



Unus Deus, Unus Augustus

Claudio Mutti

È difficile dire a qual punto sia per lui naturale elevarsi e vivere nelle regioni divine: non ci hai tu forse fatto notare, Basilio, come soltanto con sforzo egli ne discenda, mentre per gli uomini comuni e persino per i filosofi più qualificati lo sforzo sta nello staccarsi dal basso per potersi innalzare? I preziosi sentimenti di amore e di amicizia che abbiamo conosciuto in lui, certo provengono da una delle ascese della sua anima; e sono stati portati sul suo cocchio da uno dei suoi viaggi attraverso le sfere celesti e le plaghe superiori. Se un pensiero ebbe mai le ali, questo è certamente il suo.

Alfred de Vigny, *Dafne*

Heis Theos, heis Basileus

Richiesto di abbozzare un “ritratto” dell’Imperatore Giuliano, il teologo Sergio Quinzio fece ricorso ad una inedita e provocatoria analogia: paragonò infatti l’”Apostata” a Giovanni Paolo II, individuando nell’azione di entrambi il disperato tentativo di tenere in vita una religione ormai condannata a tramontare. “Se Giuliano mi avesse interpellato circa la possibilità della rifondazione della civiltà pagana, - scriveva il teologo - avrei dato la stessa risposta negativa che darei oggi se il Papa mi interpellasse circa la possibilità della rifondazione della civiltà cristiana” (1). Non solo: “proprio lo sforzo di restaurazione compiuto dal giovane imperatore contribuì allora a far definitivamente precipitare il paganesimo. E la cosa mi sembra puntualmente ripetersi, per quel tanto che nella storia si danno puntuali ripetizioni” (2).

Un parallelo altrettanto originale è stato prospettato da Jacques Fontaine, docente di lingua e letteratura tardolatina della Sorbona, nella conversazione con un giornalista che gli suggeriva un raffronto tra Giuliano e altri protagonisti della storia “con progetti abbastanza simili” (*sic!*) quali Hitler o Stalin. “Io – rispose Fontaine - lo affiancherei meglio, se si volesse, a Khomeini. Per il fanatismo, per il sentirsi investito da un ruolo divino, per il fatto di considerarsi un dio. E poi per la cultura. Per la violenza, il settarismo. Di Giuliano abbiamo descrizioni fisiche molto precise. Una, di Ammiano di Antiochia (la barba a punta, gli occhi magnetici, la figura ieratica), lo fa davvero molto assomigliare, anche nei tratti, all’*ayatollah* iraniano” (3).

Unus Deus, Unus Augustus

La galleria dei personaggi storici ai quali Giuliano è stato paragonato nel passato viene così ad arricchirsi. Non sappiamo che cosa ne avrebbe pensato Stalin. Da parte sua, Hitler avrebbe probabilmente gradito l'accostamento, lui che più volte ebbe a manifestare la propria ammirazione per il grande "Apostata" (4).

Quanto a Khomeini, lasciando da parte le abusate banalità sul "fanatismo" e l'assurdità del "considerarsi un dio" (!), un discorso un po' meno dozzinale avrebbe potuto considerare il carattere teocratico comune sia al progetto dell'Augusto sia a quello dell'Imam, per cui un riferimento all'azione restauratrice del monoteismo islamico avrebbe potuto aggiornare, se proprio era necessario farlo, il tentativo giuliano di instaurare quello che qualcuno ha chiamato un "monoteismo di Stato" (5). Né tale operazione sarebbe stata scientificamente abusiva, dato che la parentela ideale fra la teologia solare antica e l'Islam è stata autorevolmente indicata da uno studioso del calibro di Franz Altheim, per il quale "i Neoplatonici (...) erano anche i battistrada di Maometto e del suo odio appassionato contro tutte le fedi che attribuivano a Dio un 'compagno'" (6), mentre un celebre studio di Henry Corbin sulla dottrina dell'unità divina (*tawhîd*) nell'Islam sciita si apre con un richiamo alla letteratura fiorita negli anni Venti del Novecento intorno al "dramma religioso dell'Imperatore Giuliano" (7).

Eppure, è stato proprio Jacques Fontaine a riproporre, in rapporto alla religione che Giuliano officiò come *pontifex maximus* (8), il concetto di "monoteismo solare", al quale hanno fatto frequentemente ricorso quanti hanno indagato le manifestazioni religiose dell'età imperiale. Secondo lo studioso francese, infatti, la forma che la tradizione greco-romana assume all'epoca di Giuliano è quella di "una sintesi di tutte le religioni e le teologie pagane, sotto il segno del monoteismo solare" (9); ovvero, se si preferisce il sinonimo usato da altri studiosi, di un "enoteismo solare" definibile nei termini seguenti: "Giuliano vuole dimostrare a tutti che il dio Helios è l'unico, vero dio e che le numerose divinità romane altro non sono che ipostasi, ossia aspetti particolari, manifestazioni specifiche e settoriali dell'unica, suprema divinità solare" (10).

Monoteista o enoteista, la dottrina difesa da Giuliano è sintetizzata da diverse epigrafi coeve che proclamano l'unicità di Dio, nonché l'unità e unicità del potere imperiale (11); epigrafi che secondo Spengler possono essere tradotte solo così: "Vi è un solo Dio e Giuliano è il suo profeta" (12). La ricorrenza di questo tema, che "ha un'importanza centrale nella concezione politica di Giuliano" (13), ha indotto la Athanassiadi-Fowden a parlare addirittura di "ossessione per l'unità" (14) e a dare risalto al fatto che "Giuliano non abbia neanche concepito la possibilità di condividere il potere con un associato, ma si sia invece considerato l'unico vicario di Dio sulla terra" (15). Tale concezione politica trova la sua formulazione più antica in Omero, il quale fa dire a Odisseo: "Non è un bene la pluralità dei capi, uno solo sia capo" (16); Seneca espone lo stesso principio per l'Impero romano, dicendo che "è stata la natura a plasmare il Re" (17); e Filone Alessandrino aggiunge un corollario che stabilisce l'analogia tra politeismo e democrazia: "Dio è uno solo, e ciò contro i fautori dell'opinione politeistica, i quali non si vergognano di trasferire dalla terra al cielo la democrazia, che è la peggiore tra le cattive istituzioni" (18).

In fatto di "monoteismo solare", Giuliano non inventò nulla, ma si limitò a perfezionare un processo di definizione teologica che era già in atto da tempo e che Franz Altheim riassume nei termini seguenti: "La storia dell'antico dio del sole, considerata a grandi linee, è quella di un progressivo raffinamento. Il culto, di origine beduina, si stabilisce in una città della Siria. Per la sua singolarità e la sua assolutezza mette a rumore il mondo occidentale, ne provoca la più appassionata ripulsa. Ma la sua rappresentazione letteraria, la filosofia neoplatonica, e, non ultima, la capacità assimilatrice della religione romana e della

Unus Deus, Unus Augustus

concezione romana dello stato, compiono il miracolo: dalla divinità di Elagabalo (218-222 d. C.), inquinata dalle orge e dalla superstizione orientale, nasce il più puro degli dèi, destinato ad unificare ancora una volta la religiosità antica” (19). Nel 274 d. C., sotto Aureliano, il monoteismo solare diventò la religione ufficiale dell’Impero Romano e il *Sol Invictus* venne riconosciuto come la divinità suprema: a Roma sorse uno splendido tempio dedicato al Sole, in onore del quale furono istituite feste periodiche, mentre venne creato un collegio di pontefici del dio Sole e si coniarono numerose monete con iscrizioni e simboli solari. In tal modo “il ‘monoteismo’, a cui il sincretismo severiano aveva indirizzato il paganesimo romano, trovò nel culto solare propugnato da Aureliano la sua affermazione più decisa ed efficace” (20), tant’è vero che nel muro dell’intransigenza cristiana si dovette registrare qualche fessura (21). All’epoca di Costantino acquisirono una considerevole importanza “le immagini monoteizzanti della religione di Helios: l’Apollo solare ed il *Sol Invictus* risaltano nei rilievi dell’arco di trionfo e nelle monete dell’epoca” (22). Mentre le figure degli dèi scomparivano pian piano dalle monete di Costantino, il dio solare s’impondeva sempre di più: “*Sol Invictus* (...) sopravvive anche più a lungo in tutto il territorio controllato da Costantino e in tutte le sue zecche (...) sembra che l’imperatore di persona avesse per il dio Sole una profonda devozione” (23). Nella burocrazia e nell’esercito, la religione solare aveva la sua massima diffusione: “il *Sol Invictus* e la *Victoria* erano gli *dei militares* dell’esercito di Costantino; altrettanto favore aveva la divinità solare nelle legioni di Licinio” (24).

Considerata in un quadro storico, la formulazione giuliana della teologia solare si colloca in una fase matura del neoplatonismo, nella quale i cardini dottrinali di questo movimento spirituale si trovano già definitivamente fissati e consolidati. Se il fondatore della scuola, Plotino (204-270), aveva riconosciuto nell’Uno il principio dell’essere ed il centro della possibilità universale, il suo successore Porfirio di Tiro (233-305) aveva fatto del neoplatonismo una sorta di “religione del Libro” (25); autore di uno scritto *Sul Sole* (26), Porfirio aveva dedicato alla teologia solare un trattato di cui sussistono importanti frammenti nei *Saturnali* di Macrobio (27). “Nella sua trattazione Porfirio non fa altro che applicare la metafisica platonica – che riconduce all’Uno ogni aspetto del cosmo – alle divinità più importanti del pantheon classico, rivelando come esse non siano altro che attribuzioni particolari dell’*Unico*, che dal punto di vista teologico viene a determinarsi come *Sole*, in quanto quell’essenza spirituale sul piano cosmico si ‘appoggia’ all’astro del giorno (...) in quanto *Apollo* egli è splendore, salute e lucentezza (...) in quanto *Mercurio* poi, egli ‘presiede al linguaggio’ (*Saturn.*, I, XVIII, 70), cosicché ogni attività viene ricondotta ad una presenza divina – ‘solare’” (28). Ma fu l’erede di Porfirio, il “divino Giamblico” (250-330), colui che con la sua dottrina “convertì (...) l’ultimo imperatore pagano alla sua eliolatria trascendente” (29). Dopo Giuliano, è possibile seguire la tradizione “solare” fino a Proclo (410-485), autore fra l’altro di un *Inno a Helios* (30), nonché al suo contemporaneo Marziano Capella, che con l’inno-preghiera di Filologia al Sole (*De nuptiis*, II, 185-193) ci ha lasciato un “documento notevole della ‘teologia solare’ del tardo neoplatonismo” (31), anzi, “l’ultima attestazione del sincretismo solare in Occidente” (32); infatti verso il 531, con la fuga in Persia dello Scolarca Damascio (470-544) e degli altri neoplatonici, la tradizione “solare” abbandonerà il mondo cristiano e continuerà la propria esistenza negli stessi luoghi dai quali si era irradiato, diffondendosi in tutta l’Europa, il culto di Mithra.

Unus Deus, Unus Augustus

Sol Invictus

In un inno della tradizione iranica (*Yasht*, 10, 136) Mithra compare su un carro con una sola ruota, d'oro, che viene trainato da cavalli bianchi (33); perciò Strabone (XV, 3) può affermare a buon diritto che sotto il nome di Mithra i Persiani venerano Helios. A Roma, dove sarebbe stato identificato col *Sol Invictus*, il dio solare trovò i suoi primi seguaci intorno il 66 a. C.; verso la fine del primo secolo d. C., il suo culto assunse un'importanza considerevole, fino a diffondersi su tutti i territori dell'Impero, dall'Anatolia alla Britannia. Verso la fine del secondo secolo, tra gli iniziati ai misteri di Mithra vi fu anche un imperatore, Commodus; “cento anni più tardi, la potenza di Mithra era tale ch'esso sembrò un momento esser vicino ad eclissare i suoi rivali d'Oriente e d'Occidente e a dominare il mondo romano tutto intero” (34). Nel 307, Diocleziano, Galerio e Licinio proclamarono Mithra, “protettore del loro Impero” (*fautor imperii sui*). Il mithraismo si configurava ormai nei termini di “una religione (...) quasi ‘enoteista’, cioè una religione che riconosce molte divinità, ma allo stesso tempo insegnava che esse in fondo erano solo apparizioni differenti di uno stesso dio” (35). Quanto a Giuliano, egli “compresse che il Mithracismo, se voleva diventare una religione universale, (...) doveva aprirsi di più alle interpretazioni filosofiche. È per questo che l'inno al Sole composto dall'imperatore stesso è ispirato dal misticismo di Giamblico; Mithra s'identifica con il Sole, con Apollo, con Fetonte, Iperione e Prometeo. Le altre divinità non sono altro che l'emanazione della potenza del Sole. Giuliano si identifica col buon pastore, al quale era imposta la morale di Mithra: ‘Bontà verso gli uomini che egli era chiamato a governare, pietà verso gli dèi, padronanza di sé’” (36).

Molto probabilmente Giuliano fu iniziato ai misteri mithraici allorché, in qualità di Cesare, si trovava al comando delle truppe della Gallia, fra il 355 e il 361; “dall'anno 357 in poi si ritrova a Roma una intera serie di iscrizioni mitraiche. Appare evidente un collegamento con l'ascesa di Giuliano” (37). Della sua iniziazione ci parla egli stesso in alcune righe al termine dell'opera *I Cesari*, che traduciamo qui di seguito: “A te – ci disse Hermes – io ho dato di conoscere il Padre Mithra. Tu tieniti ai suoi comandamenti; ti procurerai così, finché vivrai, una gomena e un porto sicuro e, quando bisognerà andarsene via di quaggiù, troverai, con buona speranza, un dio benigno come guida” (336C). Altri accenni si trovano nelle orazioni *Al Re Helios* (130C) e *Alla Madre degli dèi* (172D-173A).

Il monoteismo o enoteismo solare officiato dall'Imperatore Giuliano ha il proprio testo dottrinale (38) in quell' “imponente edificio di sintesi teologica in chiave enoteista” (39) che è l'Inno al Re Helios. Scritto verso la fine del 362 ad Antiochia, alle falde di quel monte Casio, “sede di pietà eliolatrica con caratteristiche perspicue” (40), sul quale Giuliano ascese per contemplare il sorgere del Sole ed eseguire un sacrificio a Giove (41), l'Inno al Re Helios non è semplicemente un gesto di devozione privata, ma “si presenta come una partecipazione dell'autocrator alla solennità pubblica del Sol invictus” (42); la festa del Natale solare veniva infatti celebrata nel giorno del solstizio invernale, il 25 dicembre. Come l'opuscolo *I Cesari*, composto alcuni giorni prima, così anche l'Inno al Re Helios fu dedicato all'amico Salustio, l'autore del trattatello *Sugli dèi e il mondo* (43).

La dottrina esposta nell'Inno ha il suo riferimento fondamentale in Platone. Giuliano cita un brano della Repubblica (508B-C) dal quale risulta che il Sole (*Hélios*) è nel mondo sensibile e visibile (*aisthetòs*, *oratòs*) ciò che il Sommo Bene, sorgente trascendente dell'essere, è nel mondo intelligibile (*noetòs*); in altre parole: l'astro diurno non è che un riflesso di quel Sole metafisico che illumina e feconda il mondo delle essenze archetipiche, le platoniche “idee”. Ovvero, per dirla con Evola: “Helios è il Sole, non come astro fisico divinificato ma come simbolo di luce metafisica e di potenza in un senso trascendente” (44). Ma tra il mondo intelligibile dell'Essere puro e il mondo delle forme corporee percepibili

Unus Deus, Unus Augustus

dalla vista fisica e dagli altri sensi s'interpone un terzo mondo: un mondo che viene definito "intellettuale" (noeròs), ossia dotato di intelligenza.

A riconferma del fatto che certi accostamenti non sono poi del tutto peregrini, riportiamo un passo del teosofo islamico Mahmūd Qotboddīn Shīrāzī (1237-1311), il quale riassume la dottrina dei tre mondi dicendo che Platone e gli altri sapienti dell'antica Grecia "professavano l'esistenza di un doppio universo: da un lato l'universo del puro soprasensibile, che comprende il mondo della Divinità e il mondo delle Intelligenze angeliche; dall'altro, il mondo delle Forme materiali, vale a dire il mondo delle Sfere celesti e degli Elementi e, tra l'uno e l'altro mondo, il mondo delle Forme immaginali autonome" (45). Ipostasi del Principio supremo ("figlio dell'Uno") al centro di questo mondo mediano, Helios vi svolge una funzione mediatrice, coordinatrice e unificatrice in rapporto alle cause (le "divinità") intellettuali e demiurgiche, partecipando sia dell'unità del Principio trascendente sia della molteplicità contingente della manifestazione fenomenica. La sua posizione è dunque la più centrale che possa essere concepita e giustifica il titolo di Re che gli viene riconosciuto. In termini teologici: tutti gli dèi dipendono dalla luce di Helios (46), che è l'unico a non essere sottoposto alla necessità costrittiva (*anánke*) di Zeus, con il quale, in realtà, egli si identifica.

Giuliano viene poi a trattare dei poteri (*dynàmeiai*) e delle energie (*enérghēiai*) di Helios, cioè, rispettivamente, delle sue potenzialità e delle sue attività in relazione ai tre mondi. L'aspetto più considerevole di questa parte dell'Inno (143B-152A) consiste nel tentativo di ricondurre la molteplicità degli dèi ad una unità principale rappresentata per l'appunto da Helios, sicché le varie figure divine ci appaiono come suoi aspetti, ovvero come Nomi corrispondenti alle sue innumerevoli qualità. Una dottrina analoga era stata d'altronde enunciata da Diogene Laerzio, il quale interpretava Zeus, Atena, Era, Efesto, Posidone, Demetra come appellativi corrispondenti ai "modi della potenza" dell'unico Dio (47).

In Helios, dunque, confluisce il potere demiurgico di Zeus; né d'altronde esiste alcuna reale differenza tra i due. Atena Prònoia è scaturita, nella sua integralità, dalla totalità di Helios; essendo l'intelligenza perfetta di Helios, essa riunisce gli dèi che lo circondano e realizza l'unione con lui. Afrodite rappresenta la fusione degli dèi celesti, l'amore e l'armonia che caratterizzano la loro essenziale unità. Ma soprattutto, in quanto racchiude in sé i principi della più armonica sintesi intellettuale, Helios viene identificato con Apollo, il quale, date le sue qualità fondamentali di immutabilità, perfezione, eternità, eccellenza intellettuale, è la personificazione dell'unità divina esprimendosi come intelligenza pura ed assoluta. "In altre parole, agli occhi di Giuliano, Apollo appare come l'aspetto più puramente intellettuale di Helios, la figura divina che esprime più semplicemente e direttamente l'unità del mondo intellettuale" (48).

Già Plutarco, nel dialogo *Sulla E di Delfi*, aveva riconosciuto in Apollo la persona divina in cui si determina immediatamente il principio primo della manifestazione universale ed aveva scoperto nel nome stesso del dio, utilizzando lo strumento dell'etimologia, il significato dell'unità e dell'unicità divina (49). E Porfirio, nella sua opera *Sulla filosofia degli oracoli* (50), aveva citato un responso apollineo secondo il quale c'è un solo dio, Aìon ("Eternità"), mentre gli altri dèi non sono altro che i suoi angeli; "si riteneva comunemente che gli dèi del paganesimo fossero emanazioni di virtù dell'Essere Supremo, o tutt'al più suoi subordinati" (51). D'altra parte, attestazioni della dottrina dell'unità divina si trovano presenti, prima e dopo Plutarco, in tutto l'arco della tradizione greca, da Omero (52) fino allo stesso dedicatario dell'Inno al Re Helios (53), a dimostrazione dell'assunto secondo cui, "contrariamente all'opinione corrente, non vi è mai stata, in nessun luogo, nessuna dottrina realmente 'politeista', ossia ammettente una pluralità di principi assoluta e irriducibile" (54).

Unus Deus, Unus Augustus

L'ultima parte dell'*Inno* contiene una rassegna dei doni e dei benefici dispensati da Helios al genere umano, che da lui trae origine e da lui riceve sostentamento. Padre di Dioniso e signore delle Muse, Helios elargisce agli uomini ogni saggezza; ispiratore di Apollo, di Asclepio, di Afrodite e di Atena, egli è il legislatore della comunità; infine è lui, Helios, il vero fondatore e protettore di Roma. È dunque a questo dio, creatore della sua anima immortale, che Giuliano rivolge la richiesta di accordare all'Urbe un'esistenza parimenti immortale, identificando così "non solo la sua missione personale sulla terra, ma anche la sua salvezza spirituale, con la prosperità dell'Impero" (55).

Ancora una volta viene ricordato nell'*Inno* il debito nei confronti di Giamblico (250-330), che per Giuliano è sempre "il divino Giamblico", "l'amato dagli dèi", "l'illustre ierofante", "l'ispirato"; d'altra parte, come è stato giustamente detto, "la dottrina di Giamblico spiega il tentativo di Giuliano e ne nobilita il significato" (56).

Il discorso è suggellato da una preghiera finale a Helios, la terza contenuta nell'*Inno*: che il Re dell'universo conceda al suo devoto celebrante una vita virtuosa e un più perfetto sapere e, nell'ora suprema, lo faccia ascendere in alto fino a Sé (57).

Magna Mater deorum

Che la religione solare avesse uno stretto rapporto con il mito di Cibele e Attis e con il rituale corrispondente, lo dimostra l'esistenza di altari dedicati alla Madre degli dèi da parte di pontefici di Helios (58). Questo rapporto è ben evidente nell'opera di Giuliano: molti elementi in comune con l'*Inno al Re Helios* si trovano nell'*Inno alla Madre degli dèi* (59), che l'Augusto scrisse a Costantinopoli in una sola notte, tra il 22 e il 25 marzo 362, ossia nel periodo dell'equinozio di primavera, quando una festa annuale riattualizzava il mito di Cibele e Attis. Variamente attestate da Erodoto, Pausania e Luciano (60), esistono di questo mito due versioni fondamentali, "che possiamo chiamare lidia e frigia dai paesi che sono teatro del mito stesso" (61); ma qui sarà opportuno riassumere il mito con le parole di Salustio: "Si dice che la Madre degli dèi, avendo visto Attis coricato presso il fiume Gallo, se ne innamorò e, preso il suo pileo adorno di stelle, glielo mise in capo, e in seguito lo tenne con sé; ma egli, innamoratosi d'una ninfa, lasciata la Madre degli dèi, si unì alla ninfa. Ed è per questo che la Madre degli dèi fa sì che Attis impazzisca e, tagliatisi i genitali, li lasci presso la ninfa, poi ritorni di nuovo a convivere con lei" (62).

Le feste della Gran Madre cominciavano alle Idi di Marzo, con la processione dei cannofori che si dirigevano al tempio di Cibele per depositarvi le canne del fiume Gallo. Seguiva poi, per alcuni giorni, un digiuno di purificazione che comportava l'astinenza dal pane, dal maiale, dal pesce e dal vino. Il 22 marzo la confraternita dei dendrofori si recava nel bosco di Cibele per abbattere il pino consacrato ad Attis; spogliato quasi completamente dei rami, avvolto in bende di lana, ornato degli oggetti pastorali di Attis (vincastro, siringa, cembali) e delle violette nate dal suo sangue, il tronco veniva trasportato nel santuario, dove era esposto alla venerazione pubblica, come un cadavere prima della sepoltura. Le manifestazioni di lutto (lamentazioni, percussione del petto ecc.) giungevano al culmine il 24 marzo (giornata del sangue). All'interno del recinto sacro venivano eseguite musiche frenetiche, danze vorticosi e flagellazioni, finché, all'acme dell'estasi, aveva luogo l'autoevirazione dei sacerdoti del culto, i Galli. (Nel mondo greco-romano l'evirazione dei Galli venne sostituita da quella di un toro o di un ariete). Aveva luogo poi la sepoltura del pino, che rimaneva nei sotterranei del tempio per un anno intero, fino al taglio del nuovo pino. Al calar delle tenebre aveva inizio la veglia. Ad un certo momento, un sacerdote

Unus Deus, Unus Augustus

introduceva un lume nel santuario, ungeva le gole dei lamentatori e pronunciava queste parole: “Confidate, o iniziati: il dio è salvo; e a noi dalle pene verrà salvezza” (63). Il 25 marzo, giorno che si riteneva coincidesse con l’equinozio di primavera, si celebravano le Ilarie, festa del Sole e dell’inizio del ciclo annuale; in quel giorno avveniva la resurrezione di Attis, che rappresentava la liberazione delle anime dal ciclo della generazione. Con una processione solenne veniva esaltata la ierogamia di Cibele ed Attis: in mezzo allo strepito dei flauti, dei cembali e dei tamburini, la Gran Madre avanzava su di una quadriga con Attis al proprio fianco. Dopo un giorno di pausa e una cerimonia di purificazione, il 27 marzo le feste giungevano al termine: tra canti e danze, la dea ritornava nel suo santuario.

L’*Inno alla Madre degli dèi* esordisce dichiarando il carattere di primordialità che contraddistingue questo culto, praticato in origine dagli “antichissimi Frigi” per essere successivamente accolto dai Greci. A quanto risulta, una dea chiamata *Kubaba* (nome corrispondente al greco *Kybébe*, poi *Kybéle*) era adorata “già nell’età del bronzo fino a Ugarit come pure tra gli Ittiti; ella appare con i tardi Ittiti di Cilicia e giunge fino a Sardi al tempo di Cresio, dove il suo nome, scritto in lidio, è *Kuvav*; *Kybébe* è la trascrizione in dialetto ionico” (64). In ogni caso, “l’influsso decisivo della dea sui Greci non avvenne tramite i Lidi, ma tramite i Frigi, che avevano dominato l’Asia Minore occidentale prima dei Cimmeri e del sorgere del regno di Lidia” (65); fra l’VIII e il VII secolo, nella Troade, i Greci adottarono il culto della Dea Madre, che essi continuarono a chiamare la “Dea Frigia”, identificandola con una figura di “madre divina” (*màter theia*) già presente fin dal periodo miceneo.

Il culto fu quindi introdotto anche a Roma, nel 204, in un momento estremamente critico delle guerre puniche. Fu in tale circostanza che si verificò l’episodio prodigioso della vergine Claudia, “che Giuliano ci racconta con la genuina semplicità di un vero poeta” (66) e, possiamo aggiungere, di un vero *homo religiosus*. Egli infatti rimprovera i suoi avversari “per la loro eccessiva sottigliezza critica, che finisce col trasformarsi in incapacità di ‘vedere’” (67) ed accetta l’autenticità del prodigio perché è conscio della superiorità del potere divino e perché bisogna prestar fede alle tradizioni delle città.

Le pubbliche cerimonie della Madre degli dèi avevano già attratto l’interesse poetico di Lucrezio (68) e di Catullo (69) per via del loro carattere drammatico; più recentemente, avevano richiamato l’attenzione di Porfirio (70). Nel caso di Giuliano, sono soprattutto l’antichità del mito e la diffusione del culto a costituire una ragione sufficiente della scelta di questo tema per un testo destinato a sostenere la restaurazione della tradizione antica. Infatti, “nella prospettiva di una riunificazione religiosa dell’Impero, questo culto si presentava sì come una *religio* asiatica, ma comune all’Oriente più remoto, alla più antica tradizione ateniese, alla religione romana fin dalla seconda guerra punica” (71).

Dall’esegesi giuliana del mito in questione risulta che nomi quali Cibele, Rhea, Demetra, Deo ed epiteti quali *Magna Mater deum Idea* designano un principio che è simultaneamente Origine degli “dèi intellettuali” e Provvidenza che conserva tutti gli esseri soggetti a nascita e morte. Quanto ad Attis, si tratta della causa demiurgica di tali esseri, sicché il protagonista maschile del mito, in ultima analisi, non rappresenta altro che il Logos; in quanto tale, Attis è identificabile con il Sole (72). Nel terzo personaggio, la ninfa, abbiamo invece una personificazione del lato oscuro e ingannevole della Madre, perché attrae Attis verso la generazione nella materia. Il fiume Gallo, che separa il mondo della Madre da quello della ninfa, segna il confine, come la Via Lattea, fra l’Intelletto eterno e l’Anima mutevole. Nel mito troviamo dunque simboleggiato il processo per cui il Logos, dopo essere disceso nella materia, ritorna alla sua essenza primitiva.

Unus Deus, Unus Augustus

Nell'ultima parte dell'orazione possiamo vedere le implicazioni pratiche derivanti dalla dottrina contenuta nel mito. Oltre che sui riti catartici, Giuliano si sofferma sulle interdizioni alimentari, riprendendo così un argomento che è già stato trattato da Plutarco, da Porfirio e da Giamblico e sul quale ritornerà egli stesso nei *Discorsi contro i galilei*, rinfacciando ai cristiani il fatto di cibarsi di tutto, compresa la carne "escrementizia" del maiale.

Infine, anche l'*Inno alla Madre degli dèi* si conclude con una fervida preghiera, nella quale, oltre a domandare per sé la conoscenza delle cose divine, la perfezione teurgica e morale, una morte gloriosa e una ascesa tra gli dèi celesti, Giuliano formula una richiesta che riguarda l'Impero, auspicando che la Madre degli dèi voglia concedere il successo politico e militare e la liberazione dalla peste dell'empietà.

Contra Galilaeos

Nella produzione scritta di Giuliano, l'impegno diretto contro l'empietà (*atheòtes*) dei cristiani è attestato in primo luogo dal *Contra Galilaeos*, un testo "da porre accanto ad opere come *ad Hel.[ium] Reg.[em]*, *ad deor.[um] Matr.[em]*, che possono essere considerate la *summa* della sua concezione filosofico-teologica" (73). I *Discorsi contro i galilei* sono un'opera polemica composta ad Antiochia tra gli ultimi mesi del 362 e i primi del 363: "galilei" è l'appellativo, già usato dallo stoico Epitteto, col quale Giuliano ordinò che venissero designati i cristiani (74), perché voleva porre in risalto il carattere locale e periferico del loro credo e forse, è stato ipotizzato (75), anche per rammentare che, stando alle Scritture evangeliche, "dalla Galilea non sorge nessun profeta" (76).

Tesi dell'opera, che si inserisce nel solco di quella polemica anticristiana alla quale appartengono il *Discorso vero* di Celso (77) e i *Discorsi contro i cristiani* di Porfirio (78), è che la dottrina cristiana è stata fabbricata e diffusa da una minoranza di ebrei distaccatisi dall'ortodossia giudaica.

Per quanto riguarda il giudaismo, la posizione di Giuliano è tutt'altro che sommaria. Certo, egli non può non respingerne con decisione e con sdegno il carattere tribale ed esclusivista, ma ciò non gli impedisce di riconoscere la legittimità della tradizione di Abramo, Isacco e Giacobbe, i quali d'altronde non erano affatto ebrei, bensì caldei: "Essendo caldei, quindi di stirpe sacra e versata nella teurgia, impararono la circoncisione mentre soggiornarono come stranieri tra gli Egizi e venerarono un Dio che fu sempre benevolo verso di me e verso coloro che lo venerano come lo venerava Abramo – un Dio che è veramente potente" (354B). Abramo offriva frequenti sacrifici, al pari degli Elleni; conosceva l'astrologia e praticava la mantica delle stelle cadenti; sapeva trarre presagi dal volo degli uccelli (358D), proprio come Giuliano, il quale seppe della sua futura assunzione al trono imperiale usando il medesimo metodo divinatorio. Nei confronti del ramo ebraico della discendenza di Abramo, Giuliano mantiene un atteggiamento tutto sommato benevolo, poiché, pur rifiutandone il particolarismo, ne riconosce la legittimità. Egli ritiene che nella religione di Mosè vi siano insegnamenti sostanzialmente validi e tutta una serie di elementi comuni anche ai Gentili: "templi, santuari, altari, purificazioni e certi precetti, riguardo ai quali o non differiamo assolutamente gli uni dagli altri, o [differiamo] di poco" (306B).

Unus Deus, Unus Augustus

All'ammirazione per Abramo, al giudizio positivo espresso riguardo a Mosè, al rispetto per il monoteismo che caratterizza la tradizione giudaica, nei *Discorsi contro i galilei* fa riscontro un radicale rifiuto del cristianesimo. Giuliano rimprovera ai galilei di non essere rimasti fedeli alla Legge mosaica, di aver sostituito alla concezione monoteista del giudaismo la nozione di una trinità divina, di avere attribuito a Gesù qualità di Dio e di Salvatore. La concezione cristiana della divinità di Gesù è fermamente respinta da Giuliano, il quale d'altronde ha potuto constatare, leggendo i testi dei galilei, che “né Paolo né Matteo né Luca né Marco osarono raccontare che Gesù fosse Dio. Ma il buon Giovanni [...] ebbe l'ardire di dirlo per primo” (327A-B). Diversamente da Porfirio, al quale il rifiuto della tesi incarnazionista non impedì di riconoscere in Gesù un uomo religiosissimo e destinato alla beatitudine eterna (79), Giuliano non vide in Gesù né il santo né il profeta.

E fu per smentire Gesù, il quale aveva predetto che del Tempio di Gerusalemme non sarebbe rimasta pietra su pietra, che Giuliano progettò di ricostruire il santuario. Tale almeno è il parere degli storici della Chiesa, secondo i quali il progetto sarebbe poi stato vanificato da providenziali scosse sismiche. “Ricostruisco con tutto il mio zelo il tempio del Dio Altissimo”, si legge in una citazione (conservata nel *De mensibus* di Lido) parallela alla conclusione del rescritto inviato *Alla comunità dei giudei* fra il 362 e il 363. Il rescritto, che collima con le posizioni manifestate nei confronti dei giudei nel *Contra Galilaeos* ma viene respinto come inautentico da parecchi studiosi (Schwartz, Klimek, Geffcken, Bidez e Cumont), termina con queste parole: “Bisogna che voi facciate così, affinché, una volta conclusa la guerra contro i Persiani, io possa ricostruire coi miei sforzi la sacra città di Gerusalemme, che voi da tanti anni desiderate vedere abitata, e possa con voi in essa glorificare l'Onnipotente”. In ogni caso, Ammiano dice che l'opera di ricostruzione fu affidata ad Alipio, ex governatore della Britannia, ma che venne poi abbandonata a causa di misteriose “palle di fuoco” che bruciavano gli operai.

Inoltre, “i fondamenti neoplatonici dell'ellenismo giuliano comportano ripulsa per la pretesa del cristianesimo all'unicità, dovendosi al più considerare anche questa religione come uno dei gradi del ritorno all'Uno, in un'istanza di equipollenza tra le religioni” (80). All'esclusivismo cristiano, infatti, Giuliano contrappone la legittimità della pluralità delle forme tradizionali, ognuna delle quali, adeguata a una particolare comunità, ne esplica l'identità e le caratteristiche nella comune tensione del genere umano verso il divino (115DE-116AB).

Paideia

“L'ideale di Giuliano è la perfetta conoscenza, il sapere compiuto: l'*episteme*. (...) Questa è intimamente integrata alla cultura greco-romana (...) cultura che deriva a sua volta da Helios: fu Apollo (-Helios) a rivelare agli uomini la 'filosofia'” (81). Perciò, quando Giuliano “ritornò all'ellenismo” nella sua forma totale, (...) la *paideia* greca diventò una religione e un articolo di fede” (82), tant'è vero che il 17 giugno 362 l'Augusto emanò la costituzione *Magistros studiorum*, un provvedimento che poneva gl'insegnanti galilei davanti a questa alternativa: o smetterla di insegnare gli autori antichi, dei quali essi disprezzavano la visione religiosa, o continuare a spiegare gli scritti di tali autori dimostrando con l'esempio pratico di condividere la loro religione. Chi crede una cosa e ne insegna un'altra, dice Giuliano nella circolare *de professoribus* esplicativa del bando di cui sopra, si comporta in maniera sleale e disonesta; e ciò vale in particolare nel caso di coloro che ai giovani insegnano le lettere. I retori, i grammatici, i sofisti che spiegano le opere di Omero, di Esiodo,

Unus Deus, Unus Augustus

di Erodoto, di Tucidide, di Isocrate, di Lisia, senza ritenersi consacrati, al pari di quelli, a Hermes o alle Muse, somigliano ai bottegai che spacciano merci da loro stessi ritenute guaste. Vadano dunque nelle chiese dei galilei a commentare Matteo e Luca...

È stato congetturato che, “più che di una vera persecuzione scolastica anticristiana, si trattasse solo di un inizio, certo per nulla promettente per i Cristiani, di *Kulturkampf* che avrebbe probabilmente avuto i suoi sviluppi negativi qualora Giuliano l’avesse potuta continuare dopo la spedizione che intraprese contro i Persiani e nella quale perdette la vita” (83). Fatto sta che l’esclusione dei maestri galilei dall’insegnamento delle lettere non fu un vero e proprio atto persecutorio, come volle far credere la letteratura cristiana (84); si trattò, piuttosto, di un atto di polemica e di sfida, nonché di un modo per impedire alla nuova fede di dotarsi di un valido apparato retorico, che le consentisse di attaccare con maggiore efficacia la religione tradizionale (85). In ogni caso, con tale provvedimento l’Imperatore mostrava di condividere i motivi per cui negli ambienti cristiani si riteneva spesso che la *paideia* tradizionale fosse incompatibile con la nuova religione. Tertulliano, ad esempio, dopo la svolta montanista aveva giudicato illecito per il cristiano l’insegnamento delle lettere, essendo tale professione una di quelle che comportano il contatto con l’idolatria (86) e aveva affermato che “non abbiamo nessuno per maestro, se non il Signore” (87). Nel III secolo, la *Didascalia Apostolorum* esortava a non toccare i libri dei Gentili e ad accontentarsi dei testi biblici, studiando la storia nei libri dei *Re*, la sofistica e la poesia nei profeti, la lirica nei *Salmi*, la cosmogonia nel *Genesi*. È vero che personalità come Gerolamo o Agostino si sforzarono “di mostrare a se stessi e agli altri che un’educazione classica poteva armonizzarsi con la fede cristiana”, anche se “sentirono in certi momenti il contrasto, dubitarono, e qualche volta si tormentarono per il loro essere greci o romani e non esserlo fino in fondo” (88); è vero che Gregorio di Nazianzo, contemporaneo di Giuliano, difese l’ideale di una cultura cristiana che non escludesse del tutto il retaggio ellenico (89); è vero che l’esistenza di un cristiano come il retore armeno Proeresio, che lo stesso Giuliano paragonava a Pericle per la sua eloquenza, “contraddiceva un principio per lui [Giuliano] indiscutibile e metteva in crisi le sue granitiche convinzioni sull’incompatibilità di *paideia* e fede cristiana” (90); ma tutto ciò non poteva soddisfare le esigenze del programma giuliano, che prevedeva una restaurazione integrale, ossia il ritorno “a un classicismo culturale e politico, che comprendeva in sé anche gli antichi culti religiosi degli dèi pagani. In altre parole la *paideia* greca diventò una religione e un articolo di fede. [...] La Chiesa poteva soltanto esserle nemica” (91).

In effetti, gli scritti degli autori greci non erano mera “letteratura”, destinata a un semplice svago e ideologicamente neutra. In ciò i cristiani rigoristi, che giudicavano diaboliche fandonie i miti dei poeti, concordavano sostanzialmente col maestro di Giuliano, Libanio, il quale, persuaso del fatto che “la religione e le lettere greche sono sorelle” (92), approvò il provvedimento *de professoribus* salutando ad Antiochia l’Augusto con queste parole: “O imperatore, insieme col ripristino del culto del sacro ritorna anche il rispetto per la retorica, non soltanto perché questa è parte non infima di quello, ma anche perché tu sei stato guidato alla venerazione degli dèi dalla retorica stessa. Ed era, come io credo, doveroso che essa, la quale è causa dei beni presenti, avesse un posto al vertice del potere” (93). Già nel 358, d’altronde, il retore “aveva avuto occasione di ricordare all’allora cesare che compito di governo era quello di garantire la felicità delle *pòleis*, il che è possibile se accada che esse sieno ricche di *lògoi*, altrimenti non vi sarà differenza fra l’ecumene e i barbari. (...) E Giuliano è ora visto da Libanio come il primo imperatore, dopo una serie oscura, che ha identificato politica e cultura e che dimostra, al presente, nella *prâxis* della *res publica*, di quanto la vera *paideia* prevalga sulla *empeiria*, sulla *téchne* dell’amministrazione di pace e di guerra” (94).

Unus Deus, Unus Augustus

Alla medesima concezione si ispira il trattatello di Salustio *Sugli dèi e il mondo*, dove i poeti divinamente ispirati (Orfeo, Omero, Esiodo) vengono equiparati ai migliori maestri della filosofia (Empedocle, Eraclito, Parmenide, Platone), a coloro che istituirono i riti iniziatici (Orfeo, Melampo, Trittolemo) e agli stessi dèi: tutti costoro si sono infatti espressi attraverso il mito (95). Il restauratore dell'ellenismo non poteva dunque lasciare che i galilei continuassero a insegnare e ad apprendere i testi della saggezza greca: né l'*Iliade* e l'*Odissea*, in cui le cerchie sapienziali del neoplatonismo distinguevano con chiarezza, al di là del livello letterale, la presenza di significati sottostanti (*hypònoiai*) e di temi iniziatici, né le opere di Esiodo, che erano state ispirate dai centri sacri di Delfi e di Dodona, né le *Storie* di Erodoto, che, redatte sulla scorta dell'insegnamento delfico e di una somma d'informazioni provenienti da ambienti sacerdotali, presentavano le vicende umane come un prodotto della legge di giustizia stabilita dalla Divinità.

Ma neppure Tucidide, Isocrate e Lisia, dice l'Augusto, devono essere abbandonati ai galilei, perché anche la produzione di questi scrittori procede da un'ispirazione divina. Certo, a molti riuscirà piuttosto arduo ravvisare elementi di sapienza divina nell'*historia* di Tucidide, sganciata com'essa è da quei punti di riferimento metastorici che invece illuminavano la storiografia erodotea; né sarà facile cogliere un valore autenticamente spirituale nella logografia di eredi della cultura sofistica quali Isocrate e Lisia, anche se per il primo il discorso potrebbe essere un po' più complesso, dato che la sua opera sembra avere custodito il ricordo di una sorta di "scienza delle lettere alfabetiche", presso all'applicazione della dottrina delle idee alla retorica. Ma per Giuliano, evidentemente, la formale consacrazione a Hermes dell'eloquenza (e quindi anche della storiografia, *opus maxime oratorium*) è motivo sufficiente per rivendicare all'ellenismo il monopolio di tali autori.

Imitatio heroum

Il vocabolo sanscrito *avatâra*, che esprime il concetto di una "epifania" della divinità in forma umana, secondo il grammatico Pânini significa letteralmente una "discesa" dal cielo alla terra; esattamente identico è il senso della parola araba *tanzîl*, che la terminologia islamica applica alla "discesa" del Verbo divino in forma di Scrittura rivelata. Giuliano, da parte sua, riprende un termine già usato da Plotino e da Giamblico, *pròodos*, per indicare la "processione" dal cielo alla terra compiuta da Asclepio, che Zeus generò da sé tra gli intelligibili e manifestò tra gli uomini per mezzo dell'energia vivificatrice di Helios (*Contro i galilei*, 200A-B). Nato da un dio e da un essere mortale (una ninfa), Asclepio appartiene alla schiera di quegli esseri che per via analogica potrebbero essere definiti come gli *avatâra* della tradizione greca; si tratta di esseri intermedi tra gli dèi olimpici e gli uomini, che a volte sono chiamati genericamente "dèi" (*theòi*), altre volte "eroi" (*héroes*) o "semidei" (*hemitheoi*).

Tra questi esseri, a dominare il paesaggio spirituale dell'età tardoantica e ad imporsi come modelli paradigmatici di saggezza e di regalità, furono principalmente Dioniso ed Eracle, ma anche Achille e Alessandro Magno: tutte figure che esercitarono su Giuliano, "uomo certamente degno di essere annoverato fra i geni eroici" (96), un'influenza profonda e determinante. A Dioniso e ad Eracle, Giuliano venne equiparato da Temistio di Costantinopoli, un commentatore di Aristotele, "uomo serio e sinceramente virtuoso, [che] accoppiava all'intelligenza dei più ardui problemi filosofici un senso del reale e dell'utile onde era tratto ad occuparsi, con particolare cura, di tutte le cose attinenti alla vita civile" (97). Leggiamo infatti nella giulianea *Lettera a Temistio* (253B-C): "Ma adesso tu, con la tua ultima epistola, hai reso più grande il mio timore e mi hai mostrato che l'impresa è in tutto

Unus Deus, Unus Augustus

più ardua, dicendo che dal dio sono stato assegnato al medesimo posto in cui precedentemente si trovarono Eracle e Dioniso, i quali erano filosofi e al contempo regnarono e ripulirono quasi tutta la terra ed il mare dal male che li infestava”. Come Temistio, così anche Libanio paragonò Giuliano ad Eracle (98), sicché non ci pare fuor di luogo supporre, con il Rostagni, che “l’assimilazione di Giuliano a Dioniso e ad Eracle (...) non fosse lanciata là a caso, solo per scopo retorico, ma avesse un contenuto mitico e partisse, direttamente, dalla coscienza degli iniziati. Con quel nome, cioè, e sotto quelle sembianze videro il cesare entrare nella vita politica e partire alla volta della Gallia i compagni di fede e di iniziazione ch’egli aveva in Oriente” (99).

Ma è lo stesso Giuliano che, nell’orazione *Contro il cinico Eraclio*, interpreta i miti concernenti le imprese di Eracle e la nascita di Dioniso. “Attraverso la sua esegesi di Eracle come salvatore del mondo, grazie alla guida costante di Atena Pronoia, Giuliano ambisce a stabilire una duplice connessione: nel suo ruolo di mediatore e di salvatore, Eracle è associato a Mitra, ma anche, a un altro livello, a Giuliano stesso, che appare appunto come un secondo Eracle-Mitra, destinato dagli dèi a restaurare l’ordine, religioso e politico, nel mondo romano” (100). Anche a Giuliano, infatti, venne riconosciuta la qualità “soterica” caratteristica di Eracle: si veda ad esempio come l’anonimo *Panegirico* composto in sua lode (101) riproponga il motivo dell’Imperatore quale “salvatore del mondo abitato” (*sotèr tēs oikouménēs*), che già si trova attestato in relazione al fondatore dell’Impero, Giulio Cesare. In questa prospettiva, anche un’impresa militare come la spedizione contro la Persia “non era una semplice *Strafexpedition*, volta a garantire un certo numero di anni di pacifico commercio” (102), ma era un vero e proprio atto rituale, in quanto “appare assimilata, attraverso la figura di Giuliano stesso, alla missione di ‘purificare tutta la terra e il mare’ che il Dio affidò ad Eracle e Dioniso” (103). In tal modo, la progettata conquista della Persia è atto di adeguamento a quella volontà divina che era già stata rivelata, ad esempio, mediante l’*Eneide*: l’espansionismo di Roma, “reinterpretato in termini soteriologici quanto mai adatti al IV secolo, costituisce l’aspetto di più rilevante novità nel pensiero giuliano, ma anche, tutto sommato, di sostanziale continuità con la tradizione politica, culturale, religiosa e militare dell’Impero” (104). La stessa esegesi effettuata da Giuliano pone in evidenza, nel simbolismo eracleo, quella valenza imperiale che la figura dell’Alcide continuerà ad esprimere anche nel corso del Medio Evo (105). In particolare, Giuliano suggerisce una certa analogia tra Eracle ed Attis, in quanto ambedue, partendo da una condizione semidivina, giungono a realizzare la perfetta unione con il divino: una volta liberata dall’involucro carnale, l’anima di Eracle ritorna integra nella totalità del Padre (*Inno alla Madre degli dèi*, 167A).

Per quanto riguarda Achille, già la madre di Giuliano, Basilina, aveva ricevuto da un sogno l’annuncio che suo figlio sarebbe stato “un nuovo Achille”, ed anche Imerio e Libanio, da parte loro, avevano insistito su questo rapporto dell’eroe omerico con Giuliano. Che agli occhi di quest’ultimo il Pelide rappresentasse un paradigma da imitare, lo attestano queste parole di una lettera a Oribasio, le quali sembrano enunciare un ideale di vita ispirato al protagonista dell’*Iliade*: “È meglio agir bene per poco tempo, che male per molto” (385D). Ma la devozione di Giuliano per Achille è dimostrata anche dalla visita ai luoghi sacri della Troade, che l’Augusto piamente effettuò sotto la guida del vescovo locale, tale Pegasio, il quale, a quanto si diceva, “pregava Helios in segreto e lo adorava” (Lettera 79 Bidez-Cumont, 19 Wright). Pegasio accompagnò Giuliano all’*herôon* di Ettore, dove erano visibili le tracce di sacrifici recenti; al santuario di Atena Ilia, che era intatto e ben tenuto; e infine all’*Achilleion*, che fu trovato anch’esso in perfetto stato di conservazione. Sulla tomba di Achille aveva già pregato Giulio Cesare e, prima di lui, Alessandro Magno (che da Achille discendeva per parte di madre, mentre la genealogia paterna lo riconduceva ad Eracle).

Unus Deus, Unus Augustus

Verrebbe quasi da domandarsi se quei luoghi, che millecento anni più tardi sarebbero stati visitati dal fondatore di un altro grandioso edificio imperiale, Mehmed II della casa di Osman (106), non fossero circondati da un'aura speciale, che ne faceva una sorta di meta di pellegrinaggio per i costruttori di imperi.

Fu quella, dunque, una delle circostanze in cui Giuliano si ricollegò in maniera ideale ad Alessandro Magno, del quale, come ricorda Giovanni Boccaccio, riteneva non gli mancassero “né i costumi né la fortuna” (107). È stato detto che Giuliano cominciò consapevolmente ad imitare Alessandro, fino a considerarlo “un modello e un eroe, così come aveva fatto già suo zio Costantino” (108), nel momento in cui si dichiarò ufficialmente figlio di Helios; in maniera analoga, infatti, il Macedone si era proclamato figlio di Ammone.

Si veda, a questo proposito, la lettera dell'Imperatore *Agli Alessandrini*: in tale proclama viene ripetutamente evocato, quale esponente esemplare della tradizione ellenica e modello positivo contrapposto alla deviazione galileica, quell’“uomo devoto agli dèi” che soggiogò l'Egitto e vi fondò una delle tante città che da lui presero il nome, la più grande e la più famosa di tutte.

Alessandro il Macedone rivive nella vicenda di Giuliano: alla madre di quest'ultimo era stato predetto che da lei sarebbe nato un nuovo Alessandro, il quale avrebbe condotto a termine l'impresa del primo riunendo in un solo Impero l'Oriente e l'Occidente. Credette perciò, Giuliano, alle parole di Massimo d'Efeso, quando questi lo assicurò che era destinato a superare le gesta del Macedone. D'altronde, non gli appariva più volte nel sogno l'anima di Alessandro, additandogli una via e poi scomparendo?

Alla morte dell'Augusto, dice una leggenda, gli astanti videro uscire dal corpo di lui due anime: prima quella di Giuliano, poi quella di Alessandro. Simili a due fiaccole, diventarono due palle di fuoco, quindi due stelle filanti che si confusero con gli astri innumerevoli del firmamento...

Qual era il messaggio insito in una leggenda come questa? Pensavano fosse, gli esponenti dell'ultima fase della tradizione greca, che in Alessandro e in Giuliano agisse una medesima forza e che le loro esistenze fossero due “vite parallele” in cui si era manifestato un unico principio? Se si vuol cercare di dare una risposta a questa domanda, è necessario abbandonare il terreno “scientifico” dell'indagine storica e inoltrarsi in quello della ierostoria. E allora conviene meditare sulle implicazioni di un epiteto attribuito ad Alessandro Magno, quello di “Bicorne”, che venne interpretato in relazione ai “due secoli”, alle “due età”, ai “due cicli” di Alessandro. Secondo alcuni, Alessandro sarebbe vissuto due secoli. Ma quale fu il suo secondo secolo? Coincise davvero con quello di Giuliano?

La ricerca della Fonte di Vita, intrapresa senza successo da Alessandro nella Terra delle Tenebre sotto la guida del Khidr (109), viene proseguita, come in una seconda fase, da Giuliano, iniziato ai misteri solari di Mithra e banditore del culto di Helios. La guida è sempre la stessa, perché si tratta del maestro interiore facente tutt'uno col Sé vero e proprio; d'altronde il Khidr, epifania di una potenza spirituale altissima, viene identificato con Elia, il quale, tanto per il suo carattere solare quanto per una palese analogia fonetica, richiama esplicitamente Helios. E il regno del Khidr, nell'estremo Settentrione, “è conosciuto sotto il nome di Yûh, che è anche un nome del Sole” (110).

Ma Helios abbandonò Giuliano alla confluenza dei due fiumi, il Tigri e il Gyndes, così come il Khidr aveva abbandonato Alessandro alla confluenza delle due vie. L'Impero attende ancora il suo Restauratore.

Unus Deus, Unus Augustus

- (1) S. Quinzio, *Come l'Apostata anche Wojtyla combatte contro il tempo in nome dell'antica religione*, in *Il Manifesto*, 13 agosto 1992, p. 13.
- (2) *Ibidem*.
- (3) *Imperatore e khomeinista*, intervista con Jacques Fontaine di Sandro Ottolenghi, in *Panorama*, 7 giugno 1987, p. 143.
- (4) A. Hitler, *Idee sul destino del mondo*, Edizioni di Ar, Padova 1980, I, pp. 68, 78, 223.
- (5) G. Ricciotti, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, Mondadori, Milano 1962, p. 275.
- (6) F. Altheim, *Dall'antichità al Medioevo. Il volto della sera e del mattino*, Sansoni, Firenze 1961, pp. 14-15. Ma soprattutto si veda, di F. Altheim, *Il dio invitto. Cristianesimo e culti solari*, Feltrinelli, Milano 1960, dove la relazione fra teologia solare e Islam viene collocata sullo sfondo del progressivo affermarsi del monoteismo solare nella tarda antichità. "Recentemente si è sottolineata l'intima affinità del monofisismo con l'Islam. Si è definito Eutiche, uno dei padri della dottrina monofisita, precursore di Maometto. La predicazione di Maometto era infatti ispirata dall'idea di unità, dall'idea che Dio non avesse alcun 'compagno', e si poneva così sulla stessa linea dei predecessori e vicini neoplatonici e monofisiti. Solo che la passione religiosa del Profeta seppe dare un rilievo ben più vigoroso a quello che prima di lui altri avevano sentito e desiderato" (F. Altheim, *Il dio invitto*, cit., p. 121).
- (7) H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 3.
- (8) J. Fontaine, *Introduzione a: Giuliano Imperatore, Alla Madre degli dèi e altri discorsi*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1990, p. lv.
- (9) J. Fontaine, *ibidem*.
- (10) S. Arcella, *I Misteri del Sole. Il culto di Mitra nell'Italia antica*, Controcorrente, Napoli 2002, p. 183.
- (11) "Uno è Dio, uno è Giuliano basileus", "Uno è Dio, uno è Giuliano Augusto". Cfr. E. Peterson, *HEIS THEOS. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1926, pp. 270-273.
- (12) Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1957, p. 970.
- (13) Augusto Guida, *Un anonimo panegirico per l'Imperatore Giuliano*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1990, p. 127.
- (14) Polymnia Athanassiadi-Fowden, *L'Imperatore Giuliano*, Rizzoli, Milano 1984, p. 205.
- (15) P. Athanassiadi-Fowden, op. cit., p. 206.
- (16) Omero, *Iliade*, II, 204.
- (17) Seneca, *De clementia*, 1, 19, 2.
- (18) Filone, *Creazione del mondo*, 171 (Filone di Alessandria, *La creazione del mondo. Le allegorie delle leggi*, Rusconi, Milano 1978, p. 146).
- (19) Franz Altheim, *Il dio invitto*, cit., pp. 11-12.
- (20) Marta Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, Cappelli, Bologna 1965, p. 328.
- (21) Nel 307, ad Alessandria, un cristiano compare davanti al funzionario imperiale. Rifiuta di sacrificare perché, dice, secondo le Sacre Scritture chi sacrifica agli dèi sarà sterminato, a meno che non si tratti del Dio Sole. E il rappresentante dell'imperatore gli risponde: 'Immola dunque al Dio Sole'" (Louis Homo, *Les empereurs romains et le christianisme*, Les Belles Lettres, Paris 1931, p. 112).
- (22) Lucio De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano*, Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli 1972, p. 19.
- (23) Andreas Alföldi, *Costantino tra paganesimo e cristianesimo*, Laterza, Bari 1976, p. 49.
- (24) L. De Giovanni, op. cit., p. 121.
- (25) Nuccio D'Anna, *Il neoplatonismo. Significato e dottrine di un movimento spirituale*, Il Cerchio, Rimini 1988, p. 22.
- (26) Lo scritto, perduto, è citato da Servio (*Commento alle Ecloghe*, V, 66) ed è forse da identificarsi col trattato *Sui nomi divini*; o, forse, faceva parte della *Filosofia degli oracoli*. Cfr. G. Heuten, *Le "Soleil" de Porphyre*, in *Mélanges F. Cumont*, I, Bruxelles 1936, p. 253 ss.
- (27) Macrobio, *Saturnalia*, I, 17-23 (*I Saturnali*, a cura di Nino Marinane, UTET, Torino 1977, pp. 243-304).
- (28) N. D'Anna, op. cit., pp. 49-50.
- (29) Franz Cumont, *La Théologie solaire du paganisme romain*, in *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XII, 2, 1913, p. 477.
- (30) Proclo, *Inni*, a cura di Davide Giordano, Fussi-Sansoni, Firenze 1957, pp. 21-29.

Unus Deus, Unus Augustus

- (31) *Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus*, Introduzione, traduzione e commento di Luciano Lenaz, Liviana, Padova 1975, p. 46.
- (32) Robert Turcan, *Martianus Capella et Jamblique*, « Revue des Études Latines », 36, 1958, p. 249.
- (33) Trad. it. dell'*Inno a Mithra*: Italo Pizzi, *Lyra Zarathustrica*, versione metrica, in *Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino*, XLIV (1909), pp. 805-828.
- (34) F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, I libri del Graal, Roma 1990, p. 116.
- (35) Reinhold Merkelbach, *Mithra*, ECIG, Genova 1988, p. 94.
- (36) Martin Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Éditions Sequoia, Paris-Bruxelles 1960, p. 155.
- (37) R. Merkelbach, op. cit., p. 291.
- (38) “Breviario per la chiesa pagana”, per usare le parole del Ricciotti, op. cit., p. 275.
- (39) Nello Gatta, *Giuliano Imperatore. Un asceta dell'idea di Stato*, Edizioni di Ar, Padova 1995, p. 52.
- (40) T. Agozzino, in: Ammiano Marcellino, *Giuliano e il paganesimo morente*, Paravia, Torino 1972, p. 116.
- (41) Ammiano Marcellino, XXII, 14, 4.
- (42) Christian Lacombrade, in: L'Empereur Julien, *Oeuvres complètes*, Les Belles Lettres, Paris 1964, t. II, 2a parte, p. 95.
- (43) Sallustio, *Sugli dèi e il mondo*, a cura di Claudio Mutti, Edizioni di Ar, Padova 1978 (2° ed. 1993); F. Daverio, *Versione di “Sugli Dei e sul Cosmo” di Sallustio filosofo*, “Conoscenza religiosa”, 4, 1981, pp. 415-430; Salustio, *Degli Dei e del Cosmo*, in *Gli occhi dell'anima. Intreccio di scrittura fra Giuliano detto l'Apostata e Saturninio Secondo Salustio. Il Catechismo di Salustio*, a cura di Giuseppe Dagnino, ECIG, Genova 1996; Salustio, *Sugli dèi e il mondo*, a cura di Riccardo Di Giuseppe, Adelphi, Milano 2000.
- (44) Julius Evola, *Ricognizioni. Uomini e problemi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1974, p. 162. (32)
- (45) H. Corbin, *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, Adelphi, Milano 1986, p. 140.
- (46) Sulla scia di Corbin, che include i “Neoplatonici cosiddetti tardivi” (e quindi anche il nostro Giuliano) tra le coraniche “genti del Libro” (*Il paradosso del monoteismo*, cit., p. 70) è stato suggerito che Helios “equivale a ciò che nell'Islam è chiamato *an-nûr min 'amri-llâh*, ‘la luce che procede dal comando divino”, per cui “non è altra cosa da quella ‘nicchia delle luci’ dalla quale (...) è attinta ogni sapienza” (Roberto Billi, *L'Asino e il Leone. Metafisica e Politica nell'opera dell'Imperatore Giuliano*, tesi di laurea, Università di Parma, anno accademico 1989-1990, pp. 79-80).
- (47) Diogene Laerzio, VII, 147 (= *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, fr. 1021).
- (48) R. Billi, op. cit., p. 85.
- (49) Plutarco di Cheronea, *Sulla E di Delfi*, a cura di C. Mutti, Edizioni all'insegna del Veltrò, Parma 1981. L'autore dell'*Inno al Re Helios*, che si pone sulla scia di Plutarco e, in fin dei conti, di Platone, sicché anche per lui l'etimologia “è principalmente una ‘scienza ausiliaria’ della riflessione sul mito, in quanto i nomi divini conservano con particolare precisione i pensieri degli Antichi sulle realtà metafisiche” (R. Billi, “*Antichi*” e “*moderni*” nel pensiero dell'imperatore Giuliano, in *Philologica*, II, 2-3, gennaio 1993, p. 118).
- (50) G. Wolff (a cura di), *Porphirii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, Springer, Berlin 1866.
- (51) A. D. Nock, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Laterza, Bari 1974, p. 182.
- (52) Si veda, ad esempio, il brano della “corda d'oro” (*Iliade*, VIII, 18-27), dove la “schiacciante superiorità di Zeus sugli uomini ma anche sugli dèi” (M. S. Mirto, *Commento a: Omero, Iliade*, Einaudi-Gallimard, Torino 1997, p. 1010) simboleggia la nullità della molteplicità di fronte all'unità principiale.
- (53) Scrive infatti Salustio: “La causa prima conviene che sia una, poiché l'unità precede ogni molteplicità” (*Sugli dèi e il mondo*, a cura di C. Mutti, Edizioni di Ar, Padova 1993, 2a ed., pp. 27-28).
- (54) R. Guénon, *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, Gallimard, Paris 1973, p. 38. “La dottrina dell'Unità, cioè l'affermazione secondo cui il Principio d'ogni esistenza è essenzialmente Uno, è un punto fondamentale comune a tutte le tradizioni ortodosse e noi possiamo anche dire che la loro identità di fondo appare nel modo più evidente proprio su questo punto, traducendosi fin nell'espressione stessa” (*ibidem*, p. 37).
- (55) Mario Mazza, *Filosofia religiosa ed “Imperium” in Giuliano*, in: AA. VV., *Giuliano Imperatore*, Atti del Convegno della S.I.S.A.C. (Messina, 3 aprile 1984), a cura di Bruno Gentili, QuattroVenti, Urbino 1986, p. 90.
- (56) Nuccio D'Anna, *Il neoplatonismo*, Il Cerchio, Rimini 1988, p. 62.

Unus Deus, Unus Augustus

- (57) È veramente necessario avere una fantasia sfrenata e perversa, per cogliere in questa preghiera finale l'ironia di un Voltaire della tarda antichità, che avrebbe mascherato il proprio ateismo radicale dietro una scrittura dissimulatrice. Si può anche essere un grande studioso di Hegel, ma non si è capito assolutamente nulla di Giuliano, se ci si ingegna a sostenere con la massima serietà che l'*Inno al Re Helios* "è volutamente una parodia degli scritti di Giamblico", nella quale l'autore si fa beffe del dio e "si prende apertamente gioco della teologia in genere (sia pagana che cristiana) e della 'mistica' cosiddetta neoplatonica in particolar modo" (Alexandre Kojève, *L'Imperatore Giuliano e l'arte della scrittura*, Donzelli, Roma 1998, p. 30).
- (58) Ad esempio: *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin 1863 sgg., VI, 501; *Inscriptiones Graecae*, Berlin 1890 sgg., XIV, 1020.
- (59) L'esistenza di un Inno omerico alla "Madre di tutti gli dèi e di tutti gli uomini" (Omero, *Alla Madre degli dèi*, 1), omonimo dell'Inno giuliano, testimonia dell'antichità del culto della *Magna Mater*. Dal breve frammento che ci rimane dell'Inno omerico, apprendiamo che alla dea "piacciono il suono dei crotali e dei tamburi, nonché il fremito dei flauti, e l'urlo dei lupi e dei fulvi leoni, e le montagne sonore e le valli selvose" (vv. 3-5).
- (60) Erodoto, 1, 34-45; 4, 76. Pausania, 7, 17, 9-12. Luciano, *Sulla dea sira*, 15.
- (61) Nicola Turchi, *Le religioni misteriosofiche del mondo antico*, I Dioscuri, Genova 1987, p. 132.
- (62) Salustio, op. cit., p. 25.
- (63) Firmico Materno, *L'erreur des religions païennes*, texte établi, traduit et commenté par Robert Turcan, Les Belles Lettres, Paris 1982, p. 129.
- (64) Walter Burkert, *Mito e rituale in Grecia*, Laterza, Bari 1987, pp. 162-163.
- (65) W. Burkert, op. cit., p. 163.
- (66) Gaetano Negri, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, Fratelli Melita, La Spezia 1990, p. 201.
- (67) Vittorio Fazzo, *La giustificazione delle immagini religiose. La tarda antichità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1977, p. 285.
- (68) Lucrezio, II, 581-660.
- (69) Catullo, LXIII.
- (70) Porfirio di Tiro (232-301) aveva composto un'opera (perduta) *Sulle allegorie teologiche dei Greci e degli Egiziani*, che Giuliano però dichiara di non avere mai letta.
- (71) J. Fontaine, op. cit., p. xlv.
- (72) "Quando nominiamo Attis, - dice - intendiamo e diciamo il Sole" (Arnobio, *Contro le nazioni*, V, 42). "Il Sole sotto il nome di Attis" (Macrobio, *Saturnali*, I, 21, 9).
- (73) Emanuela Masaracchia, *Introduzione a: Giuliano Imperatore, Contra Galilaeos*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1990, p. 9.
- (74) Gregorio Nazianzeno, *Orazione IV*, 76.
- (75) W. C. Wright, *Introduction a: Against the Galilaeans*, in *The Works of the Emperor Julian*, London-Cambridge, Mass. 1961, vol. III, p. 313.
- (76) Giovanni, 7, 52.
- (77) Il *Discorso vero* venne composto da un non bene identificato autore di nome Celso tra il 178 e il 180. In italiano: Celso, *Discorso di verità*, a cura di Giorgio Freda, Edizioni di Ar, Padova 1977.
- (78) Porfirio di Tiro (232-301), l'allievo di Plotino, scrisse la sua opera di polemica anticristiana intorno al 270. In italiano: Porfirio, *Discorsi contro i cristiani*, a cura di C. Mutti, Edizioni di Ar, Padova 1977.
- (79) "Gli dèi fecero Cristo religiosissimo e lo crearono immortale; essi lo menzionano con parole benevole, mentre dicono che i cristiani sono coperti dalle macchie dell'infamia e sono avvolti nell'errore e adoperano, contro di loro, molte maledizioni" (Porfirio, *Discorsi contro i cristiani*, cit., p. 129).
- (80) Antonio Baldini, *Ricerche sulla Storia di Eunapio di Sardi. Problemi di storiografia tardopagana*, CLUEB, Bologna 1984, pp. 193-194.
- (81) Ignazio Tantillo, *L'imperatore Giuliano*, Laterza, Bari 2001, p. 81.
- (82) Werner Jaeger, *Cristianesimo primitivo e Paideia greca*, La Nuova Italia, Firenze 1966, p. 95.
- (83) Luigi Gallinari, *Giuliano l'Apostata e l'educazione*, Settimo Sigillo, Roma 1992, p. 13.
- (84) Cfr. Socrate, III, 16; Sozomeno, V, 18; Zonata, XIII, 12; Teodoreto, III, 8; Agostino, *De civitate Dei* XVIII, 52 ecc.
- (85) Nella sua *Storia della Chiesa* (III, 12) Socrate riporta le seguenti parole di Giuliano: "Affinché, affilando la lingua, non possano affrontare con preparazione quelli che tra gli Elleni sono versati nella dialettica". La *Storia della Chiesa* di Teodoreto (III, 4) riferisce parole analoghe: "Siamo infatti

Unus Deus, Unus Augustus

colpiti, come suol dirsi (cfr. Aristofane, *Uccelli*, 808), da frecce costruite con le nostre proprie piume, poiché affrontano la guerra contro di noi armandosi dei nostri scritti”.

- (86) Tertulliano, *De idololatria*, 10.
- (87) Tertulliano, *Ad Scapulam*, 5, 4.
- (88) Ignazio Tantillo, op. cit., p. 31. Girolamo, ad esempio, scrive: “Dal momento che mi chiedi, alla fine della tua lettera, perché nei nostri opuscoli poniamo di tanto in tanto esempi tratti dalla letteratura del mondo – infettando, così, il candore della chiesa con le sozzure gentili –, abbiti breve risposta. (...) L’apostolo Paolo ... aveva letto nel *Deuteronomio* il precetto emanato dalla voce di Dio, secondo il quale alla prigioniera va rasato a zero il capo, amputate le sopracciglia, tagliati alla radice i peli e tutte le unghie del corpo, e così si può prenderla in moglie. Cosa c’è di male, allora, se anch’io intendo fare della sapienza del mondo, per l’opulenza dell’eloquio e l’avvenenza delle membra, da schiava e prigioniera un’Israelita? Se taglio o rado quanto in essa sia morto – idolatria, voluttà, errore, libidini – e, unito al suo corpo purissimo, da quella genere schiavi a Yahweh Sabaoth? Del mio sforzo profitta la famiglia di Cristo: lo stupro della straniera aumenta il numero dei conservi”. Girolamo, *Epistola* 70, 2 (209, 16-211, 7 Labourt), cit. in: Salustio, *Sugli dèi e il mondo*, a cura di R. Di Giuseppe, cit., pp. 85-86.
- (89) Nell’*Orazione contro Giuliano*, che Gregorio di Nazianzo scrisse, prudentemente, dopo la morte dell’Augusto, è detto che quest’ultimo vietò ai cristiani l’accesso ai *lògoi* (cioè alle opere dei classici) “sostenendo che il *lògos* greco appartiene alla religione e non alla lingua” (S. Gregorio Nazianzeno, *Orazioni scelte*, a cura di Quintino Cataudella, S.E.I., Torino 1935, p. 19).
- (90) I. Tantillo, op. cit., p. 41.
- (91) W. Jaeger, op. cit., *ibidem*.
- (92) Libanio, *Orazione LXII*, 8 (in O. Seeck, *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet*, Teubner, Leipzig 1906 (rist. 1966)).
- (93) Libanio, *Orazione XIII*, 1 (in O. Seeck, op. cit.).
- (94) Ugo Criscuolo, *Libanio e Giuliano*, in *Vichiana*, a. XI, fascicoli I-II-III, 1982, p. 76.
- (95) Salustio, op. cit., p. 24.
- (96) *Vir profecto heroicis connumerandus ingeniis*, Ammiano Marcellino, XXV, 4, 1 (*Le Storie*, trad. Antonio Selem, UTET, Torino 1973, seconda edizione, p. 711).
- (97) Augusto Rostagni, *Appendice II*, in: Giuliano l’Apostata, *La restaurazione del paganesimo*, Fratelli Melita Editori, La Spezia 1988, pp. 29-30.
- (98) *Orazione XII*, 27, 44; *XIII*, 27, 48; *XVIII*, 32, 39.
- (99) A. Rostagni, op. cit., p. 384.
- (100) A. Guida, op. cit., p. 132.
- (101) Arnaldo Marcone, *Commento*, in: Giuliano Imperatore, *Alla Madre degli dèi e altri discorsi*, cit., p. 257.
- (102) N. Gatta, op. cit., p. 171.
- (103) N. Gatta, op. cit., p. 172.
- (104) N. Gatta, op. cit., *ibidem*.
- (105) A questo proposito, ci limitiamo a citare due casi. Il primo si riferisce a Federico I di Svevia, che nella dura requisitoria contro i Comuni ribelli pronunciata davanti al Senato romano evocò “la clava di Eracle”. Agli occhi di colui che per Dante era il “buon Barbarossa”, la prevaricazione delle città lombarde costituiva un fatto analogo a quello dell’assalto all’Olimpo sferrato dalle forze telluriche, quando Eracle, alleato dei Celesti, aveva combattuto a colpi di clava contro i Giganti e i Titani. Il secondo caso riguarda la presenza della figura di Eracle su due edifici sacri eseguiti dalla corporazione dei Magisteri Comacini: il Battistero di Parma e il Duomo di Fidenza. Il motivo del leone nemeo sconfitto da Eracle, che ricorre nei due edifici, ha una probabile attinenza coi riti dell’investitura regale, poiché in epoca arcaica sia in Grecia sia in Asia Minore l’incoronazione del sovrano veniva preceduta da un combattimento rituale del re con uomini travestiti da bestie feroci. Sulla figura di Eracle nella simbolica imperiale del Medio Evo, cfr. i nostri saggi *Simbolismo e arte sacra*, Edizioni all’insegna del Veltro, Parma 1978 e *L’Antelami e il mito dell’Impero*, Edizioni all’insegna del Veltro, Parma 1986.
- (106) Sulla visita del Conquistatore di Costantinopoli alla collina di Achille e al tumulo di Aiace, cfr. Franz Babinger, *Maometto il Conquistatore e il suo tempo*, Einaudi, Torino 1977, p. 224.
- (107) Giovanni Boccaccio, *De casibus virorum illustrium*, VIII, 2.
- (108) P. Athanassiadi-Fowden, op. cit., p. 208.

Unus Deus, Unus Augustus

- (109) La storia di Alessandro e del Khidr alla ricerca della Fonte di Vita è stata raccontata da Firdusî nello *Shâhnâmeh* (Firdusi, *Il Libro dei Re*, trad. it. di Italo Pizzi, 8 voll., Unione Tipografica Editrice, Torino 1886-1889, vol. V, p. 589) e poi da Nizâmî nella prima parte dello *Eskandarnâmeh* (Nizâmî, *Sharafnâmeh*, a cura di H. Pizhmân Bakhtyârî, Tehran 1345 H). La leggenda, che sviluppava un originario nucleo alessandrino, si diffuse in breve in tutto il mondo musulmano, dal Marocco alla Malesia. Cfr. Dario Carraroli, *La leggenda di Alessandro Magno*, Forni, Bologna 1979, pp. 150-208; AA. VV., *Colloquio sul poeta persiano Nizâmî e la leggenda iranica di Alessandro Magno*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1977.
- (110) Ananda K. Coomaraswamy, *Khwâjâ Khadir e la fontana della vita*, in *Rivista di Studi Tradizionali*, n. 20-21, luglio-dicembre 1966, p. 140. Circa il paese dell'angelo Yûh, sul quale regna Al-Khidr, cfr. C. Mutti, *Hyperborea*, in *Vie della Tradizione*, 125, pp. 28-36.

La presente edizione

La traduzione dei testi compresi in questa raccolta è stata eseguita sulla base dell'edizione curata da W.Cave Wright (*The Works of the Emperor Julian*, 3 voll., Loeb Classical Library, London 1930-1953, rist. 1962). Compatibilmente con i limiti imposti dall'impaginazione, la presente edizione mantiene la numerazione sul margine sinistro, che corrisponde alla numerazione delle pagine dell'edizione Spanheim (Lipsia 1696).

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Edizioni critiche

- Martinius P., *Iuliani imperatoris opera quae extant omnia a... Latina facta, emendata et aucta. Additus praeterea est a Carolo Cantoclaro liber eiusdem Iuliani perì basileias et a Theodoro Marcilio Hymnos eis basiléa Hélión, ab iisdem recogniti et illustrati*, Parisiis 1583.
- Petavius D., *Iuliani imperatoris orationes III panegyricae, ab eo, cum adhuc Christianus esset, scriptae*, Flexiae 1614.
- Petavius D., *Iuliani imperatoris opera, quae quidam reperiri potuerunt, omnia*, Parisiis 1630.
- Spanhemius E., *Iuliani imperatoris opera quae supersunt omnia*, Lipsiae 1696.
- Tourlet R., *Oeuvres complètes de l'Empereur Julien*, trad. par..., t. 2, Paris 1821.
- Talbot E., *Oeuvres complètes de l'Empereur Julien*, trad. nouv. Par..., Paris 1863.
- Hertlein F. C., *Iuliani imperatoris quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia*, 2 voll., Lipsiae 1875-1876.
- Neumann C. J., *Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*, Leipzig 1880.
- Cave Wright W., *The Works of the Emperor Julian*, with an English translation (The Loeb Classical Library), I-II London-Cambridge 1913, III London-Cambridge 1923 (rist. 1953).
- Bidez J. – Cumont F., *Iuliani imperatoris epistulae leges poematia fragmenta varia*, Paris et Oxford 1922.
- Bidez J., *L'Empereur Julien. Œuvres complètes*, t. I, 1^e p et 2^e p., Paris 1924-1932.
- Roche G., *L'Empereur Julien. Œuvres complètes*, t. II, 1^e p.: *Discours de Julien Empereur*, texte établi et traduit par..., Paris 1963.
- Lacombrade Chr., *L'Empereur Julien. Œuvres complètes*, t. II, 2^e p.: *Discours de Julien Empereur*, texte établi et traduit par..., Paris 1964.
- Prato C. – Micallella D., *Giuliano Imperatore. Misopogon*, ed. crit., trad. e comm., Roma 1979.
- Prato C. – Fornaro A., *Giuliano Imperatore. Epistola a Temistio*, ed. crit., trad. e comm., Lecce 1984.
- Prato C. – Marcone A., *Alla madre degli dei e altri discorsi*, Milano 1987.
- Masaracchia E., *Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos*, introd., testo crit. e trad., Roma 1990.

Unus Deus, Unus Augustus

Traduzioni italiane

- Al Senato e al popolo ateniese*, in: A. Rostagni, *Giuliano l'Apostata*. Saggio critico con le operette politiche e satiriche tradotte e commentate, Bocca, Torino 1920, pp. 143-178; I. Labriola,
- Giuliano "l'Apostata". Autobiografia*. Saggio, traduzione e appendice critica, La Nuova Italia, Firenze 1975.
- Al filosofo Temistio*, in: A. Rostagni, op. cit., pp. 118-141; ristampato da Il Basilisco, Genova 1978; in: J. Fontaine, *Giuliano Imperatore. Alla Madre degli dei e altri discorsi*, Introduzione di J. Fontaine, testo critico a cura di C. Prato, traduzione e commento di A. Marcone, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Milano 1987, pp. 5-39 e 255-268.
- Contro Eraclio il cinico*, in: R. Prati, *Giuliano Imperatore (l'apostata). Degli dei e degli uomini. Opuscoli filosofici*. Introduzione e versione, Laterza, Bari 1932, pp. 115-155.
- Inno alla Madre degli dèi*, in: R. Prati, op. cit., pp. 60-86; ristampato da Il Basilisco, Genova 1983; in: J. Fontaine, op. cit., pp. 41-93 e 269-290
- Contro i cinici ignoranti*, in: R. Prati, op. cit., pp. 87-114.
- I Cesari*, in: A. Rostagni, op. cit., pp. 179-236.
- Inno a Helios Re*, in: R. Prati, op. cit., pp. 25-29; in: J. Fontaine, op. cit., pp. 95-169 e 291-320.
- Misopogon*, in: A. Rostagni, op. cit., pp. 237-292; R. Prati, *Giuliano Imperatore*.
- Misopogone o Contro la barba*. Versione, introduzione e note, Carabba, Lanciano 1928; C. Prato e D. Micaella, *Giuliano Imperatore. Misopogon*. Edizione critica, traduzione e commento, Ateneo, Roma 1979; ristampato da Il Basilisco, Genova 1980; in: J. Fontaine, op. cit., pp. 171-251 e 321-351.
- Contro i galilei*, in: A. Rostagni, op. cit., pp. 293-358 (solo i resti del libro I); ristampato in: *Giuliano Imperatore. Discorso contro i galilei*, Sebastiani-Arché, Milano s. d. (ma: 1974);
- G. Freda e C. Mutti, *Giuliano Augusto. Discorsi contro i galilei*. Introduzione, traduzione e note, Edizioni di Ar, Padova 1977; nuovi frammenti del libro II in: A. Guida, *Frammenti inediti del 'Contro i Galilei' di Giuliano e della replica di Teodoro di Mopsuestia*, "Prometheus", IX (1983), pp. 139-163; E. Masaracchia, *Giuliano Imperatore, Contra Galilaeos*. Introduzione, testo critico e traduzione, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1990.
- Editto sull'insegnamento e relativa lettera* (61 Bidez-Cumont), in: G. Negri, *L'imperatore Giuliano l'Apostata. Studio storico*, Quinta edizione postuma a cura di F. Della Corte, Milano-Varese 1954 (prima ed. 1901), pp. 302-315; M. A. Manacorda, *La paideia di Achille*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 114-118; C. Mutti, *Giuliano Augusto. Epistole*. Introduzione, traduzione e note, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 1980, pp. 17-21.
- Epigrammi* conservati nell'*Antologia Greca* (XI, 365 e 368; quasi certamente pseudoepigrafi XI, 108 e XVI, 115), in: *Antologia Palatina*, a cura di F. M. Pontani, vol. III, Einaudi, Torino 1980, pp. 186-189 e 520-521; vol. IV, Einaudi, Torino 1981, pp. 318-319.
- Nuovo frammento da una perduta lettera agli Antiocheni, in: A. Guida, *Frammenti inediti di Eupoli, Teleclide, Teognide, Giuliano e Imerio da un nuovo codice del Lexicon Vindobonense*, "Prometheus", V (1979), pp. 208-210.
- Scelta di lettere e frammenti in: C. Mutti, *Giuliano Augusto. Epistole*, cit.
- Lettere pastorali educative*, in: Luigi Gallinari, *Giuliano l'Apostata e l'educazione*, Settimo Sigillo, Roma 1992, pp. 35-111.

Unus Deus, Unus Augustus

Consolatoria a se stesso per la partenza dell'eccellente Salustio, in: G. Dagnino, *Gli occhi dell'anima. Intreccio di scrittura fra Giuliano detto l'Apostata e Saturninio Secondo Salustio*, ECIG, Genova 1996, pp. 106-140.

Biografie e studi storici

- Ammiano Marcellino, *Giuliano e il paganesimo morente. Antologia dalle Storie* a cura di T. Agozzino, Paravia, Torino 1972.
- Andreotti R., *Il regno dell'imperatore Giuliano*, Zanichelli, Bologna 1946.
- Andreotti R., *L'opera legislativa ed amministrativa dell'imperatore Giuliano*, in *Nuova rivista storica*, 14, 1930, pp. 342-383.
- Athanassiadi-Fowden P., *L'imperatore Giuliano*, Rizzoli, Milano 1984.
- Barbagallo C., *Giuliano l'Apostata*, Bietti, Milano 1940.
- Bénoist-Méchin J., *L'Imperatore Giuliano*, Rusconi, Milano 1979.
- Bidez J., *La vie de l'Empereur Julien*, Les Belles Lettres, Paris 1930.
- Ferri C., *Il Messaggero del Sole*, Edizioni Barbarossa, Saluzzo 1985.
- Gatta N., *Giuliano Imperatore*, Edizioni di Ar, Padova 1995.
- Giuliano l'"Apostata", *Autobiografia*, a cura di I. Labriola, La Nuova Italia, Firenze 1975.
- Labriolle P., *La Réaction païenne*, L'Artisan du Livre, Paris 1950.
- Negri G., *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, Fratelli Melita, La Spezia 1990.
- Oberziner L., *Le guerre germaniche di Flavio Claudio Giuliano*, SeaR, Reggio Emilia
- Ricciotti G., *L'imperatore Giuliano l'Apostata secondo i documenti*, Mondadori, Milano 1956.
- Rostagni A., *Giuliano l'Apostata. Saggio critico con le operette politiche e satiriche tradotte e commentate*, Bocca, Torino 1920.
- Tantillo I., *L'Imperatore Giuliano*, Laterza, Bari 2001.