

Giuliano “l’antisanto”. Retorica della santità nelle Or. 4 e 5 di Gregorio di Nazianzo

Julian, “the anti-saint”. The rhetoric of sainthood in Gregory of Nazianzus’ Or. 4 and 5

ELIA OTRANTO¹ (*Universidad de Granada – España*)

Abstract: The *Katὰ Iουλιανοῦ* (Or. 4 y 5) by Gregory of Nazianzus are a milestone in the creation of the image of the Apostate, the epithet with which Julian (361-363) has gone down in history, for having disavowed Christian faith. In this article, we carry out a reading of the two speeches from an “anti-hagiographical” angle, analysing the interaction between ψόγος and hagiography from a rhetorical and literary point of view. We will therefore suggest some interpretations of the mechanisms used by late antique rhetoric of sainthood and their function in the 4th century religious transition.

Keywords: hagiography; Julian; Gregory; rhetoric; ψόγος.

1. Introduzione

Il IV secolo fu un periodo di profondi cambiamenti per l’Impero romano, soprattutto per quanto riguarda la sfera politica, religiosa e culturale. Tra i vari pensatori che sostennero le parti dei protagonisti in un contesto che potremmo definire transizionale sotto tutti i punti di vista, la figura dell’imperatore Giuliano è sicuramente una delle più importanti e dibattute allo stesso tempo. Sinonimo di connotazioni negative basate su preconcetti religiosi propri della tradizione cristiana tardoantica e posteriore, il nome di Giuliano fu tradizionalmente associato al suo rifiuto del credo e dei valori cristiani, così come al tentativo di invertire la cristianizzazione dell’Impero durante il suo breve mandato (361-363). Queste circostanze gli valsero l’appellativo di Apostata.

La creazione dell’immagine di Giuliano l’Apostata, che con questo nome popolerà gli immaginari collettivi per molti secoli, è un fenomeno interessante che riguarda soprattutto il periodo compreso tra i secoli IV e VI. Come già segnalato da BOWERSOCK (1978) 2-3, una delle fonti principali in questo processo è l’opera di Gregorio di Nazianzo, la cui analisi della gestione politica e religiosa di Giuliano nei due discorsi *Katὰ Iουλιανοῦ* (Or. 4 y 5) avrà una gran

Testo ricevuto il 30.09.2021 e accettato per la pubblicazione il 23.12.2021.

¹ eliaotranto@correo.ugr.es.

influenza sulla tradizione anti giuliana in epoca bizantina². In linea con il rinnovato interesse accademico per i cambi religiosi e culturali che caratterizzarono il IV secolo, a partire dalla seconda metà del secolo scorso i due discorsi sono stati oggetto di numerosi studi, che vanno ben oltre le semplici riflessioni sulla sua evidente inattendibilità storica e che offrono interpretazioni diverse della veemenza verbale che li contraddistingue³.

Sulla falsariga tracciata da questo nuovo approccio nello studio del testo, risulta evidente che la aggressività delle due invettive gregoriane non può essere attribuita a una elezione stilistica dell'autore, dato che cadremmo nell'errore di ridurre i suoi argomenti a un mero esercizio retorico. Al contrario, consideriamo possibile che il vituperio (ψόγος) di Giuliano non sia fine a sé stesso, ma che risponda a delle esigenze specifiche, che possono essere determinate solamente mediante lo studio delle strategie comunicative del nazianzeno e tenendo in considerazione la natura transizionale del periodo in cui furono scritte⁴.

Ciò premesso, in questa contribuzione proporrò una lettura delle due invettive in chiave agiografica o, piuttosto, "antiagiografica". Difatti, come proveremo a dimostrare, questo genere letterario offrirebbe alcuni indizi sulla concettualizzazione tardoantica del discorso retorico e sulle sue finalità, dato che, a dispetto della sua configurazione nella trattatistica antica, si convertì in uno strumento politico nel senso più ampio del termine con una presenza costante nelle strategie autorappresentative e propagandistiche degli autori del tempo.

² Da questo punto di vista, lo studio della tradizione manoscritta condotto da BERNARDI (1983) 67-83 nella sua edizione del testo è indicativo della diffusione dei due discorsi in epoca bizantina.

³ Su questo cambio di tendenza nello studio della opera di Gregorio si veda LUGARESI (1993) 11-15.

⁴ Lo ψόγος nell'Antichità presenta alcuni problemi di definizione. A partire da Aristotele (ὁ γὰρ ψόγος ἐκ τῶν ἐναντίων ἐστίν) (Arist., *Rh.* 1368a.37), la maggior parte della trattatistica antica descrive questo genere retorico come il contrario del ἔπαινος (e.g. Theo., *Prog.* 112.17-18; Quint., *Inst.* 3.7.7-25; Hermog., *Prog.* 7.10-15). Una definizione più esaustiva arriverà nel IV secolo, con il trattato di Aftonio di Antiochia (Aphth., *Prog.* 10.27.13-31.5), che inoltre sottolineerà i suoi benefici correttivi (Aphth., *Prog.* 10.28.8-14).

2. Agiografia: alcune questioni definitorie

Per il tipo di analisi che proponiamo in questo articolo, saranno innanzitutto necessarie alcune osservazioni sulla agiografia, che ci permetteranno definirla come genere letterario e determinare alcuni dei suoi tratti distintivi. In primo luogo, è doveroso sottolineare il fatto che una agiografia non è una storia, nonostante la possibile (e frequente) presenza di elementi di carattere storiografico. Al contrario, come constatò DELEHAYE (1906) 2 a suo tempo, è un tipo di scritto il cui obiettivo è la glorificazione del santo e che, per questo motivo, si appropria anche di strategie narrative proprie di altri generi, come la biografia e l'encomio⁵. Questa confluenza di generi implica una gerarchizzazione secondo parametri determinati da due fattori principali: la finalità encomiastica propria del racconto agiografico, che determina a sua volta il grado di adesione dei suddetti generi alle sue modalità argomentative; il contesto culturale e sociale in cui ha luogo la composizione e la diffusione della agiografia come prodotto letterario (CASAS OLEA (2019) 15). Questo è sinonimo della porosità del concetto di genere letterario nella tarda antichità⁶, la cui definizione più accertata parrebbe essere quella di strumento comunicativo e interpretativo del contesto sociale e culturale nel quale si muove l'autore (FOWLER (1982) 20-22), essendo per questo soggetto a cambiamenti che cercano di massimizzare l'effettività dell'atto comunicativo.

Sebbene la storiografia (ιστορία) e l'encomio (ἔπαινος ο ἔγκωμιος) siano due generi in linea di principio inconciliabili, dato che l'obiettivo del primo è l'esposizione teoricamente imparziale di una serie di eventi che si verificano in un tempo e in uno spazio determinato⁷, laddove il secondo è

⁵ Tra gli altri generi che confluiscono nella narrativa agiografica, DELEHAYE (1906) 77 include la biografia, il panegirico e la lezione morale. Per alcune riflessioni sulla influenza della aretologia nelle modalità narrative agiografiche, si veda VAN UYTFANGHE (1993) 141-147. Per una definizione di aretologia in senso stretto come "le récit d 'une guérison miraculeuse ou de toute autre intervention divine précise" si veda PERNOT (1993) 47.

⁶ Anche se relativo alla letteratura di epoca bizantina, si veda MULLET (1982) per una panoramica delle teorie relative alla questione del genere.

⁷ Un esempio di questa concettualizzazione de la ιστορία e dei fatti di cui si occupa (τὰ γενόμενα) si trova in Aristotele (Arist., *Po.* 1451b.1-5) e nel *Quomodo historia conscribenda sit* di Luciano di Samosata. Dal canto suo, nel *De ideis* (*Id.* 2.2) Ermogene riflette sulle interazioni tra storia ed encomio.

un discorso che rivela la grandezza della virtù⁸ e, per questo motivo, omette tutto ciò che potrebbe rendere noti i vizi (κακίαι) dell'elogiato, la biografia riveste il ruolo di elemento armonizzatore delle sue incongruenze. Difatti, la base presuntamente fattuale e la linearità dei fatti narrati in una biografia permette all'autore servirsi del pretesto di raccontare tutta la verità, la cui legittimazione è possibile grazie all'esperienza diretta dello stesso, in funzione di testimone diretto dei miracoli compiuti dalla persona descritta, o, in altri casi, alla trasmissione dei suddetti miracoli nella tradizione popolare⁹. Ciò nonostante, questo pretesto permette anche sorvolare su certi fatti, la cui omissione si suole giustificare non tanto per le eventuali conseguenze negative che potrebbero avere sulla trasmissione dell'immagine del santo, ma per la gran quantità di fatti meravigliosi associati alla sua persona. È quindi evidente che il quadro concettuale nel quale si muove il racconto agiografico non è quello della storiografia, malgrado l'apparente posizione dell'autore con rispetto al dire la verità, ma quello della biografia encomiastica. Dal punto di vista metodologico, questo implica la necessità di ricorrere a strumenti interpretativi propri del genere epidittico, come vedremo più avanti.

Il secondo elemento che dobbiamo contemplare per offrire una definizione esaustiva del termine "agiografia" è l'oggetto di questo tipo di narrazione: il santo. Lungi dal voler offrire una definizione paradigmatica di θεῖος ἄνθρωπος, alla cui figura sono stati dedicati innumerevoli studi — e.g. BROWN (1971) — è necessario sottolineare il fatto che l'idea di santo è strettamente vincolata al contesto storico, religioso e culturale. Ciò nonostante, è possibile individuare alcuni modelli comuni che influiscono nella creazione di questa immagine, come la sua relazione con eventi fondamentali nel processo di costruzione, conservazione ed espressione della identità culturale di una determinata comunità (DELEHAYE (1906) 22; FONTAINE (1982) 22-25; CORKE-WEBSTER & GRAY (2020) 20-21) e la sua associazione con il potere — sia questo temporale o spirituale — (BROWN (1971) 87-88). Questo, secondo DELEHAYE (1906) 24-27,

⁸ Ἔστιν δ' ἐπαίνος λόγος ἐμφανίζων μέγεθος ἀρετῆς (Arist., *Rh.* 1367b.27).

⁹ Per l'idea di trasmissione leggendaria dei fatti nel discorso agiografico come "pseudo-storia", si veda AGRAIN (1953) 195-197. Per alcune riflessioni sul popolo come legittimatore della leggenda, si veda DELEHAYE (1906) 20. Per uno studio della figura dell'agiografo come garante della verità del racconto, si veda VAN PELT (2020) 71-78.

ha due effetti. Il primo riguarda l'affidabilità del racconto agiografico, che, fondandosi sulla importanza e sulla sacralità delle azioni compiute dal santo, genera alcune reticenze quando si tratta di mettere in dubbio o confutare la sua santità. L'altro consiste nella mistificazione (in questo caso, positiva) della persona divinizzata, che si converte così in una persona ideale, quasi incorporea, i cui tratti, sempre più stereotipati, serviranno per creare modelli di santità. Ovviamente, i suddetti modelli saranno necessari per determinare se qualcuno è degno di essere definito santo. In tal senso, è possibile affermare che il θεῖος ἀνὴρ è una figura centrale durante tutta la antichità, soprattutto per quanto riguarda la sua funzione coesiva nelle comunità e negli ambienti culturali nei quali gli si rendeva culto.

In conclusione, è necessario sottolineare che la creazione del θεῖος ἀνὴρ nella tarda antichità si caratterizza principalmente per il contrasto tra paganesimo e cristianesimo, sebbene questo non deve intendersi come una tensione puramente ideologica, ma come uno dei fenomeni propri del cambio negli equilibri politici e nelle relazioni tra Stato e Chiesa¹⁰. Come vedremo nei paragrafi che seguono, tanto Giuliano e i circoli progulianei, quanto Gregorio e gli antigulianei erano coscienti della importanza del θεῖος ἀνὴρ per la legittimazione di uno o dell'altro sistema¹¹.

3. Giuliano "l'antisanto"

Riprendendo le questioni fino ad ora trattate, consideriamo adeguato parlare di una retorica della santità, i cui principi hanno la finalità di creare un modello di perfezione che può essere identificato con il θεῖος ἀνὴρ. Tuttavia, la comunicazione e la contrapposizione fra modelli ideologici nel IV secolo implica la creazione di vari modelli di θεῖοι ἄνδρες allo stesso tempo,

¹⁰ BRAVO CASTAÑEDA (2015) 26-28 parla di un fenomeno di transizione nella Chiesa da sistema di dominio a sistema di potere durante la tarda antichità. Nella definizione weberiana, i due sistemi si differenziano in termini di possibilità e capacità effettiva: il sistema di dominio esercita una pressione possibilmente persuasiva; il sistema di potere ha la capacità effettiva di imporre la sua volontà.

¹¹ In tal senso, HERNÁNDEZ DE LA FUENTES (2011) 20 sostiene che la leadership carismatica "confiere una autoridad distinta a la que otorgan la ley o la tradición gracias a ciertas cualidades sobrenaturales inaccesibles para la persona normal y consideradas de origen divino y ejemplares".

con alcune conseguenze per quanto riguarda le sue virtù e il contenuto ideologico e semantico dell'aggettivo *θεῖος*. In questo contesto, la retorica si converte in uno strumento propagandistico nel senso più ampio del termine, poiché offre una serie di norme ben definite, che garantiscono la piena efficienza del processo comunicativo e offrono la possibilità di esercitare una influenza sul destinatario del messaggio. Poiché l'oggetto dei due discorsi *Κατὰ τοῦ Λιανοῦ* è appunto Giuliano l'Apostata, dobbiamo tenere in considerazione l'elemento politico e soprattutto quello religioso. Detto ciò, lo *ψόγος* sembra essere lo strumento "desantificatore" più efficace, grazie al quale Gregorio può fare fronte alla possibile divinizzazione della figura di Giuliano tanto negli ambienti intellettuali di impronta pagana, quanto a livello istituzionale¹². In altri termini, l'intenzione manifesta di lasciare ai posteri la *stele dell'infamia*¹³ è, in realtà, il pretesto per esorcizzare mediante lo *ψόγος* il pericolo del culto a un san Giuliano pagano.

Seguendo lo schema identificato da LUGARESI (1993) 16-17, Gregorio segue due cammini paralleli nella "desantificazione" del suo avversario: da un lato, definisce Giuliano come parte del piano provvidenziale di Dio, attribuendo ai *maligna Dei* una funzione in certo senso educativa; dall'altro, invalida il progetto politico, religioso e culturale dell'ultimo imperatore pagano, al quale oppone un modello cristiano di governabilità. Nei paragrafi che seguono vedremo alcuni esempi di questo trattamento della figura di Giuliano.

3.1. I veri *θεῖοι ἄνδρες*

Uno degli oggetti principali delle invettive gregoriane è la definizione del vero *θεῖος ἀνὴρ* come controparte della concettualizzazione pagana. Tuttavia, questa intenzione del nazianzeno è ostacolata da una serie di fattori, soprattutto di carattere terminologico. Queste difficoltà comportano la necessità di inserire una serie di digressioni, nelle quali, come suggerisce

¹² Si noti che, mentre che il culto a Giuliano negli ambienti intellettuali potrebbe avere avuto ripercussioni nella gestione politica del periodo (LUGARESI (1998) 296), è probabile che Gregorio considerasse più pericolosa la sua possibile *ἀποθέωσις* secondo la tradizione imperiale (ELM (2012) 355).

¹³ *αὐτοὶ δὲ ὀλίγα ἐκ πολλῶν διελθόντες στηλογραφίαν ὥσπερ τινὰ τοῖς μεθ' ἡμᾶς καταλείψομεν* (Gr.Naz., Or. 4 20.12-13). In questo caso seguiamo la traduzione negativa del sostantivo *στηλογραφία* proposta da LUGARESI (1993) 81 e da BERNARDI (1983) 115.

CÉLÉRIER (2013) 216, Gregorio pare riprendere la immagine di sé stesso creata da Giuliano nel suo *Misopogon* con l'intenzione di refutarla e, mediante la σύγκρισις con la figura dell'asceta e del martire (Gr.Naz., Or. 4 67-73), per delineare i tratti del vero θεῖος ἀνὴρ¹⁴.

*Tu, il più ingenuo ed empio e ineducato alle grandi questioni, vai contro una eredità così grande e contro l'offerta del mondo, che raggiunge tutti i confini della terra per mezzo della meschinità e della stoltezza della parola, come direste voi, contro la predicazione, che vinse i saggi e detenne i demoni e superò il tempo, che è antica e nuova allo stesso tempo (come blaterate voi di uno degli dei), in un modo per pochi e nell'altro per molti, prima in una vana apparenza, poi nel compimento del mistero serbato per i momenti opportuni?*¹⁵

Stabilendo un evidente parallelismo con la celebre prosopopea degli antiocheni, con la quale Giuliano dà voce all'apparente esasperazione dei suoi avversari dovuta alle accuse del sovrano nel *Misopogon* (Jul., Mis. 343d-343c), Gregorio apre questo passaggio (Gr.Naz., Or. 4 67.1-2) rivolgendosi direttamente al suo avversario e definendolo εὐηθέστατος, ἀσεβέστατος¹⁶ e ἀπαιδευτότατος¹⁷. In linea con lo stile allusivo che contraddistingue gran parte della produzione letteraria della tarda antichità, questa referenza a uno dei passaggi

¹⁴ La σύγκρισις consiste in una relazione di confronto tra due termini simili – siano essi persone o cose –, utilizzata per amplificare le qualità dell'uno a discapito dell'altro (Theo., Prog. 112.20-115.10; Hermog., Prog. 8; Aphth., Prog. 10.31.7-33.25).

¹⁵ Εὐηθέστατε, καὶ ἀσεβέστατε, καὶ ἀπαιδευτότατε τὰ μεγάλα, σὺ κατὰ τοσούτου κλήρου καὶ τῆς οἰκουμένης καρποφορίας, τῆς πάντα διαλαβούσης τὰ πέρατα, διὰ τῆς εὐτελείας τοῦ λόγου καὶ τῆς μωρίας, ὡς ἂν αὐτοὶ φαίητε, τοῦ κηρύγματος, ὃ σοφοὺς ἐνίκησε καὶ δαίμονας ἔπαυσε καὶ χρόνον ὑπερηκόντισε, τὸ αὐτὸ παλαιὸν τε ὁμοῦ τυγχάνον καὶ νέον, ὡς ὑμεῖς τῶν θεῶν τινα τερατεύεσθε, τὸ μὲν τοῖς ὀλίγοις, τὸ δὲ τοῖς πολλοῖς, καὶ τὸ μὲν τῇ σκιαγραφίᾳ, τὸ δὲ τῇ τελειώσει τοῦ μυστηρίου καιροῖς ἰδίους ταμειυθέντος; (Gr. Naz., Or. 4 67.1-9).

¹⁶ La critica alla ἀσέβεια di Giuliano è molto frequente nelle due invettive di Gregorio di Nazianzo, soprattutto in comparazione con la εὐσέβεια del suo predecessore, Costanzo II (e.g. Gr.Naz., Or. 4 34-36). Per alcune riflessioni su questo aspetto, si vedano gli studi di NIGRO (2013) 253-254 e di ELM (2012) 346 e 365. Per alcune referenze alla opposizione tra Giuliano μισόχριστος (Gr.Naz., Or. 4 52.3) e μισόθεος (Gr.Naz., Or. 4 68.19) e Costanzo II come φιλόχριστος unificatore del cristianesimo (Gr.Naz., Or. 4 37), si veda CÉLÉRIER 2013, 256.

¹⁷ È interessante la relazione semantica di ἀπαιδευτότατος con gli aggettivi ἀνόητος, φαῦλος e ἁμαθέστατος, con i quali Giuliano, sebbene ironicamente, si riferisce a sé stesso nel *Misopogon* (Jul., Mis. 342d).

più emblematici dell'ultimo discorso di Giuliano è sinonimica della sistematicità adottata dal nazianzeno per minare le fondamenta dell'immagine costruita dall'imperatore, adottando frequentemente uno stile mimetico e, in un certo senso, combattendolo con le sue stesse armi. Difatti, in questo passaggio del *Misopogon* Giuliano procede a una risemantizzazione di alcune virtù platoniche, con particolare attenzione alla σωφροσύνη e alla ἐγκράτεια, creando una immagine distorta del re-filosofo che afferma di essere. Inoltre, è possibile identificare altre somiglianze tra i due passaggi, come l'uso reiterato della seconda persona singolare per riferirsi al vituperato (σύ¹⁸), in contrapposizione con la terza persona usata precedentemente, o il ricorso a una serie di domande retoriche, che preparano il terreno per l'argomentazione vera e propria (Gr.Naz., Or. 4 68). In tal senso, possiamo considerare la struttura retorica di tutto il passaggio come una autentica dichiarazione di intenzioni di Gregorio, che invaliderà il θεῖος ἀνὴρ promosso da Giuliano e offrirà *exempla* di veri santi.

*Non ti vergognasti per le vittime in nome di Cristo né temesti i grandi combattenti, quel Giovanni, Pietro, Paolo, Giacomo, Stefano, Luca, Andrea, Tecla, coloro che dopo di essi e prima di essi si esposero al pericolo per la verità, che con devozione contro il fuoco, il ferro, le fiere e i tiranni combatterono, e contro i mali inflitti e le minacce, come con il corpo di altri o senza corpo?*¹⁹

Il passaggio presenta una struttura argomentativa capillare. Qui, la σύγκρισις, che comprende le convinzioni filosofico-religiose di Giuliano e il suo stile di vita, contrapposto al modello cristiano, è utilizzata come nesso concettuale necessario per includere strategie proprie della refutazione (ἀνασκευή) nel vituperio dell'imperatore²⁰. In primo luogo, Gregorio accusa Giuliano di una

¹⁸ Nel commento al testo, anche LUGARESI (1993) 316 analizza la ripetizione del pronome σύ.

¹⁹ Οὐκ ἠδέσθης τὰ ὑπὲρ Χριστοῦ σφάγια οὐδὲ ἐφοβήθης τοὺς μεγάλους ἀγωνιστάς, τὸν Ἰωάννην ἐκεῖνον, τὸν Πέτρον, τὸν Παῦλον, τὸν Ἰάκωβον, τὸν Στέφανον, τὸν Λουκᾶν, τὸν Ἀνδρέαν, τὴν Θέκλαν, τοὺς ἐπ' ἐκείνοις τε καὶ πρὸ ἐκείνων τῆς ἀληθείας προκινδυνεύσαντας, οἱ πυρὶ καὶ σιδήρῳ καὶ θηρσί καὶ τυράννοις προθύμως ἀντηγωνίσαντο καὶ παροῦσι κακοῖς καὶ ἀπειλουμένοις ὥσπερ ἐν ἀλλοτρίοις σώμασιν ἢ ἀσώματοι; (Gr.Naz., Or. 4 69.1-8).

²⁰ Seguendo Ermogene (Hermog., Prog. 5.1-2), la ἀνασκευή si definisce come "la refutazione del tema proposto" (Ἀνασκευή ἐστὶν ἀνατροπὴ τοῦ προτεθέντος πράγματος).

totale mancanza di venerazione per le vittime in nome di Cristo (τὰ ὑπὲρ Χριστοῦ σφάγια) (Gr.Naz., Or. 4 69.1), che con devozione (προθύμως) non esitarono a mettere a rischio le loro proprie vite in favore della verità.

Non veneri queste cose, ma le disonori, tu che ammiri la pira di Eracle, che sorse da un caso sfortunato e dalle ingiustizie nei confronti delle donne, e lo smembramento di Pelope per amore agli ospiti a agli dei [...], tu che magnifichi la cicuta di Socrate, la gamba di Epitteto e il sacco di Anassarco, la cui filosofia è più coercitiva che volontaria, e il salto di Cleombroto di Ambracia "infilosofato" dal discorso Sull'anima e dall'opposizione pitagorica alle fave, dal disprezzo per la morte di Teano o non so di quale degli iniziati alle dottrine di costui o di quelli che filosofeggiano.²¹

In un secondo momento, Gregorio contrappone la venerazione cristiana sopra descritta alla dedizione di Giuliano alle velleità e alle crudeltà dei culti pagani (Gr.Naz., Or. 4 70.1-12)²². In questo contesto, per la prima volta in tutto il passaggio, si introduce un'altra delle conseguenze della apostasia di Giuliano anteriormente descritta (Gr.Naz., Or. 4 52-56): il culto ai falsi martiri pagani (Gr.Naz., Or. 4 70.12-17). Mediante l'allusione a episodi come la morte di Socrate, la tortura di Epitteto per mano di Epafrodito e quella di Anassarco, Gregorio sostiene che l'attitudine di accettazione che questi pensatori adottarono nei confronti dei suoi carnefici e torturatori si deve a una

Sebbene Teone (Theo., Prog. 64.29-32) considera la ἀνασκευή uno degli elementi costitutivi di qualsiasi προογύμνασμα, a partire da Ermogene riceve un trattamento indipendente (RECHE MARTÍNEZ (1991) 19).

²¹ Ταῦτα οὐ σέβεις, ἀλλ' ἀτιμάζεις, ὁ τὴν Ἡρακλέους θανμάζων πυρὰν, τὴν ἐξ ἀτυχήματος καὶ τῶν περὶ γυναικας ἀδικημάτων, καὶ τὴν Πέλοπος κρεουργίαν, τὴν φιλόξενον ἢ φιλόθεον [...] ὁ τὸ Σωκράτους ἐπαίρων κώνειον καὶ τὸ Ἐπικτήτου σκέλος καὶ τὸν Ἀναξάρχου θύλακον, ὦν ἀναγκαῖα μᾶλλον ἢ ἐκούσιος ἡ φιλοσοφία, καὶ τὸ Κλεομβρότου πήδημα τοῦ Ἀμβρακιώτου, τῷ Περὶ ψυχῆς λόγῳ φιλοσοφηθέν, καὶ τὴν ὑπὲρ τῶν κυάμων Πυθαγορικὴν ἔνστασιν καὶ θανάτου περιφρόνησιν Θεανοῦς ἢ οὐκ οἶδ' οὔτινος τῶν τὰ ἐκείνου τετελεσμένων ἢ φιλοσοφησάντων. (Gr.Naz., Or. 4 70).

²² Come suggerisce LUGARESI (1993) 318-319, la critica della idea di "religione dei cadaveri" con cui Giuliano soleva riferirsi al cristianesimo e in particolar modo al culto ai martiri (e.g. Jul., Gal. 335B-D; Mis. 361a-c) è un'altra delle possibili chiavi di lettura del passaggio. Per alcune riflessioni su questa definizione del cristianesimo in Giuliano, si veda BROWN (1981) 6-8. Sulle contromisure prese da Giuliano in relazione con questo tipo di culto, come l'editto sui funerali (Cod.Theod. 9.17.5) datato il 12 di febbraio del 363 (BIDEZ (1922) 194), si vedano GARCÍA BLANCO & JIMÉNEZ GAZAPO (1982) 179 e FINKELSTEIN (2018) 117-128.

postura filosofica più coercitiva che volontaria (Gr.Naz., Or. 4 70.14-15), il cui carattere obbligatorio e ingannevole allo stesso tempo è vidimato da casi come il salto nel vuoto di Cleombroto²³. Ovviamente, la imposta accettazione della morte e, in altri casi, la vacuità di questo atto si contrappone alla προθυμία che caratterizza il sacrificio nel nome di Cristo.

Richiamando l'attenzione del lettore sulla figura del filosofo e sul suo stile di vita, Gregorio introduce adesso la questione della vita monastica nella sua vertente ascetica. Probabilmente alludendo a un altro passaggio del *Misopogon* (Jul., Mis. 340b-342a), dove Giuliano descrive la rigidità delle sue abitudini in un aneddoto sul suo soggiorno nella sua amata Lutezia (ἡ φίλη Λουτεκία), Gregorio approfitta della occasione per contrapporre la presunta filosofia giuliana alla vera filosofia: quella dei monaci asceti (Gr.Naz., Or. 4 71-73). Questo è un passo chiave nella creazione del θεῖος ἀνὴρ cristiano, i cui tratti cominciano a prendere forma e ad essere risaltati per mezzo della comparazione del modello paganizzante elaborato da Giuliano.

*Vedi questi senza vita né casa e quasi senza carne né sangue, avvicinandosi a Dio in questo, coloro che non si lavano i piedi e che dormono in terra, come dice il tuo Omero per venerare a uno dei demoni con questa invenzione, coloro che stanno in basso però al di sopra di ciò che sta in basso, coloro che stanno tra gli uomini e al di sopra delle questioni umane, legati e liberi, vinti e invincibili, coloro con niente nel mondo però tutto più in là del mondo, quelli con una doppia vita, sdegnata e ricercata, i resi immortali dalla mortificazione, coloro che si uniscono a Dio per mezzo della dissoluzione corporale, coloro che stornano il desiderio grazie a un amore impassibile e divino?*²⁴

²³ Questo è un esempio dello stile allusivo al quale abbiamo fatto riferimento: l'episodio della cicuta di Socrate allude al *Phaedo* di Platone (Pl., *Phd.* 115b-118c); quello di Epitteto al *Contra Celsum* di Origene (Origenes, *Cels.* 7.53); quello di Anassarco alla *Vita philosophorum* di Diogene Laerzio (D.L., 9.59); quello di Cleombroto a Callimaco (Call., *Epigr.* 25).

²⁴ Ὁρᾶς τοὺς ἀβίους τούτους καὶ ἀνεστίους, καὶ ἀσάρκους μικροῦ καὶ ἀναίμονας, καὶ Θεῷ κατὰ τοῦτο πλησιάζοντας; τοὺς ἀνιπτόποδας καὶ χαμαιεύνας, ὥς φησιν ὁ σὸς Ὀμηρος ἵνα τινὰ δαιμόνων τιμῇ τῷ πλάσματι, τοὺς κάτω καὶ ὑπὲρ τὰ κάτω, τοὺς ἐν ἀνθρώποις, καὶ ὑπὲρ τὰ ἀνθρώπινα, τοὺς δεδεμένους, καὶ ἐλευθέρους, τοὺς κεκρατημένους, καὶ ἀκρατήτους, ὧν οὐδὲν ἐν κόσμῳ, καὶ πάντα τὰ ὑπὲρ κόσμον, ὧν διπλοῦν τὸ ζῆν, τὸ μὲν ὑπερορώμενον, τὸ δὲ σπουδαζόμενον, τοὺς διὰ τὴν νέκρωσιν ἀθανάτους, τοὺς διὰ λύσιν Θεῷ συνημμένους, τοὺς ἔξω πόθου, καὶ μετὰ τοῦ θείου καὶ ἀπαθοῦς ἔρωτος; (Gr.Naz., Or. 4 71.8-18).

Facendo ironicamente appello alla saggezza e alla nobiltà di Giuliano (ὦ φιλοσοφώτατε σὺ καὶ γενναιότατε) (Gr.Naz., *Or.* 4 71.1-2), Gregorio afferma che è proprio di un'anima nobile e amante della filosofia non disprezzare la virtù degli avversari e apprezzare più la nobiltà dei nemici che il vizio e la mollezza degli alleati²⁵. Dopo questa breve introduzione, che può essere interpretata come una sarcastica *captatio benevolentiae* diretta al già defunto imperatore o, più precisamente, ai suoi eventuali devoti, Gregorio passa a descrivere, con un tono decisamente elogiante, lo stile di vita monastico nella sua vertente ascetica come la vera filosofia. In primo luogo, fa riferimento agli asceti come persone senza vita né casa e quasi senza carne né sangue, che per questa stessa ragione si avvicinano a Dio (Gr.Naz., *Or.* 4 71.8-10). Così facendo, il nazianzeno ricorre a un ragionamento ossimorico per dimostrare la santità dell'asceta e la sua doppia natura, contrapponendo l'assenza di libertà nell'ambito terrena alla sua libertà spirituale: egli è umano, perché vive tra gli uomini, ma divino, poiché liberato dai piaceri e dalla affezione per i beni terrenali (Gr.Naz., *Or.* 4 71.12-14). Tuttavia, l'ossimoro è solamente apparente, dato che la mortificazione (νέκρωσις) in terra si configura come la pratica necessaria per raggiungere l'immortalità (ἀθανασία), così come la sua dissoluzione corporale (λύσις) quella per congiungersi a Dio (συνάπτειν Θεῷ), la cui *conditio sine qua* non è il rifiuto del desiderio esterno o corporale (ὁ ἔξω πόθος) (Gr.Naz., *Or.* 4 71.16-18).

Nella parte centrale del periodo troviamo le chiavi di lettura di tutto il passaggio: la κάθαρσις e la θέωσις (LUGARESI (1998) 300; ELM (2012) 414-417). Sommando alle condizioni anteriormente descritte altre, come la assenza di desiderio sessuale (ἀπάθεια ἔρωτος), e pratiche, come la veglia notturna (πάννυχος στάσις), Gregorio afferma che questi uomini *purificano e sono purificati, non conoscendo nessun limite nella ascensione e nella divinizzazione*²⁶.

²⁵ Ἔστι τοι γενναίου καὶ φιλοσόφου ψυχῆς μηδὲ πολεμίων ἀρετὴν ἀτιμάζειν καὶ πλεῖον νέμειν ἐχθρῶν γενναιότητι ἢ κακία τῶν οἰκειοτάτων καὶ μαλακία (Gr.Naz., *Or.* 4 71.5-8). Il riferimento alla mollezza (μαλακία) potrebbe non essere casuale. Difatti, nel *Misopogon* (Jul., *Mis.* 339b) Giuliano si serve di questo termine nella descrizione degli antiocheni, descrivendoli come esseri viziosi; nei *Caesares* lo usa per riferirsi a Costantino e per criticarlo come sovrano (Jul., *Caes.* 336a).

²⁶ ὧν ἡ κάθαρσις καὶ ὧν τὸ καθαίρεσθαι, μηδὲν μέτρον εἰδότην ἀναβάσεως καὶ θεώσεως (Gr.Naz., *Or.* 4 71.22-23)

Questa riflessione è fondamentale per risolvere una volta per tutte la contraddizione implicita nello stile di vita dell'asceta, poiché la dualità apparentemente inconciliabile costituita da ciò che potremmo definire una libertà coercitiva mette in evidenza il carattere strumentale della vita terrena. Difatti, alla temporalità delle umiliazioni fisiche, della solitudine e del dominio quasi incomprensibile del desiderio si corrisponderanno i suoi esatti contrari durante tutta l'eternità, in *un piacere immutabile e indescrivibile* (ἡ ἀπόλαυσις ἡ ἀναλλοίωτος καὶ ἀνέκφραστος) (Gr.Naz., Or. 4 71.26) nell'aldilà²⁷.

A questa riflessione sulle pratiche necessarie per raggiungere la θείωσις, Gregorio contrappone la idealizzazione dei filosofi che ritroviamo in Giuliano, nella cui opera questo processo risponde a due criteri ai quali allude frequentemente: il *conosci te stesso* (γνῶθι σεαυτόν) (e.g. Jul., *Ad Them.* 260c; Jul., Or. 7 211b-c) e la imitazione degli dei (μίμησις τῶν θεῶν) (e.g. Jul., *Caes.* 334b-d). Sebbene la descrizione dell'asceta potrebbe essere sufficiente per creare lo stereotipo del perfetto θεῖος ἀνὴρ cristiano, le somiglianze concettuali con il θεῖος ἀνὴρ pagano ritratto da Giuliano nei suoi scritti rendono necessaria una refutazione non tanto dei suoi tratti caratteristici e delle pratiche a lui associate, bensì dei modelli utilizzati dal suo avversario²⁸. I modelli criticati da Gregorio — e, per tanto, Giuliano — sono in realtà sinonimo di una serie di vizi inconciliabili con le virtù del santo: Solone di avidità (ἀπληστία); Socrate di amore per la bellezza (φιλοκαλία), locuzione con la quale Gregorio si riferisce alla pederastia (παιδεραστία); Platone di golosità

²⁷ Anche in questo caso, è possibile apprezzare evidenti similitudini nel pensiero filosofico-religioso di Giuliano e di Gregorio. Difatti, l'idea che il dominio dei piaceri può essere percepito come una specie di schiavitù di sé stesso, come Gregorio ben sa, dal momento che ricorre all'infinito *τυραννεῖσθαι* (Gr.Naz., Or. 4 71.25), rimanda alla riflessione platonica sulla σωφροσύνη e sulla ἐγκράτεια, soprattutto per quanto riguarda la differenza con l'essere padroni di sé stessi (Pl., R. 430e-431a). Una riflessione simile si trova nel *Misopogon* di Giuliano (Jul., *Mis.* 343a-c).

²⁸ Le somiglianze concettuali alle quali facciamo riferimento si originano prevalentemente nella descrizione platonica della ὁμοίωσις θεῷ come una "fuga dal male", intesa come elevazione verso il luogo in cui abita il bene, o più concretamente, gli dei (Pl., *Tht.* 176a-c) (BRAVO GARCÍA (2003) 256-257; HERNÁNDEZ DE LA FUENTE (2011) 76-77 e 188). Inoltre, CÉLÉRIER (2013) 218 e ELM (2012) 431 hanno già chiamato l'attenzione sulle numerose analogie dell'asceta ideale di Gregorio e del θεῖος ἀνὴρ giuliano.

(λιχνεία); Senocrate di voracità (ὀψοφαγία); Diogene di eccessiva loquacità (στωμυλία); Epicuro di edonismo (καὶ τῆς Ἐπικούρου φιλοσοφίας, οὐδὲν ὑπὲρ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν ὀρίσαντος) (Gr.Naz., *Or.* 4 72.2-14)²⁹. A questi falsi idoli, che Giuliano, accecato dalla sua apostasia, prende a modello, si oppone la μίμησις Χριστοῦ (Gr.Naz., *Or.* 4 73.11) come esempio e atto pratico di purificazione e divinizzazione.

3.2. La morte del santo

Ricollegandoci alle questioni trattate fino ad ora, dedicheremo questa epigrafe a uno degli episodi più importanti di qualsiasi testo agiografico: la morte del santo. Benché qui non sia possibile analizzare altri esempi di morte di santi, è necessario sottolineare il fatto che, anche in questo caso, è possibile identificare una serie di analogie tra la agiografia cristiana e pagana. Come vedremo nei seguenti paragrafi, Gregorio, grande conoscitore della tradizione letteraria e filosofica del passato, è cosciente di queste analogie e della importanza che si attribuiva all'attitudine del moribondo come prova quasi irrefutabile della sua santità. Per questo, dedica una parte della sua seconda invettiva (Gr.Naz., *Or.* 5 13-19) alle tuttora discusse circostanze relative alla morte di Giuliano, con il fine di stornare una volta per tutte il pericolo di una possibile divinizzazione *post mortem*³⁰.

Per prima cosa, Gregorio copre con un velo di incertezza gli episodi relativi alla morte di Giuliano in terra persa, sostenendo che *non esiste una sola versione di ciò che successe allora*³¹; infatti, potrebbe essere stata una lancia persa (Gr.Naz., *Or.* 5 13.4-9), un soldato del suo stesso esercito (Gr.Naz., *Or.* 5 13.15-17), un buffone barbaro (Gr.Naz., *Or.* 5 13.17-20), o un saraceno (Gr.Naz., *Or.* 5 13.20-21). In tal senso, è evidente che, sia nel caso in cui sia stato un nemico

²⁹ Come segnala BERNARDI (1983) 186, lo svilimento dei filosofi sembra farsi eco del *Περὶ παρασίτου ὅτι τέχνη ἢ παρασιτική* di Luciano di Samosata, dove i filosofi sono considerati parassiti, che fanno del "parassitare" o, più propriamente, dello scroccare (παράσσειν) uno stile di vita.

³⁰ Come segnala IBÁÑEZ CHACÓN (2019) 331-334, la segretezza sul vero assassino di Giuliano dette origine ad alcune leggende, come quella di san Mercurio martire, la cui presenza nella storiografia cristiana si rimonta al VI secolo in opere come la *Χρονογραφία* (13.25) di Giovanni Malalas, sebbene circolasse già nella tarda antichità.

³¹ τὰ δὲ ἐντεῦθεν οὐχ εἷς λέγεται λόγος (Gr.Naz., *Or.* 5 13.1-2).

(persa o saraceno), sia insinuando dubbi nel lettore sull'ombra del tradimento di un soldato o di un buffone di corte, Gregorio racconta gli episodi con la chiara intenzione di svilire ancora una volta la figura di Giuliano. Mentre la referenza al buffone (τῶν γελοιαστῶν βαρβάρων τις) è un chiaro tentativo di gettare il ridicolo sull'accaduto, le due ipotesi più interessanti e che maggiore influenza ebbero nella storiografia cristiana posteriore sono quella del persiano e quella del traditore. Nel primo caso, l'arma fatale avrebbe raggiunto Giuliano durante una disordinata scaramuccia (ἄτακτος ἐκδρομή), nella quale Giuliano si sarebbe lanciato in maniera sconsiderata (σὺν ἐμπληξίᾳ), facendo per questo la fine di Ciro II nella battaglia di Cunassa del 401 a. C. (X., *An.* 1.8.24-27). Questo, naturalmente, è sinonimo della mancanza di autocontrollo e delle scarse capacità organizzative di Giuliano. Nel secondo caso, il soldato che avrebbe ucciso Giuliano è descritto come incapace di controllare la sua ira (οὐ κατασχὼν τὴν ὀργήν) e sembra suggerire una carenza di πρόνοια da parte di Giuliano.

Insieme alle circostanze della sua morte, la prova più tangibile della pazzia o mal demonio (κακοδαίμονία) (Gr.Naz., *Or.* 5 14.1-2) di Giuliano è la sua reazione dopo aver sofferto la ferita mortale.

Sapendo che molti di coloro che prima di lui erano stati considerati degni di gloria, in modo tale da essere ritenuti superiori all'uomo, erano spariti dal mondo con qualche trucco e per questo erano stati ritenuti dei, vinto dell'amore alla medesima gloria e vergognandosi allo stesso tempo della sua forma di morire per causa dell'ignominia della sua irriflessione, che macchinò e fece, dato che la malvagità non si estingue insieme alla vita? Provò a tirare il suo corpo nel fiume e per questo ricorreva all'aiuto dei suoi fedeli e degli iniziati ai misteri. E se uno degli eunuchi della corte, accorgendosi del fatto e segnalandolo agli altri, per odio verso tale delitto non avesse impedito questo impulso, da questa sfortunata circostanza sarebbe apparso un altro nuovo dio per gli stolti³².

³² πολλοὺς δὲ εἰδὼς τῶν πρὸ αὐτοῦ δόξης ἡξιωμένων, ὥς ἂν ὑπὲρ ἄνθρωπον νομισθεῖεν, τέχναις τισὶν ἐξ ἀνθρώπων ἀφανισθέντας καὶ διὰ τοῦτο θεοὺς νομισθέντας, ἔρωτι τῆς αὐτῆς δόξης ἐαλωκώς καὶ ἅμα τῷ τρόπῳ τῆς τελευτῆς διὰ τὸ τῆς ἀβουλίας ἄδοξον αἰσχυρόμενος, τί μηχανᾶται καὶ τί ποιεῖ, οὐδὲ γὰρ τῷ βίῳ συναναλίσκεται πονηρία; ῥίψαι κατὰ τοῦ ποταμοῦ πειράται τὸ σῶμα καὶ πρὸς τοῦτο ἐχρητὸ τισι τῶν πιστῶν ἑαυτοῦ συνεργοῖς καὶ μύσταις τῶν ἀπορρήτων. Καὶ εἰ μὴ τῶν βασιλικῶν εὐνοῶν τις, τὸ πρᾶγμα αἰσθόμενος καὶ τοῖς ἄλλοις καταμηνύσας, μίσει τοῦ κακουργήματος τὴν ὁρμὴν διεκώλυσε, κἂν ἐφάνη τις ἄλλος τοῖς ἀνοήτοις θεὸς νέος ἐξ ἀτυχήματος. (Gr.Naz., *Or.* 5 14.4-15).

Così come nel caso analizzato anteriormente, la ridicolizzazione vituperante della figura di Giuliano è un elemento fondamentale della refutazione sistematica della sua santità, in antitesi con la sacralizzazione della sua immagine nelle fonti progiulianee. Per esempio, nel suo *Ἐπιτάφιος ἐπὶ Ἰουλιανῶ* (Lib., Or. 18 272-273)³³, Libanio descrive Giuliano come un Socrate, che con serenità accetta il suo destino senza piangere e rimproverando i presenti per farlo, così come Platone descrive il filosofo nel *Phaedo* (117d)³⁴. Nelle sue *Res Gestae* (Amm.Marc. 25.3.15-23), Ammiano Marcellino riproduce in latino le ultime parole dell'imperatore moribondo. Accettando il suo destino, Giuliano conforta coloro che si erano riuniti al suo capezzale, riflettendo su benefici di una vita dedicata agli dei e ad assecondare la loro volontà.

*È arrivato, amici, il momento assai opportuno di uscire di vita. Giunto al momento di restituirla alla natura, che la richiede, come un debitore leale mi rallegro e non mi rattristo né mi dolgo (come alcuni pensano), poiché ben so, per opinione unanime dei filosofi, quanto l'anima sia più felice del corpo e penso che, ogniqualvolta una condizione migliore venga separata da quella peggiore, dobbiamo rallegrarci, non dolerci. Penso pure che anche i celesti diedero la morte ad alcune persone piissime come massimo compenso*³⁵.

Più avanti, Ammiano (Amm.Marc., 25.3.23) lo descrive parlando della nobiltà dell'anima con i filosofi Massimo di Efeso e Prisco dell'Epiro, prima di lasciare la vita tranquillamente (*facilius*) durante la notte.

³³ Il dibattito sulla possibilità che la Or. 5 di Gregorio di Nazianzo sia (ELM (2012) 446) o meno (BERNARDI (1983) 24-25 e VAN NUFFELEN (2020) 362-363) una risposta critica alla Or. 18 di Libanio, così come sulla data di pubblicazione di entrambi i discorsi, è ancora aperto. Per una panoramica sulle possibili date di pubblicazione (tra il 364 e il 366) si vedano BERNARDI (1983) 11-37 e ELM (2012) 341-344.

³⁴ Ἴδοι δ' ἂν τις αὐτοῦ τὴν ἀρετὴν καὶ τῶν τελευταίων ῥημάτων. ἀπάντων γὰρ τῶν περιστηκότων εἰς θρῆνον πεπτωκότων καὶ οὐδὲ τῶν φιλοσοφούντων δυναμένων καρτερεῖν ἐπετίμα τοῖς τε ἄλλοις καὶ οὐχ ἥκιστα δὴ τούτοις, εἰ τῶν βεβιωμένων αὐτὸν εἰς Μακάρων νήσους ἀγόντων οἶδε ὡς ἀξίως Ταρτάρου βεβιωκότα δακρύοιεν. (Lib., Or. 18 272.1-7).

³⁵ *Advenit, o socii, nunc abeundi tempus e vita impendio tempestivum, quam reposcenti naturae, ut debitor bonae fidei redditurus, exulto, non (ut quidam opinantur) afflictus et maerens, philosophorum sententia generali perdoctus, quantum corpore sit beatior animus, et contemplans, quotiens condicio melior a deteriore secernitur, laetandum esse potius quam dolendum; illud quoque advertens, quod etiam dii caelestes quibusdam piissimis mortem tamquam summum praemium persolverunt.* (Amm.Marc., 25.3.15). Trad. di SELEM (2013) 629.

In contrapposizione con questa immagine socratica della morte dell'imperatore, il Giuliano di Gregorio sembra piuttosto un cattivo imitatore di Empedocle, la cui dissoluzione fisica nel cratere dell'Etna non è minimamente comparabile al cristiano in termini di compromesso spirituale e predisposizione del soggetto. In tal senso, il frustrato tentativo di Giuliano di raggiungere la ἀποθέωσις si oppone chiaramente alla vera θέωσις, possibile solo mediante il sacrificio nel nome di Cristo, e alla οἰκειώσις πρὸς θεόν (ELM (2012) 413-410). Tutto ciò, analizzato dal punto di vista delle carenze etiche di Giuliano e soprattutto di εὐσέβεια, costituisce la prova definitiva del fatto che Giuliano non era assolutamente un profeta e che i suoi scritti, così come le sue azioni, erano ispirati da δαίμονες, che offuscarono la sua mente e che, scambiati per dei, lo spinsero alla apostasia, prima e unica causa del suo funesto destino.

In ultima istanza, è necessario sottolineare il fatto che la allusione a Empedocle, che Gregorio bada bene di non menzionare mai, è molto interessante, soprattutto perché ci permette proporre, come suggerisce LUGARES (1993) 11, che Gregorio sia un ottimo interprete delle strategie autorappresentative di Giuliano e che, per questo, sia del tutto capace di confutarle. Difatti, questa allusione potrebbe celare una critica alla concezione neoplatonica dell'immortalità dell'anima, chiaramente influenzata, soprattutto nel caso di Giamblico, dalla dottrina pitagorica, alla quale Empedocle è spesso associato (e.g. Porph., *VP* 19.5-14³⁶; Iambl., *VP* 135.11-136.11). Anche se non è questo il luogo in cui trattare le differenze tra le concezioni neoplatonica e cristiana dell'anima, questo suggerisce che Gregorio sia consapevole del fatto che Giuliano si serva del Pitagora neoplatonico come modello autorappresentativo di θεῖος ἀνὴρ³⁷. Da questa prospettiva la riflessione di

³⁶ Sulla possibile influenza di Porfirio nella idea giuliana di ἀποθέωσις, si veda GREENWOOD (2021) 58-63.

³⁷ Per quanto riguarda questo aspetto, TANASENAU-DÖBLER (2017) 367-372 e SWIST (2018) 32 hanno recentemente analizzato la possibilità che Giuliano ricorra a Pitagora come modello per promuovere l'idea che la sua anima appartenga al seguito di Elio, così come quella del filosofo di Samo sarebbe appartenuta a quello di Apollo (Iambl., *VP* 2.5-8 e 15.64). Per la associazione di Pitagora e di Empedocle al θεῖος ἀνὴρ nei neoplatonici, si veda HERNÁNDEZ DE LA FUENTE (2011) 22-24. Inoltre, VAN UYTFANGHE (1993) 174-175 e lo stesso HERNÁNDEZ DE LA FUENTE (2011) 45 e 133-134 segnalano che in epoca imperiale

Gregorio può essere interpretata, come già abbiamo avuto modo di proporre, come un vero e proprio manifesto politico e religioso, con l'obiettivo di invalidare definitivamente l'immagine profetica non solo di Giuliano, ma anche di Pitagora e dei suoi imitatori, i cui θαύματα e la cui abilità profetica non sarebbero nient'altro che un inganno.

Questi fatti relazionati con la morte di Giuliano e altri, come il suo ridicolo corteo funebre, composto da flautisti e mimi, e il rifiuto di accoglierlo da parte di Tarso, città dell'apostolo Paolo, (Gr.Naz., *Or.* 5 16-18), servono a Gregorio per corroborare l'idea che la ἀποθέωσις di Giuliano non fosse riuscita e per dimostrare la superiorità morale, ideologica e religiosa del cristianesimo (ELM (2012) 456-458). In conclusione, Giuliano non sarebbe il *sacerdote, scrittore, indovino, giudice, soldato e salvatore di tutti* descritto da Libanio³⁸, ma un mero impostore educato in Asia, *la scuola della empietà* (τὸ τῆς ἀσεβείας διδασκαλεῖον) (Gr.Naz., *Or.* 4 31.5).

4. Conclusioni

Le invettive *Κατὰ Ἰουλιανοῦ* di Gregorio di Nazianzo offrono numerose chiavi di lettura, che ci portano a scartare l'opzione, già criticata, dell'esercizio retorico. Detto ciò, lo ψόγος si adatta perfettamente alle esigenze comunicative dell'autore e, in linea con la flessibilità della concezione del genere retorico e letterario nella tarda antichità, permette includere elementi appartenenti ad altri generi, tra cui la agiografia, che consentono plasmare e definire il messaggio che si pretende trasmettere. Naturalmente, la confluenza dei suddetti elementi implica la necessità di un approccio interpretativo non circoscritto agli aspetti puramente letterari, laddove l'elemento letterario deve essere compreso a partire dalle possibili funzioni che svolgerebbe da un punto di vista comunicativo.

Nelle *Or.* 4 e 5, le due funzioni principali sono quella di refutare il modello di θεῖος ἀνὴρ elaborato da Giuliano e dalla riflessione neoplatonica e, al contempo, promuoverne un altro secondo la idea cristiana di santità. Per tanto, la costante comparazione (σύγκρισις) tra questi due modelli permette

Pitagora si convertì nella controfigura pagana di Cristo. Per alcune osservazioni sulla santificazione del filosofo, si veda VAN UYTFANGHE (1993) 155-157.

³⁸ ὁ αὐτὸς ἱερεὺς, λογογράφος, μάντις, δικαστής, στρατιώτης, διὰ πάντων σωτήρ. (Lib., *Or.* 18 176.5-6).

un'argomentazione binaria, in cui il vituperio di Giuliano serve come strumento definitorio antitetico, a partire dai difetti del quale è possibile elogiare le virtù dello stile di vita ascetico e del martire. In sintesi, questa riflessione sulla semantica di *θέωσις* dal punto di vista delle pratiche che la consentono non è solamente il tentativo di persuadere una volta per tutte gli irriducibili credenti nei falsi dei ad abbracciare Dio. È soprattutto un mezzo per soddisfare la necessità di consolidare e difendere un modello di valori spirituali e culturali relativamente recente rispetto a quello criticato, articolato secondo una vera e propria retorica della santità.

5. Bibliografia

5.1. Fonti primarie

- BERNARDI, J. (1983), *Grégoire de Nazianze, Discours 4-5 Contre Julien*. Paris, Éd. du Cerf.
- BIDEZ, I. & CUMONT, F. (1923), *Imp. Caesaris Flavii Claudii Iuliani Epistulae Leges Poematia Fragmenta Varia*. Paris, Les Belles Lettres.
- GARCÍA BLANCO, J. & JIMÉNEZ GAZAPO, P. (1982), *Juliano, Contra los galileos, cartas y fragmentos, testimonios, leyes*. Madrid, Gredos.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (2011), *Vidas de Pitágoras*. Girona, Atalanta.
- LUGARESI, L. (1993), *Gregorio di Nazianzo, Contro Giuliano l'Apostata: Oratio IV*. Firenze, Nardini.
- SELEM, A. (2013), *Ammiano Marcellino, Le storie*. Novara, De Agostini.

5.2. Fonti secondarie

- AGRAIN, R. (1953), *L'hagiographie : ses sources, ses méthodes, Ses histoire*. Bruxelles, Société des Bollandistes.
- BOWERSOCK, G. W. (1978), *Julian the Apostate*. Cambridge, Harvard University Press.
- BRAVO CASTAÑEDA, G. (2015), "Iglesia e Imperio como sistemas de dominación: confrontaciones y compromisos": J. FERNÁNDEZ UBIÑA, A. J. QUIROGA PUERTAS & P. UBRIC RABANEDA (eds.) (2015), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*. Granada, Universidad de Granada, 23-40.
- BRAVO GARCÍA, A. (2003), "De Pselo a Pletón: la filosofía bizantina entre tradición y originalidad": *Ciencia y Cultura en la Edad Media, Actas VIII y IX, Fundación Canaria Oratova de Historia de la Ciencia* (2003) 253-292.
- BROWN, P. (1971), "The rise and function of the holy man in late antiquity": *The Journal of Roman Studies* LXI (1971) 80-101.
- BROWN, P. (1981), *The cult of the saints, its rise and function in Latin Christianity*. Chicago, University of Chicago Press.
- CASAS OLEA, M. M. (2019), "Contenidos": M. M. CASAS OLEA (ed.) (2019). *Héroes santos: textos hagiográficos y religión popular en el cristianismo oriental*, Granada, Universidad de Granada, 9-33.
- CELERIER, P. (2013), *L'ombre de l'empereur Julien : le destin des écrits de Julien chez les auteurs païens et chrétiens du IV^e au VI^e siècle*, Paris, Presses universitaires de Paris Nanterre.

- CORKE-WEBSTER, J. & GRAY, C. (2020), "Introduction": C. GRAY & J. CORKE-WEBSTER (eds.) (2020), *The Hagiographical Experiment, Developing Discourses of Sainthood*. Leiden, Brill, 1-26.
- DELEHAYE, H. S. J. (1906), *Les légendes hagiographiques*. Bruxelles, Société des Bollandistes.
- ELM, S. (2012), *Sons of Hellenism, fathers of the church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus and the vision of Rome*. Berkeley, University of California Press.
- FINKELSTEIN, A. (2018), *The specter of the Jews: Emperor Julian and the rhetoric of ethnicity in Syrian Antioch*. Oakland, University of California Press.
- FONTAINE, J. (1982), "Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown": *Analecta Bollandiana C* (1982) 17-41.
- FOWLER, A. (1982), *Kinds of literature: An introduction to the theory of genres and modes*. Oxford, Oxford University Press.
- GREENWOOD, D. N. (2021), *Julian and Christianity, Revisiting the Constantinian revolution*. Ithaca/London, Cornell University Press.
- IBÁÑEZ CHACÓN, A. (2019), "Mercurio de Cesarea (Capadocia)": M. M. CASAS OLEA (ed.) (2019). *Héroes santos: textos hagiográficos y religión popular en el cristianismo oriental*, Granada, Universidad de Granada, 331-439.
- LUGARESI, L. (1998), "Giuliano Imperatore e Gregorio di Nazianzo: contiguità culturale e contrapposizione ideologica nel confronto tra ellenismo e cristianesimo": *Rudiae: Ricerche sul Mondo Classico* 10 (1998) 293-334.
- MULLET, M. (1992), "The madness of genre": *Dumbarton Oaks Papers* 46 (1992) 233-243.
- NIGRO, G. A. (2013), "Figure imperiali negli scritti dei padri cappadoci": *Classica et Christiana* 8/1 (2013) 229-269.
- PERNOT, L. (1993), *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain : Tome I : Histoire et technique*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes.
- SWIST, J. J. (2018), "Medicine in the thought and action of the Emperor Julian": *The International Journal of Platonic Tradition* 12 (2018), 13-38.
- TANASENAU-DÖBLER, I. (2017), "Neo-Platonic reading of embodied divine presence: Iamblichus and Julian": A. K. PETERSEN & G. VAN KOOTEN (eds.) (2017), *Religio-philosophical discourses in the Mediterranean world: From Plato, through Jesus, to Late Antiquity*, Leiden, Brill, 338-374.
- VAN NUFFELEN, P. (2020), "The Christian reception of Julian": S. REBENICH & H.-U. WIEMER (eds.) (2020), *A companion to Julian the Apostate*, Leiden, Brill, 360-397.

- VAN PELT, J. (2020), "The hagiographer as holy fool? Fictionality in saints' lives": C. GRAY & J. CORKE-WEBSTER (eds.) (2020), *The Hagiographical Experiment, Developing Discourses of Sainthood*. Leiden, Brill, 63-92.
- VAN UYTFANGHE, M. (1993), "L'hagiographie: un «genre» chrétien ou antique tardif?": *Analecta Bollandiana: Revue Critique d'Hagiographie* 111.1-2 (1993) 135-188.

* * * * *

Resumo: Os *Κατὰ Ιουλιανοῦ* de Gregório Nazianzeno (*Or.* 4 e 5) são um marco miliar na criação da imagem do Apóstata, epíteto com o qual o imperador Juliano (361-363) ficou para a história por ter negado a fé cristã. Neste artigo procederemos a uma leitura dos dois discursos em chave “anti-hagiográfica”, analisando as interações entre ψόγος e hagiografia do ponto de vista retórico e literário. Ofereceremos, assim, algumas interpretações sobre os mecanismos da retórica da santidade da antiguidade tardia e sua função na transição religiosa do século IV.

Palavras-chave: Hagiografia; Juliano; Gregório; retórica; ψόγος.

Resumen: Los *Κατὰ Ιουλιανοῦ* de Gregorio Nacianceno (*Or.* 4 y 5) marcan un hito fundacional en la creación de la imagen del Apóstata, el epíteto con el que el emperador Juliano (361-363) pasó a la historia por haber negado la fe cristiana. En este artículo procederemos a una lectura de los dos discursos en clave “antihagiográfica”, analizando las interacciones entre ψόγος y hagiografía desde un punto de vista retórico y literario. Así, ofreceremos algunas interpretaciones sobre los mecanismos de la retórica de la santidad en la antigüedad tardía y su función en la transición religiosa del siglo IV.

Palabras clave: Hagiografia; Juliano; Gregorio; retórica; ψόγος.

Résumé : Les *Κατὰ Ιουλιανοῦ* de Grégoire Nazianze (*Discours* 4 et 5) sont un point de référence dans la création de l’image de l’Apostat, épithète par laquelle l’empereur Julien (361-363) est entré dans l’histoire pour avoir renié la foi chrétienne. Dans cet article, nous ferons une lecture des deux discours sous un angle “antihagiographique” et analyserons les interactions entre υόγος et l’hagiographie du point de vue rhétorique et littéraire. Nous proposerons ainsi quelques interprétations des mécanismes de la rhétorique de la sainteté dans l’Antiquité tardive et de son rôle dans la transition religieuse du IV^{ème} siècle.

Mots-clés : Hagiographie ; Julien ; Grégoire ; rhétorique ; ψόγος.

Astratto: I *Κατὰ Ιουλιανοῦ* di Gregorio di Nazianzo (*Or.* 4 e 5) di Gregorio di Nazianzo sono una pietra miliare nella creazione dell’immagine dell’Apostata, epíteto con cui l’imperatore Giuliano (361-363) passò alla storia per aver rinnegato la fede cristiana. In questo articolo procederemo a una lettura dei due discorsi in chiave “antiagiografica”, analizzando da un punto di vista retorico e letterario le interazioni tra ψόγος e agiografia. Offriremo così alcune interpretazioni sui meccanismi della retorica della santità della tarda antichità e la sua funzione nella transizione religiosa del IV secolo.

Parole chiave: agiografia; Giuliano; Gregorio; retorica; ψόγος.