

STEFANO TROVATO

Un antieroe dai molti volti.

Giuliano a Bisanzio come Apostata, scrittore, imperatore
e in una particolare interpretazione «ratzingeriana» dello storico Sozomeno

1. *Giuliano nella cultura bizantina: Apostata, scrittore, imperatore*

Flavio Claudio Giuliano, divenuto unico imperatore nel novembre del 361, annunciò subito di essere un seguace dell'antica religione ellenica, desideroso di distruggere l'opera dello zio Costantino.

Il tentativo di Giuliano, come è noto, fallì. Dalla sua morte (nel giugno 363) fino al 1453 i sovrani di Costantinopoli furono imperatori cristiani ed egli fu l'Apostata. Riuscì però in un altro aspetto della sua attività, quella di scrittore. Le sue opere, infatti, furono trascritte per generazioni a Bisanzio, per essere infine portate in Europa occidentale dai dotti greci del Rinascimento.

Questa ambiguità bizantina verso Giuliano è comprensibile. Secondo la nota definizione di Ostrogorski, Bisanzio era una civiltà basata sulla struttura statale romana, sulla eredità culturale greca e sulla religione cristiana¹. La figura di Giuliano, legittimo imperatore romano, autore della letteratura greca e nemico del cristianesimo, sembra concepita per suscitare reazioni contrastanti (apprezzamento per la sua attività di imperatore, interesse per le sue opere letterarie, condanna per la sua apostasia) nel millennio bizantino.

Dei tre elementi principali, quello cristiano era però ideologicamente fondamentale e quindi la dichiarata scelta religiosa di Giuliano poteva al massimo consentire, all'interno della civiltà bizantina, un giudizio positivo sull'imperatore e sullo scrittore, mai sul filosofo anticristiano che l'Apostata voleva essere, come ho intenzione di documentare per esteso in una futura monografia in cui tra l'altro sarà presentato un nuovo frammento, finora ignorato, del suo trattato anticristiano *Contra Galilaeos*. Paradossalmente anche il filosofo neopagano Pletone, pur auspicando la scristianizzazione di Bisanzio alla vigilia della sua caduta e criticando aspramente nel *De legibus* i «sofisti» (cioè i cristiani), non sembra dimostrare interesse per l'opera di Giuliano². Michele Psello (nella *Histo-*

¹ Ostrogorsky 1968, 25.

² «Par son rationalisme, Pléthon ne s'oppose pas seulement aux traditions liturgiques du christianisme, mais à toutes les religions à mystères et, par suite, aux conceptions païennes de Julien et de Proclus eux-mêmes», secondo Masai 1956, 282 nt. 1.

ria *Syntomos* 57) arriva a citare senza critiche passi concettualmente importanti dell'opera giuliana e quasi a dipingere l'Apostata, nel suo amore verso il sapere, come un *alter ego*³; ma la sua resta l'eccezione che conferma la regola e, come si noterà di seguito, lo stesso Psello ripete la tradizionale condanna bizantina di Giuliano accostando al suo comportamento contro Costanzo II quello del patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario contro Michele VII, al fine di denunciare la cupidigia di potere dell'alto prelato.

Nel complesso quindi sembra corretta la conclusione di Afinogenov, secondo cui l'interesse per l'opera letteraria di Giuliano si limitava alla forma e non riguardava il contenuto⁴. Per questo nel quinto secolo il costantinopolitano Sozomeno, nella *Historia Ecclesiastica* (V 19,3), poteva permettersi di elogiare le qualità letterarie del *Misopogon*, scritto da Giuliano in polemica contro gli antiocheni, definendolo κάλλιστον καὶ μάλα ἀστεῖον λόγον («discorso bellissimo e molto raffinato»), dopo aver già sottolineato (V 2,15) i talenti naturali del suo ingegno:

φύσεως δὲ εὖ ἔχων καὶ τοῖς μαθήμασι ῥαδίως ἐπιδιδούς οὐκ ἐλάνθανεν⁵.

Perfino Cirillo di Alessandria, nella confutazione del *Contra Galilaeos* di Giuliano, ne apprezza la forma ed elogia non una volta sola il talento dell'Apostata, mostrandosi dispiaciuto per la sua scelta di abbandonare il cristianesimo e di porre al servizio del paganesimo le sue innegabili doti di scrittore e l'ammirevole eleganza nel parlare, come per esempio scrive all'inizio del libro sesto del *Contra Iulianum*:

καίτοι γὰρ εὐφυᾶ μὲν ἔχων τὴν γλῶτταν, οὐκ ἀθαύμαστον δὲ τὸ καλλιπέες, τῆς ἱερᾶς κατηγορεῦσε Γραφῆς⁶.

³ Più di tutti sottolinea questa analogia Kaldellis 2007, 146: «In his many writings, Psellos attributed an *eros* for *gnōsis* to only one other person: himself».

⁴ Così Afinogenov in Ljubarskij 1998, 22-23, a proposito del «formalist approach» basato prima di tutto «on a clear distinction between form and contents [...] Byzantine authors and educated readers were for the most part themselves very much aware of such distinctions. As is well known, the Byzantines continued to copy, e. g., works of Julian the Apostate, apparently because they appreciated the form and for its sake could disregard the contents (*pace* the talks of cryptopaganism). Ample evidence for the same phenomenon can be found in Photios' *Bibliotheca*».

⁵ Bidez 1960, 223 (Sozomeno è seguito quasi alla lettera da Niceforo Callisto nella *Historia Ecclesiastica* X 27: γενναῖον καὶ μάλα ἀστεῖον in PG 146, col. 520) e 193; «le sue buone qualità naturali e i suoi facili progressi nelle scienze non rimasero nascosti».

⁶ PG 76, col. 780; «dotato di una lingua abile per natura e di una ammirevole eleganza nell'esprimersi, accusò la Sacra Scrittura». Anche nell'inizio dell'opera Cirillo dichiara di apprezzare il talento di Giuliano: «Dotato di lingua abile per natura, il potentissimo Giuliano la aguzzò contro

Però la perduta opera anticristiana *Contra Galilaeos* non poteva non attirare l'interesse dei bizantini sul suo contenuto e non a caso è una delle poche dell'Apostata a noi non giunte.

Il ruolo fondamentale del cristianesimo spiega perché la figura di Giuliano come legittimo imperatore (in cui quindi si manifesta la continuità dello stato e delle istituzioni romane) non sia prevalente su quella dell'Apostata, ma proprio la continuità della tradizione statale romana impedì che il mondo bizantino potesse guardare a Giuliano solo come a un rinnegato.

Un esempio di questo atteggiamento di rispetto verso la legittima autorità è riconoscibile in un autore fiorito nell'undicesimo secolo, Cecaumeno. In un suo originale *speculum principis*, l'imperatore riceve tra l'altro il consiglio di seguire l'esempio dei suoi predecessori che governavano l'impero non stando fermi a Costantinopoli, ma viaggiando e così assicurando la pace e la prosperità dello stato che, sottolinea l'autore, era allora molto più esteso. Gli imperatori presentati come modelli positivi sono Costantino, Costanzo II, Giuliano, Gioviano e Teodosio⁷.

Cecaumeno quindi non solo valuta positivamente l'operato di Giuliano (sia pure in un ambito limitato), ma pone lui e l'ariano Costanzo II allo stesso livello dei tanto esaltati imperatori ortodossi Costantino, Gioviano e Teodosio.

Per Lemerle a Cecaumeno manca soprattutto «la force du caractère, et la viguer de l'esprit. Soumis à l'autorité absolue d'un État tout puissant, et de la religion de cet État, il ne songe pas un instant à juger l'ordre établi, ni à revendiquer sa liberté»⁸. Tuttavia proprio l'autorità dello stato cui Cecaumeno è sottomesso può talora comportare (come nel passo in cui è menzionato Giuliano) il rispetto per i sovrani legittimi, quand'anche la loro azione si sia volta contro la religione dello stato⁹.

Cristo signore di tutti noi» (Ἐχων τοίνυν εὐφυᾶ τὴν γλῶτταν ὁ κράτιστος Ἰουλιανὸς κατέθηξεν αὐτὴν τοῦ πάντων ἡμῶν Σωτῆρος Χριστοῦ, in Burguière - Évieux 1985, 106), seguito in questo quasi alla lettera (ma non sembra casuale l'eliminazione di ὁ κράτιστος) dal cronista Michele Glica nel dodicesimo secolo (Ἐχων τοίνυν εὐφυᾶ τὴν γλῶτταν κατέθηξεν αὐτὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, in Bekker 1836, 470).

⁷ Wassiliewsky - Jernstedt 1896, 104 = Litavrin 1972, 298. Spadaro 1994, 374 data lo scritto al periodo di Costantino X Ducas (1059-1067).

⁸ Lemerle 1960, 100.

⁹ Secondo Kazhdan - Ronchey 1997, 192 «l'ideale etico della nobiltà bizantina dell'XI-XII secolo non è tale da potersi definire in maniera univoca, o inequivocabile [...] I moralisti bizantini dell'XI-XII secolo avevano in linea di massima tre tipi di atteggiamento ideale. Il primo tipo di atteggiamento era caratterizzato da un prudente individualismo, accompagnato alla svalutazione del vincolo d'amicizia e dalla venerazione del potere esterno all'individuo. Questo tipo di atteggiamento, nettissimo in Cecaumeno», era «congeniale al carattere dell'aristocrazia civile, educata

Un esempio ancora più interessante è quello fornito da Giorgio Scolario, divenuto il primo patriarca di Costantinopoli (con il nome di Gennadio II) dopo la conquista turca. Rivolgendosi in una lettera del 1450 all'ultimo imperatore bizantino, egli presentava Giuliano e Temistio al termine di una lista di esempi positivi di sovrani e imperatori che stimavano i filosofi (Alessandro e Aristotele, Augusto e Arrio, Traiano e Dione Crisostomo, i due Antonini e Epitteto)¹⁰.

Il giudizio non ostile e talora positivo sull'operato di Giuliano non è comunque il più diffuso, come già evidenziato: anche se con sfumature diverse, nella maggioranza dei testi la condanna appare netta. Per esempio lo stesso Gennadio II, qualche anno dopo, giustificava il rogo del trattato filosofico dell'appena defunto Pletone, accusando il filosofo di essere come Giuliano e altri apostati¹¹.

2. Il Giuliano immaginario: marchio di infamia per i nemici

Il Giuliano nemico del cristianesimo che prevale nell'immaginario bizantino, nonostante la compresenza del Giuliano imperatore e scrittore, è dunque un personaggio negativo, in cui spesso i bizantini vedevano riflesse le loro paure e le loro ossessioni: così il «cattivo» o il nemico di turno è messo in un sol fascio con Giuliano e altri personaggi negativi (pagani o eretici), se non sbrigativamente denunciato come un «nuovo Giuliano». Questa definizione fu una comoda arma maneggiata contro imperatori e patriarchi, religiosi o laici.

Il nome di Giuliano è infatti utilizzato come etichetta per denunciare traditori della fede ortodossa o dell'impero (o per rovinare avversari personali con questa accusa). Talora sono ritenute sufficienti le brucianti parole «sei un nuovo Giuliano» (o «è un nuovo Giuliano») per far scattare automaticamente la condanna, in altri casi, invece, si spiega sotto quale aspetto il nemico di turno è simile all'Apostata.

L'epiteto di «nuovo Giuliano» si trova associato in particolare agli imperatori iconoclasti. Il paragone con l'ultimo imperatore pagano è reso per esempio esplicito da Giorgio Monaco, che accusa il Copronimo, nuovo Giuliano, di aver offerto agli dèi sacrifici umani¹².

Un patriarca di Costantinopoli, l'ortodosso Michele Cerulario, fu accusato di essere simile a Giuliano in uno specifico aspetto. Michele Psello, in un'orazione

in un'atmosfera di instabilità sociale, che faceva della prudenza egotistica una norma di vita ed era propensa a un'accezione autocratica del potere».

¹⁰ Petit - Sidéridès - Jugie 1935, 470.

¹¹ Petit - Sidéridès - Jugie 1935, 152.

¹² de Boor 1978, 752.

scritta nel 1058 e mai pronunciata, paragonò l'atteggiamento ipocrita e ribelle di Cerulario verso l'imperatore Michele VI, costretto all'abdicazione nel 1057, a quello di Giuliano nei confronti di Costanzo II¹³. In un altro passo della stessa orazione Psello addirittura giunge a ritenere Cerulario pari ai sacrileghi «Giuliani» (l'autore usa proprio il nome al plurale), contrapponendolo invece ai pagani (gli «Elleni») pregiuliani, ritenuti più umani¹⁴.

Se il paragone esplicito con Giuliano poteva essere utilizzato contro imperatori e patriarchi, non c'è da stupirsi che anche contro alti dignitari si potesse rivolgere questa denuncia.

Un caso molto noto è quello di Leone Cherosfacta, sotto Leone VI diplomatico prima di essere condannato all'esilio. Areta scrisse contro di lui un libello intitolato, con una allusione al *Misopogon* giuliano, *Misogoes*. Cherosfacta, è accusato di empietà e accostato a Giuliano¹⁵, con cui è invitato ad andare all'inferno. Egli, infatti, secondo Areta, è un emulo e un imitatore di Porfirio e Giuliano¹⁶. Areta paragona a Porfirio e Giuliano anche i suoi avversari nella questione della tetragamia (la polemica sulla liceità delle quarte nozze dell'imperatore Leone VI), accusandoli di imitare con i loro sofismi i cavilli dei nemici del cristianesimo contro la semplicità del Vangelo¹⁷.

3. Gregorio di Nazianzo e il Giuliano immaginario della leggenda nera bizantina

La condanna dei bizantini contro Giuliano è espressa molte volte attraverso il filtro di Gregorio di Nazianzo, compagno di studi ad Atene del futuro imperatore,

¹³ Dennis 1994, 58.

¹⁴ Dennis 1994, 80.

¹⁵ Westerink 1968, 208. Mercati 1970, 286-292 e Magdalino 1997, 151-152 sulla polemica di Areta contro Cherosfacta, forse causata anche da alcune affermazioni non propriamente ortodosse contenute nel poema *Chiliostichos Theologia* di quest'ultimo. Per Magdalino 1997, 157 il senso del poema è il seguente: «mere faith is not enough; only those with *logos* can rise toward God, and *logos* is the science of reading the codes which God has written into the book of creation» (per Magdalino 2006, 176 l'empio avversario che Cherosfacta nel poema immagina non esiste e l'autore «uses an exposition of Creation theology as a cover for stating the standard religious arguments in favour of astrology»). Invece per Strano 2008, 32 Cherosfacta «pagò con l'esilio forse anche la sua fedeltà a un modello culturale, quello di Fozio e di altri grandi umanisti bizantini nei secoli seguenti, i quali, senza rinnegare la *παιδεία* cristiana, la coniugavano con i grandi modelli della *ἔξωθεν σοφία* antica e tardoantica». Per Vassis 2002, 10 l'accusa di paganesimo mascherava una contrapposizione politica, come per Kolias 1939, 56: «Son rationalisme fut dénaturé par ses ennemis et il fut accusé d'athéisme» (anche a p. 68 nega che Cherosfacta fosse pagano).

¹⁶ Westerink 1968, 212.

¹⁷ Westerink 1968, 190-181.

di fatto suo collaboratore, secondo una recente e acuta ipotesi¹⁸, infine, dopo la sua morte, suo aspro e ossessionato critico, in particolar modo in due celebri invettive (numerate 4 e 5 nel *corpus* delle sue orazioni). Sono numerosi gli scrittori medievali influenzati dalla polemica del Nazianzeno, autore la cui fortuna a Bisanzio fu immensa¹⁹, tanto da essere definito il più citato dopo la Bibbia²⁰. Il santo si augurava, al termine della seconda invettiva (in *or.* 5,42), di aver eretto contro l'Apostata una stele di infamia visibile da tutti e l'obiettivo nel mondo bizantino fu raggiunto, con molteplici e talora paradossali effetti, legati anche al suo contraddittorio atteggiamento nei confronti dell'importanza da attribuire alla figura di Giuliano.

Da una parte, infatti, come documenta il grido di esultanza che apre la prima invettiva (in *or.* 4,1), Gregorio non riteneva certo di secondo piano un personaggio come Giuliano e il pericolo da lui rappresentato:

Ἀκούσατε ταῦτα, πάντα τὰ ἔθνη... οὐ τὸν Σηὼν καθελοῦσι τὸν βασιλέα... ἀλλὰ τὸν δράκοντα, τὸν ἀποστάτην²¹.

¹⁸ In Fatti 2009b.

¹⁹ Cf. e.g. Trisoglio 1983, 189 ritiene impossibile «fornire una galleria completa dei commentatori di Gregorio in quanto tali», nonostante l'imponente lavoro di Sajdak 1914 (riassunto e aggiornato in Sajdak 1929-1930, 268-274), ancora oggi fondamentale. Macé 2006, 28-34 sulla fortuna del Nazianzeno tra gli scrittori ecclesiastici e l'uso dei suoi passi nelle lotte teologiche. Sull'uso di Gregorio da parte degli iconoclasti (ma anche da parte degli iconoduli): Crimi 1992, 208 (a p. 212 sul fatto che c'era anche una diffusione orale di suoi testi, legata alla loro lettura nelle «ufficiature della liturgia bizantina») e Crimi 1996, 48. Simelidis 2009, 57-88 sulla fortuna dei *carmina* gregoriani a Bisanzio e in particolare Cresci 1999, 31-37 su Giovanni Geometra imitatore del Nazianzeno. L'influenza di Gregorio arriva anche ad Agostino (il *De ciuitate Dei* V 21 «mostra abbastanza chiaramente di dipendere dal racconto di Gregorio», secondo Lugaresi 1993, 17 nt. 32) e quindi attraverso di lui all'Europa occidentale.

²⁰ Noret 1983, 259-266.

²¹ Bernardi 1983, 86; ««Ascoltate queste parole, popoli tutti»... [gli angeli] abatterono non Seon re degli Amorrei... ma il dragone, l'apostata» (traduzione di Lugaresi 1993, 57). Sotto questo aspetto è importante il fatto che sempre in Gregorio (*or.* 4,11) si condanna il fenomeno, non limitato a pochi casi e quindi allarmante, dell'apostasia di molti deboli o finti cristiani. Dopo Gregorio, il fenomeno è ammesso non solamente da autori vicini all'epoca di Giuliano come Rufino *H. E.* I 33 (*praemiis honoribus blanditiis persuasionibus maiorem paene populi partem quam si atrociter pulsasset, elisit* in Schwartz - Mommsen 1999, 994) o Girolamo nel *Chronicon: Iuliano ad idolorum cultum conuerso blanda persecutio fuit inliciens magis quam inpellens ad sacrificandum, in qua multi ex nostris uoluntate propria corruerunt* (Helm 1984, 242). Infatti nella passione di Basilio di Ancyra *BHG* 243 (in Krascheninnikov 1907, 3), nel cap. 10 della *Historia XV martyrum Tiberiopolis BHG* 1199 di Teofilatto di Ocria e nella *Rhomaïke Historia* XIX 1,6 di Niceforo Gregora non si nasconde il parziale successo della restaurazione religiosa avviata da Giuliano.

Dall'altra, in apparente contraddizione con la lunghezza e la veemenza delle invettive, egli cerca di sminuirne l'importanza, in un atteggiamento molto evidente di disprezzo, per esempio in *or.* 4,67, in cui Gregorio vuole dimostrare ridicolo il tentativo di Giuliano di contrapporsi a Cristo:

ὁ τίς καὶ πόσος καὶ πόθεν;²²

Alcune leggende medievali sembrano infatti derivare da questa tendenza alla minimizzazione del ruolo storico giocato dall'Apostata, come per esempio è stato notato da DiMaio a proposito della tradizione, attestata solo nel cronista bizantino Zonara (*Epitome* XIII 12), del fallito tentativo pagano di ritrasformare in tempio una chiesa²³.

Il primo e il più ovvio effetto della immensa fortuna del Nazianzeno nel mondo bizantino è quello della demonizzazione della figura dell'Apostata, ritratto in toni sempre più neri.

Insulti²⁴, specifici episodi, invenzioni fantastiche e deformazioni del suo operato che appaiono per la prima volta in Gregorio si ritrovano quasi come *topoi* del ritratto dell'Apostata nella letteratura bizantina.

Per esempio la storia dell'adolescente Giuliano che, apparentemente ancora cristiano, costruisce un sacello per san Mamante destinato immancabilmente a crollare, è ripetuta da vari autori di storia ecclesiastica tra il quinto e il settimo secolo e in seguito l'episodio, simbolo della precoce perfidia di Giuliano, è narrato da vari cronisti bizantini²⁵.

Questa progressiva deformazione della figura di Giuliano si manifesta anche in numerosi testi agiografici, in cui è evidente l'influenza del genere letterario delle cosiddette passioni epiche, testi spesso così uniformi da essere di difficile datazione, molto differenti dalle autentiche passioni di martiri.

Nelle passioni epiche infatti sono presenti e ripetuti numerosi *topoi*: all'inizio con un editto di persecuzione generale è ordinata l'esecuzione di tutti i cristiani e nel seguito l'attenzione si concentra su prolissi dibattiti tra il santo e l'imperatore

²² Bernardi 1983, 176; «Ma chi sei, e quanto vali e da dove vieni?» (traduzione di Lugaresi 1993, 129).

²³ Per DiMaio 1988, 253 nt. 142 la leggenda, «unattested in other sources, has the earmarks of a Christian attempt to minimize the Transgressor's policy of temple restoration».

²⁴ Per esempio Nesselrath 2001, 25 nt. 33 osserva che si trovano già in buona parte nelle invettive di Gregorio gli epiteti negativi che Teodoreto di Cirro nella *Historia ecclesiastica* non lesina nei confronti di Giuliano.

²⁵ Gregorio ne parla in *or.* 4,25-26; dopo di lui Sozomeno nella *H. E.* V 2,13, Teodoreto nella *H. E.* III 2, l'*Epitome* 120 della *Historia Tripartita* di Teodoro Anagnosta, Teofane nella *Chronographia* (A. M. 5831), Giorgio Monaco IX 2, Michele Glica negli *Annales*.

(o il giudice che lo rappresenta) e su lunghe scene di torture e miracoli (talora anche resurrezioni), fino al martirio. Questa struttura (o quantomeno la marcata influenza dei *topoi* del genere della passione epica) si ritrova anche in numerose passioni, per lo più altomedievali, in cui appare Giuliano²⁶.

Inoltre, nei brevi testi del sinassario di Costantinopoli, un importante libro liturgico della chiesa ortodossa, Giuliano appare più volte con epiteti insultanti e anche come crudele carnefice e torturatore²⁷. In particolare vi appaiono riassunti di passioni, altrimenti ignote, in cui la descrizione delle torture raggiunge livelli di crudeltà e sadismo difficilmente eguagliabili (per esempio quello della passione di Gemello è costituito soprattutto da una descrizione di terribili tormenti, che terminano con il santo scorticato vivo e quindi crocifisso)²⁸.

Nel crescendo di atrocità attribuite a Giuliano, si avverte talora l'influsso di Gregorio. Per esempio nella passione di Elpidio, Marcello ed Eustochio, nota solo dal riassunto presente nel sinassario di Costantinopoli, Elpidio alla fine «denuncia come apostata» (στηλιτεύσας ὡς ἀποστάτην)²⁹ Giuliano con termini che richiamano esplicitamente le invettive (Λόγοι στηλιτευτικοί) di Gregorio di Nazianzo (per esempio στηλογραφίαν, «stele d'infamia», in *or.* 4,20, στηλιτευθῆ, «scritte su una stele d'infamia» in *or.* 4,92 e Αὕτη σοι παρ' ἡμῶν στήλη, «Ecco la nostra stele per te» in *or.* 5,42)³⁰.

Un'altra delle caratteristiche negative del Giuliano medievale che si trova anticipata nel Nazianzeno è la sua caratterizzazione come il più malvagio tra tutti, tanto che è impossibile trovare parole di condanna adeguate³¹. Tra i testi

²⁶ Si tratta delle passioni di Artemio (*BHG* 169, *BHG* 170-171 e *BHG* 172), Barbaro (*BHG* 219), Basilio di Ancyra (*BHG* 243), Ciriaco (*BHG* 465 e *BHG* 465b), Domezio (*BHG* 560), Emiliano (*BHG* 33, *BHG* 33a e *BHG* 33e), Eugenio e Macario (*BHG* 2126 e *BHG* 2127), Eusignio (*BHG* 638, *BHG* 639, *BHG* 640 e *BHG* 640e), Gordiano (*BHG* 2165), Manuel, Sabel e Ismael (*BHG* 1023), Marco di Aretusa (*BHG* 2249; ma non in *BHG* 2248 e *BHG* 2250), Paternutio e Copre (*BHG* 1429) e Teodoro Tirone (*BHG* 1763, *BHG* 1768 e *BHG* 1768a).

²⁷ Sugli insulti contro Giuliano presenti nel sinassario di Costantinopoli: Follieri 1972-1973, 347-351.

²⁸ Delehaye 1902, cc. 295-298.

²⁹ Delehaye 1902, c. 228.

³⁰ Bernardi 1983, 114, 230 e 380 (traduzione italiana in Lugaresi 1993, 81 e 169 e Lugaresi 1997, 171).

³¹ Gregorio di Nazianzo *or.* 4,38 τὸν ἀσεβέστατον πάντων καὶ ἀθεώτατον («l'uomo fra tutti più empio e nemico di Dio»), 4,57 ἀνδρὸς σοφοῦ τὴν κακίαν καὶ περιττοῦ τὴν ἀσέβειαν («di un uomo sapiente nel male ed eccellente nell'empietà»), ma soprattutto 4,79 οὐ μὴδὲ ψόγον ἔστιν εὐρεῖν ἄξιον («per il quale non è possibile trovare un biasimo adeguato») e 4,92 ἵνα καὶ τῷ μέλλοντι χρόνῳ παραδῶ τὴν τοῦ ἀνδρὸς πονηρίαν καὶ στηλιτευθῆ τοῖς μετέπειτα τὰ τοῦ καιροῦ δηγήματα; «affinché io possa tramandare al tempo futuro la malvagità di quell'uomo e le vicende del suo tempo siano scritte su una stele d'infamia per i posteri» (Bernardi 1983, 138,

agiografici, il concetto secondo cui l'empietà di Giuliano è tale da non poter essere descritta si ritrova per esempio nella passione di Teodoro *BHG* 2425³². Talora Gregorio è ripreso alla lettera, come nel caso della passione di Manuel, Sabel e Ismael *BHG* 1024 di Simeone Metafrasta, in cui si legge che «nessuno era più atto a escogitare malvagità» dell'Apostata (ὁ τρόπος, οὐ ποριμώτερος εἰς κακίαν οὐδεὶς)³³. L'evidente modello di Metafrasta è il seguente passo di Gregorio di Nazianzo (in *or.* 5,3):

οὐ γὰρ ἐγένετο ποριμώτερα φύσις ἐκείνης εἰς κακῶν εὔρεσιν καὶ ἐπίνοιαν³⁴.

Un particolare aspetto della polemica di Gregorio è la volontà di combattere il carisma che la propaganda giuliana aveva creato attorno alla figura dell'Apostata. Per questo egli cerca di svilire, nella seconda invettiva (in *or.* 5,13-14), le circostanze della morte di Giuliano, così da evitare che una sia pure negativa grandiosità circonda gli ultimi momenti di vita dell'imperatore. In Gregorio quindi non si legge di interventi divini, di santi che dal cielo colpiscono il nemico del cristianesimo o di profezie che ne annunciano la morte in un clima di esaltazione religiosa, anche se probabilmente già iniziavano a circolare voci del genere³⁵, poi confluite in varie leggende bizantine.

162, 202 e 230; traduzione italiana in Lugaresi 1993, 99, 119, 147 e 169). Giovanni Crisostomo nell'orazione in onore dei santi Iuventino e Massimino *CPG* 4349=*BHG* 975 presenta in modo simile la politica anticristiana di Giuliano, che «vinse in empietà tutti quelli che lo precedettero»: ἀσεβεία νικήσας τοὺς ἔμπροσθεν ἅπαντας (*PG* 50, c. 573); così anche nella omelia *De s. hieromartyre Babyla* 3 *CPG* 4347=*BHG* 207 ὁ πάντας ἀσεβεία νικήσας Ἰουλιανὸς (Schatkin 1990, 298), nel *Contra Iudaeos et gentiles* *CPG* 4326 ὁ πάντας εἰς ἀσέβειαν νικήσας βασιλεὺς (*PG* 48, c. 835), nell'*Aduersus Iudaeos* V *CPG* 4327 Ἰουλιανοῦ γὰρ, τοῦ πάντας ἀσεβεία τοὺς βασιλέας νικήσαντος (*PG* 48, c. 900) e nella *Expositio in psalmum CX4* ἐπὶ Ἰουλιανοῦ γὰρ τοῦ πάντας ἀσεβεία νικήσαντος (*PG* 55, c. 285; *CPG* 4413). Da Crisostomo deriva l'autore del sesto secolo detto Pseudo-Cesario nelle *Erotapokriseis* *CPG* 7482 Ἐπὶ Ἰουλιανοῦ τοῦ πάντας ἀσεβεία ὑπερᾶναβεβηκότος (Riedinger 1989, 221) e nel quattordicesimo secolo Niceforo Gregora nell'*Encomium Mercurii* *BHG* 1277 (in Binon 1937, 73). Più generiche sono le condanne degli storici ecclesiastici del quinto secolo, come in Teodoro (*H. E.* III 8, 1) o in Filostorgio (*H. E.* VII 1).

³² Halkin 1986, 137.

³³ Latyšev 1914, 29.

³⁴ Bernardi 1983, 298; «non ci fu natura più ingegnosa di quella a inventare e ad escogitare malizie» (traduzione italiana in Lugaresi 1997, 93).

³⁵ Lugaresi 1997, 70-71: Gregorio nella seconda invettiva non ci tramanda le voci in cui si «parla di una morte di Giuliano preannunciata da visioni e profezie da parte di santi e asceti cristiani [...] È probabile che anche Gregorio sia al corrente di narrazioni del genere e del resto a 2,1 accenna esplicitamente agli «insegnamenti ricevuti tramite i sogni e le visioni durante la veglia», che hanno preceduto la punizione dell'Apostata; eppure rinuncia a sfruttare» il tema che avrebbe in un certo senso innalzato Giuliano: «Visioni e profezie, come preannuncio dell'attivo intervento

Questa precisa scelta polemica non viene seguita in molti testi storici e agiografici. Già Sozomeno (nella *Historia ecclesiastica* VI 2) conosce la leggenda della morte miracolosa dell'Apostata dopo un concilio celeste e nell'alto Medio Evo si diffonde la leggenda di san Mercurio inviato dalla Madonna a colpire a morte il nemico della fede cristiana. Anche in testi agiografici che non menzionano san Mercurio si ricorda tuttavia che dal cielo arrivò il colpo mortale, per esempio nella passione di Manuel, Sabel e Ismael *BHG* 1023 (e nella notizia sui tre santi del sinassario di Costantinopoli) e nella passione di Eusignio *BHG* 638 e *BHG* 639³⁶.

L'influenza del Nazianzeno anche in questo particolare aspetto resta però notevole, poiché un autore molto popolare e diffuso, Simeone Metafrasta, nel rielaborare la passione di Manuel, Sabel e Imael, elimina consapevolmente il riferimento all'origine celeste del colpo mortale per seguire così la smitizzazione di Giuliano praticata da Gregorio. Le sue parole (τὴν κατὰ τῶν σπλάγχων ἐνδίκως δέχεται πληγὴν³⁷) sono infatti derivate da quelle della seconda invettiva del Nazianzeno (in *or.* 5,13):

δέχεται πληγὴν καιρίαν ὄντως... τὴν κατὰ τῶν ἑαυτοῦ σπλάγχων πληγὴν³⁸.

La tendenza predominante nell'agiografia (come in genere in tutta la letteratura bizantina), cioè la demonizzazione dell'Apostata, è accompagnata dalla perdita della consapevolezza delle caratteristiche specifiche della sua politica anticristiana e dalla sua confusione con gli imperatori persecutori dell'epoca precostantiniana: di qui il *topos* dell'editto di persecuzione generale contro tutti i cristiani con cui Giuliano appare all'inizio di alcune passioni. In certi casi si giunge addirittura alla confusione con un altro personaggio bollato come tiranno sanguinario, l'ariano Valente. Nella formazione della leggenda di san Mercurio, autore della imprevista e miracolosa morte di Giuliano, i rapporti conflittuali tra san Basilio e l'imperatore Valente furono infatti uno degli elementi che confluirono

della potenza di Dio che abbatte l'Apostata, malgrado tutto innalzerebbero Giuliano rispetto alla "comicità" di un racconto intessuto di episodi che lo schiacciano nel ridicolo: una morte a cui va incontro stupidamente impreparato, o che addirittura provoca con la sua stoltezza». Paradossalmente è però possibile che nel suo ambiente familiare sia sorto uno degli elementi (la corrispondenza spuria tra l'Apostata e san Basilio di Cesarea) che confluirono a formare la leggenda di san Mercurio (cf. Fatti 2009a, 251-268).

³⁶ *AASS* Iun. III, 296; Delehaye 1902, c. 754; Klien-Paweletz 2002, 184; Devos 1982, 227 e Latyšev 1915, 88.

³⁷ Latyšev 1914, 38 («è giustamente ferito nelle viscere»).

³⁸ Bernardi 1983, 318; «gli viene inflitta una ferita veramente mortale... la ferita nelle sue stesse viscere» (traduzione italiana in Lugaresi 1997, 113).

no nella complessa tradizione sull'immaginario incontro tra il vescovo e Giuliano che sarebbe avvenuto poco prima della morte di quest'ultimo in Persia³⁹.

4. *La paradossale influenza di Gregorio di Nazianzo a favore della fama di Giuliano a Bisanzio*

L'influsso di Gregorio talora si avverte anche, paradossalmente, in senso favorevole a Giuliano.

Per quanto ostile e polemico nei confronti dell'Apostata, il Nazianzeno, scrivendo subito dopo la sua morte, non poteva arrivare al punto di falsificare totalmente la politica anticristiana di Giuliano e quindi lo presenta come un persecutore ipocrita e non dichiarato (per esempio in *or.* 4,57 e 4,79) che agiva con il fine di rendere insostenibile la scelta di restare cristiano, anche senza che fossero state proclamate ufficialmente persecuzioni.

L'influenza di Gregorio si nota nell'etopea con cui Niceforo Crisoberga immagina la reazione di un maestro cristiano all'editto di Giuliano sulle scuole. Niceforo attinge a piene mani dalle invettive del Nazianzeno⁴⁰ e, per quanto violentemente ostile all'Apostata, non arriva a dipingerlo come un persecutore protagonista di una passione epica. Il rispetto dovuto a un autore considerato quasi al livello di un libro sacro può quindi provocare effetti contraddittori: da una parte Gregorio segna, come si è notato, l'inizio della leggenda nera di Giuliano, dall'altra impedisce che l'Apostata sia raffigurato come un persecutore omologato a quelli delle passioni epiche.

In questo senso un agiografo bizantino fu influenzato da Gregorio nello scrivere una redazione della passione di Emiliano (*BHG* 33b), in cui si dichiara esplicitamente (e contrariamente alle altre redazioni della passione) che Giuliano simulava la bontà e lasciava astutamente al governatore Capitolino il ruolo del «cattivo»⁴¹.

³⁹ Da ultimo Muraviev 2001, 244-245 sulla tradizione dei rapporti tra Basilio e Valente come elemento che contribuì alla formazione e allo sviluppo della leggenda di san Mercurio.

⁴⁰ Sull'influenza di Gregorio nell'etopea anti giuliana di Crisoberga: Asmus 1906, 128-135, Widmann 1935-1936, 275-278 e Kaldellis 2007, 161.

⁴¹ A Giuliano, secondo l'agiografo (in Halkin 1972, 30-31), era riservato il compito di «simulare» (ὑποκρίνεσθαι), al governatore quello di impersonare il vero Giuliano, «il Giuliano nudo» (γυμνὸν τὸν Ἰουλιανὸν).

5. *L'oblio del Giuliano anticristiano*

Un altro dei volti del Giuliano bizantino è ancora più paradossale. Infatti in certi casi si conserva addirittura memoria della prima reazione della cristianità ortodossa al momento della salita al potere dell'Apostata, intervenuto nelle lotte interne al cristianesimo con un editto di fatto favorevole ai vescovi ortodossi esiliati dall'ariano Costanzo II, che quindi poterono ritornare nelle loro città.

Per esempio la tradizione nicena del Patriarcato di Alessandria, attestata dall'*Index* siriano delle *Epistolae Festales* di Atanasio, presenta in modo favorevole l'ascesa al potere di Giuliano: «comme Julien garda seul le principat, il y eut une accalmie de la persécution contre les Orthodoxes (et) même, partout, des ordres du roi Julien pour amnistier les clercs orthodoxes qui avaient été persécutés du temps de Constance»⁴².

In passi di Socrate (*Historia Ecclesiastica* II 38,23-25 e III 11,3) e di Sozomeno (*Historia Ecclesiastica* IV 20,6 e V 5,10) non si nasconde addirittura che Giuliano impose, contro gli ariani, la ricostruzione di una chiesa cristiana a Costantinopoli e a Cizico, pur trattandosi in entrambi i casi di una chiesa di novazianeî, quindi non propriamente di ortodossi.

Anche nei secoli successivi la notizia della politica antiariana di Giuliano non scompare completamente. Per esempio, nella notizia del sinassario di Costantinopoli su Cirillo di Gerusalemme si legge che il presule, esiliato da Costanzo II, poté riprendere possesso della propria sede grazie all'editto emanato da Giuliano con l'obiettivo di screditare il cugino appena defunto e di rinfocolare le lotte interne alla cristianità⁴³.

In rari casi nell'agiografia si arriva perfino a un risultato opposto a quello dominante: di Giuliano non solo non si incupiscono i tratti, ma anzi si arriva a cancellare la memoria della sua politica anticristiana. Per esempio il monaco cipriota Neofito, nella sua riscrittura (*BHG* 756) della vita greca di sant'Illarione, sopprime ogni riferimento a Giuliano, di cui però in precedenti versioni dello stesso testo (*BHG* 751z, *BHG* 753, *BHG* 755 e *BHG* 756e) si ricorda la politica anticristiana e la condanna a morte emessa contro Illarione, dopo pressioni degli abitanti pagani di Gaza⁴⁴.

Nel caso di una notizia del sinassario (nella recensione nota come menologio di Basilio II), si giunge addirittura alla presentazione di un Giuliano imperatore che tratta favorevolmente un santo. Di san Martino, collocato all'epoca dell'imperatore Giuliano, si narra che, dopo una vittoria in battaglia, fu accolto

⁴² Martin - Albert 1985, 263.

⁴³ Delehay 1902, c. 545.

⁴⁴ French Strout 1943, 326, 381-382 e 415.

benignamente dall'imperatore e che poi si fece monaco⁴⁵. Questa notizia è frutto probabilmente dell'ignoranza dell'agiografo, ma è interessante notare come l'effetto sia quello di vedere Giuliano considerato come imperatore romano e non come nemico del cristianesimo anche nei libri liturgici della chiesa bizantina.

6. La meditata condanna (da Sozomeno a Ratzinger): Giuliano, nemico del cristianesimo attivo e intraprendente, ma destinato a fallire di fronte alla provvidenza divina.

Giuliano a Bisanzio è quindi nel complesso un antieroe, ma, tra gli autori che condannano senza esitazioni la scelta religiosa dell'Apostata, l'animo prevalente non è sempre quello di ossessiva ostilità che arriva al livore e che si può definire gregoriano, come dimostra il lungo elenco degli insulti di Gregorio contro il defunto imperatore⁴⁶.

Un caso interessante è quello dell'ortodosso Sozomeno, che, scrivendo nel quinto secolo una *Historia ecclesiastica*, presenta un Giuliano profondamente diverso da quello descritto da altri due autori ortodossi di storia ecclesiastica suoi contemporanei (Socrate Scolastico e Teodoreto di Cirro).

Socrate, infatti, nella *Historia Ecclesiastica* III 23,15, definisce sprezzantemente Porfirio di Tiro e Giuliano come «buffoni» (φιλοσκῶπται)⁴⁷; al contrario, per Teodoreto l'Apostata è un mostro sanguinario, e non a caso, verso la fine della sezione giuliana (nella *Historia Ecclesiastica* III 26), si descrive la scoperta, a Carre, del corpo di una donna incinta vittima di un sacrificio umano. Entrambi in un certo senso sviluppano tendenze gregoriane intese, in un modo o nell'altro, a distruggere il carisma dell'Apostata, presentato appunto o come un buffone o come un crudele assassino.

Il Giuliano di Sozomeno è invece un imperatore abile e astuto, che con coerenza progetta e tenta di imporre un paganesimo cristianizzato, una religione quindi in grado di attrarre senza violenza i cristiani.

Vari studiosi hanno evidenziato negli ultimi anni la complessità del Giuliano di Sozomeno. Per Hartmut Leppin e David Buck, Sozomeno è più moderato rispetto ai giudizi negativi di Socrate e Teodoreto⁴⁸. Per Guy Sabbah, Sozomeno vede in Giuliano un uomo molto intelligente, «fourbe et pervers dont les intentions étaient profondément mauvaises», tanto che per lo storico la persecuzione

⁴⁵ PG 117, c. 156.

⁴⁶ Un elenco è in Lugaresi 1993, 37 nt. 80 (che prudentemente premette «forse incompleto»).

⁴⁷ Hansen 1995, 220.

⁴⁸ Leppin 1996, 78-79 (72-85 in generale su Giuliano). Buck 2006, 53-73, in particolare 53 e 58.

«rampante» di Giuliano è più pericolosa di una persecuzione aperta. «Il réduit Julien à quelques images classiques, voire stéréotypées, mais fortes, celles du tyran, du persécuteur et du sacrilège»: Giuliano è già più vicino alla leggenda che alla storia «et son rayonnement humain s'affaiblit et s'oblitére derrière celui de la Providence divine dont il n'est, malgré toute sa fausse gloire, qu'un instrument et un jouet»⁴⁹.

Un particolare aspetto di questa rilettura da parte di uno storico cristiano della abile, ma alla fine fallimentare, strategia dell'Apostata risalta ancor più se confrontato con l'autorappresentazione di un altro *imperator* vittorioso in Gallia, ma colpito a morte dai suoi nemici a Roma prima di muovere contro il nemico orientale.

Giulio Cesare nei *Commentari* si raffigura come un generale avveduto alla testa di valorose legioni. Questo autoritratto emerge compiutamente soprattutto nel libro settimo del *De Bello Gallico*, nella lunga narrazione di un gigantesco duello contro un validissimo avversario (Vercingetorice), terminato ad Alesia in una duplice battaglia combattuta dai legionari in contemporanea contro i celti rinchiusi nell'*oppidum* da una parte e l'esercito gallico di soccorso dall'altra. Nel descrivere il culmine della battaglia decisiva, Cesare si presenta più volte come un capo che valuta la difficile situazione, intuisce i problemi, prepara una strategia adeguata per risolvere o neutralizzare i problemi e la attua con successo.

Ecco dunque come Cesare si rappresenta, ponendo più volte il suo nome in prima posizione: «Cesare, trovata una posizione adatta, si rende conto di quel che avviene in ogni zona e provvede a inviare rinforzi a chi è in difficoltà [...] Cesare, resosi conto della situazione, manda in soccorso dei soldati in difficoltà Labieno insieme a sei coorti [...] Cesare manda dapprima il giovane Bruto con alcune coorti [...] Riassetato il combattimento e respinti i nemici, si dirige là dove aveva mandato Labieno [...] Cesare si affretta per prendere parte alla battaglia». Lo scontro decisivo non è introdotto dal nome «Caesar», ma dall'ancora più evocativo accenno al colore del suo abito, il cui riconoscimento da parte dei nemici segna la svolta decisiva: «Essendosi accorti del suo arrivo dal colore del mantello»⁵⁰.

⁴⁹ Sabbah 2005, 22-23.

⁵⁰ *De Bello Gallico* VII 85,1 *Caesar idoneum locum nactus, quid quaqua in parte geratur, cognoscit. Laborantibus summittit*; VII 86,1 *His rebus cognitis Caesar Labienum cum cohortibus sex subsidio laborantibus mittit*; VII.87,1 *Mittit primum Brutum adulescentem cum cohortibus Caesar*; VII 87,2 *restituto proelio ac repulsis hostibus eo, quo Labienum miserat, contendit*; VII 87,3 *accelerat Caesar, ut proelio intersit*; VII 88,1 *Eius aduentu ex colore uestitus cognito* (Cipriani 1994, 158-161).

Questa autorappresentazione di Cesare ha particolari analogie con la rappresentazione di Giuliano in Sozomeno. Secondo lo storico, infatti, Giuliano, come Cesare, più volte valuta la situazione, analizzando i punti deboli del suo progetto di restaurazione e i punti di forza del cristianesimo, prima di intraprendere iniziative con cui neutralizzare il nemico. E come il nome di Cesare ricorre più volte all'inizio di un nuovo periodo, così Sozomeno introduce più volte la descrizione della nuova mossa dell'Apostata con il termine «l'imperatore». Ma è soprattutto l'uso ripetuto della parola *spoude* o del verbo derivato *spoudazo* che manifesta lo zelo, la cura, lo sforzo per cui il Giuliano di Sozomeno appare agli occhi del lettore come un avversario temibile e meticoloso nella sua paziente organizzazione di una coerente strategia anticristiana, ben diverso quindi dal buffone di Socrate o dal pazzo crudele di Teodoreto.

Per esempio nella *Historia Ecclesiastica* V 2,7 di Sozomeno si legge:

Οὐ μετρίως οὖν ἐλύπει τοὺς Χριστιανοὺς καὶ περιδεεῖς ἐποίει ἢ περὶ ταῦτα σπουδῆ τοῦ βασιλέως, καὶ μάλιστα ὅτι Χριστιανὸς ἦν πρότερον⁵¹.

Sozomeno quindi ritiene che anche i cristiani contemporanei dell'Apostata fossero impressionati dallo zelo da lui manifestato.

Nella *Historia Ecclesiastica* V 4,9, dopo aver ricordato come Giuliano non reagì agli insulti scagliatili pubblicamente dal vescovo Mari, lo storico aggiunge la ragione di questo comportamento paziente, ossia il desiderio di mostrarsi mite:

ᾧετο γὰρ ταύτη μᾶλλον τὸν Ἑλληνισμὸν κρατῦναι, ἀνεξίκακον καὶ πρᾶον ἀδοκίμως τῷ πλήθει τῶν Χριστιανῶν ἑαυτὸν ἐπιδεικνύς.

Subito dopo (V 5,1), Sozomeno insiste sul fatto che Giuliano segue con calcolata convinzione la via della tolleranza, tentando in questo modo di sfuggire l'impopolarità presso le masse cristiane. In questo passo lo storico introduce il termine *spoudazo*, verbo denominativo dal sostantivo *spoude*, destinati a ritornare non a caso in altri passi giulianei:

Ταῦτα δὲ σπουδάζων πᾶσι μὲν τοῖς ἐπὶ Κωνσταντίου φυγαδευθεῖσι διὰ θρησκευίαν ἀνῆκε τὴν φυγὴν⁵².

⁵¹ Bidez 1960, 191; «i cristiani erano molto addolorati e spaventati per lo zelo dell'imperatore verso il paganesimo, e soprattutto perché prima era cristiano».

⁵² Bidez 1960, 198; «riteneva di rafforzare ancor più il paganesimo in questo modo, mostrandosi inaspettatamente paziente e mite alla massa dei cristiani [...] Applicandosi con zelo a questo, condonò la pena dell'esilio a tutti quelli che sotto Costanzo erano stati esiliati per la loro credenza religiosa».

Nella *Historia Ecclesiastica* V 16,1-2 Sozomeno ritorna alla descrizione del progetto di Giuliano di rafforzare il paganesimo, con un evidente richiamo al passo appena citato. Sozomeno, infatti, non solo riutilizza il verbo *spoudazo*, ma anche la parola *spoude* da cui esso deriva (inoltre poco dopo utilizza verbi come *loghizomai* e *dianoeimai* che testimoniano lo sforzo dell'imperatore di seguire una linea di condotta razionale, per neutralizzare efficacemente le cause del successo del cristianesimo):

Ὁ δὲ βασιλεὺς πάλαι σπουδάζων τὸν Ἑλληνισμὸν κρατεῖν κατὰ πᾶσαν τὴν ὑπήκοον, χαλεπῶς ἔφερε παρευδοκιμούμενον ὄρων ὑπὸ τοῦ Χριστιανισμοῦ. Ναοὶ μὲν γὰρ ἠνεύγεισαν, καὶ θυσίαι καὶ Ἑλλήνων πάτριοι ἑορταὶ τῶν πόλεων κατὰ γνώμην αὐτῷ προχωρεῖν ἐδόκουν· ἠνιάτο δὲ λογιζόμενος ὡς, εἰ γυμνωθεῖ ταῦτα τῆς αὐτοῦ σπουδῆς, ταχεῖαν ἔξει τὴν μεταβολήν... ὑπολαβὼν δὲ τὸν Χριστιανισμὸν τὴν σύστασιν ἔχειν ἐκ τοῦ βίου καὶ τῆς πολιτείας τῶν αὐτὸν μετιόντων, διενοεῖτο πανταχῆ τοὺς Ἑλληνικοὺς ναοὺς τῆ παρασκευῆ καὶ τῆ τάξει τῆς Χριστιανῶν θρησκείας διακοσμεῖν⁵³.

Dopo questa premessa, Sozomeno cita la lettera 84 di Giuliano, in cui viene illustrato il progetto di una controchiesa pagana in grado di ostacolare il cristianesimo. Terminata la citazione della lettera, Sozomeno (V 17,1) ritorna di nuovo alle azioni dell'imperatore e, a conferma della sua volontà di rappresentarlo continuamente intento a escogitare piani per la restaurazione del paganesimo, per la terza volta usa il verbo *spoudazo*, in questo caso accompagnato dal verbo *mekhanaomai*, che, nel suo significato ('macchinare', 'escogitare', ma con una sfumatura di dolo), rende perfettamente l'idea della macchinazione giuliana, agli occhi dei cristiani dolosamente escogitata:

Ὁ μὲν δὴ βασιλεὺς τοιαῦτα ποιῶν καὶ γράφων ἠγεῖτο ῥαδίως τοὺς ἀρχομένους ἐκόντας μεταθήσειν τοῦ δόγματος. Καὶ πάντα σπουδάζων ἐπὶ καθαιρέσει τῆς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας οὔτε πείθειν παντελῶς οἷός τε ἦν περιφανῶς τε βιάζεσθαι ἢ σχύνετο, μὴ τυραννικὸς εἶναι δόξει. Οὐ μὴν καθυφῆκε τῆς προθυμίας, ἀλλὰ πάντα ἐμηχανᾶτο, πρὸς Ἑλληνισμὸν τὸ ὑπήκοον, μᾶλλον δὲ τὸ στρατιωτικόν, τὸ μὲν δι' αὐτοῦ, τὸ δὲ διὰ τῶν ἀρχόντων ἐπαγόμενος⁵⁴.

⁵³ Bidez 1960, 216-217; «L'imperatore, che da tempo si applicava con *zelo* affinché il paganesimo fosse forte in tutto l'Impero, mal sopportava di vederlo superato dal cristianesimo. I templi erano certamente stati riaperti, e i sacrifici e le tradizionali feste cittadine dei pagani sembravano avere successo secondo i suoi desideri; ma era angustiato considerando che, se queste usanze fossero state private del suo *zelo*, avrebbero avuto un cambiamento molto rapido. Avendo compreso che il cristianesimo era raccomandato dal genere di vita e attività dei suoi seguaci, progettò di adornare ovunque i templi pagani con l'apparato e l'ordinamento dei cristiani».

⁵⁴ Bidez 1960, 219; «L'imperatore con tali azioni e tali scritti riteneva che facilmente i sudditi avrebbero cambiato spontaneamente la loro religione. E applicandosi con *zelo* a tutto per eliminare

È evidente che Sozomeno vuole concentrare l'attenzione dei lettori sugli sforzi incessanti dell'imperatore come prova la ripetizione del verbo *spoudazo* anche in V 19,1:

Ὁ δὲ βασιλεὺς Πέρσαις ἐπιστρατεῦσαι σπουδάζων ἦκεν εἰς Ἀντιόχειαν τὴν Σύρων⁵⁵.

Quindi Sozomeno riesce a rendere il continuo agitarsi di Giuliano nel tentativo di restaurazione del paganesimo. Il giudizio di Quintiliano (nella *Institutio oratoria* X 1,114) sulle caratteristiche (*vis, acumen, concitatio*) di Cesare combattente rispecchiate nella lingua di Cesare scrittore (*Tanta in eo vis est, id acumen, ea concitatio, ut illum eodem animo dixisse quo bellavit appareat*)⁵⁶ può essere applicato, con le opportune modifiche, ai continui, quasi ossessivi sforzi di Giuliano rispecchiati dalle ripetizioni di Sozomeno. Però questi sforzi, anche se accompagnati dalla lucida analisi giuliana dei punti di forza e dei punti di debolezza del tentativo restauratore, risultano alla fine vani. Come Cesare, l'antieroe di Sozomeno sa analizzare le difficoltà della situazione e preparare l'opportuna contromossa, ma, a differenza di Cesare, fallisce, perché nulla può contro il mistero della provvidenza divina. Nonostante gli sforzi continui, è infatti abbattuto dall'intervento divino nella storia, cui Sozomeno dedica ampio spazio all'inizio del libro VI, costellato di profezie, visioni e miracoli sulla morte di Giuliano. Non a caso, nella *Historia Ecclesiastica* VI 2,12, Sozomeno, spiegando perché non respinge le voci secondo cui Giuliano morente vide Cristo, usa ancora una volta la parola *spoude* significativamente accompagnata dalla precisazione «non umana» per spiegare la vittoria del cristianesimo, quasi a riconoscere che il dinamismo e l'energia dell'Apostata possono essere fermati solo da una energia superiore. Sempre non a caso Sozomeno, accanto a *spoude*, usa il verbo *synistemi* per definire le cause della costituzione della religione cristiana: infatti, in un passo in precedenza citato (V 16,1-2) lo storico, dopo aver citato la *spoude* di Giuliano, riferiva i suoi erronei pensieri circa le cause della *systasis* (proprio il sostantivo connesso al verbo *synistemi*) del cristianesimo, per l'Apostata erroneamente dovuti alla attività umana, non alla volontà divina.

la religione cristiana, non era in grado di essere del tutto convincente e provava ritengo a compiere atti di aperta violenza, per non apparire tirannico. Ciononostante non depose l'ardore, bensì *tutto escogitava* nel tentativo di volgere al cristianesimo i sudditi, e ancor più i soldati, da una parte per opera sua, dall'altra per opera dei governatori».

⁵⁵ Bidez 1960, 223; «L'imperatore, applicandosi con *zelo* alla spedizione contro i Persiani, giunse ad Antiochia».

⁵⁶ Cousin 1979, 102.

Quindi, nella *Historia Ecclesiastica* VI 2,12, Sozomeno giunge al vertice della *climax* descrittiva degli sforzi incessanti dell'uomo, contro i quali si erge il miracolo divino:

οὐκ ἀπεικὸς καὶ τῶνδε θαυμαστότερα συμβῆναι εἰς ἐπίδειξιν τοῦ μὴ ἀνθρωπεῖα σπουδῆ συστῆναι τὸν ἐπόνυμον τοῦ Χριστοῦ θρησκείαν⁵⁷.

Sozomeno insomma non segue la facile via del ridimensionamento o della demonizzazione di Giuliano e preferisce tratteggiare un ritratto più complesso di un temibile, determinato e organizzato nemico del cristianesimo, sconfitto solo dalla potenza divina, in cui qualcuno potrebbe scorgere un segno di ammirazione verso la lotta dell'Apostata⁵⁸.

In realtà il fascino dell'antieroe è tipico piuttosto dell'epoca romantica e un ottimo esempio è la pagina di Mommsen dedicata a Giuliano, in cui spicca il seguente giudizio: «Senza fortuna e senza benedizioni, egli combatté controcorrente per una causa perduta, per una causa che egli stesso non poteva non riconoscere persa»⁵⁹.

Sozomeno invece appare mosso da altri sentimenti. Prima di tutto, come è evidente dalla citazione della lettera 84, da cui risulta che Giuliano vuole imitare l'assistenzialismo cristiano, lo storico intende utilizzare l'Apostata come un testimone involontario del successo della Chiesa. In questo senso Sozomeno segue una linea di pensiero che si ritrova anche in Benedetto XVI. Nella sua prima enciclica (*Deus caritas est*) il pontefice dedica un capitolo a Giuliano in cui, come Sozomeno, non lo demonizza e anzi ne traccia un ritratto non ostile e quasi simpatetico:

«Bambino di sei anni, Giuliano aveva assistito all'assassinio di suo padre, di suo fratello e di altri familiari da parte delle guardie del palazzo imperiale;

⁵⁷ Bidez 1960, 238; «non è inverosimile il succedere di fatti ancora più straordinari, a dimostrazione che la religione cristiana non si è formata per zelo umano».

⁵⁸ Allo stesso modo in uno scolio alla *Vita Thesei* 25,3 di Plutarco (attribuito ad Areta da Manfredini 1975, 347 nt. 46) Giuliano è definito «combattente solitario»: Ἰουλιανὸς... διαμονομαχῶν (Manfredini 1979, 91). A prima vista sembrerebbe un atteggiamento quasi romantico, tuttavia il confronto con un passo del *De fraterno amore* 482c di Plutarco che ha evidentemente ispirato il commento non lascia dubbi sull'atteggiamento di condanna. Plutarco, infatti, usa l'identico verbo nel criticare chi non cede all'amore dei fratelli e anzi li combatte per vili motivi: διαμονομαχοῦσιν (Paton - Pohlenz - Sieveking 1972, 231).

⁵⁹ Traduzione italiana in Mazza 1986, 148, che a p. 147 così commenta l'amaro giudizio dello storico tedesco: «i grandi sanno riconoscere la grandezza tragica di altri grandi». L'originale tedesco è in Mommsen 1992, 545: «Ohne Glück und ohne Segen kämpfte er gegen den Strom für eine verlorene Sache, die er selbst als solche erkennen mußte».

egli addebitò questa brutalità – a torto o a ragione – all'imperatore Costanzo, che si spacciava per un grande cristiano. Con ciò la fede cristiana risultò per lui screditata una volta per tutte». Del Giuliano adulto il papa ricorda la politica di imitazione del cristianesimo e cita la lettera 84, per poi concludere: «L'imperatore in questo modo confermava dunque che la carità era una caratteristica decisiva della comunità cristiana, della Chiesa» (*Puer sex annos natus, Iulianus interfuit homicidio patris sui, fratris aliorumque familiarum a custodibus palatii imperialis patrato; hanc barbariem ipse imputavit – iure an iniuria – Constantio imperatori, qui se fingeat magnum esse christianum. Qua de re ipse christianam fidem semper detractam habuit... Hoc igitur pacto confessus imperator est caritatem veluti decretoriam notam christianae communitatis Ecclesiae esse*)⁶⁰.

Questa giustificazione dell'apostasia di Giuliano appare anche in altri autori cristiani. Per esempio, in un volume del 1959 il domenicano Festugière cerca di ricostruire, in un atteggiamento molto comprensivo nei confronti di Giuliano, la crisi spirituale che lo portò all'apostasia⁶¹ e accusa allo stesso modo di Ratzinger i crimini di Costanzo II: «Il ne voit plus son ancienne religion qu'au travers des forfait de Constance. Il rend l'une responsable des autres et il n'a plus qu'horreur pour les Galiléens»⁶².

Il pontefice sembra essere influenzato anche da un classico studio di Nestle, pubblicato nel 1941, quindi durante gli anni di formazione del futuro papa, in cui tra l'altro si legge, come spiegazione dell'apostasia di Giuliano: «Fino ai vent'anni fu cristiano, poi passò al neoplatonismo sotto la terribile impressione che produsse su di lui la scoperta degli assassini dello zio, l'imperatore Costanzo, tra i quali figurava anche l'uccisione di suo padre; scoperta che per poco non lo spinse al suicidio». Lo stesso Nestle, come Benedetto XVI, ritiene la carità una delle cause del successo del cristianesimo (pur in presenza di «ragioni più profonde», tra cui spicca il fatto che «il mondo era stanco di pensare»). Secondo Nestle, infatti, nell'etica cristiana vi era «un elemento che era quasi del tutto estraneo allo spirito antico, o per lo meno non è mai stato tanto efficace: l'amore (ἀγάπη). Anche gli avversari riconoscevano la potenza di questa forza motrice dell'attività cristiana e l'intensità dell'attrazione che essa esercitava»⁶³.

⁶⁰ Il testo latino è consultabile in Rete (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_lt.html).

⁶¹ Cf. e.g. Festugière 1959, 69: «Julien était donc seul. Et il fut seul dans la crise la plus grave de son adolescence, la crise religieuse. Il avait été un enfant pieux, contemplatif, on peut même dire mystique».

⁶² Festugière 1959, 73.

⁶³ Nestle 1973, 447 e 518-519. La versione originale tedesca del capitolo dell'opera in cui si trovano questi passi è in Nestle 1941, 51-100.

Le conclusioni di Nestle (e di Ratzinger) sulle cause del successo del cristianesimo si ritrovano anche nella più recente ricerca scientifica. Per esempio, in uno studio, in cui si riafferma l'autenticità della lettera 84 di Giuliano, si conclude: «rappresenta una delle testimonianze più significative della forza del cristianesimo e del successo della sua politica sociale»⁶⁴. Per questo non appare un caso che Sozomeno citi proprio questa lettera di Giuliano, permettendone così la sopravvivenza.

In Sozomeno quindi l'esaltazione del cristianesimo si lega alla dimostrazione che perfino i suoi avversari più abili sono impotenti. In questo senso è paragonabile alla valutazione di Chateaubriand, che nonostante le differenze religiose, nutriva interesse e rispetto per la figura di Giuliano. L'affinità tra i due scrittori, legati a un mondo ormai al tramonto, era così evidente per il socialista Proudhon da portarlo a definire Giuliano una «specie di Chateaubriand pagano divenuto Cesare»⁶⁵.

Lo scrittore francese nomina più volte l'Apostata nei suoi scritti, dedicandogli ad esempio, nell'opera *Études historiques*, numerose pagine, che spiccano per il loro calore e perché frutto di letture dirette di autori antichi e non basate (come per altre parti della stessa opera) su autori moderni come Gibbon, Fleury o Tillemont⁶⁶. Anche se Chateaubriand non tace la leggenda nera del persecutore violento e crudele, il suo giudizio sul *Misopogon* è molto positivo, come segnale della magnanimità di un sovrano assoluto che, pur potendo sterminare gli insolenti Antiocheni che lo deridevano, si limitò a una vendetta puramente letteraria: «La publication du *Misopogon* tient à la même élévation de nature [...] un homme investi du pouvoir absolu, environné d'une armée de Barbares dévoués à ses ordres, un prince qui pouvoit d'un seul signe faire exterminer ses insolents détracteurs, et qui se contente de tirer raison d'un libelle par un pamphlet, est un exemple unique dans l'histoire des peuples et des rois»⁶⁷.

⁶⁴ Aceto 2008, 204.

⁶⁵ Bonacina 2001, 684. Sulle affinità tra l'imperatore e Chateaubriand: Cavallin 2000, 93-102.

⁶⁶ Cf. e.g. Dollinger 1932, 152 («Les passages sur Julien sont originaux dans leur ensemble. Visiblement Chateaubriand s'est passionné pour ce prince») e 163 («les citations de saint Augustin, d'Ammien Marcellin, de saint Cyrille [il principale testimone del *Contra Galilaeos*, l'opera polemica anticristiana di Giuliano], et la vie de Julien occupent une place considérable, hors de proportion avec l'ensemble de l'ouvrage»). Su Giuliano nelle *Études historiques* cf. anche Bonacina 2001, 651-653.

⁶⁷ Chateaubriand 1836, 9. La prima edizione apparve nel 1831, ma l'opera di Chateaubriand è frutto di una lunga elaborazione a partire dagli anni di Napoleone (Dollinger 1932, 33-34 e 59-60). Su Chateaubriand e Giuliano mi permetto di rimandare anche a un mio articolo (Trovato 2007, 87-103).

Lo scrittore francese tra l'altro ritiene che denigrare Giuliano provochi anche una sottovalutazione del cristianesimo. Infatti la vittoria del cristianesimo su un avversario così intelligente e determinato è la prova della sua superiorità: «Les soins inutiles que se donna une vaste intelligence, un monarque absolu, un guerrier redoutable, pour rétablir l'ancien culte, prouvent qu'il n'est pas plus possible de ressusciter les siècles que les morts»⁶⁸.

Le prime parole del passo di Chateaubriand («Les soins inutiles») rispecchiano alla perfezione la *spoude* che Sozomeno attribuisce più volte a Giuliano. L'autore francese cita lo storico più volte⁶⁹ e quindi non è da escludersi una influenza diretta di Sozomeno su di lui. Sozomeno non scrive esplicitamente che la *spoude* di Giuliano è inutile, ma dalla sua contrapposizione tra la *spoude* umana dell'Apostata e la *spoude* non umana che alla fine lo abbatte è evidente che ai suoi occhi gli sforzi di Giuliano contro il cristianesimo ispirato da Dio sono inutili, come scrive esplicitamente l'autore francese.

In ogni caso il metodo dei due scrittori è analogo, e la loro esaltazione del cristianesimo è molto più abile di grossolane invettive che, più che sminuire il valore dell'avversario, sminuiscono in realtà il valore del vincitore. Questa lezione è nota alla retorica antica: per esempio in un manuale scolastico del terzo secolo dopo Cristo, attribuito al retore Menandro, si legge che si raggiunge la perfezione dell'elogio del sovrano «confrontando il regno presente con i regni passati, non sminuendoli (sarebbe infatti da inesperti) ma manifestando ammirazione di fronte a loro per poi attribuire la perfezione al regno presente»⁷⁰.

Un esempio perfetto è quello del retore Floro (nella *Epitome* I 45) che a Vercingetorige attribuisce, di fronte a Cesare trionfante, queste parole: «Tu, uomo fortissimo, vincesti un forte» (*fortem uirum, uir fortissime, uicisti*)⁷¹. La traduzione ottocentesca del sacerdote di Valdobbiadene Arrigo Arrigoni (1776-1836), pur se forza la lettera del testo latino («un prode tu più prode vincesti»⁷²), rende ancor meglio il concetto che la vittoria è tanto più grande, quanto più grande è l'avversario.

⁶⁸ Chateaubriand, 1836, 69. In un'ottica meno provvidenziale lo stesso giudizio è espresso da vari storici, tra cui per esempio Ostrogorsky 1968, 44: «Come ogni reazione che si entusiasma per l'antico in quanto tale e combatte il nuovo in quanto tale, la reazione di Giuliano era condannata al fallimento. Durante una campagna contro i Persiani egli fu ferito da un colpo di lancia e morì sul campo. E la sua opera morì con lui. Il suo rapido fallimento non ha fatto in fondo che dimostrare che vi era una necessità storica per la vittoria del cristianesimo».

⁶⁹ Chateaubriand 1836, 45, 53, 55, 60 e 61.

⁷⁰ Russel - Wilson 1981, 92.

⁷¹ Jal 1967, 106.

⁷² Arrigoni 1841, col. 1590.

Seguendo questa lezione, molti cristiani, da Sozomeno a Benedetto XVI, si dimostrano di gran lunga più abili di quanti vogliono demonizzare l'Apostata o seppellirlo sotto un cumulo di insulti.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Aceto 2008

F.Aceto, *Note sull'autenticità dell'Ep. 84 di Giuliano imperatore*, «RCCM» L (2008), 187-206.

Arrigoni 1841

L.Anneo Floro, *Compendio della storia romana*, Venezia, Giuseppe Antonelli, 1841 (traduzione di Arrigo Arrigoni).

Asmus 1906

J.R.Asmus, *Die Ethopöie des Nikephoros Chrysoberges über Julians Rhetorenedikt*, «ByzZ» XV (1906), 125-136.

Bekker 1836

I.Bekker, *Michael Glycas. Annales*, Bonnae 1836.

Bernardi 1983

J.Bernardi, *Grégoire de Nazianze. Discours 4-5 contre Julien*, Paris 1983.

Bidez 1960

J.Bidez, *Sozomenus. Kirchengeschichte*, Berlin 1960.

Bidez 1981

J.Bidez, *Philostorgius. Kirchengeschichte*, Berlin, 1981.

Binon 1937

S.Binon, *Documents grecs inédits relatifs a S. Mercure de Césarée. Tradition littéraire – tradition liturgique*, Louvain 1937.

Bonacina 2001

G.Bonacina, *Un apostata romantico e reazionario. La figura dell'imperatore Giuliano nella prima metà del secolo XIX*, «RSI», CXIII (2001), 614-702.

Buck 2006

D.F.Buck, *Sozomen on Julian the Apostate*, «Byzantion» LXXVI (2006), 53-73.

Burguière – Évieux 1985

P.Burguière – P.Évieux, *Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien*, I, Paris 1985.

Cavallin 2000

J.-C.Cavallin, *Chateaubriand mytographe. Autobiographie et allégorie dans les Mémoires d'Outre-Tombe*, Paris 2000.

Chateaubriand 1836

F.A.R.de Chateaubriand, *Études historiques*, II, Paris 1836.

Cipriani 1994

G.Cipriani, *Cesare. La disfatta della Gallia (De bello Gallico, VII)*, Venezia 1994.

Cousin 1979

J.Cousin, *Quintilien. Institution oratoire*. VI. Livres X et XI, Paris 1979.

Cresci 1999

L.R.Cresci, *Una Priamel di Gregorio di Nazianzo in Giovanni Geometra*, «VetChr» XXXVI (1999), 31-37.

Crimi 1992

C.Crimi, *Aspetti della fortuna di Gregorio Nazianzeno nel mondo bizantino tra VI e IX secolo*, in *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologna 1992, 199-216.

Crimi 1996

C.Crimi, *Nazianzenica IX. Letture iconoclastiche e letture iconodule di versi gregoriani*, «SicGymn» n.s. XLIX (1996), 47-60.

de Boor 1978

C.de Boor, *Georgii Monachi Chronicon*. Editionem anni MCMIV correctiorem curavit P.Wirth, Stutgardiae 1978.

Delehaye 1902

H.Delehaye, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis*, Bruxellis 1902.

Dennis 1994

G.T.Dennis, *Michaelis Pselli Orationes forenses et acta*, Stutgardiae et Lipsiae 1994.

Devos 1982

P.Devos, *Une recension nouvelle de la Passion grecque BHG 639 de Saint Eusignios*, «AB» C (1982), 209-228.

DiMaio 1988

M.DiMaio, *Smoke in the Wind: Zonaras' Use of Philostorgius, Zosimus, John of Antioch and John of Rhodes in his Narrative on the Neo-Flavian Emperors*, «Byzantion» LVIII (1988), 230-255.

Dollinger 1932

A.Dollinger, *Les Études historiques de Chateaubriand*, Paris 1932.

Fatti 2009a

F.Fatti, *Dai quaderni di Nicobulo. Sull'autore «bizantino» di Ps.-Bas. Epp. 40-41 e sulle strane amicizie di Basilio*, «AntTard» XVII (2009), 251-268.

Fatti 2009b

F.Fatti, *Giuliano a Cesarea. La politica ecclesiastica del principe apostata*, Roma 2009.

Festugière 1959

A.J.Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959.

Follieri 1972-1973

E.Follieri, *Gli appellativi dei persecutori nel Sinassario di Costantinopoli*, «Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν» XXXIX-XL (1972-1973), 346-372.

French Strout 1943

R.French Strout, *The Greek Versions of Jerome's Vita Sancti Hilarionis*, in W.A.Oldfather (cur.), *Studies in the Text Tradition of St. Jerome's Vitae Patrum*, Urbana 1943, 306-448.

Halkin 1972

F.Halkin, *Saint Émilien de Durostorum, martyr sous Julien*, «AB» XC (1972), 27-35 [= F.Halkin, *Martyrs grecs IIe-VIIIe s.*, London 1974, XXII].

Halkin 1986

F.Halkin, *Hagiologie byzantine. Textes inédits publiés en grec et traduits en français*, Bruxelles 1986.

Hansen 1995

G.C.Hansen, *Sokrates. Kirchengeschichte*, Berlin 1995.

Helm 1984

R.Helm, *Die Chronik des Hieronymus*, 3., unveränderte Auflage mit einer Vorbemerkung von U.Treu, Berlin 1984.

Jal 1967

P.Jal, *Florus. Oeuvres*, I, Paris 1967.

Kaldellis 2007

A.Kaldellis, *Hellenism in Byzantium, The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge 2007.

Kazhdan – Ronchey 1997

A.P.Kazhdan – S.Ronchey, *L'aristocrazia bizantina dal principio dell'XI alla fine del XII secolo*, Palermo 1997.

Klien-Paweletz 2002

E.Klien-Paweletz, *Das Martyrium des heiligen Eusignios unter Kaiser Iulianos (Cod. Vind. hist. gr. 45, f 54 - 59 v)*. Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie aus der Studienrichtung Byzantinistik und Neogräzistik eingereicht an der Geistes- und Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien, Wien 2002.

Kolias 1939

G.Kolias, *Léon Choerosphactès magistre, proconsul et patrice. Biographie – Correspondance (texte et traduction)*, Athen 1939.

Krascheninnikov 1907

M.Krascheninnikov, *Ioannis Hagioelitae de passione sancti Basilii presbyteri Ancyрани narratio*, Iurievi Livonorum 1907.

Latyšev 1914

B.Latyšev, *Hagiographica Graeca inedita*, St.-Petersbourg, 1914.

Latyšev 1915:

B.Latyšev, *O zitiach dv. Velikomyienika Evsignia*, «Žurnal Ministerstva Narodnago Prověščenia» Novaja serija, čast LV (1915), 65-91.

Lemerle 1960

P.Lemerle, *Prolégomènes à une édition critique et commentée des "Conseils et Récits" de Kékauménos*, Bruxelles 1960.

Leppin 1996

H.Leppin, *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen 1996.

Ljubarskij 1998

J.Ljubarskij, *Quellenforschung and/or Literary Criticism. Narrative Structures in Byzantine Historical Writings*, «SO» LXXIII (1998), 5-73.

Lugaresi 1993

L.Lugaresi, Gregorio di Nazianzo, *Contro Giuliano l'Apostata orazione IV*, Firenze 1993.

Lugaresi 1997

L.Lugaresi, Gregorio di Nazianzo, *La morte di Giuliano l'Apostata orazione V*, Firenze 1997.

Macé 2006

C.Macé, *Gregory of Nazianzus as the authoritative voice of Orthodoxy in the sixth century*, in A.Louth – A.Casiday (cur.), *Byzantine Orthodoxies* («Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23-25 March 2002»), Aldershot 2006, 27-34.

Magdalino 1997

P.Magdalino, *In Search of the Byzantine Courtier: Leo Choirosphaktes and Constantine Manasses*, in H.Maguire (cur.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington 1997, 141-165.

Magdalino 2006

P.Magdalino, *A history of Byzantine literature for historians*, in P.Odorico – P.A.Agapitos (cur.), *Pour une «nouvelle» histoire de la littérature byzantine* («Actes du colloque international philologique, Nicosie, 25-28 mai 2000»), Paris 2006, 167-184.

Manfredini 1975

M.Manfredini, *Gli scolii a Plutarco di Areta di Cesarea*, «SicGymn» n. s. XXVIII (1975), 337-350.

Manfredini 1979

M.Manfredini, *Gli scolii alle Vite di Plutarco*, «JÖByz» XXVIII (1979), 83-119.

Martin – Albert 1985

A.Martin – M.Albert, *Histoire “acéphale” et Index syriaque des Lettres festales d’Athanasie d’Alexandrie*, Paris 1985.

Masai 1956

F.Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956.

Mazza 1986

M.Mazza, *Le maschere del potere. Cultura e politica nella tarda antichità*, Napoli 1986.

Mercati 1970

S.G.Mercati, *Collectanea byzantina*, I, Bari 1970.

Mommsen 1992

Th.Mommsen, *Römische Kaisergeschichte*. Herausgegeben von B. und A.Demandt, München 1992.

Muraviev 2001

A.Muraviev, *The Syriac Julian Romance as a Source of the Life of St. Basil the Great*, in M.F.Wiles – E.J.Yarnold (cur.), *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999. Cappadocian Writers. Other Greek Writers*, Leuven 2001, 240-249.

Nesselrath 2001

H.-G.Nesselrath, *Kaiserlicher Held und Christenfeind: Julian Apostata im Urteil des späteren 4. und des 5. Jahrhunderts n. Chr.*, in B.Bäbler – H.-G.Nesselrath (cur.), *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel*, München-Leipzig 2001, 15-43.

Nestle 1941

W.Nestle, *Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum*, «Archiv für Religionswissenschaft» XXXVII (1941), 51-100.

Nestle 1973

W.Nestle, *Storia della religiosità greca*, Firenze 1973.

Noret 1983

J.Noret, *Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclésiastique byzantine*, in J.Mossay (cur.), *II Symposium Nazianzenum*, Paderborn 1983, 259-266.

Ostrogorsky 1963

G.Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München 1963, trad. it. *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1968 (da cui si cita).

Parmentier 1998

L.Parmentier, *Theodoret. Kirchengeschichte*, Dritte, durchgesehene Auflage von Günther Christian Hansen, Berlin 1998.

Paton – Pohlenz – Sieveking 1972

W.R.Paton – M.Pohlenz – W.Sieveking, *Plutarchi Moralia*. III, Leipzig 1972.

Petit – Sidéridès – Jugie 1935

L.Petit – X.A.Sidéridès – M.Jugie, Gennade Scholarios, *Oeuvres complètes*, IV, Paris, 1935.

Riedinger 1989

R.Riedinger, *Pseudo-Kaisarios. Die Erotapokriseis*, Berlin 1989.

Russel – Wilson 1981

D.A.Russel – N.G.Wilson, *Menander rhetor*, Oxford 1981.

Sabbah 2005

G.Sabbah, *Sozomène. Histoire Ecclésiastique. Livres V-VI*, Paris 2005.

Sajdak 1914

J.Sajdak, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni*. Pars prima, Cracoviae 1914.

Sajdak 1929-1930

J.Sajdak, *Die Scholiasten der Reden des Gregor von Nazianz. Ein kurzgefasster Bericht über den jetzigen Stand der Forschung*, «ByzZ» XXX (1929-1930), 268-274.

Schatkin 1990

M.A.Schatkin, *Jean Chrysostome. Discours sur Babylas, suivi de Homélie sur Babylas*, Paris 1990.

Schwartz-Mommsen 1999

E.Schwartz – T.Mommsen, *Eusebius. Die Kirchengeschichte*. Zweite, unveränderte Auflage von Friedhelm Winkelmann, Berlin 1999.

Simelidis 2009

C.Simelidis, *Selected Poems of Gregory of Nazianzus*, Göttingen 2009.

Spadaro 1994

M.D.Spadaro, *Il λόγος βασιλικός di Cecaumeno*, in *ΣΥΝΔΕΣΜΟΣ. Studi in onore di Rosario Anastasi*, II, Catania 1994, 349-381.

Strano 2008

G.Strano, *Leone Choiosphaktes. Corrispondenza*, Introduzione, testo critico, traduzione e note di commento, Catania 2008.

Trisoglio 1983

F.Trisoglio, *Mentalità ed atteggiamenti degli scolasti di fronte agli scritti di S. Gregorio di Nazianzo*, in J.Mossay (cur.), *Il Symposium Nazianzenum*, Paderborn 1983, 187-251.

Trovato 2007

S.Trovato, *La diffusione dell'opera di Giuliano l'Apostata a Venezia tra il tramonto della Repubblica e l'inizio delle dominazioni straniere*, «Quaderni Veneti», XLV (2007), 87-103.

Vassis 2002

I.Vassis, *Leon Magistros Choiosphaktes. Chiliostichos Theologia*, Berlin-New York 2002.

Wassiliewsky – Jernstedt 1896

B.Wassiliewsky – V.Jernstedt, *Cecaumeni Strategicon et incerti scriptoris De officiis regiiis libellus*, St. Petersburg 1896.

Westerink 1968

L.G.Westerink, *Arethae Scripta minora*, I, Lipsiae 1968.

Widmann 1935-1936

F.Widman, *Die Progymnasmata des Nikephoros Chrysoberges*, «ByzJ» XII (1935-1936), 12-41 e 241-299.

ABBREVIAZIONI

AASS: *Acta Sanctorum*, Antverpiae (poi Bruxelles) 1643-

BHG : F.Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Bruxelles 1957 e F.Halkin, *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*, Bruxelles 1984

CPG: *Clavis Patrum Graecorum*, Tournhout 1974-1998

PG: *Patrologia Graeca*, Paris, J.-P.Migne, 1857-1866