni comodità, attendeva con profonda competenza a tutti i doveri dello stato. Dopo essersi occupato di affari difficili e importanti, si volgeva ad esercitare l'intelletto ed è incredibile quanto zelo ci mettesse, cercando di giungere ad una conoscenza più profonda dei principali problemi. E come se cercasse un pascolo per il suo animo che tendeva a più alte mète, discuteva sapientemente di tutte le varie parti della filosofia. Ma, pure avendo un'ampia cultura in questo campo, non dispregiò gli studi più modesti, occupandosi moderatamente di poesia e di retorica, come dimostrano la schietta eleganza ed il tono maestoso delle sue lettere e delle orazioni. Si interessò pure dei vari generi di storia sia romana che dei popoli stranieri. Inoltre parlava con sufficiente scorrevolezza il latino.

D'altro canto, come Giuliano stesso dice agli abitanti d'Antiochia, egli ha le mani costantemente ricoperte d'inchiostro: il segno di un'attività intellettuale febbrile e di un'eccellenza culturale che fanno di lui un vero re-filosofo, il solo degno di governare, di fronte al quale gli antiocheni che lo criticano non sono che dei folli.²⁸

Proprio lo stretto legame tra l'attività filosofico-letteraria e l'attività politica di quest'imperatore *philosophiae magister* è sottolineata da M.C. De Vita, secondo cui la produzione letteraria giuliana "non è semplicemente il divertissement colto di un principe letterato; diventa parte integrante della sua azione politico-religiosa, ne costituisce il privilegiato veicolo di divulgazione, ne accresce il potenziale persuasivo".²⁹ Nelle opere di Giuliano e nella sua azione di governo conseguente si manifesterebbe non tanto un anacronistico sognatore, perso tra desideri nostalgici e revivalisti, quanto l'assoluta internità alla corrente più politica del platonismo giamblico. Tale indirizzo aveva insistito proprio sull'azione del sovrano, descrivendolo quale vettore di perfezionamento per i suoi sudditi e mediatore tra la perfezione assoluta – e irraggiungibile – del mondo noetico e la sua migliore approssimazione possibile in terra. Tutto ciò mostra l'approfondita conoscenza, da parte di Giuliano, anche del "Giamblico politico" e rende ragione, da una parte della formazione filosofica del princeps, a lungo denegata e sminuita; dall'altra del *côté* politico della riflessione degli ultimi platonici, troppo a lungo liquidati come "santoni" presi a bizantineggiare sulle glosse di Platone o a misticheggiare seguendo oracoli e riti bizzarri, avulsi dalla realtà viva e dalla partecipazione attiva alla società di IV secolo.³⁰

²⁸ Iul., *Or.* 12, 339b. Per un'analisi del testo giuliano cfr. almeno A. Marcone, "Un panegirico rovesciato. Pluralità di modelli e contaminazione letteraria nel *Misopogon* giuliano", *Revue d'études augustinienes* 30 (1984), pp. 226-39.

²⁹ De Vita, *Saggio introduttivo*, p. XLVII. Il titolo di *philosophiae magister* è impiegato in un'iscrizione celebrativa per Giuliano: CIL III 7088. Simile è IK 12, p. 114 nr. 313a che lo saluta come princeps philosophiae. Per un'analisi delle fonti epigrafiche giuliane, cfr. S. Conti, "Un aspetto della propaganda imperiale tardo-antica: la titolatura di Giuliano nelle fonti letterarie ed epigrafiche", *Koinonia. Rivista dell'Associazione di Studi Tardoantichi* 30-31 (2006-2007), pp. 29-44; Id., *Iuliane vivas. L'imperatore Giuliano nelle iscrizioni*, Edizioni ae, Ancona 2019.

³⁰ Per il "Giamblico politico" cfr. Giamblico, *I frammenti dalle epistole*. Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di D.P. Taormina – R.M. Piccione, Bibliopolis, Napoli 2010 (Elenchos). Sulla riscoperta e sull'apprezzamento del *côté* politico della riflessione neoplatonica cfr. il classico D.J. O' Meara, *Platonopolis. Platonic Political*

D'altro canto, è proprio il debito con il platonismo che porta l'imperatore a sviluppare una giustificazione filosofica dei culti e delle divinità tradizionali, tutte ricomprese in un elaborato sistema metafisico in cui ai diversi livelli dell'essere corrispondono i tanti dèi del pantheon greco-romano. Questi esseri superiori, a loro volta, sono concepiti da Giuliano tanto come divinità individualizzate e personali, dotate di uno specifico campo di azione e da onorare singolarmente in determinate occasioni, quanto come diverse potenze e manifestazioni del sovrano divino, padre del tutto, Helios.³¹ Per l'imperatore la suprema divinità solare ha sempre vegliato sui destini di Roma per assicurarne il dominio eterno, inviando figure semi-divine in terra (Quirino, Asclepio, Dioniso, Eracle...) o guidando alcuni sovrani in forza di un particolare legame elettivo (Numa, Giuliano stesso). L'ultimo dei Costantinidi sviluppa così una "teologia eliacca della storia"³² in cui sono rielaborati il tradizionale concetto romano di *pax deorum*, il provvidenzialismo neoplatonico e la teologia eusebiana di Costantino per l'impero cristiano: M.C. De Vita rende conto di ognuna di queste "fonti" del pensiero giuliano, illuminando sulle affinità, le divergenze, le riprese e le risemantizzazioni.

La studiosa analizza il pensiero giuliano alla luce di alcuni fenomeni filosofico-religiosi che sarebbero tipici della tarda antichità, quali la presunta "nuova religiosità" in bilico tra la "spiritualizzazione del sacrificio" e il "ritualismo teurgico esasperato";³³ le rielaborazioni

Philosophy in Late Antiquity, Oxford U.P., Oxford 2003; R. Chiaradonna, "Tolleranza religiosa e neoplatonismo politico tra III e IV secolo", in A. Marcone – U. Roberto – I. Tantillo (eds.), *Tolleranza religiosa in età tardoantica, IV-V secolo. Atti delle giornate di studio sull'età tardoantica, Roma, 26-27 maggio 2013*, Università di Cassino, Cassino 2014 (Studi Umanistici, 7), pp. 37-79. Sull'opinione tradizionale circa i filosofi platonici alla fine della tarda antichità come avulsi dalla realtà e disinteressati alla politica, cfr. L. Cracco Ruggini, "Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo (Roma, Atene, Costantinopoli; Numa, Empedocle, Cristo)", in *Studi storici in onore di Ottorino Bertolini*, I, Pacini, Pisa 1972 pp. 177-300; G. Fowden, "The Pagan Holy Man in Late Antique Society", *Journal of Hellenic Studies* 102 (1982), pp. 33-59.

³¹ Cfr. Iul., *Orr.* 8; 11; Gal. fr. 21, 24-26, 28 Masaracchia. Su questa divinità e sui "tanti" *Soles* venerati a Roma, cfr. G. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, Brill, Leiden 1972. Più recentemente, cfr. S.E. Hijmans, "The Sun which Did not Rise in the East. The Cult of Sol Invictus in the Light of Non-Literary Evidence", *BABesch* 71 (1996), pp. 115-150; N. Belayche, "Un dio siriano alla corte di Giulia Domna e di Elagabalo", in C. Bonnet – E. Sanzi (eds.), *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*, Carocci, Roma 2018 (Studi Superiori), pp. 137-157; C. Bonnet, "Gli dèi di Palmira nel cuore di Roma", in *Roma, la città degli dèi* (cit.) pp. 235-249; N. Belayche, "Sur les épaules' des empereurs: deux dieux Sol introduits à Rome par Élagabal et Aurélien", in B. Amiri (ed.), *Migrations et mobilité religieuse. Espaces, contacts, dynamiques et interférences*, Presses universitaires de France-Comté, Besançon 2020, pp. 187-206. Sul rapporto tra *Sol Invictus* e il dio cristiano in Costantino e nei suoi discendenti, cfr. M. Wallraff, "Constantine's Devotion to the Sun after 324", *Studia Patristica* 34 (2001), pp. 256-269; I. Tantillo, "L'impero della luce. Riflessioni su Costantino e il sole", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité* 115 (2003), pp. 985-1048; A. Barbero, *Costantino il vincitore*, Salerno, Roma 2016 (Biblioteca Storica), pp. 248-55, 259-61, 307-9.

³² De Vita, *Saggio introduttivo*, p. CCXXV.

³³ Con "spiritualizzazione del sacrificio" si fa riferimento all'ipotesi interpretativa resa celebre da G.G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Odile Jacob, Paris 2005 (Collège de France) secondo cui nella Tarda antichità si assisterebbe a un progressivo abbandono del sacrificio cruento come rito *par excellence* delle religioni tradizionali antiche. Tale nuovo indirizzo sarebbe riscontrabile, ad esempio, nelle riflessioni critiche attorno al sacrificio condotte dal filosofo Porfirio, secondo cui per il saggio la forma più alta di religiosità è il "sacrificio noetico", l'offerta di una mente pia e di pensieri puri al sovrano divino: cfr. Porph., *Abst.*; *Marc.* Accanto a tale indirizzo, nella Tarda antichità numerosi altri filosofi esaltano il sacrificio cruento come mezzo di elevazione della propria anima e di purificazione dalla materia: ex mult., *Iamb.*, *Myst.*; *Salust.*, *De Diis et mundo*. Tali riflessioni sono spesso accompagnate dall'esaltazione di una raccolta oracolare, a noi

filosofiche del pantheon tradizionale tendenti all'esaltazione di una divinità sovrana – per le quali la critica ha formulato le categorie ermeneutiche di “monoteismo pagano” o “enoteismo”.³⁴ Al di là dell'enfasi che tanti studiosi hanno posto su questi fenomeni, attribuendo a Giuliano velleità innovatrici, la lettura dei passi giuliane mi sembra mostri piuttosto l'assoluta tradizionalità del suo impianto teoretico-metafisico – del resto l'esaltazione di una “monarchia divina”, anche in ambito politeista, risale almeno all'epoca ellenistica.³⁵ Inoltre, la sua pratica religiosa – così come la si può ricostruire dalle fonti, in primis da Giuliano stesso – mi sembra mostri chiaramente non solo la perdurante centralità del sacrificio cruento nella religio publica tradizionale, ma anche il permanere della pluralità divina a dispetto di tutte le sistematizzazioni enoteizzanti. Gli dèi della tradizione greco-romana sono ancora ben distinti, e a ognuno di questi Giuliano devolve un culto secondo le occasioni e i luoghi, in ossequio alla tradizione, nel rispetto scrupoloso della pratica cultuale e delle obbligazioni rituali.³⁶ Per ciò che concerne la teurgia, la studiosa mostra in maniera esauriente che, a dispetto delle lodi e dell'ammirazione che Giuliano nutre verso i “teurghi beati”³⁷, la riflessione riguardo i sacrifici e la figura dei sacerdoti è tutta interna alla tradizione religiosa romana e, in questo ambito, sono rare le affinità tra il pensiero giambliceo e quello del *princeps*.³⁸

Questi spunti ci conducono ad analizzare la terza e ultima sezione del *Saggio* (pp. CCLXI-CCCI), dedicata ad alcune tra le più note e dibattute “questioni giuliane”, quali la pretesa “involuzione teocratica”, i progetti di riforma religiosa, il rapporto con i cristiani.

giunta frammentaria, tramandata dalla tradizione sotto il nome di *Oracoli caldaici* e della pratica ritualistica a questi legata, definita teurgia. Cfr. A. Charles-Saget, “La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique”, in H.J. Blumenthal – E.G. Clark (eds.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Bristol Classical Press, London 1993, pp. 107-115; G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, The Pennsylvania State U.P., University Park 1995.

³⁴ Su queste categorie e sul dibattito storico-metodologico che ne è seguito, cfr. almeno P. Athanassiadi – M. Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 1999; G. Sfameni Gasparro, *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*, Morcelliana, Brescia 2010 (Scienze e storia delle religioni, 12); S. Mitchell – P. Van Nuffelen (eds.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge U.P., Cambridge 2010.

³⁵ Si pensi allo pseudoaristotelico *De Mundo* o all'*Inno a Zeus* di Cleante.

³⁶ *Ex mult.*: Iul., *Or.* 3, 68b-c; 70d; 86a; *Or.* 5, 286d-287a; *Or.* 8, 176c-d; *Or.* 12, 346b-c; *Ep.* 26; *Ep.* 98; *Lib.*, *Or.* 15, 79; *Amm.* 23, 3, 1-7. Sulla religio romana intesa come ortoprassi, cfr. il classico J. Scheid, *Quand faire, c'est croire: les rites sacrificiels des Romains*, Aubier, Paris Aubier, (Collection historique).

³⁷ Iul., *Or.* 8, 173a: “θεουργοῖς δὲ τοῖς μακαρίοις”.

³⁸ Del resto, come è stato mostrato, la presunta religiosità teurgica neoplatonica intesa come complesso rituale a sé stante, separato o financo in competizione con il resto delle pratiche religiose tradizionali del mondo antico, è soprattutto una costruzione moderna. Come scrive D. Jaillard, con riguardo alla pratica rituale del neoplatonico Proclo: “Chez les ‘derniers hellènes’, le rite continue à fonctionner comme une matrice d'intelligibilité (tant pour l'exercice rituel que spéculatif). [...] Le statut du rite, son irréductibilité, dessinent le cadre dans lequel peut être définie et évaluée une ‘philosophisation du religieux’, notion qui reste profondément ambiguë en l'absence d'une définition rigoureusement ritualiste des polythéismes d'époque impériale et tardo-antiques. [...] Au terme de ce parcours, la désignation du philosophe comme ‘hiérophante du monde entier’ n'apparaît intelligible qu'à une double condition: 1. La réinscrire dans le ritualisme et la dynamique polythéiste qui régissent l'ensemble des pratiques des ‘derniers hellènes’ [...] 2. Faire l'époché de tout paradigme mystérique, de toute conception englobante des « mystères”. Cfr. D. Jaillard, “Le philosophe ne doit pas être le prêtre d'une seule cité... il doit être universellement le hiérophante du monde entier’ (Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 19)”, in F. Massa – N. Belayche (eds.), *Les philosophes et les mystères dans l'empire romain*, Presses Universitaires de Liège, Liège 2021 (Religions. Comparatisme – Histoire – Anthropologie, 11), pp. 171-91.

In effetti, nonostante la brevissima durata del regno, secondo gran parte della critica moderna questo *princeps* “tratto alla polvere delle battaglie non da una tenda militare, ma dallo studio quieto e appartato dell’Accademia”,³⁹ avrebbe inaugurato il suo regno all’insegna di una non meglio precisata tolleranza filosofica. Con il passare dei mesi, tuttavia, egli sarebbe venuto meno ai suoi ideali fino a una definitiva “svolta teocratica”, dopo la quale l’Augusto non sarebbe più stato disposto a lasciar sopravvivere il dissenso.⁴⁰ Al contrario, M.C. De Vita mostra giustamente le linee di continuità e la coerenza interna al pensiero giuliano lungo l’intera sua produzione e la sua attività di governo, caratterizzata da un tentativo di rilancio del *cultus deorum* e di emarginazione dallo spazio pubblico dei cristiani tanto radicale quanto condotto senza ricorrere a mezzi di coercizione violenta.

Senza poter entrare nel merito di queste problematiche nello spazio di questo breve contributo,⁴¹ per ciò che concerne i progetti giuliani in materia di *cultus deorum* gli studiosi si interrogano anzitutto se vi sia stato il programma coerente e sistematico di creare una struttura sacerdotale centralizzata estesa a tutto l’impero, con sacerdoti gerarchicamente strutturati – e sottoposti all’imperatore in quanto *pontifex maximus* –, riti e regole specifici. Tale progetto – influenzato o meno dalle (presunte?) disposizioni di Massimino, l’ultimo tetrarca – potrebbe piuttosto essere un’invenzione storiografica, influenzata dalle notizie mistificatorie e polemiche degli autori cristiani della tarda antichità.⁴² In questo senso, gli interventi di Giuliano in materia di religio pubblica non sarebbero altro che singoli provvedimenti contestuali in risposta a casi contingenti.⁴³

³⁹ Amm., 16, 1, 5: “ex Academiae quietis umbraculis, non e militari tabernaculo, in pulverem Martium tractus”.

⁴⁰ Tale opinione – debitrice in ultima analisi della mitizzazione di Giuliano in epoca illuministica – risale almeno a J. Bidez, “L’Évolution de la politique de l’empereur Julien en matière religieuse”, *Bulletins de la classe des lettres et des sciences morales et politiques et de la classe des beaux-arts*, Hayez, Bruxelles 1914, pp. 406-61 e, nel permanere di accesi dibattiti, con aggiustamenti e sfumature, ha attraversato tutto il XX secolo per arrivare fino a noi. Sulla “riscoperta” di Giuliano nel Secolo dei Lumi e sulla nascita di un nuovo mito riguardo quest’imperatore – che passa dall’essere l’apostata persecutore dei cristiani all’imperatore-filosofo, tollerante e clemente, alter-ego tanto dei philosophes quanto dei monarchi illuminati, cfr. C. Mervaud, “Julien l’Apostat dans le correspondance de Voltaire et Frédéric II”, *Revue d’Histoire littéraire de la France* 5 (1976), pp. 724-43; A. Pagliara, *Per la storia della fortuna dell’imperatore Giuliano tra Umanesimo ed età barocca*, Nuova Cultura, Roma 2010, pp. 86-8; J. Spink, “The reputation of Julian the Apostate in the Enlightenment”, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 57 (1967), pp. 1399-415.

⁴¹ Sull’attitudine di Giuliano verso i cristiani, sulle sue misure e sul dibattito circa il loro “inquadramento” – se si possano definire cioè persecuzioni violente attivamente perseguite, benevolo *laissez-faire* verso i moti popolari anticristiani o discriminazioni – cfr. almeno M. Marcos, “‘He Forced with Gentleness’. Emperor Julian’s Attitude to Religious Coercion”, *Antiquité Tardive* 17 (2009), pp. 191-204; H.C. Teitler, *The Last Pagan Emperor: Julian the Apostate and the War Against Christianity*, Oxford U.P., New York 2017.

⁴² *Ex mult.*: Gr. Naz., *Or.* 4, 111; Soz., *h.e.* 5, 16, 1-2.

⁴³ Non mi è possibile in questo luogo rendere conto del dibattito circa questo (preteso?) disegno giuliano: a lungo dato per scontato – cfr. W. Koch, “Comment l’empereur Julien tacha de fonder une église païenne”, *Revue belge de philologie et d’histoire* 6 (1927), pp. 123-46; Id., “Comment l’empereur Julien tacha de fonder une église païenne”, *Revue belge de philologie et d’histoire* 7 (1928), pp. 49-82, 511-50, 1363-85; O. Nicholson, “The ‘Pagan Churches’ of Maximinus Daia and Julian the Apostate”, *The Journal of Ecclesiastical History* 45 (1994), pp 1-10 – attualmente gli studiosi tendono fortemente a ridimensionarlo, per una riconsiderazione complessiva dei dati alla luce del contesto e dei precedenti storici. Cfr. M. Mazza, “Giuliano o dell’utopia religiosa: il tentativo di fondare una chiesa pagana?”, in *Giuliano Imperatore, le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce, 10-12 Dicembre 1998*, Congedo, Galatina 1998 (Rudiae. Ricerche sul mondo classico, 10), pp. 17-42; G. Scrofani, “Ὡς ἀρχιερέα: la “chiesa pagana” di Giuliano nel contesto della politica religiosa imperiale di

Ciò che mi sembra interessante è che, nelle parole di quest'imperatore che ostenta l'assoluta tradizionalità del suo agire in quanto "pontefice massimo secondo le tradizioni patrie"⁴⁴, che rifugge "le innovazioni in tutti i campi, [...], e in modo particolare in ciò che riguarda gli dèi"⁴⁵ assistiamo a una delle prime concettualizzazioni, per parte "pagana",⁴⁶ di un'idea di "Elleni".⁴⁷ Questi sono concepiti quale una comunità religiosa omogenea – distinta, speculare e opposta rispetto ai cristiani – dove la varietà di culti, pratiche e divinità del mosaico romano-mediterraneo sono raggruppati in una visione che tende a ridurli a un sistema organico, l'"Ellenismo".⁴⁸ Infatti, se già per Isocrate (*Pan.*, 50) l'identità ellenica era slegata dal fattore etnico per riposare piuttosto sulla condivisione di una medesima cultura, mi sembra che con Giuliano il fattore determinante dell'essere elleno diviene la pratica sacrificale. In forza di una comune venerazione verso gli dèi, ad esempio, Giuliano definisce ellene tanto la città di Roma (*Iul.*, *Or.* 11, 153a) quanto il villaggio "barbaro" di Batne, ai confini con la Persia (*Id.*, *Ep.* 98).⁴⁹ Nell'opporsi agli "empi Galilei" Giuliano

III e IV secolo", *Studi Classici e Orientali* 51 (2005), pp. 195-215; N. Belayche, "La politique religieuse 'païenne' de Maximin Daïa. De l'historiographie à l'histoire", in G.A. Cecconi – C. Gabrielli (eds.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico: orientamenti di governo, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza*, Atti del Convegno internazionale di studi, Firenze, 24-26 settembre 2009, Edipuglia, Bari 2011, pp. 235-259 (Munera, 33); A. Filippini, "Fossili e contraddizioni dell' "era costantiniana": i dignitari del culto imperiale nella Tarda Antichità e il loro ruolo nelle "riforme religiose" di Massimino Daïa e Giuliano", in A. Kolb – M. Vitale (eds.), *Kaiserkult in den Provinzen des Römischen Reiches. Organisation, Kommunikation und Repräsentation*, De Gruyter, Berlin-München-Boston 2016, pp. 409-475.

⁴⁴ Così si autodefinisce in *Ep.* 88, 451b: "κατὰ τὰ πάτρια μέγας ἀρχιερεὺς". Cfr. anche *Ep.* 89b, 298d: "διὰ τοὺς θεοὺς ἀρχιερεὺς μέγιστος".

⁴⁵ *Iul.*, *Ep.* 89a, 453b: "[...] τὴν καινοτομίαν ἐν ἅπασιν μὲν, ὡς ἔπος εἶπεῖν, ἰδίᾳ δὲ ἐν τοῖς πρὸς τοὺς θεοὺς".

⁴⁶ Sull'invenzione cristiana del termine-concetto polemico "pagano" per raggruppare e designare in maniera dispregiativa tutti gli adepti dei culti tradizionali dell'ecumene romano-mediterranea – ad eccezione degli ebrei – cfr. oltre al già citato F. Massa, "Nommer et classer les religions aux II^e-IV^e siècles" (cit. n. 21); P. Chuvin, *Cronaca degli ultimi pagani. La scomparsa del paganesimo nell'impero romano tra Costantino e Giustiniano*, Paideia, Brescia 2012 (Biblioteca di cultura religiosa, 71) [ed. or. 1990], pp. 18-22.

⁴⁷ *Iul.*, *Epp.* 29; 60; 78; 84; 98; 112; 114; *Or.* 2, 118c-119b; *Or.* 4, 252b; *Or.* 11, 152d-153c.

⁴⁸ Come afferma anche R. Cribiore, *Libanius the Sophist: Rhetoric, Reality, and Religion in the Fourth Century*, Cornell U.P., Ithaca 2013 (Cornell Studies in Classical Philology), pp. 234-235: "With Julian the shades of religion lost their variation of nuance and reverted to a stark black and white: believers had to be in or out, and divergences of any kind were not permitted. The pagan front had to be united". Cfr. anche D. Frankfurter, *Christianizing Egypt. Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, Princeton U.P., Princeton-Oxford 2018 (Martin Classical Lectures), p. 8; U. Agnati, "Religious Tolerance in The Fourth-Century AD Melting Pot: An Introduction", in D. Dainese - V. Gheller (eds.), *Beyond Intolerance: The Milan Meeting in AD 313 and the Evolution of Imperial Religious Policy from the Age of the Tetrarchs to Julian the Apostate*, Brepols, Turnhout 2018, pp. 15-36, in part. p. 24 n. 14: "The same Julian considered Paganism to be a religion competing with Christianity". Per un'eventuale influenza ebraica sulla modellizzazione giuliana di un'identità ellenica, cfr. A. Finkelstein, *The Specter of the Jews. Emperor Julian and the Rhetoric of Ethnicity in Syrian Antioch*, University of California Press, Oakland 2018 (S. Mark Taper Foundation Imprint in Jewish Studies).

⁴⁹ Sulle trasformazioni del concetto di ellenismo e sulla pluralità di aspetti legati all'identità ellenica nella Tarda antichità cfr. U. Criscuolo, "Giuliano e l'Ellenismo. Conservazione e Riforma", *Orpheus* 7 (1986), pp. 272-292; *Id.*, "La difesa dell'Ellenismo dopo Giuliano: Libanio e Teodosio", *Koinonia. Rivista dell'Associazione di Studi Tardoantichi* 14 (1990), pp. 5-28; G. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1990 (Thomas Spencer Jerome Lectures); A. Cameron, "Julian and Hellenism", *Ancient World* 24 (1993), pp. 25-9; M. Caltabiano, "Il senatore romano Nilo e la παιδεία ellenica", *Collectanea Philologica* 2 (1995), pp. 41-52; P. Van Nuffelen, "Deux fausses lettres de Julien l'Apostat (la lettre aux juifs, *Ep.* 51 [Wright], et la Lettre à Arsacius, *Ep.* 84

mette a punto un “othering discourse”,⁵⁰ un discorso che genera e reifica alterità – e nel momento stesso plasma la propria identità, individuale e collettiva. Una costruzione dell’alterità che non è mai neutrale, ma che implica e impone sempre delle disparità in termini di rapporti di forza, di valutazione, di possibilità di presa di parola. Tale innovativa elaborazione da parte di Giuliano, “sovrano e sacerdote”⁵¹, “teologo e filosofo”⁵² – che comunque non soppianta né esaurisce visioni alternative della pluralità etno-religiosa dell’impero romano –⁵³ può segnalare l’emergere di un’autocoscienza “pagana” in reazione al discorso reificante-contrappositivo cristiano,⁵⁴ o anche, può essere la persistente influenza su Giuliano della formazione cristiana e delle categorie tassonomiche della “superstizione dei Galilei”.⁵⁵

Secondo M.C. De Vita, l’innovazione giuliana traccina dall’aspetto discorsivo-teoretico a quello politico poiché, a suo dire, l’imperatore avrebbe provato a impiantare tale inedito “Ellenismo di stato”.⁵⁶ L’affermazione appare in parte discordante rispetto alle critiche che la stessa autrice aveva mosso all’utilizzo di etichette anacronistiche e affatto estranee al mondo antico quali teocrazia o cesaropapismo bizantino per la figura di Giuliano.⁵⁷ In effetti, è problematico parlare di religione come ambito separato dalla politica nel mondo antico e

[Bidez]”, *Vigiliae Christianae* 56/2 (2002), pp. 131-150, in partic. p. 138 n. 33; E. Zeper, “Porfirio politico, Porfirio filosofo. Riflessioni in merito al sacrificio cruento negli anni della Grande Persecuzione diocleziana”, in S. Botta – M. Ferrara – A. Saggiore (eds.), *La Storia delle religioni e la sfida dei pluralismi*. Atti del Convegno della Società Italiana di Storia delle Religioni – Roma, Sapienza, 8-9 Aprile 2016, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 116-28, in partic. p. 124. Sull’universalizzazione e le trasformazioni dell’identità ellenica in età imperiale, cfr. S. Goldhill, “Setting an Agenda: «Everything is Greece to the Wise»”, in Id. (ed.), *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic, and the Development of Empire*, Cambridge U.P., Cambridge 2001, pp. 1-26.

⁵⁰ M. Kahlos, *Religious Dissent* (cit. n. 22), p. 6. Giuliano, nel far riferimento ai cristiani, utilizza il termine ‘Galilei’, ostentando così il rifiuto dello statuto divino di Gesù, il “Cristo di Dio”. Per l’imperatore infatti questi non sarebbe altro che un semplice umano mandato a morte come un criminale (Iul., *Gal.*, fr. 43; 48; 81 Masaracchia). Con quest’appellativo, inoltre, l’Augusto contestava la pretesa universalistica del cristianesimo ricollegandolo – e relegandolo – al suo contesto etnico d’origine. Il termine compare già in Epitteto, ma è solo in Giuliano che viene utilizzato sistematicamente in funzione di un’organica strategia retorico-filosofica anticristiana: cfr. S. Scicolone, “Le accezioni dell’appellativo ‘Galilei’ in Giuliano”, *Aevum* 56 (1982), pp. 71-80.

⁵¹ Come afferma Libanio, *Or.* 12, 80, Giuliano “si compiace di essere chiamato sacerdote non meno di sovrano” (διὰ τοῦτο χαίρει καλούμενος ἱερεὺς οὐχ ἧττον ἢ βασιλεύς).

⁵² Iul., *Or.* 8, 161a-b: “καὶ φιλόσοφος [...] θεολόγος”.

⁵³ Cfr. ad esempio Them., *Or.* 5, 70a.

⁵⁴ In questo senso è particolarmente stimolante la riflessione di M. Kahlos, *Religious Dissent*, (cit. n. 22), p. 100: quando ci avviciniamo allo studio dei *cultores deorum* nella tarda antichità, abbiamo a che fare con “the last or the first pagans?”. D’altro canto già P. Borgeaud, *L’histoire des religions*, Infolio, Gollion 2013 (Le Maître et le disciple), p. 43 a proposito degli “Hellènes” di IV secolo metteva in guardia: “Donc plutôt que des ‘derniers’, on devrait parler des premiers païen”.

⁵⁵ Iul., *Ep.* 54, 380d: “τῇ τῶν Γαλιλαίων δεισιδαιμονία”. Di un’influenza cristiana sulle categorie concettuali di Giuliano è convinto C. Haas, *Hellenism and Opposition to Christianity in Alexandria*, in W.V. Harris – G. Ruffini (eds.), *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*, Brill, Boston-Leiden 2004, pp. 217-29, p. 223: “Julian especially portrays Alexandrian pagans as members of a cohesive community prepared to defend its interests with violence if necessary. It has long been recognized, however, that Julian looked at the religious world through the eyes of a sectarian. Moreover, it was the apostate emperor, more than any other writer of the fourth century, who recast Hellenism in a far narrower sense as a pagan ideology rather than a general adherence to Greek cultural values. Modern commentators are becoming increasingly aware that Julian’s views were far from mainstream”.

⁵⁶ *Saggio introduttivo*, p. CCXCVII.

⁵⁷ *Ibidem*, p. CCLXXIII.

tardoantico: essendo la religio constanziana alla politica, ogni interpretazione dell'antico che tenda a separare nettamente i due ambiti rischia di essere fuorviante.⁵⁸

Il tema solleva la questione di ordine più generale, se vi sia una corrispondenza tra le opere letterarie e l'azione di governo dell'imperatore. Non a caso, già i suoi contemporanei gli avevano attribuito titoli opposti: qualcuno lo vedeva come una "talpa ciarliera"⁵⁹, altri lo definivano "il re come quello che Platone cercò per molto tempo".⁶⁰ Con il primo epiteto, i cortigiani di Costanzo II intendevano dileggiare e sminuire Giuliano Cesare, cieco e inesperto, più intento a magnificare e ingigantire le proprie gesta piuttosto che a fare effettivamente qualcosa di rilevante – a ciò si potrebbe aggiungere che i soldati in Gallia, rosi dalla fame, lo chiamavano: "asiatico, greculo, imbroglione e stolto nella sua apparente sapienza".⁶¹ Stando a questi critici, Giuliano non sarebbe che un mediocre comandante dalla "penna troppo facile", e le sue opere letterarie non sarebbero altro che un otium, uno svago e una mistificazione letteraria.

Diametralmente opposto è il giudizio che dà Libanio: per il retore antiocheno, Giuliano è il vero re-filosofo della tradizione platonica, il saggio governante che si lascia ispirare dalla sua superiore conoscenza nell'azione di governo, sforzandosi di tradurre in realtà i suoi elevati principi filosofici. In questo senso, le opere di Giuliano sarebbero l'enunciazione di principi e teorie che poi avrebbe cercato di mettere in pratica, traducendo il razionale nel reale.

Tale dicotomia evoca un'altra questione insoluta: quale rapporto tra la personalità autoriale così ingombrante di Giuliano e il personaggio storico? Inoltre, la "tendenza all'autoapologia in chiave parenetica (quasi all'autoagiografia)" dei testi giuliane⁶² rende il princeps un caso pressoché unico: un imperatore che plasma l'immagine di sé presso i suoi contemporanei. Quale rapporto tra quest'immagine e quella restituita dalle altre fonti?

Su tutto ciò M.C. De Vita non ha dubbi: tanto le lettere quanto le sue opere letterarie sarebbero "testimonianza diretta del pensiero e dell'azione dell'imperatore", sorta di manifesto programmatico che si sarebbe poi sforzato di realizzare durante il suo governo.⁶³ Utilizzando un'efficace immagine dai toni solari – quanto mai appropriata per Giuliano –, per l'A. l'imperatore si fa sostenitore – e incarnazione – di un ideale di regalità filosofica, ed egli stesso diviene il "sovrano radiante, che della divinità sa farsi interprete e profeta e sa «estendere la propria virtù» intorno a sé, quasi in una serie di cerchi concentrici che raggiungono progressivamente i suoi amici, i suoi ministri, i sudditi".⁶⁴

⁵⁸ Cfr. J. Scheid, *La religione a Roma*, Laterza, Roma-Bari 20045 (Universale Laterza) [ed. or. 1983]; D. Sabbatucci, *Sommario di storia delle religioni*, Bagatto Libri, Roma 1991, pp. 52-62, 124-8; G. De Sanctis, *La religione a Roma. Luoghi, culti, sacerdoti, dèi*, Carocci, Roma 2012 (Quality Paperbacks).

⁵⁹ Amm., 17, 11, 1: "loquax talpa".

⁶⁰ Lib., *Ep.* 758: "βασιλεύς, ὃν πάλαι Πλάτων ζητῶν".

⁶¹ Amm., 17, 9, 3: "Asianum appellans Graeculum et fallacem, et specie sapientiae stolidum".

⁶² De Vita, *Saggio introduttivo*, p. CCLXXII. Cfr. anche M.P. Garcia Ruiz, "Julian's Self-Representation in Coins and Texts", in D.P. W. Burgersdijk – A.J. Ross, *Imagining Emperors in the Later Roman Empire*, Brill, Leiden-Boston 2018 (Cultural Interactions in the Mediterranean, 1), pp. 204-233: "Julian's official propaganda constitutes an exceptional phenomenon, perhaps unique in the history of the Roman emperors, since he was directly involved in creating his public image, and personally managed this endeavour, not only through the usual channels (inscriptions, altars, coins, statues, official speeches), but also and especially through his own writings" (p. 204).

⁶³ De Vita, *Saggio introduttivo*, pp. C, CXXXII, CL, CLX, CLXVII, CLXX.

⁶⁴ De Vita, *Saggio introduttivo*, p. CCLXIX. La citazione interna è tratta da Iul., *Or.* 3, 81a. A proposito del "sovrano radiante", cfr. l'iscrizione "radiata" dedicata a *Iulianus victor semper Augustus*, 176 Conti.

D'altro canto, la studiosa passa in rassegna le tante opzioni interpretative che son state prodotte su quest'imperatore, dando conto della "infinita gamma di sfumature e di varianti interpretative sull'affaire Julien, un 'arcobaleno di Giuliani' che si svelano agli sguardi degli storici pronti ad accostarsi sine ira et studio agli scritti dell'imperatore".⁶⁵

In conclusione, M.C. De Vita ci consegna uno studio fondamentale su una figura tra le più sfuggenti, complesse e affascinanti della Tarda antichità, e la nuova traduzione delle opere dell'imperatore – unita alla possibilità finalmente di vederle raccolte tutte in un unico volume – la rendono un testo inaggirabile per gli studi giulianei.

Dario Cellamare

⁶⁵ De Vita, *Saggio introduttivo*, p. CCLXII. L'espressione "arcobaleno di Giuliani" proviene da P.-L. Malosse, "Le plan de l'Empereur Julien", *Dimensões*, 25 (2010) pp. 97-113 (p. 99). Come scrisse anche, in maniera lapidaria, P. Chuvin, *Cronaca degli ultimi pagani* (cit. n. 46), p. 56: "La morte di Giuliano fu un colpo di scena che non cambiò nulla [...]. Ma grazie a essa, tutti possono ricostruire dell'imperatore filosofo e guerriero l'immagine che desiderano".