

MARIANNA FERRARA
PAOLO CHIESA
CHIARA DI SERIO
AGOSTINO SOLDATI
MARGHERITA MANTOVANI
PIER GIORGIO BORBONE
MARCO DI BRANCO
CLAUDIA RENZI
CHRISTOPHER E. TAYLOR
ANTONIO MUSARRA
FABIO GRASSI
STEFANO MANCINI
MARCO GIARDINI
ADAM KNOBLER
MASSIMO MORETTI
DAVIDE TORRI
JANA VALTROVÁ
DARIO CELLAMARE
IOAN COZMA
MARIA CHIARA GIORDA
SILVIA FOGLIAZZA
SIMONE FRACAS
ALESSANDRO GUERRA
TIZIANO PRESUTTI
FRANCESCA SBARDELLA
GIANCARLO RINALDI

€ 32,00

ISSN 0393-8417



Retelling Prester John

89/1 (2023)



STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

89/1 (2023)

Retelling Prester John

Objects, Routes, and Emotions

Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Morcelliana

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

Fondata nel 1925 da Raffaele Pettazzoni

89/1 - GENNAIO-GIUGNO 2023

DIRETTORE RESPONSABILE / EDITOR-IN-CHIEF: Alessandro Saggioro

VICEDIRETTORE / DEPUTY EDITOR: Sergio Botta

CAPOREDATTORE / CHIEF OF EDITORIAL COMMITTEE: Marianna Ferrara

COMITATO DI REDAZIONE / EDITORIAL COMMITTEE: Julian Bogdani, Paola Buzi, Alberto Camplani, Tessa Canella, Serena Di Nepi, Pietro Ioly Zorattini, Mara Matta, Caterina Moro, Federico Squarini, Lorenzo Verderame, Claudio Zamagni

SEGRETERIA DI REDAZIONE / EDITORIAL SECRETARIAT: Andrea Annese, Ludovico Battista, Francesco Berno, Marinella Ceravolo, Angelo Colonna, Maria Fallica, Arduino Maiuri, Silvia Omenetto, Valerio Salvatore Severino, Maurizio Zerbini

COMITATO SCIENTIFICO / ADVISORY BOARD: Rossana Barcellona (Università di Catania), Alessandro Bausi (Universität Hamburg), Philippe Blaudeau (Université d'Angers), Anna Maria Gloria Capomacchia (Sapienza Università di Roma), Carlo G. Cereti (Sapienza Università di Roma), Giuliano Chiapparini (Università Cattolica di Milano), Francesca Cocchini (Sapienza Università di Roma), Riccardo Contini (Istituto Universitario Orientale di Napoli), Maddalena Del Bianco (Università di Udine), Carla Del Zotto (Sapienza Università di Roma), Francisco Diez de Velasco (Universidad de La Laguna), Jean-Daniel Dubois (Paris, EPHE), Giovanni Filoramo (Università di Torino), Armin W. Geertz (University of Århus), Gaetano Lettieri (Sapienza Università di Roma), Bruce Lincoln (University of Chicago), Christoph Marksches (Humboldt-Universität, Berlin), Annick Martin (Université de Rennes 2), Russell McCutcheon (University of Alabama), Santiago Carlos Montero Herrero (Universidad Complutense de Madrid), Enrico Norelli (Université de Genève), Guilhem Olivier (Universidad Nacional Autónoma de México), Tito Orlandi, Giulia Piccaluga (Sapienza Università di Roma), Emanuela Prinzi (Sapienza Università di Roma), Giulia Sfameni Gasparro (Università di Messina), Natale Spineto (Università di Torino), Kocku von Stuckrad (Universiteit van Amsterdam), Michel Tardieu (Collège de France), Roberto Tottoli (Istituto Universitario Orientale di Napoli), Hugh Urban (Ohio State University), Ewa Wipszycka (University of Warszawa), Elena Zocca (Sapienza Università di Roma)

Studi e Materiali di Storia delle Religioni perseguono nel loro campo speciale i fini della scienza e della cultura. Alla scienza storica contribuiscono facendo oggetto di storia la religione nel suo svolgimento. Alla cultura schiudono più larghi orizzonti, promuovendo una maggiore partecipazione del pensiero italiano alla conoscenza di forme e momenti di civiltà meno prossimi e meno noti.

(Raffaele Pettazzoni 1925)

DIREZIONE: Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo
Sapienza - Università di Roma - Piazzale Aldo Moro 5 - 00185 Roma
Fax 06 49913718 e-mail: smsr@uniroma1.it

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Anno 2023 (due fascicoli)

Italia € 40,00

Estero € 65,00

MODALITÀ DI PAGAMENTO / HOW TO SUBSCRIBE

- Bonifico: BPER Banca - Iban IT96M0538711205000042708552
Causale: Abbonamento "SMSR" anno ...
- Ordine tramite sito web: www.morcelliana.net

PER INFORMAZIONI E RICHIESTE

Editrice Morcelliana S.r.l.

Via G. Rosa, 71 - 25121 Brescia / Tel. 030 46451 - Fax 030 2400605

E-mail: abbonamenti@morcelliana.it

AMMINISTRAZIONE / SALES MANAGEMENT

Editrice Morcelliana - Via G. Rosa 71 - 25121 Brescia, Italy

Tel. +39 030 46451 - Fax +39 030 2400605

E-mail: redazione@morcelliana.it - abbonamenti@morcelliana.it

Sito internet: www.morcelliana.it

L'I.V.A. è assolta dall'editore ai sensi dell'art. 74 lett. C. DPR 633/72
Autorizzazione de Tribunale di Roma n. 6732 del 10/02/1959

© 2023 Editrice Morcelliana S.r.l.

Stampa: LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

INDICIZZAZIONI / INDEXING

Ebsco Publishing

Bibliographic Information Base in Patristics (BIBP)

European Reference Index for the Humanities (ERIH)

Index to the Study of Religions Online (Brill Publisher)

Old Testament Abstracts Online (OTA)

Catholic Biblical Quarterly Online (CBQ)

Torrossa

*Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti a doppio referaggio anonimo
I fascicoli della rivista sono monografici*

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

Fondata nel 1925 da Raffaele Pettazzoni

89/1 (2023)

Retelling Prester John
Objects, Routes, and Emotions

pubblicati dal Dipartimento di Storia, Antropologia,
Religioni, Arte, Spettacolo
Sapienza - Università di Roma

MORCELLIANA

Stampato con il contributo della Sapienza Università di Roma

Finito di stampare nel giugno 2023

Sommario

SEZIONE MONOGRAFICA / THEME SECTION

Retelling Prester John

Objects, Routes, and Emotions

MARIANNA FERRARA, <i>History-Telling about Prester John</i>	7
PAOLO CHIESA, <i>Origin, Metamorphosis and Destiny of an Enigmatic Letter</i>	21
CHIARA DI SERIO, <i>Echoes of Ancient Greek Utopias in the Letter of Prester John</i>	32
AGOSTINO SOLDATI, <i>King John of Syria. The Late Antique Model of Prester John?</i>	48
MARGHERITA MANTOVANI, <i>Reflets messianiques sur les manuscrits hébreux des lettres du Prêtre Jean</i>	60
PIER GIORGIO BORBONE, <i>Faint Oriental Traces of a Western Legend: 'John the Christian King' in Bar 'Ebroyo's Chronicles</i>	86
MARCO DI BRANCO, <i>Arab Traces of Prester John</i>	97
CLAUDIA RENZI, <i>Marvels and Amazement as Cultural Accumulations in the Legend of Prester John</i>	105
CHRISTOPHER E. TAYLOR, <i>Tracing the Paths of an Imaginary King</i>	122
MARCO GIARDINI, <i>The Legend of Prester John and the Imperial Idea in Germany (13th-16th Centuries)</i>	142
ANTONIO MUSARRA, <i>Prester John and the Crusades</i>	155
FABIO L. GRASSI, <i>Mongolic and Turkic Peoples: What They Actually Were, What They Imagined</i>	169
STEFANO MANCINI, <i>Prester John and the Minors Friars in China (13th-14th Centuries)</i>	178
ADAM KNOBLER, <i>Mythologies and Histories: Telling Stories of an Invented Present</i>	198

MASSIMO MORETTI, <i>News on Prester John in the Rome of Gregory XIII: Echoes of the Ethiopian Question in the Contarelli Chapel from Muziano to Caravaggio</i>	207
DAVIDE TORRI, <i>Secret and Sacred. The Theme of Hidden Valleys in the Himalayas and Surrounding Areas</i>	229
JANA VALTROVÁ, <i>Retelling Prester John: Epilogue</i>	239
SAGGI / ESSAYS	
DARIO CELLAMARE, <i>“Il popolo osa dilaniare un uomo come i cani”. L'imperatore Giuliano, la città di Alessandria e il massacro del vescovo Giorgio di Cappadocia</i>	245
IOAN COZMA - MARIA CHIARA GIORDA, <i>The “St. Nicholas Greek Orthodox and National Shrine” at Ground Zero: A Supposed Multifaith Place in a Sacred Space</i>	274
SILVIA FOGLIAZZA, <i>I riti di fondazione etruschi tra culto dell'antenato e processi di urbanizzazione</i>	298
SIMONE FRACAS, <i>“Por los pecados destos naturales fue Dios movido a ira contra ellos”. Campo religioso e idolatrie indigene nell'opera di Motolinía</i>	322
ALESSANDRO GUERRA, <i>La fraternità ricordata. Dinamiche di un concetto fra passato e presente</i>	351
TIZIANO PRESUTTI, <i>Fuoco e leone. La metamorfosi di Teti in Pindaro (Nem. 4.62-65)</i>	369
FRANCESCA SBARDELLA, <i>Ex voto senza voto. Oggetti di preghiera dalla clausura</i>	385
NOTE / NOTES	
GIANCARLO RINALDI, <i>I pentecostali in Italia. Riflessioni sulla storia e l'identità del più numeroso gruppo protestante italiano</i>	403
RECENSIONI / REVIEWS	
Ross Brann, <i>Iberian Moorings: Al-Andalus, Sefarad, and the Tropes of Exceptionalism</i> [Simone Petrillo], p. 421 - Ivan Strenski, <i>Muslims, Islams and Occidental Anxieties</i> [Andrea Pintimalli], p. 423	

Saggi / Essays

“Il popolo osa dilaniare un uomo come i cani”.

L'imperatore Giuliano, la città di Alessandria e il massacro del vescovo Giorgio di Cappadocia

Introduzione

«Il popolo osa dilaniare un uomo come i cani»¹. Con queste parole, in una lettera inviata agli inizi del 362 d.C. alla comunità di Alessandria, l'imperatore Flavio Claudio Giuliano (361-363)² rimprovera il popolo di quella città che, il 24 dicembre 361, aveva ucciso il vescovo Giorgio di Cappadocia nell'esplosione incontrollata di violenze urbane.

Tale episodio e la reazione giuliana forniscono lo spunto per approfondire alcuni elementi tipici della Tarda antichità³: il confronto – anche violento – tra diversi gruppi religiosi dell'impero, la strutturazione di identità, saperi e poteri legati a religioni in competizione fra loro, e il rapporto tra questi e l'autorità politica⁴. Ancor più degne di nota appaiono queste vicende, se si considera che uno dei protagonisti, l'imperatore Giuliano, aveva fatto dell'emarginazione del cristianesimo e del rilancio del *cultus deorum* uno dei cardini del suo

¹ Jul., *Ep.* 60, 380a Bidez-Cumont: Τοῦ μὲν δήμος ὡσπερ οἱ κύνες ἄνθρωπον σπαράττειν, trad. M. Caltabiano. Ove non altrimenti indicato, tutte le traduzioni delle lettere citate sono tratte dall'edizione italiana dell'epistolario giuliano: M. Caltabiano, *L'epistolario di Giuliano imperatore. Saggio storico, traduzione, note e testo in appendice*, D'Auria, Napoli 1991.

² Non posso rendere conto qui della ricca produzione scientifica sull'imperatore Giuliano. Una sovrabbondanza di studi storico-biografici già sottolineata da J. Bouffartigue, *Julien entre biographie et analyse historique*, in «Antiquité Tardive» 17 (2009), pp. 79-89 e I. Tantillo, *Per delle biografie dell'imperatore Giuliano*, in A. Marcone (ed.), *L'imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione*, Le Monnier, Firenze 2015, pp. 1-11. Cfr. i recenti volumi di 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. Per il panorama italiano, cfr. i recenti A. Marcone, *Giuliano. L'imperatore filosofo e sacerdote che tentò la restaurazione del paganesimo*, Salerno, Roma 2019 e I. Tantillo, *L'imperatore Giuliano*, Laterza, Roma - Bari 2019.

³ Sulla Tarda antichità come categoria storiografica cfr. il primo numero di «Journal of Late Antiquity» 1, 1 (2008) e, da ultimo, A. Marcone, *Tarda Antichità. Profilo storico e prospettive storiografiche*, Carocci, Roma 2020.

⁴ Sulla Tarda antichità quale momento cruciale – anche – per le trasformazioni religiose, mi limito a segnalare V. Limberis, “Religion” as the Cipher for Identity: The Cases of Emperor Julian, Libanius, and Gregory Nazianzus, in «The Harvard Theological Review» 93, 4 (2000), pp. 373-400; F. Massa, *Les discours sur les religions dans l'Empire romain: Avant-propos*, in «Revue de l'histoire des religions» 234, 4 (2017), pp. 587-591, in partic. p. 589; J. Rüpke, *Tra Giove e Cristo. Trasformazioni religiose nell'impero romano*, Morcelliana, Brescia 2013 (ed. or. 2011).

governo⁵. Come dice egli stesso nella lettera che invia al filosofo Massimo di Efeso, suo insegnante e amico⁶, all'indomani del suo ingresso a Costantinopoli quale *unus imperator* nel 361:

«Ora celebriamo il culto degli dèi apertamente e una gran parte dell'esercito che mi segue venera gli dèi. Noi eseguiamo pubblicamente sacrifici. Abbiamo ringraziato gli dèi con molte ecatombi. A me gli dèi ordinano di purificare ogni cosa finché è possibile, ed io obbedisco loro con entusiasmo: [...]»⁷.

Giuliano si rappresenta investito di questa λειτουργία⁸ direttamente dagli dèi, e proprio agli dèi chiederà aiuto per «cancellare la macchia dell'ateismo»⁹, il cristianesimo, dal popolo romano.

⁵ Le forme e i modi con cui cercò di dare concretezza a questo progetto sono dibattuti. 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 facente capo a se stesso; o se, al contrario, tale progetto – influenzato o meno dai (presunti?) progetti di Massimino, l'ultimo tetrarca – non sia altro che un'invenzione storiografica, frutto delle notizie mistificatorie e polemiche degli autori cristiani della Tarda antichità (*ex mult.*: Gr. Naz., *Or.* 4, 111; Soz., *h.e.* 5, 16, 1-2). In questo senso, gli interventi di Giuliano in materia di *religio* pubblica non sarebbero altro che singoli provvedimenti contestuali in risposta a casi contingenti. 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*, in «Revue belge de philologie et d'histoire» 6 (1927), pp. 123-146; Id., *Comment l'empereur Julien tacha de fonder une église païenne*, in «Revue belge de philologie et d'histoire» 7 (1928), pp. 49-82, 511-550, 1363-1385; O. Nicholson, *The "Pagan Churches" of Maximinus Daia and Julian the Apostate*, «The Journal of Ecclesiastical History» 45 (1994), pp. 1-10 – oramai gli studiosi tendono fortemente a ridimensionarlo: 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* (Rudiae. Ricerche sul mondo classico, 10), Congedo, Lecce 1998, pp. 17-42; G. Scrofani, Ὡς ἀρχιερέα: *la "chiesa pagana" di Giuliano nel contesto della politica religiosa imperiale di III e IV secolo*, in «Studi Classici e Orientali» 51 (2005), pp. 195-215. N. Belayche, *La politique religieuse 'païenne' de Maximin Daia. 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; 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 Daia e Giuliano*, in A. Kolb - M. Vitale (eds.), *Kaiserkult in den Provinzen des Römischen Reiches. Organisation, Kommunikation und Repräsentation*, De Gruyter, Berlin - Boston 2016, pp. 409-475.

⁶ Sull'incontro tra il futuro imperatore e il filosofo, all'epoca in cui Giuliano studiava tra Nicomedia ed Efeso, cfr. Eun., *VS VII*, 2-4. Sulla formazione e sul pensiero filosofici dell'imperatore cfr. M.C. De Vita, *Giuliano imperatore filosofo neoplatonico*, Vita e pensiero, Milano 2011.

⁷ Jul., *Ep.* 26, 415c-d Bidez-Cumont: Ὁρησκεύομεν τοὺς θεοὺς ἀναφανδὸν καὶ τὸ πλῆθος τοῦ συγκατελθόντος μοι στρατοπέδου θεοσεβές ἐστίν· ἡμεῖς φανερώς βουθυτοῦμεν· ἀπεδώκαμεν τοῖς θεοῖς χαριστήρια περὶ ἡμῶν ἐκατόμβας πολλάς· ἐμὲ κελεύουσιν οἱ θεοὶ τὰ πάντα ἀγνεύειν εἰς δύναμιν, καὶ πείθομαί γε προθύμως αὐτοῖς·. Trad. mod. Sulla centralità della pratica sacrificale in Giuliano, cfr. N. Belayche, «Partager la table des dieux». *L'empereur Julien et les sacrifices*, in «Revue de l'histoire des religions», 218, 4 (2001), pp. 457-486; A. Saggioro, *Il sacrificio pagano nella reazione al cristianesimo: Giuliano e Macrobio*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 19, 1 (2002), pp. 237-254.

⁸ Jul., *Or.* 7, 234c. L'orazione, la prima a essere recitata pubblicamente da Giuliano a Costantinopoli dopo il suo insediamento, assume i caratteri di un manifesto programmatico. Cfr. M.C. De Vita, *Giuliano e l'arte della 'nobile menzogna' (Or. 7, Contro il Cinico Eraclio)*, in A. Marcone (ed.), *L'imperatore Giuliano*, cit., pp. 119-148.

⁹ Jul., *Or.* 8, 180b Rochefort: ἀποτρίψασθαι τῆς ἀθεότητος τὴν κηλῖδα. Trad. mia. Per altre attestazioni sul cristianesimo come ateismo in Giuliano, cfr. Jul., *Gal.* fr. 55 Masaracchia. Per il cristia-

Alla luce di ciò, l'assassinio di Giorgio di Cappadocia – episodio avvenuto nel primissimo periodo di governo del *princeps* e in genere poco approfondito dagli studiosi¹⁰ – si rivela un punto d'osservazione privilegiato per approfondire la strategia anticristiana giuliana alla luce delle più generali trasformazioni politico-religiose della Tarda antichità.

I protagonisti in contesto: Giorgio di Cappadocia e Alessandria

Non era la prima volta che l'imperatore Giuliano sentiva parlare del vescovo Giorgio. Il giovane *princeps*¹¹ infatti, dopo essere scampato insieme al fratellastro Gallo alla strage di parte della famiglia che seguì la morte di Costantino nel 337, era stato inviato prima a Nicomedia e in seguito nella residenza imperiale di *Macellum* in Cappadocia dove ricevette un'educazione letteraria e cristiana¹². Proprio qui fu affidato alle cure di Giorgio: come ap-

nesimo come *δυσσέβεια*, cfr. Id., *Epp.* 79; 114, 438b. Sulla politica anticristiana di Giuliano, cfr. M. Marcos, 'He Forced with Gentleness'. *Emperor Julian's Attitude to Religious Coercion*, in «Antiquité Tardive» 17 (2009), pp. 191-204; H.C. Teitler, *The Last Pagan Emperor: Julian the Apostate and the War Against Christianity*, Oxford University Press, New York 2017. Sul – discusso – tentativo di Giuliano di emarginare i cristiani anche attraverso l'esclusione dalle cariche pubbliche e dall'insegnamento, A. Saggiaro, *Giuliano imperatore e l'edictum de professoribus. Integrazione e senso della storia*, in N. Spineto (ed.), *La religione come fattore di integrazione. Modelli di convivenza e di scambio religioso nel mondo antico*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008 pp. 161-188; G. A. Ceconi, *Giuliano, la scuola, i cristiani: note sul dibattito recente*, in A. Marcone (ed.), *L'imperatore Giuliano*, cit., pp. 204-222.

¹⁰ La vicenda, a quanto mi risulta, è stata raramente oggetto di studi specifici: cfr. M. Caltabiano, *L'assassinio di Giorgio di Cappadocia (Alessandria 361 d.C.)*, in «Quaderni catanesi di studi classici e medievali» 13 (1985), pp. 17-95: l'autrice indaga gli aspetti socioeconomici che possono aver esacerbato la conflittualità urbana ad Alessandria, fino all'esplosione delle violenze contro il vescovo, senza appiattire l'episodio al solo conflitto interreligioso. Per la natura stessa dello studio, tuttavia, l'autrice analizza solo tangenzialmente la reazione dell'imperatore Giuliano. Cfr. inoltre J.R. Aja Sánchez, *El linchamiento del obispo Jorge y la violencia religiosa tardorromana*, in «Antigüedad y Cristianismo» 8 (1991), pp. 111-136, il quale nota che l'evento fu «uno de los tumultos más graves y de más repercusión que conoció el siglo IV» (p. 111), tanto che ne possediamo diversi resoconti da parte di autori antichi – ma paradossalmente pochi studiosi contemporanei l'hanno approfondito. Infine S. Kosaka, *The Murder of George of Cappadocia and the Violent Pagan Image in Ammianus Marcellinus*, in «*Scrinium. Journal of Patrology and Critical Hagiography*» 11 (2015), pp. 64-77, rilegge attraverso la *discours analysis* le vicende alessandrine così come sono descritte da Ammiano, su cui si avrà modo di tornare.

¹¹ Giuliano nasce nel 331-332.

¹² Giuliano dipinge lo studio a *Macellum* come un periodo di reclusione, costantemente sottoposto alle sospettose attenzioni di Costanzo II e dei suoi collaboratori – ma il contesto letterario è fortemente polemico: Jul., *ad Ath. (Or. 5)*, 271b-d. Il giovane *princeps* passerà sei anni presso questa residenza imperiale: 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., dal 342 (p. 71). L'ipotesi – un tempo data per scontata: cfr. J. Bidez, *Vita di Giuliano Imperatore*, Il Cerchio, Rimini 2004 (ed. or. 1930), p. 39; A. J. Festugière, *Julien*, cit., p. 54, sulla scorta di Gr. Naz., *Or.* 4, 23, 10-13; 24-29; 52, 3-5; 97, 11-14; Soz. *h.e.*, 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*, Roma - Bari 2001, p. 16; A. Marcone, *Giuliano*, cit., 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.

prendiamo da alcune sue lettere, Giuliano attinse ai testi della ricca biblioteca del futuro vescovo, studiando autori classici e cristiani¹³.

La totalità delle fonti antiche descrive il Cappadoce ben più interessato al potere politico o agli affari “di questo mondo” che all’attività pastorale¹⁴ e, se ai tempi dell’educazione giuliana a *Macellum* costui doveva essere «un chierico senza sede»¹⁵, intorno al 356-357 Costanzo II lo scelse quale vescovo ariano da inviare ad Alessandria al posto di Atanasio, per imporre nella capitale d’Egitto un esponente della corrente cristiana da lui favorita¹⁶. Il vescovo niceno, infatti, era stato nuovamente condannato all’esilio nel 356 e costretto ad abbandonare la città, dopo che la chiesa del *Caesareum* in cui stava officinando aveva subito saccheggi e spoliazioni¹⁷. Installatosi ad Alessandria¹⁸, Giorgio

¹³ Dopo la morte del vescovo, Giuliano scriverà al tesoriere Porfirio e al prefetto d’Egitto Ecdicio per entrare in possesso della sua biblioteca: Jul., *Epp.* 106; 107. A partire dall’edizione dell’epistolario giuliano a cura di Bidez-Cumont si ritiene che queste lettere siano state scritte durante il soggiorno antiocheno di Giuliano (362-363), quando l’imperatore era intento a studiare la teologia cristiana per opporvi il suo trattato polemico *Contra Galilaeos* (Lib., *Or.* 18, 178). Al contrario, recentemente D.N. Greenwood, *Ammianus, Julian, and the Fate of George’s Library*, in «Classical Philology» 114, 4 (2019), pp. 656-660 ha proposto di anticipare queste lettere al periodo in cui l’imperatore si trovava ancora a Costantinopoli, in vista della composizione dell’orazione *Contro il cinico Eraclio* (febbraio-marzo 361), «where he [Julian] abruptly shifted his focus from mocking the church to co-opting Christian theology to use against the church» (p. 658). Al di là di un problema cronologico, legato al tempo necessario perché le informazioni degli eventi da Alessandria raggiungessero Costantinopoli – e ritorno –, mi sembra che gli elementi cristiani nell’orazione – pur presenti – non siano così probanti da giustificare una retrodatazione delle lettere. Sulla strategia retorico-filosofica giuliana di appropriazione e risemantizzazione di elementi cristiani in chiave anticristiana, cfr. M.C. De Vita, *Giuliano*, cit., pp. 328-329 che definisce tale strategia *oppositio per aemulationem*. Tale strategia, per Greenwood, non si sarebbe limitata all’ambito filosofico ma avrebbe informato tutto il progetto politico di Giuliano: cfr. D.N. Greenwood, *Julian and Christianity. Revisiting the Constantinian Revolution*, Cornell University Press, Ithaca 2021.

¹⁴ Ath., *syn.*, 12; *ep. Aeg. Lib.*, 7; *h. Ar.*, 75; Gr. Naz., *Or.* 21, 16; Rufin., *hist.*, 10, 20; 24.

¹⁵ F. Fatti, *Giuliano a Cesarea*, cit., p. 62.

¹⁶ Sono consapevole della semplificazione che il termine “ariano” impone alla variegata e multiforme pluralità di orientamenti in seno al cristianesimo di IV secolo. In effetti, la categoria di “arianesimo” è un artificio storiografico per ridurre a unità le tante correnti dell’Oriente ellenofono (anomei, omeousiani, omei...) dagli indirizzi cristologici presentati dalla polemica antieretica come variamente subordinazionisti – ma le cui formulazioni trinitarie erano ben lungi dall’essere omogenee o unitarie. D’altro canto, ragioni espositive imporranno talvolta il ricorso a tali semplificazioni. Sui dibattiti e le competizioni intracristiane del periodo, cfr. il classico M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975, in partic. pp. 210-360; M. Kahlos, *Religious Dissent in Late Antiquity, 350-450*, Oxford University Press, New York 2020, in partic. pp. 111 ss. in cui l’autrice parla significativamente di un processo di «making Arians», inteso come costruzione discorsiva – tanto delle fonti antiche quanto degli studiosi moderni – di un’unica posizione dottrinale. Sulla situazione alessandrina, cfr. C. Haas, *The Arians of Alexandria*, in «Vigiliae Christianae» 47, 3 (1993), pp. 234-245. Per uno studio dei dibattiti intracristiani nella Tarda antichità che prende in esame anche le competizioni per l’“egemonia” tra le diverse sedi episcopali, le loro dinamiche sociali e “geo-ecclesiali”, cfr. P. Blaudeau, *Qu’est-ce que la géo-ecclesiologie? Éléments de définition appliqués à la période tardo-antique (IV^e-VI^e s.)*, in *Costellazioni geo-ecclesiali da Costantino a Giustiniano: dalle chiese “principali” alle chiese patriarcali: XLIII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana (Roma, 7-9 maggio 2015)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2017, pp. 39-56.

¹⁷ C. Haas, *The Alexandrian Riots of 356 and George of Cappadocia*, in «Greek, Roman & Byzantine Studies» 32, 3 (1991), pp. 281-301.

¹⁸ Sull’assoluta centralità del seggio alessandrino nel IV sec., cfr. P. Blaudeau, *Puissance ecclésiale, puissance sociale: le siège alexandrin au prisme du Code Théodosien et des Constitutions*

avrebbe ottenuto il controllo di diverse attività economiche cruciali: estrazioni minerarie, produzione di sale e di papiro, distribuzione di grano, oltre a una sorta di tassa che la popolazione era tenuta a versargli per le sepolture¹⁹.

Una prima sollevazione obbligò Giorgio alla fuga nell'ottobre 358: durante una celebrazione i sostenitori di Atanasio irrompono nella chiesa di S. Dionigi, ritrovo della comunità legata al Cappadoce, e la incendiano²⁰. Il vescovo si rifugiò presso la corte di Costanzo II, che ne ordinò il reintegro e inviò in città anche il *dux* Sebastiano e il *notarius* Paolo "Catena", per imporre il proprio ordine, riconquistare le chiese prese dagli atanasiani e condurre un'inchiesta contro eventuali ribelli, a seguito di denunce di complotti orchestrati ai danni dell'imperatore stesso. Le indagini portarono alla scoperta di una serie di consultazioni oracolari che avevano compiuto alcuni personaggi di spicco dell'amministrazione imperiale e della società egiziana: ovunque si abbattono condanne a morte, reclusione, esilio, sequestro dei beni, pene corporali²¹.

Forte del sostegno imperiale, il vescovo ariano avrebbe scatenato una vera e propria "guerra intracristiana": Atanasio, interessato a dipingere a tinte fosche il suo avversario, riferisce degli attacchi che Giorgio e i suoi seguaci avrebbero mosso contro i luoghi e la popolazione nicena – non risparmiando orfani, vedove e parenti dei sacerdoti²². Il Cappadoce avrebbe addirittura premiato con il sacerdozio e l'ordinazione a vescovo quegli uomini, ancora legati ai culti tradizionali, che avevano saccheggiato edifici ecclesiastici e aggredito sacerdoti atanasiani²³. Le violenze di Giorgio si estesero presto anche al *cultus deorum*: Rufino, Socrate e Sozomeno²⁴ scrivono – ben dopo questi eventi – che il vescovo, con il sostegno di Costanzo II, avrebbe disonorato statue e templi degli dèi, vietato la celebrazione di sacrifici e feste tradizionali, addirittura avrebbe fatto irruzione con i soldati nel *Caesareum* di Alessandria per impossessarsene con la violenza e convertirlo in chiesa. Culmine di questo clima di ostilità, il Cappadoce avrebbe scoperto un mitreo nei sotterranei di un palazzo abbandonato che gli era stato donato dall'imperatore: trovate statue e strumenti cultuali – o crani di adulti e bambini sacrificati –, i cristiani li avrebbero esposti al pubblico ludibrio, facendosi beffe di questi riti e di coloro che li praticavano. Di fronte a tale provocazione, i *cultores deorum* aggredirono il seguito di Giorgio dando origine a veri e propri scontri di piazza, culminati in omicidi, violenze e torture contro i cristiani²⁵.

Sirmondiennes, in J.-J. Aubert - P. Blanchard (eds.), *Droit, religion et société dans le Code Théodosien: troisièmes Journées d'Etude sur le Code Théodosien*, Neuchâtel, 15-17 février 2007, Université de Neuchâtel, Neuchâtel 2009, pp. 81-110.

¹⁹ Epiph., *haer.*, 76, 1, 5-7. Epifanio compone la sua opera tra il 375 e il 378.

²⁰ C. Haas, *The Alexandrian Riots*, cit., p. 295; Id., *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Johns Hopkins University Press, Baltimore - London 1997, p. 208; J. McKenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt. c. 300 BC to AD 700*, Yale University Press, New Haven - London 2007, p. 242.

²¹ Amm., 19, 12, 7-14.

²² Ath., *fug.*, 6, 3-12.

²³ Ath., *hist. Ar.* 55-56; 73.

²⁴ Sul cui resoconto storico si veda più avanti.

²⁵ Socr., *h.e.*, 3, 2 parla di crani e sacrifici umani; Soz., *h.e.*, 5, 7 invece di statue e strumenti

Lo storico Ammiano Marcellino, inoltre, circa trent'anni dopo questi eventi dipinge Giorgio come un personaggio violento e arrivista, dalle oscure origini, che sarebbe «cresciuto per la rovina di moltissime persone»²⁶. Costui, «dimentico della sua fede religiosa»²⁷, una volta vescovo di Alessandria si sarebbe abbandonato «ad audaci e funeste delazioni»²⁸ presso Costanzo II, suggerendogli nuove forme di angherie contro gli Alessandrini²⁹. Tra le altre cose, Ammiano riferisce che Giorgio arrivò a minacciare di distruggere lo «splendido tempio del Genio»³⁰ e che, con lui, si resero complici di violenze il sovrintendente alla zecca Draconzio, che fece distruggere un altare, e il *comes* Diodoro, che mentre presiedeva alla costruzione di una chiesa tagliò dei riccioli a dei giovani, convinto che ciò fosse legato al culto degli dèi³¹. In questo clima di violenza e instabilità generalizzata, sul finire del 361 arriva ad Alessandria la notizia della morte di Costanzo II e dell'ascesa al trono di Giuliano: in novembre la folla prende in ostaggio Giorgio e lo imprigiona e sul finire di dicembre irrompe nelle carceri, lo porta in strada e lo uccide³². Il corpo, trascinato per la città, sarebbe poi stato smembrato e i resti bruciati.

cultuali. Rufin. *h.e.*, 11, 22 è il solo a parlare di una basilica, accenna poi a grotte e sotterranei nascosti dove si effettuavano riti pagani, ma non accenna né a strumenti cultuali né a resti di sacrifici.

²⁶ Amm., 22, 11, 4: *auctusque in damna complurium*. Ove non altrimenti indicato, si utilizza la traduzione di A. Selem per l'edizione italiana del testo ammiano, da lui stesso curata: Ammiano Marcellino, *Le storie*, Utet, Torino 1973.

²⁷ Amm., 22, 11, 5: *professionisque suae oblitus*. Sull'atteggiamento storiografico di Ammiano verso i cristiani, cfr. G. Rinaldi, *Pagani e cristiani. La storia di un conflitto (secoli I-IV)*, Carocci, Roma 2016, pp. 241-246.

²⁸ *Ibidem*: *ad delatorum causa feralia desciscibat*.

²⁹ Amm., 22, 11, 6.

³⁰ Amm., 22, 11, 7: *speciosum Genii templum*. Cfr. A. Caruso, *Ipotesi di ragionamento sulla localizzazione del "Mouseion" di Alessandria*, in «Archeologia Classica» 62, 2011, pp. 77-126: secondo l'autrice qui Ammiano starebbe facendo riferimento al tempio dell'*Agathos Daimon* che «secondo lo Pseudo Callistene, I 32, 5-7, si trovava presso il *mesonpedion* ed era ancora in uso nel 361 d.C.» (p. 104). Sul tempio di *Agathos Daimon* cfr. anche J. McKenzie, *The architecture of Alexandria*, cit., p. 188. Altri studiosi pensano che il tempio minacciato da Giorgio sarebbe il Serapeo: cfr. M. Caltabiano, *L'assassinio di Giorgio*, cit., p. 36 n. 71; A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Ecole française de Rome, Roma 1996, p. 537.

³¹ Amm., 22, 11, 9.

³² Tutte le fonti antiche sono concordi nel legare l'assassinio di Giorgio alla notizia della morte di Costanzo II, suo protettore, e vi è sostanziale accordo tra gli studiosi nel collocare l'evento il 24 dicembre 361: cfr. C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, cit., p. 277; D.N. Greenwood, *Ammianus, Julian*, cit., p. 656; H.C. Teitler, *Avenging Julian. Violence against Christians during the Years 361-363*, in A. C. Geljon - R. Roukema (eds.), *Violence in Ancient Christianity. Victims and Perpetrators*, Brill, Leiden - Boston 2014, pp. 76-89, in partic. p. 83. Unica eccezione tra le fonti è Ammiano Marcellino, che sostiene che a scatenare il linciaggio del vescovo fu la notizia dell'esecuzione di Artemio, *dux Aegypti*, nell'inoltrato 362 (Amm., 22, 11, 2-3). Tale incongruenza credo sia frutto della deliberata strategia ammiana di dipingere Giuliano come sovrano ideale, in grado di ristabilire da subito un regno radioso. A tale scopo, lo storico occulta o pospone qualunque evento spiacevole avesse potuto oscurare quest'immagine. Sulla figura dell'imperatore Giuliano in Ammiano Marcellino cfr. J. Fontaine, *Le Julien d'Ammien Marcellin*, in R. Braun - J. Richer (eds.), *L'empereur Julien. I - De l'histoire à la légende (331-1715)*, Les Belles Lettres, Paris 1978, pp. 31-66; M. Caltabiano, *Giuliano Imperatore nelle Res Gestae di Ammiano Marcellino: tra panegirico e storia*, in *Giuliano Imperatore*, cit., pp. 335-356; A.J. Ross, *Ammianus' Julian. Narrative and Genre in the Res Gestae*, Oxford University Press, Oxford 2016; D. Cellamare, «Grande era la differenza tra questo impera-

Se tutte le fonti antiche ci parlano dell'uccisione e del rogo del cadavere di Giorgio, non vi è affatto omogeneità sui responsabili del massacro e su eventuali altre vittime: per Epifanio³³ gli autori dell'uccisione sono gli Ἕλληνας («pagani»)³⁴ con il beneplacito – se non la complicità – della città intera; tale versione concorda con quella di Ammiano Marcellino, che non parla esplicitamente di colpevoli legati agli antichi culti ma descrive l'omicidio di Giorgio come reazione alle violenze antipagane. Questi due autori, tra l'altro, sono gli unici a dire che, dopo il rogo, le ceneri del vescovo furono sparse³⁵. Per l'*historia acephala*³⁶ e Gregorio di Nazianzo³⁷ è la popolazione cittadina nel suo complesso, senza distinzioni religiose, a uccidere Giorgio, mentre per Socrate³⁸ e Sozomeno³⁹ sono stati senza ombra di dubbio esclusivamente gli Ἕλληνισταί («pagani»), nonostante – dice Sozomeno – gli ariani accusino dell'omicidio i seguaci di Atanasio. Infine, secondo Ammiano⁴⁰ e l'*historia acephala*, oltre al vescovo furono uccisi anche i magistrati Draconzio e Diodoro⁴¹.

La morte – e in generale l'episcopato – di Giorgio ad Alessandria fu un evento cruciale, che segnò «a watershed in the social and religious history of Alexandria»⁴² e, per molti studiosi, il suo operato sembra condensare molte delle caratteristiche della Tarda antichità. Secondo quest'interpretazione – che si avrà modo di discutere nello spazio del presente lavoro – nel IV secolo si assisterebbe alla progressiva cristianizzazione della società e delle strutture imperiali, all'esplosione della violenza religiosa tra diverse comunità, alla montante intolleranza cristiana verso i culti tradizionali fino alla loro definitiva messa al bando⁴³.

tore e alcuni altri sovrani». (Amm. Marc., xxv, 4, 6). L'imperatore Giuliano, Ammiano Marcellino e l'uso politico della memoria, in «Civiltà e Religioni» 7 (2021), pp. 241-265.

³³ Epiph., *haer.*, 68, 11; 76, 1, 1.

³⁴ 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. P. Chuvin, *Cronaca degli ultimi pagani. La scomparsa del paganesimo nell'impero romano tra Costantino e Giustiniano*, Brescia 2012, pp. 18-22; F. Massa, *Nommer et classer les religions aux II^e-IV^e siècles: la taxinomie «paganisme, judaïsme, christianisme»*, in «Revue de l'histoire des religions» 4 (2017), pp. 689-715.

³⁵ Secondo Epifanio (*haer.*, 76, 1, 1-4) le ceneri sarebbero state disperse nel vento, mentre per Ammiano (Amm., 22, 11, 10) gettate nel mare.

³⁶ *Hist. aceph.*, 2, 10.

³⁷ Gr. Naz., *Or.* 21, 27.

³⁸ Socr., *h.e.*, 3, 2.

³⁹ Soz., *h.e.*, 5, 7.

⁴⁰ Amm., 22, 11, 8-10.

⁴¹ *Hist. aceph.*, 2, 10. Il testo, tuttavia, non è chiaro: oltre a Giorgio sono menzionati un anonimo *comes preposto fabricae dominicae quae dicitur Caesarium* e Draconzio. Inizialmente distinti, sono poi trattati come la stessa persona.

⁴² C. Haas, *The Alexandrian Riots*, cit., pp. 282-283.

⁴³ Alcune correnti interpretative hanno identificato nella Tarda antichità il periodo dell'esplosione dell'intolleranza cristiana verso ogni forma di alterità religiosa – retaggio dell'esclusivismo monoteista mosaico o frutto del legame col potere imperiale post-costantiniano: J. Assmann, *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Adelphi, Milano 2000 (ed. or. 1997); P.F. Beatrice (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, EDB, Bologna 1990; G. Filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Laterza, Roma - Bari 2011. Al contrario, per P. Athanassiadi, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Les Belles Lettres, Paris 2010, la progressiva strutturazione di un'ortodossia indisponibile al dialogo sarebbe un fenomeno non circoscritto al solo monoteismo cristiano, ma una caratteristica della Tarda an-

Il Cappadoce, esecutore e alleato del potere imperiale, sembra farsi vettore di una violenza fanatica e intollerante a carattere religioso che sarebbe senza precedenti nel mondo greco-romano. Animati dal cristianesimo esclusivista, Costanzo II e Giorgio si sarebbero adoperati per proibire i culti tradizionali e imporre *manu militari* l'obbedienza alla loro religione⁴⁴, che nel frattempo andava strutturandosi in una gerarchia con interessi politico-economici. A conferma di ciò, è addotto lo stesso profilo biografico e l'attività "commerciale" di Giorgio ad Alessandria; addirittura, alcuni studiosi ipotizzano che sarebbe stata proprio la scarsa levatura morale di questo vescovo, incapace di insegnare l'autentica dottrina cristiana, a instillare in Giuliano i primi dubbi riguardo il cristianesimo⁴⁵.

Una riconsiderazione delle fonti, tuttavia, penso possa portare a vedere sotto una diversa luce Giorgio e sfumare la prospettiva di una Tarda antichità lacerata dai conflitti religiosi. Anzitutto, per quanto riguarda il vescovo, è da sottolineare che le uniche fonti che ci parlano di lui sono autori cristiani della corrente a lui avversa e il fatto che lo dipingono come un commerciante disonesto, interessato più al denaro che alla vera conoscenza, rientra in una strategia discorsiva tipica della polemica erudita del mondo antico⁴⁶. D'altro canto, che nell'avanzato IV secolo i vescovi e le loro comunità – specie in una città ricca ed economicamente attiva come Alessandria – gestissero attività economico-commerciali era la norma, una prassi tradizionale trasversale a tutte le comunità: le chiese possedevano manifatture – acquistate, costruite *ex novo*, ricevute per disposizione testamentaria – o locali da affittare ad attività artigiane⁴⁷.

Se dunque non deve destare scandalo che Giorgio potesse controllare delle attività economiche, anche la sua fama di rozzo ignorante e violento va ridimensionata: al di là della testimonianza di Giuliano circa la ricca biblioteca

tichità che avrebbe coinvolto tutte le correnti filosofico-religiose del periodo. Si avrà occasione di confrontarsi con tali prospettive nel corso del presente lavoro, intanto sull'efficacia euristica della categoria di "tolleranza" nella Tarda antichità, cfr. M. Mazza, *Considerazioni minime sulla tolleranza religiosa in età tardoantica*, 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, pp. 15-36; T. Sardella, *Pluralità e pluralismo. Barbari, romani, pagani, cristiani (IV e V secolo)*, in S. Botta - M. Ferrara - A. Saggiolo (eds.), *La Storia delle religioni e la sfida dei pluralismi* (Quaderno di SMSR, 18), Morcelliana, Brescia 2017, pp. 167-177; P. Van Nuffelen, *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive*, Cerf, Paris 2018. Per un'analisi delle teorizzazioni sulla libertà e coercizione religiosa in epoca imperiale e tardoantica, cfr. T. Canella, *Il peso della tolleranza. Cristianesimo antico e alterità*, Morcelliana, Brescia 2017.

⁴⁴ J.R. Aja Sánchez, *El linchamiento del obispo Jorge y la violencia religiosa tardorromana*, pp. 111-114.

⁴⁵ A. Marcone, *Giuliano*, cit., p. 72. M.C. De Vita, *Saggio introduttivo. Flavio Claudio Giuliano: l'autore, l'opera*, in M.C. De Vita (ed.), *Giuliano Imperatore, Lettere e discorsi*, Bompiani, Milano 2022, pp. xix-ccciv, in partic. p. xxxix.

⁴⁶ Basti pensare alla polemica antisofistica di Platone e al *topos* del sofista quale mercante truffatore: *Pl., Prt.*, 313c-313d. Oltre a ciò, la figura di Giorgio così come ci è restituita da queste fonti sembra risentire anche del modello del governatore violento e rapace tipico della storiografia romana.

⁴⁷ Ciò in continuità con la tradizione economica precedente: E. Wipszycka, *L'Église dans la chora égyptienne et les artisans*, in «Aegyptus» 48, 1 (1968), pp. 130-138, in partic. p. 137. Le attività economiche ecclesiastiche e monastiche erano parte integrante della rete commerciale egiziana e mediterranea: E. Wipszycka, *Resources and Economic Activities of the Egyptian Monastic Communities (4th-8th Century)*, in «The Journal of Juristic Papyrology» 41 (2011), pp. 159-263, in partic. pp. 227 ss.

del vescovo, credo sia significativo che financo Socrate e Sozomeno – due autori anti-ariani – riconoscano al Cappadoce un'approfondita conoscenza della dottrina cristiana e un'abilità dialettica non comune⁴⁸. Durante le convocazioni conciliari di Costanzo II, vediamo Giorgio essere uno dei protagonisti dei dibattiti cristologici, un riferimento per altri vescovi dell'Oriente ellenofono «qui joue le rôle de chef de file des radicaux de l'arianisme»⁴⁹. In effetti, il vescovo Aezio quando venne cacciato da Antiochia (356-357) cercò ospitalità e sostegno proprio presso Giorgio ad Alessandria, che nel 357-358 venne invitato dall'imperatore in persona a presenziare al concilio di Sirmio⁵⁰.

La stessa attività di Costanzo II, il convocare concili per cercare una formula trinitaria unitaria e l'imporre sui seggi episcopali personaggi a lui favorevoli, non può essere ridotta all'influenza di una pretesa intolleranza cristiana⁵¹. Al contrario, in continuità con la tradizione romana, dall'*imperator-pontifex maximus* ci si aspettava che intervenisse a regolare le vicende legate ai culti. Certo i dibattiti dottrinari e le convocazioni conciliari sono una novità cristiana, ma mi sembra che l'agire di Costanzo II resti in linea con gli imperatori precedenti: operare anche in materia di *religio* per cementare l'unità e la lealtà all'impero⁵². Ed è proprio alla luce di questa logica che possiamo leggere gli interventi – anche armati – dell'Augusto ad Alessandria a supporto di Giorgio contro Atanasio: come l'imperatore stesso scriverà in una lettera che invia agli Alessandrini, tutti i buoni cittadini erano invitati ad adeguarsi alle sue decisioni e a unirsi al suo protetto Giorgio senza opporsi né provocare tumulti, minacciando pene severe per chi ancora seguisse Atanasio e la sua ribellione⁵³.

D'altro canto, le stesse decisioni imperiali o conciliari dovevano comunque confrontarsi con una complessa negoziazione “sul campo”, dove ciò che ne determinava l'applicazione erano i rapporti di forza tra i rappresentanti del potere imperiale – ufficiali militari, cariche civili – ed élite locali, cristiane e non, con esiti diversi caso per caso⁵⁴. Lo stesso imperatore, pur animato dalla

⁴⁸ Socr., *h.e.*, 2, 14; Soz., *h.e.*, 3, 7.

⁴⁹ A. Martin, *Athanase d'Alexandrie*, cit., p. 519.

⁵⁰ M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, cit., pp. 228-229. Sull'attività di Giorgio quale interlocutore di primo ordine nell'agone politico-ecclesiastico, cfr. *ibi*, pp. 339 ss.; E. Wipszycka, *La christianisation de l'Égypte aux IV^e-VI^e siècles. Aspects sociaux et ethniques*, in «Aegyptus» 68, 1 (1988), pp. 117-165, in partic. p. 129.

⁵¹ Come mi sembra invece suggerisca G. Filoramo, *La croce e il potere*, cit., pp. 163-164.

⁵² Già Costantino aveva operato in questo senso: T. Canella, *Il peso della tolleranza*, cit., p. 80. D'altro canto, «nonostante un certo “disagio” di fronte alle singole risoluzioni finali di ciascun concilio, per tutto il IV e V secolo nessun vescovo mette in discussione il diritto/dovere dell'imperatore di convocare concili, di presiederli e di preoccuparsi delle tormentate vicende ecclesiastiche»: *Ibi*, p. 205. Cfr. anche E. Wipszycka, *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, Bruno Mondadori, Milano 2000 p. 164. Sulla riorganizzazione ecclesiastica e sulla riflessione ecclesiologica dopo il «tournant constantinien», cfr. P. Blaudeau, *Exercer le pouvoir dans l'Église après 313: réflexions introductives sur une transformation*, in P.-G. Delage (ed.), *Les Pères de l'Église et le pouvoir: une Église profondément transformée? L'impact de la faveur impériale sur l'exercice ecclésiastique du pouvoir. Actes du VI^e Colloque de La Rochelle, 6, 7 et 8 septembre 2013*, CaritasPatrum, Royan 2014, pp. 3-26.

⁵³ Ath., *apol. Const.*, 30. Cfr. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, cit., pp. 225-226. A. Martin, *Athanase d'Alexandrie*, cit., p. 491.

⁵⁴ Sul ruolo dei funzionari imperiali sotto Costanzo II nel perseguire l'uniformità e l'obbedienza religiosa, ricorrendo a reti sociopolitiche di pressione locale o alla violenza, cfr. T. Moreau, *Les*

ricerca di omogeneità e unità, per assicurarsi il controllo e la pace sociale non poteva fare a meno di quelle stesse élite, delle loro reti sociopolitiche e della loro attiva collaborazione: nella dialettica con queste realtà locali, il potere imperiale andava spesso incontro a limitazioni e scacchi che permettevano il prosperare della diversità – anche – religiosa⁵⁵.

Alla luce di ciò, credo vada ridimensionata la convinzione di molti interpreti secondo cui Giorgio non sarebbe stato che un fedele esecutore della politica di Costanzo II di divieto dei sacrifici, chiusura dei templi e della loro trasformazione in chiese⁵⁶. A sostegno di questa tesi si è soliti citare una serie di prese di posizione contro le pratiche cultuali adottate da Costanzo II e conservate nel *Codice Teodosiano*⁵⁷. Definite da P. Athanassiadi un «incomparabile monumento della malvagità umana»⁵⁸, queste disposizioni condannano la *superstitio*⁵⁹, vietano i *sacrificia nocturna*⁶⁰, pretendono che tutti *sacrificiis abstinere*⁶¹ e che nessuno – né privato cittadino né ufficiale imperiale⁶² – consulti *haruspices aut mathematicum nemo hariolum*⁶³. Tuttavia tali testi – tagliati, ricomposti, parafrasati, riassunti e raccolti nel *Codex* – nonostante la loro retorica universalizzante e assoluta, erano il frutto di singole risposte dell'imperatore a casi particolari che gli venivano sottoposti da un funzionario⁶⁴: la loro

réseaux de fonctionnaires et leurs contraintes sous Constance II. Réflexions d'après les Res Gestae (14-16) d'Ammien Marcellin, in «Revue des Études Tardo-antiques», Supplément 1. A. Bodin - T. Moreau (eds.), *Réseaux sociaux et contraintes dans l'Antiquité Tardive. Actes de la journée d'études (Université de Paris Ouest Nanterre La Défense, 27 juin 2013)* 2014, pp. 103-137.

⁵⁵ Come nota A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 33, Costanzo II non dispiega un'intolleranza generalizzata per fare *tabula rasa* di tutti i culti non cristiani: piuttosto si osserva una politica situazionale di compromesso variabile a seconda degli interlocutori e degli ambienti. Cfr. anche H.A. Drake, *Intolerance, Religious Violence, and Political Legitimacy in Late Antiquity*, in «Journal of the American Academy of Religion» 79, 1 (2011), pp. 193-235, in partic. pp. 210-211; V. Puech, *Représentants de l'empereur et interventions dans la sphère religieuse en Orient aux V^e-VI^e siècles*, in «Revue des Études Tardo-antiques», Supplément 1 = A. Bodin - T. Moreau (eds.), *Réseaux sociaux et contraintes dans l'Antiquité Tardive*, cit., pp. 177-218.

⁵⁶ Come sostengono J.R. Aja Sánchez, *El linchamiento del obispo Jorge*, cit., p. 114; C. Haas, *The Alexandrian Riots*, cit., pp. 296-297; Id., *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, p. 281; G. Scrofani, *La religione impura. La riforma di Giuliano imperatore*, Paideia, Brescia 2010, p. 28.

⁵⁷ Per un'analisi storico-religiosa del Codice Teodosiano, in particolare del XVI libro, cfr. A. Saggiaro, *La religione e lo stato. Cristianesimo e alterità religiose nelle leggi di Roma imperiale*, Bulzoni, Roma 2011, in partic. pp. 103-180.

⁵⁸ P. Athanassiadi, *Giuliano. Ultimo degli imperatori pagani*, ECIG, Genova 1994 (ed. or. 1981), p. 110.

⁵⁹ *Cod. Theod.*, 16, 10, 3 del 346. Sul concetto e sulla polisemia di *superstitio* – che a quest'epoca non si identifica *tout court* con il *cultus deorum* –, cfr. M. Salzman, "Superstitio" in the "Codex Theodosianus" and the Persecution of Pagans, in «Vigiliae Christianae» 41 (1987), pp. 172-188, in partic. p. 172. Cfr. anche M. Sachot, "Religio/superstitio". *Historique d'une subversion et d'un retournement*, in «Revue de l'histoire des religions» 208, 4 (1991), pp. 355-394; J. Rüpke, *Superstitio. Devianza religiosa nell'impero romano*, Carocci, Roma 2014 (ed. or. 2011).

⁶⁰ *Cod. Theod.*, 16, 10, 5 del 353.

⁶¹ *Cod. Theod.*, 16, 10, 4 del 354.

⁶² *Cod. Theod.*, 9, 16, 6 del 358.

⁶³ *Cod. Theod.*, 9, 16, 4 del 357. Tali testi sembrano porsi nel solco dei divieti – già costantiniani – dell'aruspina privata.

⁶⁴ Cfr. R. Delmaire, *Introduction à Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. I: *Code théodosien XVI (texte latin de Th. Mommsen, P. Meyer, P. Krue-*

portata era limitata a figure di reato e colpevoli concreti e molto specifici, non implicavano un'applicazione generalizzata ed estesa a tutto l'impero⁶⁵.

La considerazione di altre fonti riguardo il contesto egiziano dell'epoca conforta questa visione: ad esempio, dal ritrovamento dell'archivio privato di un certo Ammon di Panopoli, veniamo a sapere che costui, sotto il regno di Costanzo II, aveva inviato una petizione al prefetto d'Egitto in cui rivendica con orgoglio di far parte di una famiglia che aveva ricoperto prestigiose cariche sacerdotali, che lui stesso è un sacerdote di *Agathos Daimon* e che addirittura per perorare la propria causa si è recato di persona ad Alessandria indossando l'abito sacerdotale⁶⁶. Inoltre, l'*Expositio totius mundi et gentium* – una descrizione dei territori dell'Impero Romano della seconda metà del IV secolo⁶⁷ – descrive l'Egitto, in particolare Alessandria, come la sede degli dèi per eccellenza. Qui – dice il testo – i culti sono compiuti in massa e con frequenza, seguendo ancora gli antichi riti, tant'è che un visitatore può trovare nella metropoli d'Egitto gli altari sempre illuminati dal fuoco e ricolmi d'incenso⁶⁸. Infine, lo stesso resoconto ammiano sull'inchiesta e le punizioni che, su ordine di Costanzo II, si sarebbero abbattute sugli individui per aver consultato l'oracolo di Bes ad Abido non mi sembra una testimonianza della proibizione dei sacrifici – quanto della loro perdurante liceità⁶⁹. Ci informa infatti Ammiano che un filosofo di nome Demetrio, anche lui condotto in giudizio, fu scagionato da ogni accusa e poté tornare libero ad Alessandria perché i sacrifici che aveva compiuto erano «per propiziarsi il divino»⁷⁰ e non per usurpare qualche carica politica. Ciò che era vietato, dunque, non era la prassi sacrificale tradizionale ma il ricorrere a riti per propiziare “scalate al potere”⁷¹. Tali divieti, tuttavia, rientrano nella tradizionale legislazione contro le cosiddette pratiche magiche risalente almeno

ger, traduction de J. Rougé, introduction et notes de R. Delmaire), Éditions du Cerf, Paris 2005, p. 17; T. Honoré, *The Making of the Theodosian Code*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung» 103, 1 (1986), pp. 133-222., in partic. p. 137.

⁶⁵ Come mette in guardia M. Kahlos, *Religious Dissent*, cit., p. 2, approcciandosi alle dinamiche di competizione religiosa nella Tarda antichità è necessario distinguere tra la retorica dei testi (letterari, normativi etc.) e il contesto di produzione di questi stessi. In questa prospettiva, dovremmo vedere i testi tardoantichi non tanto e non solo come fonti di informazioni, ma «we should rather understand them as performative or functional texts» (p. 8).

⁶⁶ P. Ammon II 38, 1-5; P. Ammon II 46, 1-11. Cfr. I. Andorlini, *Paganesimo e Cristianesimo nell'Egitto del IV secolo d.C.: le carte di Ammon, scholasticus di Panopoli*, in «Anabases» 12 (2010), pp. 13-21, in partic. pp. 14-16.

⁶⁷ Per il dibattito circa la datazione dell'opera, cfr. J. Rougé (ed.), *Expositio totius mundi et gentium. Introduction, texte critique, traduction, notes et commentaire*, Éditions du Cerf, Paris 1966, pp. 10-26. G. Marasco, *L'expositio totius mundi et gentium e la situazione economica dell'impero*, in U. Criscuolo (ed.), *Da Costantino a Teodosio il grande. Cultura, società, diritto*, D'Auria, Napoli 2003, pp. 317-337, colloca il testo tra il 359 e il 360, proprio alla fine del regno di Costanzo II. Cfr. anche U. Lavadiotti - M. Di Branco (eds.), *Descrizione del mondo e delle sue genti*, Salerno, Roma 2005.

⁶⁸ *Expos. mundi*, 36e.

⁶⁹ Amm., 19, 12, 7-14.

⁷⁰ Amm., 19, 12, 12: *propitiandi causa numinis*, trad. di chi scrive.

⁷¹ Cfr. N. Belayche, *Realia versus leges? Les sacrifices de la religion d'État au IV^e siècle*, in S. Georgoudi - R. Koch Piettre - F. Schmidt (eds.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée antique*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 343-370. Inoltre, proprio sotto Costanzo II Temistio o Libanio – “pagani”, intellettuali e personaggi pubblici tra i più importanti dell'epoca – giovarono di notevoli avanzamenti di carriera, arrivando ai vertici dell'amministrazione

all'epoca tardorepubblicana e non sono affatto una novità dell'impero di IV secolo sulla via della cristianizzazione. Tali divieti erano volti a scongiurare che, attraverso pratiche rituali lontane dal controllo pubblico, potessero maturare complotti contro i supremi magistrati – e poi gli imperatori – e prendere corpo condotte eversive ai danni dell'ordine costituito⁷².

Proprio la tutela dell'autorità imperiale sembra aver mosso Costanzo II nell'ultimo periodo del suo regno: dopo aver sconfitto in Occidente l'usurpatore Magnenzio (350-353) e aver ricondotto a unità l'impero, si registra tanto l'intensificarsi di leggi contro le pratiche magiche private, quanto un più deciso intervento a favore dei vescovi ariani⁷³. L'agire di Costanzo II e il suo sostegno – anche *manu militari* – al vescovo Giorgio, in questo senso, appaiono dunque del tutto in linea con la tradizione romana, non il frutto estemporaneo di una presunta intolleranza cristiana né delle brame di potere del Cappadoce o della sua indole violenta e intrigante⁷⁴. Lo stesso agire di Atanasio ad Alessandria poteva destare qualche sospetto presso l'imperatore: durante la rivolta di Magnenzio il vescovo accolse in città l'ambasceria dell'usurpatore⁷⁵ e, quando Costanzo dispose la costruzione della chiesa nel *Caesareum* di Alessandria da donare alla comunità cristiana, Atanasio se ne appropriò per le proprie celebrazioni⁷⁶. In questo caso Giorgio, ricorrendo alla forza pubblica per impossessarsi dell'edificio e scacciare i sostenitori di Atanasio – o gli adepti del *cultus deorum* che vi si erano installati – sta solo legittimamente prendendo possesso di ciò che gli era stato donato dall'imperatore, “proprietario” di quest'edificio pubblico e che altri avevano usurpato⁷⁷.

Mi sembra di poter dire dunque che Giorgio, attraverso la decisa cristianizzazione degli spazi e la trasformazione del *religious landscape* alessandri-

imperiale, costruendo «a large network of connections among powerful Christians»: cfr. A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, cit., p. 382.

⁷² Come d'altro canto dice Ammiano stesso, che giustifica tale inchiesta per la tutela del legittimo sovrano: Amm., 19, 12, 17. Per quanto riguarda la “magia” a Roma, il suo inquadramento epistemico e normativo, cfr. M. Zago, *Tebe magica e alchemica. L'idea di biblioteca nell'Egitto romano. La collezione Anastasi*, Libreriauniversitaria.it, Padova 2010, in partic. pp. 95-125. Cfr. anche D. Frankfurter (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Brill, Leiden - Boston 2019; T. Galoppin, “Magie”, *malédiction et pouvoir dans le monde romain de la deuxième guerre punique à la fin des Sévères*, in N. Belayche - S. Estienne (eds.), *L'autel et la toge. Religion et pouvoir dans le monde romain de la deuxième guerre punique à la fin des Sévères*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2020, pp. 253-273; Id., *Les logoi des pratiques “magiques” de l'Antiquité tardive: puissance de la parole et innovations du langage*, in P. Hoffmann - A. Timotin (eds.), *Théories et pratiques de la prière dans l'Antiquité tardive (II^e-VI^e s.)*, Brepols, Turnhout Brepols 2020, pp. 109-141; P. Scarpi, *La sapienza di Medea ovvero lo statuto del magico*, in «Il Mondo» 3, 1-2 (1996), pp. 348-364.

⁷³ Come nota anche A. Martin, *Athanase d'Alexandrie*, cit., p. 457. Cfr. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, cit., pp. 243-347; C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, cit., p. 282.

⁷⁴ Come sostiene anche M. Kahlos, *Religious Dissent*, cit., pp. 17-20.

⁷⁵ A. Martin, *Athanase d'Alexandrie*, cit., p. 465.

⁷⁶ Come Atanasio stesso ammette, cercando di giustificarsi, in Ath., *apol. Const.*, 14; 17.

⁷⁷ Sulle vicende legate a questo complesso monumentale – variamente chiamato dalle fonti *Caesareum*, *Kaisareion*, *Augusteion*, *Sebasteum*, *Sebasteion* – e legato al cosiddetto culto imperiale, cfr. J. McKenzie, *The architecture of Alexandria*, cit., pp. 177, 242; T. Mavrojanis, *A Study on the Monumental Center of Ancient Alexandria: The Identification of the Ptolemaic Mouseion and the Urban Transformation in Late Antiquity*, in «Klio» 100, 1 (2018), pp. 242-287, in partic. pp. 248-249.

no, stesse attuando una politica di egemonizzazione dello spazio pubblico⁷⁸: tale politica prendeva corpo anche nel riutilizzo di antichi edifici, ma non mi sembra si possa parlare di proibizione generalizzata e indiscriminata dei culti tradizionali⁷⁹. A tal riguardo, l'episodio legato alla presa del mitreo e le violenze che ne sarebbero seguite sembrano essere soprattutto una costruzione letteraria degli storici ecclesiastici di tardo IV-inizi V secolo, mentre non compaiono nelle fonti più vicine agli eventi. Rufino, Socrate e Sozomeno⁸⁰ mescolano e sovrappongono diversi avvenimenti (dai tumulti del *Caesareum* a quelli più tardivi del *Serapeum*), proiettando su quest'episodio una situazione politico-religiosa anacronistica con un certo gusto trionfalistico per l'orrido, lo scandalo e lo scherno⁸¹. Tutte e tre le fonti concordano nel sottolineare che l'edificio era abbandonato e che i riti non vi erano più praticati: al di là dell'intento degli autori di rappresentare un impero oramai interamente cristianizzato, dove il *cultus deorum* è abbandonato, neanche in questo caso, dunque, si può parlare di proibizione dei sacrifici o di chiusura dei templi. Senza contare che il riutilizzo di templi e edifici abbandonati era prassi comune nell'Egitto romano, ben prima e indipendentemente dalla diffusione del cristianesimo. Per l'Egitto in quest'epoca i casi di distruzione di edifici legati al *cultus deorum* o di violenze contro chi vi prendeva parte sembrano essere più *topoi* polemico-letterari degli autori di V secolo che accadimenti concreti⁸². Piuttosto che immaginare uno stato di scontro permanente tra comunità religiose irriducibili, le fonti lasciano trasparire una società molto più fluida, i cui gruppi non si lasciano ridurre al solo dato religioso⁸³. Alessandria, al pari di tutte le grandi città del periodo, sembra essere caratterizzata da una certa omogeneità culturale⁸⁴ e da una convivenza general-

⁷⁸ Sul concetto di *religious landscape* – inteso non solo come spazio topografico, ma come l'insieme dei luoghi, delle relazioni, delle occasioni, delle narrazioni e degli attori che *significano* questo spazio, conferendogli valori propri e specifici – cfr. M. Horster, *Religious Landscape and Sacred Ground: Relationships between Space and Cult in the Greek World*, in «Revue de l'histoire des religions» 4 (2010), pp. 435-458.

⁷⁹ Sulla competizione attorno agli spazi sacri – e al concetto stesso di “spazio sacro” – nella Tarda antichità, cfr. A. Saggioro, *Definizioni dello spazio sacro fra paganesimo e cristianesimo*, in L. Carnevale - C. Cremonesi (edd.), *Spazi e percorsi sacri: i santuari, le vie, i corpi*, Libreriauniversitaria.it, Padova 2014, pp. pp. 143-162.

⁸⁰ Rufin. *h.e.*, 11, 22; Socr., *h.e.*, 3, 2; Soz., *h.e.*, 5, 7.

⁸¹ Come sostiene anche E. Wipszycka, *La christianisation de l'Égypte*, cit., p. 130.

⁸² Cfr. J.H.F. Dijkstra, *The Fate of the Temples in Late Antique Egypt*, in L. Lavan - M. Mulryan, *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, Brill, Leiden - Boston 2011, pp. 389-436, in partic. pp. 397-409, secondo cui la distruzione violenta dei templi emerge come «literary construct» negli autori di V secolo. Secondo l'autore, allorché si sottopone tale *topos* letterario di distruzione/riconversione sistematica, massiva, violenta dei templi alla prova critica delle fonti archeo-epigrafiche emerge che «the Christian 'destruction' of temples was highly uncommon in late antique Egypt. [...] the fate of the temples in late antique Egypt was more a question of recycling than of religious violence». Alla luce di ciò Dijkstra propone di ripensare la cristianizzazione dell'Egitto in termini di piccole, lente e telluriche trasformazioni locali e non attraverso *clash* violenti, radicali e generalizzati, poiché la scelta di “prendere” e “trasformare” un tempio in una chiesa fu spesso il frutto di decisioni individuali legate a specifici contesti locali piuttosto che di una politica generalizzata estesa a tutta la regione.

⁸³ Non si deve dimenticare l'attiva e influente comunità giudaica di Alessandria, su cui cfr. C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, cit., pp. 110-125.

⁸⁴ Ad esempio, l'analisi di E. Wipszycka, *La christianisation de l'Égypte*, cit., pp. 143-145 sull'archivio epistolare di Teofane – alto funzionario imperiale di Ermopoli – mostra che, per i suoi

mente pacifica⁸⁵, fatta di alleanze mobili, identità plurali e «contestuali», passibili di mutare nel tempo e di essere “attivate” o “disattivate” a seconda delle diverse circostanze, degli attori e dei rapporti di forza⁸⁶, come la stessa vicenda di Giorgio mostra. Quando si trattò di scacciare Atanasio dal *Caesareum* si unirono nell’azione autorità imperiali, comunità giudaica e devoti dei culti tradizionali; quando di lì a poco Giorgio cercò di prendere possesso dell’edificio ufficiali, soldati e ariani si unirono contro tutti gli altri⁸⁷.

L’assassinio di Giorgio di Cappadocia e la Lettera 60 di Giuliano

Questo non significa, naturalmente, che l’azione di Giorgio ad Alessandria non abbia polarizzato lo scontro né che questo non abbia investito anche il panorama multireligioso della città. Piuttosto, ci sollecita a situare l’esplosione della “violenza religiosa” nello specifico contesto delle tensioni e negoziazioni – politiche, economiche, sociali, culturali – che avevano luogo ad Alessandria⁸⁸. Il conflitto violento era solo uno degli esiti estremi di una trama di relazioni variegata⁸⁹ tra diversi attori: l’élite cittadine, la popolazione urbana

corrispondenti, più che l’appartenenza religiosa contava mostrare di condividere i medesimi *paideia* e status socioculturale. Sulla *paideia* quale fattore di omologazione dell’élite nella Tarda antichità, cfr. L. Van Hoof - P. Van Nuffelen (eds.), *Literature and Society in the Fourth Century AD: Performing Paideia, Constructing the Present, Presenting the Self*, Brill, Boston - Leiden 2014.

⁸⁵ 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.

⁸⁶ 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*, cit., 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” ecc. Cfr. É. Rebillard, *Christians and their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*, Cornell University Press, Ithaca 2012; É. Rebillard - J. Rüpke, *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2015.

⁸⁷ E. Wipszycka, *La christianisation de l’Égypte* cit., pp. 128-129; 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. 217-229, in partic. pp. 217-218. Non bisogna tuttavia sottovalutare il contesto polemico del racconto atanasiano, interessato tanto a “giudaizzare” o “paganizzare” gli ariani di Alessandria per screditarli e rappresentare se stesso e i suoi seguaci come i soli autentici cristiani, quanto a rappresentare la propria comunità come la sola nel giusto contro tutti gli altri: cfr. A. Martin, *Athanase d’Alexandrie*, cit., p. 478; M. Kahlos, *Religious Dissent*, cit., pp. 96, 108.

⁸⁸ Considerazioni simili in J.H.F. Dijkstra, *Religious Violence in Late Antique Egypt Reconsidered: The Cases of Alexandria, Panopolis and Philae*, in «Journal of Early Christian History» 5, 2 (2015), pp. 24-48, in partic. pp. 28-30.

⁸⁹ Relazioni variabili che potevano coinvolgere autorità, persuasione, potere, violenza fisica, pressione economica: M. Kahlos, *Religious Dissent*, cit., p. 14.

nella sua diversificata stratificazione sociale, la nascente comunità monastica, gli ufficiali imperiali *in loco*, l'imperatore stesso⁹⁰.

D'altro canto, è proprio lo stretto legame che si era istituito tra Giorgio, i suoi sostenitori ad Alessandria e l'autorità imperiale a determinarne la fine: il vescovo, imposto ad Alessandria da Costanzo II senza nessun particolare radicamento con la realtà cittadina, alla morte dell'imperatore si ritrova senza la protezione e il sostegno di cui godeva. Esplodono così le tensioni che condurranno all'assassinio del vescovo, il 24 dicembre 361⁹¹. Riguardo la morte di Giorgio, un discorso specifico meritano le dinamiche stesse dell'omicidio e del trattamento del cadavere. Come abbiamo visto, il corpo fu trascinato per le vie della città, bruciato e – stando a Epifanio e Ammiano – le ceneri disperse. Secondo lo storico antiocheno, inoltre, le ceneri sarebbero state sparse per impedire che, raccolti i resti dei cadaveri, si elevassero templi in loro onore per venerarli come martiri⁹². Tali dinamiche hanno suscitato accesi dibattiti presso gli studiosi: per J. Bidez e J.R. Aja Sánchez l'omicidio avrebbe avuto luogo proprio quel giorno perché vigilia del *Dies Natalis Solis Invicti* e dunque avrebbe rappresentato una grandiosa offerta al dio solare, divenendo il «símbolo para la sublevación pagana»⁹³. Un'ipotesi del genere mi sembra da scartare: se in quest'epoca il calendario di Filocalo colloca, per Roma, al 25 dicembre il *Dies Natalis Solis Invicti* e le relative celebrazioni, nulla ci autorizza a dare per scontato un identico calendario festivo per la città d'Alessandria⁹⁴.

⁹⁰ Appare riduttivo parlare esclusivamente di comunità religiose in conflitto tra loro – anche – perché la stessa divisione religiosa ad Alessandria sembra essersi innestata – e aver rilanciato – la tradizionale frammentazione e competizione tra i diversi quartieri e le diverse fasce della popolazione: riguardo «the close connection between religious factionalism and urban topography in late antique Alexandria», cfr. C. Haas, *The Alexandrian Riots*, cit., p. 293; Id., *Alexandria in Late Antiquity*, cit., pp. 268-270. Né è da sottovalutare la competizione per l'egemonia cittadina tra il vescovo, emergente nuovo *patronus*, e l'élite locale (cfr. *ibi*, pp. 249-255) e tra le diverse comunità cristiane d'Alessandria per il controllo degli edifici di culto. Di fronte a ciò, solo raramente – e per le sedi più importanti o per i personaggi più in vista – gli imperatori ricorrevano alla forza pubblica per risolvere questioni interne alle comunità cristiane. Più spesso, tutto dipendeva dai “rapporti di forza” sul campo, dal numero e dalla “combattività” della comunità locale che poteva supportare il vescovo: cfr. E. Wipszycka, *The Alexandrian Church: People and Institutions*, in «The Journal of Juristic Papyrology» Supplement 25 (2015), pp. 137-138.

⁹¹ M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, cit., pp. 348-354.

⁹² Amm., 22, 11, 10.

⁹³ J.R. Aja Sánchez, *El linchamiento del obispo Jorge*, cit., p. 117; J. Bidez, *Vita*, cit., p. 216.

⁹⁴ Su questa divinità e sui “tanti” *Soles* venerati a Roma, cfr. G. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, Brill, Leiden 1972, in partic. sui *Fasti* di Filocalo p. 144. 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*, in «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, pp. 137-157; C. Bonnet, *Gli dèi di Palmira nel cuore di Roma*, in C. Bonnet - E. Sanzi (eds.), *Roma, la città degli dèi*, cit., pp. 235-249; N. Belayche, «*Sur les épaules*» des empereurs: deux dieux Sol introduits à Rome par Elagabal 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*, in «*Studia Patristica*» 34 (2001), 256-269; I. Tantillo, *L'impero della luce. Riflessioni su Costantino e il sole*, in «*Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité*» 115 (2003), pp. 985-1048; A. Barbero, *Costantino il vincitore*, Salerno, Roma 2016, pp. 248-255, 259-261, 307-309.

Inoltre, se ci fosse stato un legame con le festività di *Sol Invictus*, non è chiaro perché questi supposti devoti abbiano ignorato di celebrare gli *agones Solis* o il *Dies Natalis* stesso, per limitarsi a questa offerta – invero inusuale – il giorno prima. Senza contare che le fonti legano l’uccisione di Giorgio alla notizia della morte di Costanzo, non dell’adesione al *cultus deorum* da parte di Giuliano: non vedo ove potesse rintracciarsi il segnale per la “riscossa pagana”.

Secondo C. Haas, invece, il trattamento riservato al cadavere di Giorgio farebbe parte di un rito di purificazione tipicamente alessandrino – rito che, tuttavia, non è affatto attestato. Restando nell’ambito delle purificazioni, G. Scrofani rifiuta la spiegazione ammiana in quanto troppo razionalista e pretende che tali azioni, dal supposto carattere rituale, rimanderebbero al rito – poco conosciuto, ma certamente mai attestato ad Alessandria – del *pharmakos*. Anche in questo caso mi sembra che le fonti non giustifichino affatto ipotesi del genere⁹⁵.

Infine, S. Kosaka rifiuta *in toto* la ricostruzione ammiana e sostiene che all’omicidio non sarebbero seguiti né il rogo né la dispersione delle ceneri. Secondo lo studioso, Ammiano starebbe inavvertitamente recependo e replicando un tardivo *topos* cristiano, un’immagine narrativa dei «pagani» violenti e sanguinari che sarebbe stata costruita a tavolino alla fine IV-inizi V secolo, anacronistica rispetto all’omicidio di Giorgio⁹⁶. Tuttavia, come segnalato, già Epifanio parlava della dispersione delle ceneri e il fatto che le altre fonti ne tacciono non è probante. È significativo che subito dopo aver raccontato della fine del Cappadoce il vescovo di Salamina si sforzi di dimostrare che, nonostante la fine violenta, Giorgio non sia un martire⁹⁷. Tale procedimento discorsivo sembra ben accordarsi con il trattamento del cadavere descritto da Ammiano volto a impedire la venerazione di Giorgio come martire. Soprattutto, è proprio in questo periodo che va nascendo la polemica contro il culto dei martiri e delle reliquie, segno non solo della diffusione della pratica ma anche che ciò stava attirando l’attenzione dei non cristiani⁹⁸. Mi sembra plausibile, dunque, che i resti del vescovo siano stati bruciati e sparsi.

⁹⁵ C. Haas, *The Alexandrian Riots*, cit., p. 298; Id., *Hellenism and Opposition to Christianity*, cit., p. 221; G. Scrofani, *La religione impura*, cit., p. 28. C. Haas cita a sostegno la breve descrizione che fa Eusebio di un «pogrom anticristiano» che, all’epoca di Decio, gli abitanti di Alessandria avrebbero compiuto su istigazione di un *mantis* (Eus. *h.e.*, 6, 41): senza poter entrare nel merito dell’analisi – e delle problematiche – del testo eusebiano, mi limito a segnalare che il vescovo di Cesarea descrive le violenze anticristiane (lapidazioni, mutilazioni, omicidi vari) non nei termini di una purificazione della città, ma piuttosto come tentativi per forzare i cristiani a sacrificare – o per punirli. Senza contare che tra questi due eventi intercorrono più di cent’anni. Per quanto riguarda il rito del *pharmakos* evocato da G. Scrofani, invece, è il caso di sottolineare che tale pratica, limitata alle città ioniche, aveva luogo nel periodo di aprile-maggio – pur non essendo chiaro se avesse una cadenza regolare o se fosse un evento straordinario. Inoltre, ancora si discute se il rito comportasse sempre, oltre all’espulsione, anche l’uccisione dei *pharmakoi* e il rogo dei cadaveri. Ad ogni modo già in epoca classica il rito ha perso i suoi caratteri cruenti – ed è dubbio se continuasse in epoca tardoantica. Di certo non è mai stato praticato ad Alessandria: cfr. L. Sacco, *Il pharmakos nelle fonti antiche e nella Storia delle religioni. Alcune valutazioni critiche*, in «Mythos» 12 (2018), pp. 103-115.

⁹⁶ S. Kosaka, *The Murder of George of Cappadocia*, cit., pp. 72-77.

⁹⁷ Epiph., *haer.*, 76, 1, 3-5.

⁹⁸ *Ex mult.*: Sallust., 19, 1-2; Lib., 62, 10. Fra i tanti luoghi in cui Giuliano attacca i cristiani per il loro venerare dei cadaveri, cfr. almeno *Gal.* fr. 81 Masaracchia, in cui li accusa di aver «riempito

Quale che sia stato il destino del cadavere è certo che il vescovo fu vittima di un'esplosione di violenza senza precedenti e che il suo corpo fu fatto a brani per le strade della città. Come rimprovera Giuliano – la fonte più vicina agli eventi – scrivendo agli Alessandrini: «il popolo osa dilaniare un uomo come i cani». Proprio riguardo la lettera, stando ad Ammiano non appena Giuliano venne a sapere dell'omicidio si adirò per il delitto e fu sul punto di condannare tutti i responsabili⁹⁹. L'intervento dei suoi amici e consiglieri riuscì tuttavia a placare l'ira dell'imperatore e convincerlo per una soluzione più mite, evitando una repressione violenta: Giuliano si limitò dunque a inviare una lettera di aspro rimprovero.

In effetti, spesso l'imperatore si faceva aiutare e correggere nell'amministrazione della giustizia e nel governo quotidiano dell'impero¹⁰⁰: un atteggiamento che la critica ha attribuito al modo di gestire il potere di Giuliano, degna del più illuminato dei governanti che per evitare qualunque degenerazione tirannica sollecita il consiglio dei propri collaboratori¹⁰¹. Giuliano sembra adottare un vero e proprio governo filosofico che, come affermava egli stesso, aveva finalmente riportato la Giustizia sulla terra¹⁰². Tale impressione sembra accordarsi anche con le tante affermazioni giuliane circa la necessità di educare i sudditi – financo gli odiati «Galilei»¹⁰³ – per muoverli alla ragione, piuttosto che punirli con la violenza¹⁰⁴.

Anche Libanio, scrivendo dopo la morte dell'imperatore, celebra Giuliano per la clemenza verso i sudditi e per non ricorrere alla violenza per imporre

ogni luogo di tombe e tumuli» (πάντα ἐπληρώσατε τάφων καὶ μνημάτων). Per una rassegna degli argomenti pagani contro il culto dei martiri, cfr. G. Rinaldi, *Pagani e cristiani*, cit., pp. 373-376. In generale sulla polemica antica contro i cristiani, cfr. M. Zambon, «Nessun Dio è mai sceso quaggiù»: *la polemica anticristiana dei filosofi antichi*, Carocci, Roma 2019.

⁹⁹ Amm., 22, 11, 11.

¹⁰⁰ Amm., 22, 10, 3. Cfr. anche l'Ep. 32 di Giuliano, con cui invita un certo Basilio a raggiungerlo a corte poiché finalmente vi regnano la più schietta amicizia e la sincera collaborazione. Sui φίλοι e collaboratori dell'imperatore Giuliano, sul loro rapporto e sul loro ideale cfr. R. Guido, *La nozione di φιλία in Giuliano Imperatore*, in *Giuliano Imperatore*, cit., pp. 113-144.

¹⁰¹ Cfr. Sullo «stile» di governo giuliano, in bilico tra *civilis princeps* e degenerazione tirannica, cfr. A. Marcone, *Giuliano e lo stile dell'Imperatore tardoantico*, in *Giuliano Imperatore*, cit., pp. 43-58.

¹⁰² Amm., 22, 10, 6: *Et aestimabatur per haec et similia, ut ipse dicebat assidue, vetus illa Iustitia, [...] imperante eo reversa ad terras [...]*. Cfr. anche Lib., *Or.* 13, 44. Proprio in virtù del suo governo filosofico, illuminato da tutte le virtù, Giuliano è celebrato in diverse iscrizioni: *IK* 12, p. 114 nr. 313a; *IK* 17, 1, pp. 19-20 nr. 3021; *CIL* III, 7088; *CIL* III, 14201; *IK* 28, 1, pp. 33-34 nr. 14. Per un'analisi dei temi cari alla «propaganda» giuliana – governo filosofico, ritorno degli antichi culti – alla luce dei riscontri epigrafici, cfr. G. Agosti, *Paideia greca e religione in iscrizioni dell'età di Giuliano*, in A. Marcone (ed.), *L'imperatore Giuliano*, cit., pp. 223-239; S. Conti, *Un aspetto della propaganda imperiale tardo-antica: la titolatura di Giuliano nelle fonti letterarie ed epigrafiche*, in «Koinonia» 30-31 (2006-2007), pp. 29-44; S. Conti, *Iuliane vivas. L'imperatore Giuliano nelle iscrizioni*, Edizioni ae, Ancona 2019, pp. 27-36.

¹⁰³ 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 (Jul., *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 in funzione di un'organica strategia retorico-filosofica anticristiana: cfr. S. Scicolone, *Le accezioni dell'appellativo "Galilei" in Giuliano*, in «Aevum» 56 (1982), pp. 71-80.

¹⁰⁴ Jul., *Epp.* 61c, 83, 114, 115.

loro di sacrificare¹⁰⁵. Ammiano, che a sua volta scrive dopo il regno giuliano, racconta che tra i suoi primi atti l'Augusto annullò le condanne che Costanzo II aveva comminato ai vescovi a lui ostili, invitandoli a corte ed esortandoli «con belle maniere a mettere da parte le discordie e a praticare ciascuno la propria religione senz'alcun timore e senza che nessuno l'impedisce»¹⁰⁶. Queste fonti tracciano il ritratto di un imperatore che, pur convinto restauratore del *cultus deorum*, mette da parte ogni violenza per prediligere un'azione di governo pedagogica, in cui alla coercizione autocratica subentra «il tentativo [...] di governare un impero con le parole»¹⁰⁷. In questo senso, la lettera che Giuliano invia agli Alessandrini per rimproverarli – e non punirli – sembrerebbe rientrare in questo stesso stile di governo¹⁰⁸. L'imperatore si rivolge così ai cittadini riottosi:

«Se anche non avete riguardo per Alessandro, il vostro fondatore, e prima che per lui per il santissimo dio Serapide il Grande, come almeno non avete avuto alcun pensiero dell'interesse pubblico, dell'umanità, del decoro? E, aggiungerò, anche di me, che tutti gli dèi, ed in primo luogo Serapide il Grande, ritengono degno di governare il mondo? Da me dovevate attendere il giudizio su coloro che avevano commesso ingiustizia nei vostri confronti; [...] per la seconda volta avete profanato la città sacra, mentre potevate sottoporlo ad un giudizio regolare. Così l'azione non sarebbe stata né un assassinio, né un'illegalità, ma una giustizia regolare che preservava interamente la vostra innocenza [...]. Il popolo osa dilaniare un uomo come i cani, poi non si vergogna di quello che ha fatto e non esita ad innalzare verso gli dèi, come fossero pure, mani che grondano sangue! [...] Infatti abbiamo leggi che devono essere massimamente rispettate e amate da tutti singolarmente, senonché quando accade che alcuni individualmente le trasgrediscano, bisogna che la comunità viva nella legalità e che voi obbediate alle leggi e non violiate quelle che sono state stabilite rettamente da principio»¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Lib., *Or.* 18, 121. I due si conobbero a Nicomedia, allorché Giuliano si faceva recapitare – grazie a una comune conoscenza – gli appunti delle lezioni di Libanio. Il retore antiocheno fu poi suo amico ed entusiasta sostenitore. Su Libanio, assoluto protagonista del panorama culturale e politico della seconda metà del IV secolo, cfr. R. Criboire, *Libanius the Sophist. Rhetoric, Reality, and Religion in the Fourth Century*, Cornell University Press, Ithaca 2013. Sul suo rapporto con Giuliano, cfr. A. Pellizzari, *Testimonianze di un'amicizia: il carteggio tra Libanio e Giuliano*, in A. Marcone (ed.), *L'imperatore Giuliano*, cit., pp. 63-86.

¹⁰⁶ Amm., 22, 5, 3: *monebat civilius, ut discordiis consopitis, quisque nullo vetante, religioni suae serviret intrepidus*.

¹⁰⁷ L. Lugaresi, *Giuliano Imperatore e Gregorio di Nazianzo: contiguità culturale e contrapposizione ideologica nel confronto tra ellenismo e cristianesimo*, in *Giuliano Imperatore*, cit., pp. 293-334 (p. 301).

¹⁰⁸ Della lettera si riporteranno differenti estratti, necessariamente estrapolati dal contesto generale. Esigenze espositive obbligano al “campionamento” di alcuni passi, che verranno integrati nel procedere del lavoro, confidando di non manometterli o snaturarli.

¹⁰⁹ Jul., *Ep.* 60, 378c: Εἰ μὴ τὸν Ἀλέξανδρον τὸν οἰκιστὴν ὑμῶν καὶ πρό γε τούτου τὸν θεὸν τὸν μέγαν τὸν ἀγιώτατον Σάραπιν αἰδεῖσθε, τοῦ κοινοῦ γοῦν ὑμᾶς καὶ ἀνθρωπίνου καὶ πρέποντος πῶς οὐδεὶς εἰσηῆθε λόγος; προσθήσω δὲ ὅτι καὶ ἡμῶν, οὓς οἱ θεοὶ πάντες, ἐν πρώτοις δὲ ὁ μέγας Σάραπις, ἄρχειν ἐδικαίωσαν τῆς οἰκουμένης· οἷς πρέπον ἦν τὴν ὑπὲρ τῶν ἡδικοκτότων ὑμᾶς φυλάξαι διάγνωσιν. [...] τὴν ἱερὰν αὐθις ἐμίανετε πόλιν, ἐξὸν ὑποβάλλειν αὐτὸν ταῖς τῶν δικαστῶν ψήφοις· οὕτω γὰρ ἐγίνετο ἂν οὐ φόνος οὐδὲ παρανομία τὸ πρᾶγμα, δίκη δὲ ἐμμελής, ὑμᾶς μὲν ἀθῶους πάντη φυλάττουσα [...]. Τολμᾷ δῆμος ὥσπερ οἱ κύνες ἀνθρώπων σπαράττειν, εἶτα οὐκ αἰσχύνεται καὶ ἡ φυλάττει καθαρὰς τὰς χεῖρας ὡς προσάγειν πρὸς τοὺς θεοὺς αἵματος καθαρουόσας; [...] Νόμοι γὰρ ἡμῖν εἰσιν, οὓς χρὴ τιμᾶσθαι μάλιστα μὲν ὑπὸ πάντων ἰδίᾳ καὶ στέργεσθαι· πλὴν ἐπειδὴ συμβαίνει

Decisa e senza sconti appare la condanna giuliana, netto il rifiuto della violenza. Dopo aver deprecato queste illegalità e aver ricordato agli Alessandrini che esiste sempre una giustizia sovraordinata cui tutti devono attenersi, a prescindere dallo spirito di rivalsa, Giuliano conclude:

«O cittadini di Alessandria, avete avuto fortuna ad aver commesso una tale sopraffazione sotto di me che, per rispetto verso il dio e a causa di mio nonno, mio omonimo, che governò l'Egitto e la vostra città, conservo verso di voi benevolenza fraterna. Infatti l'esigenza di rispetto del potere e il rigore e l'integrità del governo non lascerebbero passare un atto insolente del popolo senza sanarlo con un più severo rimedio, come una grave malattia. Io, invece, per i motivi sopra espressi, vi applico il rimedio più blando, un'ammonizione e dei ragionamenti, dai quali, io sono certo, sarete persuasi maggiormente, se siete, come sento dire, Elleni da tempo remoto e se fino ad ora sussiste in voi di quell'origine gloriosa un'impronta pregevole e nobile sia nel pensiero che nell'azione»¹¹⁰.

Questa lettera sembrerebbe testimoniare del nuovo stile di governo di Giuliano e in effetti per molta della critica moderna questo *princeps* «tratto alla polvere delle battaglie non da una tenda militare, ma dallo studio quieto e appartato dell'Accademia»¹¹¹, 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 filosofici fino a una definitiva “svolta teocratica”, dopo la quale l'Augusto non sarebbe più stato disposto a lasciar sopravvivere il dissenso religioso. Tale opinione – debitrice in ultima analisi della mitizzazione di Giuliano d'epoca illuministica¹¹² – risale almeno a J. Bidez e, nel permanere di accesi dibattiti, con aggiustamenti e sfumature, ha attraversato

τῶν καθ' ἕκαστόν τινος παρανομεῖν, ἀλλὰ τὰ κοινὰ γοῦν εὐνομεῖσθαι χρή καὶ πειθαρχεῖν τοῖς νόμοις ὑμᾶς καὶ μὴ παραβαίνειν ὅσα περ ἐξ ἀρχῆς ἐνομήσθη καλῶς. Trad. mod.

¹¹⁰ Jul., *Ep.* 60, 380b: Εὐτύχημα γέγονεν ὑμῖν, ἄνδρες Ἀλεξανδρεῖς, ἐπ' ἐμοῦ πλημμελήσαι τοιοῦτό τι [πρὸς] ὑμᾶς, ὃς αἰδοῖ τῇ πρὸς τὸν θεὸν καὶ διὰ τὸν πάππον τὸν ἐμὸν καὶ ὁμώνυμον, ὃς ἤρξεν αὐτῆς τε Αἰγύπτου καὶ τῆς ὑμετέρας πόλεως, ἀδελφικὴν ὑμῖν εὐνοίαν ἀποσώζω. Τὸ γὰρ τῆς ἐξουσίας ἀκαταφρόνητον καὶ τὸ ἀπηνέστερον καὶ καθαρὸν τῆς ἀρχῆς οὔ ποτ' ἂν δήμου περιδοί τολμήμα μὴ καθάπερ νόσημα χαλεπὸν πικροτέρω διακαθᾶραι φαρμάκω. Προσφέρω δ' ἐγὼ ὑμῖν δι' ἄσπερ ἔναγχος ἔφην αἰτίας τὸ προσηνέστατον, παραίνεσιν καὶ λόγους, ὑφ' ὧν εἶ οἶδ' ὅτι πεισθήσεσθε μᾶλλον, εἴπερ ἐστέ, καθάπερ ἀκούω, τὸ τε ἀρχαῖον Ἑλληνας καὶ τὰ νῦν ἔτι τῆς εὐγενείας ἐκείνης ὑπεστὶν ὑμῖν ἀξιόλογος καὶ γενναῖος ἐν τῇ διανοίᾳ καὶ τοῖς ἐπιτηδεύμασιν ὁ χαρακτήρ. Trad. mod.

¹¹¹ Amm., 16, 1, 5: *ex Academiae quietis umbraculis, non e militari tabernaculo, in pulverem Martium tractus.*

¹¹² 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. M.-H. Cotoni - L. Viglieno, *Julien au siècle des Lumières en France. Un passage de Tristram Shandy de Laurence Sterne*, in R. Braun - J. Richer (eds.), *L'empereur Julien. II: De la légende au mythe (de Voltaire à nos jours)*, Les Belles Lettres, Paris 1981, pp. 11-41; C. Mervaud, *Julien l'Apostat dans le correspondance de Voltaire et Frédéric II*, in «Revue d'Histoire littéraire de la France» 5 (1976), pp. 724-743; A. Pagliara, *Per la storia della fortuna dell'imperatore Giuliano tra Umanesimo ed età barocca*, Nuova Cultura, Roma 2010 pp. 86-88; J. Spink, *The reputation of Julian the Apostate in the Enlightenment*, in «Studies on Voltaire and the eighteenth century» 57 (1967), pp. 1399-1415. Da ultimo, cfr. M. Andria - P. Zito (eds.), *Leopardi e Giuliano imperatore. Un appunto inedito dalle carte napoletane*, Le Monnier Università, Firenze 2022.

tutto il XX secolo per arrivare fino a noi¹¹³. E tuttavia, approfondendo la lettura di questa lettera agli Alessandrini, l'immagine di Giuliano *philosophiae magister e princeps philosophiae* si incrina¹¹⁴. Il «re come quello che Platone cercò per molto tempo e trovò tardi»¹¹⁵, che convince i suoi avversari esclusivamente con il dialogo socratico, in realtà nella stessa lettera costruisce una strategia discorsiva funzionale al proprio rilancio del *cultus deorum*.

Leggiamo infatti che gli Alessandrini «giustamente odiavano»¹¹⁶ Giorgio e gli altri funzionari di Costanzo II poiché questi avevano compiuto delle ingiustizie nei loro confronti, essendosi impossessati con la forza di alcuni edifici e beni consacrati agli dèi. Di fronte al «compimento dell'irreparabile empietà»¹¹⁷, gli Alessandrini «naturalmente si indignarono e cercarono di difendere il dio e soprattutto i suoi beni»¹¹⁸ ma – accecati dall'ira – fecero a pezzi Giorgio, il «nemico degli dèi»¹¹⁹. Conclude Giuliano che sarebbe stato meglio se avessero lasciato che la giustizia facesse il suo corso: in questo modo Giorgio sarebbe stato punito e sarebbero stati ammoniti «tutti gli altri che trascurano gli dèi e non tengono in alcuna considerazione città importanti e popoli fiorenti e considerano la crudeltà contro di essi un elemento del proprio potere»¹²⁰.

¹¹³ J. Bidez, *Vita*, cit., pp. 210-217. Paradigmatico è J. Bidez, *L'Évolution de la politique de l'empereur Julien en matière religieuse*, in *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques et de la classe des beaux-arts*, Hayez, Bruxelles, 1914, pp. 406-461. Ad esempio, per L. Canfora (*Lungimiranza di Giuliano*, in P. Fai (ed.), *Giuliano Imperatore. Lettera agli Ateniesi*, Sellerio, Palermo 2017, pp. 9-13) la tolleranza religiosa sarebbe stato l'aspetto più rilevante dell'operato giuliano; I. Tantillo, *L'imperatore Giuliano*, cit., pp. 87-98, nonostante sottolinei la natura duttile e diversificata della politica religiosa giuliana, nota un'iniziale tolleranza verso i cristiani; ugualmente A. Marcone, pur dubitativo, parla di un'iniziale «politica di tolleranza universale, con un atteggiamento di sostanziale riconoscimento per tutte le espressioni religiose» (A. Marcone, *Giuliano*, cit., p. 210). Più sfumata l'opinione di M.C. De Vita, *Saggio introduttivo*, cit., secondo cui il governo dell'Augusto, «convinto assertore della tolleranza in materia di convinzioni religiose», sarebbe stato improntato a «un sostanziale equilibrio, a quella *civilitas* che era esibita come elemento distintivo dello stile di governo [...]» (p. lxxxiv). Giuliano, pur volendo far tornare al *cultus deorum* i suoi sudditi, avrebbe fatto appello «all'arma tutta filosofica del *logos*» (p. lxxxvi). Tale indirizzo interpretativo sembra essere generalmente condiviso anche nel panorama internazionale: per limitarmi a poche menzioni – cui si rimanda per ulteriori riferimenti –, P. Chuvin (*Cronaca degli ultimi pagani*, cit., pp. 50-57) parla di un Giuliano inizialmente tollerante, ma progressivamente preda di una deriva anticristiana. Bouffartigue riconosce all'imperatore una politica consapevolmente tollerante in materia di religioni: *L'empereur Julien était-il intolérant?*, in «Revue d'études augustiniennes et patristiques» 53, 1 (2007), pp. 1-14, in partic. p. 8. Infine, Teitler (H.C. Teitler, *Avenging Julian*, cit., pp. 81-83) invita a non adeguarsi alle fonti cristiane, per apprezzare piuttosto la sincerità dei *proclama* giuliani in merito all'importanza della tolleranza e della non-coercizione religiosa. *Contra*, cfr. G.W. Bowersock, *Julian the Apostate*, Harvard University Press, Cambridge 1997 (ed. or. 1978).

¹¹⁴ Rispettivamente, *CIL* III 7088 e *IK* 12, p. 114 nr. 313a.

¹¹⁵ Così Libanio elogia Giuliano in uno scambio epistolare tra i due, paragonandolo al re-filosofo della tradizione platonica: *Lib., Ep.* 758, 2: βασιλεύς, ὃν πάλαι Πλάτων ζητῶν ὄψε ποθεῖρε.

¹¹⁶ *Jul., Ep.* 60, 379a: ἐμισήσατε δικαίως.

¹¹⁷ *Ibi*, 379d: τὸν ἀνίατα δυσσεβήσαντα. Trad. mod.

¹¹⁸ *Ibi*, 379b: Ὑμῶν δὲ ἀγανακτούντων εἰκότως καὶ πειρωμένων ἀμύνειν τῷ θεῷ, μᾶλλον δὲ τοῖς τοῦ θεοῦ κτήμασιν. Trad. mod.

¹¹⁹ *Ibi*, 379c: τῷ θεοῖς ἐχθρῷ.

¹²⁰ *Ibi*, 379d: σωφρονίζουσα δὲ τοὺς ἄλλους πάντας ὅσοι τῶν θεῶν ὀλιγωροῦσιν καὶ προσέτι τὰς τοιαύτας πόλεις καὶ τοὺς ἀνθοῦντας δήμους ἐν οὐδενί τίθενται, τῆς ἑαυτῶν δὲ ποιοῦνται πάρεργον δυναστείας τὴν κατ' ἐκείνων ὠμότητα.

La violenza di piazza, perfino il massacro del vescovo e l'omicidio degli altri funzionari pubblici – episodio ben più grave per l'autorità imperiale ma significativamente taciuto – quasi sfumano, occultati dalla ricostruzione degli eventi di Giuliano. Essi divengono tutt'al più effetti collaterali di una «ira occasionale» e di «quella passione che è solita 'far compiere azioni tremende, fuorviando la mente'»¹²¹. Nelle parole e negli ammonimenti dell'imperatore l'ira e la violenza ne escono trasfigurate, facendosi largo la costruzione di un odio legittimo, di una giusta e indignata risposta ai soprusi e alle empietà del vescovo e dei funzionari da lui aizzati. L'omicidio di Giorgio a parole viene duramente condannato, ma non fa seguito alcuna azione legale. Non solo l'imperatore mostra clemenza e umanità, ma in controluce emerge una giustificazione implicita di quest'omicidio, fino a una vera e propria dichiarazione di complicità: «Ma Giorgio era degno di subire tale trattamento. Io direi, uno anche peggiore e più amaro di questo. "A causa nostra", direte. Approvo anche questo»¹²².

Giorgio, «il nemico degli dèi», con il suo tentativo di cristianizzare alcuni luoghi della città aveva oltraggiato le divinità. Per questo Giuliano era intenzionato a giudicare e condannare il vescovo: l'azione del vescovo era un crimine che esigeva un processo – e che avrebbe ammonito anche altri che perseverano nel trascurare gli dèi e nell'infierire sulle fiorenti comunità a questi devoti. Per il *piissimus imperator*¹²³, la prosperità dell'ecumene discende dalla devozione verso gli dèi ed è direttamente riscontrabile nelle città e nei popoli rimasti fedeli al culto tradizionale: Giuliano le indica agli Alessandrini affinché tornino al *cultus deorum*¹²⁴. Mi sembra di poter dire che l'imperatore non deprechi tanto la fine del vescovo in quanto tale, quanto piuttosto l'usurpazione del potere giudiziario e del monopolio della violenza da parte degli Alessandrini¹²⁵: l'Augusto rivendica per sé il diritto di giudicare e punire Giorgio, per riportare così nel cuore di Alessandria il rispetto verso gli dèi, ulteriore tassello di quell'attività che programmaticamente aveva esposto appena un mese prima: «purificare ogni cosa finché è possibile»¹²⁶.

La violenza cittadina – trasfigurata e occultata dalle parole dell'imperatore – diviene per Giuliano un elemento da cui trarre profitto nella gestione della pluralità religiosa dell'impero¹²⁷. Infatti, se generalmente gli imperatori tendevano a non intervenire in maniera punitiva e violenta nei tumulti citta-

¹²¹ *Ibi*, 378d: Ἀλλ' ὀργή τυχὸν ἴσως ὑμᾶς ἐξηπάτησεν καὶ θυμός, ὅσπερ οὖν εἴωθεν τὰ δεινὰ πράττειν, τὰς φρένας μετοικίσας;. Giuliano cita un verso di Melanzio (fr. 1 Snell), probabilmente conosciuto attraverso Plut. *cohib. ira* 2, 453e; *sera num. vind.* 5, 551a.

¹²² *Ibi*, 380a: Ἀλλὰ Γεώργιος ἄξιός ἦν τοῦ τοιαῦτα παθεῖν· καὶ τούτων ἴσως ἐγὼ φαίην ἂν χεῖρονα καὶ πικρότερα· καὶ δι' ὑμᾶς, ἐρεῖτε· σύμφημι καὶ αὐτός·.

¹²³ *ILS*, 751; *SEG* 45, 1655; *CIL* XVII, 1, 25.

¹²⁴ Come un anno e mezzo più tardi indicherà con malcelata approvazione ai cittadini di Antiochia, oggetto del suo disprezzo e dei suoi rimproveri nel *Misopogon*, gli abitanti di Emesa e di altre città che ricostruirono templi e incendiarono alcuni luoghi di culto cristiani: Jul., *Mis.*, 357d, 361b.

¹²⁵ Come nota anche D.N. Greenwood, *Ammianus, Julian*, cit., pp. 657-658;

¹²⁶ Jul., *Ep.* 26, 415d: τὰ πάντα ἀγνεύειν εἰς δύναμιν.

¹²⁷ Come in effetti lo accuserà anche Gregorio di Nazianzo in una delle sue orazioni anti-giuliane: *Or.* 4, 61; 93-94. La critica ha evidenziato 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. Oltre al già citato L. Lugaresi, *Giuliano Imperatore e Gregorio di Nazianzo*, cit., cfr. S.

dini per non esacerbarne la conflittualità¹²⁸, all'opposto Giuliano interviene *sempre e solo* quando si tratta di punire violenze direttamente ascrivibili alle comunità cristiane – mentre lascia benevolmente correre nel caso di violenze “pagane”¹²⁹. L'imperatore sembra adottare una condotta verso i cristiani che non solo li lasci “liberi di litigare fra loro”¹³⁰, ma attivamente interviene per indebolire i gruppi cristiani fino a quel momento più influenti, favoriti da Costanzo II, e sostenere correnti alternative¹³¹. Ad esempio, nel 362 gli ariani di Edessa aggredirono la comunità dei valentiniani e Giuliano, per punirli, ordinò che le loro ricchezze fossero distribuite ai soldati e che tutti gli immobili della «chiesa di Edessa» (Ἐδεσσηνῶν ἐκκλησία) fossero incamerati nel proprio patrimonio privato¹³². L'imperatore minacciò inoltre l'intera comunità cittadina di pene più severe («la spada, il fuoco, l'esilio»¹³³) qualora avessero dato seguito a ulteriori disordini¹³⁴. Vediamo che qui Giuliano è ben lontano dal non intervenire come fece con gli Alessandrini: in quel caso vi fu la clemenza e la sottintesa complicità per l'uccisione di Giorgio, rappresentato come un criminale; in questo invece assistiamo alla punizione per «azioni quali mai dovrebbero compiersi in una città ben governata»¹³⁵.

E tuttavia, a rigor di logica e in punto di diritto, le azioni di Giorgio di Capadocia non erano un crimine: il vescovo si era insediato per diretta volontà di Costanzo II che gli aveva anche fatto dono della chiesa nel *Caesareum*¹³⁶ – e,

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.

¹²⁸ M. Kahlos, *Religious Dissent*, cit., p. 69.

¹²⁹ A questo riguardo M. Mazza ha coniato l'efficace formula di «atti di omissione»: cfr. M. Mazza, *Giuliano o dell'utopia religiosa*, cit., p. 23.

¹³⁰ Come lascia intendere Amm. 22, 5, 3-4.

¹³¹ F. Fatti, *Giuliano a Cesarea*, cit., pp. 22, 33, 41-42. Cfr. anche D.N. Greenwood, *Constantinian Influence upon Julian's Pagan Church*, in «Journal of Ecclesiastical History» 68, 1 (2017), pp. 1-21.

¹³² Jul., *Ep.* 115, 424d.

¹³³ *Ibi*, 425a: ξίφει καὶ πυρὶ καὶ φυγῇ.

¹³⁴ Per le misure contro i cristiani di Cesarea, cfr. Soz., *h. e.*, 5, 4, 1-5; Lib., *Or.* 16, 14; Greg. Naz., *Or.* 4, 92. Per la benevolenza verso i moti anticristiani di Bostra, rispetto alle minacce di punizione verso i cristiani della stessa città, cfr. Jul. *Ep.* 114; per l'approvazione delle azioni violentemente anticristiane di Emesa e altre città, cfr. Jul., *Mis.*, 357d, 361b.

¹³⁵ *Ibi*, 424c: ὅσα οὐδέποτε ἐν εὐνομουμένη πόλει γένοιτο ἄν.

¹³⁶ Giuliano scrive che Giorgio, coadiuvato dai soldati e dal prefetto, si sarebbe introdotto «nella città sacra» (εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν), occupando il «santissimo santuario del dio» (τὸ ἀγιώτατον τοῦ θεοῦ τέμενος) per poi impossessarsi delle immagini, delle offerte votive e degli ornamenti dei templi. Pressoché la totalità degli interpreti è concorde nell'identificare questo edificio saccheggiato con il Serapeo, sulla scorta dei riferimenti di Giuliano a Serapide all'inizio della lettera e sulle minacce che Giorgio avrebbe rivolto allo *speciosum Genii templum* di cui riferisce Ammiano. Personalmente, mi sembra più coerente che tali violenze abbiano avuto luogo nei pressi del *Caesareum*: in questo complesso monumentale, infatti, era la chiesa donata da Costanzo II a Giorgio, poi occupata da Atanasio e dagli adepti degli antichi culti. Le spoliazioni di Giorgio potrebbero rientrare nel tentativo di prendere possesso di quest'edificio e renderlo atto alle celebrazioni cristiane. Tale ipotesi giustificherebbe anche il riferimento di Giuliano a una pluralità templare e a un dio non meglio specificato, mai collegato esplicitamente a Serapide. Che l'imperatore, rivolgendosi alla città di Alessandria, cominci la lettera richiamandosi al fondatore e alla divinità alessandrina *par excellence* – Alessandro e Serapide – è del tutto ovvio e non significa che il tempio attaccato da Giorgio fosse proprio il Serapeo. D'altro canto, mi sembra del tutto arbitrario collegare il riferimento ammiano al tempio di Serapide. Sulle dinamiche di contesa, appropriazione e conversione dei luoghi di culto – e sul ruolo dell'autorità imperiale

se si vuol dar credito agli storici ecclesiastici, dell'edificio pubblico nei cui sotterranei venne ritrovato un mitreo. All'esplosione della violenza popolare, Costanzo II aveva inviato i suoi funzionari per reprimere le proteste contro l'autorità e per rendere effettivi i propri ordini: questi atti, dunque, erano diretta emanazione della volontà imperiale¹³⁷. Giuliano, al contrario, capovolge completamente la prospettiva: non solo Giorgio di Cappadocia diviene un criminale, ma il prefetto viene accusato di aver agito in maniera ingiusta, illegale ed empia (ἀδίκως, παρανόμως, ἀσεβῶς) e financo l'operato di Costanzo II viene adombrato come tirannico (τυραννικώτερος)¹³⁸. L'affermazione risulta tanto più sorprendente se si tiene conto che, nelle riflessioni dell'epoca riguardanti il rapporto imperatore-legge-giustizia, era diffuso il pensiero che il sovrano fosse νόμος ἔμψυχος, legge vivente: superiore alle leggi poiché lui stesso fonte della norma, il principe era agente eletto dalla somma divinità e suo imitatore in terra¹³⁹. In questo caso invece per Giuliano l'atto, malgrado la sanzione imperiale, si rivela contro la legge. L'imperatore sembra dire che, nell'operare di concerto e in sostegno al vescovo, lo stesso potere supremo partecipa dell'empia sovversione cristiana e ne risulta contagiato, esponendo Costanzo II al rischio paradossale di tramutarsi in tiranno.

A tutto ciò Giuliano oppone, tanto nella lettera agli Alessandrini quanto nei suoi scritti successivi, la propria elezione divina in forza dell'eccellenza culturale, dell'agire virtuoso, della *pietas* verso gli dèi¹⁴⁰: questi benevoli sovrani del mondo intero, nella loro provvidenziale cura dell'ecumene, hanno affidato il governo a quello che le iscrizioni celebrano come *princeps philosophiae* e *restitutor sacrorum*¹⁴¹. Come leggiamo nella lettera, «tutti gli dèi, e in primo luogo Serapide il Grande, [lo] hanno ritenuto degno di governare

– nel IV sec., oltre ai testi già citati cfr. J. Hahn - S. Emmel - U. Gotter (eds.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden-Boston, Brill 2008.

¹³⁷ È da notare che Libanio, nel patrocinare la causa di alcuni suoi parenti che sotto Costanzo II avevano trasformato in case private due templi in Fenicia, si appellò allo stesso principio: essi avevano agito in conformità alle decisioni dell'imperatore dell'epoca: Lib., *Ep.* 1364, 7.

¹³⁸ Jul., *Ep.* 60, 379b. Questa è, tra l'altro, una delle rare occasioni in cui Giuliano da Augusto critica Costanzo II – andando contro il generale lealismo che, una volta rivestita la porpora, ha sempre mostrato verso il predecessore. Cfr. Jul., *Ep.* 28; 33; 59; *Or.* 7, 232b-c; *Mis.*, 357 b-c.

¹³⁹ A tale filosofia politica Giuliano opporrà il modello di un sovrano νομοφύλαξ, custode e garante delle leggi e non legge egli stesso: Jul., *ad Them.*, 261a; *Mis.* 356d. Tali brevi cenni non possono certo rendere conto della filosofia e teologia politica tra III e IV secolo: cfr. M. Mazza, *Filosofia religiosa ed Imperium in Giuliano*, in Id. (ed.), *Le maschere del potere. Cultura e politica nella tarda antichità*, Jovene, Napoli 1986, pp. 95-148; A. Squilloni, *il concetto di 'regno' nel pensiero dello ps. Ecfanto. Le fonti e i trattati περί βασιλείας*, L.S. Olschki, Firenze 1991; D.J. O'Meara, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 2003; R. Chiaradonna, *La Lettera a Temistio di Giuliano Imperatore e il dibattito filosofico nel IV secolo*, in A. Marcone (ed.), *L'imperatore Giuliano*, cit., pp. 149-171.

¹⁴⁰ Trasposizione letteraria del proprio mandato divino è il lungo mito autobiografico che Giuliano inserisce nell'orazione *Contro il cinico Eraclio*, dove si rappresenta in quanto συγγενής e βλάστημα di *Helios*, protetto di *Athena*, inviato sulla terra per «purificar[la] di tutte le empietà» (καθαίρειν [...] πάντα τὰ ἀσεβήματα): Jul., *Or.* 7, 231d-232a. Cfr. M.C. De Vita, *Giuliano e l'arte della 'nobile menzogna'*, cit. Cfr. anche Jul., *Caes.*, 333c-334a.

¹⁴¹ Non sono molte le iscrizioni che celebrano Giuliano in quanto restauratore dei culti e dei templi: *AE* 2000, 1503; *AE* 1983, 895; *AE* 1893, 87. Caso unico è l'iscrizione *CIL* VIII, 4326 che celebra Giuliano in quanto *restitutor libertatis et Romanae religionis*.

l'ecumene»¹⁴² – e proprio in forza di ciò gli Alessandrini avrebbero dovuto rispettare la giustizia. La menzione di Serapide poteva servire a Giuliano – oltre che per omaggiare la tradizione cittadina – anche per collegare la città di Alessandria alla propria personale predilezione per *Helios*¹⁴³. Questa divinità era particolarmente legata alla sua dinastia e, per l'imperatore, solo la follia irresponsabile di Costantino aveva portato al suo abbandono. Come scriverà poco dopo nell'orazione *Contro il cinico Eraclio*, la prosperità dell'impero dipende in ultima analisi dalla venerazione verso gli dèi e l'adesione al cristianesimo da parte di Costantino¹⁴⁴ e dei suoi figli segna l'inizio della decadenza dell'impero: l'abbandono e la depredazione dei templi non può che portare alla rovina e al proliferare di «vecchie e nuove tombe»¹⁴⁵, al diffondersi incontrollato dell'empietà e al sovvertimento delle leggi¹⁴⁶.

A partire da questo quadro, per Giuliano le violenze contro i cristiani non sono state altro che il giusto e necessario ristabilimento dell'ordine¹⁴⁷. I veri artefici degli sconvolgimenti della società sono i cristiani, il germe della vio-

¹⁴² Jul., *Ep.* 60, 378d: οὗς οἱ θεοὶ πάντες, ἐν πρώτοις δὲ ὁ μέγας Σάραπις, ἄρχειν ἐδικαίωσαν τῆς οἰκουμένης. Trad. mod.

¹⁴³ Come ripeterà anche più esplicitamente in *Ep.* 111, sempre indirizzata agli Alessandrini. Per Giuliano le due divinità si identificano, cfr. Jul., *Or.* 11, 136a: Εἰς Ζεὺς, εἰς Αἰδῆς, εἰς Ἥλιός ἐστι Σάραπις. Sull'accostamento, tipicamente egizio-alessandrino, di queste divinità a comporre la figura divina *Zeus Helios Megas Sarapis*, cfr. L. Bricault, *Zeus Hélios mégas Sarapis*, in Chr. Cannuyer et al. (eds.), *La langue dans tous ses états. Michel Malaise in honorem* (Acta Orientalia Belgica XVIII), La Société belge d'études orientales, Liège et al. 2005, pp. 243-254; G. Tallet, *Zeus Hélios Megas Sarapis, un dieu égyptien «pour les Romains»?*, in N. Belayche-J.-D. Dubois (eds.), *L'oiseau et le poisson : cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris 2011, pp. 227-261.

¹⁴⁴ Si fa generalmente risalire a Giuliano (Jul., *Caes.*, 336a-c) la «versione pagana» della conversione di Costantino, secondo cui l'adesione al cristianesimo sarebbe stata animata dalla ricerca di una purificazione per le stragi dei propri familiari. Di ciò si può trovare traccia – con varianti – anche in Sozomeno (*h.e.*, 1, 5, 13-14) e Zosimo (2, 29, 2-3), probabilmente per il tramite di Eunapio. Cfr. A. Marcone, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Laterza, Roma - Bari 2002; M. Amerise, *Il battesimo di Costantino il Grande. Storia di una scomoda eredità*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2005; A. Barbero, *Costantino il vincitore*, cit., pp. 222-225, 705-709, 746-752.

¹⁴⁵ Jul., *Or.* 7, 228c: παλαιὰ καὶ νέα μνήματα. Trad. mia. Il riferimento giuliano alle tombe ha una duplice valenza: da una parte ha un senso letterale, riferendosi alla morte – spesso cruenta – che colpì tutti i membri della famiglia di Costantino. Dall'altra si carica di una sfumatura anticristiana, allorché per Giuliano i cristiani non venerano altro che dei cadaveri di empi e scellerati (i martiri e prima ancora Gesù) – dunque i loro luoghi di culto non sono altro che sepolcri.

¹⁴⁶ Jul., *Or.* 7, 228c-230a. Giuliano avverserà sempre la memoria e l'operato di Costantino, cfr. ad esempio l'irriverente ritratto che Giuliano ne traccia ne *I Cesari*: Jul., *Caes.*, 335b-c, 336b-c. Una contrapposizione che si esplica anche da un punto di vista iconografico, con un radicale cambiamento dei tipi monetali raffiguranti l'imperatore rispetto a quelli adottati da Costantino e dai suoi successori: cfr. F. Guidetti, *I ritratti dell'imperatore Giuliano*, in A. Marcone (ed.), *L'imperatore Giuliano*, cit., pp. 12-49. Di Giuliano quale «anti-Costantino» già parlava Mazzarino: cfr. S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, Bollati Boringhieri, Torino 2008 (1959) p. 106; S. Mazzarino, *L'impero romano*, Laterza, Roma - Bari 2007 (1962), II, p. 725.

¹⁴⁷ Jul., *Gal.*, fr. 107 Masaracchia. Lo stato frammentario del testo giuliano non permette di chiarire se l'imperatore stia qui facendo riferimento alle misure prese dagli imperatori a lui precedenti o a tumulti e violenze cittadine. Già Galerio giustificò le disposizioni anticristiane dei tetrarchi come il tentativo di far rinsavire i cristiani, riconducendoli alle tradizioni patrie: cfr. Eus., *h.e.*, 8, 17, 3-10; 10, 5, 2-14; Lact., *mort. pers.*, 34. A proposito del doppio statuto della violenza, se esercitata dalle autorità o se subita, e sulle sue rappresentazioni figurative tra pagani e cristiani nella Tarda antichità, cfr. M. Amodio, *Violenza ed emozioni. Il linguaggio delle immagini nella Roma tardoantica*,

lenza riposa nella loro sovversione religiosa e sociale; i Romani si sono visti costretti a difendere le tradizioni patrie e la secolare *eusebeia* contro questa novità destabilizzante. Per questo Giuliano si rappresenta particolarmente sollecito nel ricondurre l'impero all'autentica *eusebeia* e l'Augusto sembra aver rivolto particolare attenzione proprio alla città di Alessandria. Dopo la morte di Giorgio egli non si limitò a lasciare impunte le violenze, ma – con riguardo proprio agli edifici del *Caesareum* che erano stati oggetto di contesa tra le diverse comunità – ordinò che tornassero alle funzioni originarie, nominando anche un responsabile a ciò¹⁴⁸. L'*historia acephala*¹⁴⁹ sostiene inoltre che il 4 febbraio 362 Giuliano fece affiggere ad Alessandria un suo ordine riguardo la restituzione di statue e beni sottratti ai templi. Inoltre, per quanto sappiamo che l'imperatore scrivesse spesso alle comunità cittadine – favorendole se fedeli al *cultus deorum*¹⁵⁰ –, le lettere indirizzate ai cittadini o ai funzionari di Alessandria non hanno eguali. Tale sproporzione può certo esser dovuta alla tradizione manoscritta, ma segnala anche l'interesse di Giuliano per la situazione religiosa alessandrina¹⁵¹. Ad esempio nell'*Ep.* 59 l'imperatore rimprovera gli Alessandrini poiché abbandonatisi a una pratica superstiziosa¹⁵² nei pressi di un obelisco abbandonato, invitandoli ad adottare una condotta più rispettosa; nell'*Ep.* 108 riprende il prefetto d'Egitto Ecdicio per non averlo informato della piena del Nilo, segno della benevolenza divina verso il suo regno; nell'*Ep.* 109 dà indicazioni allo stesso per la creazione di un coro di giovani deputato alla «musica sacra»¹⁵³ durante le celebrazioni pubbliche; nell'*Epp.* 110-111 rimprovera gli Alessandrini poiché fedeli al vescovo Atanasio, invitandoli a tornare alla devozione verso Serapide-*Helios*¹⁵⁴; infine nell'*Ep.* 112 ingiunge a Ecdicio, sotto minaccia di severe punizioni, di cacciare non solo da Alessandria ma dall'Egitto intero lo «scellerato»¹⁵⁵ Atanasio, reo di aver «osato battezzare, sotto il [suo] impero, delle Ellene, mogli di uomini illustri»¹⁵⁶.

A prescindere dal seguito o meno che tali iniziative possano aver riscosso¹⁵⁷, quello che mi sembra interessante in questi testi è che l'intero discorso

in S. Botta - M. Ferrara - A. Saggiaro (eds.), *La Storia delle religioni e la sfida dei pluralismi*, cit., 342-350.

¹⁴⁸ Come si può dedurre da *P. Oxy.* 8, 1116, in cui viene nominato un certo Aurelio responsabile ἐν τῷ ἱερῷ Ἀυγούστου ὄντι ἐπὶ τῆς λαμπ(ροτάτης) Ἀλεξανδρίας.

¹⁴⁹ *Hist. aceph.*, 3, 1, 4.

¹⁵⁰ *Soz., h.e.*, 5, 3, 4.

¹⁵¹ Stando a Bidez e Cumont, in effetti, la raccolta delle lettere di Giuliano così come sono arrivate a noi avrebbe avuto luogo proprio ad Alessandria: J. Bidez - F. Cumont, *Recherches sur la tradition manuscrite des Lettres de l'Empereur Julien*, F. Hayez, Bruxelles 1898. Oltre ad Alessandria, Giuliano sembra aver riservato particolari attenzioni alle altre due metropoli ellenofone dell'impero, cercando in ognuna di queste di rilanciare il *cultus deorum*. Per l'attività e l'interesse di Giuliano verso Costantinopoli: *Amm.*, 22, 5; 22, 9; *Mamert. grat. act.* 23, 4-5; *Him., Or.* 41, 8-14; *Zos.* 3, 11, 3. Riguardo le attività per il *cultus deorum* ad Antiochia, oltre al *Misopogon* giuliano: *Amm.*, 22, 12-14; *Lib., Or.* 1, 121; *Or.* 12, 80-81; *Or.* 14, 69; *Or.* 15, 79.

¹⁵² *Jul., Ep.* 59, 443c: δεισιδαιμονία.

¹⁵³ *Id., Ep.* 109: ἱερά μουσική.

¹⁵⁴ *Id., Ep.* 111, 434d.

¹⁵⁵ *Id., Ep.* 112, 376c: μαρός.

¹⁵⁶ *Ibidem*: ἐτόλμησεν Ἑλληνίδας ἐπ' ἐμοῦ γυναῖκας τῶν ἐπισήμων βαπτίσεια. Trad. mod.

¹⁵⁷ Per A. Martin, *Athanase d'Alexandrie*, cit., p. 457, l'iniziativa *pro templis* di Giuliano riscos-

giuliano è volto a definire due campi e a distinguerli nettamente: da una parte vi è quello che l'Augusto chiama il «pio popolo di Alessandria»¹⁵⁸, animato da un sano ed encomiabile amore per gli dèi e dal naturale odio per il «nemico degli dèi». Dall'altra vi sono Giorgio (e poi Atanasio), i «Galilei», i funzionari di Costanzo II e – in controluce – il precedente imperatore stesso, empì e incuranti del benessere dell'ecumene. Scomparsa la frammentazione sociale e la pluralità religiosa della città, attraverso le parole di Giuliano viene plasmata un'intera comunità che si oppone alle ingiustizie e agli stravolgimenti eversivi del vescovo. Una comunità che l'imperatore rappresenta come omogenea, salda e sana nelle sue corrette convinzioni religiose, ma che nella concretezza quotidiana deve ancora dimostrare di essere fedele a lui e devota agli dèi: è ciò cui Giuliano stesso sollecita gli Alessandrini, quando conclude la lettera ammonendoli ed esortandoli a dar prova della loro natura di «Elleni», dimostrando di avere ancora «di quell'origine gloriosa un'impronta pregevole e nobile sia nel pensiero che nell'azione»¹⁵⁹.

Se il concetto stesso di identità ellenica era stratificato e contemplava un prisma di differenti aspetti – etnico, geografico, linguistico-culturale, culturale¹⁶⁰ –, per Giuliano ciò che rendeva parte del κοινὸν τῶν Ἑλλήνων (la «comunità degli Elleni»¹⁶¹) era anzitutto il condividere la pratica sacrificale verso gli dèi e a partire da questo accomunava tutte le realtà e i popoli dell'ecumene greco-romana¹⁶². Giuliano plasma questa categoria nell'opposizione dialettica

se successo ad Alessandria. Per quanto Socrate (*h. e.*, 3, 13, 11-13) parli di una vera propria “rinascita pagana” ad Alessandria sotto Giuliano, con un profluvio di iniziazioni misteriche e riti pubblici, mi sembra all'opposto che tutte le volte che l'imperatore parla degli abitanti della metropoli d'Egitto lo fa con un certo biasimo e risentimento, lamentando di non essere seguito dagli Alessandrini. Oltre ai testi già citati, cfr. Jul., *Mis.* 367d. D'altro canto, lamentare e ostentare pubblicamente la propria solitudine e incomprendimento è tipico della retorica giuliana.

¹⁵⁸ Jul., *Ep.* 110, 398d: ὁ θεοσεβής τῶν Ἀλεξανδρέων δῆμος.

¹⁵⁹ Jul., *Ep.* 60, 380c: εἴπερ ἐστέ, καθάπερ ἀκούω, τό τε ἀρχαῖον Ἑλληνας καί τὰ νῦν ἔτι τῆς εὐγενείας ἐκείνης ὕπεστιν ὑμῖν ἀξιόλογος καί γενναῖος ἐν τῇ διανοίᾳ καί τοῖς ἐπιτηδεύμασιν ὁ χαρακτήρ.

¹⁶⁰ Basti pensare alla celebre dichiarazione che Erodoto attribuisce agli ambasciatori ateniesi in *Hdt.*, 8, 144, 2.

¹⁶¹ Jul., *Ep.* 29.

¹⁶² 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 (Jul., *Or.* 11, 153a) quanto il villaggio «barbaro» di Batne, ai confini con la Persia (Id., *Ep.* 98). 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*, in «Orpheus» 7 (1986), pp. 272-292; Id., *La difesa dell'Ellenismo dopo Giuliano: Libanio e Teodosio*, in «Koinonia» 14 (1990), pp. 5-28; G. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1990; A. Cameron, *Julian and Hellenism*, in «Ancient World» 24 (1993), pp. 25-29; M. Caltabiano, *Il senatore romano Nilo e la παιδεία ellenica*, in «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 [Bidez])*, in «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*, cit., pp. 116-128, 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*

ai «Galilei» e l'identità ellenica così riconfigurata diviene una sorta di modello prescrittivo da indicare ai sudditi: in un certo senso si doveva diventare Elleni o comunque dimostrare di essere realmente tali, esibendo atteggiamenti di lealtà politica e religiosa verso l'imperatore e i suoi dèi.

Conclusioni

L'operato di Giorgio, collocandosi all'intersezione di stratificazioni sociali, contrapposizioni politiche e competizioni religiose – tanto a livello locale quanto imperiale –, ne polarizza le tensioni fino a subirne le estreme conseguenze. Di fronte a ciò mi sembra che Giuliano, attraverso la particolare rappresentazione che dà del vescovo e della reazione degli Alessandrini, cerchi di (im)porre dei confini identitari netti fondati sull'appartenenza religiosa. Rispetto alla mescolanza socio-religiosa di Alessandria e alla fluidità delle relazioni e affiliazioni identitarie, l'imperatore cerca di stabilire delle comunità ben definite e riconoscibili. Come scrive C. Haas, «Julian's letters to the Alexandrians addressed the pagans as a recognizable community», ma questa comunità-monade compiuta e ben individuabile è lontana dall'essere un interlocutrice-referente reale nella società. In effetti, è “plasmata” proprio dall'atto enunciativo di Giuliano¹⁶³.

Al di là dell'utilizzo di categorie quali “libertà” o “tolleranza” religiose per valutare il primo periodo di regno di Giuliano e la sua reazione all'omicidio di Giorgio, mi sembra più interessante notare che già in questa lettera, tra le prime prese di parola pubblica dell'imperatore, assistiamo alla creazione discorsiva – dall'auspicata efficacia performativa – di un “noi” e di un “loro”: gli «Elleni» e i «Galilei». Giuliano mette a punto un «*othering discourse*»¹⁶⁴, 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

the Wise», in Id. (ed.), *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic, and the Development of Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 1-26; C. Cremonesi, *La vita pura. Apollonio di Tyana e la sapienza*, S.A.R.G.O.N., Padova 2005, pp. 34-36.

¹⁶³ C. Haas, *The Alexandrian Riots*, cit., p. 300. Sulla pluralità religiosa e culturale alessandrina, cfr. L. Arcari (ed.), *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt between the 1st and the 6th Century CE*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017; C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, cit., pp. 120-124. 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. 30-33; J.M. Schott, *Living Like a Christian, but Playing the Greek': Accounts of Apostasy and Conversion in Porphyry and Eusebius*, in «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 - B. Dumézil (eds.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Picard, Paris 2010, pp. 281-291; 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, pp. 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 University Press, Cambridge 2004.

¹⁶⁴ M. Kahlos, *Religious Dissent*, cit., p. 6.

neutrale, ma che implica e impone sempre delle disparità in termini di rapporti di forza, di valutazione, di possibilità di presa di parola. Assistiamo così alla nascente concettualizzazione di un'idea di «Elleni» quale comunità religiosa omogenea – distinta, speculare e opposta rispetto ai cristiani – dove la varietà di culti, pratiche e divinità del mosaico romano-mediterraneo sono raggruppati e omologati in una visione che tende a ridurli a un sistema unico e organico¹⁶⁵.

Tale innovativa elaborazione da parte di Giuliano, «sovrano e sacerdote»¹⁶⁶, – che comunque non soppianta né esaurisce visioni alternative della pluralità etno-religiosa dell'Impero Romano¹⁶⁷ – può segnalare l'emergere di un'autocoscienza “pagana” in reazione al discorso reificante-contrappositivo cristiano¹⁶⁸; o anche, può essere la persistente influenza su Giuliano della sua formazione cristiana e delle categorie tassonomiche della «superstizione dei Galilei»¹⁶⁹. Ad ogni modo, il caso delle complesse dinamiche socio-religiose legate all'omicidio di Giorgio, la reazione di Giuliano e le differenti declinazioni del medesimo evento da parte degli altri autori, ci mostrano la pluralità della società tardoantica e la ricchezza di orientamenti in seno a questa, irriducibile alla dicotomia “pagani vs cristiani”.

¹⁶⁵ Come mi sembra affermino anche R. Cribiore, *Libanius the Sophist*, cit., pp. 234-235; D. Frankfurter, *Christianizing Egypt. Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton - Oxford 2018, 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 partic. p. 24 n. 14. C. Haas si chiede se tale modellizzazione fosse condivisa e consapevolmente vissuta anche dai «pagani di Alessandria»: *Hellenism and Opposition to Christianity in Alexandria*, cit., pp. 217-219; C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, cit., pp. 136-137. 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.

¹⁶⁶ Come afferma Libanio, *Or.* 12, 80, Giuliano «si compiace di essere chiamato sacerdote non meno di sovrano» (χαίρει καλούμενος ἱερεὺς οὐχ ἦττον ἢ βασιλεὺς).

¹⁶⁷ Cfr. ad esempio Them., *Or.* 5, 70a.

¹⁶⁸ In questo senso è particolarmente stimolante la riflessione di M. Kahlos, *Religious Dissent*, cit., 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, p. 43 a proposito degli «Hellènes» di IV secolo metteva in guardia: «Donc plutôt que des “derniers”, on devrait parler des premiers païens».

¹⁶⁹ Jul., *Ep.* 54, 380d: τῆ τῶν Γαλιλαίων δεισιδαιμονία. Di un'influenza cristiana sulle categorie concettuali di Giuliano è convinto C. Haas, *Hellenism and Opposition to Christianity in Alexandria*, cit., p. 223. Sull'organizzazione gerarchica cristiana della pluralità religiosa nell'Impero Romano in «paganesimo, ebraismo e cristianesimo», oltre al già citato F. Massa, *Nommer et classer les religions aux II^e-IV^e siècles*, cit., cfr. Id., *Les théologies barbares chez Eusèbe de Césarée. Taxinomies et hiérarchies*, in S.H. Aufrère - F. Mōri (eds.), *Sagesses barbares. Échanges et réappropriation dans l'espace culturel grécoromain*, La Baconnière, Genève 2016, pp. 597-622; Id., *Lactance, le 'paganisme', les dieux: construire l'image de la religion des autres au début du IV^e siècle*, in S. Taussig (ed.), *La vertu des Païens, Actes du Colloque international transdisciplinaire (Paris, les 17-18 juin 2013)*, Kime, Paris 2019, pp. 341-362.

ABSTRACT

As the subject of an ever-living scholarly interest, Emperor Julian and his short reign (361-363) are a key moment in the political and religious history of the late antique Roman Empire.

This paper focuses on an often-overlooked episode that occurred at the very beginning of Julian's principate: the slaying of the bishop of Alexandria George of Cappadocia made by the inhabitants of the city and the reaction of the emperor in his Letter 60. I will analyse Julian's text and the events in the light of an overall reassessment of the ancient sources and I will set them in the broader Alexandrian context, in order to deepen George's actions from a different viewpoint and to question the perspective of Late Antiquity as an epoch torn by religious conflicts. I will thus stress the religious interactions in which Julian's reign is placed, and I finally proceed in challenging the hermeneutic categories most frequently used by scholars with the aim of showing the richness and specificity of Late Antiquity.

Oggetto del costante interesse degli studiosi, l'imperatore Giuliano e il suo breve regno (361-363) sono uno snodo fondamentale nella storia politica e religiosa dell'Impero Romano tardoantico.

Il presente lavoro si concentra su un episodio, spesso trascurato, avvenuto all'inizio del principato giuliano: l'uccisione del vescovo di Alessandria Giorgio di Cappadocia da parte degli abitanti della città e la conseguente reazione dell'imperatore, contenuta nella sua Lettera 60. Esaminando il testo e gli avvenimenti alla luce di una rivalutazione complessiva delle fonti antiche, collocandoli nel più generale contesto alessandrino, si cercherà di analizzare sotto un diverso punto di vista l'operato di Giorgio e di sfumare la prospettiva di una Tarda antichità lacerata dai conflitti religiosi. Si approfondiranno così le interazioni religiose in cui si colloca il regno di Giuliano, per procedere infine alla problematizzazione delle categorie ermeneutiche più utilizzate dagli studiosi, con l'obiettivo di mostrare la ricchezza e la specificità di quell'epoca di cambiamenti fondamentali chiamata Tarda antichità.

KEYWORDS

Late Antiquity, Emperor Julian, George of Cappadocia, Alexandria, religious tolerance/cohabitation/competition

Tarda antichità, Giuliano imperatore, Giorgio di Cappadocia, Alessandria d'Egitto, tolleranza/coabitazione/competizione religiosa