DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

XXIX CICLO

Il rito sacrificale nella filosofia di Giamblico e Giuliano Imperatore

Dottoranda: Eleonora Zeper

Coordinatore: Prof. Anselmo Aportone

Docente Guida/Tutor: Prof. Riccardo Chiaradonna

Il proprio petto: qui sta, come un tempo nella Tebaide, il centro di ogni deserto e rovina. Qui sta la caverna verso cui spingono i demoni. Qui ognuno, di qualunque condizione e rango conduce, da solo e in prima persona, la sua lotta, e con la sua vittoria il mondo cambia. Se egli ha la meglio, il niente si ritirerà in se stesso, abbandonando sulla riva i tesori che le sue onde avevano sommerso. Essi compenseranno i sacrifici.

Ernst Jünger

Se qualcuno chiedesse per mille anni alla Vita: «perché vivi?», ed essa potesse rispondere, non direbbe altro che: «io vivo perché vivo»… e se si chiedesse a un uomo vero, che opera dal suo fondo proprio, «perché operi le tue opere?», se questi dovesse rispondere correttamente, non dovrebbe dire altro che: «io opero perché opero», e se tu gli chiedessi «perché vivi?», risponderebbe: «non lo so, ma vivo volentieri!»"

Meister Eckhart

INTRODUZIONE

La riflessione sul tema del sacrificio animale percorre tanto la tradizione filosofica ellenica, quanto quella del giudaismo alessandrino, si pensi ad esempio al Περὶ εὐσεβείας di Teofrasto o al primo libro del *De specialibus legibus* di Filone di Alessandria: nel mondo mediterraneo antico è dunque un'indagine comune. Più di un filosofo infatti ha avuto modo di interrogarsi sul significato profondo del sacrificio animale inteso come atto sacro fondamentale tanto del politeismo greco-romano[1] quanto del monoteismo giudaico e di chiedersi se e quanto fosse necessario per sé e per la comunità. Porsi domande di questo genere implica dunque una presa di posizione sul rapporto tra il filosofo e la società; di questa egli può far parte solo per nascita o anche per scelta: la riflessione del filosofo sul culto ha in genere un valore politico.

Nella tarda antichità tale riflessione assume una forma più definita. Fra III e IV secolo, infatti, era in corso un cambiamento culturale epocale: con la definitiva affermazione del cristianesimo la questione dell'intervento del filosofo ellenico nella realtà politico-sociale è anche quella del sacrificio. Il presente lavoro ha lo scopo di studiare la concezione del sacrificio in Giamblico di Calcide (~250-*ante* 325) e in Flavio Claudio Giuliano (331-363). Intendo infatti dimostrare come il *princeps* abbia raccolto l'eredità giamblichea in più di un aspetto e si sia fatto esecutore della teoria sacrificale del filosofo. È necessario tenere sempre presente che, per gli autori presi in considerazione e per quanto riguarda gli argomenti trattati, filosofia e religione non hanno limiti reciproci ben definiti[2]: la speculazione sul sacrificio è argomento della teurgia e, come ben ricorda Andrew Smith, la teurgia è un costrutto filosofico-religioso che mira all'ottenimento della conoscenza e al pieno compimento dell'essere umano tramite gli ἔργα rituali[3].

---

[1] La centralità del sacrificio animale nella religione greca è alla base delle teorie classiche sull'argomento: quella di Walter Burkert e quella di Marcelle Detienne e Jean-Pierre Vernant. Vedi BURKERT 1966 – 1972 – 1977, pp. 147-155 ed. it.; DETIENNE – VERNANT 1979. Tale centralità è stata però messa in dubbio di recente dai contributi del volume collettaneo FARAONE – NAIDEN 2012, fra i quali vedi soprattutto ELSNER 2012. Per il sacrificio nella religione romana vedi DUMÉZIL 1964, pp. 171-172, 197-219, 473-91 ed. it. Secondo LETTIERI 2002 la centralità del sacrificio all'interno del politeismo greco-romano in età tardoantica viene riconosciuta dallo stesso Agostino di Ippona.

[2] DILLON 2002, p. 293: «I think it is important to remind ouselves that philosophy for the later Platonists is thoroughly religious way of life […]».

[3] SMITH 2011, p. 10: «Theurgy was a philosophico-religious construct, taking both its means of expressions and its goals from Platonism and religion […]. Theurgy apparead to offer the possibility of reaching the same goal of philosopher by means of ritual» cit. anche a Cap. 2 p. 110. Nel caso di Giamblico uso il termine 'teurgia' senza riferirmi nello specifico alla dottrina degli oracoli caldaici (così invece a partire da LEWY 1978). Giamblico stesso infatti intende il termine *lato sensu*: la teurgia è l'arte sacerdotale in genere, il teurgo è chi compie azioni rituali. Un buono e recente studio sulla teurgia è

Questa introduzione ha il compito non solo di esporre il piano dell'opera e i suoi fini, ma anche quello di presentare un problema al quale si offrirà soluzione solo al termine del nostro percorso, quello cioè del rapporto fra statuto dell'anima umana e atto sacro. La dottrina dell'anima mediatrice risulterà, infatti, intimamente legata alla rivalutazione giamblichea del mondo fisico e dell'intervento dell'uomo in esso. Il tentativo finale sarà quello di capire le ragioni profonde dell'importanza che i due autori attribuiscono al sacrificio e di comprenderne appieno il significato in relazione alla vicenda dell'anima.

Piano dell'opera

Il testo si struttura in cinque capitoli di diversa lunghezza: due dedicati a Giamblico, due a Giuliano Imperatore e infine un capitolo conclusivo. I primi due sono più lunghi rispetto agli altri poiché sarà necessario, per ragioni letterarie e storiche, far costante riferimento a Porfirio di Tiro (~234-304/305).

Nel primo capitolo mi occupo nello specifico della concezione giamblichea di sacrificio. Il testo su cui mi baso è il *De mysteriis/Ad Porphyrium*[4]. Parlo dapprima del valore anagogico e del potere autonomo e bidirezionale del rito, capace tanto di inserirsi nel mondo della manifestazione quanto di condurre, in virtù della sua posizione intermedia fra sfera umana e divina, il teurgo al dio. Prendo poi in esame il discorso di Giamblico sul tema della preghiera, esponendo le differenze fra la sua concezione e quella porfiriana: Giamblico stabilisce infatti un rapporto imprescindibile fra sacrificio (δρώμενα) e preghiera (λεγόμενα). Nella seconda parte del capitolo offro una breve analisi della teoria sacrificale che Porfirio propone nel secondo libro del suo *De Abstinentia* e passo poi a illustrare nel dettaglio la sezione del *De mysteriis/Ad Porphyrium* dedicata al sacrificio. Paragono le due trattazioni, dando particolare risalto al dibattito sul sacrificio animale. Mi soffermo poi sull'antropologia giamblichea in relazione al culto, ponendo a confronto la tripartizione del genere umano operata da Giamblico con il dualismo antropologico porfiriano. Tento infine di spiegare le differenze fra i due pensatori in merito all'atto sacro tanto da una prospettiva più specificamente filosofica quanto da una storico-politica e letteraria. La parte finale del capitolo ruota attorno al valore che Giamblico attribuisce al concetto di μεσότης nella

---

TANASEANU-DÖBLER 2013: per la discussione in proposito all'uso del termine in senso più o meno ampio vedi pp. 9-20. Vedi soprattutto Cap. 2 pp. 110-111, ma anche Cap. 1 p. 23 n. 92.

[4] Per la discussione sul titolo del trattato giamblicheo vedi Cap. 1 p. 18.

sua teoria sacrificale e alla portata filosofica che tale concetto assume per la considerazione del mondo fisico.

Nel secondo capitolo è mia intenzione dimostrare come la teoria sacrificale di Giamblico abbia valore politico. Dopo una breve esposizione della politica religiosa imperiale del periodo, prendo in esame dapprima il celebre anticristianesimo di Porfirio e il suo supposto coinvolgimento nei prodromi della Grande Persecuzione dioclezianea (302-311/313). Secondo l'interpretazione che propongo la politica religiosa giamblichea si articola per contrasto con quella porfiriana e il pensiero politico dei due risulta sempre legato al rispettivo pensiero filosofico. Osservo infatti come Giamblico offra delle indicazioni di natura politica non solo nel suo epistolario, ma anche tramite la sua teoria sacrificale: *fare politica con la filosofia* è infatti una condotta che ben si accorda con quel neoplatonismo politico del quale in molti hanno giustamente parlato negli ultimi decenni[5]. L'importanza che Giamblico attribuisce all'atto sacro come intervento necessario tanto per la comunità quanto per il singolo ha dunque delle notevoli implicazioni politiche.

Nel terzo capitolo intendo dimostrare come Giuliano abbia intenzione di mettere in pratica nella sua azione di governo quelle indicazioni politico-religiose rilevate nelle opere di Giamblico. L'imperatore si ispira infatti al filosofo per la sua concezione del sacrificio, per la volontà di applicazione di un modello divino alla società umana e per l'idea del sovrano come mediatore fra uomini e dèi. Considero in primo luogo la concezione giulianea del tempo e della storia, ponendo particolare attenzione al ruolo che in essa il *princeps* si assegna. Propongo poi, al fine di stabilire con precisione la funzione centrale del sacrificio all'interno di tale visione del mondo, un'analisi del lessico giulianeo relativo alla sfera semantica del tempo. Il fine del capitolo è di determinare il ruolo del sacrificio nel pensiero di Giuliano e di dimostrare come, attraverso la sua politica religiosa, questi voglia attuare una sorta di *filosofia attraverso gli atti*: dalla politica con la filosofia di Giamblico si passa dunque alla filosofia con la politica di Giuliano.

Nel quarto capitolo continuo a parlare della concezione giulianea del sacrificio, ma da una prospettiva differente. Me ne occupo infatti in rapporto all'anima umana, ossia come strumento privilegiato di ὁμοίωσις θεῷ, "assimilazione al dio"[6], e dunque

[5] Primi fra tutti per importanza sono i lavori di Dominic O'Meara. Vedi Cap. 2 p. 70.

[6] PL. *Tht.* 176 b. Per la citazione del passo platonico vedi Cap. 1 p. 39. Preferirò in genere la traduzione di (ὁ) θεός con "il dio", traduzione che permette una netta contrapposizione al dio ebraico-cristiano (Dio senza articolo) e può alludere all'affermazione, tipica della mentalità religiosa tradizionale secondo ELIADE 1949b, pp. 30-35 ed. it., della corrispondenza fra concezione personale della divinità (quel dio) e

come primo mezzo per raggiungere quell'εὐδαιμονία che tale assimilazione comporta: lo scopo è quello di provare come il fine dell'esistenza di un filosofo al potere come Giuliano coincida naturalmente con quello della comunità di cui è a capo. Esamino dapprima l'uso della formula in Plotino e in Giamblico; poi, considerando le debite somiglianze e differenze, passo al suo impiego in Giuliano e in Saturnino Secondo Salustio (*floruit* 360-367), fido collaboratore del *princeps* e suo portavoce[7]. Ho così occasione di presentare nel dettaglio la giustificazione teorica del sacrificio animale fornita dalla cerchia giulianea.

Il quinto capitolo ha valore conclusivo e si propone di indagare il ruolo di protagonista del sacrificio che ha l'anima in entrambi gli autori considerati. Dopo aver ripreso in breve la dottrina giamblichea dell'anima mediatrice, mi occupo della trattazione del tema in Giuliano: anche in questo caso il pensiero giulianeo viene fatto derivare, sebbene per via indiretta e con le debite semplificazioni, da quello giamblicheo. Intendo studiare il rapporto fra posizione intermedia del culto e posizione intermedia dell'anima e scoprire le ragioni per le quali il sacrificio sia occasione di salvezza tanto per l'uomo singolo quanto per la comunità umana nel suo complesso. A partire dall'analisi fin qui condotta punto infine ad esprimere la mia opinione sulla questione del rapporto fra statuto dell'anima umana e importanza conferita al rito dai tardi neoplatonici. Il fine ultimo sarà la piena comprensione del significato del sacrificio: a partire da Giamblico e Giuliano, massimi teorici dell'argomento, sarà infatti possibile un discorso più generale sul suo più intimo valore.

Statuto dell'anima umana e atto sacro: alle origini del problema

Così scrive Proclo nel suo commentario al *Timeo*[8]:

Partendo da queste considerazioni non esiteremo a contrapporci a Plotino e al grande Teodoro, i quali conservano in noi qualcosa di impassibile e che esercita perpetuamente l'intellezione (ἀπαθές τι φυλάττοντας ἐν ἡμῖν καὶ ἀεὶ νοοῦν). Platone infatti, ammettendo due soli cerchi nella sostanza dell'anima, ne ha legato uno, e l'altro lo ha scosso; ora, non è possibile che operi in modo intellettivo né

impersonale (il divino).
[7] Vedi Cap. 4 p. 173.
[8] Come giustamente osserva ELIASSON 2012, p. 213, le dottrine dell'anima nella tarda antichità prendono in genere le mosse dall'esegesi di quei dialoghi platonici che si occupano del tema (*Timeo*, *Fedro* e *Fedone*).

quello che è legato, né quello che è scosso[9]. Per questo motivo **il divino Giamblico ha ragione di polemizzare con coloro che sostengono queste opinioni**[10].

Per Plotino e Teodoro di Asine, dunque, una parte dell'anima rimane nel νοῦς[11], ma non così per Giamblico. Il primo a occuparsi in maniera diffusa di questo argomento è stato Carlos Steel nel suo celebre studio del 1978 intitolato *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*[12]. Steel ha infatti identificato il cuore della dottrina giamblichea nell'idea secondo la quale l'anima discende per intero nel sensibile: il vero Sé dell'uomo non rimane dunque in perenne contemplazione dell'intelletto, ma è soggetto ad un cambiamento sostanziale[13]. L'anima muta nella sostanza, ma non nell'identità[14]. Tale dottrina – pur non rendendo conto delle sfumature della posizione plotiniana[15] – avrà grande influenza su tutto il neoplatonismo posteriore[16].

Per comprenderla meglio è necessario prendere in considerazione non solo il *De anima* giamblicheo, testo tramandatoci in maniera frammentaria da Giovanni Stobeo nel suo *Anthologium*[17], ma anche un passo della *Metaphrasis in Theophrastum* di Prisciano di Lidia e alcuni brani del commentario al *De anima* di Aristotele dello Pseudo-Simplicio[18]. Con ogni probabilità il *De anima* giamblicheo non era una

[9] Si tratta dei cerchi dell'identico e del diverso presenti nel microcosmo dell'anima umana, la quale riproduce la struttura dell'anima del mondo. Vedi *Tim.* 43 c-d: «E le sensazioni […] da un lato impedirono del tutto la rotazione dell'identico, scorrendo in direzione contraria a essa, e ostacolarono il suo dominio e il suo procedere, dall'altro turbarono anche la rotazione del diverso». Trad. F. Fronterotta. Vedi FRONTEROTTA 2003, p. 238 n. 168.

[10] PROCL. *in Ti*. III pp. 333, 26-334, 28 Diehl. Trad. L. Martone.

[11] Per la cosiddetta dottrina plotiniana dell'anima non discesa vedi STEEL 2006, pp. 47-54; CHIARADONNA 2009, pp. 81-115.

[12] STEEL 1978. Lo studioso è poi ritornato sul tema in STEEL 1993 – 2006. Recenti e importanti saggi sull'argomento sono D'ANCONA 2006; TAORMINA 2010a – 2012b; ELIASSON 2012. Vedi anche MARTONE 2013, pp. 191-196.

[13] Questa tesi è stata ripresa in seguito dallo stesso Steel e da altri, pur talvolta con alcune modifiche. Per la bibliografia in proposito vedi TAORMINA 2010a, p. 137. Vedi ad es. STEEL 2006, p. 268: in *De anima* Cap. 29 p. 56, 18-21 = STOB. I 49, 40 p. 380, 6-14, Giamblico ammetterebbe che una determinata categoria di anime rimanga in perenne contatto con l'intelligibile, riservando dunque a queste poche anime quanto per Plotino sarebbe invece prerogativa comune. Della stessa idea sono FINAMORE – DILLON 2002, p. 162. Si tratterebbe di anime discese «per la salvezza, la purificazione e la perfezione di questo mondo». Vedi Cap. 1 pp. 54-55 e n. 243. Per una spiegazione da parte di Giamblico stesso delle possibili incongruenze alle quali si va incontro nell'esposizione di temi filosofici fondamentali vedi Cap. 1 p. 55.

[14] STEEL 2006, p. 78; TAORMINA 2010a, p. 135.

[15] Secondo HADOT I. 1996, pp. 100 ss., il cambiamento sostanziale dell'anima non sarebbe nozione del tutto estranea a Plotino. Vedi anche STEEL 2006, pp. 65-66.

[16] STEEL 2006, pp. 54-77.

[17] L'edizione di riferimento è FINAMORE – DILLON 2002. Si indicheranno sempre anche le pagine dell'edizione WACHSMUTH – HENSE 1974 dell'*Anthologium*; verrà talvolta presa in considerazione anche la recente edizione con traduzione italiana di MARTONE 2013.

[18] Per il dibattito in merito all'identità dell'autore del commentario, attribuito a Simplicio dalla tradizione manoscritta, vedi FINAMORE – DILLON 2002, pp. 18-24; TAORMINA – PICCIONE 2010, p. 433 n. 188. Cfr. i testi raccolti da FESTUGIÈRE 1953, pp. 252 ss.; FINAMORE – DILLON 2002, pp. 229-251; MARTONE 2013,

semplice raccolta dossografica, cosa che in effetti potrebbe sembrare ad una prima lettura degli estratti dello Stobeo[19], ma un vero e proprio trattato che si proponeva di raccogliere le opinioni dei filosofi precedenti, e, a partire da queste, studiare il tema dell'anima[20].

Gli studiosi sono concordi nel riconoscere in questo passo del *De anima* di Giamblico, la dottrina alla quale l'autore vuole allinearsi[21]:

> La dottrina che si contrappone alla precedente, invece, distingue l'anima come derivata dall'intelletto quale seconda ipostasi inferiore; […]. Inoltre essa separa l'anima anche da tutte le classi più alte e la definisce **termine medio (τὸ μέσον) fra il divisibile e l'indivisibile, fra il corporeo e l'incorporeo**, totalità dei principi razionali universali, **ministra, dopo le idee, della demiurgia (τὴν μετὰ τὰς ἰδέας ὑπηρεσίαν τῆς δημιουργίας), vita che ha da sé la facoltà di vivere (ἢ ζωὴν παρ' ἑαυτῆς ἔχουσαν τὸ ζῆν)** in quanto procede dall'intelligibile, processione delle classi di tutto ciò che realmente è verso una sostanza inferiore. A tali opinioni (Περὶ δὴ ταύτας τὰς δόξας[22]) si rivolgono completamente lo stesso Platone, Pitagora, Aristotele e tutti gli antichi di cui si celebrano i grandi nomi per la loro sapienza […]. **Noi cercheremo di basare su di esse tutto questo trattato, conforme a verità**[23].

Da questo passo emerge con chiarezza l'intenzione di Giamblico di comporre un'opera che si basi su degli assunti che questi considera veritieri: l'anima è distinta dal νοῦς, è termine medio, ha un ruolo demiurgico, è vita. Giamblico non rivendica la paternità di tali assunti, li attribuisce bensì alle massime autorità filosofiche; *Timeo*[24] e *Fedone*[25], infatti, costituiscono fonti imprescindibili. La dottrina precedente, esposta quindi da Giamblico per potervisi contrapporre[26], è quella sostenuta *in toto* da Numenio e, sebbene con alcune riserve, da Plotino, Amelio e Porfirio; secondo tale dottrina «tutto è

---

pp. 191-197.

[19] Così FESTUGIÈRE 1953, p. 21.

[20] FINAMORE – DILLON 2002, pp. 10-14; D'ANCONA 2006 considera il testo giamblicheo come una risposta diretta a Plotino e alle *Sententiae* di Porfirio; MARTONE 2013, pp. 52-59.

[21] FINAMORE – DILLON 2002, p. 14: i due studiosi parlano di una vera e propria strategia giamblichea per la la quale il filosofo esprimerebbe le proprie opinioni attribuendole sempre ad un'autorità filosofica o, più genericamente, agli 'antichi'. Vedi anche TAORMINA 2010a, p. 160; MARTONE 2013, p. 191.

[22] Per l'uso del termine δόξα vedi Cap. 1 p. 55.

[23] *De anima* Cap. 7 p. 30, 14-27 = STOB. I 49, 32 pp. 365, 22-366, 11. Trad. L. Martone modificata.

[24] Vedi *infra*.

[25] Per l'anima come 'vita' vedi *Phd*. 105 c-d: si tratta dell'ultimo argomento del dialogo a favore dell'immortalità dell'anima; poiché l'anima partecipa della vita non può accogliere in sé il contrario dell'idea a cui partecipa, ossia la morte.

[26] *De anima* Cap. 6 p. 30, 1-13 = STOB. I 49, 32 p. 365, 5-21. Per la critica giamblichea al passo vedi TAORMINA 2010a, pp. 140-159.

in tutto»[27] e quindi «l'anima non differisce in alcun modo dall'intelletto, dagli dèi e dai generi superiori»[28].

Passiamo ora alle testimonianze di Prisciano e dello Pseudo-Simplicio, i quali riportano in maniera esplicita elementi della dottrina giamblichea dell'anima. Così scrive infatti il filosofo lido:

Secondo Giamblico, poi, l'anima particolare partecipa ugualmente di entrambi, di permanenza e di cambiamento, in modo che anche il piano intermedio si salvi per suo tramite. Gli esseri superiori, infatti, sono solo permanenti, mentre gli esseri mortali sono del tutto mutevoli. Ma l'anima particolare, **poiché è mediana (ὡς μέση)**, […] non solo permane, ma anche cambia. E cambia in qualche modo non solo nelle disposizioni, ma anche nella sostanza (κατὰ τὴν οὐσίαν)[29].

L'anima è dunque mediana e partecipa di permanenza e cambiamento in virtù della sua posizione intermedia fra i mortali e gli esseri superiori[30]: la sua identità consiste nella combinazione degli opposti e non muta. Più dettagliato ed esauriente è il tardo commentario al *De anima* aristotelico:

[…] **la nostra anima è in mezzo fra le vite estreme**, [Aristotele] a volte la assimila alla vita sensibile, a volte alla vita intellettiva; talvolta la mostra discendere nel sensibile, talvolta risalire all'imitazione dell'intelletto; **(τὴν ἡμετέραν ψυχὴν ἐν μεσότητι τῶν ἄκρων ὁρῶν ζωῶν**, ποτὲ μὲν ἀπεικάζει τῇ αἰσθητικῇ ποτὲ δὲ τῇ νοερᾷ· καὶ ποτὲ μὲν εἰς τὴν αἰσθητικὴν ὑποβαίνουσαν, ποτὲ δὲ εἰς τὴν νοερὰν ἀνιοῦσαν μίμησιν·) […] **tuttavia non si distacca mai del tutto dagli opposti (οὐ μὴν ὡς πάντῃ τῶν ἀντικειμένων ἀφισταμένην)** […]. Affinché permanga e allo stesso tempo cambi, a causa della sua **posizione intermedia (μεσότητα)** fra le cose che permangono solamente e quelle che cambiano completamente, la nostra anima deve partecipare in qualche modo di ognuno dei due opposti, così che essa si divide in qualche modo ed è indivisa, insieme entra nel divenire e rimane ingenerata, si corrompe in un certo modo e si conserva incorruttibile. Perciò non dobbiamo affermare che qualcosa dell'anima rimane sempre identico e puro, come dice Plotino, né che l'anima procede interamente fuori di se stessa nella sua inclinazione verso il regno del divenire, ma che procede tutta intera e però rimane pura quando inclina verso le cose inferiori; […] **queste stesse concezioni erano state rivelate ancor più chiaramente da Giamblico**[31].

[27] *De anima* Cap. 6 p. 30, 6-7 = STOB. I 49, 32 p. 365, 12.
[28] *De anima* Cap. 6 p. 30, 12-13 = STOB. I 49, 32 p. 365, 19-21. Trad. L. Martone modificata.
[29] PRISC. LYD. *Metaphr. in Theophr*. p. 32, 13-19 Bywater. Per il commento alla traduzione «in modo che anche il piano intermedio si salvi per suo tramite» vedi Cap. 5 p. 180 n. 954. Dove non diversamente indicato, la traduzione dei passi è mia.
[30] STEEL 2006, pp. 94-106.
[31] PS. SIMPL. *in De anima* pp. 5, 38-6, 17 Hayduck. Trad. L. Martone.

[…] **come crede Giamblico** nel suo trattato *De anima*, essa [l'anima] sarebbe **mediana (μέση)** non solo fra le cose divisibile e indivisibili (οὐ μεριστῶν μόνον καὶ ἀμερίστων)[32], ma anche fra quelle generate e ingenerate, corruttibili e incorruttibili[33].

Giamblico è presentato dunque come critico della concezione plotiniana e come miglior portavoce di una dottrina già aristotelica. I passi dello Pseudo-Simplicio sono quelli che meglio esemplificano la funzione mediatrice dell'anima e la sua tensione fra i diversi livelli ontologici; per Giamblico la natura dell'anima è doppia ed è in questa sua ambiguità che sta il segreto della sua condanna o della sua salvezza. L'anima si costituisce pertanto come termine medio fra la sfera sensibile e quella intelligibile. Tale idea proviene senz'altro dal *Timeo*[34]. Gaiser ha osservato come in Platone l'anima costituisca un'istanza decisiva; posta in mezzo fra i diversi ambiti ontologici, essa può elevarsi o decadere, a seconda che riesca o meno a stabilire un contatto con la sfera intelligibile[35]. E questo discorso dunque – se consideriamo che tanto Giamblico stesso quanto Proclo attribuiscono la dottrina giamblichea dell'anima mediatrice anche a Platone – varrebbe anche per il nostro autore.

In questo senso vanno anche le conclusioni alle quali è giunta Daniela Taormina in un suo saggio del 2010[36]: l'anima che si libera dal ciclo delle nascite svolge un'attività che le permette di trascendere il livello ontologico che le è proprio e di elevarsi a quello del νοῦς, pur non appartenendovi questa per sua natura. Per Giamblico l'anima ha la possibilità di ascendere al νοῦς e di ottenere una condizione di ἀπάθεια, ma tale condizione non è mai data, costituisce sempre il risultato di un percorso – o per lo meno a parole non si può esprimerlo se non come tale[37].

La μεσότης dell'anima umana e la netta separazione fra anima e intelletto rimangono dunque i due caratteri distintivi della dottrina giamblichea[38]. Il problema che consegue di necessità a tale teoria dell'anima è però quello del modo di conseguimento della salvezza: non essendoci un vero Sé rimasto sempre unito al νοῦς, come può l'anima umana, del tutto sprofondata nel sensibile, elevarsi con le sue sole forze? Se

[32] Vedi *infra* n. 34: gli stessi aggettivi sono impiegati in PL. *Tim*. 35 a.
[33] PS. SIMPL. *in De anima* pp. 240, 37-241, 26 Hayduck. Trad. L. Martone modificata.
[34] *Tim*. 35 a: «Dell'essere indivisibile e che rimane sempre identico e dall'essere che è invece divisibile e che diviene nei corpi egli formò, mescolandoli insieme, un terzo genere di essere; in seguito, dalla natura dell'identico e dalla natura del diverso, formò allo stesso modo un composto intermedio fra l'indivisibile e il divisibile che si genera nei corpi (ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ)». Trad. F. Fronterotta. Vedi SHAW 1995, p. 79; TAORMINA 2010a, p. 160.
[35] GAISER 1968, p. 71 ed. it.
[36] TAORMINA 2010a, pp. 166-180. Le medesime conclusioni sono riprese in TAORMINA 2012a.
[37] Vedi Cap. 1 p. 54 e Cap. 5 pp. 192-194.
[38] TAORMINA 2010a, p. 180.

non è più sufficiente riscoprire, mediante uno sforzo di natura intellettuale, quell'autentica parte dell'anima rimasta in perenne contemplazione del νοῦς, in che modo giungere alla salvezza? La risposta che è stata data dagli studiosi non manca di chiarezza e coerenza: proprio per risolvere questa difficoltà i tardi neoplatonici – a partire da Giamblico, il cui *De anima* dovette avere un ruolo fondamentale per la diffusione di tale dottrina dell'anima[39] – avrebbero conferito una maggior importanza alla teurgia rispetto ai loro predecessori[40]. Tale soluzione non verrà qui né accettata del tutto né scartata: è indubbio che vi sia un legame fra rifiuto dell'anima non discesa e maggior importanza conferita all'atto sacro e alla sua efficacia *ex opere operato*. Quello che intendiamo mettere in discussione è che si tratti di un semplice rapporto di causa ed effetto. Tenteremo di dirimere la questione al termine del nostro lavoro, per ora basti tenerla presente: l'anima ha infatti un ruolo primario all'interno della logica sacrificale, conoscere la sua funzione mediatrice è imprescindibile per comprendere il potere anagogico del sacrificio secondo la teoria giamblichea.

[39] Così soprattutto D'ANCONA 2006.
[40] Si tratta di un'idea che ha avuto molto successo. Il primo a proporla è stato LLOYD 1967, pp. 287-293, seguito da STEEL 1978. Uno dei più famosi sostenitori di quest'idea, sebbene dimostri senz'altro una maggior attenzione nei confronti della complessità dei rapporti che intercorrono fra atto rituale e dottrina filosofica, è SHAW 1995.

1. GIAMBLICO E IL SACRIFICIO

PARTE GENERALE

1.1 Introduzione

Per l'uomo arcaico tutte le discipline possiedono la medesima struttura: le varie forme di conoscenza e le diverse tecniche non differiscono tanto per lo scopo che si prefiggono – la meta ultima è, infatti, sempre un sapere sintetico superiore[41] – quanto piuttosto per il modo in cui vi si accostano. Si tratta di una questione di punti di vista: sapere a che dio votarsi significa scegliere la prospettiva dalla quale condurre la propria ricerca. Ciò implica una concezione del mondo ben diversa da quella attuale; a ogni strada che l'uomo può intraprendere, a ogni professione che può scegliere, a ogni materia di studio alla quale può dedicarsi viene conferito un valore religioso. Se la religione è da intendersi come il rapporto fra l'uomo e il *sacro*, e il *sacro* è un'esperienza strettamente legata alla necessità dello spirito umano di conferire una forma e un significato al caos privo di senso che l'uomo si trova ad affrontare[42], capiamo quanto nelle società tradizionali, sempre all'erta contro il rischio di risprofondare nel disordine primordiale, la dimensione religiosa debba presentarsi onnicomprensiva[43]. *Reale* è solo ciò che è *sacro* e *sacro* è solo ciò che si conforma al modello divino del mito e del rito[44]. Il maggior pericolo per l'uomo consiste nel dare eccessivo credito a ciò che è *altro* rispetto a questo modello, abbandonarsi all'informe, mentre negare l'esistenza dell'*altro* rispetto all'archetipo significa porsi nel *reale* e nel *sacro*.

«Tutto è pieno di dèi», così Giamblico citando Talete[45]. Ma come ogni divinità tende per sua natura ad estendere il più possibile la propria sfera di influenza[46],

[41] Cfr. PROCL. *in Euc.* Prologus p. 10, 10-14 Friedlein: «Dunque un unico sapere si sottende ai molti saperi e insegnamenti, un sapere comune e che attraversa tutti i generi di conoscenza e tutti i saperi matematici collegandoli ai principi».
[42] ELIADE 1969, pp. 7-11 ed. it.
[43] In questa direzione va l'analisi linguistica di BENVENISTE 1969, p. 485 ed. it.: «Non concependo questa realtà onnipresente che è la religione come un'istituzione separata, gli Indoeuropei non avevano termini per designarla».
[44] ELIADE 1978, p. 7 ed. it.: «Può darsi che la più significativa differenza tra l'uomo moderno e l'uomo arcaico consista in questo: per l'uomo arcaico una cosa o un atto non ha significato se non nella misura in cui ripete un atto primordiale (ad esempio, la Creazione)».
[45] *Ad. Porph*. p. 22, 22-23 (= *De myst.* I 9 p. 30, 1-2). Per l'abbreviazione *Ad Porph*. vedi *infra* n. 66. L'edizione di riferimento è SAFFREY – SEGONDS 2013. Citeremo tra parentesi anche libro, capitolo e pagina dell'edizione di Gustav Parthey del 1857. La massima è attribuita a Talete da Aristotele in *De an.*

trasformando spesso di fatto il politeismo greco-romano in una forma di enoteismo, così le diverse discipline tendono, ad un certo punto del loro cammino, a subordinare o a comprendere in sé tutte le altre. Tale tendenza, ad esempio, si osserva da un lato nel culto solare di età tardo-imperiale, dall'altro tanto nella filosofia neoplatonica quanto nell'arte ieratica; e da qui l'origine del conflitto fra Porfirio e Giamblico: una questione di gerarchia, un naturale bisogno di giustificare il proprio punto di vista e il proprio metodo.

La scienza rituale – e ciò emerge con chiarezza soprattutto nella visione giamblichea, e poi in quella giulianea – si configurava dunque come un sistema di conoscenze onnicomprensivo che tendeva a superare e a inglobare in sé ogni altra forma di sapere. Il rito è esperienza del *sacro*, inteso come realtà assoluta che trascende questo mondo, ma che in esso si manifesta santificandolo e rendendolo così partecipe del *reale*[47]. Attraverso gesti e parole consacrati dalla tradizione rituale l'uomo celebra e riconferma il mondo naturale e sociale nel quale si trova inserito, conferendogli ogni volta rinnovato valore.

Omero ed Esiodo impiegano il verbo ἔρδω/ῥέζω – che significa semplicemente "faccio", "compio", ed è corradicale del sostantivo ἔργον[48] – nel senso di "sacrifico", sia con il complemento oggetto (ad esempio «ἱερὰ καλά»[49], «ἑκατόμβας»[50], «βοῦν»[51], «θυσίας»[52], «σφάγια»[53]) sia in forma intransitiva e con riferimento implicito al sacrificio animale[54]; lo stesso significato assumerà δράω in epoca imperiale[55]: il sacrificio, e *in primis* quello animale, si connota, dunque, non solo come il rito per eccellenza, ma, come ovvio in una concezione del mondo nella quale la dimensione religiosa è l'unica in cui l'uomo è capace di vivere, come l'atto per eccellenza[56]. Ogni forma di associazione umana viene istituita attraverso il sacrificio, ogni passaggio da

411 a 7, ma è già conosciuta da Platone (*Lg.* X 899 b) e dall'autore dell'*Epinomide* (991 d).
[46] ELIADE 1949b, p. 156 ed. it. «Qualsiasi forma religiosa tende ad essere tutto, a estendere la propria giurisdizione sull'esperienza religiosa intera».
[47] *Ivi*, pp. 3-7.
[48] Vedi DELG s.v. "ἔργον".
[49] HES. *Th.* 417.
[50] HOM. *Il.* II 306.
[51] HOM. *Od.* III 382.
[52] HDT. I 131, 2.
[53] A. *Th*. 231.
[54] HES. *Op.* 136; HOM. *Il.* II 400, VIII 250.
[55] Ad es. PLUT. *Num*. 9, 8; ATH. XIV 660 a: è di un certo interesse il fatto che Ateneo accenni proprio in questo passo all'uso omerico di ῥέζω al posto di θύω.
[56] Gli Indoeuropei non avevano una parola specifica per indicare l'atto del sacrificio, quanto osservato nel caso del greco risulta infatti valido anche per le altre lingue indoeuropee, così BENVENISTE 1969, p. 469 ed. it.: «ovunque 'sacrificare' è presentato come 'fare'». In latino, ad esempio, abbiamo un generico sacro agire (*sacrum facĕre*), dal quale poi il termine *sacrificium*. Per le teorie classiche sul sacrificio greco vedi Intro n. 1.

una fase all'altra della vita viene sancito da esso, ogni scelta di una certa importanza che ci si accinge a compiere sul piano politico-militare è preceduta, iniziata e propiziata dal sacrificio[57]. E questo perché ogni nuova opera – e ciò vale per la costruzione di una casa, la formazione di un gruppo sociale, la produzione di un'opera d'arte come per la cosmogonia stessa – affinché quanto venga cominciato abbia in sé *vita, forza* e *realtà*, deve essere sancita da una morte sacrificale, vera o sostitutiva che sia[58].

L'azione cultuale ha valore solo se segue un determinato codice e un preciso ordine di esecuzione: l'errore in materia religiosa è quanto di più pericoloso. Il rito deve conformarsi ad un modello ben preciso; sappiamo, infatti, grazie agli studi di Mircea Eliade, e poi a quelli del suo allievo Bruce Lincoln, che il sacrificio – presso i popoli indoeuropei, ma non solo – è in primo luogo ripetizione della cosmogonia, suo simbolico riattuarsi[59]. La colpa cultuale, volontaria o no che sia, comporta il rischio di sprofondare nel caos precedente la cosmogonia stessa. Avremo modo di approfondire il significato cosmogonico dell'azione sacrificale, ma anticipiamo qui che l'atto sacro ha un significato complesso[60]; il macrocosmo naturale, il microcosmo umano e il mesocosmo sociale[61] funzionano infatti secondo leggi simili, leggi che il sacrificio dispiega e rappresenta.

Il tema che intendo prendere in considerazione è uno di quei quelli che attengono più alla filosofia che alla storia della filosofia, e più ad un approccio fenomenologico che ad uno storico- religioso, ma conto di non tradire lo spirito neoplatonico tentando di vedere nel *particolare* – dove per particolare intendo le opere di autori quali Porfirio, Giamblico e Giuliano – le tracce di un interrogativo fondante per l'uomo in genere, cioè quello sulla ragione e sulla necessità dell'atto.

---

[57] BURKERT 1972, pp. 44-46 ed. it.

[58] Tale idea è alla base di ELIADE 1978.

[59] Vedi soprattutto ELIADE 1949a, pp. 35-38 ed. it. Vedi anche ELIADE 1957, p. 210 ed. it.: «La creazione può avvenire solo da un essere vivo che si immola». Per il significato cosmogonico del sacrificio presso i popoli indoeuropei vedi LINCOLN 1986, ad es. p. 42: «each performance of sacrifice was felt to re-create the world, dispersing material substance from its microcosmic form to the macrocosm, and thus sustaining creation». Cfr. pp. 63-64. Un esempio classico è l'*aśvamedha* indù, il sacrificio del cavallo (vedi ELIADE 1976-1983, vol. I, pp. 240-241 ed. it.). LINCOLN 1991, p. 167, porta come esempi il sacrificio cosmogonico di *Puruṣa*, l'uomo primordiale di *Rig Veda* X 90, e l'inno della creazione cantato dai magi durante lo smembramento della vittima animale in HDT. I 131-132. Lo stesso schema mitico si ritrova nel caso della dea Tiamat babilonese e del gigante Ymir nella mitologia norrena (ELIADE 1949a, p. 38 ed. it.; ELIADE 1976-1983, vol. I, p. 247 ed. it.).

[60] Per Kasten Rönnow (cit. in LINCOLN 1991, p. 172) il sacrificio è infatti alla base non solo della pratica rituale degli Indoeuropei, ma anche del loro pensiero speculativo.

[61] Per il concetto di mesocosmo sociale vedi LINCOLN 1991, p. 173.

1.2 Sacrificio, κοινωνία, μίμησις nell'*Ad Porphyrium*

Il secondo libro del *De Abstinentia* porfiriano[62], trattato in quattro libri in favore del vegetarianismo, e il quinto del cosiddetto *De mysteriis* giamblicheo[63], sono i primi testi di tutta la filosofia greca giuntici in stato non frammentario ad affrontare il problema del sacrificio in maniera approfondita[64]. Il *De mysteriis* si presenta come una risposta ad una lettera di Porfirio, per noi perduta, all'egiziano Anebo[65]. Il titolo attestato dalla tradizione manoscritta è Ἀβάμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφρίου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καί τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημὰτων λύσεις, *Risposta del maestro Abamone alla Lettera di Porfirio ad Anebo e soluzioni della difficoltà presenti in essa*. Vi faremo riferimento, d'ora in poi, con il titolo latino di *Ad Porphyrium*[66]. Giamblico risponde a Porfirio fingendo di essere il gran sacerdote Abamone e assume così un ruolo di netta autorità nei confronti dell'interlocutore. È necessario dunque ricordare sempre che la comparazione fra i due autori – poiché siamo obbligati a supporre che le idee espresse nella lettera ad Anebo (*Ad Anebonem*) in materia di sacrifici siano simili a quelle del *De Abstinentia*, e a ricostruire il pensiero espresso nel primo testo sulla base del secondo – rimarrà sempre in parte ipotetica.

Il linguaggio filosofico giamblicheo è ricco e consapevole; vi è da parte dell'autore una precisa volontà di esprimere una serie di sfumature di significato. L'impiego di un linguaggio filosofico personale da parte di un platonico, che a tutto poteva mirare salvo a che il suo pensiero risultasse originale e innovativo, induce a riflettere; la lingua è infatti lo strumento tramite il quale l'uomo pensa e conosce il mondo[67], lo capisce attraverso di essa. Ecco il senso della novità del lessico giamblicheo: sebbene si ponga nel solco di una tradizione millenaria, la personalità

[62] L'edizione di riferimento è BOUFFARTIGUE – PATILLON – SEGONDS 1977-1995.
[63] Il titolo dell'opera giamblichea – per intero *De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum* – è quello che Marsilio Ficino appone alla traduzione parafrasata del testo (1489). La tradizionale divisione in libri e in capitoli è di Nicola Scutelli, a sua volta traduttore dell'opera giamblichea (1556). La proposta di A.R. Sodano (SODANO 1984) che nega l'autografia giamblichea e propone l'ipotesi di un lavoro collettivo, è stata scartata dagli studiosi; meriterebbe forse di essere presa in esame con più attenzione.
[64] Per quanto, sulla scorta di ZAMBON 2002a, ammettiamo che non si possa parlare davvero di una teoria organica e coerente.
[65] Le lettera di Porfirio è desumibile solo in minima parte dal testo di Giamblico. A questo vanno aggiunte le preziose testimonianze di Eusebio di Cesarea, Cirillo di Alessandria, Teodoreto di Cirro e Giuseppe di Tiberiade. L'edizione di riferimento è SAFFREY – SEGONDS 2012. Per il problema della datazione vedi Cap. 2 p. 114.
[66] Impiegherò nel testo il titolo *Ad Porphyrium*, abbreviato *Ad Porph*. nelle citazioni, dal titolo della tradizione manoscritta e da quello apposto all'opera dal Cardinal Bessarione nel suo *ex-libris* (*Iamblichi in epistulam Porphyrii*), ripreso poi anche nel catalogo della Biblioteca Marciana del 1545. Tale abbreviazione è stata introdotta per la prima volta negli studi di Daniela Taormina. Per la proposta del titolo *Réponse à Porphyre* vedi p. XIX dell'introduzione di SAFFREY – SEGONDS 2013.
[67] Sul rapporto lingua-pensiero rimane illuminante BENVENISTE 1958.

autoriale si esprime nell'affrontare medesimi temi e nel risolvere medesimi problemi – spesso considerati dal filosofo stesso come già affrontati e risolti da altri – in modo da comprenderli nell'intimo. Non si tratta di risolvere un nuovo quesito o di darne per la prima volta una risposta adeguata e originale, ma di capirne la soluzione dall'interno. Così ogni filosofo può essere depositario di un personale sguardo atto a differenziare, di uno specifico linguaggio atto a conoscere.

Un aspetto importante del lessico giamblicheo sta nella coscienza della polisemia di alcune parole impiegate[68]: si tratta di una scelta letteraria che ha dei chiari risvolti filosofici. Spesso poi vengono adoperati termini propri di una disciplina specifica in chiave filosofica in modo da instaurare un legame fra un determinato campo della tecnica o del sapere e la filosofia[69], sottolineando così, mediante il potere allusivo della lingua, quello che ogni buon platonico sa e cioè che «nei diversi ambiti fenomenici e metafisici operano leggi strutturali analoghe, cioè sostanzialmente identiche e concordi»[70]. Quest'uso della lingua, ambiguo e rivelatore al tempo stesso, non è però un elemento innovativo della scrittura giamblichea, fa bensì parte della tradizione platonica e ha in Platone stesso il suo iniziatore[71]. Nell'*Ad Porphyrium* l'analogia viene impiegata non solo per stabilire un legame fra un contenuto propriamente filosofico e un altro appartenente ad un altro campo del sapere e della tecnica, ma anche per alludere, con lo strumento del λόγος, a ciò che va al di là del λόγος stesso[72]. Giamblico può dunque alludere alla sfera del νοῦς «in modo filosofico […] e logico (φιλοσόφως […] καὶ

[68] Vedi *infra* p. 26 il caso di συμπλήρωσις.
[69] Vedi *infra* n. 89 il caso di πλημμέλεια.
[70] GAISER 1968, p. 15 ed. it. Platone ci parla di quell'intimo legame fra tutti i saperi che la dialettica è capace di rivelare in *R.* VII 537 c. Vedi anche VITR. I 1 12: «Cum autem animadverterint omnes disciplinas inter se coniunctionem rerum et communicationem habere, fieri posse faciliter credent; **encyclios** enim **disciplina** uti corpus unum ex his membris est composita» e CIC. *De orat.* VI 21: «Sed si haec maior esse ratio videtur, quam ut hominum possit sensu aut cogitatione comprehendi, est etiam **illa Platonis** vera et tibi, Catule, certe non inaudita vox, omnem doctrinam harum ingenuarum et humanarum artium uno quodam societatis **vinculo** contineri; ubi enim perspecta vis est rationis eius, qua causae rerum atque exitus cognoscuntur, mirus quidam omnium quasi consensus doctrinarum concentusque reperitur». Per l'idea di un vincolo che unisce tutti i saperi vedi soprattutto HADOT I. 2005², pp. 265-268.
[71] Vedi GRENET 1948; DE MARIGNAC 1951. Sull'adozione del lessico delle τέχναι da parte di Platone vedi CAMBIANO 1991²; BALANSARD 2001.
[72] Questi i risultati del lavoro di SMITH 1993a, pp. 74-86. Secondo Smith Giamblico impiegherebbe il λόγος discorsivo, strumento proprio della filosofia, anche in ambito teurgico e teologico. Smith sottolinea che la linea di demarcazione che Giamblico stesso propone fra "modo filosofico", "modo teurgico" e "modo teologico" di espressione (*Ad Porph*. p. 5, 3-6 [= *De myst*. I 3 p. 7, 2-7]) non sarebbe in realtà così rigida come si potrebbe credere stando alle sue stesse affermazioni programmatiche e che talvolta verrebbe perfino ignorata. Cfr. SMITH 2002, p. 307: «We should employ reason and rational argument whilst being aware of their limitations. We must recognise that what may present a contradiction in the physical world may be reconcilied at a higher level».

λογικῶς)»[73], cioè tramite quella modalità che, diversamente da quella noetica, ammette l'esistenza dei contrari.

Dopo una breve esposizione di alcuni concetti chiave della teoria del sacrificio giamblichea sottoporremo ad analisi il valore che i simboli assumono nella sua trattazione; parleremo poi dell'imprescindibile rapporto che l'autore stabilisce fra sacrificio e preghiera. Nella seconda parte del capitolo passeremo ad un confronto diretto fra Porfirio e Giamblico.

*

La sezione dell'*Ad Porphyrium*[74] relativa ai sacrifici si apre con una dichiarazione programmatica: si tratta di una questione comune a tutti gli uomini che si occupano di παιδεία, anche di coloro che sono inesperti di filosofia («ἐν λόγοις»). Obiettivo di Giamblico è determinare la necessità del sacrificio (χρεία) e il suo potere (δύναμις)[75]. L'autore chiarisce dunque che l'argomento trattato non è solo di carattere filosofico-religioso, è bensì una questione culturale ad ampio raggio; il sacrificio, infatti, è argomento di riflessione per tutti coloro che si interessano di παιδεία, intesa non tanto nel senso specifico di "educazione" quanto piuttosto in quello più generico di "formazione", "cultura"[76]. Il termine assume pertanto un velato valore politico e rimanda ai problemi propri della vita attiva: non è necessario essere filosofi per interessarsi alla questione dei sacrifici; essa, infatti, deve riguardare qualsiasi persona di livello culturale medio che si interroghi sul comportamento da tenere in materia religiosa. Sebbene vi siano esempi di un suo impiego più generico, l'uso specifico di ἔργον per riferirsi al "sacrificio" percorre tutta la sezione[77]; all'inizio del IV secolo era dunque ancora possibile per Giamblico concepire il sacrificio come atto per eccellenza: la sezione è quindi rivolta a chiunque si interessi di ἔργα, cioè di "atti" sacri.

L'autore introduce poi la questione più scottante dell'intero dibattito, ossia l'incongruenza fra il sacrificio animale prescritto dalla tradizione e l'astinenza dalle carni osservata dal filosofo[78]. Il problema consiste, dunque, nel determinare quale

[73] *Ad Porph*. p. 72, 20-21 (= *De myst*. II 11 p. 96, 5).
[74] *Ad Porph.* pp. 149-179 (= *De myst.* V): vi si farà riferimento come alla 'sezione sacrificale'.
[75] *Ad Porph.* p. 149, 8-9 (= *De myst.* V 5 p. 199, 7-10).
[76] Per la questione del destinatario del testo vedi Cap. 2 pp. 110-111.
[77] Vedi ad es. *Ad Porph*. p. 171, 6-17 (= *De myst*. V 21 pp. 229, 13-230, 6); *Ad Porph.* p. 178, 11-23 (= *De myst.* V 26 pp. 239, 14-240, 7). Già DILLON 2007a identifica gli ἔργα giamblichei con i sacrifici. Il termine πρᾶξις non è connotato in tal senso e viene impiegato di solito in maniera più generica.
[78] *Ad Porph.* p. 150, 22-23 (= *De myst.* V 4 p. 201, 12-14).

rapporto ci possa essere fra la religione tradizionale e le pratiche ascetiche di origine orfico-pitagorica sostenute da Porfirio. Giamblico, quasi imbarazzato per l'importanza del tema – definito perfino il maggiore degli argomenti[79] – decide di farsi coraggio e inizia citando Platone: «Io ne parlerò comunque e non mi mancherà per nulla l'impegno: tenta di seguirmi»[80]. Sono le parole con le quali la sacerdotessa Diotima introduce il suo discorso nel *Simposio*[81]. La citazione non serve solo a rimarcare la fittizia autorità sacerdotale che l'autore si arroga nei confronti del destinatario, ma intende anche suggerire fin dall'inizio quale sia il fine (τέλος) del sacrificio: così come Diotima illustra a Socrate il cammino che va dalla bellezza dei corpi al Bello in sé, così anche Giamblico presenterà il sacrificio come via al divino.

Porfirio e Giamblico non solo sono gli unici autori della letteratura e della filosofia greco-romana a trattare in maniera sistematica la questione dei sacrifici, ma, proprio in quanto si propongono di dare uno statuto teorico al problema, sono anche i primi ad esplicitare senza mezzi termini il ruolo dell'azione sacrificale. Così facendo si pongono in perfetta continuità con la tendenza dei filosofi della loro epoca: la teorizzazione, il commento e l'ermeneutica sono, infatti, forme di espressione tipiche della filosofia tardoantica[82]; la mediazione fornita dall'esegesi è sentita come necessaria, l'ambiguità del linguaggio religioso, così come quella del linguaggio poetico, cessa di essere rivelatrice in se stessa. Ogni cosa va spiegata, interpretata, mediata tramite l'uso di quel celebre φάρμακον della chiarezza porfiriano[83] che cela nella sua stessa duplicità, capace quanto di illuminare tanto di paralizzare ogni concetto, la propria forza esegetica.

Il discorso di Giamblico è ridondante per paura di non essere chiaro, ogni concetto viene ripetuto sempre almeno un paio di volte. Ai sacrifici viene attribuita un'efficacia pratica, una vera e propria forza creativa (τὸ ποιητικόν), in virtù della loro connessione con gli dèi, cause del divenire[84]. Il rito ha dunque un potere attivo: è unito agli dèi e determina l'unione con essi. E in quanto gli dèi sono le cause iniziali della generazione, anche il sacrificio, in quanto strumento poietico, perpetua la generazione, a livello macrocosmico, sociale e psicologico. Il sacrificio è atto imprescindibile alla fondazione

[79] *Ad Porph.* p. 153, 20 (= *De myst.* V 5 p. 205, 15).
[80] PL. *Symp.* 210 a.
[81] *Ivi* 210 a-211c.
[82] Vedi CHIARADONNA 2012.
[83] Questa la dote che il biografo Eunapio di Sardi riconosce a Porfirio in *VS* IV 1, 10.
[84] *Ad Porph.* pp. 154, 27-155, 3 (= *De myst.* V 7 p. 207, 7-10): «e dunque il discorso richiede che si spieghi in relazione a che cosa i sacrifici possiedono un'efficacia pratica e perché sono connessi agli dèi, cause iniziali del divenire».

di qualsiasi forma di ordine, sia esso quello universale, sia quello proprio a qualsiasi gruppo sociale o quello interno al singolo: l'atto sacro, mimesi di quell'eterna generazione che detta legge in ogni campo, è alla base di qualsiasi passaggio dal caos al cosmo[85]. È ποίησις nel senso platonico del termine, poiché è ποίησις è «la causa per cui ogni cosa passa dal non essere all'essere»[86].

Da un lato, dunque, il sacrificio, in quanto atto fondativo, crea una comunione in senso *orizzontale* e si lega così all'intreccio immanente al mondo manifesto. Συμπλοκή e κοινωνία sono termini impiegati spesso assieme[87] per indicare tale intreccio: il sacrificio s'inserisce in esso come un elemento dinamico e necessario. Dall'altro, però, la sua attività non si esplica solo in questo senso:

> E dunque i vari tipi di cerimonia sacrificale purificano alcune cose; altre, fra quelle che sono in noi e intorno a noi, le portano a compimento (τὰ δὲ τελειοῖ τῶν ἐν ἡμιν ἢ περὶ ἡμᾶς ὄντων[88]); altre ancora le pongono in simmetria e ordine, altre, poi, le liberano da quell'errore (τῆς θνητοειδοῦς πλημμελείας[89]) che è la mortalità, **e le rendono tutte commensurabili (πάντα δὲ προσήγορα[90]) con la totalità degli esseri a noi superiori**[91].

---

[85] Punto di incontro fra la storia della filosofia antica e quella delle religioni è l'opera di Gregory Shaw (SHAW 1995, poi 2014[2]: citeremo spesso la seconda edizione, arricchita di un'ottima prefazione). L'autore applica la concezione eliadiana del culto come mimesi dell'ordine cosmico (vedi *supra* n. 59) all'*Ad Porphyrium* giamblicheo. Nel presente lavoro tenteremo di portare ulteriori argomenti a tale tesi. Vedi ad es. SHAW 2014[2], p. XX: «theurgy is the art of learning how to receive this procession [i.e. la processione cosmica] in a way that mimics – no even more – that incarnates the demiurgy that continually creates and sustains our world».

[86] *Symp.* 205 b: «οἶσθ' ὅτι ποίησίς ἐστί τι πολύ: ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι ὁτῳοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι».

[87] Ad esempio in *Ad. Porph.* p. 32, 5-6 (= *De myst.* I 12 p. 42, 7-8): «κοινωνίαν […] τῆς ἀδιαλύτου συμπλοκῆς» dove la κοινωνία è proprietà della συμπλοκή; *Ad. Porph*. p. 138, 11-12 (= *De myst.* IV 3 p. 184, 18-19): «ἡ φιλίας ὁμονοητικῆς κοινωνία καί τις ἀδιάλυτος συμπλοκή». Con συμπλοκή si indica, di solito, l'intreccio nello specifico, mentre κοινωνία è termine più generico che sta ad indicare la qualità della συμπλοκή. Da notare l'uso ricorrente dell'aggettivo ἀδιάλυτος. Mi riservo di parlare più nel dettaglio del concetto di κοινωνία nella seconda parte del capitolo, vedi *infra* pp. 57-58.

[88] Sono gli esseri divini a stare «intorno a noi», Giamblico ne parla subito prima in *Ad. Porph*. p. 172, 19 (= *De myst*. V 22 p. 231, 13-14). In *Ad. Porph.* p. 176, 11-15 (= *De myst*. V 26 p. 237, 3-5), ribadendo ancora una volta la necessità di un culto completo, chiarisce chi sono questi esseri che ci circondano: «e infine invitiamo anche a questo: cioè a mirare compiutamente a tutto ciò che ci circonda (τῶν περὶ ἡμᾶς), cioè a ciò che si trova nel tutto – dèi, angeli e demoni, divisi secondo il genere – e a tutti offrire così, allo stesso modo, un sacrificio gradito».

[89] Πλημμέλεια è l'"errore metrico", l'"andare fuori di metro" in musica e in poesia. La mortalità è considerata come un errore rispetto alla perfezione divina. Di essa, tramite il rito e dunque tramite l'assimilazione a tale modello, si può fare ammenda. Il termine è già impiegato in senso metaforico da Platone in *Ap.* 22 d. Si passa dal significato poetico-musicale a quello etico (in senso etico il termine viene impiegato anche nella Bibbia dei LXX *Le*. VI 5) e metafisico. L'aggettivo θνητοειδής ha valore epesegetico: l'"errore della natura mortale", ossia l'errore che è costituito dalla mortalità.

[90] Il passo contiene un evidente riferimento a PL. *R.* VIII 546 b-c: «πάντα προσήγορα καὶ ῥητὰ πρὸς ἄλληλα ἀπέφηναν»; si tratta del celebre passo del numero nuziale. Προσήγορος, connesso etimologicamente con ἀγορεύω, "parlo in assemblea" e con ἀγορά, indica qualcuno che si può salutare, al quale si può rivolgere la parola – e con il quale dunque, in virtù di un comune sostrato di conoscenze e della medesima attribuzione di significato alle parole – ci si comprende. Nel passo della *Repubblica* indica la commensurabilità matematica: ogni cosa è resa misurabile e dicibile (i due termini indicano la

L'atto sacro, infatti, fa sì parte di questa rete sottesa alla realtà fenomenica, ponendosi in questa sia come causa sia come prodotto, ma serve anche a stabilire una corrispondenza fra esseri inferiori e superiori, un legame che dunque si stabilisce in direzione *verticale*[92]. La κοινωνία nella quale il rito s'inserisce e che questo stesso va a determinare ha, pertanto, una doppio verso. Si tratta di un termine chiave della filosofia giamblichea per la sua capacità di esprimerne la concezione del divino, trascendente e immanente al tempo stesso.

La corrispondenza fra l'uomo e il dio alla quale si fa riferimento, però, non consiste in un semplice rapporto di dipendenza nei confronti del divino. Per quanto in seguito vedremo come il sacrificio sia anche strumento di separazione, il pensiero di Giamblico va qui in senso opposto: l'atto sacro annulla diversità e distanze, è strumento di amicizia (φιλία), di familiarità (οἰκείωσις) e di assimilazione dell'uomo al dio, lega i creatori alle creature, i genitori ai generati[93]. L'uomo s'innalza mediante il sacrificio («ἀνάγει διὰ τῶν θυσιῶν»)[94]; il potere anagogico dell'atto cultuale è dovuto alle sue caratteristiche imitative:

così anche il fuoco che sta presso di noi, imitando l'attività del fuoco divino, porta via tutto ciò che nei sacrifici è materiale e purifica con il fuoco le offerte e le libera dei legami che ci sono nella materia (τῶν ἐν τῇ ὕλῃ δεσμῶν) e le rende adatte, tramite la purificazione della loro natura, alla comunione con gli dèi. E in questo modo ci libera dai legami del divenire (τῶν τῆς γενέσεως δεσμῶν[95]) e ci rende simili agli dèi e adatti alla loro amicizia e muta la nostra natura materiale in una immateriale[96].

---

medesima cosa in due campi diversi). L'aggettivo προσήγορος ha in questo passo un valore preciso anche se non prettamente matematico: ogni cosa, grazie al carattere imitativo del rito e in quanto dunque rapportabile al modello divino, è misurabile e conoscibile.

[91] *Ad. Porph*. pp. 172, 23-173, 1 (= *De myst.* V 23 p. 232, 1-6).

[92] SMITH 1974 parla di un doppio verso della teurgia e distingue fra «horizontal theurgy», che non riguarda l'ἕνωσις e opera nel cosmo mediante la συμπάθεια, e «vertical theurgy», che lega gli uomini agli dèi. Per Smith, però, entrambe le forme di teurgia includono il rito, la differenza sta piuttosto nel fine che queste si propongono. Già EITREM 1942, pp. 51-52, aveva opposto una teurgia teoretica, coincidente con la filosofia contemplativa, ad una teurgia pratica, cioè al rito. ROSAN 1949, pp. 213 ss., propone una divisione fra una teurgia di livello più basso, e con potere anagogico, e un genere contemplativo di teurgia, vicina alla θεωρία di Plotino e libera da ogni elemento rituale. Un'opinione simile hanno LEWY 1968, pp. 190 ss., 238, 462-3; FINAMORE 1999. VAN LIEFFERINGE 1999, p. 110, riconosce due differenti tendenze, interne alla teurgia: «'pur', apanage d'une minorité» e «le culte païen dans ses aspects les plus divers, les plus vulgaires […]». SHAW 2014[2], p. 173, e CLARKE 2001, p. 46, parlano invece di sostanziale unità della teurgia e ne identificano nei riti materiali una componente fondamentale. Una posizione simile è favorita anche da O'MEARA 2003, p. 128. Di recente LECERF 2015 ha usato lo schema della doppia direzione (orizzontale e verticale) come funzionale alla comprensione di vari aspetti del pensiero giamblicheo.

[93] *Ad. Porph*. p. 156, 14-17 (= *De myst.* V 9 p. 209, 11-14).

[94] *Ad. Porph*. p. 160, 16 (= *De myst*. V 11 p. 215, 3-4).

[95] «Τῶν ἐν τῇ ὕλῃ δεσμῶν» è posto in correlazione con «τῶν τῆς γενέσεως δεσμῶν». Il complemento di stato in luogo serve a indicare il tipo di legame, non i legami che le offerte hanno con la materia, ma i

Così come la fiamma del sacrificio, dunque, imitando quella divina, purifica le offerte e le libera dai legami della materia conducendole fino al dio, così lo stesso fuoco libera l'offerente dai legami del divenire e lo rende simile agli dèi. Il fuoco è simbolo del dio, la vittima dell'uomo. L'identificazione tra offerta e offerente è chiara[97], la metamorfosi avviene attraverso la mimesi. Si tratta della naturale ascesa del fuoco verso il fuoco[98]: il simile ama e tende al simile[99]. Il principio epistemologico è quello empedocleo del «simile conosce il simile» [100], al quale si può ricondurre quello dell'anamnesi platonica[101]: si conosce una cosa solo se si diventa quella cosa, e si può diventare quella cosa solo se la si possiede già in sé, se in parte la si è già. La conoscenza è assimilazione del soggetto all'oggetto, così in Plotino, ad esempio, l'occhio conosce il sole per la naturale somiglianza dell'organo con l'astro poiché «il vedente deve accostarsi alla contemplazione dopo essersi reso congenere e simile al visto» [102]. L'uomo diventa dunque simile al dio in virtù del divino che ha in sé. Giamblico, poco prima rispetto al passo citato, parlando dei demoni e del loro rapporto con la materia, fa allusione a questo stesso principio, chiedendosi quale riempimento (ἀποπλήρωσις) e quale godimento (ἀπόλαυσις) possa mai esserci fra due cose del tutto estranee[103]. Nessuno, questa è l'implicita risposta, l'*altro* non è avvicinabile in quanto tale.

Nel corso della sua trattazione Giamblico impiega senza distinzione concetti quali riempimento [104], nutrimento (τροφή) [105], godimento (ἀπόλαυσις) [106] per parlare dell'efficacia dei sacrifici: l'atto cultuale riempie e nutre l'offerente quanto il

---

legami interni alla materia stessa. Dobbiamo dunque intendere, per analogia, anche "i legami interni al divenire". Per i diversi usi del termine δεσμόν vedi PROCL *in Ti.* II p. 15, 12-25 Diehl. Si tratta in questo caso di quel legame che risiede nei termini legati, mentre gli altri due generi di legame sono quello che preesiste nella causa dei termini legati e quello intermedio fra causa e termini legati. Per un'analisi completa del passo procliano vedi LERNOULD 2000, pp. 129-47.

[96] *Ad. Porph.* p. 161, 3-12. (= *De myst*. V 11 pp. 215, 18-216, 8).

[97] Vedi Cap. 5 pp. 185-189.

[98] *Ad. Porph.* p. 160, 18-19 (= *De myst*. V 11 p. 215, 5-7).

[99] Già O'MEARA 2003, p. 127, riconosce l'importanza di tale principio nel sistema sacrificale giamblicheo.

[100] «Con la terra infatti vediamo la terra, l'acqua con l'acqua, con l'aria l'aria divina e poi col fuoco il fuoco distruttore, con l'amore l'amore e la contesa con la contesa funesta» (fr. 31 B 109 DK). Trad. I. Ramelli – A. Tonelli.

[101] Vedi soprattutto *Phd.* 74 e-75 a.

[102] *Enn.* I 6 [1], 9. 29-30: «Τὸ γὰρ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον συγγενὲς καὶ ὅμοιον ποιησάμενον δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θέᾳ». Cfr. COOMARASWAMY 1947, p. 123 ed. it.: «L'occhio non è che uno specchio: si può dire che esso vede gli oggetti, una rosa, una pietra o un'opera d'arte in virtù di una certa sostanziale affinità».

[103] *Ad. Porph.* p. 160, 24-27 (= *De myst.* V 12 p. 215, 12-14).

[104] Ad es. *Ad. Porph.* p. 165, 11 (= *De myst*. V 16 p. 221, 6); *Ad. Porph.* p. 176, 7 (= *De myst*. V 26 p. 238, 14).

[105] Ad es. *Ad. Porph.* p. 159, 11 (= *De myst.* V 10 p. 213, 13).

[106] Ad es. *Ad. Porph.* p. 160, 5 (= *De myst.* V 11 p. 214, 12).

destinatario. In virtù del suo potere anagogico elimina la distanza fra i due e instaura fra l'uomo e il dio quel rapporto di conoscenza diretta che è assimilazione. Ogni essere ricava perfetta realizzazione (τελειότης) e nutrimento – e perfetta realizzazione è nutrimento – dalla sua causa[107].

A conferma dell'applicazione del principio di conoscenza fra simili si accosti, dunque, il concetto di κοινωνία a quello di μίμησις; due cose entrano in comunicazione solo se rese simili l'una all'altra tramite l'imitazione. Giamblico insiste sulla necessaria completezza di tale μίμησις:

> […] così anche il completamento dei sacrifici/operato dai sacrifici (τῶν θυσιῶν […] συμπλήρωσιν) deve legarsi all'intero ordine degli esseri superiori, privo di lacune e completo. Ma, dato che questo ordine è grande e completo in tutto e sviluppato secondo numerose classi, è necessario che anche il sacro ufficio imiti la sua varietà attraverso il movimento di tutte le potenze[108].

L'introduzione del concetto di mimesi dell'ordine divino ha un duplice scopo. In primo luogo viene esplicitata la forza attiva del rito: il sacrificio, sacra rappresentazione, imitando tale ordine, lo *ri-produce* ogni volta. Ma l'autore vuole anche dirci che, poiché il culto deve imitare la struttura e l'attività del cosmo, il rito non può trascurare l'aspetto corporeo e materiale del cosmo stesso; il sacrificio animale, dunque, sarebbe suggerito già in questo punto come necessario.

L'ambiguità del genitivo «τῶν θυσιῶν» è feconda e rivelatrice: quello greco – osservazione valida anche per quello latino e poi per quello italiano –, a causa della sua possibilità di essere sia soggettivo sia oggettivo, non solo suggerisce il principio epistemologico di identificazione fra conoscente e conosciuto (come ad esempio nell'espressione *la conoscenza degli dèi*), ma anche la nascosta identità fra azione e passione (come ad esempio ne *la vittoria dei nemici*); cela in sé il mistero della *coincidentia oppositorum*. L'espressione «συμπλήρωσιν τῶν θυσιῶν», dunque, non indica solo il completamento dell'atto sacro (genitivo oggettivo), ma anche il completamento causato da tale atto (genitivo soggettivo). La lingua greca, pertanto, è capace di condensare in un'unica formula quanto abbiamo tentato di spiegare fino ad ora: il rito si inserisce nella κοινωνία, sia in senso orizzontale sia verticale, e, allo stesso tempo, la determina. Ne è prodotto e causa allo stesso tempo.

---

[107] *Ad Porph.* p. 159, 11-23 (= *De myst.* V 10 pp. 213, 10-214, 3): «poiché ognuno prende sia il nutrimento sia la perfezione da quello da cui ha avuto origine». Per l'εὐδαιμονία come unione di prodotto e causa vedi Cap. 4; cfr. VERG. *Georg.* II 489: «Felix qui potuit rerum cognoscere causas».
[108] *Ad Porph.* p. 172, 12-18 (= *De myst.* V 22 p. 231, 7-13).

Riflettiamo ancora sul termine συμπλήρωσις. Già nelle *Enneadi* l'aggettivo corrispondente (συμπληρωτικός) sta a indicare una proprietà di una sostanza inseparabile da essa, come nel caso del bianco per la biacca o del calore per il fuoco[109]. Porfirio usa il participio «συμπληροῦσαι» nella sua *Isagoge*[110] per indicare quelle "differenze inseparabili" proprie di qualcosa, le quali ne "riempiono" la definizione, funzionali a identificare l'essere della cosa. Riferisce, ad esempio, il caso del *mortal*e per l'*uomo*[111]. Saremmo dunque indotti a pensare che per Giamblico i sacrifici siano considerati come accidenti inseparabili all'ordine degli esseri superiori. Questi, secondo logica, esisterebbero anche senza i sacrifici – il che ben concorderebbe con il τόπος secondo il quale gli dèi non hanno alcun bisogno del culto con il quale li si onora[112] – sebbene i sacrifici siano inscindibili per natura da essi. In un unico termine sarebbe dunque allusa tanto la concezione medioplatonica del culto come omaggio al divino[113] quanto quella stoica che vede il rito come qualcosa di naturalmente inserito all'interno dell'ordine cosmico[114].

Il verbo συμπληρόω viene impiegato anche nel *Simposio*[115] per indicare l'azione di Eros che, portando dagli uomini agli dèi preghiere e sacrifici, riempie lo spazio esistente fra gli uni e gli altri. Nel caso di Giamblico possiamo combinare i due significati: συμπλήρωσις sta sì a indicare il riempimento dello spazio intermedio fra offerenti e destinatari, ma allo stesso tempo afferma un legame fra rito e dèi simile rispetto a quello esistente in campo logico fra sostanza e sua qualità inseparabile. L'uso di uno stesso termine in diversi campi e discipline è una caratteristica del greco antico più che di altre lingue e si tratta di una chiara prova del principio già enunciato: nei diversi ambiti, fenomenici e non, operano leggi strutturali analoghe[116], è la lingua stessa a suggerircelo.

La «συμπλήρωσιν τῶν θυσιῶν» è dunque necessaria poiché l'errore, la colpa cultuale che deriva dal mancato pieno adempimento del rito – e, di conseguenza, da un

[109] *Enn.* II 6 [17], 1. Interessante è anche il confronto con Περὶ ὕψους 12, 2 dove συμπλήρωσις indica la saturazione di un argomento di discussione, il suo esaurirsi.
[110] *Intr*. 9, 20 ss.
[111] Cfr. PORPH. *in Cat.* p. 95, 22 ss. Busse dove Porfirio parla ancora delle «ποιότητες αἱ συμπληρωτικαί» come di quelle proprietà la cui perdita distrugge il sostrato.
[112] Il tema è inaugurato dallo stesso Platone nell'*Eutifrone*, sebbene se ne trovino tracce anche in Euripide e nei lirici. Giamblico ne tratta esplicitamente in *Ad. Porph*. p. 29 (= *De myst*. I 11), ma l'idea è sottesa a tutta la sezione sacrificale.
[113] APUL. *De deo Socr.* 14; CELS. in ORIG. *Contra Celsum* VIII 2, VIII 9, VIII 12.
[114] Vedi *infra* p. 35.
[115] *Symp*. 202 e.
[116] Vedi *supra* p. 19.

tentativo fallito di conformarsi all'archetipo – è un grave pericolo. L'incompiutezza dell'atto si lega di necessità all'incompiutezza dell'attore, infatti:

> colui che non assegna ad ogni dio ciò che a quel dio conviene e non porge la destra (δεξιωσάμενος) a ciascuno secondo l'onore che gli spetta, se ne andrà via incompiuto (ἀτέλειος[117]) e senza prendere parte alla comunione con gli dèi[118].

Riprenderemo questo tema nella sezione successiva di questo primo capitolo; sia sufficiente per ora comprendere che l'idea di mimesi è connessa a quella di comunanza e che l'ossessione della completezza rituale che di tale mimesi è conseguenza da un lato corrisponde all'*horror vacui* ontologico tipico del tardo neoplatonismo, dall'altro è funzionale alla giustificazione del sacrificio cruento: così com'è il mondo nel suo complesso, così dev'essere anche il microcosmo rituale.

1.3 Il sacrificio come simbolo

Il simbolo è qualcosa di ben diverso rispetto all'allegoria, alla parabola o alla metafora. Ne conosciamo l'etimologia: σύμβολον deriva da συμβάλλω, "porto insieme", e designava in origine un oggetto tagliato in due parti, le quali venivano conservate da due persone o gruppi diversi ed erano destinate a far riconoscere in futuro coloro che le portavano[119]. Il concetto di *simbolo*, pertanto, risulta legato a quello di *identità*, *patto*, *accordo*, è qualcosa che implica un legame; non qualcosa di privo di un valore intrinseco che rimanda a significati più elevati, né una forma di conoscenza mediata dalla ragione, come l'allegoria. Il suo segreto consiste in un'unione ancora inviolata fra significante e significato. Se l'esegesi è sentita come necessaria a ché un simbolo possa essere compreso in tutta la sua forza, questo ha già in parte smarrito la propria natura, la pienezza della sua efficacia spirituale è venuta meno.

---

[117] Il termine induce a riflettere: lo possiamo tradurre come «incompiuto», ma anche come «non iniziato». Sul doppio valore di τελευτάω vedi PLUT. fr. 178, 4-7 Sandbach = STOB. IV 52, 49 p. 1089, 8-10: «allora [l'anima umana], subisce un'esperienza simile a quella di coloro che sono iniziati ai Grandi Misteri. È per questo che il verbo 'morire' (τελευτᾶν) è simile al verbo 'essere iniziati' (τελεῖσθαι), e così anche le azioni corrispondenti». Trad. P. Volpe Cacciatore.

[118] *Ad Porph.* p. 170, 19-22. (= *De myst.* V 21 p. 229, 1-3).

[119] Vedi LSJ s.v. "σύμβολον": «each of two halves or corresponding pieces of an astragalos or other object, which two *xenoi*, or any two contracting parties, broke between them, each party keeping one piece, in order to have proof of the identity of the presenter of the other». Vengono portati come primi esempi HDT. VI 86; E. *Med*. 613; PL. *Symp*. 191 d.

Affermare, ad esempio, che il fuoco è simbolo del dio e la vittima simbolo dell'offerente non significa sostenere che il fuoco debba far pensare in astratto al dio o che il dolore dell'animale ucciso debba rimandare alla contrizione e alla rinuncia propria del sacrificante. L'uomo antico, *homo religiosus*[120] e *symbolicus*[121], pensa allo stesso tempo in maniera molto più concreta e molto più astratta di quello moderno. Il simbolo, «organo necessario ed essenziale» del suo pensiero secondo Cassirer[122], precede la stessa distinzione fra concreto ed astratto. Nell'eterno presente del rito[123] il fuoco *è* il dio stesso, chi viene ucciso *è* chi uccide: il simbolo non rimanda a qualcosa, ma *è* quella cosa, sebbene ad un altro livello ontologico[124]. Il simbolo è dotato di una somiglianza unidirezionale così come la forma è simile all'idea senza che questa sia simile alla prima e così come tutto ciò che deriva dall'Uno tende ad assimilarsi ad esso senza che questo abbia alcuna somiglianza con i propri prodotti. Il rapporto che s'instaura, tanto fra fuoco e dio quanto fra vittima e offerente, è dunque della stessa natura di quello esistente fra idea e oggetto sensibile, fra causa e suo prodotto[125].

Un simbolo non costituisce solo un rimando ad un livello superiore di realtà; cessa di essere un frammento isolato per integrarsi in un sistema molto più ampio di relazioni. S'inserisce così in quella rete di legami immanente al mondo manifesto sulla quale Giamblico fonda la rivalutazione del mondo fisico[126]. Anche l'efficacia del simbolo segue una doppia direzione: *verticale*, nella sua capacità di rimandare ad un piano trascendente, e *orizzontale*, nella sua facoltà di inserirsi, e allo stesso tempo di determinare, i legami propri della συμπλοκή. Alcuni simboli hanno la capacità di incarnare, in virtù delle relazioni ontologiche che instaurano tanto all'interno del mondo fenomenico quanto verso quello trascendente, l'intero sistema nel quale s'inseriscono. Non solo rivelano l'unità fondamentale di parecchie zone del *reale* (ad esempio l'albero, l'organo genitale maschile…), ma tendono a coincidere con la *realtà* nella sua interezza (l'albero cosmico). Divengono via di unificazione e tendono ad abolire la

[120] Il termine viene usato per la prima volta da VAN DER LEEUW 1933. Viene poi impiegato diffusamente da Mircea Eliade e Julien Ries.
[121] Ci rifacciamo qui a CASSIRER 1923-29: l'autore descrive il modo di pensare dell'uomo arcaico come molto diverso da quello dell'uomo attuale e illustra il suo passaggio da *animal symbolicum* ad *animal rationale*.
[122] CASSIRER 1923-29, Intro p. II ed. it.
[123] Sul tempo del rito vedi ELIADE 1956. Vedi Cap. 3 pp. 149-150.
[124] Cfr. Cap. 5 pp. 185-192.
[125] Vedi TROUILLARD 1981, p. 302: il concetto è spiegato in PROCL. *in Prm*. VII 1199, 16-27; 1200, 30-31.
[126] Vedi *infra*.

molteplicità in virtù di quella «tendenza annessionistica» di cui parleremo meglio in seguito[127].

Il concetto di simbolo ha un ruolo fondamentale nell'*Ad Porphyrium*: Carine Van Liefferinge ha definito la teurgia giamblichea una forma di *simbolismo attivo*[128], il simbolo ha ed è una forza che agisce. Giamblico impiega due diversi termini per farvi riferimento: σύμβολον da συμβάλλω, "getto insieme", "porto insieme", e σύνθημα da συντίθημι, "pongo insieme". Egli abbandona del tutto il valore passivo che Platone conferisce al termine σύνθημα nel Cratilo[129] poiché σύνθημα non è più "ciò che viene posto insieme", "l'elemento convezionale", ma è piuttosto "ciò che pone insieme", "ciò che collega". Il sostantivo assume dunque un valore attivo. È possibile però riscontrare nell'*Ad Porphyrium* una lieve differenza nell'uso dei due termini σύμβολον e σύνθημα[130], una differenza di significato suggerita dalla loro stessa etimologia: σύμβολον tende a indicare il movimento dall'alto verso il basso poiché si tratta di qualcosa che "getta insieme", mentre σύνθημα mira a sottolineare la funzione anagogica del simbolo poiché si tratta di un "porre insieme"[131]; più di un passo sembrerebbe supportare tale ipotesi[132]. Divisione e dono degli dèi agli uomini da una parte, ricomposizione e ritorno dell'uomo al dio dall'altra: i due termini denotano lo stesso genere di oggetti (o animali o piante o qualsiasi altro tipo di simbolo), diverso è il punto di vista dal quale ci si pone.

---

[127] La spiegazione migliore di che cosa sia il simbolo è quella che ha saputo dare ELIADE 1949b, pp. 469-473 ed. it. Ecco un esempio di tale tendenza: «Qualsiasi pietra dell'altare vedico, diventando Prajapati [dio creatore vedico], tende a identificare tutto l'Universo con se stessa, allo stesso modo in cui ogni dea locale tende a diventare la Grande Dea» pp. 469-470. Per l'identificazione albero-organo genitale maschile nel culto di Attis vedi Cap. 3 pp. 145-147 e Cap. 5 p. 190. Per l'identificazione dea locale-Grande dea vedi *Ad mater deorum* 159 a-b, Cap. 3 p. 122. Per la «tendenza annessionistica» del simbolo vedi Cap. 4 pp. 177-178, Cap. 5 pp. 191-192.

[128] VAN LIEFFERINGE 1999. La formula della studiosa è utile, ma non ci si può scordare che, per la sua capacità di connettere livelli ontologici diversi, ogni simbolismo è di necessità *attivo*.

[129] *Cra.* 433 e: «i nomi sono elementi convenzionali (τὸ συνθήματα εἶναι τὰ ὀνόματα)», così Socrate riassume il convenzionalismo linguistico di Ermogene. Trad. F. Aronadio.

[130] Del diverso uso dei due termini in Proclo si occupa TROUILLARD 1981, pp. 298-299.

[131] Il Liddel Scott Jones (s.v. "συντίθημι") dà anche il significato di "put together constructively".

[132] Per il valore anagogico di σύνθημα vedi ad es. *Ad. Porph*. p. 137, 25-26 (= *De myst*. IV 1 p. 184, 4-5): «L'altro [tipo di teurgia] prende forza dai simboli divini (θεοῖς συνθήμασι) e congiunge in alto». Cfr. *Ad Porph.* p. 73, 15-16 (= *De myst.* II 11 p. 97, 4-11), passo cit. *infra* a p. 30. Per il valore 'catabatico' di σύμβολον vedi *Ad Porph* p. 49, 6-14 (= *De myst.* I 21 p. 65, 6-9): «[Il culto] possiede dunque le eterne misure degli esseri e mirabili segni (ἐνθήματα), quelli che sono stati inviati in basso dal demiurgo e dal padre del tutto, per mezzo dei quali l'inesprimibile trova la sua espressione attraverso i simboli (διὰ συμβόλων) indicibili». In quest'ultimo passo Giamblico impiega, come sinonimo di σύμβολον, ἔνθημα e non σύνθημα; ἔνθημα con il significato di 'simbolo' è neologismo giamblicheo: è questa la prova più evidente di una precisa consapevolezza da parte dell'autore nell'uso dei due sostantivi. Non accetto la correzione συνθήματα per ἐνθήματα proposta da Thomas Gale nel 1678 e inclusa in SAFFREY – SEGONDS 2013: il fatto che ἔνθημα sia un *hapax* costituirebbe una prova per il mio assunto, ἔνθημα è senz'altro *lectio difficilior* e dunque va accettata. In SAFFREY – SEGONDS 2013, p. 264, infatti, non viene spiegato quale sarebbe la ragione dell'errore ἐνθήματα per συνθήματα da parte del copista.

Così scrive Giamblico sulla superiorità della forza del simbolo rispetto a quella della ragione:

E infatti i simboli stessi (συνθήματα), senza ci sia necessità di pensiero da parte nostra, compiono autonomamente la propria opera (τὸ οἰκεῖον ἔργον) e l'ineffabile potenza degli dèi, verso i quali questi simboli si dirigono, vi riconosce per conto proprio le sue immagini (οἰκείας εἰκόνας)[133] e non perché viene risvegliata dal nostro pensiero: poiché non è naturale che il contenitore sia messo in moto dal contenuto, il perfetto dall'imperfetto, il tutto dalle parti[134].

Il potere del simbolo è immediato[135] ed attivo: i simboli stessi si dirigono e dirigono verso gli dèi; il pensiero dell'uomo non prende parte a quel risveglio che il simbolo è capace di provocare in maniera autonoma. La teurgia è una via che «congiunge in alto» tramite il simbolo[136]. Il potere anagogico del rito e quello del simbolo coincidono perché il rito stesso è simbolo, la sua forza attiva è una forza simbolica. In alcuni punti dell'*Ad Porphyrium*, però, c'è una certa ambiguità in proposito: solo alcuni atti rituali, infatti, vengono detti essere «consacrati perpetuamente come simboli agli esseri superiori»[137]. In altri passi invece l'autore è più chiaro come, ad esempio, all'inizio del cosiddetto settimo libro, interamente dedicato alla teologia degli Egizi. Non si tratta di una semplice digressione, ricordiamo infatti che nella finzione letteraria Giamblico si identifica con il sacerdote egiziano Abamone. La mistagogia egiziana coincide dunque con l'arte teurgica:

πρότερον δέ σοι βούλομαι τῶν Αἰγυπτίων τὸν τρόπον τῆς θεολογίας διερμηνεῦσαι· οὗτοι (1 a) γὰρ τὴν φύσιν τοῦ παντὸς (2 a) καὶ τὴν δημιουργίαν τῶν θεῶν (3 a) μιμούμενοι καὶ αὐτοὶ τῶν μυστικῶν καὶ ἀποκεκρυμμένων καὶ ἀφανῶν νοήσεων εἰκόνας τινὰς (1 b) διὰ συμβόλων (1 c) ἐκφαίνουσιν (1 d), **ὥσπερ** καὶ ἡ φύσις (2 a) τοῖς ἐμφανέσιν εἴδεσι τοὺς ἀφανεῖς λόγους (2 b) διὰ συμβόλων (2 c) τρόπον τινὰ ἀπετυπώσατο (2 d), ἡ δὲ τῶν θεῶν δημιουργία (3 a) τὴν ἀλήθειαν τῶν ἰδεῶν (3 b) διὰ τῶν φανερῶν εἰκόνων (3 c) ὑπεγράψατο (3 d).

---

[133] Preferisco tradurre εἰκών (corradicale di ἔοικα, "sono simile", vedi DELG s.v. "ἔοικα") con l'italiano "immagine", che deriva dal latino *imagine(m)*, dalla stessa radice del verbo deponente *imitari*. "Immagine" è dunque ciò che imita qualcosa: la traduzione è giustificata dall'attività mimetica dei sacerdoti egiziani di cui al brano successivo. L'εἰκών è ciò che il teurgo mostra nella sua attività di imitazione della natura e della demiurgia.

[134] *Ad Porph*. p. 73, 12-18 (= *De myst.* II 11 p. 97, 4-11).

[135] Cioè privo di mediazione.

[136] *Ad Porph*. p. 137, 25-26 (= *De myst.* IV 2 p. 184, 5). Così RAPPE 2000, p. 12: «For the theurgists, the *symbolon* is a meaning at all, nor is a *symbolon* subsidiary to, derivative of, or referential to a literal meaning. Instead the *symbolon* is a divinely installed switch, so to speak that operates within the context of ritual. Symbols functions as crossroads, as junctures that allow the soul to trace its path back to its origins».

[137] *Ad Porph*. p. 28, 14-15 (= *De myst.* II 11 p. 37, 7-9).

Prima però voglio spiegarti il tipo di teologia propria degli Egizi: questi (1 a), infatti, imitando la natura del tutto (2 a) e la demiurgia degli dèi (3 a) fanno vedere (1 d), tramite i simboli (1 c), alcune immagini di certe intellezioni mistiche e nascoste e invisibili (1 b), **nello stesso modo in cui** anche la natura (2 a) ha impresso (2 d), tramite i simboli (2 c), i rapporti invisibili nelle forme visibili (2 b) e nello stesso modo in cui la demiurgia divina (3 a) tratteggia (3 d) la verità delle idee (3 b) attraverso le immagini manifeste (3 c)[138].

La teologia degli Egizi è imitazione della natura e del suo potere generativo, il rito è simbolico ri-attuarsi della cosmogonia[139]. L'azione del sacerdote egiziano, che mostra le immagini attraverso i simboli («εἰκόνας τινὰς διὰ συμβόλων ἐκφαίνουσιν») è un prolungamento di quella della natura che imprime l'invisibile nel visibile tramite i simboli («ἀπετυπώσαντο διὰ συμβόλων»). Il teurgo è colui che prosegue l'attività demiurgica; opera attraverso i simboli, così come la natura stessa, attraverso i simboli, fa in modo che le idee si calino nel cosmo: il simbolo, così come il rito, è termine medio fra due opposti, in questo caso fra il mondo delle idee e quello della manifestazione.

Nel brano sono presenti tre segmenti, posti in corrispondenza dall'avverbio ὥσπερ:

1) I teurghi (a) che manifestano (d) le immagini dei pensieri divini (b) attraverso i simboli (c).
2) La natura (a) che imprime (d) nelle forme visibili i rapporti invisibili (b) attraverso i simboli (c).
3) La demiurgia divina (a) che tratteggia (d) la verità delle idee (b) mediante le immagini manifeste (c).

Il complemento di mezzo «διὰ συμβόλων» (1 c-2 c) corrisponde dunque a «διὰ τῶν φανερῶν εἰκόνων» (3 c)[140]. Visibile ed invisibile sono tenuti uniti – e questo legame è espresso dai tre verbi ἐκφαίνω, ἀποτυπόω e ὑπογράφω – mediante il simbolo, l'attività del simbolo consiste nello stabilire questo collegamento. Il simbolo è, in quanto termine medio, entrambe le cose: tanto immagine manifesta quanto invisibile e divina intellezione. Il simbolismo non è frutto dell'ingegno umano, ma si trova nella natura, è il

[138] *Ad Porph*. p. 185, 14-23 (= *De myst.* VII 1 pp. 249, 14-250, 7).
[139] Per la teurgia giamblichea come attività demiurgica vedi soprattutto SHAW 2014², pp. 50-64. Cfr. p. XX dove la teurgia è «divine activity communally shared».
[140] Vedi *Ti.* 92 c dove il mondo è definito «dio sensibile, immagine dell'intellegibile (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός)».

linguaggio della natura e del cosmo stesso, un linguaggio che permette, in virtù della posizione mediana propria di ogni linguaggio[141] la comunicazione fra piano umano e divino. Il rito è dunque *mimesi* dell'ordine naturale, di esso è *simbolo* e a esso è *simile*: le tre affermazioni si corrispondono. Se il rito è discorso simbolico, la natura è linguaggio simbolico: sono entrambe forme di comunicazione, di κοινωνία, di congiunzione fra opposti.

Giamblico continua il suo discorso:

> [Gli Egizi] poiché sanno, dunque, che tutti gli esseri superiori si rallegrano quando quelli inferiori li imitano e poiché, di conseguenza, vogliono **colmarli (πληροῦν) di beni mediante l'imitazione**, per quanto è possibile, portano avanti un tipo di mistagogia che è celata nei simboli[142].

La mistagogia egiziana si basa tutta sulla mimesi e la mimesi equivale al riempimento, tramite il rito, dello spazio vuoto fra esseri inferiori e superiori: quando un piano imita l'altro i due piani si compenetrano e solo allora vi è vera conoscenza.

Poco dopo Giamblico risponde alle accuse di Porfirio relative all'uso di nomi rituali privi di significato (gli ἄσημα ὄνομα) e coglie l'occasione per definirne il ruolo simbolico. Per Giamblico ogni spiegazione razionale è infatti inutile quando si tratta dei nomi divini e

> quello che è il marchio simbolico (συμβολικὸς χαρακτήρ), intellettivo e divino della somiglianza divina (τῆς θείας ὁμοιότητος), questo dobbiamo supporre nei nomi[143].

I nomi divini, in quanto dotati del «marchio simbolico», sono essi stessi simboli[144] e sappiamo che dire che una cosa è simbolo di un'altra equivale a dichiararne l'ὁμοιότης, la «somiglianza». Il genitivo «τῆς θείας ὁμοιότητος» può essere dunque inteso come

---

[141] Il λόγος, "pensiero", "parola", "rapporto", è ciò che permette di stabilire una relazione. La parola crea un legame fra l'oggetto e il pensiero dell'oggetto, fra l'idea e la cosa. La parola (e quindi il linguaggio) è dunque mediana, permette il raffronto fra due enti di diversa natura. Come in matematica ogni molteplicità indistinta per essere espressa deve essere espressa mediante il rapporto con l'unità (quando dico 3, dico in realtà 3/1, quando dico 156 dico 156/1 e così via…), così ogni ente per essere pensato ed espresso deve passare attraverso il λόγος. Il concetto di λόγος sta dunque alla base non solo di ogni possibilità di espressione, ma anche di ogni forma di manifestazione. Ciò che è manifesto viene riconosciuto e diviene oggetto di conoscenza solo se passa attraverso il λόγος. Per il concetto di λόγος sono illuminanti i primi capitoli di ZELLINI 2010.

[142] *Ad. Porph.* pp. 185, 24-186, 4 (= *De myst.* VII 4 p. 250, 7-12).

[143] *Ad. Porph.* p. 189, 23-25 (= *De myst.* VII 4 p. 255, 9-11).

[144] La locuzione viene impiegata per indicare la "simbolicità" del simbolo, vale a dire ciò che lo caratterizza in quanto tale. Per l'importanza dei nomi sacri e per il loro valore simbolico all'interno del pensiero giamblicheo vedi LECERF 2015. Vedi soprattutto p. 191: «Ainsi le nom *est* le dieu» (il corsivo è mio).

epesegetico: «il marchio simbolico, intellettivo e divino» è «la somiglianza divina». Il nome è *simile* rispetto alla cosa, il che equivale ad affermare che è quella stessa cosa ad un altro livello ontologico[145]: il nome del dio è, pertanto, il dio stesso, ed è dunque qualcosa di «troppo elevato per essere diviso a fini conoscitivi»[146].

Così scrive l'imperatore Giuliano nell'orazione *Ad Heraclium cynicum* a proposito della natura dei caratteri, il confronto risulta illuminante per comprendere meglio entrambi i testi:

poiché la natura ama nascondersi e non permette che il segreto dell'essenza degli dèi si riversi a orecchie impure con parole nude. Perciò è utile la natura indicibile e inconoscibile dei caratteri (χαρακτήρων): certo **cura non solo le anime, ma anche i corpi** e provoca la presenza degli dèi[147].

Anche per Giuliano la natura parla tramite il simbolo. Il termine χαρακτήρ ha qui lo stesso significato di σύμβολον e di σύνθημα. I simboli, così come in Giamblico, sono indicibili e inconoscibili, il loro segreto sta nella cura tanto dell'anima quanto del corpo. Quest'affermazione misteriosa – e anche parecchio estranea al contesto a dire il vero – non viene spiegata a sufficienza dai commentatori. Dire che i caratteri, e cioè i simboli, hanno valore curativo sia dell'anima sia del corpo non significherebbe altro che sostenere che sono ciò che *mette insieme* anima e corpo, sono la lingua attraverso la quale le realtà trascendenti si manifestano nel fenomenico, sono strumento di unione. Il simbolo cura una frattura, provoca la presenza del divino nel sensibile e in questo sta la sua capacità di unire, di curare, di salvare. La salvezza e la salute consistono in questa presenza.

Così ancora Giamblico sui nomi divini:

tramite questi [nomi] eleviamo l'anima agli dèi, e, una volta elevata l'anima, ci uniamo[148] agli dèi, per quanto possibile[149].

Mentre nella parte iniziale dell'opera:

---

[145] Questa la tesi del Socrate platonico nel *Cratilo* di contro all'assoluta arbitrarietà dei nomi sostenuta da Ermogene e alla totale identità fra nome e oggetto nominato che ha invece il suo campione in Cratilo stesso.
[146] *Ad Porph.* p. 190, 1-2 (= *De myst.* VII 4 p. 255, 13-14).
[147] JUL. *Ad Heraclium cynicum* 216 c.
[148] Per quanto il termine impiegato sia συνάπτω, verbo che sta ad indicare più il contatto che l'unione, traduco volutamente "uniamo", sulla scorta di SAFFREY – SEGONDS 2013, i quali traducono "l'unissons". Il verbo infatti sarebbe impiegato qui in senso generico e non tecnico.
[149] *Ad. Porph.* p. 190, 7-9 (= *De myst.* VII 4 p. 256, 1-2).

Per cui anche i nomi degli dèi, adatti al sacro, e gli altri divini simboli (συνθήματα), poiché portano in alto (ἀναγωγα), sono capaci di mettere [l'anima] in contatto con gli dèi[150].

Anche il nome è simbolo e, come ogni altro simbolo, ha potere anagogico, risana una ferita, riempie un vuoto, è termine medio fra l'anima umana e gli dèi.

Ma come può il simbolo avere il potere di unire qualcosa di diviso se esso stesso, secondo quanto detto all'inizio del paragrafo, è precedente a tale divisione? Abbiamo infatti sostenuto che il simbolo precede la netta distinzione fra concreto ed astratto e che la sua principale caratteristica è la coesistenza di significato e significante senza che ci sia bisogno di una mediazione razionale fra di essi. Il simbolo *è* quello che sembra – forse non per noi, ma certo per un tipo d'uomo dotato di una capacità di immaginare, o di vedere, ancora integra. Eppure Giamblico, e prima di lui Porfirio e dopo Giuliano, sono dei veri e propri teorici del simbolismo, sentono la necessità di spiegare il simbolo ad un pubblico che, è evidente, non è più capace di servirsene come strumento di conoscenza immediato. Si può allora continuare a parlare di simboli o l'esegesi che questi autori ne fanno li snatura, privandoli del loro potere attivo, indicibile e inconoscibile? Il fatto stesso che inneggino alla loro efficacia priva di mediazioni tramite la mediazione per eccellenza – ossia il λόγος – non ne avvelena inevitabilmente le forza? Non è forse questo il φάρμακον della chiarezza?

Ci si potrebbe chiedere se la negazione della mediazione che avviene attraverso la mediazione stessa sia davvero tipica solo della riflessione religiosa tardoantica o sia qualcosa di insito in ogni forma di ricerca. È difficile stabilire come stiano le cose com'è difficile stabilire se la tarda antichità sia davvero, più di altre, un'epoca esegetica oppure se – dal momento che quello stesso spazio mediano fra il dio e l'uomo che deve essere colmato tramite il simbolo, è in realtà il mondo stesso, che è simbolo – la mediazione operata dalla ragione discorsiva esisterebbe da quando questo stesso mondo esiste e non fosse dunque caratteristica precipua di un'epoca storicamente determinata.

1.4 Il sacrificio e la preghiera

Il tema della preghiera viene preso in considerazione in due sezioni differenti dell'*Ad Porphyrium*, nella parte iniziale del testo e in quella specificamente dedicata al sacrificio, in quanto considerata di esso parte integrante.

[150] *Ad. Porph.* p. 32, 13-15 (= *De myst.* I 11 p. 42, 15-17).

La preghiera viene definita, fin dall'inizio e senza mezzi termini, come un simbolo inviato dagli dèi agli uomini[151]. Se per quanto riguarda il sacrificio non disponiamo, prima di arrivare a Porfirio e a Giamblico, di vere e proprie trattazioni sistematiche, la situazione è diversa nel caso della preghiera. Il tema, infatti, possiede un'abbondante tradizione che affonda le sue radici in Platone stesso[152]. Il quesito se gli dèi siano o no influenzati dalle preghiere è piuttosto comune, soprattutto in ambito medioplatonico e stoico[153]. Il verbo greco εὔχομαι indica un generico rivolgersi non solo dell'uomo verso il dio[154], ma, secondo le parole di Teodoro di Asine riportateci da Proclo nel suo commentario al *Timeo*, di tutte le realtà seconde verso le prime poiché «ogni cosa è in preghiera, eccetto il Primo»[155].

La risposta più comune all'annosa domanda sul rapporto fra destino umano e preghiera è quella stoica[156]: la preghiera che il filosofo deve rivolgere al dio è una preghiera che ha come fine la conoscenza, una preghiera nella quale volontà umana e volontà divina, libertà della parte e necessità dell'intero sistema, vengono a coincidere. Si tratta di una preghiera che non muta l'ordine delle cose, ma vi rientra, è una pratica che s'inserisce, così come il rito in genere, nella κοινωνία cosmica[157].

La riflessione può vertere tanto sul potere della parola quanto su quello del silenzio. La preghiera muta è un tema ricorrente; le *tacitae preces* sono spesso legate ad un'aura di mistero e considerate appannaggio dei maghi, così in Ovidio e in Apuleio[158]. La preghiera silenziosa[159] diviene una pratica abbastanza comune a partire dal I secolo a.C., tanto in ambiente più propriamente ellenistico quanto nel mondo giudaico e cristiano[160]. In Porfirio, ad esempio, la preghiera silenziosa costituirà il più alto grado di devozione, la massima forma di rinuncia[161]. La prima opposizione dunque è quella fra preghiera parlata o cantata – offerta tramite il λόγος, ma anche offerta costituita dal λόγος – e preghiera silenziosa che lo trascende, che è rinuncia alla determinazione costituita da questo stesso λόγος.

---

[151] *Ad Porph*. p. 36, 17-20 (= *De myst.* I 15 p. 48, 5-8).
[152] *Lg*. X 885 b.
[153] Vedi ad es. VERG. *En.* VI 376; SEN. *QN* II 35-3; MAX. TYR. *Or.* V.
[154] Vedi BURKERT 1977, p. 176 ed. it.: εὔχεσθαι è indicata come l'azione dell'uomo che si fa notare dagli dèi.
[155] PROCL. *in Ti*. I pp. 212, 29-213, 3 Diehl.
[156] Vedi soprattutto l'*Inno a Zeus* di Cleante in SVF I 537. Vedi anche ANTIP. STOIC. SFV III 15; M. ANT. I 17; SEN. *Epist.* 10, 4: «roga bonam mentem», 95, 47: «deum colit qui novit»; *De prov.* 5, 8.
[157] Vedi MAGRIS 1990, p. 73.
[158] OV. *Met.* VII 251-254, XIV 57-58; APUL. *Met.* II 28; *Ap.* 54, 7.
[159] Vedi PORPH. *De abst*. II 34, 4.
[160] Vedi TIMOTIN 2015, p. 14. L'autore porta come esempi CIC. *De div.* I 129; *Mt.* 6, 6; *1 Sam.* 1, 12-13.
[161] *De abst*. II 34, 2.

Una seconda opposizione è quella fra preghiera intesa come parte integrante del rito sacrificale e preghiera sostitutiva di tale rito. Nel caso di questa seconda distinzione possiamo in linea di massima sostenere che i due autori si schierino su fronti opposti.

Porfirio, infatti, si rifà a quel filone di pensiero che, inaugurato dal mondo giudaico-ellenistico[162], assegna alla preghiera un ruolo sostitutivo dell'atto sacro. Come presto vedremo meglio, però, arriva a conferirle una posizione di superiorità teorica rispetto al sacrificio stesso, valore che per gli Ebrei della diaspora – lontani da Gerusalemme e perciò impossibilitati a compiere l'olocausto giornaliero al Tempio e obbligati a sostituirlo con la preghiera in sinagoga – non poteva ancora avere. La preghiera è per Porfirio sublimazione dell'atto sacro, forma pura mediante la quale l'uomo si rivolge al dio, una forma capace di comprendere e trascendere l'atto stesso.

La posizione di Giamblico è opposta: δρώμενα e λεγόμενα sono posti in armonica continuità[163]. La preghiera è il corrispettivo vocale dell'atto gestuale, non un elemento giustapposto ad esso; ne è parte integrante e ha, dunque, la funzione di colmare l'abisso che separa l'uomo dal dio[164] in quanto esperienza del sacro e in quanto via simbolica tramite la quale l'orante punta a stabilire un legame con la divinità[165].

1.4.1 La preghiera in *Ad Porph*. pp. 33, 22-37, 15 (= *De myst.* I 14-15 pp. 44, 11-49, 9)

Nella parte iniziale del trattato Giamblico ci riporta come Porfirio accusi i teurghi di superbia: con le loro suppliche hanno l'ardire di voler convincere gli esseri divini a compiere determinati atti. Le loro preghiere sono solo preghiere di arrogante richiesta, basate sul più meschino degli scambi; ma, a dire di Giamblico, Porfirio dimentica volontariamente quale sia il significato della persuasione teurgica, scorda maliziosamente che la preghiera è uno strumento attraverso il quale l'uomo si avvicina agli dèi e non una semplice richiesta basata su un'umana logica di scambio. Insomma Giamblico accusa Porfirio di rivolgergli un'accusa di vecchia data, indegna della sua statura filosofica:

---

[162] Questa tesi è ampiamente sostenuta da STROUMSA 2005.
[163] Vedi *infra*.
[164] CASSIRER 1923-29 v. II, p. 311 ed. it.
[165] DILLON 1973a – 2002 prende in analisi la preghiera nell'*Ad Porphyrium* e accosta la preghiera neoplatonica alle tecniche di meditazione tipiche della sapienza orientale. TANASEANU-DÖBLER 2013, p. 104, fa riferimento, a proposito della preghiera del teurgo, alla concezione epicurea e stoica secondo la quale la preghiera non serve al dio, ma al devoto.

E se ti sembra incredibile che l'incorporeo ascolti una voce e che quanto pronunciamo nelle preghiere richieda sensazione e cioè delle orecchie, dimentichi volontariamente la capacità (περιουσίας[166]) grazie alla quale le cause prime conoscono e circondano in se stesse tutto quanto è sotto rispetto a queste: nell'unità, infatti, comprendono in se stesse la totalità. E quindi gli dèi non accolgono le preghiere a loro rivolte tramite determinate facoltà o organi di senso, ma contengono in se stessi il compimento (τὰς ἐνεργείας) delle parole degli uomini buoni, e soprattutto di coloro che, tramite il sacro ufficio, avviene che si pongano fra gli dèi e si uniscano ad essi[167].

Il compimento delle preghiere degli uomini buoni è già contenuto negli dèi, in quanto cause del divenire. La loro preghiere *in atto*, infatti, sono eternamente inserite nel mondo del divenire del quale gli dèi sono causa; esse sono, già e sempre, parte integrante del cosmo stesso. La preghiera di un uomo buono – e soprattutto di colui che è capace di unirsi al dio, cioè del teurgo – è di necessità una preghiera di consenso a quanto gli accade, un'aperta professione di libero adeguamento al destino, un metodo armonico per inserirsi nelle sue trame. È l'*amor fati*, il *così volli che fosse* nietzschano; nella *Vita pythagorica* dello stesso Giamblico il filosofo pitagorico Timarida sostiene che non è lecito pregare affinché gli dèi vogliano quello che l'uomo desidera, ma piuttosto affinché l'uomo voglia quanto è a lui destinato dagli dèi[168].

Notiamo come anche nel caso preghiera l'inserimento dell'uomo nel cosmo, un inserimento che potremmo definire di direzione *orizzontale*, non sia disgiunto da un moto ascensionale: il teurgo è colui che, mediante il sacro ufficio, si unisce agli dèi. La preghiera è, dunque, in quanto simbolo, via di unione e di assimilazione al dio. Giamblico, infatti, continua dicendo che, nel caso delle preghiere degli uomini buoni, il divino non fa altro che rimanere in se stesso; la comunicazione che avviene fra gli dèi stessi e i pensieri contenuti in tali preghiere non potrebbe avvenire se si trattasse di due elementi radicalmente differenti[169]. Nella diversità non vi può essere κοινωνία, la comunione avviene sempre in virtù di una somiglianza che il simbolo, in quanto termine medio, instaura, mette in moto: si tratta di una somiglianza dinamica, una somiglianza che *diviene*.

[166] Ho tradotto il termine περιουσία (da περίειμι "stare intorno") con "capacità", da intendersi in senso etimologico (cioè come "facoltà di contenere"). Le cause prime, pur rimanendo trascendenti rispetto ad esso, hanno in sé l'universo, lo circondano e quindi lo contengono, in questo sta la loro "capacità", cioè la loro attitudine a *capĕre.* Sarebbe interessante riflettere sul fatto che il verbo italiano "capacitare" significhi persuadere e il riflessivo "capacitarsi" cioè "farsi capace" significhi essere persuaso.
[167] *Ad Porph*. pp. 35, 15-36, 4 (= *De myst.* I 15 pp. 46, 16-47, 8).
[168] IAMB. *Vpyth.* 145.
[169] *Ad Porph.* p. 36, 1-4 (= *De myst* I 15 p. 47, 9-11).

La molla che spinge l'uomo alla preghiera è la presa di coscienza della sua propria nullità:

poiché siamo inferiori agli dèi in potenza, in purezza e in ogni cosa, è la cosa più opportuna supplicarli fino all'eccesso. Poiché la presa di coscienza della nullità che ci pervade/che ci circonda (συναίσθησις[170] τῆς περὶ ἑαυτοὺς οὐδένειας), se qualcuno di noi la giudichi in confronto agli dèi, ci porta in maniera naturale (αὐτοφυῶς) a volgerci alle suppliche. E dalle suppliche risaliamo un po' alla volta al supplicato e dal continuo contatto con lui otteniamo la somiglianza (ὁμοιότητα) con lui e acquistiamo la divina e quieta perfezione, a partire dall'imperfezione […] le suppliche ieratiche come sono state inviate agli uomini dagli dèi stessi e sono simboli (συνθήματα) degli dèi stessi […][171].

Il passo è importante e merita di essere commentato con cura. L'uomo, consapevole della propria οὐδένεια, del suo essere un *nulla* di fronte al dio, si rivolge in maniera naturale («αὐτοφυῶς») alla preghiera, tale volgersi ha la spontaneità della pianta. Ma la «περὶ ἑαυτοὺς οὐδένειας» non è necessariamente solo la «nullità che ci riguarda», cioè la manchevolezza di ogni uomo nei confronti del dio, una manchevolezza che, riprendendo Plotino, consiste nell'errore dell'essere 'qualcuno'[172], e cioè nell'avere in sé quell'«aggiunta di non essere», costituita dall'individualità, alla quale bisogna rinunciare per giungere all'Uno. Questa può essere anche intesa, infatti, come la nullità che circonda l'uomo, ovvero quello spazio fra l'uomo e il dio che la preghiera è chiamata a colmare e che è costituito dal mondo stesso. Mediante la supplica chi supplica arriva al supplicato, l'imperfetto giunge al perfetto. I due significati non si escludono a vicenda, possono coesistere nel «περὶ ἑαυτούς». L'οὐδένεια, pertanto, potrebbe essere tanto la nullità propria di ogni individuo – una nullità che consiste, secondo l'etimologia del termine, nell'essere οὐ-(δ)ἑν, "non-uno", in quell'ostacolo di non essere fra l'uomo e l'Uno che è l'essere 'qualcuno' – quanto la nullità propria del mondo in quanto molteplice, e quindi non-uno. Le preghiere dunque, in quanto συνθήματα, sono uno dei modi per riempire tale vuoto, sono un ponte sull'abisso che separa la sfera umana da quella divina. Il passaggio da una parte all'altra di questo ponte segue la legge secondo la quale il simile tende al simile, infatti nelle preghiere:

[170] Il termine sta a indicare una presa di coscienza simultanea.
[171] *Ad Porph.* p. 36, 7-19 (= *De myst.* I 15 pp. 47, 14-48, 7). Il passo è discusso da FEICHTINGER 2003.
[172] *Enn.* VI 5 [23], 12. 13-29.

l'elemento divino che è in noi, e intellettivo e uno – o intelligibile[173], se vuoi chiamarlo così – si sveglia allora chiaramente (ἐναργῶς), e, una volta sveglio, tende in modo speciale al simile (ἐφίεται τοῦ ὁμοίου) e si unisce al proprio completamento (αὐτοτελειότητα)[174].

Il movimento ascensionale è lo stesso del fuoco del sacrificio che tende al fuoco divino: l'elemento divino che è in noi si sveglia nella preghiera e si unisce agli dèi, i quali costituiscono il naturale completamento (αὐτοτελειότης) dell'elemento divino che è nell'uomo. Nella preghiera si realizza l'ὁμοίωσις θεῷ, il tradizionale obiettivo della filosofia platonica[175]. Ritornano alla mente le parole di Socrate nel *Teeteto*:

φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεω γενέσθαι […]. καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὃς ἂν ἡμῶν αὖ γένηται ὅτι δικαιότατος. περὶ τοῦτο καὶ ἡ ὡς ἀληθῶς δεινότης ἀνδρὸς καὶ οὐδενία τε καὶ ἀνανδρία. ἡ μὲν γὰρ τούτου γνῶσις σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή, ἡ δὲ ἄγνοια ἀμαθία καὶ κακία ἐναργής.

E fuga è assimilazione al dio per quanto possibile. E assimilazione è divenire giustizia e santità assieme ad assennatezza. […]. Non c'è nessuno fra di noi che sia più simile a dio di colui che è diventato giustissimo. E riguarda questo la forza davvero meravigliosa dell'uomo e il suo *non essere uno* e il *non essere uomo*. Da una parte conoscenza di questo concetto, saggezza e vera virtù, dall'altra ignoranza, stupidità e manifesta malvagità[176].

Ho tradotto il passo in maniera diversa rispetto alle traduzioni correnti[177]: οὐδενία[178], "non essere uno", e ἀνανδρία, "non essere uomo", non sarebbero concetti del tutto opposti a δεινότης, «forza meravigliosa», ma starebbero ad indicare la posizione intermedia propria del filosofo. In entrambi i termini possiamo supporre una sfumatura di desiderio, anche alla luce del passo giamblicheo dove è l'οὐδένεια a spingere l'uomo alla preghiera e dunque all'ὁμοίωσις θεῷ: nel vuoto dell'οὐδένεια si insedia il desiderio

[173] Vedi SAFFREY – SEGONDS 2013, p. 35 n. 2: Giamblico farebbe qui ironico riferimento al mancato riconoscimento da parte di Porfirio della distinzione, introdotta da Giamblico stesso, fra νοερός, "intellettivo" e νοητός, "intelligibile" (per la quale vedi Cap. 3 pp. 142-143).
[174] *Ad Porph.* p. 35, 11-14 (= *De myst.* I 15 p. 46, 13-16).
[175] La formula proviene da *Tht.* 176 b. Il tema è affrontato anche in *Tim.* 90 c; *Lg.* IV 716 c-716 e. Per la filosofia platonica come ὁμοίωσις θεῷ vedi ANNAS 1999, pp. 52-71; SEDLEY 1999, pp. 309-328; LAVECCHIA 2006. Sulla storia del concetto di ὁμοίωσις θεῷ vedi MERKI 1952.
[176] *Tht.* 176 b-c.
[177] Riportiamo la traduzione di M. Valgimigli: «E questo fuggire è un'assomigliare a Dio per quel che l'uomo può; e assomigliarsi a Dio è acquistare giustizia e santità, e insieme sapienza. […] e non c'è cosa che più gli assomigli di quello fra noi uomini che sia divenuto a sua volta giustissimo quanto è possibile. Consiste in questo la vera abilità dell'uomo, o la sua nullità e dappoccaggine (περὶ τοῦτο καὶ ἡ ὡς ἀληθῶς δεινότης ἀνδρὸς καὶ οὐδενία τε καὶ ἀνανδρία); conoscere questo è vera sapienza e virtù, non conoscerlo è ignoranza e malvagità manifesta; […]».
[178] Il giamblicheo οὐδένεια è semplice variante del platonico οὐδενία.

del ritorno, Eros è infatti il demone che sta nel mezzo fra sapienza e ignoranza[179]. La forza terribile e meravigliosa che l'uomo ha in sé sta nella possibilità della scelta fra la via della saggezza e quella dell'ignoranza, nella possibilità di colmare quell'abisso di desiderio al quale fanno riferimento i termini οὐδενία e ἀνανδρία, e la preghiera – così come nel discorso di Diotima la filosofia – viene presentata da Giamblico come un modo naturale per farlo.

1.4.2 La preghiera in *Ad Porph*. pp. 176, 20-179, 7 (= *De myst.* V 26 pp. 237, 8-240, 18)

Dopo aver esposto nel dettaglio la sua teoria del sacrificio Giamblico passa a parlare della preghiera[180], definendola una parte di non poco rilievo del rituale sacrificale poiché «nessuna opera sacra (ἔργον τε οὐδὲν ἱερατικὸν) avviene senza le suppliche contenute nelle preghiere»[181]. Solo le preghiere completano (il verbo usato è συμπληρόω[182]) davvero il sacrificio, lo rafforzano e lo perfezionano determinando tanto un legame interno al consorzio umano quanto una comunione indissolubile fra uomini e dèi[183]. Ritroviamo ancora una volta le due direzioni, *verticale* e *orizzontale*, verso le quali il simbolo si muove: la preghiere avvicinano al divino senza allontanare dall'umano.

L'autore elenca poi tre generi di preghiera, ponendoli in un preciso ordine gerarchico. Il primo è quello detto sinagogico (συναγωγόν), grazie ad esso si giunge ad un primo contatto (συναφή) con il divino, determina una certa conoscenza preliminare (γνώρισις)[184] e causa una sorta di illuminazione (ἐπίλαμψις)[185]. Siamo ancora nell'ambito del sapere razionale, c'è sì un contatto diretto fra l'uomo e il dio, ma si mantiene una netta separazione fra soggetto e oggetto del conoscere. C'è contatto, ma non ancora unione, l'uomo si rivolge al dio guardandolo ancora come qualcosa di diverso da sé.

---

[179] *Symp.* 203 e.
[180] *Ad Porph.* p. 176, 20 (= *De myst.* V 26 p. 237, 8).
[181] *Ad Porph.* p. 177, 19-20 (= *De myst.* V 26 p. 238, 14-15).
[182] Per il valore di συμπλήρωσις/συμπληρόω vedi *supra* p. 26.
[183] Si può trovare qualcosa di simile, per quanto riguarda i sacrifici, nelle *Leggi* di Platone: i sacrifici causano sia l'assimilazione al dio del singolo (IV 716 c-717 a) sia la conoscenza reciproca fra i cittadini (VI 771 d).
[184] *Ad Porph.* p. 177, 3-5 (= *De myst.* V 26 p. 237, 16-19).
[185] *Ad Porph.* p. 177, 15 (= *De myst.* V 26 p. 238, 10).

Il secondo genere di preghiera è quello sindetico (συνδετικόν): si passa ad un legame di altra natura, un legame più profondo che determina una comunione intellettuale (κοινωνία ὁμονοητική)[186]. Si tratta di

una forma di preghiera che richiama prima della parola (πρὸ τοῦ λόγου) i doni inviati (καταπεμπομένας[187]) dagli dèi e che porta a compimento prima dell'intellezione (πρὸ τοῦ νοῆσαι) le opere nella loro interezza (τὰ ὅλα ἔργα)[188].

È una preghiera che trascende λόγος e νόησις e, come ogni simbolo, ha un potere attivo: tende ad un agire comune («κοινῆ ἀπεργασία»[189]) determinando un'unione fra soggetto e oggetto dell'azione. Il compimento delle opere nella loro interezza è conseguente a tale unione. Tutte le opere, infatti, trovano il loro naturale τέλος in questa κοινωνία dell'atto conseguente al superamento del pensiero logico-discorsivo. Il mondo è un prodotto delle cause del divenire[190], cioè degli dèi, ma quando l'uomo, mediante il rito, giunge a questa «κοινῆ ἀπεργασία», cioè a condividere l'attività divina, il mondo stesso è un prodotto anche suo.

E infine c'è l'ultimissimo, e del tutto compiuto («τελειότατον»), genere di preghiera, una preghiera che è suggello[191] dell'unione ineffabile fra l'anima dell'uomo e gli dèi. Un'opera perfetta è un'opera giunta alla sua fine: il prodotto giace ormai compiutamente («τελέως») nella sua causa[192]. Quest'estrema forma di preghiera sancisce la perfezione finale, il fuoco divino determina così una compiuta ἀποπλήρωσις, un perfetto "riempimento" dell'οὐδένεια che riguarda e circonda l'uomo.

L'autore passa poi a definire, con una certa accuratezza e tramite l'uso di immagini simboliche, quali sia il ruolo della preghiera in genere. Tale pratica nutre l'intelletto, rende più capiente il ricettacolo dell'anima, ci apre le porte degli dèi e, determinando un po' alla volta («κατὰ βραχύ») il contatto con essi e uniformando con una certa dolcezza («ἠρέμα») il nostro ἦθος al loro, ci abitua alla scintilla divina che è in noi[193]. La preghiera è una tecnica, un esercizio che tende ad uno scopo ben preciso, non una forma di richiesta o un semplice ringraziamento. Il comportamento umano si adegua a quello divino in virtù di quella forza, spesso sottovalutata o sminuita tanto nel suo significato

[186] *Ad Porph.* p. 177, 5-6 (= *De myst.* V 26 pp. 237, 19-238, 1).
[187] Letteralmente καταπέμπω è «invio in basso».
[188] *Ad Porph.* p. 177, 7-8 (= *De myst.* V 26 p. 238, 1-3).
[189] *Ad Porph.* p. 177, 15-16 (= *De myst.* V 26 p. 238, 10-11).
[190] Vedi *supra*.
[191] *Ad Porph.* p. 177, 9 (= *De myst.* V 26 p. 238, 4): Giamblico usa il verbo «ἐπισφραγίζεται», "suggella".
[192] *Ad Porph.* p. 177, 8-11 (= *De myst.* V 26 p. 238, 3-6).
[193] *Ad Porph.* pp. 177, 21-178, 10 (= *De myst.* V 26 pp. 238, 15-239, 14).

più profondo quanto nella sua grande efficacia pratica, che è la ripetizione rituale. Ogni τεχνή è un *saper fare* ed è quindi dotata di una sua δύναμις specifica[194]: in quel passaggio dalla potenza all'atto che l'esercizio e la ripetizione preparano, e che prende infine forma nell'ἔργον, sta dunque il segreto di ogni arte. È la ripetizione della preghiera ad avvicinare, passo dopo passo e secondo un metodo ben definito, l'uomo al dio. Possiamo supporre che vi sia qui una velata accusa all'esibizionismo di alcuni filosofi e alla loro aspirazione ad un ascetismo radicale che li porterebbe a voler bruciare le tappe; anche all'inizio dell'opera[195], infatti, Giamblico si troverà a difendere la moderazione delle passioni, di contro ad una tendenza porfiriana meno aperta alle possibilità dell'umano, e forse meno conscia del grande rischio che comporta un'aperta ribellione alle forze della vita. Mediante un'applicazione graduale e costante, invece, il teurgo è capace di ottenere un risultato preciso: risveglia la persuasione (πείθω) e arriva ad una piena comunione e amicizia con gli dèi. Le preghiere, infatti, «rendono coloro che se ne servono compagni degli dèi (ὁμιλητὰς τῶν θεῶν)»[196].

Così l'autore conclude il cosiddetto quinto libro, ribadendo ancora una volta lo stretto legame fra parola e atto:

> Se dunque qualcuno potesse affermare che la preghiera è questo, e se opera (δρᾷ) in noi beni tanto grandi, e ha con i sacrifici un legame di comunione (κοινωνία) del quale abbiamo trattato, come potrebbe non risultare in tal modo chiaro il fine (τέλος) dei sacrifici, come tale scopo sia cioè di ottenere il contatto con il demiurgo poiché, attraverso le opere (δι'ἔργων), tale contatto lega (οἰκεοῦται) agli dèi e il bene che deriva da questo contatto è tanto grande quanto quello inviato dalle cause creatrici agli uomini? E certo, dallo scopo dei sacrifici diventa a sua volta chiaro lo scopo di elevazione (ἀναγωγόν) e di compimento (τελεσιουργόν) e di riempimento (ἀποπληρωτικόν) che è proprio delle preghiere, come tale perfezione si realizzi (ἐπιτελεῖται) nell'efficacia (δραστήριον) e nell'unione e come nel compimento delle preghiera ci sia quel comune legame (κοινὸν σύνδεσμον) concesso dagli dèi[197].

Lo scopo della preghiera ci aiuta a comprendere quello dei sacrifici e, una volta compreso il valore dell'atto sacro, si è capaci di capire ancora meglio quello della preghiera. Come il sacrificio, via al divino che passa attraverso le opere, è ἀναγωγή, "elevazione", τελεσιουργία, "completamento", ἀποπλήρωσις, "riempimento", così lo è anche la preghiera. Sono delle pratiche con un'efficacia precisa e determinano

[194] Vedi VEGETTI 1998a.
[195] *Ad Porph*. p. 30, 4-19 (= *De myst.* I 11 pp. 39, 14-40, 8).
[196] *Ad Porph.* p. 178, 8-9 (= *De myst.* V 26 p. 239, 12-13).
[197] *Ad Porph.* p. 178, 11-23 (= *De myst.* V 26 pp. 239, 14-240, 18).

l'unificazione e l'instaurarsi di un «κοινὸν σύνδεσμον», "legame comune" – che a ben guardare coincide con la «κοινῆ ἀπεργασία», "agire comune" – fra uomini e dei.

Nel considerare la preghiera come inscindibile dall'atto sacro Giamblico applica la sua visione del mondo alla sfera cultuale: tutto è collegato da legami inscindibili e le parti si trovano in armonico equilibrio. La gerarchia degli esseri, che potremmo identificare con quella che abbiamo chiamato direzione *verticale*, è sempre compresente a quest'idea di intreccio intracosmico, cioè la direzione *orizzontale*, trascendenza e immanenza del divino coesistono nel pensiero giamblicheo. Il mondo fisico, teatro del divino, ne uscirà decisamente rivalutato[198].

IL CONFRONTO CON PORFIRIO

Passiamo ora a trattare in maniera diretta il problema del sacrificio. Un'intera sezione dell'*Ad Porphyrium* è dedicata all'argomento: tutto il quinto libro, secondo l'arbitraria divisione dell'umanista Nicola Scutelli[199]. Per quanto riguarda Porfirio prenderemo in considerazione alcuni brani del secondo libro del suo *De abstinentia*. Sebbene Giamblico manifesti, più volte e con chiarezza, l'intenzione di confutare il suo predecessore, si tenderà qui a moderare il giudizio di una radicale differenza fra i due[200], anche alla luce della considerazione del genere letterario al quale l'opera giamblichea apparterrebbe[201]. La verità esiste, ecco il nocciolo del dogmatismo neoplatonico[202];

[198] L'idea è già in SHAW 1995: una delle tesi principali dell'autore è che la rivalutazione del cosmo operata da Giamblico sia strettamente legata alla negazione della dottrina plotiniana dell'anima non discesa. Per il rapporto fra dottrina dell'anima, culto e rivalutazione del mondo della manifestazione vedi Cap. 5.

[199] *Ad. Porph.* pp. 149-179.

[200] In molti tendono invece a sottolineare unicamente le differenze fra l'approccio 'razionalistico' di Porfirio e 'l'irrazionale' ritualismo di Giamblico. Vedi ad es. DODDS 1965; FOWDEN 1993; SHAW 2014², pp. 15-16, 231-238; CLARKE in CLARKE – DILLON – HERSHBELL 2003, pp. 4-18, 119-121. Gli studi di Andrew Smith, invece, si basano su una visione più bilanciata, che tende a sminuire le differenze fra i due pensatori e a farne emergere piuttosto i punti di contatto. Smith propone per Giamblico l'etichetta di «first philosopher of religion» (SMITH 2000 – 2002) e ravvisa nell'*Ad Porphyrium* le tracce di un dibattito interno al platonismo sul rapporto tra filosofia e religione. Vedi SMITH 2011: in questo volume lo studioso raccoglie tutti i suoi articoli sul tema (il solo capitolo XIX, intitolato *Religion, Magic and Theurgy in Porphyry,* è inedito). Interessante è anche l'idea di DILLON 2007a, pp. 117-138, secondo il quale l'opposizione fondamentale non sarebbe fra *razionale* e *irrazionale*, ma fra *teurgia*, considerata come una forma di magia, e dunque via attiva al divino, e *religiosità devozionale*, caratterizzata da una maggior passività: in Giamblico sarebbero presenti entrambi gli elementi. È interessante notare come Dillon tenda spesso a cercare dei paralleli con altre tradizioni religiose. Vedi ad es. *supra* p. 36 n. 165.

[201] È merito di Crystal Addey (ADDEY 2014, pp. 128 ss.) aver ricondotto l'opera a due generi letterari ben precisi: quello dei "Problemi e delle soluzioni" (ἀπορίαι καί λύσεις ovvero ζητήματα) e quello del dialogo platonico. Non accetto però l'idea della Addey secondo la quale nel perduto *Ad Anebonem* Porfirio ponga deliberatamente una serie di domande fittizie affinché ne consegua una dettagliata esposizione della teurgia da parte di Giamblico.

[202] Entrambi gli autori presentano la propria posizione come un δόγμα. In PORPH. *De abst*. I 3, 1 il

all'uomo spetta il compito di riportarla alla luce, in un processo di dirozzamento per il quale quanto più l'uomo si nasconde, tanto più il vero si rivela: non può trattarsi dunque di un semplice conflitto personale fra due autori che desiderano affermare la propria tesi a scapito di quella dell'altro. Il loro dibattito è genuino, ma codificato e antico quanto il platonismo stesso [203]. Porfirio e Giamblico sono attori di un'opera già scritta; conoscenza e atto sono posti a confronto in un duello singolare nel quale ogni sfidante mira alla vittoria negando realtà autonoma all'avversario. Chi sostiene il primato della conoscenza vede l'atto come una mera possibilità conseguente ad essa. I sostenitori dell'atto, invece, arrivano a considerare la conoscenza come un obiettivo al quale si giunge tramite l'atto, talvolta identificabile con l'atto stesso. Nel mio proposito di ridimensionare le differenze fra i due, considerando le loro posizioni come facce della medesima medaglia, contrapposte ma non inconciliabili, rispetto dunque le loro stesse intenzioni di fondo.

Entrambi gli autori accettano infatti ogni forma di sacrificio, sebbene vi assegnino ruoli differenti. Presto vedremo come la destinazione del testo e il differente contesto storico nel quale si trovarono a operare abbiano influito sulle loro divergenze in proposito.

1.5 Il sacrificio nel secondo libro del *De Abstinentia*

Il *De abstinentia animalium*[204] è un trattato in quattro libri in favore del vegetarianismo, per la composizione del quale si adotta il termine *post quem* del 270 d. C. È dedicato a Castricio Firmo, un discepolo di Plotino che, dopo aver intrapreso la via dell'astinenza, aveva scelto di ritornare sui propri passi e di adottare nuovamente una dieta a base di

---

vegetarianismo è «dottrina (δόγμα) antica e cara agli dèi»; in *Ad Porph*. p. 154, 4 (= *De myst*. V 5 p. 206, 4) Giamblico scrive rivolto a Porfirio: «ti dirò la mia dottrina (δόγμα) sui sacrifici».

[203] Un dibattito che permane tuttora, nella considerazione del platonismo in genere e dei nostri due autori in particolare. Ci si chiede quale sia il platonismo più autentico. Sebbene negli ultimi decenni più di uno studioso abbia voluto conferire valore al pensiero filosofico di Giamblico (vedi soprattutto NASEMANN 1991; STÄCKER 1995; TAORMINA 1999, pp. 133-158; SMITH 2000 – 2002), la comunità scientifica tende a vedere nella filosofia plotiniana e porfiriana una forma di filosofia più pura rispetto a quella giamblichea. Altri vogliono confutare questo stesso presunto intellettualismo, sottolineando non solo l'importanza della teurgia per Porfirio (soprattutto SMITH 2011, c. XIX; cfr. anche MUSCOLINO 2011), ma individuando degli elementi teurgici o magici già in Plotino (ad esempio MAZUR 2003 – 2004). Altri ancora, invece, vedono nell'«acosmic mood» (SHAW 2014[2], p. 11, cfr. anche FEICHTINGER 2003) che caratterizzerebbe la dottrina plotiniana e porfiriana dell'anima non discesa un vero e proprio tradimento della παιδεία platonica. La questione è controversa perché non si trova accordo né per quanto riguarda la considerazione dei singoli pensatori – e per il conseguente giudizio da conferire loro, a seconda dell'inclinazione personale dello stesso studioso moderno che vi si accosta – né per quanto riguarda il valore da attribuire ai loro reciproci rapporti.

[204] Il titolo greco è Περὶ αποχῆς ἐμψύχων.

carne. Si è supposto, dunque, che tale ritorno alla carne potesse essere avvenuto con più plausibilità dopo la morte del maestro (270 d.C.) e che dunque il trattato porfiriano non potesse essere stato scritto troppo tempo dopo[205].

Nel primo libro Porfirio si occupa di temi prettamente filosofico-religiosi: il vegetarianismo viene presentato come funzionale all'ascesi e, quindi, consigliato a pochi[206]. Nel secondo libro, desumendo lunghi brani dal Περὶ εὐσεβείας teofrasteo, l'autore affronta le conseguenze del rifiuto di mangiar carne all'interno del consorzio civile e spiega che comportamento debba tenere il filosofo in rapporto ai sacrifici animali. Il terzo libro, invece, sembra precorrere temi propri dell'animalismo moderno: Porfirio, infatti, seguendo anche in questo caso le orme di Teofrasto, si affanna a dimostrare, demolendo così la tesi stoica e peripatetica in proposito, che la facoltà della ragione appartiene a tutto il mondo animale e non solo all'essere umano. Il quarto libro, infine, è un'indagine sulle abitudini alimentari di alcuni gruppi ascetici del bacino mediterraneo e non solo; ha, quindi, un taglio nettamente antropologico. Ci troviamo davanti alla ripetizione del medesimo modulo strutturale: alla teoria del primo e del terzo libro segue la prassi del secondo e del quarto, la speculazione si scontra sempre con il problema pratico.

In tutte le sue opere Porfirio dimostra una visione strettamente aristocratica, secondo la quale esisterebbero due distinte categorie di persone: i filosofi, i quali hanno la possibilità di stabilire una relazione con gli dèi tramite i sacrifici incruenti e il culto intellettuale, e tutti gli altri, i πολλοί[207], i "molti", ai quali Porfirio non ha intenzione di rivolgersi:

> Per parte mia, io non vengo ad abolire le leggi che si sono affermate presso ciascun popolo: perché ora non si tratta per me di parlare della vita politica; avendo tuttavia le leggi da cui siamo governati concesso di venerare la divinità con vittime semplicissime e prive d'anima, noi, scegliendo l'offerta più semplice, sacrificheremo secondo le leggi della città e nello stesso tempo noi stessi ci sforzeremo di fare il sacrificio dovuto, avvicinandoci, puri in ogni senso, agli dèi (καθαροὶ πανταχόθεν τοῖς θεοῖς προσιόντες)[208].

Gli preme sottolineare la possibilità di coniugare la pratica del vegetarianismo con il rispetto delle sacre leggi. I sacrifici incruenti permettono di intraprendere il cammino

[205] Per il problema della datazione vedi BOUFFARTIGUE – PATILLON – SEGONDS 1977-1995, p. XIX.
[206] *De abst*. I 27, 1. Vedi *infra*.
[207] Ad es. *De abst*. I 28, 4 o *Philosophia ex oraculis haurienda* (da ora in poi abbreviato in *Phil*.) fr. 304 Smith = EUS. *Praep. Ev*. IV 7, 2-81.
[208] *De abst.* II 33, 1. Da ricordare che già SORABJI 1993, p. 182, osserva che «Porphyry is addressing not the ordinary man, but the philosopher».

ascetico e, al contempo, di non porsi per questo in contrasto con le antiche usanze. Le offerte vegetali costituiscono il solo compromesso che la legge offre fra l'astinenza dell'asceta e il rispetto della tradizione dell'uomo conservatore.

Nella sua costante attenzione alla tradizione l'autore non giunge mai a contestare la necessità del sacrificio cruento per l'uomo comune; non nega, infatti, che «le città»[209], per le quali i vantaggi esteriori sono i soli beni, debbano placare i demoni, ma ciò non riguarda in alcun modo il filosofo. La materia del sacrificio dev'essere adeguata al destinatario, quello animale è evidentemente appropriato a quanti vivono ad un livello spirituale inferiore: la gerarchia divina, già di origine medioplatonica, trova così perfetta corrispondenza in quella umana. Così Porfirio alimenta l'elitario senso di distinzione del suo ristretto uditorio:

> Noi, invece, non avremo nessun bisogno, per quanto è possibile, di ciò che costoro procurano, ma con la nostra anima e con le nostre capacità esteriori facciamo ogni sforzo **per essere simili al dio (θεῷ […] ὁμοιοῦσθαι)** e a coloro che sono intorno a lui, il che avviene mediante l'impassibilità e la comprensione articolata di ciò che realmente è […][210].

Per il filosofo dunque la situazione è differente. Anch'egli è chiamato al sacrificio, ma non a quello animale: «Sacrificheremo dunque anche noi: ma sacrificheremo come conviene sacrifici differenti in quanto li offriremo a potenze differenti»[211]. Per questo tipo di uomo sono possibili infatti tre generi di sacrificio. In primo luogo – primo in ordine di esposizione, ma ultimo nella via filosofica – Porfirio ci parla del sacrificio al dio sommo:

> Al dio che è sopra tutti – come ha detto un uomo sapiente – non sacrificheremo niente di ciò che è sensibile né bruciando offerte né nominandolo (μήτε θυμιῶντες, μήτε ἐπονομάζοντες). Perché niente vi è di materiale che per l'essere immateriale non sia immediatamente impuro. Perciò a lui non è appropriata né la parola emessa con la voce né la parola interiore (οὐδὲ λόγος τούτῳ ὁ κατὰ φωνὴν οἰκεῖος, οὐδ'ὁ ἔνδον) quando è insudiciata dalla passione dell'anima: con un silenzio puro e con pensieri puri rivolti a lui lo veneriamo[212].

In vista della ὁμοίωσις θεῷ i filosofi hanno il dovere di offrire come sacrificio la propria elevazione. Questo innalzarsi è al contempo inno rivolto al dio e conseguimento della

[209] *De abst.* II 43, 2.
[210] *Ivi* II 43, 3.
[211] *Ivi* II 34, 1.
[212] *Ivi* II 34, 2.

salvezza, il cammino e la meta stessa coesistono in questa forma di sacrificio indicata all'asceta. L'uomo trova il suo fine nell'impassibilità e nella contemplazione nelle quali questo si compie.

Passa poi al secondo genere di sacrificio possibile:

> Per i suoi figli, gli dèi intelligibili (νοητοῖς δὲ θεοῖς), bisogna aggiungere poi l'inno del *logos* (τοῦ λόγου ὑμνῳδίαν). Il sacrificio è infatti la primizia a ciascun dio di ciò che egli ha dato e di ciò con cui nutre la nostra essenza e la conserva nell'essere. Come dunque un contadino offre le primizie del grano e dei frutti, così noi offriremo ad essi le primizie dei bei pensieri che abbiamo di esse (ἐννοιῶν τῶν περὶ αὐτῶν καλῶν), ringraziandoli per la contemplazione di ciò che ci hanno dato e perché ci nutrono effettivamente con la loro vista stando insieme con noi, apparendo e splendendo per la nostra salvezza[213].

In questo caso l'offerta sta nella preghiera, se così possiamo intendere «τοῦ λόγου ὑμνῳδίαν», e nel bel pensiero, non più nel silenzio puro e nella contemplazione. In entrambi i casi si parla di un inno rivolto al divino, prima di puro silenzio, qui «τοῦ λόγου». A ogni dio, commenta poi Porfirio, è necessario offrire ciò che questi garantisce all'uomo: il λόγος e i bei pensieri sarebbero, dunque, dono degli dèi intelligibili («νοητοῖς δὲ θεοῖς»). In questo brano, nel quale il linguaggio di Porfirio oscilla senza distinzioni tra il filosofico e il religioso, il λόγος si configura, pertanto, allo stesso tempo come modo e come sostanza dell'offerta.

Infine vi è un terzo tipo di sacrificio: «agli altri dèi, cioè il cosmo e gli dèi fissi ed erranti, […] si deve riconoscenza mediante sacrifici di esseri inanimati»[214]. Il sacrificio incruento viene presentato da Porfirio come l'unica possibilità di compromesso fra la propria personale inclinazione all'ascesi – e il conseguente divieto di sacrificare esseri animati – e la tradizione religiosa. Il principio che regola l'offerta è sempre il medesimo: ad ogni dio ciò che gli spetta, ossia ciò di cui ha beneficiato l'uomo.

Vediamo qui dunque una prima applicazione di quella *legge di corrispondenza* che costituirà la maggiore affinità fra la riflessione porfiriana e quella giamblichea in ambito sacrificale. Porfirio stabilisce questa doppia corrispondenza: fra offerente e dono e fra dono e dio. L'atto sacrificale, strumento di giustizia che sembra poter saldare una sorta di conto in sospeso fra piano umano e piano divino, crea una continuità fra questi, quella che Giamblico chiama κοινωνία. L'offerta è termine medio fra opposti, lega l'uomo al dio. La catena offerente-dono-dio rispetta il principio secondo il quale il

[213] *Ivi* II 34, 4.
[214] *Ivi* II 37, 3.

simile tende al simile[215]: principio che in Giamblico diverrà esplicita legge, precisa istruzione sul *cosa* e sul *come* in materia di sacrifici.

1.6 Il sacrificio nell'*Ad Porphyrium*

1.6.1 La legge di corrispondenza

La sezione dell'*Ad Porphyrium* relativa a sacrifici[216] non presenta una struttura omogenea. L'autore alterna classificazioni binarie e ternarie in una smania classificatoria che finisce per risultare poco chiara al lettore e che ci induce a riflettere. Notiamo fin d'ora che, ogni qual volta introduca uno schema a tre elementi, Giamblico tende a dilungarsi nella trattazione del piano intermedio.

Nell'*Ad Porphyrium* viene teorizzata chiaramente la necessità di una corrispondenza fra offerente e sacrificio:

E inoltre ciascuno si occupa dei santi riti secondo quello che è, non certo secondo quello che non è: dunque tale occupazione non deve oltrepassare la misura propria di colui che venera (τὸ οἰκεῖον μέτρον τοῦ θεραπεύοντος)[217].

Il μέτρον dell'atto – ossia la sua "misura", il "modello" divino al quale tale atto si conforma – deve corrispondere a quello dell'attore; il rito deve essere eseguito in conformità alla natura propria di colui che lo compie.

Poco prima era stata enunciata invece la corrispondenza fra sacrificio e dio:

Il principio migliore di tutti (Ἀρχὴ δὲ πασῶν ἀρίστη) spiega che la legge dei sacrifici è collegata all'ordine degli dèi (τῶν θεῶν τάξεως); dunque stabiliamo dapprima che alcuni dèi sono materiali (ὑλαίους), altri immateriali (ἀύλους): materiali quelli che contengono (περιέχοντας) in sé la materia e la ordinano (διακοσμοῦντας), del tutto immateriali quelli che trascendono la materia e le sono superiori. E secondo l'arte (τέχνη) dei sacerdoti bisogna iniziare i riti sacri dagli dèi materiali: infatti non ci potrebbe essere ascesa (ἀνάβασις) di altro genere (ἄλλως) agli dèi immateriali. Questi, dunque, hanno una qualche

[215] O'MEARA 2003, p. 127, riconosce che tale legge è alla base del sistema sacrificale giamblicheo. Vedi HOM. *Od.* XVII 218 cit. dal Socrate platonico in *Ly.* 214 a-b: « – Dicono all'incirca così, come mi sembra: "sempre il dio mena il simile al suo simile" – e glielo fa conoscere; non ti sei mai imbattuto in questi versi? – Sì, rispose [Liside]. – E non ti è capitato di leggere gli scritti dei più grandi filosofi che affermano la stessa cosa, che il simile è sempre amico del suo simile? Questi filosofi sono quelli che hanno parlato nei loro scritti sia della natura che del tutto [i cosiddetti presocratici]». Trad. P. Pucci.

[216] Di sacrifici Giamblico parla anche in alcune sezioni del secondo libro, qui mi riferisco invece alla sezione che Scutelli raggruppa nel libro quinto, cioè *Ad. Porph.* pp. 149-179.

[217] *Ad Porph*. p. 164, 9-12 (= *De myst*. V 15 p. 220, 6-9).

comunione (κοινωνία) con la materia in quanto si estendono su di essa. […]. Se dunque qualcuno volesse venerare tali dèi secondo la teurgia (θεραπεύειν θεουργικῶς), dovrebbe rivolgere loro un culto appropriato alla loro natura e al loro potere, un culto legato alla materia per gli dèi materiali (ἐνύλοις οὖσιν αὐτοῖς ἔνυλον οὖσαν)[218].

Si tratta davvero del "principio migliore di tutti", del "comandamento più importante", poiché è la legge che sta alla base dell'atto sacro, quella che fa corrispondere a ogni classe divina un determinato tipo di ἔργον. La polisemia – sia nel caso in cui si tratti di una filiazione diretta di un significato da un altro[219], sia nel caso in cui la parola in questione esprima tanto un significato quanto l'opposto dello stesso[220] – è spesso rivelatrice. Ἀρχή è l' "inizio", il "principio" ed è dunque poi anche il "comando", l' "ordine", il "potere"[221]. Il mondo manifesto ha come «ἀρχὴ […] ἀρίστη» – "migliore inizio", "miglior principio d'ordine", "miglior potere ordinatore" che da tale principio promana – questa *legge di corrispondenza*. La manifestazione si squaderna sulla base di tale principio, e a tale principio il culto, in quanto mimesi dell'ordine cosmico, deve pertanto adeguarsi.

A questo punto del discorso Giamblico divide gli dèi in due classi principali: gli dèi materiali e quelli immateriali. La teurgia («θεραπεύειν θεουργικῶς») prescrive di offrire un culto materiale ai primi, uno puro e immateriale agli altri; bisogna iniziare dalle offerte materiali poiché viviamo in un corpo e nel mondo; corpo e mondo sono dunque il nostro punto di partenza, l'ἀνάβασις non può iniziare che da qui. Gli dèi ὑλαῖοι o ἐνύλοι si estendono sulla materia e in questo loro estendersi sta la κοινωνία che essi hanno con il mondo materiale. Partire dal basso significa seguire l'ordine delle cose, è naturale e necessario.

Il culto materiale e corporeo consiste, nel caso del sacrificio, nel sacrificio cruento. Questo genere di sacrificio è strettamente necessario per venerare gli dèi materiali:

E dunque nei sacrifici i corpi morti e privati della vita e l'uccisione degli animali e la consumazione dei corpi e il mutamento di ogni tipo e la distruzione e l'annientamento totale si adattano agli dèi che

[218] *Ad Porph*. p. 162, 3-19 (= *De myst*. V 14 pp. 217, 3-218, 2).
[219] Come nel caso del termine in questione, ἀρχή.
[220] Sono le cosiddette *voces mediae* di cui tanto abbondano le lingue antiche e che quelle moderne tendono a determinare in un senso o nell'altro; le si consideri come forme di espressione della *coincidentia oppositorum*.
[221] Vedi DELG s.v. "ἄρχω". Il primo significato, tanto del verbo quanto del sostantivo, è legato all'idea di "inizio", dalla quale deriva, se impiegato in significato militare, quella di "comando" (così in HOM. *Il.* XVI 65; *Od.* XIV 230).

presiedono alla materia; e non vi si adattano per ciò che loro stessi sono, ma a causa della materia alla quale presiedono[222].

Il sacrificio, poiché siamo nel mondo materiale e nel corpo, dev'essere dunque di necessità materiale e corporeo, cioè cruento:

E certo dunque non ci occupiamo del nostro corpo in modo conforme all'intelletto e all'incorporeo: poiché il corpo non partecipa per natura a tali modi; ma poiché costituisce una parte all'interno di un insieme congenere, il corpo si cura e si purifica con i corpi. E dunque anche l'istituzione dei sacrifici sarà, per tale uso necessario del corpo, corporea […][223].

Il sacrificio cruento sembra essere quindi legittimato tanto da quello stesso principio che Porfirio aveva esposto – a ogni dio si offra ciò che questi un tempo offrì all'umanità tutta – quanto da quel bisogno di completezza tipicamente giamblicheo che impone di non tralasciare alcun aspetto del reale. Ad ogni destinatario corrisponde un tipo di offerta e, come è sacrilego trascurare di onorare un dio[224], così è sacrilego lasciare alcunché di incompiuto nel rituale poiché significa lasciare uno spazio vuoto nella κοινωνία cosmica che il rito stesso deve contribuire a intessere. Solo evitando ogni negligenza

potremo avvicinare tutti gli dèi, attraverso dei riti completi, (ὅλους αὐτοὺς δι'ὅλων) verso l'affinità e la comunanza di genere con noi e offrire agli stessi, durante il culto, ciò che a loro conviene[225].

1.6.2 Tre tipi di uomo (ἀγέλη - ὀλίγοι - μέσοι)

L'offerta non deve dunque solo convenire al dio, ma deve anche accordarsi a colui che sacrifica: ognuno deve offrire in conformità a ciò che lui stesso è. A differenza di Porfirio, che distingue solo tra filosofi e resto dell'umanità, Giamblico divide il genere umano in tre gruppi. Il sacrificio non è, però, l'unico argomento di discussione nel quale

[222] *Ad Porph*. pp. 162, 22-163, 3 (= *De myst*. V 14 p. 218, 4-10).
[223] *Ad Porph*. p. 165, 3-8 (= *De myst.* V 16 p. 221, 9-14).
[224] È il mito stesso a dimostrarcelo. Così nel caso di Ippolito, spregiatore di Afrodite e inconsapevole causa di molteplici dolori e lutti, o in quello di Penteo, fatto a pezzi dalle Menadi per aver rifiutato a Dioniso lo statuto divino. La stessa μετριοπάθεια, concetto alla base della morale medioplatonica, sembra accordarsi a tale idea: le passioni non vanno represse – maldestri tentativi di ascetismo generano mostri – ma moderatamente soddisfatte e, infine, purificate. Per l'esposizione di tale idea in Giamblico in rapporto al ruolo catartico del teatro vedi *Ad Porph*. p. 30, 4-15 (= *De myst.* I 11 pp. 39, 14-40, 8). Vedi Cap. 2 pp. 111-112.
[225] *Ad Porph*. p. 162, 20-22 (= *De myst*. V 14 p. 218, 2-4).

Giamblico oppone una tripartizione a una bipartizione porfiriana. La proposta di una scansione triadica, infatti, è fondamentale per la rivalutazione giamblichea del piano intermedio in senso cosmo-ontologico[226].

L'umanità si divide dunque in tre gruppi:

E dunque, **secondo un'altra divisione (Κατ' ἄλλην τοίνυν διαίρεσιν)**, la maggior parte del gregge (ἀγέλη) degli uomini è sottomessa alla **natura** (ὑπό **τὴν φύσιν**) e viene controllata da **potenze naturali (φυσικαῖς δυνάμεσι)** e guarda verso il basso (κάτω) alle opere della **natura** (ἔργα τῆς **φύσεως**) e completa (συμπληροῖ) l'amministrazione del destino e riceve l'ordinamento proprio di quelle cose che trovano compimento nella sfera del destino (τῆς εἱμαρμένης τὴν διοίκησιν) e fa sempre un ragionamento pratico solo su quelle cose che sono secondo **natura** (κατά **φύσιν**)[227].

Si tratta del primo gruppo, corrispondente ai πολλοί porfiriani, è l'umano gregge che rivolge il suo sguardo «κάτω», "verso il basso", costituisce il naturale riempimento della διοίκησις del destino. Ricordiamo l'uso che Giamblico fa del verbo συμπληρόω[228]: la moltitudine è dunque proprietà inseparabile della διοίκησις, riempie il cosmo.

Pochi (ὀλίγοι), però, servendosi di una potenza superiore alla **natura**, si staccano dalla **natura (ὑπερφυεῖ** δή τινι δυνάμει τοῦ νοῦ χρώμενοι, τῆς **φύσεως** μὲν ἀφιστάνονται) e si aggirano attorno all'intelletto distaccato e non mescolato, sono quelli che sono anche superiori alle **potenze della natura (τῶν φυσικῶν δυνάμεων** γίγνονται κρείττονες)[229].

Sono gli ὀλίγοι, quei "pochi" che, facendo uso di una δύναμις superiore a quella della φύσις, sanno così liberarsi della φύσις stessa.

E infine i μέσοι:

Alcuni, però, sono posti in mezzo (μεταξύ) fra questi [cioè fra ἀγέλη e ὀλίγοι], in ciò che sta in mezzo fra la **natura** e l'intelletto puro: alcuni li seguono entrambi, altri invece cercano una vita che sia un misto a partire da entrambi, altri ancora si muovono verso il meglio a partire da ciò che è inferiore[230].

[226] Un'osservazione simile fa BIANCHI 1970, p. 513, a proposito dei sistemi gnostici triadici, ossia quelli che riconoscono una tripartizione del genere umano in pneumatici, psichici ed ilici.
[227] *Ad Porph*. p. 166, 18-24 (= *De myst*. V 18 p. 223, 10-16).
[228] Vedi *supra* p. 26.
[229] *Ad Porph*. pp. 166, 24-167, 1 (= *De myst*. V 18 pp. 223, 16-224, 2).
[230] *Ad Porph*. p. 167, 2-6 (= *De myst*. V 18 p. 224, 2-6).

Condividono alcune caratteristiche del primo gruppo, mantengono infatti un certo legame con la φύσις, ma sembrano aspirare a quella completa libertà che è appannaggio di pochi eletti.

1.6.3 Tre tipi di culto

Distinti così questi tipi di uomini dovrebbe essere molto chiaro cosa ne consegue. Poiché quelli che sono governati secondo la **natura** dell'universo (κατὰ τὴν ὅλων **φύσιν**) e loro stessi vivono secondo la **natura (**κατὰ **φύσιν**) a loro propria e si servono delle potenze della **natura** (δυνάμεσί τε τῆς **φύσεως** χρώμενοι)**,** praticano il culto adatto alla **natura** (τῇ **φύσει**) e ai corpi che sono mossi dalla **natura** (ὑπὸ τῆς **φύσεως**), curandosi dei luoghi, dell'aria, della materia, delle potenze della materia, dei corpi, delle condizioni e delle qualità che hanno a che fare coi corpi, dei movimenti convenienti e dei mutamenti che sono propri del divenire e di tutte le altre cose collegate a queste sia negli altri ambiti della pietà [1] sia in quello relativa ai sacrifici [2][231].

Alla sfera umana corrisponde quella cultuale e quella religiosa in genere. Coloro che sono governati dalla natura, vivono secondo natura e si servono delle potenze naturali, praticano di conseguenza un culto che si adatta alla φύσις stessa. L'argomentazione di Giamblico è ridondante, il termine φύσις viene ripetuto di continuo: il suo *horror vacui,* ontologico e cultuale, si riflette a livello stilistico.

Passa poi a trattare del culto degli ὀλίγοι, «pochi» sono quelli che:

conducendo una tipo di vita (βίον) secondo il solo intelletto e la Vita (τὴν τοῦ νοῦ ζωήν) dell'intelletto[232], liberati dai legami della **natura** (τῆς **φύσεως** δεσμῶν ἀπολυθέντες[233]), si dedicano alla legge sacra e incorporea in ogni ambito della teurgia [3][234].

Qui «in ogni ambito della teurgia» [3] vale come raggruppamento di generico («altri ambiti della pietà» [1]) e specifico («quello relativo ai sacrifici» [2])[235]: in questo caso il termine 'teurgia' è impiegato da Giamblico per riferirsi al culto nel suo complesso[236]. Gli ὀλίγοι sono ormai liberi «dai legami della φύσις», e possiamo intendere qui tanto i legami propri della natura stessa quanto i legami che l'uomo ha con essa in quanto parte

[231] *Ad Porph*. p. 167, 6-19 (= *De myst*. V 18 pp. 224, 7-225,1).
[232] Traduco, in questo specifico caso, βίος con "vita", "modo/tipo di vita", "possibilità di vita", mentre ζωή con "Vita", in quanto indica un livello ontologico superiore, quello del νοῦς.
[233] Il participio aoristo connota la liberazione come un evento puntuale. Vedi Cap. 4 p. 169 n. 905 e Cap. 5 p. 193 n. 1051.
[234] *Ad Porph*. p. 167, 19-22 (= *De myst*. V 18 p. 225, 1-5).
[235] Vedi testo precedente.
[236] Vedi *supra* n. 92.

attiva al suo interno.

Arriva poi a parlare del culto proprio alla terza categoria umana:

Quelli che stanno in mezzo (οἱ μέσοι) fra questi si impegnano secondo le differenze proprie di questa condizione intermedia (κατὰ τὰς διαφορὰς τῆς μεταξύ μεσότητος) e, secondo le differenti strade del rituale, o partecipano a entrambi i modi del culto o si distaccano dal primo o lo prendono come presupposto di ciò che è più degno di venerazione – poiché senza questo primo modo del culto non potrebbero accostarsi a ciò che è superiore – o si occupano del rito in qualche altro modo, secondo convenienza[237].

L'autore si sofferma sempre sul gruppo intermedio, ciò che sta in mezzo sembra essere di necessità più articolato e complesso rispetto agli estremi. La natura dei μέσοι si esprime nella tensione, nell'aspirazione alla metamorfosi, nel passaggio dall'uno all'altro stadio. Il culto stesso che a questi si addice si presenta come una sorta di traghetto fra l'uno e l'altro gruppo umano. Presto vedremo come questo tipo di culto e questa situazione di mezzo abbiano un ruolo privilegiato all'interno della trattazione. I μέσοι sono i teurghi che si trovano sulla via che conduce al divino, mentre gli ὀλίγοι sono quell'esiguo gruppo costituito dai teurghi giunti al termine del loro percorso. Sono i teurghi perfetti, coloro che si sono liberati dal flusso del divenire e si sono infine uniti al dio; così Giamblico poco dopo:

Ἀλλὰ μὴν ὁπότε γέ τις τῶν θεουργικῶν θεῶν ὑπερκοσμίως μετάσχοι (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ πάντων σπανιώτατον), ἐκεῖνος δήπουθέν ἐστιν ὁ καὶ σωμάτων καὶ ὕλης ὑπερέχων ἐπὶ θεραπείᾳ τῶν θεῶν, ὑπερκοσμίῳ τε δυνάμει τοῖς θεοῖς ἑνούμενος. Οὐ δεῖ δὴ τὸ ἐν ἑνί ποτε μόλις καὶ ὀψὲ παραγιγνόμενον ἐπὶ τῷ τέλει τῆς ἱερατικῆς τοῦτο κοινὸν ἀποφαίνειν πρὸς ἅπαντας ἀνθρώπους**, ἀλλ' οὐδὲ πρὸς τοὺς ἀρχομένους τῆς θεουργίας ποιεῖσθαι αὐτόχρημα κοινόν, οὐδὲ πρὸς τοὺς μεσοῦντας ἐν αὐτῇ· καὶ γὰρ οὗτοι ἀμωσγέπως σωματοειδῆ ποιοῦνται τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ὁσιότητος**.

Ma qualora qualcuno partecipi in modo superiore al mondo agli dèi della teurgia – e questa è la cosa più rara di tutte – quello, nella venerazione degli dèi, è certo superiore ai corpi e alla materia e si unisce agli dèi con una potenza superiore al mondo. E non bisogna certo affermare che quanto sopraggiunge nel singolo con fatica e tardi, come fine dell'arte ieratica, sia comune a tutti gli uomini, **e non bisogna certo considerarla una cosa del tutto comune né per coloro che iniziano la teurgia né per coloro che sono in mezzo: infatti questi, in un modo o nell'altro, praticano il culto religioso in forma corporea[238].**

[237] *Ad Porph*. pp. 167, 23-168, 3 (= *De myst*. V 18 p. 225, 5-11).
[238] *Ad Porph*. pp. 169, 26-170, 11 (= *De myst*. V 20 p. 228, 2-12).

Dunque gli ὀλίγοι si sono uniti agli dèi, «ipercosmicamente (ὑπερκοσμίως[239])», sono liberi «dai legami della natura» e «sono anche superiori alle potenze della natura stessa». Poiché sono superiori alla materia e al corpo non abbisognano dunque del culto materiale, sono i soli che, nel caso specifico del sacrificio, non hanno bisogno del sacrificio cruento; ma si tratta di una condizione straordinaria, poiché gli altri teurghi, siano essi all'inizio o nel mezzo del loro cammino verso il dio, mantengono tale necessità. Il concetto chiave è che la teurgia, come ogni arte sacrale, è costituita da differenti livelli[240]. Ottenere il τέλος della teurgia è certo ciò a cui tutti i teurghi tendono, eppure si tratta di un qualcosa di assai raro e in genere proprio di una vita al tramonto.

Finamore e Dillon, nella loro edizione del *De anima* giamblicheo[241] stabiliscono una corrispondenza fra la tripartizione qui discussa e quella delle anime che discendono nel mondo sensibile presente in *De anima* Cap. 29 p. 56, 18-24 = STOB. I 49, 40 p. 380, 6-14[242]. A detta degli studiosi ci sarebbe una corrispondenza di questo genere: ἀγέλη-anime che discendono per la punizione e il giudizio, μέσοι-anime che discendono per la correzione e l'esercizio, ὀλίγοι-anime che discendono per la purificazione e la perfezione di questo mondo[243]. Ma i due testi si distinguono per genere letterario e dunque per fine ultimo; non crediamo quindi che siano strettamente accostabili, né che facciano parte di un unico e coerente disegno. Bisognerebbe infatti, nel caso si sostenesse una piena sistematicità dell'opera giamblichea, rendere conto di una serie di

[239] Il termine, che verrà poi impiegato in abbondanza dai platonici posteriori (ad es. PROCL. *in Prm*. IV 927), è neologismo giamblicheo.

[240] CLARKE 2001, p. 47, introduce la formula «theurgist in training». Per KNIPE 2012, p. 269, è chiaro che nella sezione del testo dedicata al sacrificio viene veicolata l'idea secondo la quale «non è possibile avanzare lungo la scala che conduce al cielo saltandone i pioli». Per la teurgia come τέχνη vedi *supra* pp. 41-42 e cfr. *Ad Porph*. p. 25, 15 (= *De myst*. I 9 p. 33, 9-10): «l'arte delle opere (ἡ τῶν ἔργων τέχνη)»; *Ad Porph*. p. 72, 22 (= *De myst*. II 11 p. 96, 8-9): «l'attiva arte dei sacerdoti (τὴν ἐνεργὸν τῶν ἱερέων τέχνην)». JANOWITZ 1997, recensendo SHAW 1995, definisce la teurgia come l'equivalente pratico della teologia. Per la gradualità della teurgia vedi *Ad Porph*. p. 31, 9-15 (= *De myst*. I 12 p. 41, 4-11): «Perciò, a causa di tale volontà, gli dèi, poiché sono benevoli e favorevoli ai teurghi, fanno risplendere la luce, chiamando le anime di quelli verso se stessi e guidandole ad unirsi a loro e abituandole (ἐθίζοντές), quando sono ancora nel corpo, a staccarsi dai corpi e a rivolgersi al loro principio eterno e intelligibile»; *Ad Porph*. p. 37, 9-12 (= *De myst*. I 15 p. 49, 3-5): «poiché non c'è nulla che sia congiunto agli dèi un po' alla volta (κατὰ βραχύ) al quale gli dèi non siano presenti da vicino e con il quale gli dèi non entrino in contatto»; *Ad. Porph*. p. 177, 24-27 (= *De myst*. V 26 p. 239, 2-4): «[il tempo passato a pregare] ci abitua alle scintille della luce e determina, un po' alla volta (κατὰ βραχύ), il contatto fra ciò che in noi e il divino, fino a condurci al punto più alto».

[241] Vedi FINAMORE – DILLON 2002, pp. 159-163. Cfr. MARTONE 2013, pp. 52-59.

[242] La stessa idea è supportata da TAORMINA 2010a, pp. 169-180. Cfr. SHAW 2014[2], pp. 166-172.

[243] «Io **credo (οἶμαι)** ora che anche i fini siano differenti e introducano delle differenze anche nei modi della discesa delle anime: **1 D** infatti l'anima che scende per la salvezza, la purificazione e la perfezione di questo mondo compie certo una discesa immacolata; **2 D** invece l'anima che si rivolge ai corpi per l'esercizio e la correzione dei propri costumi non è completamente impassibile né per se stessa sciolta; **3 D** infine l'anima che discende quaggiù per punizione e giudizio, sembra in qualche modo trascinata con forza e avvinta». Trad. L. Martone modificata.

passi problematici[244]. Essere compreso da chi ascolta o da chi legge, ossia la comunicazione di un determinato messaggio, dottrinale o tecnico che sia, è per Giamblico al primo posto rispetto ad un'esigenza di sistematicità che, per quanto non del tutto assente, rimane subordinata alla volontà di espressione di un preciso messaggio ad un altrettanto preciso destinatario[245]. «Il discorso dei saggi che ancora vivono non tramanda le cose grandi in un unico modo»[246]: la sentenza, impiegata nell'*Ad Porphyrium* per giustificare le contraddizioni («ποικίλαι δόξαι»[247]) presenti negli scritti ermetici[248], ha un tono programmatico e possiamo addurla a spiegazione delle incongruenze teoriche presenti nell'opera di Giamblico. Osserviamo, infatti, come nel *De anima* anche la dottrina sostenuta dall'autore sia definita δόξα[249]; si consideri inoltre che *De anima* Cap. 29 inizia col verbo οἶμαι, "credo"[250]. Le δόξαι hanno per Giamblico un valore relativo: come egli stesso ci ricorda infatti, citando Eraclito nel suo *De anima*[251], le opinioni umane non sono altro che «giocattoli per bambini (παίδων ἀθύρματα)», ossia strumenti non valevoli in sé, ma per il fine che si propongono, ossia l'educazione e la crescita di chi ne fa uso.

In *De anima* Cap. 29 vi sarebbe una connotazione morale che manca alla tripartizione dell'*Ad Porphyrium*: le anime del primo gruppo («quelle che discendono per la purificazione e la perfezione di questo mondo») sono certo considerate migliori di tutte le altre. Se corrispondenza è possibile instaurare questa può essere piuttosto quella fra la tripartizione dell'*Ad Porphyrium*[252] e un passo della *Vita pythagorica* dello stesso autore, passo che qui riportiamo:

---

[244] Ad es. *Ad Porph*. pp. 163, 24-164, 3 (= *De myst*. V 15 p. 219, 12-18) dove Giamblico, appena prima della tripartizione di cui *supra*, propone una bipartizione del genere umano. I due passi, se si crede nella piena coerenza e sistematicità dell'opera giamblichea, sono in contrapposizione, una contrapposizione che andrebbe spiegata. Andrebbe spiegata meglio anche l'incongruenza fra la tripartizione del Cap. 29 del *De anima* e la divisione in due gruppi delle anime che discendono sulla terra presente a Cap. 28 e Cap. 30 (un tentativo è presente in FINAMORE – DILLON 2002, p. 161).

[245] Per l'importanza del destinatario al quale Giamblico si rivolge nell'*Ad Porphyrium* vedi *infra.* Appoggiamo dunque la posizione di SMITH 1993a, p. 84. Secondo Smith, per quanto nel trattato ci siano delle sezioni ben costruite da un punto di vista logico, non ci troviamo davanti ad un testo sistematico. Della stessa idea è CLARKE 2001.

[246] *Ad Porph*. p. 193, 20-23 (= *De myst.* VIII 1 p. 260, 12-13).

[247] *Ad Porph*. p. 193, 19-20 (= *De myst.* VIII 1 p. 260, 11).

[248] Vedi FOWDEN 1993, p. 103: «we should bear in mind too the possibility that the Hermetists deliberately formulated mutually contradictory statements about God, in order to convey something of his trascendence and the comprehensiveness of His power, indescribable in the language of human reason». L'osservazione è dunque applicabile a Giamblico stesso.

[249] Cap. 7 p. 30, 23 = STOB. I 49, 32 p. 366, 6 cit. in Intro p. 10.

[250] Vedi *supra* n. 243.

[251] Fr. 22 B 70 DK = *De anima* Cap. 54 p. 74, 10-12 = STOB. II 1, 16 p. 6, 9-11. Per MARTONE 2013, p. 96, il frammento va posto all'inizio del *De anima*; FINAMORE – DILLON 2002, pp. 226-227, pur suggerendone già la posizone incipitaria, lo considerano di incerta sede.

[252] *Ad Porph*. pp. 166, 17-167, 6 (= *De myst*. V 18 pp. 223, 10-224, 6).

ἱστορεῖ δὲ καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς περὶ τῆς Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας **διαίρεσίν τινα τοιάνδε ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν ἐν τοῖς πάνυ ἀπορρήτοις διαφυλάττεσθαι· τοῦ λογικοῦ ζῴου τὸ μέν ἐστι θεός, τὸ δὲ ἄνθρωπος, τὸ δὲ οἷον Πυθαγόρας**. καὶ πάνυ εὐλόγως τοιοῦτον αὐτὸν ὑπελάμβανον, **δι'ὃν** περὶ θεῶν μὲν καὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων καὶ κόσμου, σφαιρῶν τε καὶ ἀστέρων κινήσεως παντοίας, ἐπιπροσθήσεών τε καὶ ὑπολείψεων καὶ ἀνωμαλιῶν, ἐκκεντροτήτων τε καὶ ἐπικύκλων, καὶ τῶν ἐν κόσμῳ πάντων, οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν μεταξὺ φύσεων ἐκδήλων τε καὶ ἀποκρύφων, ὀρθή τις καὶ ἐοικυῖα τοῖς οὖσι παρεισῆλθεν ἔννοια, μηδενὶ τῶν φαινομένων ἢ δι' ἐπινοίας λαμβανομένων μηδαμῶς ἀντιπαίουσα […].

Anche Aristotele, nel suo scritto *Sulla filosofia Pitagorica*, racconta che i pitagorici **custodivano tra le cose assolutamente segrete la seguente divisione: «del vivente razionale ci sono tre specie: una è dio, un'altra è l'uomo e una terza è quella a cui appartiene, ad esempio, Pitagora».** E avevano assolutamente ragione di inserire in tale suddivisione Pitagora, **perché ad opera sua** ci è pervenuta e si è stabilita in Grecia, intorno agli dèi e agli eroi e ai demoni e all'universo, al movimento di ogni specie di sfere e astri (e oscuramenti e ritardi e anomalie), di eccentrici e di epicicli, e di tutto ciò che è nell'universo, cielo e terra e tutte le nature che stanno in mezzo, siano esse visibili o nascoste, una nozione corretta e corrispondente alla realtà e che non è affatto in contrasto con nulla che appaia ai sensi o al pensiero […][253].

La corrispondenza sarebbe la seguente: θεός-ὀλίγοι, ἄνθρωπος-ἀγέλη, Πυθαγόρας-μέσοι. Sappiamo che nella *Vita pythagorica* Pitagora viene chiamato in molto modi: figlio di Apollo[254], paragonabile al dio[255], figlio del dio[256], dall'aspetto deiforme[257], demone divino[258], sapiente[259], demone buono e filantropo[260], divino[261], filosofo[262]. Sebbene dunque si debba supporre una certa elasticità nell'uso di tali appellativi, e dunque nel significato che a questi Giamblico conferisce, tale elasticità non va supposta in questo caso. Giamblico, infatti, ci parla qui di una divisione pitagorica segreta («ἐν τοῖς πάνυ ἀπορρήτοις») e conferma di condividerla. Il termine διαίρεσις è comune a questo passo e alla tripartizione del genere umano dell'*Ad Porphyrium*, mentre non lo troviamo in *De anima* Cap. 29; potrebbe pertanto essere inteso come una spia di un possibile rapporto fra i due passi.

Il vivente razionale dunque si divide in dio-uomo-terzo genere di vivente (ad

[253] *Vpyth.* 6, 31. Trad. F. Romano leggermente modificata.
[254] *Ivi* 1, 5.
[255] *Ivi* 2, 9.
[256] *Ivi* 2,10.
[257] *Ibidem*.
[258] *Ivi* 3,16.
[259] *Ivi* 5, 23.
[260] *Ivi* 6, 30.
[261] *Ivi* 10, 53: Giamblico ci dice che Pitagora stesso voleva essere chiamato divino.
[262] *Ivi* 12, 58: «si dice che Pitagora fu il primo a chiamarsi "filosofo"». Trad. F. Romano.

esempio Pitagora). Giamblico ci tiene ad aggiungere che i pitagorici «avevano assolutamente ragione di inserire in tale suddivisione Pitagora» poiché, grazie a Pitagora («δι'ὃν», letteralmente "tramite Pitagora", "per mezzo di Pitagora") la conoscenza delle classi divine, dell'astronomia e di tutto ciò che c'è nell'universo è giunta e si è stabilita in terra ellenica. Giamblico aggiunge che la nozione corretta di ciò che è, trasmessa ai Greci da Pitagora, non è in contrasto né coi fenomeni né col pensiero («τῶν φαινομένων ἢ δι' ἐπινοίας»). Ne deduciamo che questo terzo genere di vivente, che sta in mezzo fra l'uomo e il dio ed è esemplificato dalla figura di Pitagora, ha il compito di garantire la conoscenza agli uomini: questi ha, come il teurgo, un ruolo di mediazione e, come il teurgo, uomo a metà strada fra φύσις e νοῦς, si trova in mezzo fra gli uomini e gli dèi, fra il visibile e l'invisibile.

1.6.4 Tre tipi di essenze e potenze divine

Ad una prima bipartizione fra dèi materiali e immateriali[263] segue dunque un secondo ordinamento del regno divino, direttamente conseguente alla suddivisione dell'umanità in tre gruppi. Sembra quasi che la *legge di corrispondenza* operi in maniera autonoma nella struttura del testo stesso: ad una tripartizione effettiva del genere umano deve seguire di necessità una tripartizione nel novero dei numi:

> [1] Alcune fra le essenze e le potenze divine possiedono (ἔχουσιν)[264] anima e natura, che sono sottoposte e subordinate alle attività generatrici (ταῖς δημιουργίαις) di queste stesse essenze e potenze, nel modo in cui queste stesse vogliono; [2] altre, invece sono del tutto separate da anima e natura. E intendo dire separate dall'anima e dalla natura intese come divine[265] e non solo[266] come proprie del mondo e legate al divenire [3]. Altre, invece, poiché stanno in mezzo (μέσαι), determinano fra le due una comunione reciproca (κοινωνίαν […] πρός ἄλλήλας[267]) che può essere intesa o come un legame unico, indissolubile (A κατὰ σύνδεσμον ἕνα ἀδιαίρετον), o come una generosa distribuzione (B κατὰ μετάδοσιν τῶν μειζόνων ἄφθονον) da parte degli esseri superiori o come una disponibilità ad accogliere (C κατὰ ὑποδοχήν) da parte di quelli inferiori o come una concordia che unisce entrambe (D κατὰ σύνδετον ἄμφοῖν ὁμόνοια)[268].

---

[263] Vedi *supra*.
[264] Traduco il greco ἔχω con l'italiano "possedere": tali essenze e sostanze "hanno" in sé, "possiedono", "hanno potere" su ψυχή e φύσις. Nel DELG il primo significato del verbo greco è "possedere", "tenere", "trattenere", da cui poi "avere".
[265] Giamblico ribadisce che anche ψυχή e φύσις devono essere intese come divine. Vedi *infra* sulla rivalutazione giamblichea del mondo fisico.
[266] Intendo «ἀλλά οὐχὶ» come "non solo" pur non essendoci il μόνος.
[267] Il nesso è platonico: vedi *Symp.* 188 b-c, dove viene usato per indicare la comunione fra uomini e dèi che l'arte mantica procura.
[268] *Ad Porph*. p. 168, 5-15 (= *De myst*. V 19 pp. 225, 19-226, 3).

Le prime sono quelle essenze e potenze divine che hanno potere su ψυχή e φύσις; all'estremo opposto, invece, si trovano quelle del tutto separate da anima e natura. Nel mezzo vi sono quelle essenze e potenze che determinano la κοινωνία fra le altre due classi; anche in questo caso Giamblico si sofferma sul piano intermedio. La ridondanza dello stile è esemplificata dal *tetracolon*[269] che l'autore impiega per illustrare il concetto di κοινωνία. La comunione che le essenze e le potenze intermedie determinano può essere infatti intesa in quattro modi differenti, tutti introdotti da κατά. Tale preposizione sta ad indicare un movimento dall'alto verso il basso e, di conseguenza, un punto di vista parziale dovuto ad una mancata visione d'insieme: è il preverbio dell'analisi, fa riferimento alla prospettiva limitata e illusoria alla quale si è costretti se ci si pone nella molteplicità in quanto tale, e se da questa non ci si innalza[270].

Tale "comunione" può essere intesa in primo luogo come σύνδεσμος ἀδιαίρετος, cioè come "legame indissolubile", precedente ad ogni indagine, come intero che preesiste alle parti. In seconda battuta può essere vista anche dall'alto verso il basso come generosa offerta (μετάδοσις) da parte delle potenze superiori [2] a quelle inferiori [1]; oppure dal basso verso l'alto come una ricezione (ὑποδοχή[271]) priva di impedimento alcuno da parte delle potenze inferiori. Infine può essere intesa come una concordia che prende in considerazione tanto la μετάδοσις che l'ὑποδοχή: è l'intero ricostituito, la sintesi finale successiva allo smembramento analitico, intero che però precede sempre causalmente tale smembramento. Il legame che le potenze intermedie concorrono a creare preesiste dunque ad ogni forma di analisi (A), può essere considerato come un dare (B), come un ricevere (C) o come entrambe le cose assieme, cioè come un rapporto di ὁμόνοια dinamico e sempiterno fra due sfere nel quale l'elemento mediano, rivelatore e salvatore proprio in virtù di tale posizione, assume un valore fondamentale (D).

A questa seconda divisione delle potenze divine in tre gruppi Giamblico fa corrispondere una seconda gerarchia delle offerte:

Quando dunque veneriamo gli dèi che regnano su anima e **natura** [1] non è estraneo a questi offrire delle **potenze naturali e non è condannabile consacrare loro dei corpi (σώματα) governati dalla natura**: poiché tutte le opere della **natura** (ὅλα γάρ τὰ τῆς **φύσεως** ἔργα) servono questi dèi e contribuiscono al

[269] Spesso Giamblico impiega un *tetracolon* per spiegare le possibilità proprie del piano intermedio. Osserviamo come nei *Theologoumena arithmeticae* dello Pseudo-Giamblico il quattro sia il numero del cosmo e della corporeità. Vedi *Theol. Ar.* pp. 20, 1-30, 15 De Falco – Klein.

[270] Cfr. PLOT. *Enn.* VI 5 [23], 7. 9-11: «Noi, però, quando guardiamo al di fuori di Colui dal quale dipendiamo, ignoriamo di essere un'unità e siamo come delle facce, numerose all'esterno, che hanno verso l'interno una testa unica in comune». Trad. G. Faggin.

[271] Ὑποδοχή è "ricezione", ma è anche "ricettacolo". La materia stessa è ὑποδοχή perché la materia stessa è parte di tale κοινωνία, vedi *infra*.

loro ordinamento. Quando però ci accingiamo ad onorare quelli che hanno di per sé una forma unica (μονο-ειδές) [2], è degno riverirli con onori liberi; a questi convengono i doni intellettuali e quelli che sono propri della Vita incorporea (τῆς ἀσωμάτου ζωῆς), quei doni che virtù e sapienza offrono, e cioè quella certa perfezione e totalità che per l'anima è un bene. E certo a quelli che stanno nel mezzo (oi μέσοι) [3] e reggono i beni mediani converrebbero o dei doni di duplice genere o comuni ad entrambe le altre due classi divine o staccati dalle realtà che stanno in basso e tendenti verso quelle che stanno più in alto o, insomma, dei doni che riempiano ciò che sta in mezzo (συμπληροῦντα τῆς μεσότητα) in una di queste maniere[272].

Ci troviamo di fronte ad una seconda legittimazione del sacrificio cruento: non è condannabile, come fa Porfirio, offrire dei corpi alle potenze che regnano su ψυχή e φύσις [3], poiché tutte le opere della natura («ὅλα γάρ τὰ τῆς φύζεως ἔργα») – compresi dunque i corpi, che, in quanto generati, sono opera della φύσις – contribuiscono all'amministrazione di questa classe divina. Le potenze superiori [2] vanno invece riverite con onori intellettuali.

Alle potenze intermedie [3] si addice infine un culto misto, i doni offerti a queste hanno la funzione di riempire – e qui συμπληρόω viene usato con lo stesso significato che il verbo ha nel *Simposio*[273] – lo spazio intermedio.

1.7 Porfirio e Giamblico a confronto

Entrambi i filosofi collegano la gerarchia sacrificale[274] a quella umana e a quella divina. Qual è dunque l'intima ragione del loro disaccordo in materia di sacrifici? Possiamo affrontare la questione da due differenti prospettive: filosofica e politica.

1.7.1 Prospettiva filosofica

La rivalutazione del mondo fisico svolge un ruolo chiave nella considerazione giamblichea tanto del sacrificio cruento quanto dell'intervento attivo nel mondo di cui tale sacro ἔργον è primo esempio: la realtà fisica ha valore e ha valore inserirsi in essa tramite l'atto. In numerosi passi dell'*Ad Porphyrium*, infatti, Giamblico ribadisce la sacralità dell'elemento sensibile, spiegando come gli dèi permeino l'intero cosmo.

[272] *Ad Porph*. pp. 168, 15-169, 5 (= *De myst*. V 19 p. 226, 3-20).
[273] Vedi *infra*.
[274] "Gerarchia" da ἱερός e ἀρχή: ricorda il concetto di ἀρχὴ ἀρίστη di *Ad Porph*. p. 162, 3 (= *De myst*. V 14 p. 217, 3) cit. *supra* a pp. 48-49.

Nella sezione relativa ai sacrifici questo concetto è spiegato con cura: i primissimi esseri risplendono negli ultimi[275], quelli immateriali sono presenti nei materiali e «non si meravigli qualcuno [i.e. Porfirio] se affermiamo anche che una certa materia è pura e divina»[276]. La materia è ricettacolo (ὑποδοχή[277]) degli esseri superiori, ottiene la sua perfezione attraverso questo ruolo di "ricezione" del divino, il rapporto fra dèi e materia è descritto in termini di μετουσία ("partecipazione", ma anche "accoglienza") e di κοινωνία:

[…] poiché era necessario, infatti, che anche le cose che si trovano sulla terra non fossero senza parte nella comunione divina (τῆς θεῖας κοινωνία), anche la terra ha ricevuto una parte divina di questa stessa comunione, parte che è adatta a contenere gli dèi. Prendendo in considerazione quanto detto, l'arte teurgica (θεουργικὴ τέχνη) – arte che così rivela, secondo le comuni affinità, quei ricettacoli (ὑποδοχας) adatti a ciascuno degli dèi – spesso unisce (συμπλέκειν) pietre, piante, animali, profumi e altri oggetti sacri e perfetti e di forma divina e con tutti questi **forma** un ricettacolo compiuto in tutto e puro (ὑποδοχήν ὁλοτελῆ καὶ καθαρά **ἀπεργάζεται**)[278].

La teurgia, rivelando il divino presente nella materia, determina la συμπλοκή. Agendo in tal senso, inserendosi nella κοινωνία e allo stesso tempo determinandola, la τέχνη del teurgo rende («ἀπεργάζεται») la materia un ricettacolo compiuto. Viene spiegata così la massima di Talete citata da Giamblico all'inizio del trattato. «Tutto è pieno di dèi»[279]: comprendiamo ora la portata teorica che tale affermazione può assumere. La sacralità della materia verrebbe dunque proclamata a chiare lettere fin dagli albori del pensiero filosofico, e Giamblico si presenterebbe come genuino continuatore di questo antico e venerando concetto.

Risulta pertanto chiaro che la teurgia funge da mediatrice, è tecnica di unione fra la terra e il cielo. I teurghi stessi hanno un ruolo di mediazione e sono identificabili con i μέσοι, quelli che stanno in mezzo. Vi è un passo che, ribadendo l'assoluta necessità della completezza rituale, dimostra tale identificazione:

Credo dunque che anche questo sarà ammesso da tutti quelli che amano contemplare la verità teurgica (φιλοθεάμονας τῆς ἀληθείας θεουργικῆς[280]) e cioè che non bisogna (χρῆ) **intessere (συνυφαίνειν)** in maniera incompleta (ἀτελῶς) la pietà che conviene agli stessi dèi. […] Colui che non assegna a ciascuno

[275] Non diverso sarebbe il significato di *Mt.* 20, 1-16 : «Così gli ultimi saranno primi, e i primi ultimi».
[276] *Ad Porph*. p. 173, 12-13 (= *De myst.* V 23 p. 232, 14-17).
[277] Questo concetto viene ripetuto più volte in *Ad. Porph.* pp. 173-174 (= *De myst.* V 23 pp. 233-234).
[278] *Ad. Porph.* pp. 173, 21-174, 5 (= *De myst.* V 23 p. 233, 7-15).
[279] *Ad. Porph*. p. 22, 22-23 (= *De myst.* I 9 p. 30, 1-2).
[280] Si tratta di un'eco da PL. *R.* V 475 e.

ciò che gli conviene e non porge la destra a ciascuno secondo l'onore che gli spetta, se ne andrà via incompiuto (ἀτελής) e senza prendere parte alla relazione con gli dèi; mentre colui che li avrà conciliati in tutto e avrà offerto a ciascuno doni graditi e i più simili (ὁμοιότατα γέρα) possibile, rimarrà sempre sicuro e senza errori, poiché ha riempito (ἀποπληρόσας) in modo bello, perfetto e compiuto l'accoglienza (ὑποδοχήν) del coro divino[281].

Chiunque ami la verità teurgica sa che è necessario («χρῆ») che la pietà non rimanga incompleta e non può dunque onorare solo quelle potenze «del tutto separate da anima e natura»[282] con un culto tutto intellettuale, come fanno quei pochi che sono giunti al termine del percorso teurgico. Il teurgo che mira alla completezza cosmica è quindi di necessità un μέσος, e, intessendo così un culto compiuto, di tale συμπλοκή[283] diviene parte attiva. La simbologia della tessitura («συνυφαίνειν») è tema platonico e neoplatonico[284], ma lo si ritrova altresì in numerose culture tradizionali del bacino mediterraneo[285]. L'intreccio di ordito e trama sta ad indicare la struttura del cosmo, il rapporto fra immortale e mortale che costituisce il cosmo stesso in quanto essere vivente, così ad esempio nel *Timeo*. Giamblico impiega infatti il verbo συνυφαίνω, mentre, quando nel *Timeo* il demiurgo ordina agli dèi di intessere il mortale con l'immortale e di formare così i viventi, Platone adopera προσυφαίνω: «per il resto, intrecciando il mortale con l'immortale, producete voi i viventi (τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν **προσυφαίνοντες**, **ἀπεργάζεσθε** ζῷα)»[286]. Il teurgo ha lo stesso ruolo di mediazione che hanno gli dèi ai quali il demiurgo si rivolge nel suo celebre discorso, lo comprendiamo dal fatto che il teurgo è soggetto logico tanto di ἀπεργάζομαι[287] (impiegato nel *Timeo*) che di συνυφαίνω[288] (προσυφαίνω nel *Timeo*).

Se non si assegna dunque ad ogni divinità ciò che a questa conviene secondo la citata *legge di corrispondenza* – vera e propria struttura logica del discorso giamblicheo – l'uomo rimane «ἀτελής», "imperfetto", "incompiuto", "non iniziato", e viene pertanto estromesso dall'ordine cosmico. Passi come questo provano la preferenza di Giamblico

[281] *Ad Porph*. pp. 170, 12-171, 1 (= *De myst*. V 21 pp. 228, 13-229, 7). Già SHAW 2014[2], pp. 175-176, si sofferma sul pericolo derivante da un culto solo intellettuale.
[282] Vedi *Ad Porph*. p. 168, 5-15 (= *De myst*. V 19 pp. 225, 19-226, 3) cit. *supra* a p. 57.
[283] Il termine, come abbiamo avuto già modo di notare, letteralmente significa "intreccio", viene usato da Platone in riferimento alla tessitura in *Plt.* 281 a, 306 a.
[284] Cfr. la nota interpretazione porfiriana dell'antro odissiaco (*Od*. XIII 93-112) dove la simbologia della tessitura viene impiegata da Omero per parlare del corpo e del suo legame (σύνδεσις) con l'anima (*Antr.* 14).
[285] I fili verticali dell'ordito, che rappresentano l'elemento immortale e invisibile, si uniscono alla trama orizzontale del mondo manifesto: si determina, di conseguenza, la divinità dell'immanente. Vedi SIMONINI 1985, pp. 153-154.
[286] *Ti.* 41 d. Trad. F. Fronterotta.
[287] Vedi *Ad. Porph.* pp. 173, 21-174, 5 (= *De myst.* V 23 p. 233, 7-15) cit. *supra* a p. 60.
[288] Vedi testo precedente.

per i μέσοι all'interno della sezione sacrificale; sono gli uomini che stanno in mezzo, gli unici capaci di un culto che abbracci la totalità. I molti non possono, gli eletti non ne hanno alcun bisogno: solo il μέσος racchiude in sé la possibilità e la volontà di perpetuare l'intreccio del manifesto.

La completezza rituale è legata ad una necessità di sicurezza. Il teurgo, avendo cura di non lasciare alcuno spazio vuoto nel suo agire, non rischia di sprofondare in quegli abissi di nulla che la trascuratezza comporta. Giamblico, in qualità di sacerdote, ricorda che le forze del caos sono in agguato – tenute a bada, mai sconfitte del tutto[289] – e che il cosmo deve essere di continuo ricostituito e rifondato tramite il rito[290]. Solo questo tipo di uomo, dunque, riempie di divino l'ὑποδοχή, quel "ricettacolo" che è la materia stessa; è dunque la sua azione a renderla divina e a garantire quella κοινωνία che può essere intesa anche «κατὰ ὑποδοχήν» [291], cioè come disponibilità ad accogliere.

E ancora:

> Se dunque quello che viene invocato e mosso nei sacrifici fosse semplice e di un solo ordine, semplice sarebbe di necessità anche il modo dei sacrifici, ma se nessun altro può tenere insieme la moltitudine di potenze nella quale gli dèi discendono e si muovono, mentre i soli (μόνοι) teurghi conoscono accuratamente ciò poiché vi si sono esercitati nelle opere (ἐπὶ τῶν ἔργων πειραθέντες ἀκριβῶς), questi soli (μόνοι) sono anche capaci di conoscere che cosa sia il pieno compimento (τελεσιουργία) dell'arte ieratica e sanno che un'omissione, per quanto sia piccola (κἂν βραχέα), sconvolge l'intera opera del culto (θρησκείας ἔργον), come quando in un'armonia, pur spezzandosi una corda sola, l'intero diventa disarmonico e stonato[292].

Il ragionamento logico è sempre il medesimo: alla complessità cosmica non può che corrispondere una complessità rituale e in tale duplice complessità solo la posizione mediana può svolgere un ruolo coesivo. I soli teurghi conoscono il modo, poiché lo hanno sperimentato («πειραθέντες») e lo sperimentano ad ogni occasione rituale, solo loro sanno cosa sia la «τελεσιουργία», la "completezza dell'atto sacro"[293], solo loro sono consapevoli del fatto che basta una minima omissione per causare un vuoto ontologico che rischia non solo di sconvolgere l'intero ἔργον cultuale, ma di ripercuotersi anche sul piano personale.

---

[289] Così ad esempio lo Zeus esiodeo relega i Titani nel Tartaro (HES. *Th*. 617-720).
[290] Vedi soprattutto ELIADE 1949a.
[291] Vedi *supra*.
[292] *Ad Porph*. p. 171, 6-17 (= *De myst*. V 21 pp. 229, 13-230, 6).
[293] In *Theol. Ar.* p. 59, 13 De Falco – Klein lo Pseudo-Giamblico accosta i due termini τελεσιουργία e συμπλήρωσις per indicare il completamento degli enti all'interno della sfera sub-lunare, intermedia fra quella superiori e quella inferiori, completamento che avverrebbe attraverso i numeri sette e quattro.

Giamblico passa con disinvoltura dal gergo tessile a quello musicale, una trasposizione metaforica atta ad esprimere un preciso dato teoretico. L'uso continuo di termini in origine appartenenti ad altri ambiti, infatti, soddisfa non solo la necessità dell'uomo di dare un supporto concreto al pensiero, ma ha il fondamentale scopo di alludere all'universalità delle leggi dell'essere.

La rivalutazione del mondo fisico che Giamblico opera – la quale risulta direttamente collegata, secondo quella logica che la *legge di corrispondenza* detta, ad una piena inclusione del sacrificio cruento nella gerarchia del culto – passa dunque attraverso l'azione dei teurghi, di quei μέσοι capaci di tenere unita la compagine del reale. La teurgia è pertanto quella sacra τέχνη che determina la penetrazione del divino fino agli ultimi gradini della realtà.

1.7.2 Prospettiva politica

Nel primo libro del suo *De Abstinentia* Porfirio proclama le sue intenzioni:

> Ora si deve innanzitutto sapere che la mia parola non darà consiglio ad ogni vita umana: né a quelli che si occupano di mestieri artigianali né a quelli che esercitano il corpo, non ai soldati, non ai marinai, non agli oratori, non a quelli che hanno intrapreso una vita d'azione (τὸν πραγματικὸν βίον), ma all'uomo che ha riflettuto chi egli sia e donde sia venuto, dove debba affrettarsi […]. Noi non alzeremo la voce contro chi è diverso da un uomo di questo genere: perché in questa comune vita non lo stesso consiglio certamente si dà a colui che dorme […] e a colui che è alacre ad allontanare il sonno[294].

Non vuole rivolgersi all'uomo d'azione, ma al solo filosofo; non è giusto dare gli stessi consigli all'uomo comune, al dormiente, e a colui che cerca il risveglio. Porfirio ci parla del suo pubblico e, identificando l'uomo d'azione con colui che dorme, finisce per offrire un'implicita difesa della via che egli stesso propone. Abbiamo già visto come il *De abstinentia* si proponga come un trattato indirizzato ai soli filosofi[295] e come Porfirio ci tenga a chiarire di non voler interferire con la vita politica della sua epoca. Non vuole assumersi il ruolo del legislatore, dell'interprete della legge divina per il popolo:

> Se dunque anche i legislatori avessero dato alle città delle disposizioni secondo le leggi con l'intenzione di elevarle ad una modo di vita contemplativo e alla Vita secondo intelletto (ζωήν τὴν κατὰ νοῦν), certamente bisognerebbe obbedire loro e accettare le convenzioni sul cibo. Ma se questi, guardando a

[294] *De abst.* I 27, 1-2.
[295] Vedi *supra*.

quel modo di vita secondo natura che chiamano medio (κατά φύσιν λεγόμενον μέσον βίον), danno quelle leggi che approverebbero anche i molti (πολλοί) – uomini per i quali i soli beni e i soli mali sono quelli del corpo – perché, facendo riferimento alla legge di costoro, si vorrebbe annientare una possibilità di vita superiore ad ogni legge scritta e destinata ai molti (πρὸς τοὺς πολλούς), una vita che segue sopra ogni cosa la legge non scritta e divina?[296]

L'idea di un βίος μέσος e di uomini μέσοι era dunque già presente nella riflessione filosofica precedente all'*Ad Porphyrium*[297] ed è con tale idea che Porfirio entra in polemica. Come dicevamo: un dramma autentico su un copione già scritto. L'autore del *De abstinentia* nega che sussista una differenza fra quella vita che definisce con malcelato sarcasmo «cosiddetta media», e quella dei πολλοί, tanto che questa forma di esistenza mediana viene detta essere «κατὰ φύσιν», mentre ricordiamo che in Giamblico la vita «κατὰ φύσιν» è solo quella del gregge (ἀγέλη)[298]. La divisione giamblichea nei tre diversi gruppi umani sembra dunque una risposta a questo passo porfiriano, il confronto *De Abstinentia-Ad Porphyrium* che siamo costretti a fare in mancanza dell'*Ad Anebonem* pare non essere sempre del tutto artificioso. Secondo il filosofo calcidese, infatti, i μέσοι non sono coloro che vivono «κατὰ φύσιν», ma coloro che stanno in mezzo tra vita (βίος) e Vita (ζωή), tra natura e intelletto[299]. Porfirio, invece, identificando tutti coloro che non sono capaci di elevarsi a una modalità di esistenza superiore («ζωή κατὰ νοῦν») con i πολλοί, rifiuta la possibilità di un piano mediano e riconferma la sua visione dualistica, una visione che finisce per legarsi alla condanna del mondo fisico in una stretta corrispondenza fra piano antropologico e cosmo-ontologico[300]. Porfirio dimostra infatti in più di un punto che la sua è un'opera destinata a quei pochi eletti che desiderano fuggire da questo mondo in quanto privo di valore intrinseco e patria dei soli πολλοί.

Il proposito di Giamblico è differente. All'inizio della sezione dell'*Ad Porphyrium* specificatamente dedicata ai sacrifici egli afferma che tale argomento non può riguardare un circolo ristretto di persone, non può limitarsi all'*élite* filosofica. Ogni persona che si interessa di παιδεία è coinvolta nel problema[301]: in altre parole Giamblico attribuisce al sacrificio un ruolo politico.

---

[296] *De abst.* I 29, 3-4.
[297] Per la datazione dell'*Ad Porphyrium* vedi Cap. 2 p. 114: risulta in ogni caso successivo al *De abstinentia*.
[298] Vedi *supra*.
[299] Vedi *supra*.
[300] Che il dualismo porti alla condanna del mondo fisico è riconosciuto anche da FOWDEN 1993, pp. 102 ss. Vedi Cap. 2 pp. 89-91.
[301] *Ad Porph.* p. 149, 6 (= *De myst.* V 1 p. 199, 7).

C'è un passaggio dell'*Ad Porphyrium* che suona davvero come una risposta alle dichiarazione programmatiche di Porfirio nel *De abstinentia*:

> Ma il discorso che faccio ora non stabilisce una regola separata per questo tipo d'uomo – poiché è superiore a ogni legge – ma applica tale legislazione a quanti hanno bisogno di una regola[302].

Giamblico non si rivolge a colui che è giunto al culmine dell'arte ieratica, all'uomo che è superiore alla legge stessa, ma a coloro che necessitano di tale legge; non a quei pochi che sono superiori al mondo, ma a coloro che ne sono parte integrante e del mondo stesso non hanno smesso di avere bisogno. La sua posizione è dunque lontana da quella di Porfirio, il suo pubblico è un altro: per Porfirio sono i soli filosofi, per Giamblico tutti coloro che sono interessati alla παιδεία, da un lato gli eletti in netta opposizione ai πολλόι, dall'altro i μέσοι stessi[303], coloro che si trovano in mezzo e sono dunque capaci di comprendere e di rivalutare l'intero insieme in virtù di tale posizione intermedia.

Entrambi sembrano accennare ad un pari valore delle due posizioni, un pari valore nel quale nessuno dei due crede davvero. Ad un Porfirio che dichiara di non voler abolire le leggi delle città ed è ben consapevole della necessità sociale delle offerte animali, se ne oppone uno che considera l'uomo d'azione null'altro che un dormiente e il sacrificio cruento una pratica indegna dell'uomo libero[304]. L'atteggiamento di Giamblico non è diverso; per quanto ci tenga a sottolineare la superiorità teorica degli ὀλίγοι, è evidente che, nella sezione sacrificale, la sua preferenza va ai μέσοι. Si presenta come legislatore, come intermediario, come sacerdote ed è dunque lui stesso un μέσος, ponte fra il divino e l'umano: l'espediente letterario della pseudonimia non ha solo fini retorici o psicologici, ma ha anche politico-religiosi.

La gerarchia divina richiede quindi una gerarchia rituale che a sua volta è legata ad una concezione gerarchica della società stessa. Se il sacrificio non è conforme a questa gerarchia divina, se c'è qualcosa che manca nel culto, se il sacerdote trascura il sacrificio animale, non solo l'officiante stesso ma anche l'intera comunità corre un

---

[302] *Ad Porph.* p. 172, 7-10 (= *De myst.* V 22 p. 231, 2-5).

[303] La stessa idea è sostenuta da KNIPE 2012, p. 269. Già SHAW 2014[2], p. 170, riconosce che l'*Ad Porphyrium* offre pochissime informazioni sulla teurgia degli ὀλίγοι.

[304] Un'incoerenza che ben svelerebbe Agostino che, rivolgendosi allo stesso Porfirio, così scrive in *De civ. Dei* X 27, 8-25 (fr. 287 Smith): «Tuttavia per la tua vita intellettuale ti consideri superiore a queste leggi divine, ed è chiaro che non ti sembrano per nulla necessarie, in quanto filosofo, le purificazioni dell'arte teurgica; ma, alla fine, come se pagassi questo prezzo ai tuoi maestri, le prescrivi a quegli altri che non possono filosofare e li corrompi a svolgere quelle pratiche che tu invece consideri inutili per te che sei capace di cose superiori». Trad. G. Muscolino.

rischio. La *legge di corrispondenza* è la più sacra delle leggi; se ad essa ci si attiene, nessun aspetto della realtà deve essere trascurato. Il livello intermedio costituisce dunque senz'altro la condizione ideale dalla quale potersi prendere cura dell'intera realtà.

1.8 Conclusione

L'importanza che Giamblico conferisce al sacrificio cruento non è legata pertanto solo alla rivalutazione del mondo fisico, ma anche alla destinazione di pubblico della sezione sacrificale dell'*Ad Porphyrium*. Come possiamo mettere in rapporto fra di loro le due prospettive prese in esame? È forse possibile sostenere che la rivalutazione giamblichea della realtà fisica abbia lo scopo politico di giustificare a pieno titolo l'intervento attivo del filosofo nella società e quello culturale di arrestarne la decadenza? Se le cause degli eventi e delle idee risiedessero sempre e solo quaggiù il mestiere dello storico si limiterebbe ad una sorta di anti-platonismo militante. Non crediamo infatti che sia il solo dato storico-politico a determinare in modo diretto quello filosofico, Giamblico non salva il Mondo per salvare il proprio mondo.

Se si sposa la concezione opposta il rischio di sbagliare non è minore. Come si può credere che sia solo il dato teorico, cioè la rivalutazione giamblichea del mondo fisico – quasi fosse un'idea che Giamblico adotta come avrebbe potuto fare con qualsiasi altra – a determinare *in toto* la sua teoria del sacrificio e il valore politico che questa assume? Il meccanismo logico è lo stesso sostenuto a proposito della teurgia[305]: come può la sola negazione dell'anima non discesa plotiniana determinare in maniera unilaterale il valore conferito dal nostro filosofo al rito? Giamblico non crede che una parte dell'anima umana rimanga sempre nel νοῦς, *quindi* è necessaria la teurgia perché questa abbia una sorta di aiuto esterno all'ascesa; Giamblico riconosce la sacralità della materia e della manifestazione, *quindi* esalta il sacrificio cruento: è una concezione riduttiva, nemmeno questa seconda ipotesi può essere dunque accettata, Giamblico non salva il proprio mondo per salvare il Mondo. Entrambe le proposte, se prese come assolute, sono da scartare.

La difesa della tradizione – custodia del fuoco e non culto delle ceneri[306] – accomuna i due filosofi in questione. Giamblico abbraccia però una versione del

[305] Vedi Intro p. 13.
[306] Parafrasando Gustav Mahler.

platonismo meno dualistica ed elitaria rispetto a quella porfiriana, e lo fa tanto per ragioni personali che storiche[307]. La sua difesa dell'atto sacro in ogni sua forma è una questione di vitale importanza non solo per l'uomo singolo, ma anche per un'intera civiltà. In un'epoca d'angoscia come la tarda antichità – di costrizione politica e di violenza diffusa, ma di relativa libertà filosofica e religiosa – l'individuo è infatti spinto a interrogarsi sulle ragioni dell'atto. Nel capitolo successivo capiremo come nella cultura ellenistica del periodo, che si vede negare dal cristianesimo il valore del sacrificio cruento, il problema del culto non possa che essere fondamentale, una questione di παιδεία insomma.

La soluzione giamblichea al problema del rapporto Mondo-mondo sta, nel caso del culto, nel valore che questi conferisce al piano intermedio nella sezione sacrificale del trattato: la μεσότης è la situazione dalla quale l'uomo parte per prendersi cura dell'intera realtà, per capirla e per 'salvarla', a livello concettuale e non solo, in questo suo capére-capire[308]; nella μεσότης scorgiamo il calarsi del divino nel sensibile, è il luogo della κοινωνία. Ed è riflettendo a fondo sulla portata di tale concezione giamblichea, unitaria e unificante, che si arriverà a comprendere il rapporto che intercorre fra il *generale*, in questo caso il concetto stesso di realtà fisica, e il *particolare*, cioè la realtà storica nella quale Giamblico si trova ad operare. Se la μεσότης è il regno della κοινωνία, cioè della "continuità" e della "comunicazione" fra visibile ed invisibile, il valore che Giamblico conferisce al piano intermedio implica che, nel caso del sacrificio, non si possa credere che l'uno (il generale, l'invisibile, il dato teorico, il Mondo) causi e determini l'altro (il particolare, il visibile, il dato pratico, il mondo) in maniera unilaterale, che si salvi il Mondo per il mondo o il mondo per il Mondo; così facendo il concetto stesso di κοινωνία smarrirebbe il suo senso. Sarebbe pertanto lo stesso Giamblico a suggerirci un metodo di lavoro che, negando l'unidirezionalità della cause e, riconoscendo così la complessità del reale, permetta di fare storia, e nello specifico storia della filosofia, come via per comprendere la filosofia stessa.

[307] Vedi Cap. 2.

[308] I due verbi italiani "capire" e "capére" (nel senso di contenere), vengono entrambi dal latino *capĭo, capis, cēpi, captum, capĕre*: letteralmente si 'capisce' ciò che si 'contiene', ciò che si ha la 'capacità' di divenire. Per il concetto di 'capacità' vedi *supra* p. 37 n. 166.

2. GIAMBLICO: FARE POLITICA CON LA FILOSOFIA

PARTE GENERALE

2.1 Introduzione

Alla fine del precedente capitolo il nostro proposito è stato quello di riflettere su quanto il contesto storico-politico abbia influenzato il pensiero filosofico degli autori presi in considerazione e su quanto questo a sua volta abbia potuto influenzare gli eventi, senza scegliere come metodo specifico una delle due relazioni di causa ed effetto, ma tentando di comprenderne le reciproche e costanti connessioni. Pur accomunati da una forte volontà di difesa della propria storia culturale e della propria tradizione religiosa, abbiamo visto come Giamblico e Porfirio abbraccino due differenti versioni del platonismo, da non intendersi però come inconciliabili.

La difesa dell'atto sacro portata avanti nell'*Ad Porphyrium* ha delle forti implicazioni pratiche tanto per il singolo quanto per la società nel suo complesso. Per il valore dell'atto sacro in rapporto al microcosmo individuale rimandiamo alla parte finale del presente lavoro. Ora, invece – dopo aver indicato nel concetto giamblicheo di μεσότης una possibile soluzione al rapporto fra Mondo e mondo, fra generale e particolare – ci apprestiamo a prendere in esame il contesto storico nel quale Giamblico si trovò ad operare e gli elementi di natura politica presenti nelle sue opere. Il fine è dimostrare che anche la sezione dell'*Ad Porphyrium* dedicata al sacrificio contiene un messaggio politico.

Partiremo da una breve introduzione storica, utile ad inquadrare la politica religiosa imperiale dalla seconda metà del III secolo fino al Concilio di Nicea (325). Il cristianesimo dovrà essere preso in considerazione non solo nella prima parte del capitolo, nella quale ci occuperemo del pensiero politico di Porfirio, ma anche nella seconda, nella quale passeremo a parlare in modo specifico di Giamblico. La sezione dedicata al pensiero politico di Porfirio ci permetterà di comprendere meglio, per un'imprescindibile necessità di contrasto, il pensiero politico giamblicheo. È indubbio che alcune opere di filosofi neoplatonici, come ad esempio il *Contra Christianos* porfiriano o le epistole giamblichee, abbiano un preciso scopo politico. L'idea che qui si vuole sostenere però è che un interesse politico-sociale sia sotteso anche a testi che non

lo dichiarano in modo esplicito. Sulla scorta degli studi di O'Meara, van den Berg, dello stesso Dillon e di molti altri[309], la classica immagine dei neoplatonici disinteressati al mondo circostante e tesi solo al ritorno all'Uno è stata dimostrata falsa non solo storicamente, ma anche concettualmente. Per Porfirio sarebbe infatti una questione di χρεία, di "necessità", per Giamblico di παιδεία, di "formazione", di "cultura". Trascurare di curarsi del sensibile – sia esso inteso come corpo individuale, come realtà sociale e come cosmo manifesto nel suo complesso – è un pericolo contro il quale, come abbiamo visto nel precedente capitolo, Giamblico non si stanca di mettere in guardia il suo pubblico. La necessità della completezza rituale si rifletterebbe dunque sul piano sociale: Giamblico non può disinteressarsi al mesocosmo sociale nel quale è inserito, un comportamento negligente in tal senso rischierebbe di spezzare quella continuità fra microcosmo, mesocosmo e macrocosmo che il sacrificio stesso è chiamato a rappresentare, quella stessa continuità che si dispiega nell'ontologia giamblichea.

Per quanto dunque non si intenda affatto sminuire la portata del pensiero astratto di Giamblico si tenterà qui di dimostrare che, essendo l'atto sacro stesso una sua naturale forma di applicazione, gli sia del tutto congeniale, in quanto platonico, offrire delle indicazioni di natura politica in un testo filosofico-religioso. *Fare politica con la filosofia* diventa dunque un modo per riaffermare quella *legge di corrispondenza*, che, operante nell'*Ad Porphyrium*, è naturalmente sottesa a tutto il platonismo politico. Al valore attribuito da Giamblico – in virtù di una piena rivalutazione antropologica e ontologica del piano intermedio – all'ἔργον per antonomasia dovrà corrispondere, in un passaggio dallo specifico al generico, quello attribuito all'ἔργον in genere, ossia all'azione politico-sociale.

2.2 Il contesto storico

La questione del sacrificio è stata centrale non solo nell'ultima e nella più dura delle persecuzioni perpetrate ai danni dei cristiani, cioè quella che, voluta dai tetrarchi, prese inizio il 24 febbraio del 303. Già Decio (249-251)[310] e Valeriano (253-260), infatti, avevano imposto ai cristiani l'obbligo di sacrificare. Nel 250 un primo editto voluto da

[309] O'MEARA 1992 – 1993 – 2003 (soprattutto) – 2005; SCHOTT 2003; O'MEARA – SCHAMP 2006; DILLON 2005a; VAN DEN BERG 2005; CHIARADONNA 2013 – 2014.
[310] Le date poste tra parentesi dopo i nomi di imperatori o sovrani indicano gli anni di regno; dopo gli autori (compreso Giuliano a p. 5), invece, l'anno di nascita e quello di morte.

Decio[311] impone loro il sacrificio alla presenza di una commissione giudicatrice; a rito avvenuto, si riceveva un *libellus* attestante il fatto[312]: l'atto era centrale, non tanto le convinzioni dell'offerente. Dietro a questo provvedimento c'era il desiderio, da parte della classe dirigente, che il cristianesimo rimanesse una fra le tante sette nel complesso panorama religioso del basso impero. Il rifiuto cristiano di prender parte all'atto sacrificale, un atto che doveva accomunare tutte le popolazioni che sottostavano al dominio di Roma, era infatti segno di una forte pretesa di unicità.

Gli editti promulgati da Valeriano nel 257 e nel 258[313], per quanto aggiungessero all'obbligo di sacrificare anche il divieto di riunione e, in caso d'inosservanza, la confisca dei beni, erano altresì incentrati sulla necessità che i cristiani prendessero parte al rito sacrificale.

Il problema del sacrificio non era per altro stato trascurato nemmeno dai cristiani stessi, a partire dalle riflessioni di Paolo di Tarso fino alle dure critiche degli apologisti[314]. Se sia lecito o no mangiare la carne di animali immolati è infatti tema affrontato già da Paolo nella *Prima lettera ai Corinzi*[315], dove l'autore dimostra una sostanziale indifferenza sulla condotta da tenere in proposito. Il sacrificio è, inoltre, l'argomento centrale nella pseudo-paolina *Lettera agli Ebrei*: Cristo è colui che, tramite l'immolazione di sé – avvenuta «ἅπαξ», in un preciso punto nello spazio e nel tempo[316] – ha privato di importanza la ripetizione rituale. Sarebbero la concezione cristiana della storia e l'esclusivismo rispetto ad ogni altro culto ad essa correlato a rendere il cristianesimo qualcosa di «estraneo allo stato romano (τῆς τῶν Ῥωμαίων πολιτείας ἀλλότριον)»[317], qualcosa che, agli occhi del potere politico, andava quindi combattuto in nome della ragion di stato.

Le persecuzioni di Decio e Valeriano crearono una certa confusione all'interno della nascente gerarchia ecclesiastica[318]; inoltre è proprio in questo periodo che

[311] CYPR. *Epist*. XV 4; LV 13; *Laps*. IX 25.
[312] SIMONETTI 2010, pp. 116-128. Per la persecuzione di Decio vedi soprattutto RIVES 1999. Per Decio e Valeriano vedi SELINGER 2002. Una fonte importante per la persecuzione di Decio sono gli stessi *libelli* egiziani, rinvenuti su papiro.
[313] SIMONETTI 2010, p. 122. Gli editti di Valeriano sono ricostruibili a partire dagli *Acta Cypriani* (verbale dell'interrogatorio del vescovo di Cartagine Cipriano e del secondo processo a suo carico), dagli atti dei processi contro Montano e Lucio nella stessa Cartagine, da Commodiano (*Carmen Apol*. 875-876), da Dionigi di Alessandria in EUS. *H.E*. VII 11, 3 ss., e infine da un papiro (*Pap. Oxy*. 3119, 11). Per il secondo editto vedi soprattutto CYPR. *Ep*. LXXX 1, 1-4. Vedi SORDI 2004², p. 154 n. 21.
[314] Vedi JUSTIN. 2 *Apol*. 5; ATHENAG. *Leg.* 24-27; TERT. *Apol.* 22-23; MINUC. FELIX *Oct.* 26, 8-27, 4; ORIG. *Mart*. 45.
[315] 1 *Cor.* 8-9.
[316] *Eb.* 9, 24-26. Vedi anche *Eb.* 7, 26-27.
[317] Secondo *Suid*. Δ 1156, II p. 104 Adler.
[318] Per la questione della riammissione all'interno della Chiesa dei *lapsi* cioè dei "caduti" (coloro che

iniziarono a farsi più intense quelle dispute intorno alla natura del Cristo che troveranno una prima conclusione nel Concilio di Nicea. Le persecuzioni non sortirono l'effetto sperato: dopo tanta violenza, infatti, non era più possibile considerare i cristiani come un gruppo religioso fra tanti. Da parte del potere politico era ancora possibile una generica tolleranza, non più l'indifferenza[319].

Il periodo che va dal 260, anno della morte di Valeriano per mano persiana, ai primi anni del IV secolo, oltre a conoscere una rapida e capillare diffusione del cristianesimo[320], è infatti caratterizzato da una certa tolleranza nei confronti dei cristiani. Noto per la sua politica tollerante fu soprattutto Gallieno (260-268)[321] e ricordiamo che è proprio sotto il suo principato che Plotino ideò il progetto di Platonopoli, città dei filosofi che avrebbe dovuto sorgere in Campania[322]. Sebbene Porfirio non faccia diretta menzione di allievi cristiani all'interno della scuola del maestro è ben probabile che ve ne fossero. Da un punto di vista dottrinale vi era infatti ancora una certa fluidità ed è probabile che gli gnostici ai quali è indirizzato il nono trattato della seconda enneade siano stati degli gnostici cristiani[323]. Nonostante le note pretese di unicità avanzate dai cristiani, negli ambienti più colti continuava infatti ad esserci una forte commistione fra cristiani ed Elleni[324], una commistione che il retore Eunapio di Sardi nelle sue *Vitae philosophorum et sophistarum* non manca di testimoniarci anche per il secolo successivo[325].

Vi sarebbe un'unica eccezione alla tendenza tollerante del periodo. Lattanzio ed Eusebio, infatti, menzionano un editto anticristiano di Aureliano (270-275), editto di cui però il *princeps*, ucciso in una congiura nel 275, non vide mai l'attuazione e che decadde dopo la sua morte[326]. Ricordiamo la politica religiosa di Aureliano: in seguito alla vittoria sull'esercito di Zenobia ad Emesa nel 272 e alla riconquista del regno di

---

avevano sacrificato) vedi SIMONETTI 2010, pp. 150-156.

[319] SIMONETTI 2010, pp. 123-124.

[320] DE BLOIS 1976, p. 185.

[321] La fonte principale per la politica tollerante di Galerio è EUS. *H.E.* VII 13, dove si fa menzione di tre decreti imperiali in favore dei cristiani. Per la generale politica di tolleranza del periodo vedi BRATOŽ 2012.

[322] *VPlot.* 12. Cfr. SIMMONS 2005, p. XII, che lega il progetto di Platonopoli ad un desiderio da parte di Plotino di trovare una «way of salvation for the masses».

[323] Così SMITH 2009, p. 37.

[324] Si intende qui in senso religioso. Ci proponiamo di usare il meno possibile termini quali pagano/paganesimo. Per il significato religioso di Ἑλληνικός/Ἕλλην nella tarda antichità vedi *infra* n. 421.

[325] Il retore Proeresio, ad esempio, fu maestro dell'elleno Eunapio, ma anche dei cristiani Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo.

[326] LACT. *Mort.* 6, 2; EUS. *H.E.* VII 30, 21.

Palmira, l'imperatore aveva riportato in auge quel culto solare che già Eliogabalo (218-222) aveva portato a Roma dalla Siria, e l'aveva reso religione di stato.

Ma, fatta la debita eccezione di Aureliano, cosa conduce da questo periodo di relativa tolleranza alla Grande Persecuzione dioclezianea? Lo storico Aurelio Vittore ricorda Diocleziano (284-305) come un uomo religioso e molto legato alla tradizione[327]. Sappiamo inoltre che la riforma tetrarchica non manca di una salda componente religiosa: i due Augusti sono infatti posti sotto la protezione di Giove, mentre i Cesari sotto quella di Ercole. Con la tetrarchia e la divisione dell'impero in parte orientale e occidentale, Roma perde il suo ruolo di capitale e l'Occidente il suo primato politico; i giochi si facevano ad Oriente e Diocleziano stesso aveva scelto per sé la parte orientale dell'impero. Sono gli anni in cui emergono nuovi centri di potere, primi per importanza Nicomedia in Bitinia e Antiochia in Siria[328]. Ai fini del nostro lavoro è necessario tenere in considerazione sia l'importanza della città di Antiochia sia il crescente divario fra Occidente e Oriente. La popolosa città siriaca era stata una delle culle del cristianesimo, lì Pietro e Paolo si erano scontrati nel corso del cosiddetto 'incidente di Antiochia'[329], lì per la prima volta i cristiani erano stati chiamati con quel nome[330]. Antiochia fu anche la principale residenza dioclezianea nel periodo che va dal 299 al 302[331]. Si trattava di una ricca città di frontiera nella quale Elleni e cristiani vivevano a stretto contatto ormai da secoli, una città che dunque doveva fronteggiare tanto problemi interni che esterni.

Nei primi anni di regno non ci sarebbe traccia di una politica anticristiana da parte di Diocleziano. Lattanzio ed Eusebio, infatti, ci testimoniano la presenza di cristiani alla sua corte[332]. I prodromi della persecuzione si possono ravvisare appena nell'allontanamento dei cristiani dall'esercito in seguito alle vittore militari del 296-298 contro i Persiani[333]. Un esempio noto: il centurione africano Marcello, in seguito al suo plateale rifiuto di sacrificare in un giorno di festa, venne condannato a morte[334].

Lattanzio[335] attribuisce grande importanza ad un episodio avvenuto nel 299 proprio ad Antiochia dove, in seguito ad un serie di sacrifici offerti a scopo divinatorio, i sacerdoti non furono in grado di offrire un retto responso. Il capo del collegio degli

[327] AUR. VICT. *De caes*. XIX 45.
[328] Fondamentale sull'Antiochia del IV secolo è FESTUGIÈRE 1959. Vedi anche DOWNEY 1961.
[329] *Gal.* 2,11 ss.: ad Antiochia Paolo rimprovera Pietro perché non vuole sedere a tavola con quei cristiani che non sono di origine ebraica.
[330] *At.* 11, 26.
[331] BARNES 1982, p. 49.
[332] LACT. *Mort.* 10, 3-4; 11, 3; EUS. *H.E*. VIII 6, 1-5.
[333] EUS. *H.E.* VIII 4. Vedi ROBERTO 2014, p. 202.
[334] La storia di Marcello ci è stata tramandata dalla *Passio Marcelli centurionis*.
[335] LACT. *Mort.* 10, 2-4; *Div. inst*. IV 27. Vedi ROBERTO 2014, p. 206.

aruspici incolpò del fallimento i cristiani dell'*entourage* imperiale, Diocleziano e Galerio decisero allora di imporre un sacrificio purificatorio prima alla corte e poi all'intero esercito: sottrarvisi significava la frusta o l'allontanamento. A detta di Lattanzio, tuttavia, Diocleziano, nonostante le pressioni di Galerio in tal senso, non sembrava ancora del tutto persuaso ad una persecuzione su larga scala.

L'inverno del 302-303 venne dedicato alla pianificazione della politica religiosa imperiale, pianificazione che culminò nel *consilium principis* di Nicomedia[336], un'assemblea alla quale furono convocati i maggior uomini di cultura dell'epoca. In questa fase i santuari oracolari ebbero un ruolo determinante: primo per importanza l'oracolo di Apollo a Didyma che nel 303 si dichiarò, secondo il cristiano Lattanzio, *divinae religionis inimicus*[337]. Nella *Vita Constantini* Eusebio, riportando le parole di Costantino stesso, aggiunge che l'oracolo avrebbe affermato di non essere in grado di vaticinare a causa della presenza dei «giusti sulla terra»[338]. Secondo Lattanzio ed Eusebio, dunque, la condanna del cristianesimo da parte dell'oracolo avrebbe convinto Diocleziano a dare avvio alla persecuzione di massa. Elizabeth DePalma Digeser[339] si sofferma anche su un certo numero di oracoli minori che, denunciando l'impurità dei cristiani, avrebbero segnato il definitivo passaggio alla violenza.

Il primo editto del 24 febbraio del 303 impone la distruzione dei luoghi di culto e dei testi sacri e la destituzione dei cristiani da ogni carica pubblica[340]; Lattanzio ci testimonia che vi si annunciavano vittorie contro i cristiani come contro i Goti e i Sarmati. Ne deduciamo che un punto importante della propaganda imperiale fosse l'equiparazione fra cristiani e barbari, rispettivamente nemici interni ed esterni all'impero[341]. Un secondo editto ordina l'arresto dei capi delle comunità cristiane e

[336] LACT. *Div. inst.* V 2, 1-17; LACT. *Mort.* 11, 4-6.
[337] LACT. *Mort.* 11, 7.
[338] EUS. *VConst.* 2, 50.
[339] DEPALMA DIGESER 2012, pp. 178-182. La studiosa, riprendendo l'idea di SIMMONS 1997, mette in risalto l'uso propagandistico che degli oracoli si sarebbe fatto in questa fase della persecuzione e vi ricollega anche un oracolo riportato da Porfirio nella sua *Philosophia ex oraculis haurienda* (fr. 343 Smith = AUG. *De civ. Dei* XIX 22, 17-23, 17: una donna cristiana è definita empia e contaminata) e un frammento del *Contra Christianos* (fr. 80 Harnack = EUS. *P.E.* V 1, 9: da quando il cristianesimo si è diffuso, Asclepio e gli altri dèi hanno abbandonato la terra). I cristiani sono indicati come empi e contaminati anche in *Phil.* fr. 345 Smith, celebre oracolo porfiriano contro la natura divina del Cristo, riportatoci sia da Eusebio (*D.E.* III 6, 39. 7-2) sia da Agostino (*De civ. Dei* XIX 23, 43-73: «Christiano vero pullutos, inquit, et contaminatos et errore implicatos»). L'immagine dei cristiani come contaminatori e corruttori verrà ripresa da Giuliano Imperatore nel suo *Contra Galilaeos*; Eunapio arriverà perfino a considerarli responsabili dell'invasione dei Goti di Alarico del 410 (EUN. *VS* VII 21-22).
[340] EUS. *H.E.* VIII 2, 4-5; *Mart. Pal*. Pr. 1; LACT. *Mort.* 13, 2. Secondo CORCORAN 2000, p. 180, alcuni papiri testimonierebbero che il sacrificio aveva già una certa importanza in questo primo editto. Per una raccolta degli editti del periodo tetrarchico vedi CORCORAN 2000, pp. 179-182.
[341] ROBERTO 2014, p. 212.

obbliga al sacrificio[342]: in questa fase della persecuzione Eusebio ci riferisce di continue violenze perpetrate per costringere i cristiani a celebrare i sacrifici[343]. Un terzo editto del novembre del 303 ci dice chiaramente che quanti avrebbero sacrificato sarebbero stati rilasciati[344]. Nessuna fonte pagana fa riferimento alla persecuzione.

La maggior parte degli studiosi è concorde nel sostenere che la persecuzione fu più lunga e sanguinosa ad Oriente[345]: il cristianesimo infatti era molto più diffuso e potente nella parte orientale dell'impero. Nel suo scritto sui martiri palestinesi Eusebio ci testimonia che ad Occidente le persecuzioni non durarono neppure due anni[346] e altrove nega che Costanzo Cloro, Augusto d'Occidente dal 305 (anno di abdicazione di Diocleziano) al 306, si sia macchiato di violenza nei confronti dei cristiani[347].

A detta di Eusebio la violenza avrebbe raggiunto il suo apice in seguito a due episodi ai quali nessuna altra fonte fa cenno: due distinti tentativi di usurpazione del potere imperiale rispettivamente nella regione chiamata Melitene, nell'Anatolia orientale, e in Siria[348]. In seguito a questi fatti sarebbe stato promulgato il secondo editto il quale, con ogni probabilità, riguardò solo la parte orientale dell'impero[349]. Non è chiaro, ed Eusebio non lo spiega in alcun modo, il rapporto che possa esserci fra tali tentativi di impadronirsi del potere e l'avvio della persecuzione di massa.

A Oriente le persecuzioni proseguirono fino all'editto di tolleranza promulgato da Galerio nell'aprile 311 a Serdica, in Tracia. Il testo dell'editto, riportatoci da Lattanzio, giustifica così le violenze passate: in nome del «vantaggio e dell'utilità della cosa pubblica» (*rei publicae* […] *commodis atque utilitate*), poiché i cristiani si sono allontanati dalle «tradizioni degli antichi» (*veterum instituta*) e per superbia e ignoranza si sono dati delle nuove leggi, è stato imposto loro di rivolgersi nuovamente alle «tradizioni degli antichi» (*ad veterum instituta*). Un generico riferimento alla *clementia* e all'*indulgentia* imperiale varrebbe a spiegare la fine della violenza e l'integrazione dei cristiani nella collettività dei culti imperiali[350]. Ai cristiani viene ancora imposta la preghiera *pro salute imperii* e *pro salute imperatoris*, ma sono ormai dispensati dal sacrificio. Nel frattempo nel 308 nuovo Augusto d'Occidente era divenuto Licinio, amico di vecchia data di Galerio, divenuto a sua volta Augusto d'Oriente. Nelle zone

[342] EUS. *H.E*. VIII 2, 3; VIII 6, 8-9.
[343] EUS. *H.E*. VIII 3; VIII 6, 1-5.
[344] EUS. *H.E*. VIII 2, 5; VIII 6, 10; *Mart. Pal*. Pr. 1.
[345] Per il dibattito in proposito vedi SIMMONS 2015, p. 379 n. 119.
[346] EUS. *Mart. Pal*. 13, 12.
[347] EUS. *H.E*. VIII 13, 13; *VConst*. 1, 13, 2.
[348] EUS. *H.E*. VIII 6, 8.
[349] CORCORAN 2000, p. 181.
[350] L'intero testo dell'editto è riportato in LACT. *Mort.* 34-35, 1 e in EUS. *H.E.* VIII 17, 3-10.

controllate da Massimimino Daia, (Siria, Egitto e, dopo la morte di Galerio nel 313, anche Asia Minore), però, le persecuzioni durarono fino al 313[351], anno in cui Massimino fu sconfitto da Licinio a Tzirallum in Tracia. Licinio, che nell'inverno dello stesso anno aveva promulgato con il collega Costantino l'editto di Milano[352], estese così la tolleranza e la restituzione delle proprietà ai cristiani di tutto l'impero.

È probabile dunque che in molti pensassero, anche in virtù della propaganda oracolare, che i cristiani, con la loro arrogante pretesa di darsi nuove leggi e il loro conseguente rifiuto del sacrificio, fossero fonte sicura di contaminazione e sciagura. Non è possibile definire con esattezza quanto le misure dei tetrarchi siano state dettate da una cinica necessità di incanalare il malcontento e di indebolire il crescente potere politico ed economico della Chiesa e quanto invece da un sincero timore religioso e da un sentito bisogno di salvaguardare il proprio mondo culturale. Quel che è certo è che mettere in dubbio il sacrificio significava minare le basi non solo della società imperiale di inizio IV secolo[353], ma anche del modello tradizionale al quale questa intendeva rifarsi. L'esclusivismo cristiano e il correlato rifiuto dell'atto sacrificale erano prova di una volontà di recidere tanto ogni legame culturale con gli altri ἔθνη dell'impero, quanto soprattutto ogni forma di comunione fra tradizione e presente. Per gli Elleni il valore politico-sociale del sacrificio in quanto fattore di coesione identitaria non era mai stato disgiunto dal suo significato filosofico-religioso[354]. Tramite il sacrificio mettevano in scena un intero sistema di valori e di conoscenze, riaffermando così la propria identità culturale tanto su un piano sincronico che su uno diacronico: il rifiuto dei cristiani era un attacco diretto a tutto questo, un attacco al quale era difficile che i filosofi elleni rimanessero indifferenti.

---

[351] LACT. *Mort.* 36-41; 45-49; EUS. *H.E.* IX 9, 1-10.
[352] Testimoniatoci da LACT. *Mort.* 48, 2-12; EUS. *H.E.* X 5, 2-14.
[353] Per il valore sociale, economico, politico e culturale del sacrificio in epoca tardoantica vedi RIVES 2012. Rives arriva perfino ad affermare che in questo periodo «for the traditional *élite* the practice had if anything become **even more important** than it had been in earlier periods». PETROPOLOU 2002 ha dimostrato come il sacrificio animale fosse ancora ampiamente praticato fino al II secolo d.C. RIVES 2012, p. 153, sostiene che le fonti archeologiche, epigrafiche e letterarie non indicherebbero una decadenza nemmeno per III e IV secolo. Contrario a questa idea è ELSNER 2012, il quale non solo sostiene che il sacrificio animale fosse in profondo declino già dall'inizio del III secolo, ma arriva anche a negarne la centralità per il politeismo greco-romano, idea questa che emerge da più di un contributo del volume collettaneo di cui quello di Elsner fa parte (FARAONE – NAIDEN 2012). Vedi Intro p. 5 n. 1.
[354] È riduttiva in questo caso l'interpretazione di RIVES 2012, secondo il quale il significato sociale che le autorità romane attribuivano al sacrificio si scontrerebbe, in una sorta di dialogo fra sordi, con il significato filosofico che vi riconoscevano i cristiani: secondo l'interpretazione che qui si propone, invece, riflessione politico-sociale e filosofico-religiosa caratterizzerebbero entrambe le parti in campo.

IL CONFRONTO CON PORFIRIO

2.3 Porfirio e la politica

Così scrive la *Suda* sotto la voce Porfirio:

> Porfirio, colui che scrisse contro i cristiani (ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας) e che propriamente si chiamava Basilio, filosofo di Tiro, scolaro di Amelio, discepolo di Plotino, maestro di Giamblico, visse (γεγονώς) ai tempi di Aureliano e fino al regno dell'imperatore Diocleziano. Scrisse un gran numero di libri: di filosofia, di retorica e di grammatica. Fu anche discepolo del critico Longino; [segue lista completa delle opere fra le quali sono nominati i *Discorsi contro i cristiani* in quindici libri (Κατὰ Χριστιανῶν λόγους ιέ')]. Costui è Porfirio, colui che ebbe un linguaggio insolente contro i cristiani, Porfirio, il nemico dei cristiani, veniva dalla città di Tiro[355].

Porfirio è, prima di ogni ulteriore specificazione, «ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας», è l'*acerrimus nemicus*[356] del culto del vero dio. Le indicazioni seguono uno schema preciso: nome, luogo di nascita, rapporto con i filosofi più importanti della sua epoca, periodo in cui visse, qualche indicazione sulle opere e poi nuovamente un riferimento alla sua attività di libellista anticristiano e alla terra natale. Del suo vero nome ci parla tanto Porfirio stesso nella *Vita Plotini*[357], che il suo biografo Eunapio[358]: si chiamava infatti Malco, nome fenicio che significa "re", da cui poi la trasposizione in greco di "Basilio" e quella ben più nota di "Porfirio" con la quale passò alla storia. Il participio «γεγονώς» sta in genere ad indicare l'acme della vita di un autore: sotto il regno di Aureliano Porfirio aveva quindi all'incirca trentacinque anni. La *Suda* è la sola fonte che ci testimonia in maniera chiara che Porfirio visse fino ai tempi dell'imperatore Diocleziano[359]. Inoltre è solo dalla *Suda* che conosciamo il numero dei libri e il titolo del Κατὰ Χριστιανῶν (in questo lavoro verrà indicato col titolo latino *Contra Christianos*).

Sebbene lo stesso nome di Malco funga da testimonianza in tal senso, Eunapio non manca di ricordare al lettore gli illustri natali del filosofo:

---

[355] *Suid.* Π 2098, IV p. 178 Adler.
[356] AUG. *De civ. Dei* XXII 4; XIX 22. Porfirio e Giuliano sono gli autori anticristiani per antonomasia in tutta la letteratura cristiana successiva, vedi a tal proposito le testimonianze raccolte da VON HARNACK 1916 (qui abbreviate T.), vedi *infra*.
[357] *VPlot.* 17.
[358] EUN. *VS* IV 4.
[359] Vedi SODANO 2006, pp. 234-235.

Porfirio ebbe Tiro come patria, la prima città degli antichi Fenici, e come antenati personaggi di origine non oscura (πατέρες δὲ οὐκ ἄσημοι)[360].

Uomo dunque di nobile famiglia, «filosofo, poeta e ierofante»[361] secondo le sue stesse parole, riprese, forse in tono ironico, da Eusebio che lo vuole «nobile filosofo dei Greci, mirabile teologo, iniziato ai misteri»[362]. In molti hanno supposto[363] la partecipazione di Porfirio al *consilium principis* di Nicomedia, e dunque un suo coinvolgimento diretto nella persecuzione dioclezianea, identificandolo con quell'*antistes philosophiae* ("gran sacerdote della filosofia") del quale ci parla Lattanzio in un noto brano delle *Divinae institutiones*[364]. Il retore cristiano descrive questo misterioso personaggio come un amante del denaro, un uomo i cui *mores* erano in netto contrasto con le sue *disputationes* e che, proprio per questo motivo, era divenuto *accusator acerrimus* di se stesso. La descrizione di Lattanzio troverebbe delle corrispondenze tanto nelle opere di Porfirio quanto in altre fonti. Nell'*incipit* della lettera alla moglie Marcella, ad esempio, Porfirio si difende dall'accusa di aver sposato la donna per motivi di denaro[365]. L'incoerenza del personaggio di Lattanzio, inoltre, ben si confarebbe all'immagine che di Porfirio ci offre Agostino: pur prescrivendo le *purgationes theurgicae* ai più[366], Porfirio le giudicherebbe inadatte alla propria vita intellettuale[367], se ne vergognerebbe perfino[368], le prescriverebbe infatti solo «per pagare un prezzo ai suoi maestri»[369]. Il fatto che venga chiamato *antistes* sarebbe inoltre in linea con l'uso che del termine greco ἱερεύς fa Porfirio per il quale «il vero filosofo (ὁ ὄντως φιλόσοφος)» è il

[360] EUN. *VS* IV 1.
[361] *VPlot.* 16.
[362] T. VIII Harnack = EUS. *P.E.* V 14, 3.
[363] Per il dibattito critico in proposito vedi ZAMBON 2012, pp. 1429-1430: favorevoli all'identificazione dell'*antistes philosophiae* con Porfirio sono, fra i tanti, CHADWICK 1959, p. 142; FREND 1965, p. 485; WILKEN 1984, pp. 134-137; BEATRICE 1989a – 1992 – 1993; BARNES 1994 – 2011, p. 110; SIMMONS 1995, pp. 22-25, 77-78 – 2015; DEPALMA DIGESER 1998 – 2000, pp. 91-107, pp. 161-163 – 2009 – 2012; SCHOTT 2003; SODANO 2006, pp. 103-114; GREENWOOD 2016. Il primo a proporre tale identificazione è stato il cardinale Cesare Baronio (1538-1607) nei suoi *Annales Ecclesiastici* (a. 302, Cap. 44 ss.), vedi FAGGIN 1954, p. 35. Contrario all'identificazione *antistes*-Porfirio è invece JOHNSON 2013, vedi *infra*; mentre più cauto è, ad esempio, SMITH 2009.
[364] LACT. *Div. inst.* V 2, 1-17.
[365] *Ad Marc*. 1, 7-9. Porfirio verrà accusato di cupidigia anche da Cirillo da Alessandria in *Contra Jul*. VI 209.
[366] PORPH. *De regressu animae* (da ora in poi abbreviato *De regr*.) fr. 287 Smith = AUG. *De civ. Dei* X 27, 8-27; *De regr*. fr. 288 Smith = AUG. *De civ. Dei* X 9, 13-16; *De regr*. fr. 288 a Smith = AUG. *De civ. Dei* X 27, 25-29, 52-55; *De regr*. fr. 289 b Smith = AUG. *De civ. Dei* X 27, 66-73.
[367] *De regr*. fr. 287 Smith = AUG. *De civ. Dei* X 27, 8-27; *De regr*. fr. 294 b Smith = AUG. *De civ. Dei* X 27, 1-12.
[368] *De regr*. fr. 285 Smith = AUG. *De civ. Dei* X 26, 1-11, 22-26; *De regr*. fr. 288 Smith = AUG. *De civ. Dei* X 9, 13-16.
[369] *De regr*. fr. 287 Smith = AUG. *De civ. Dei* X 27, 8-27.

«sacerdote (ἱερεύς) del dio che presiede al tutto»[370], solo lui è vero «sacerdote (ἱερεύς), solo lui è caro al dio, solo lui sa pregare (εὔξασθαι)»[371].

Lattanzio ci informa che in quell'occasione l'*antistes philosophiae* «vomitò tre libri contro la religione e il popolo dei cristiani», poiché credeva che «dovere del filosofo fosse portare rimedio agli errori degli uomini e ricondurli alla vera via, cioè al culto degli dèi (*philosophi officium esse erroribus hominum subvenire atque illos ad veram viam revocare id est ad cultus deorum*)»[372]. Questo *philosophi officium*, il dovere politico-religioso che il filosofo si attribuisce nei confronti della comunità, pertanto, ben si legherebbe a quella «necessità dei Greci e a quel divino incitamento (τῶν Ἑλλήνων χρείας καὶ τῶν θεῶν συνεπειγόντων)» che costringerebbero Porfirio ad allontanarsi dalla moglie Marcella pochi mesi dopo il matrimonio[373]. A tale dovere corrisponderebbe inoltre la natura prescrittiva che Agostino pare attribuire agli scritti teurgici di Porfirio[374]. Ricordiamo inoltre che nel primo libro della *Repubblica* di Platone uno dei due motivi per i quali gli ἀγαθοί dovrebbero dedicarsi alla politica è indicato nell'ἀνάγκη[375], un concetto simile a quello porfiriano di χρεία. E aggiungiamo che nel nono libro, Socrate afferma che l'uomo assennato ha il dovere di fare politica («πολιτικὰ […] πράττειν») nel proprio stato interiore «ma non allo stesso modo nella patria, a meno che non capiti un'occasione voluta dal dio»[376]: ecco spiegato anche il riferimento di Porfirio al divino incitamento.

Alcuni studiosi[377] identificano i libri anticristiani ai quali fa cenno Lattanzio con il *Contra Christianos*, identificazione che comporta però alcuni problemi poiché secondo

---

[370] *De abst.* II 49, 2-3. Per l'identificazione filosofo-sacerdote vedi anche *De abst.* II 3, 1-2: «L'astinenza dagli animali, come dicevamo anche nel primo libro, non è prescritta in modo assoluto per tutti gli uomini (1), ma per i filosofi (2) e fra questi soprattutto per coloro che fanno dipendere la loro felicità dal dio e dall'imitazione del dio. Infatti nella vita di una città i legislatori non definirono gli stessi doveri per i semplici cittadini (1) e per i sacerdoti (2), rimettendo ai molti (1) quanto riguarda la nutrizione e il resto della vita e proibendo quelle stesse cose ai sacerdoti (2)». Per il filosofo come ἱερεύς in Porfirio vedi ZEPER 2016.

[371] *Ad Marc.* 16, 15-17, 1.

[372] LACT. *Div. inst.* V 2, 5.

[373] *Ad Marc*. 4, 2. La lettera a Marcella viene datata in genere al 300-303 sulla base di criteri esterni (DES PLACES 1982, p. 89; SMITH 2009, p. 34). WHITTAKER 2001, pp. 154-155, inserisce a pieno titolo la lettera all'interno della campagna anticristiana porfiriana.

[374] *De regr*. fr. 287 Smith = AUG. *De civ. Dei* X 27, 8-27: «ad ista [theurgicae artis purgationes] seducis»; *De regr*. fr. 289 b Smith = AUG. *De civ. Dei* X 27, 66-73: «mittis homines ad theurgos». In questi passi Agostino si rivolge direttamente a Porfirio.

[375] PL. *R*. I 347 c.

[376] *Ivi* IX 592 a-b. Trad. F. Sartori modificata.

[377] Ad esempio CHADWICK 1959, p. 142. Merita di essere riportata la tesi di Beatrice (BEATRICE 1989a – 1992 – 1993) secondo il quale la dicitura *Contra Christianos* non costituisce il titolo dell'opera, ma una generica indicazione di contenuto: a suo parere esisteva infatti un unico monumentale trattato di argomento anticristiano, la *Philosophia ex oraculis haurienda*; questa comprendeva una serie di testi, fra i quali anche il *De regressu animae*, il *De abstinentia* e l'*Ad Anebonem* (*Lettera ad Anebo*).

la *Suda* l'opera consta di quindici libri; Eusebio, inoltre, ci testimonierebbe che la stesura del testo avvenne durante il soggiorno porfiriano in Sicilia[378], dunque probabilmente prima del 300[379]. Più ragionevole sarebbe dunque l'identificazione con i tre libri della *Philosophia ex oraculis haurienda*[380], una raccolta di sentenze oracolari giuntaci frammentaria e che, secondo la ricostruzione di Elizabeth DePalma Digeser[381], ben si accorderebbe al ruolo politico che ebbero i santuari oracolari all'esordio della persecuzione dioclezianea. Riportiamo il celebre oracolo di Ecate che, pur riconoscendo Cristo come un uomo pio e divenuto immortale, condanna l'errore dei suoi seguaci:

Dicit etiam bona philosophus iste de Christo […]. *"Christum enim dii piissimum pronuntiaverunt et immortalem factum et cum bona praedicatione eius meminerunt; christianos vero* ***pollutos*** *– inquit – et* ***contaminatos et errore implicatos*** *esse dicunt et multis talibus adversus eos blasphemiis utuntur". **Deinde subicit velut**[382] **oracula deorum blasphemantium christianos.***

Inoltre questo grande filosofo [i.e. Porfirio] usa parole benevole nei confronti di Cristo […]. "Gli dèi hanno infatti riferito che Cristo fu assai pio e divenne immortale e lo ricordano con lodi; invece – disse – sostengono che i cristiani si sono **corrotti e macchiati e confusi nell'errore** e molti di tali insulti vengono impiegati contro di loro". **E poi [Porfirio] presenta quegli oracoli in cui pare che gli dèi infamino i cristiani**[383]**.**

Secondo le parole di Agostino, quindi, Porfirio presenta nella sua perduta raccolta una serie di oracoli volti a dimostrare la contaminazione operata dai cristiani.

Sappiamo che, poco prima del concilio di Nicea (325), le opere anticristiane di Porfirio vengono condannate da Costantino[384] e che la condanna verrà ripresa nel 435 e nel 448 da Teodosio II e Valentiniano[385]: in entrambi i testi i cosiddetti «porfiriani» vengono accomunati ai cristiani ariani, con ogni probabilità poiché entrambi i gruppi rifiutavano la natura divina del Cristo[386]. Esisteva dunque un gruppo detto dei porfiriani, un gruppo che basava la sua posizione anticristiana sugli scritti di Porfirio. Giovanni

[378] EUS. *H.E.* VI 19, 2. Per la questione della datazione vedi ZAMBON 2012, pp. 1428-1430.
[379] Vedi GIRGENTI – SODANO 2005, p. 46.
[380] Il primo a proporre tale identificazione è WILKEN 1984, pp. 134-137. Vedi anche DEPALMA DIGESER 2012; SIMMONS 2015.
[381] DEPALMA DIGESER 2012.
[382] Vedi OLD s.v. "velut": «in apologizing for a strong or unusual phrase»: sono i "cosiddetti oracoli dei cristiani" gli oracoli che, secondo un ironico Agostino, "pare" infamino i cristiani.
[383] PORPH. *Phil.* fr. 345 a Smith = AUG. *De civ. Dei* XIX 23, 43-73. Lo stesso oracolo è riportato da EUS. *D.E*. III 6, 39-7, 2.
[384] T. IX Harnack = COSTANT. *Imp. Epist. ad episc. et pleb*. = GELAS. *H.E*. II 36 e SOCR. *H.E.* I 9.
[385] T. XXIV Harnack = *Cod. Just*. I 5, 6; I 1, 3.
[386] Come emergerebbe dall'oracolo di Ecate (vedi *supra*).

Crisostomo (metà IV secolo-407) ci testimonia che, sebbene ai suoi tempi i libri anticristiani di Porfirio fossero stati quasi del tutto distrutti, se ne sarebbe potuto trovare qualcuno presso i cristiani stessi[387]: anche molto tempo dopo la morte di Porfirio sembrava che gli autori cristiani sentissero il bisogno di confutare le sue tesi[388]. Si noti, però, che nelle fonti non cristiane, manca ogni riferimento all'anticristianesimo di Porfirio: Giuliano Imperatore, ad esempio, lo cita di rado. Sebbene il suo *Contra Galilaeos* paia riprendere molte delle tesi porfiriane, il *princeps* non riporta la sua fonte[389]. Da una parte quindi gli autori cristiani lo citano come il primo nemico della vera fede e le sue opere anticristiane sembrano essere talmente diffuse da dover ricevere una seconda condanna a distanza di più di un secolo dalla prima; dall'altra, invece, gli autori non cristiani tacciono del tutto sul suo anticristianesimo. Per altro la cattiva fama di Porfirio era molto più diffusa ad Oriente, terra di persecuzioni, che ad Occidente, dove autori come Macrobio, Mario Vittorino, Agostino e Boezio continuavano a leggerlo e ad apprezzarlo[390].

Tutti questi elementi ci portano a credere che Porfirio, in un modo o nell'altro, si fosse sporcato le mani durante la Grande Persecuzione. L'identificazione, però, non può dirsi del tutto comprovata: Lattanzio infatti non fa il nome dell'*antistes philosophiae*. Aaron Johnson[391], ad esempio, la mette in dubbio e tenta di moderare l'immagine di un Porfirio filellenico e intollerante. Si è deciso qui, però, di seguire quanti sostengono che il personaggio in questione sia Porfirio. Vi sono, infatti, numerosi elementi a favore e nessun forte argomento contrario all'identificazione dell'*antistes* con Porfirio. Abbiamo visto che la *Suda*, dopo averlo caratterizzato come il nemico dei cristiani per antonomasia, ne pone l'acme sotto Aureliano, la morte invece sotto Diocleziano: si può supporre dunque che la sua attività di libellista abbia avuto inizio intorno al 275 e abbia

[387] T. XVI Harnack = CHRYSOST. *Sermo in b. Babylan et contra Julianum et ad Graecos* c. 2.
[388] Sono note, ma non conservate, le confutazioni del *Contra Christianos* di Metodio di Olimpo (250-311), di Eusebio di Cesarea (265-340) e di Apollinare di Laodicea (310-390). In *Comm. in Gal.* 2, 11 Girolamo promette una confutazione dell'opera porfiriana, promessa che poi non manterrà. Harnack stesso osserva, riportando la parafrasi foziana di Filostorgio (368-439) in T. XIX, quanto sia singolare il fatto che ancora nel 420 si sentisse il bisogno di confutare il testo porfiriano. Filostorgio scrive infatti la sua opera, perduta ma giuntaci epitomata da Fozio, fra il 423 e il 433, ossia più di cento anni dopo la morte di Porfirio.
[389] Per i rapporti fra Giuliano e Porfirio vedi MEREDITH 1980, pp. 1119 ss. Per i puntuali legami fra i frammenti del *Contra Christianos* e quelli del *Contra Galilaeos* vedi MASARACCHIA 1990, pp. 387-388.
[390] Vedi JOHNSON 2013, p. 300: l'autore ci parla di «mixed reception» porfiriana fra Oriente e Occidente, ma non avanza ipotesi sulle ragioni di questa alterna fortuna.
[391] JOHNSON 2013, pp. 243 ss.: l'autore suppone, a partire da ALT 1996, che il riferimento alla «necessità dei Greci» di *Ad Marc*. 4, 2 costituisca un generico accenno ad una non meglio specificata missione educativa. La tesi di Johnson è stata presa in esame di recente da GREENWOOD 2016 il quale, dopo un attento esame delle fonti e della lettura specialistica sull'argomento, dichiara che a suo parere continua ad essere più convincente il partito che vede in Porfirio il teorico della Grande Persecuzione.

raggiunto il suo apice proprio sotto la prima tetrarchia.

Sostenere tale tesi, però, comporta un problema ai fini del nostro lavoro: come è possibile che Porfirio, il quale non solo nel *De abstinentia* vieta al filosofo il sacrificio cruento[392], ma anche nell'*Ad Marcellam*[393] subordina l'efficacia del culto sacrificale alla disposizione interna dell'offerente, possa essere il profeta della Grande Persecuzione, nella quale, come abbiamo avuto modo di vedere, il sacrificio cruento costituiva il discrimine fondamentale?

Porfirio, però, altrove pare esprimere opinioni differenti per quanto riguarda il sacrificio. Di questa contraddizione dimostra consapevolezza Eusebio, il quale, dopo aver riportato dalla *Philosophia ex oraculis haurienda* un oracolo che prescriveva l'esecuzione di un sacrificio, osserva che:

> In altre opere (ἐν ἑτέροις), invece, ammettendo egli [Porfirio] che i demoni ai quali i Greci offrono sacrifici cruenti immolando animali privi di ragione (ἄλογα)[394] non sono tutti dèi, sostiene che non sia di necessità cosa santa sacrificare agli dèi[395].

La consapevolezza della contraddittorietà di Porfirio in materia, invece, mancherà al vescovo siro Teodoreto di Cirro (398-458), che nella sua *Graecarum affectionum curatio* scrive:

> Perfino Porfirio, che aveva letto con grande cura i libri dei profeti (infatti vi passò molto tempo), pur sconvolgendo la nostra scrittura, mostra chiaramente che sacrificare è cosa estranea alla pietà[396].

Entrambe le fonti ci testimoniano il rifiuto del sacrificio cruento da parte di Porfirio. Eusebio mette in risalto la contraddizione fra l'oracolo riportato da Porfirio e «altre opere» del filosofo (con ogni probabilità il *De abstinentia* e l'*Ad Marcellam*), mentre Teodoreto considera i libri profetici, con la loro tendenza a sminuire o perfino a rifiutare il valore del sacrificio mosaico[397], come una fonte diretta per la concezione porfiriana.

---

[392] Vedi Cap. 1 pp. 44-48.
[393] *Ad Marc*. 14; 16-18; 23-24.
[394] È secondo Eusebio che gli animali sono «ἄλογα», non certo secondo Porfirio per il quale si veda il terzo libro del *De abstinentia*, dove il filosofo si affanna a dimostrare, demolendo così la tesi stoica e peripatetica in proposito, che la facoltà della ragione appartiene a tutto il mondo animale e non solo all'essere umano.
[395] PORPH. *Phil.* fr. 314 Smith = EUS. *P.E*. IV 8, 4-9, 2. Su Eusebio e i sacrifici pagani vedi SIMONETTI 2002.
[396] PORPH. *Chr.* fr. 38 Harnack = THEODORET. *Graec. affect. cur*. VII 36 p. 190 Raeder.
[397] 1 *Sam.* 15, 22; *Sal.* 51, 16; *Ger.* 6, 20; 7, 21-23; *Os.* 6, 6; *Mi.* 6, 6-8.

Secondo Agostino, invece, la conoscenza dell'Antico Testamento sarebbe impiegata da Porfirio in senso opposto, cioè per avvalorare il sacrificio stesso:

> [Porfirio] dice che i cristiani accusano i riti degli dèi, le vittime e gli incensi e le altre cose che il culto dei templi impiega (*ritus sacrorum, hostias, tura et cetera, quae templorum cultus exercuit*), ma che lo stesso culto anticamente nacque da loro stessi, o dal dio che venerano, poiché viene detto che il dio aveva bisogno di primizie[398].

Per denunciare il rifiuto cristiano del sacrificio Porfirio farebbe dunque riferimento ad un passo biblico[399]. Le ultime due testimonianze porterebbero a supporre che la concezione porfiriana del sacrificio fosse in qualche modo legata agli avversari cristiani e che il testo biblico venisse impiegato di volta in volta dal filosofo per avvalorare la propria posizione o per criticare quella dell'avversario. Quel che è certo è che in Porfirio ci sarebbe precisa coscienza di un legame fra il tema del sacrificio e il pericolo cristiano.

Ciò che sfugge però a quelle fonti cristiane che lo accusano di incoerenza è la visione gerarchica che caratterizza tutto il suo pensiero. Nel *De abstinentia*, come abbiamo già avuto modo di vedere[400], Porfirio annuncia con chiarezza di non voler parlare a tutti, di non voler cioè dare indicazioni a quanti conducono una vita attiva, ma di rivolgersi ai soli filosofi. Alcuni studiosi, in contrapposizione alla classica tesi di Bidez[401], riconoscono un programma sostanzialmente coerente nelle opere di Porfirio[402]: le diverse posizioni su uno stesso problema che Porfirio assume in diverse opere, opere che sono destinate a diversi tipi d'uomo, diverrebbero così esse stesse espressione della *legge di corrispondenza*. Si tratterebbe pertanto di una forma di applicazione 'letteraria' di tale legge. Il desiderio dell'autore è quello di un programma coerente nel quale ogni suo lavoro svolga un determinato ruolo, riempia un determinato tassello, rispondendo dunque a quello che è il *philosophi officium* tanto nei confronti dell'*élite* quanto nei confronti di un pubblico più ampio. Che poi, nell'opera dell'uomo che definisce l'esistenza umana una «tragicommedia»[403], emergano delle contraddizioni

[398] PORPH. *Chr.* fr. 79 Harnack = *Ep.* 102 *a Deogratias* 16.
[399] *Gn.* 4, 3 ss.
[400] Vedi Cap. 1 pp. 45-46.
[401] Sulla scorta di Eunapio (IV 18), secondo il quale Porfirio «andando avanti con l'età concepì opinioni diverse» (trad. A. Sodano) BIDEZ 1913 risolve le contraddizioni porfiriane parlando di un'evoluzione del suo pensiero da una fase teurgica pre-plotiniana ad una razionalistica post-plotiniana. Vedi ZEPER 2016, p. 360. Vedi *infra*.
[402] ZAMBON 2002a, p. 64 – 2002b, pp. 339-342; JOHNSON 2013.
[403] *Ad Marc*. 2, 23.

difficilmente sanabili che ci portano a dubitare della sincerità di alcune posizioni, è un fatto incontrovertibile. Una cosa è la coerenza ideale del progetto porfiriano, un'altra la sua realizzazione, in teoria tutto si inserisce in un progetto nel quale tutti gli altri uomini hanno un ruolo necessario e valevole quanto quello dei filosofi e, mentre ai primi spetta il sacrificio cruento, agli altri questo è vietato; nella pratica, però, l'ὕβρις intellettuale del quale paiono accusarlo sia Giamblico sia Agostino lo porta a far prevalere per importanza un gruppo sull'altro e dunque una posizione sull'altra.

*

Metteremo ora in risalto, per poter comprendere meglio la posizione giamblichea, quattro punti chiave dell'atteggiamento porfiriano, utili per capire le ragioni della sua intolleranza, della sua concezione del sacrificio e della reale o apparente contraddittorietà delle sue posizioni. Tramite l'individuazione di questi elementi, e il successivo confronto punto per punto con Giamblico, si mira a delineare due possibili atteggiamenti per quanto riguarda le questioni politico-religiose. Il primo, tipico di un 'neoplatonismo occidentale' sarebbe quello dei cosiddetti porfiriani, mentre il secondo sarebbe proprio di un 'neoplatonismo orientale', quello della scuola giamblichea di Apamea.

2.3.1 L'interesse storiografico ed etnografico

Sarah Iles Johnston definisce Porfirio «a prototype of what we now would call a historian of religion»[404], il primo storico delle religioni della cultura occidentale. L'interesse storiografico di Porfirio emerge soprattutto nel *De abstinentia* e nel *Contra Christianos*. Il II libro del *De abstinentia*, ad esempio, cita ampi brani del Περὶ εὐσεβείας di Teofrasto, testo nel quale viene delineata una vera e propria storia del sacrificio, incruento in origine e divenuto cruento solo poi e per delle precise ragioni storiche:

> [Gli uomini] cominciarono a sacrificare gli animali in conseguenza di una più grande necessità (ἐξ ἀνάγκης μείζονος) che ci colse: la causa furono carestie e guerre e provocarono la necessità di mangiare gli animali[405].

[404] ILES JOHNSTON 2010, p. 117.
[405] Fr. 7 Pötscher = fr. 584 a Fortenbaugh = PORPH. *De abst.* II 12, 1.

L'alimentazione carnea sarebbe dunque dovuta ad una mancanza contingente. E poiché l'uomo antico dedica al dio ogni bene di cui fruisce, così dovette capitare anche per gli animali di cui incominciò a nutrirsi: ecco la genesi del sacrificio animale.

Ricordiamo poi il forte interesse storiografico che emerge dai frammenti del *Contra Christianos*. Un esempio fra tanti: usando dei criteri che sono i medesimi impiegati dagli storici moderni, Porfirio rifiuta la datazione tradizionale del libro biblico di Daniele[406] e lo data al regno di Antioco IV Epifane (175-164 a.C.)[407].

Di etnografia Porfirio si occupa soprattutto nel IV libro del *De abstinentia* dove prende in esame quei diversi gruppi etnici che abbiano incarnato in passato, o incarnino ancora nel tempo in cui egli scrive, il modello di vita ascetico da lui proposto. Filosofia e cultura sono concepite come inseparabili[408] ed è la struttura stessa del trattato a suggerircelo in quanto i libri dispari trattano di questioni teoriche, mentre quelli pari riportano le applicazioni pratiche dei dettami esposti in precedenza[409]. Aaron Johnson ha parlato di doppia «cultural translation»[410] nell'opera di Porfirio: le notizie storico-religiose che Porfirio ci offre sarebbero infatti sia, in un movimento verticale dal particolare all'universale, uno strumento di universalismo che fungerebbe da stimolo per l'anima ad elevarsi dal mondo e dai suoi ἔθνη divisi, sia uno strumento di particolarismo tramite il quale Porfirio intende mappare il territorio della sua esistenza contingente in senso orizzontale[411]. Il fine di tale duplice movimento rimarrebbe però uno solo: «the way home»[412]. Lo schema di Johnson è di grande finezza ed è utile per comprendere il rapporto esistente fra il pensiero speculativo di Porfirio ed il suo interesse storiografico ed etnografico, ossia appunto il suo modo di intendere il rapporto fra filosofia e cultura. Lo studioso, però, tende a negare, in rapporto a tale interesse, tanto quell'attitudine aristocratica che si è vista essere tipica del pensiero di Porfirio[413], quanto quel forte sentimento filellenico che lo legherebbe a doppio filo alla Grande Persecuzione.

L'interesse per la storia, e la conseguente fede in una verità passata che lo storico ha il compito di dissotterrare, si accompagna di solito ad un interesse politico: lo storico

[406] VI secolo a. C., durante l'esilio degli Ebrei a Babilonia (587-538 a.C.).
[407] *Chr*. fr. 44 Harnack. I passi provengono quasi tutti dal commentario al libro di Daniele di Girolamo. Vedi soprattutto CASEY 1976.
[408] JOHNSON 2013, p. 9.
[409] Vedi Cap. 1 p. 45.
[410] JOHNSON 2013: l'idea percorre tutta l'opera, ma vedi soprattutto pp. 8-10, 49, 298.
[411] JOHNSON 2013, p. 298: «his map-making».
[412] *Ibidem.*
[413] Vedi Cap. 1 pp. 45-46.

è sempre in parte anche un uomo politico poiché quella stessa volontà che egli manifesta nel 'fare storia', ricerca su quanto è accaduto in un tempo diverso dal proprio, tende a manifestarla anche nel prendere parte attiva al proprio tempo. Chi dimostra interesse per la ricerca storica, infatti, dimostra di aver fede nell' 'evento'. Lo storico crede nell'esistenza di quella realtà che andrebbe a scoprire tramite la sua ricerca, crede che nel passato alcuni fatti ne abbiano influenzato o determinato altri. In corrispondenza con questa sua fede tende dunque a credere di avere egli stesso il potere di influenzare o determinare in qualche modo la propria realtà storica.

2.3.2 Il filellenismo

Noi parliamo di filellenismo[414], Lattanzio di *philosophi officium*, Porfirio stesso di «necessità dei Greci». Il filellenismo porfiriano non si oppone al suo personale interesse per culture diverse dalla propria, si trova bensì su un altro piano, quello politico. Johnson osserva che gli studi etnografici porfiriani non sono ellenocentrici in senso stretto: Porfirio infatti non offre più al lettore, come si tendeva a fare in precedenza, una mera *interpretatio graeca* di usi e costumi stranieri, quanto piuttosto una loro *interpretatio philosophica*[415]. Crediamo però che questo tipo di approccio non vada a scalfire il suo forte senso di appartenenza al mondo culturale ellenico. Nel quarto libro del *De abstinentia* Porfirio introduce i Greci come primo fra i vari ἔθνη dei quali intende riportare gli usi e dice di voler iniziare dai Greci poiché gli sono «οἰκειότατοι», "più vicini", "più familiari"[416]; il secondo termine di paragone, da identificare con tutti gli altri ἔθνη di cui tratterà, è sottinteso, l'aggettivo superlativo relativo sta ad indicare

[414] Bidez definisce Porfirio «apologist of the Greeks» (BIDEZ 1913, p. 6). Il filellenismo porfiriano è sostenuto soprattutto da MILLAR 1997, pp. 244-247; SCHOTT 2008, p. 62.
[415] JOHNSON 2013, pp. 256-257.
[416] *De abst.* IV 2, 1. JOHNSON 2013, p. 247, nega che il termine possa essere interpretato così, a causa della mancanza di un pronome personale che Porfirio avrebbe dovuto usare se avesse voluto marcare il proprio senso di appartenenza. Il significato di «οἰκειότατοι» sarebbe pertanto per Johnson «most fitting», cioè "più adatti". Notiamo, però, che "adatto" è per οἰκεῖος solo significato secondario e derivato; οἰκεῖος è, infatti, in primo luogo "familiare", "imparentato", da cui "proprio di qualcuno" e solo poi "adatto" (vedi LSJ s.v. "οἰκεῖος"). È inoltre Porfirio stesso a proporre una spiegazione del termine in *De abst.* III 25, 2: si è οικείοι e συγγενεῖς o per comunanza di antenati o per comunanza di costumi: «Io credo che un greco di un greco, un barbaro di un barbaro, tutti gli uomini gli uni degli altri siano parenti e congeneri (οἰκείους τε καὶ συγγενεῖς εἶναι) per queste due ragioni: o perché hanno gli stessi antenati o perché hanno in comune nutrimento, costumi e la stessa razza […]». Pur dunque conscio del legame che accomuna tutti gli uomini – la teorizzazione del quale gli è funzionale per passare poi in *De abst.* III 25, 3-4 a quell'οἰκειότης che lega uomini ed animali – Porfirio parte dal gruppo più ristretto. Il passaggio è 1) legame fra greco e greco (e rispettivamente fra barbaro e barbaro) 2) legame fra uomo e uomo 3) legame fra uomini e animali: si va dal particolare al generale. Dire dunque che i Greci sono «οἰκειότατοι» non può indicare pertanto che un sentimento di appartenenza da parte di Porfirio alla comunità ellenica come il gruppo più ristretto di cui si sente parte.

quindi il più stretto legame di appartenenza possibile. Porfirio è il filosofo di Tiro che ellenizza perfino il proprio nome ed è forse anche per questa ragione che Giamblico lo accuserà di una sconsideratezza e di una sete di novità tutte elleniche[417]; si noti però che l'opposizione fondamentale che pare emergere dalle sue opere non è tanto quella fra i Greci e gli altri popoli, quanto piuttosto quella fra mondo culturale ellenico e pericolo cristiano.

Le argomentazioni di Johnson[418], volte a negare l'immagine di un Porfirio filellenico[419], non reggono, mentre il paradigma evolutivo di Bidez, che individua un passaggio da una fase orientale, pre-plotiniana e teurgica, a una ellenocentrica, post-plotiniana e filosofica, soffre di quel pregiudizio che vede il mondo greco come tedoforo del λόγος filosofico, in opposizione all'irrazionalità tipica della religiosità orientale.

Osserviamo come nel mondo tardoantico essere Greci abbia un significato culturale, non più etnico; una cosa è infatti il mondo culturale al quale si appartiene per nascita o per scelta, un'altra l'etnia: gli imperi si costruiscono sul primo tipo di identità. Nella tarda antichità il τὸ ἑλληνικόν, l'identità ellenica di memoria erodotea[420], era dunque soprattutto comunanza di lingua e di tradizione cultuale[421]. Interesse etnografico e filellenismo non sono da considerarsi per Porfirio in contrasto fra di loro, poiché si trovano su due piani diversi: da una parte l'interesse personale, dall'altra quello comunitario, da una parte lo studioso, dall'altra l'uomo politico.

Passeremo ora a prendere in considerazione quale rapporto possa esserci fra questo filellenismo, sentimento che porta il filosofo a prendersi cura della comunità ellenica nel suo complesso, e il forte senso elitario che lo contraddistingue e lo spinge invece a rivolgersi in forma privilegiata all'uomo filosofo.

---

[417] Vedi *infra* p. 107.

[418] JOHNSON 2013, pp. 243-298.

[419] Vedi *supra* n. 391 per la sua interpretazione di «τῶν Ἑλλήνων χρείας» e n. 416 per quella di «οἰκειότατοι».

[420] HDT. VIII 144: τὸ ἑλληνικόν è, per Erodoto, comunanza di sangue, lingua e culto.

[421] Nel Nuovo Testamento l'Ἑλληνιστής è l'ebreo che parla greco (ad es. *At.* 6, 1). Ἕλλην ed Ἑλληνικός vengono usati nel significato di "pagano" anche in Eunapio (ad es. *VS* VI 41; VII 39) e in Giuliano Imperatore (*Ep.* 84a, *passim*; *Ep.* 114, 437 d. Le epistole giulianee vengono citate secondo la numerazione di BIDEZ 1924, ripresa da CALTABIANO 1991). Vedi anche AMM. MARC. XXII 5, 2; LIB. *Or.* XVII 126; GREG. NAZ. *Or.* IV 86; SOZOM. *H.E.* V 3, 1; V 5, 5; *Hist. Aceph*. 9. Per il significato di Ἑλληνικός, Ἑλληνιστής e Ἕλλην in età tardoantica vedi BOWERSOCK 1996, pp. 26-27; BOUFFARTIGUE 1992, pp. 659-660. CURTA 2002 e JOHNSON 2013, pp. 1-7, esprimono invece dei dubbi sull'identificazione dell'identità ellenica con i costumi religiosi. Per Ἑλληνικός nel senso di "pagano" vedi anche LXX *2 Ma.* 4, 10; *Suid*. Δ 1156, II p. 104 Adler: si tratta della voce "Διοκλητιανός". Il politeismo greco-romano è detto qui Ἑλληνικὴ θρησκεία. Cfr. RIVES 2012, p. 155: «The cultural norms of the Roman empire emerged from a complex process of negotiation between Roman/Italic tradition and Greek tradition. The basis of this negotiation was the existence of shared cultural practices. **And of these shared practices, animal sacrifice was particularly potent**».

2.3.3 L'elitarismo

Nel *De abstinentia* Porfirio si rivolge a pochi, a quei *pauci* che, nelle parole di Agostino, arriverebbero *ad deum per virtutem intelligentia*[422]. Perfino la *Philosophia ex oraculis haurienda*, testo destinato ad un pubblico più ampio, non manca di severe indicazioni di segretezza nei confronti dei cosiddetti πολλοί[423]. Porfirio oscilla fra un rigido dualismo antropologico da un lato, e tentativi più inclusivi dettati da ragioni politico-religiose dall'altro. Per quanto sia giusto parlare, di contro ad una sua incerta messa in atto, di un programma teorico coerente all'interno della sua opera[424], non è possibile in alcun modo bollare come universalistico tale programma[425]. Nel primo libro del *De abstinentia*, ad esempio, quanti «si occupano di mestieri artigianali», «esercitano il corpo» e «hanno intrapreso una vita d'azione» sono coloro che dormono, mentre di ridestarsi sono capaci i soli filosofi[426]. Da una parte ci sono i πολλοί o i φαυλόι, coloro che ritengono le cose esteriori soli beni o soli mali[427], dall'altra i φιλόσοφοι o gli ἀγαθοί[428]: è chiaro che non si tratta di una semplice constatazione di diversità fra i due tipi umani, il secondo gruppo è migliore del primo. Non solo studiando le varie tradizioni religiose Porfirio non trova, come ricorda Agostino nel *De civitate Dei*, una *via universalis animae liberandae*[429], ma non la cerca neppure[430]. Le osservazioni di Agostino, infatti, sono funzionali ad esaltare quella grazia che solo il vero Dio può concedere ad ogni tipo d'uomo e non stanno ad indicare una ricerca in tal senso da parte di Porfirio; Agostino si limita dunque a constatare che questa via universale manca nell'opera del filosofo.

Porfirio non parla mai davvero di una possibilità di salvezza per i πολλοί. La sua visione gerarchica della società manca di continuità e dunque di coesione, Porfirio è e

[422] PORPH. *De regr.* fr. 297 Smith = AUG. *De civ. Dei* X 29, 1. Di quei *pauci* che si dedicano alla filosofia si parla anche in PORPH. *De regr.* fr. 287 Smith = AUG. *De civ. Dei* X 27, 8-27.
[423] *Phil.* fr. 304 Smith = EUS. *P.E.* IV 7, 2; *Phil.* fr. 305 Smith = EUS. *P.E.* IV 8, 2; *Phil.* fr. 307 Smith = EUS. *P.E.* V 5, 7.
[424] Vedi *supra.*
[425] È l'idea di base di SIMMONS 2015. L'elitarismo di Porfirio è invece sostenuto da molti, primo fra tutti FOWDEN 1982, pp. 48-59, che parla di «drift of marginality». A metà fra le due posizioni è JOHNSON 2013, p. 184.
[426] *De abst.* I 27, 1-2.
[427] *De abst.* I 28, 4.
[428] Vedi ad es. *De abst.* II 61, 5-8 dove l'identificazione πολλοί-φαυλόι e φιλόσοφοι-ἀγαθοί è chiara. Vedi *infra*.
[429] PORPH. *De regr*. fr. 302 Smith = AUG. *De civ. Dei* X 32, 5-6: «Cum autem dicit Porphyrius in primo iuxta finem *De regressu animae* libro nondum receptum in unam quamdam sectam, quod universalem contineat viam animae liberandae, vel a philosophia verissima aliqua vel ab Indorum moribus ac disciplina, aut inductione Chaldaeorum aut alia qualibet via, nondumque in suam notitiam eamdem viam historiali cognitione perlatam […]».
[430] Così DEPALMA DIGESER 2012, p. 119.

rimane partigiano della differenza e così si oppone, in virtù del dualismo che contraddistingue vari aspetti del suo pensiero, tanto all'universalismo cristiano quanto al monismo giamblicheo.

Nel caso di Porfirio, quindi, il dovere politico dell'aristocratico nei confronti della società ellenica nel suo complesso non riesce ad armonizzarsi con il senso di appartenenza ad un gruppo superiore. Le testimonianze di Agostino[431] e di Lattanzio[432] vanno in tal senso. Ma l'ὕβρις del filosofo si paga a caro prezzo: l'odio verso di sé è infatti quel grave pericolo che corrono coloro che, nel culto come nella vita, pretendono di potere saltare il piano intermedio[433].

2.3.4 Il rapporto problematico con la realtà manifesta e l'ἀπάθεια

Il dualismo antropologico porfiriano si lega dunque ad un sentimento di superbia di cui la *displicentia sui* è naturale controparte. Il suo dualismo ontologico conduce poi ad una presa di posizione morale per la quale il corpo e il mondo fisico subiscono, in opposizione alle realtà intelligibili, una dura condanna[434]: il risultato sarà il medesimo odio di sé[435]. Agostino lo descrive come il filosofo dell'*omne corpus est fugiendum*[436], mentre Lattanzio, nella definizione di *acerrimus accusator* di se stesso, ne attesterebbe il profondo malessere.

Nelle settima delle *Sententiae ad intelligibilia ducentes* Porfirio considera il corpo come la sede delle passioni e afferma con chiarezza che il ritorno all'Uno può avvenire solo sgravandosi del loro peso e ottenendo così uno stato di ἀπάθεια[437]. Nel primo libro del *De abstinentia* scrive poi che «non è possibile raggiungere il proprio fine (τοῦ τέλους) in altro modo se non attaccandosi al dio, per quel che se ne può parlare, e staccandosi dal corpo»[438]. Nell'*Ad Marcellam* cita una serie di sentenze pitagoriche che vanno nella stessa direzione: l'amore per il corpo si trova all'estremo opposto rispetto a

---

[431] Vedi *supra*.
[432] Vedi *supra*: l'*antistes philosophiae* è *acerrimus accusator* di se stesso.
[433] Già SHAW 2014², p. 176, collega le note tendenze suicide di Porfirio alla mancanza di quella base sicura che è costituita dal culto materiale.
[434] Vedi Cap. 1 p. 64.
[435] EUN. *VS* IV 7: dopo sei anni passati alla scuola neoplatonica di Roma, «vinto dall'elevatezza dei discorsi, odiò sia il corpo sia essere un uomo».
[436] PORPH. *Phil.* fr. 297 c Smith = AUG. *Ser.* 241.
[437] *Sent*. 7: «L'anima si lega al corpo per conversione alle passioni che da esso si originano e se ne libera nuovamente con l'impassibilità (Ψυχὴ καταδεῖται πρὸς σῶμα τῇ ἐπιστροφῇ τῇ πρὸς τὰ πάθη τὰ ἀπ' αὐτοῦ καὶ λύεται δὲ πάλιν διὰ τῆς ἀπαθείας)». Trad. G. Girgenti. La stessa idea è espressa anche in *De abst*. I 33.
[438] *De abst.* I 57, 1.

quello per il dio e «quanto più si desidera il corpo e ciò che è affine al corpo, tanto più si ignora il dio»[439]; l'uomo che ama il corpo, il φιλοσώματος, non può essere al contempo φιλόθεος, egli è, invece, ἄθεος e μιαρός, "senza dio" e "contaminato"[440]; il corpo è dimora delle passioni e, poiché le passioni sono nemiche della salvezza[441], tutto ciò che riguarda il corpo le è in egual misura nemico. La vera παιδεία non consisterebbe nella πολυμάθεια[442], ma nella liberazione dalle passioni, il dominio sul corpo è infatti «μεγάλη παιδεία», "grande educazione"[443]. Da una parte si trovano dunque il corpo e le passioni, dall'altra il dio, l'Uno: la παιδεία è il traghetto che conduce da una sponda all'altra. La predicazione dell'ἀπάθεια – che emerge tanto dalla lettera alla moglie quanto soprattutto dai dettami ascetici del *De abstinentia* nel suo complesso – è dunque funzionale alla fuga dalla molteplicità e al ritorno all'Uno.

La liberazione delle passioni è una necessità per il filosofo, così come scrive Porfirio nel *De abstinentia*:

> Perché dovremmo logorare le passioni, morire rispetto ad esse[444] e occuparci di questo giorno per giorno, se fosse stato possibile agire secondo l'intelletto rimanendo attaccati alle cose mortali senza la sorveglianza dell'intelletto, come dichiararono alcuni (ἔνιοι)?[445]

Dovere del filosofo-asceta è morire alle passioni distruggerle dopo una strenua lotta poiché la «miglior primizia (ἀρίστη ἀπαρχή)» che questi può offrire al dio è «un intelletto puro e un'anima libera da passioni (νοῦς καθαρὸς καὶ ψυχὴ ἀπαθής)»[446]. «Alcuni (ἔνιοι)», invece, sosterrebbero la possibilità di agire secondo intelletto pur rimanendo attaccati a quanto conosce la morte, posizione che Porfirio pare vedere come vile giustificazione delle umane debolezze. È probabile che qui, parlando di quanti sostengono tale posizione, egli intenda riferirsi proprio a quei platonici che, come Giamblico, predicavano invece, in risposta ai pericoli che la violenza della repressione può comportare, la μετριοπάθεια, ossia il controllo e la successiva graduale

---

[439] *Ad Marc.* 13, 12-13.
[440] *Ivi* 14. Il termine φιλοσώματος è tipico del linguaggio porfiriano: nel *De antro nympharum*, infatti, la qualifica di φιλοσώματος (11; 17), caratteristica delle anime che desiderano scendere nei corpi, si contrappone a quella di φιλόστροφος (19; 18) propria di quelle che desiderano, invece, ritornare al luogo d'origine.
[441] *Ad Marc*. 9, 15.
[442] *Ivi* 9, 16-17
[443] *Ivi* 34, 20-21.
[444] Cfr. *De abst*. II 61, 8: «noi che ogni giorno ci esercitiamo in vita a morire a ciò che è altro (τὸ ἀποθνῄσκειν τοῖς ἄλλοις)». Le passioni sono dunque «ciò che è altro». La costruzione del verbo con il dativo è tipicamente paolina. Ad esempio *Rom.* 6, 2; *Gal.* 2, 19. Vedi SODANO 2006, p. 10 n. 13.
[445] *De abst.* I 41, 1. Trad. A. Sodano modificata.
[446] *Ivi* II 61, 1.

purificazione dalle passioni[447].

*

La purezza interna ed esterna è dunque propria dell'uomo divino, che si impegna ad essere digiuno delle passioni dell'anima, digiuno anche degli alimenti che muovono queste passioni, che si nutre della conoscenza delle cose divine, che si rende simile al divino per i giusti pensieri relativi al divino[448].

Così Porfirio stesso collega direttamente il digiuno dalle passioni, proprie della vita nel corpo e nel mondo, con il digiuno dalla carne e dunque con la conseguente astensione dal sacrificio cruento.

Gli editori moderni del *De abstinentia* considerano il vegetarianismo porfiriano come una negazione totale o parziale della differenza fra uomini e dèi[449], differenza che, secondo l'episodio di Mecone[450], è il sacrificio cruento stesso a sancire. Su questa differenza si basa l'ordine sociale[451]: il rifiuto di mangiare carne, e il conseguente rifiuto del sacrificio cruento, sarebbero dunque legati ad una critica di quest'ordine. La relazione problematica di Porfirio con la realtà sensibile coinvolge quindi tanto il rapporto con il proprio corpo quanto quello con il mondo in genere e con il suo operare in esso, profano o sacro che sia. Ma abbiamo visto come l'interesse storiografico e il filellenismo porfiriano si leghino invece ad una fiducia nell' 'evento' e ad una conseguente fiducia nella possibilità di intervenire in questo stesso ordine sociale.

Ai primi due elementi posti in rilievo (interesse storiografico ed etnografico e filellenismo) si oppongono dunque i secondi due (elitarismo e rapporto problematico con la realtà manifesta): ancora una volta ci troviamo davanti a delle spinte contrastanti che convivono senza trovare armonia nell'opera di Porfirio[452]. È chiaro dunque che le prescrizioni teurgiche e rituali e l'attacco al cristianesimo appartengono al primo Porfirio, mentre la condanna del sacrificio cruento del *De abstinentia* e dell'*Ad*

[447] Vedi *infra.*
[448] *De abst*. II 45, 4.
[449] BOUFFARTIGUE – PATILLON in BOUFFARTIGUE – PATILLON – SEGONDS 1977-1995, v. I p. LXII. Cfr. ZAMBON 2002a, p. 66. Il legame fra rifiuto del sacrificio cruento e annullamento della distanza fra l'uomo e gli dèi è preso in considerazione anche in DETIENNE 1977, pp. 161-217: per gli orfici la pietà religiosa consiste nel condurre un tipo di vita che si sottragga definitivamente all'umano per innalzarsi fino al divino; tale concezione comporta la fuga dalla realtà fisica, che si esprime parallelamente tramite la svalutazione del corpo e tramite la critica alla religione ufficiale.
[450] HES. *Th.* 535-57. Vedi Cap. 5 p. 194.
[451] Vedi Cap. 1 p. 40 n. 183.
[452] Non così JOHNSON 2013, p. 185: negando infatti il filellenismo di Porfirio, pone in perfetta corrispondenza la sua necessità di una fuga dal corpo con quella dalle «bodily identities of family and nation». È lo studioso stesso, però, ad accorgersi che tale corrispondenza si scontra con l'interesse etnografico porfiriano.

Marcellam al secondo. C'è il Porfirio politico e c'è il Porfirio filosofo-asceta, colui che agisce per il bene la comunità e colui che si rivolge ad un *élite,* colui che sostiene il culto per gli altri e colui che per sé non lo ritiene necessario, colui che accetta l'ordine sociale, e vi si inserisce tramite l'azione politico-religiosa, e colui che lo nega, predicando per sé e per i propri amici filosofi l'ὁμοίωσις θεῷ attraverso la liberazione dalle passioni e tramite i «giusti pensieri relativi al divino»: l'uno non è meno autentico dell'altro.

2.4 Giamblico e la politica

Nel caso di Giamblico la *Suda* è più avara di notizie:

L'altro Giamblico[453], di Calcide di Siria, filosofo, allievo di Porfirio – il filosofo allievo di Plotino – vissuto (γεγονώς) ai tempi dell'imperatore Costantino, scrisse importanti libri di filosofia[454].

L'enciclopedia bizantina, infatti, si limita a qualificarlo come filosofo allievo di Porfirio e a specificarne la patria e il periodo (*floruit* sotto il principato di Costantino: 306-337). La sua data di nascita veniva dunque in genere indicata dagli studiosi fra il 265 e il 280, sebbene oggi si tenda ad anticiparla e a porla intorno al 250[455]. Il *terminus ante quem* per la morte è in genere fissato al 325, data in cui si pensa che l'allievo Sopatro di Apamea si trasferì alla corte di Costantino[456]. Porfirio visse sotto Aureliano e fino ai tempi di Diocleziano, mentre di Giamblico ci viene detto solo che visse sotto Costantino: in tutti e tre i casi degli imperatori assai attivi da un punto di vista politico-religioso.

E così Eunapio inizia la sua biografia giamblichea:

A costoro segue il rinomato filosofo Giamblico che fu illustre per stirpe e figlio di uomini splendidi e felici (κατὰ γένος μὲν ἐπιφανὴς καὶ τῶν ἀβρῶν καὶ τῶν εὐδαιμόνων). La sua patria fu Calcide, città che si

[453] «Altro» rispetto alla voce precedente della *Suda* che parla del Giamblico scrittore di romanzi erotici, vissuto nel II secolo d.C.
[454] *Suid*. I 27, II p. 603 Adler.
[455] Per il dibattito in proposito vedi DILLON 1987, pp. 865-866 – 2000, p. 826; MARTONE 2013, pp. 19-20: Bidez la anticipa al 250, Cameron al 245, Dalsgaard Larsen al 240. Dillon propone il 242, mentre la Martone continua a giudicare attendibile, e non senza delle ragioni, una datazione più bassa.
[456] Secondo EUN. *VS* VI 16: Eunapio ci dice che il trasferimento avvenne dopo la morte di Giamblico, probabilmente avvenuta già qualche anno prima. Nel 326/27 Sopatro fu condannato a morte a causa delle macchinazioni del prefetto del pretorio Ablabio. Vedi CIVILETTI 2007, p. 354; MARTONE 2013, p. 37. Vedi anche DILLON 1987, pp. 865-866 – 2000, p. 829; BARNES 1978, p. 106: «despite his Christian policies, Constantine took some care to conciliate, even to cultivate, the pagan intellectuals over whom he ruled».

trova nella regione denominata Celesiria[457].

Per quanto Eunapio tenda a caratterizzare in questo modo tutti i suoi personaggi nessuno, nemmeno il retore armeno Proeresio, l'eroe delle *Vitae* eunapiane, riceve un tale omaggio per i propri natali. La vita di Giamblico è la quinta all'interno della raccolta di Eunapio, posta subito dopo a quella di Porfirio e possiamo supporre che i due *incipit* vengano posti volutamente a confronto. Gli antenati di Porfirio sono «οὐκ ἄσημοι», "non oscuri"[458], mentre la famiglia di Giamblico è «ἐπιφανής», "illustre": la litote impiegata nel caso di Porfirio non vale quanto la ridondante indicazione che troviamo qui; quella di Giamblico è una stirpe di uomini «εὐδαίμονες», "felici", "beati". Il termine εὐδαίμων, come avremo occasione di vedere meglio in seguito, ha una forte connotazione religiosa, l'uomo εὐδαίμων è, già in Platone, colui che è divenuto simile al dio[459]. Per Giamblico l'εὐδαιμονία è assimilazione e conoscenza del divino, secondo il principio epistemologico già considerato per cui si conosce ciò che si è e si è ciò che si conosce[460].

Il nome Giamblico è di origine siriaca o aramaica, da *Yamliku*, ed è la terza persona singolare dell'indicativo o dell'imperativo, derivante dalla radice semitica MLK (מלך) con il pronome personale *El* sottointeso, significa "Egli è re" oppure "Che egli sia re"[461]. La radice MLK è la stessa dell'ebraico Melkisedech, ma anche la stessa del nome fenicio Malco. Giamblico è un nome tradizionale della famiglia dei Sampsiceramidi, la famiglia dei re sacerdoti di Emesa: la notizia ci è confermata da Damascio che dice il filosofo Giamblico di Calcide discendente da Sampsiceramo[462], considerato il capostipite della dinastia, poiché intorno al 70 a.C. riuscì ad ottenere l'indipendenza politica[463]. Questi era nipote di un altro Giamblico, sceicco di una tribù ancora nomade che viveva nei dintorni di Apamea e al quale Alessandro Balas, re seleucide dal 150 al 145 a.C., aveva affidato, in qualità di tutore, il figlio Antioco VI. Lo storico ebreo Giuseppe Flavio, però, chiama questo sceicco Malco e non Giamblico e ci si può chiedere se si tratti di una svista o di una voluta traduzione in ebraico[464].

---

[457] EUN. *VS* V 1.
[458] Vedi *supra*.
[459] *Tim*. 90 c; *Lg.* IV 716 c-716 e.
[460] *Protr*. 11, p. 44, 14-16 des Places «perché la conoscenza degli dèi è perfetta virtù e sapienza e felicità e ci rende simili agli dèi». Vedi Cap. 1 p. 24.
[461] DILLON 1987, p. 864 n. 7; BALL 2000, p. 34; ATHANASSIADI 2006, p. 153.
[462] Secondo l'epitome foziana della sua *Vita Isidori*: DAM. *Isid*. 2, 8-10 Zintzen = PHOT. *Bibl. cod*. 181.
[463] STRAB. XVI 2, 10.
[464] *A.J.* XIII 5, 1. L'ebraico di Giuseppe Flavio e il fenicio di Porfirio-Malco sono lingue strettamente imparentate e reciprocamente comprensibili.

Sampsiceramo I ebbe un figlio, a suo volta di nome Giamblico, poi detto Giamblico I; di loro Strabone parla come dei signori di Emesa. Sampsiceramo e Giamblico erano dunque i primi nomi maschili della famiglia, e dunque certo fra i più prestigiosi[465].

I re sacerdoti di Emesa persero il loro potere temporale sotto Domiziano, ma continuarono ad esercitare una forte influenza sulla regione[466]. Ricordiamo che i Severi erano imparentati con i re sacerdoti di Emesa: Giulia Domna – moglie di Settimio Severo, madre di Caracalla e detentrice di un potere che mai, né prima né dopo, una donna ebbe nell'impero romano – era infatti figlia del sacerdote di Emesa Giulio Bassiano[467]. La politica religiosa dei Severi era caratterizzata da un sincretismo religioso di matrice orientale e da una certa tolleranza nei confronti del cristianesimo[468].

Nel 253, meno di vent'anni dopo la morte dell'ultimo imperatore severo, il persiano Sapore II invade la Siria e conquista Antiochia. Lo storico antiocheno Giovanni Malalas (491-578)[469] ci parla di un sacerdote di nome Sampsiceramo che in tale occasione avrebbe scacciato il Gran Re dalla Siria. Negli stessi anni (253-255) l'usurpatore Lucio Giulio Aurelio Sulpicio Severo Uranio Antonino si arrogò il diritto di coniare moneta[470]. I due personaggi, Sampsiceramo e Uranio Antonino, vengono in genere fatti coincidere dagli studiosi moderni[471]. Giamblico nasce proprio in quegli anni e nulla ci vieta di supporre, data la tradizione familiare di alternanza fra i due nomi, che fosse figlio di quello stesso Sampsiceramo, usurpatore col nome di Uranio Antonino.

Tale ricostruzione giustificherebbe la notizia di Eunapio: la famiglia di Giamblico è senz'altro la più illustre fra quelle dei filosofi e dei sofisti della raccolta poiché era stata una delle più potenti, ed era ancora una delle più nobili, di tutto l'impero. Una stirpe che dunque aveva sempre concepito come uniti il potere sacerdotale e quello regale, usa al sincretismo religioso e, nella misura in cui il cristianesimo poteva ancora

---

[465] STRAB. XVI 2, 10

[466] DILLON 1988, p. 865; ATHANASSIADI 2006, p. 174; MARTONE 2013, p. 18; DILLON 2000, p. 826.

[467] Vedi BALL 2000, pp. 404-443: il capitolo si intitola *Julia Domna and the Arabs who ruled Rome.*

[468] Vedi BALL 2000, pp. 443-444: sappiamo che Giulia Domna incoraggiò i culti orientali, Caracalla portò il culto di Iside a Roma, Eliogabalo vi impose quello di Baal; la famiglia di Giulia Mesa, sorella di Giulia Domna e nonna di Eliogabalo e di Alessandro Severo, era ben disposta nei confronti del cristianesimo. Eusebio descrive infatti la sua famiglia come in parte cristiana. L'*Historia Augusta* ci riferisce inoltre che Alessandro Severo aveva un larario personale con le immagini di Orfeo, Abramo, Cristo e Apollonio di Tiana (*Severus Alexander* 29, 2; 31, 5)

[469] *Chron.* pp. 296-297 Dindorf.

[470] Zosimo (I 38, 1) ci parla dell'usurpatore siriaco Antonino, che tentò di prendere il potere ai tempi di Gallieno (253-268). Il nome di Lucio Giulio Aurelio Sulpicio Severo Uranio Antonino proviene dai ritrovamenti monetali. Il riferimento di Zosimo ad un usurpatore di nome Uranio, ribelle nel 221 (I 12, 2), viene in genere considerato una svista da parte dello storico bizantino: Uranio e Antonino sarebbero infatti la stessa persona, vedi BALDUS 1971.

[471] Così ATHANASSIADI 2006, p. 177. Più cauto BALL 2000, pp. 416-417.

essere considerato un culto orientale accostabile a tutti gli altri, di sentimenti tolleranti nei confronti dei cristiani. Ha ragione dunque Polymnia Athanassiadi quando afferma che, per Giamblico come per i suoi antenati, l'atto del governare aveva due volti, la politica e la religione[472]: quella di Emesa era stata, e forse avrebbe voluto continuare ad essere, una ierocrazia. Giamblico avrebbe ereditato quindi dai Sampsiceramidi tanto il senso del dovere nei confronti della comunità quanto quell'autorità che di tale comunità gli avrebbe permesso di occuparsi.

I dati che testimonierebbero un interesse politico da parte di Giamblico non sono molti, vanno ricercati in rari riferimenti esterni e in alcuni elementi presenti nelle sue stesse opere. Ciò che qui si vuole suggerire è che tali dati non vanno sminuiti, ma, sulla base delle informazioni storiche in nostro possesso, valorizzati. Se combiniamo la personale inclinazione familiare al tradizionale interesse politico del platonismo e teniamo altresì conto che Giamblico visse nel periodo di massimo cambiamento religioso dell'impero romano, possiamo a buon diritto supporre che nella sua opera vi siano delle precise indicazioni di natura politico-religiosa.

FONTI

- L'accusa di φιλοτιμία di Teodoro di Asine

Nella dodicesima lettera dell'epistolario di Flavio Claudio Giuliano, datata da Goulet dopo la proclamazione di Parigi nel 360[473], il *princeps* chiede al filosofo e amico Prisco di raccogliere per lui tutte le opere composte dal filosofo Giamblico su Giuliano il Teurgo[474] e aggiunge:

> Io ti supplico di non permettere che i teodoriani intronino anche a te le orecchie, affermando che Giamblico era un ambizioso (φιλότιμος), quel Giamblico che era veramente divino (ὁ θεῖος ἀληθῶς) e terzo dopo Pitagora e Platone[475].

I teodoriani sono i seguaci di Teodoro di Asine. Si pensa che questi sia stato discepolo di Giamblico, ma che si sia poi allontanato dalle posizioni del maestro per ritornare al

[472] ATHANASSIADI 2006, p. 174.
[473] GOULET 2012a, p. 1532. Secondo Ammiano Marcellino (XX 4) le truppe lo proclamarano imperatore a Parigi nel gennaio del 360.
[474] Vissuto verso la fine del II secolo d.C. è l'autore della raccolta degli *Oracoli caldaici*, testo che ebbe una grande importanza per i tardi neoplatonici.
[475] *Ep.* 12, 8-10. Trad. M. Caltabiano con lievi modifiche.

platonismo intellettuale di Plotino e Porfirio[476]; è probabile dunque che i seguaci di Teodoro sposassero molte delle posizioni porfiriane. Come ha osservato Chiaradonna l'epistola di Giuliano a Prisco ci offre delle informazioni preziose sul dibattito interno alle scuole neoplatoniche[477]. Nello stesso testo, infatti, Giuliano critica apertamente Porfirio, poiché «lo scrittore di Tiro», avrebbe «saputo inserire solo pochi elementi di logica in numerosi libri» mentre Prisco sarebbe stato capace con un unico libro di ispirare nel *princeps* un vero furore bacchico[478]. Giamblico e Prisco, esponenti di una filosofia ispirata, si contrappongono pertanto all'intellettualismo teodoriano e porfiriano: si intende qui sostenere che l'accusa di φιλοτιμία rivolta a Giamblico possa essere intesa tanto come una riconferma di tale conflitto, quanto come spia di un interesse politico da parte del nostro autore.

Nel primo libro della *Repubblica* Platone considera la φιλοτιμία, l' "amore per gli onori" come un movente vergognoso per darsi alla politica[479]. L'uomo migliore non dovrebbe infatti essere spinto a governare dal desiderio di onori, ma da una generica necessità (ἀνάγκη) e dal timore di quel castigo (ζημία) che consisterebbe nell'essere governato dall'uomo inferiore. Nel nono libro la φιλοτιμία, associata alla φιλονικία, è caratteristica della parte irascibile dell'anima, la φιλοχρηματία è propria di quella concupiscibile, mentre φιλοσοφία e φιλομάθεια di quella razionale[480]. Poco dopo Platone associa le tre parti dell'anima rispettivamente ad un mostro policefalo (parte concupiscibile), ad un leone (parte irascibile) e ad un uomo (parte razionale)[481]. L'anima razionale – ossia l'uomo interiore, elemento divino ed intelligente (φρόνιμος)[482] – deve governare sull'individuo nel suo complesso, e, avendo il leone come suo alleato, deve aver cura della bestia policefala. L'uomo assennato («ὅ γε νοῦν ἔχων»)[483] è colui che si occupa della propria πολιτεία interiore[484].

Sulla base dell'uso di φιλοτιμία/φιλότιμος in Platone possiamo dunque supporre che l'aggettivo φιλότιμος abbia in quest'epistola un doppio significato: politico, sulla base del primo libro della *Repubblica*, e filosofico, sulla base del nono, mesocosmico e allo stesso tempo microcosmico. I teodoriani insomma, legati ad un platonismo porfiriano di stampo intellettualistico, motiverebbero la rivalutazione giamblichea della

[476] Vedi GOULET 2012b, pp. 42-43. Vedi anche CHIARADONNA 2014b.
[477] CHIARADONNA 2014b, pp. 55-56.
[478] *Ep.* 12, 18-21. Trad. M. Caltabiano.
[479] PL. *R.* I 347 b-e.
[480] *Ivi* 580 e-581b.
[481] *Ivi* 588 d-589 b.
[482] *Ivi* 590 d.
[483] *Ivi* 591 c.
[484] *Ivi* 591 e.

μεσότης e la sua portata politico-religiosa tanto con un pubblico desiderio di onori da parte del filosofo, quanto con una personale debolezza di Giamblico e con una sua scarsa attitudine a farsi guidare dalla parte razionale dell'anima. Tale accusa sarebbe dunque consona a quella che Porfirio rivolge nel *De abstinentia* a coloro che pretenderebbero di vivere secondo intelletto pur rimanendo attaccati alle cose mortali[485].

- Il Giamblico dello pseudo-Giuliano

Nell'epistolario dell'imperatore Giuliano sono confluite sei lettere apocrife indirizzate a Giamblico[486]. Poiché non viene simulata l'autorità di Flavio Giuliano e vi sono invece dei riferimenti storici puntuali alle campagne dell'imperatore Licinio contro Costantino (316/317) è stata scartata l'ipotesi della pura *pièce* retorica volta a individuare un legame ideale fra il filosofo e il *princeps*[487].

Timothy Barnes riconosce come autore delle epistole un membro dell'amministrazione imperiale di Licinio, un tempo studente di Giamblico nei pressi di Antiochia[488] e poi partito con l'esercito di Licinio nel 313/4[489].

La tesi di Vanderspoel[490] è invece più circostanziata e permette di spiegare meglio l'inserimento delle epistole nel *corpus* giulianeo. L'autore delle lettere sarebbe Giulio Giuliano, nonno dell'imperatore Flavio Giuliano e prefetto del pretorio di Licinio dal 315 al 324, anno della sconfitta di Licinio da parte di Costantino a Crisopoli in Bitinia. Giulio Giuliano faceva parte dell'alta aristocrazia della parte orientale dell'impero, aveva contatti diretti con gli uomini più potenti: secondo Vanderspoel il nonno dell'imperatore sarebbe stato dunque allievo diretto di Giamblico, del più nobile tra i filosofi.

In queste lettere Giamblico è detto essere «τὸ μέγα τῆς οἰκουμένης ὄφελος»[491], «τὸ μέγα τῆς οἰκουμένης ἄγαλμα»[492], «κοινὸν ὄφελος ἁπάσης τῆς οἰκουμένης»[493] e

[485] Vedi *supra*.
[486] *Ep.* 181, 183-187 Bidez-Cumont = 74-79 Wright. Si farà qui riferimento a WRIGHT 1923.
[487] BARNES 1978. Barnes data le lettere ad un arco di tempo che va dal 314 al 319; tale datazione viene generalmente accettata.
[488] *Ivi*; della stessa idea sono anche SHAW 2014², p. 2; ATHANASSIADI 2006, p. 151.
[489] BARNES 1978, p. 104: da EUS. *H.E*. IX 11, 6 si sa che Licinio era ad Antiochia nell'autunno del 313 e poi alla frontiera danubiana prima della fine del 315. Barnes suppone che l'autore delle epistole si fosse legato a Licinio quando questi si trovava ad Antiochia.
[490] VANDERSPOEL 1999. Per Vanderspoel anche nell'*Ep*. 12 di Giuliano Imperatore vi sarebbe un riferimento allo zio del *princeps*, Giulio Giuliano: Giuliano Imperatore chiederebbe a Prisco le opere di Giamblico sul suo omonimo e per Vanderspoel non si tratterebbe, come per tutti gli altri commentatori moderni, di un riferimento alle opere di Giamblico su Giuliano il Teurgo, ma bensì alle lettere che Giamblico scrisse allo stesso zio Giulio Giuliano.
[491] *Ep*. 75, 439 b.

«κοινὸν τῶν Ἑλλήνων ἀγαθόν»[494]. Se poniamo a raffronto tali formule notiamo come «ὄφελος», «ἄγαλμα» e «κοινὸν […] ἀγαθόν» corrispondano, mentre «οἰκουμένης» coincida con «τῶν Ἑλλήνων». Si intende qui portare ulteriori prove al supposto valore politico-religioso di tali epiteti[495].

Il primo significato di ὄφελος è "aiuto", "vantaggio". Si osservi che la locuzione «τὸ μέγα ὄφελος τῆς πόλεως» viene impiegata in un contesto politico dall'oratore Eschine per far ironico riferimento all'avversario Demostene, il quale non sarebbe riuscito a proferire parola durante l'ambasceria ateniese alla corte di Filippo il Macedone[496]. È probabile che l'autore dell'epistola avesse consapevolezza che il suo «τὸ μέγα τῆς οἰκουμένης ὄφελος» fosse una ripresa del «τὸ μέγα ὄφελος τῆς πόλεως» di Eschine, tanto più che l'epistola contiene altre citazioni dotte[497]. La formula «τὸ μέγα ὄφελος» impiegata in riferimento alla πόλις corrisponderebbe al latino *columen rerum*, il "culmine delle cose"[498], e indicherebbe, pertanto, il "meglio" in relazione ad una realtà politica – nel IV secolo a.C. la πόλις, nel IV d.C., invece, tutto l'οἰκουμένη. Giamblico è dunque apostrofato come il "meglio del mondo abitato".

Se consideriamo il termine ἄγαλμα nel suo significato di "gloria", "delizia" e lo interpretiamo come semplice *variatio* di ὄφελος, potremmo tradurre «τὸ μέγα τῆς οἰκουμένης ἄγαλμα» con "grande gloria del mondo abitato": è un'ipotesi che non va scartata. È necessario ricordare, però, che ἄγαλμα significa anche "immagine", "statua", in genere del dio. Nel *Timeo* è il cosmo ad essere ἄγαλμα vivente degli dèi[499] e l'espressione viene ripresa in tal senso da Giamblico stesso[500]. Possiamo dunque supporre che con la formula «τὸ μέγα τῆς οἰκουμένης ἄγαλμα» venga stabilita una corrispondenza tutta platonica fra l'anima del saggio, ossia quella πολιτεία interiore che nella *Repubblica* ha il suo paradigma in cielo[501], e l'οἰκουμένη, cioè quella πολιτεία

---

[492] *Ep*. 76, 449 c.
[493] *Ep*. 79, 407 b.
[494] *Ep*. 76, 449 b.
[495] Così ATHANASSIADI 2006, pp. 185-187; SHAW 2014², p. 2.
[496] *Aeschin.* II 24: si tratta dell'orazione *De falsa legatione*, con la quale Eschine risponde ad una demostenica dallo stesso titolo nella quale l'avversario lo accusava di corruzione. I due oratori – filomacedone Eschine, antimacedone invece Demostene – furono inviati come ambasciatori presso Filippo per negoziare la pace nel 344 a.C., ma, a detta di Eschine, il balbuziente Demostene non riuscì a proferir parola di fronte al Macedone.
[497] Vi sono due citazioni: DEM. VIII 45 e *Il*. XVII 645.
[498] Vedi LSJ s.v. "ὄφελος". Vedi ad es. AR. *Ec.* 53: «ὅ τι πέρ ἐστ' ὄφελος ἐν τῇ πόλει».
[499] PL. *Ti.* 37 c.
[500] *Ad Porph*. p. 24, 19-20 (= *De myst*. I 9 p. 32, 8).
[501] PL. *R.* IX 592 b.

esteriore del quale il saggio, se chiamato dal dio, ha il dovere di occuparsi[502]. Giamblico sarebbe dunque in questo caso "grande immagine del mondo abitato".

Di netto stampo politico-religioso sarebbe anche l'espressione «salvatore di tutta la grecità (παντὸς […] ἑλληνικοῦ σωτήρι)»[503]. Poco dopo Giamblico è definito «medico delle anime illustri» (ψυχῶν ἐλλογίμων ἰατρόν)»[504] e i due epiteti vanno considerati assieme: Giamblico, in quanto medico delle anime, è salvatore del mondo religioso ellenico, svolge quindi un ruolo politico-religioso tramite il suo insegnamento filosofico[505].

Le lettere ci offrono anche delle preziose informazioni per quanto riguarda la vita di Giamblico: raccogliendo gli indizi presenti nelle lettere, infatti, capiamo che Giamblico risiedeva ad Apamea[506], notizia confermata poi da Libanio[507]. Giovanni Malalas, però, ci informa che Giamblico insegnò a Dafne, un sobborgo di Antiochia, fino alla morte di Galerio nel 311[508] o più probabilmente fino a quella di Massimino nel 313[509]. Si tratta dell'unica informazione che il cronista antiocheno ci dà su Giamblico,

---

[502] Vedi *supra*.

[503] *Ep.* 78, 419 a.

[504] *Ibidem*. Preferisco tradurre ἐλλόγιμος con il suo primo significato di "illustre", e non con quello di "eloquente". Wright traduce "endowed with eloquence".

[505] Così DI BRANCO 2006, p. 90: «se infatti la teurgia non nasce con Giamblico, è lui a farne un vero e proprio strumento di riabilitazione filosofica e politica del paganesimo, rivalorizzando i riti ancestrali, spiegandoli, distinguendoli dalla magia e riconnettendoli alla tradizione».

[506] *Ep.* 78, 417 c, 418 a.

[507] LIB. *Ep*. 1389 Foerster: Apamea è «la prediletta di Giamblico e patria di Sopatro»; *Or.* LII 21: «coro dei filosofi di Apamea, il cui corifeo [i.e. Giamblico] era simile agli dèi»; *Or.* XVIII 187: Giuliano preferisce Apamea a Laodicea per via di Giamblico e Sopatro. Per il dibattito relativo alla città in cui Giamblico risiedette ed insegnò vedi MARTONE 2013, pp. 28-32.

[508] Secondo LACT. *Mort*. 48, 2-13.

[509] *Chron.* p. 312, 11-12 Dindorf: «E dopo la deposizione di Massimiano, regnò Massenzio [errore di Malalas per Massimino] e per tre anni anche Galerio [dal 308 al 311]. Era [Massimino] basso, largo di spalle, dai capelli ricci, pallido, barbuto, un po' strabico, dal naso camuso, amava la squadra blu [una delle squadre del circo]. Sotto il suo regno insegnò Giamblico il filosofo, che visse a Dafne fino alla sua morte. Nello stesso tempo i Persiani, che erano degli Armeni che combattevano assieme a loro, giunti nei territori romani, depredavano la regione. E lo stesso Massenzio marciò contro di loro […] (Καὶ μετὰ τὸ ἀποθέσθαι τὴν βασιλείαν Μαξιμιανὸν ἐβασίλευσε Μαξέντιος ὁ καὶ Γαλέριος ἔτη γ΄. ἦν κονδοειδὴς πλατύς, οὐλόθριξ, λευκός, εὐπώγων, ὑπόστραβος, σιμός, ὀργίλος, ἐφίλει δὲ τὸ Βένετον μέρος. Ἐπὶ δὲ τῆς **αὐτοῦ** βασιλείας Ἰάμβλιχος ὁ φιλόσοφος ἐδίδασκεν, οἰκῶν ἐν Δάφνῃ **ἕως τῆς τελευτῆς αὐτοῦ**. Ἐν δὲ τῷ αὐτῷ χρόνῳ οἱ Πέρσαι συμμαχοῦντες Ἀρμενίοις πολεμηθεῖσιν ἅμα αὐτοῖς ἐπελθόντες ἐν τοῖς Ῥωμαϊκοῖς ἐπραίδευσαν χώρας. καὶ ἐπεστράτευσε κατ' αὐτῶν ὁ **αὐτὸς** Μαξέντιος […])». Salvo restando che quando parla di Massenzio Malalas si riferisce a Massimino, sembra più probabile che «αὐτοῦ» si riferisca a Massimino, il quale ebbe potere in Siria fino al 313. BARNES 1978, p. 105, rimane indeciso se l'«αὐτοῦ» sia da riferirsi a Massimino o a Galerio. Lo studioso suppone che Giamblico abbia insegnato nei pressi di Antiochia solo nell'ultimo decennio del III secolo e che si sia poi trasferito ad Apamea all'inizio della Grande Persecuzione, per evitare ogni coinvolgimento politico. MARTONE 2013, p. 32, segue Barnes. VANDERSPOEL 1988, pp. 84-85 – 1999, p. 445, crede sì che «αὐτοῦ» si riferisca a Galerio, ma identifica Dafne con un cittadina vicina alla fonte del fiume Giordano. SAFFREY 1971, p. 231, intende invece «αὐτοῦ» come riferito a Giamblico e crede che il filosofo abbia risieduto prima ad Apamea e poi, dall'inizio del IV secolo fino alla morte, a Dafne di Siria. Anche DILLON 1977, p. 870, intende in tal senso l'«αὐτοῦ», ma giudica inattendibile Malalas e rifiuta l'idea che Giamblico sia rimasto ad Apamea fino alla morte.

ponendolo così in relazione con due imperatori dai forti sentimenti anticristiani. Per quanto alcuni studiosi abbiano giudicato sospetto il silenzio di Libanio e di Giuliano sul soggiorno antiocheno di Giamblico[510], vi è da considerare che in genere Malalas è considerato attendibile sui fatti concernenti Antiochia[511]. Possiamo supporre dunque che Giamblico fosse rimasto a Dafne al più tardi fino 313, per poi trasferirsi ad Apamea e fondarvi una scuola. Ne concludiamo che, negli stessi anni in cui le persecuzioni finivano in tutto l'impero, Giamblico, «salvatore di tutta la grecità», si trasferiva da un centro politico di grande importanza come Antiochia ad un centro filosofico di antico prestigio come era invece la città di Apamea[512].

- La politica nelle lettere di Giamblico

Gli elementi politici presenti nelle epistole giamblichee sono stati oggetto di attento studio da parte di Dominic O'Meara[513], il quale ha posto in relazione il dovere del filosofo di prendersi cura degli altri uomini – ossia l'ἀνάγκη della *Repubblica*, la χρεία porfiriana e *il philosophi officium* di Lattanzio[514] – con l'ὁμοίωσις θεῷ platonica.

L'epistolario giamblicheo è in gran parte perduto, fatta eccezione per gli *excerpta* presenti nell'*Anthologium* di Giovanni Stobeo. Il destinatario[515] più frequente è Sopatro di Apamea, filosofo allievo di Giamblico che, dopo la morte del maestro, risiedette alla corte di Costantino in qualità di consigliere dell'imperatore[516]. I testi che qui ci interessano sono l'epistola a Discolio, con buona probabilità prefetto del pretorio d'Oriente nel 323[517], e quella indirizzata ad un certo Asfalio[518], non altrimenti noto.

Così Giamblico a Discolio:

Il fine (τέλος) di un saggio governante (ἄρχοντος σπουδαίου) è rendere felici (εὐδαίμονας) coloro che

[510] Vedi ad es. VANDERSPOEL 1988, p. 84. Per un'ipotesi sulle ragioni di tale silenzio vedi la conclusione del presente capitolo.
[511] DOWNEY 1961, p. 332.
[512] DILLON 1977, p. 361.
[513] O'MEARA 1993 – 2003, pp. 46-49, 53-55, 62-65, 77, 86-88, 99-100, 114 – 2005; O'MEARA – SCHAMP 2006, pp. 11-43. Cfr. TAORMINA – PICCIONE 2010, pp. 492-493; CHIARADONNA 2014b, pp. 61-62.
[514] Vedi *supra*.
[515] Per i destinatari delle epistole giamblichee vedi TAORMINA – PICCIONE 2010, pp. 72-74.
[516] EUN. *VS* VI 16-17: «Ma Sopatro […] corse precipitosamente alla corte imperiale, intenzionato a dominare e trasformare con la ragione la politica pretestuosa e violenta di Costantino. E giunse a un tal grado di sapienza e potere che l'imperatore ne fu conquistato, lo nominò pubblicamente suo consigliere, facendolo sedere, cosa incredibile a udirsi e vedersi, alla sua destra». Trad. M. Civiletti. Di Sopatro alla corte di Costantino ci parla anche ZOS. II 40, 3.
[517] PLRE s.v. "Discolius". Vedi MARAVAL 1994; O'MEARA 2005, p. 91; TAORMINA – PICCIONE 2010, p. 499.
[518] PLRE s.v. "Asphalios".

sono governati (ἀρχομένους) […]. Perché ciò che è di utilità comune non è separato da ciò che è di utilità personale […]. E io stesso (ἔγωγε) tengo in gran conto sia la magnanimità sia la magnificenza in tuti gli atti del governo (ἐν ἅπασι τοῖς τῆς ἀρχῆς ἔργοις) […][519].

Il τέλος di chi esercita il comando è l'εὐδαιμονία di chi lo subisce[520] e Giamblico stesso («ἔγωγε») ammette di tenere in gran conto la sfera politica e il benessere della comunità.

E così scrive ad Asfalio sulla φρόνησις, la latina *prudentia*, la cosiddetta "saggezza pratica"[521]:

Inoltre, se vi è una qualche comunione (κοινωνία) fra noi e gli dèi, questa relazione si costituisce **in primo luogo** (διὰ ταύτης **μάλιστα** τῆς ἀρετῆς) grazie a questa virtù [i.e. la φρόνησις] ed è **soprattutto** in ragione di questa (κατὰ ταύτην **διαφερόντως**) che siamo resi simili ad essi (αὐτοὺς ἀφομοιούμεθα[522]): il discernimento delle cose buone, di quelle utili, di quelle belle e del loro contrario è presente in noi a partire da questa virtù, e la scelta e la riuscita delle azioni convenienti sono condotte a buon fine da essa. Insomma è una qualche arte di governare gli uomini (κυβερνητική τις ἐστὶ τῶν ἀνθρώπων) ed è principio guida di ogni forma di ordinamento in essi e, facendo riferimento al modello divino (εἰς παράδειγμα τὸ θεῖον[523]), dipinge in ogni dettaglio città, case e la vita propria di ciascuno (πόλεις τε καὶ οἴκους καὶ τὸν ἴδιον ἑκάστου βίον), secondo la migliore somiglianza (τὴν ἀρίστην ὁμοιότητα), ora cancellando, ora aggiungendo e, nell'uno e nell'altro caso, rappresentando in modo proporzionato[524].

Già nel *Simposio* la φρόνησις è saggezza pratica e «il suo aspetto più bello è l'ordinamento di città e case»[525]. Nella *Repubblica* è prerogativa della parte razionale dell'anima, di quella che ha il compito di dirigere le altre[526]. In questa epistola la φρόνησις è quella virtù che rende possibile la κοινωνία fra uomini e dèi, per suo tramite l'uomo si fa ὅμοιος del dio[527]: tutte funzioni che nell'*Ad Porphyrium* sono attribuite al rito[528]. Come ha ben osservato Michael Schramm, Giamblico pone la comunità politica in corrispondenza con quella di scuola e con quella di culto; la mediazione del capo fa sempre in modo che ogni forma di comunità umana partecipi del Bene, il quale si

[519] STOB. IV 5, 74-75 p. 222, 10-21. Trad. R.M. Piccione modificata. Per quanto riguarda le epistole giamblichee faccio riferimento all'edizione TAORMINA – PICCIONE 2010.
[520] Il concetto è aristotelico da ARIST. *E.N.* 1095 a.
[521] Vedi LSJ s.v. "φρόνησις".
[522] Per l'uso di ἀφομοιόω nell'*Ad Porph*. vedi Cap. 4 pp. 165-166.
[523] Corrisponde al «ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα» di PL. *R*. IX 592 a. Vedi *supra*.
[524] STOB. III 3, 26 p. 202, 4-16. Trad. R.M. Piccione modificata.
[525] PL. *Symp*. 209 a.
[526] Vedi *supra*.
[527] Vedi soprattutto O'MEARA 1992; TAORMINA in TAORMINA – PICCIONE 2010, p. 441.
[528] Vedi Cap. 1 pp. 18-27.

manifesta su tutti i livelli di realtà[529]: in questa comune partecipazione al Bene costituirebbe dunque quell'εὐδαιμονία del governato che è τέλος del governante.

Ci viene qui detto con chiarezza che questa saggezza pratica consiste nell'applicazione del modello divino tanto a πόλις e οἶκος quanto alla propria esistenza: è la capacità del governante di applicare la *legge di corrispondenza*[530]. Per il filosofo l'attività politica non è solo una tappa da superare, ma, nella misura in cui è fondata su principi intelligibili, può implicare in se stessa la divinizzazione[531]. E se, come abbiamo visto nel capitolo precedente, trascendenza e immanenza del divino coesistono nel pensiero giamblicheo, il sovrano va inteso come garante della κοινωνία non solo in senso verticale, ma anche in senso orizzontale. È infatti colui che, in favore del suo popolo, garantisce tanto il legame fra uomini e dèi quanto quello interno alla comunità umana di cui è a capo: di tali direttrici – trascendenza e immanenza, verticale e orizzontale – costituisce il punto di incontro sulla terra.

La φρόνησις riveste un ruolo fondamentale anche in quel «percorso filosofico misto (σύμμικτον ἔφοδον)»[532] di teoria e prassi che Giamblico attribuisce al pitagorico Archita di Taranto[533] nel suo *Protrepticus*. Il τέλος della φρόνησις «non è quello di osservare il bene così semplicemente, ma quello di conseguirlo attraverso le azioni (διὰ τῶν ἐνεργειῶν)»[534]. La φρόνησις ha dunque come fine l'ottenimento del bene comune tramite la via attiva, è la virtù politica per eccellenza, Giamblico stesso la tiene in gran considerazione («μάλιστα», «διαφερόντως») come possibilità di assimilazione al dio.

Nell'applicazione del paradigma divino al mesocosmo sociale il governante agisce come il dio e, grazie all'omologia di questo suo agire, si assimila al dio. Il governante, a causa della sua posizione di intermediario fra gli dèi e gli uomini e della possibilità di assimilarsi al divino per mezzo delle proprie opere, ricorda pertanto il teurgo dell'*Ad Porphyrium*[535]. Sappiamo che l'ὁμοίωσις θεῷ è il fine tradizionale tanto della filosofia platonica che del rituale teurgico: nell'epistola ad Asfalio dunque è la via politica stessa ad essere presentata come una possibile via filosofico-religiosa. Nello stesso *Protrepticus* infatti Giamblico ammette, citando Aristotele, che «ragionando con

[529] SCHRAMM 2013, p. 181.
[530] Vedi *supra*.
[531] O'MEARA 1992, p. 510.
[532] *Protr*. 20 p. 52, 14-18 des Places.
[533] La fonte è il Περὶ σοφίας dello Pseudo-Archita. Vedi THESLEFF 1965, p. 43. Per il ruolo di Archita nella logica giamblichea vedi TAORMINA 2012b, pp. 117-120: Giamblico attribuisce al pitagorico Archita la dottrina aristotelica della categorie.
[534] *Protr*. 21 p. 53, 6-7 des Places.
[535] Per SCHRAMM 2013, p. 180, genitori, insegnanti, legislatori e teurghi fanno parte di quella categoria di singoli uomini sovraordinati, capaci di trasmettere agli uomini comuni l'amicizia divina, ossia quella relazione grazie e tramite la quale si può iniziare a costituire l'amicizia interna all'uomo singolo.

degli uomini che non hanno facile accesso alla vita divina» è necessario dare delle indicazioni sulla vita politica, poiché «se vogliamo governare[536] rettamente e condurre in maniera vantaggiosa la nostra vita, è necessario filosofare (φιλοσοφητέον ἄρ' ἡμῖν, εἰ μέλλομεν ὀρθῶς πολιτεύεσθαι καὶ τὸν ἑαυτῶν βίον διάξειν ὠφελίμως)»[537].

- Il valore politico-religioso della παιδεία giamblichea

Abbiamo già avuto modo di vedere come la sezione dell'*Ad Porphyrium* dedicata ai sacrifici si apra con un'indicazione di pubblico: Giamblico parla a tutti coloro che si interessano di παιδεία, termine da intendersi qui nel senso generico di "cultura", "formazione culturale" [538]. Alcuni passi giamblichei della *Vita pythagorica* ci permettono di confermare tale traduzione e di conferire al concetto una connotazione politico-religiosa. È nota la volontà di Giamblico di 'pitagorizzare' il platonismo della sua epoca: la sua biografia di Pitagora, infatti, era concepita come introduttiva ad un articolato progetto educativo di stampo pitagorico[539].

Nella parte iniziale della *Vita pythagorica* Giamblico definisce la παιδεία come ciò che distingue «gli Elleni dai barbari (τοὺς δὲ Ἕλληνας τῶν βαρβάρων)»[540]. Poco prima la παιδεία è detta «buona disposizione ad apprendere, comune a coloro che primeggiano in ciascun campo di studio, poiché sono le loro scoperte che per gli altri diventano cultura (παιδεία)»[541]. Si tratta del bagaglio culturale condiviso dagli Elleni, intesi come comunità linguistica e religiosa[542]; è ciò che l'uomo greco può acquisire nel suo percorso di conoscenza, ciò che va a sommarsi all'indole propria di ciascuno,

[536] Mi distacco qui dalla traduzione di BERTI 2000, p. 6: «se vogliamo essere dei buoni cittadini». Il LSJ indica infatti per πολιτεύεσθαι sia la traduzione "live as a free citizen" sia quella "govern". Lo stesso Berti nel commento (*Ibi*, p. 71) afferma infatti che il verbo sta ad indicare una generica appartenenza attiva alla comunità politica: πολιτεύεσθαι significherebbe dunque "governare" se riferito a Temisone, il re cipriota dedicatario del *Protrettico* di Aristotele.
[537] *Protr.* 37, p. 68, 3-4 des Places. Vedi BERTI 2000, pp. VII-XIII, 70-71: si tratta dei frammenti aristotelici 7-8 Düring, sono passi che sono stati attribuiti al *Protrettico* di Aristotele da Bywater nel 1869. Gigon invece, nella sua edizione dei frammenti, li considera come luoghi protrettici estratti da vari dialoghi aristotelici. Tuttavia, come ricorda Berti, i passi giamblichei non sono da considerarsi in nessun caso delle citazioni letterali, ma piuttosto un riassunto o una parafrasi dell'opera aristotelica. Si ricordi inoltre che il *Protrettic*o aristotelico è datato fra 353 e il 351 a.C. e fa dunque parte della fase accademica di Aristotele. Lo stesso Berti riconosce l'origine platonica e accademica della dottrina secondo la quale la filosofia è necessaria alla vita pratica (p. XXX).
[538] Vedi Cap. 1 p. 20.
[539] Vedi O'MEARA 1989, pp. 30-101. Per un buon riassunto vedi TAORMINA 2012b: Giamblico scrisse un'opera monumentale, costituita da dieci trattati e conservata in parte (i libri I-IV attraverso la tradizione medievale, mentre i libri V-VII si conoscono solo attraverso la descrizione che ne fa Michele Psello). Il primo libro era la *Vita pythagorica*, il secondo il *Protrepticus*, ossia un'esortazione alla filosofia.
[540] *Vpyth.* 8, 44. Per il significato religioso di Ἑλληνικός/Ἕλλην nella tarda antichità vedi *supra* n. 421.
[541] *Vpyth.* 8, 43.
[542] Vedi *supra* p. 87.

infatti:

> […] mentre alcune cose gli uomini non possono acquistarle, possono invece ricevere una cultura per propria decisione (παιδευθῆναι δὲ ἐνδέχεσθαι κατὰ τὴν ἰδίαν προαίρεσιν) e, in seguito, chi si dedica agli affari della patria (πρὸς τὰς τῆς πατρίδος πράξεις), dà l'impressione di farlo non già per impudenza, bensì a partire della propria cultura (ἀλλ' ἐκ παιδείας)[543].

La παιδεία è dunque quella conoscenza acquisita che spinge all'azione di governo. Giamblico ricorda infatti come in molti considerino Pitagora come il vero e proprio inventore della παιδεία πολιτική, cioè di quella "formazione culturale" propria dell'uomo politico[544]. I discepoli di Pitagora erano divisi in due gruppi: da una parte i matematici (μαθηματικοί), filosofi speculativi dediti all'ascesi, dall'altra invece i cosiddetti acusmatici (ἀκουσματικοί), ossia gli uditori esterni che non avevano accesso agli insegnamenti esoterici del maestro e il cui insegnamento consisteva in precetti di carattere dogmatico[545]. I matematici erano tenuti a rimanere in silenzio per cinque anni e «durante questo periodo di cinque anni, ciò che apparteneva a ciascuno, cioè i loro beni, venivano messi in comune, consegnati a quegli intimi discepoli di Pitagora che erano stati da lui designati per questo compito e che venivano chiamati politici (πολιτικοί), alcuni dei quali erano anche amministratori (οἰκονομικοί) e legislatori (νομοθετικοὶ)»[546]. Giamblico riconosce infatti che «alcuni pitagorici furono uomini politici o di governo (πολιτικοὶ καὶ ἀρχικοί). E infatti alcuni custodirono le leggi [i.e. i νομοθετικοὶ] e amministrarono delle città in Italia [i.e. gli οἰκονομικοί]»[547]. A differenza dei cenobiti, ai quali spettava il solo sacrificio incruento «agli altri, agli acusmatici o ai politici, veniva ordinato di sacrificare ogni tanto degli esseri viventi»[548]. I πολιτικοί erano dunque coloro che possedevano i beni dei matematici, alcuni di essi avevano un ruolo amministrativo e legislativo all'interno della πόλις, solo ai πολιτικοί fra i pitagorici era permesso il sacrificio cruento.

La παιδεία è dunque l'insieme coerente ed organizzato di quelle conoscenze condivise dagli Elleni e acquisibili nel corso della formazione individuale; è inoltre

---

[543] *Vpyth.* 8, 44.
[544] *Vpyth.* 27, 130: «ὅλως δὲ εὑρετὴν αὐτὸν γενέσθαι φασὶ καὶ τῆς πολιτικῆς ὅλης παιδείας».
[545] *Vpyth.* 18, 82-89.
[546] *Vpyth.* 17, 72: «οἵπερ ἐκαλοῦντο πολιτικοί, καὶ οἰκονομικοί τινες καὶ νομοθετικοὶ ὄντες». Sulla base del passo successivo intendo "amministratori" e "legislatori" della πόλις e non della comunità pitagorica in senso stretto, come sembra intendere ROMANO 2012, p. 133.
[547] *Vpyth.* 27, 129: «ἔνιοι τῶν Πυθαγορείων πολιτικοὶ καὶ ἀρχικοί καὶ γὰρ νόμους ἐφύλαττον καὶ πόλεις Ἰταλικὰς διῴκησάν τινες». Giamblico cita poi (27, 130), come esempi di legislatori pitagorici, Caronda di Catania, Zaleuco di Locri e alcuni altri.
[548] *Vpyth.* 28, 150. Trad. F. Romano.

premessa necessaria per chiunque abbia un ruolo politico all'interno della comunità. Il sacrificio è quindi una questione di παιδεία proprio in quanto strumento di rappresentazione e al contempo di acquisizione di conoscenza e, proprio in quanto si tratta di una questione di παιδεία, non può non interessare direttamente quanti fanno di essa un bagaglio indispensabile per la propria azione di governo.

Un passo della biografia eunapiana del filosofo Crisanzio di Sardi avvalora l'ipotesi di un valore politico-religioso per il termine παιδεία: in occasione di pubblici sacrifici da lui indetti, il vicario d'Asia[549], un nobile conservatore di nome Giusto, decise di convocare quanti fossero «illustri per cultura (ἐπὶ παιδείᾳ δόξαν ἔχοντας)»[550], per chiedere loro delle delucidazioni riguardanti la divinazione. Il termine παιδεία indicherebbe qui una conoscenza di natura sacrale che dunque ben si accorderebbe con la sezione sacrificale dell'*Ad Porphyrium*.

*

Prima di giungere a delle conclusioni sulla concezione politica giamblichea si prenderanno ora in esame gli elementi chiave che la caratterizzano e la differenziano dal pensiero di Porfirio.

2.4.1 Il primato della tradizione

«Gli antichi erano più valenti di noi e abitavano più vicini agli dèi»[551] dice Platone nel *Filebo*. La novità dell'errore e l'antichità della verità sono nozioni comuni al pensiero greco e a quello antico in genere[552]. A differenza di quanto accade in Porfirio, nelle opere di Giamblico manca ogni interesse per la storia, intesa come serie di eventi particolari correlati fra di loro da precise e individuabili relazioni di causa ed effetto. Il mancato interesse storiografico di Giamblico può essere spiegato facendo riferimento ad una concezione tradizionale per la quale il singolo evento storico, con le sue caratteristiche proprie e irripetibili, non ha valore né *realtà* di per sé[553]. Per acquistare

[549] Alto funzionario civile introdotto con la riforma tetrarchica: ancora una volta un uomo di potere.
[550] EUN. *VS* XXIII 38. Trad. M. Civiletti. Cfr. EUN. *VS* VII 39 dove il termine παιδεία, a detta dello stesso Civiletti (CIVILETTI 2007, p. 485 n. 402), indicherebbe la teurgia stessa: sarebbe questo tipo di παιδεία a spingere Massimo ad accettare l'invito a corte dell'imperatore Giuliano.
[551] *Phlb.* 16 c.
[552] ATHANASSIADI 2006, p. 158. Per quanto riguarda il mondo ellenico l'idea di una decadenza da una mitica età dell'oro è ovviamente di origine esiodea (HES. *Op*. 109 ss.).
[553] Vedi Cap. 1 p. 15. Seguiamo anche in questo caso gli studi di Mircea Eliade sulle ierofanie e sul tempo

senso e valore ogni evento determinato va infatti ricondotto ad un modello mitico corrispondente.

Se la Iles Johnston considera Porfirio il primo storico delle religioni, Andrew Smith vede invece in Giamblico «the first philosopher of religion» [554]. Giamblico vuole infatti porsi nel solco di una tradizione astorica [555], l'autorità sacerdotale che si attribuisce nell'*Ad Porphyrium* ne è una prova [556]. Così scrive nell'*incipit* dell'opera:

> Lascia perdere se colui che parla è migliore o peggiore, e considera piuttosto se quanto viene detto è vero o falso [557].

In tutto il testo Giamblico si presenta come il depositario di una verità sacrale nella quale il pensiero individuale non può avere spazio, une verità che egli si propone di comunicare al suo interlocutore mediante lo strumento dell'interpretazione [558]. Per Giamblico anche la filosofia pitagorica è stata insegnata agli uomini dagli dèi ed è proprio per questo motivo che «non è possibile coglierla altrimenti che con il loro tramite»[559]: mentre nell'*Ad Porphyrium* le parole del filosofo si pongono a spiegazione della verità rivelata di cui il culto è portatore, nella *Vita pyhtagorica* è quindi la filosofia stessa a essere presentata come verità rivelata.

La teoria del sacrificio che Giamblico espone nell'*Ad Porphyrium* ha quindi un contenuto dottrinale, è detta infatti «δόγμα περὶ θυσιῶν»[560]; per suo tramite Giamblico si propone di esporre «le vere nozioni relative al sacrificio (περὶ θυσιῶν […] τὰς ἀληθεῖς νοήσεις)» [561]. Nella veste del sacerdote Abamone, Giamblico rivela le

---

sacro: un evento assume interesse e forza solo se si conforma ad un modello archetipico. Vedi ad es. ELIADE 1949a, pp. 103-119 ed. it.

[554] SMITH 2000 – 2002.

[555] DILLON 2007b, pp. 131-135, definisce questo atteggiamento «antiquarianism» e lo considera uno degli elementi fondamentali della *Religion of the Last Hellenes.*

[556] Cfr. anche il *De anima*, dove gli ἀρχαῖοι hanno un ruolo privilegiato. Vedi *De anima* Cap. 7 = STOB. I 49, 32 pp. 365, 22-366, 11; Cap. 53 = STOB. I 49, 67 p. 458, 17-21. Vedi FINAMORE – DILLON 2002, pp. 13-14.

[557] *Ad Porph*. p. 2, 19-21 (= *De myst*. I 1 p. 3, 11-13)

[558] Così ad esempio, all'inizio della sezione sacrificale, *Ad Porph.* p. 153, 20-23 (= *De myst.* V 5 p. 205, 15-17): «Ma alla domanda più importante e sugli argomenti più importanti [i.e. la questione del sacrificio], come potrei rispondere in maniera breve e sufficiente dato che questo problema richiede una grande e difficile **interpretazione**? (Ὃ δὲ μεῖζον ἐρώτημα καὶ περὶ μειζόνων πυνθάνῃ, πῶς ἄν σοι δυνηθείην δυσβάτου καὶ μακρᾶς δεόμενον **διερμηνεύσεως** ἀποκρίνασθαι διὰ βραχέων καὶ ἱκανῶς;)».

[559] *Vpyth*. 1, 1.

[560] *Ad Porph*. p. 154, 4 (= *De myst*. V 5 p. 206, 4).

[561] *Ad Porph*. p. 161, 14-15 (= *De myst*. V 13 p. 216, 10). I termini ἀλήθεια e ἀληθής sono ripetuti spesso *nell'Ad Porphyrium*. Vedi ad es. *Ad Porph*. p. 155, 10-11 (= *De myst*. V 7 p. 207, 17); *Ad Porph*. p. 169, 11 (= *De myst*. V 20 p. 227, 6); *Ad Porph*. p. 170, 13 (= *De myst*. V 21 p. 228, 14); *Ad Porph*. p. 185, 22 (= *De myst*. VII 1 p. 250, 6); *Ad Porph*. p. 191, 21 (= *De myst*. VII 5 p. 258, 1).

conoscenze teologiche degli antichi Egizi: si tratta di una verità immutabile che ha il suo fondamento nella rivelazione divina; il filosofo si propone di tramandare questa verità poiché

noi conserviamo sempre immobile la legge della tradizione (τὸν θεσμὸν[562] τῆς παραδόσεως). Se mai qualcos'altro, infatti, conviene agli dèi, certo è connaturato ad essi anche ciò che è eterno e immutabile[563].

Una netta professione di antistoricismo che ben si confà alla mancanza di ogni interesse storiografico ed etnografico, ma che comporterebbe qualche problema in relazione all'ipotesi di un interesse politico forte da parte del filosofo. A Giamblico non interessa l'analisi del particolare e del mutevole: sebbene intenda rivalutare il mondo manifesto conferendogli senso e valore nel percorso di ritorno dell'uomo all'Uno, si cura in primo luogo della sintesi che permette e costituisce questo ritorno. La mancanza di un interesse storiografico ed etnografico – di contro al primato indiscusso della tradizione – è sintomo di una spinta continua a guardare al *simile* a dispetto del *diverso*, al *comune* e non al *particolare* [564], una volontà che corrisponde perfettamente all'ellenismo cosmopolita di cui Giamblico si fa portatore.

2.4.2 L'ellenismo cosmopolita

Ma tu [i.e. Porfirio] dici che colui che ascolta considera i significati di modo che il concetto – il quale sarebbe indipendente dalle parole – rimane il medesimo, qualunque sia il nome impiegato. Invece le cose non stanno come tu le supponi, perché se i nomi fossero stati fissati in seguito ad un accordo, non sarebbe affatto importante sceglierne alcuni invece di altri; se, invece, dipendono dalla natura delle cose (εἰ δὲ τῇ φύσει συνήρτηται τῶν ὄντων), quelli che più vi assomigliano sono sicuramente anche i più graditi agli dèi. Da tutto questo deriva che è naturale che la voce dei popoli sacri (τῶν ἱερῶν ἐθνῶν […] φωνή) sia preferita a quella degli altri uomini, perché i nomi, quando sono tradotti, non conservano nemmeno i medesimi significati, ma certe parole sono specifiche di ciascuno popolo e non possono essere tradotte nella lingua di un altro popolo […]. Infatti i Greci sono per natura amanti del nuovo (νεωτεροποιοί) e si muovono sconsideratamente da ogni parte, perché non hanno alcun sostegno in se stessi (ἔρμα ἐν ἑαυτοῖς), e siccome non conservano quanto hanno ricevuto per tradizione, ma anche questo velocemente lo lasciano, mutano ogni cosa secondo la loro incessante inventiva di parole; i barbari, invece, che sono

[562] Il termine θεσμός, così come il termine θέμις, indica una legge "posta", "stabilita" (la radice è la stessa di τίθημι): rispetto a νομός ha in genere un carattere sacrale più marcato. Vedi LSJ s.v. "θεσμός". Vedi ad es. A. *Eu.* 391; S. *Ant.* 800; X.*Cyr.* I 6, 6; PL. *Phdr.* 248 c.
[563] *Ad Porph*. p. 190, 21-25 (= *De myst*. VII 4 p. 256, 14-15).
[564] Non la pensa così JOHNSON 2012, p. 301, per il quale Giamblico sarebbe molto più attento al *particolare* rispetto alla «double cultural translation» di Porfirio. Johnson, però, pare qui identificare il *particolare* con l'*immanente* e l'esaltazione incondizionata della teurgia.

strettamente legati ai loro costumi, rimangono saldi e fermi anche nelle loro parole, che sono sempre le stesse, per cui essi sono cari agli dèi e offrono loro dei discorsi ad essi graditi, e cambiarli non è permesso (θεμιτόν ἐστιν) a nessun uomo e in nessun modo[565].

Così scrive Giamblico rivolto a Porfirio sui nomi sacri; i Greci sono i «νεωτεροποιοὶ» per eccellenza, il loro movimento sconsiderato si oppone alla saldezza della tradizione di cui sono depositari i popoli sacri. I nomi, in quanto simboli, non hanno carattere convenzionale, ma sono legati alla natura delle cose che indicano: si tratta di una dottrina ermetica che qui Porfirio pare avversare[566]. In *C. Herm*. XVI 1-2, ad esempio, i Greci sono dipinti come traduttori sconsiderati, colpevoli di aver fatto calare l'oscurità sugli scritti ermetici; la loro filosofia è solo vano «rumore di discorsi (λόγων ψόφος)», opposta a «suoni gravidi di atti (ἀλλὰ φωναῖς μεσταῖς τῶν ἔργων)», ossia alle sacre formule della sapienza ermetica.

Il passo dell'*Ad Porphyrium* potrebbe essere interpretato, così come fa la Athanassiadi[567], come prova di un forte sentimento antiellenico da parte di Giamblico. Vero è che il calcidese, quasi a conferma di tale dottrina, non ellenizza il proprio nome. Nella *Vita Plotini* Porfirio sente il bisogno di spiegare al lettore che Malco significa "re"[568], un bisogno che Giamblico invece, in virtù dell'unione di significante e significato propria della concezione del nome in quanto simbolo, non sente. Allo stesso modo, sul piano rituale, Porfirio conferisce maggior importanza alla disposizione individuale dell'offerente di contro alla nefasta possibilità di un agire vuoto, cioè di un significante privo di significato, mentre per Giamblico il carattere simbolico del rito garantisce di per sé unità fra visibile e invisibile[569].

Per quanto non si voglia negare l'importanza della sua identità siriana, è necessario ricordare che Giamblico rimane un platonico che vuole basare il suo insegnamento sulla sapienza pitagorica: la παιδεία ellenica, come abbiamo avuto modo di vedere, è alla base tanto della sua formazione personale quanto del suo progetto educativo[570]. Le invettive giamblichee contro la smania ellenica di innovare non sono dovute ad un suo personale modo di vedere, ma sono tipiche di una concezione diffusa. Secondo tale concezione la vera conoscenza proviene dalla sapienza egiziana e orientale

[565] *Ad Porph*. pp. 190, 26-193, 4 (= *De myst*. VII 5 p. 259, 9-19).
[566] Vedi ATHANASSIADI 2006, pp. 162-164: l'autrice porta molti indizi a favore dell'appartenenza giamblichea alla catena della sapienza ermetica e lo riconduce a una cerchia filosofico-religiosa eteroclita.
[567] ATHANASSIADI 2006, pp. 155-158. Cfr. anche ATHANASSIADI 1981b.
[568] *VPlot.* 17.
[569] Vedi Cap. 1 pp. 27-34.
[570] Vedi *supra*.

e dev'essere tramandata senza subire modifiche[571]. L'errore è invece tipico di un popolo giovane come quello greco, tutto dedito all'innovazione e all'esaltazione della δόξα individuale.

Giamblico, però, nella sua *Vita pythagorica*, ci tiene a ricordare che Pitagora è stato educato dagli Egiziani ad un insegnamento di tipo simbolico e che dunque è il pitagorismo stesso ad avere le sue radici a Oriente[572]. O'Meara riconosce infatti che nell'*Ad Porphyrium* l'intera filosofia greca è concepita da Giamblico come versione relativamente moderna, e in parte degradata, di antichi insegnamenti tradizionali[573]. Se in Porfirio l'opposizione fondamentale era quella fra Elleni e cristiani, in Giamblico pare essere non tanto quella fra Elleni e barbari quanto piuttosto quella fra antichi e moderni.

L'apertura alle tradizioni non elleniche che Giamblico dimostra nell'*Ad Porphyrium*, di contro ad un suo mancato interesse etnografico specifico, sono infatti in linea con la sua volontà di esaltare le somiglianze a discapito della differenze: il suo interesse non va mai a usi e costumi dei singoli ἔθνη, quanto piuttosto, nel suo studio della teologia egiziana e delle teurgia, a quegli elementi originari che tali ἔθνη possono avere in comune. Il programma di salvataggio culturale che gli vale l'appellativo di benefattore e salvatore della grecità è inclusivo e cosmopolita. Lo stesso Pseudo-Giuliano lo definisce «ancora sacra (ἄγκυρα ἱερά)»[574]: il filosofo era considerato un punto di riferimento stabile e un saldo legame alla tradizione. Possiamo supporre dunque che Giamblico si proponga come salvatore del mondo culturale ellenico non esaltandone le specificità rispetto alla tradizione egiziana e orientale, ma individuando in questa stessa antica tradizione l'origine e la verace natura della παιδεία ellenica stessa.

Se nel caso di Porfirio è difficile armonizzare filellenismo ed elitarismo intellettuale, in quello di Giamblico sarà invece più semplice ravvisare una certa continuità fra questo suo ellenismo cosmopolita e la maggior apertura del suo messaggio in ambito rituale.

---

[571] Si tratta di un *topos* che pare raccogliere perfino Porfirio in *Phil.* fr. 324 Smith = EUS. *P.E.* IX 10, 3-5: «I molti sentieri verso gli dèi li hanno trovati i barbari, ma i Greci sono stati fuorviati e i governanti li hanno distrutti».

[572] *Vpyth*. 5, 20: «Pitagora, senza opporre resistenza, intraprese il suo insegnamento che era di tipo simbolico (τρόπον συμβολικόν) e assolutamente simile a quegli insegnamenti egiziani ai quali era stato educato (καθ' ἃ ἐπαιδεύθη)».

[573] O'MEARA 1989, p. 101: «The conception in *On Mysteriis* (also assumed to some degree in *On the Soul*) of Greek philosophy as a relatively modern, somewhat degraded version of the teachings of ancient Egyptians and Chaldaeans (thesmelves divinely inspired) […]».

[574] *Ep*. 76, 449 c.

2.4.3 Un pubblico più ampio

Abbiamo già considerato nel primo capitolo come Giamblico, nella sezione dell'*Ad Porphyrium* dedicata ai sacrifici, si rivolga ad un pubblico più ampio rispetto a quello porfiriano. È sbagliato però vedere in lui il depositario di un platonismo ortodosso di contro all'eresia intellettuale plotiniana e porfiriana[575]. Come abbiamo già avuto modo di sostenere, Porfirio e Giamblico aderiscono a due versioni diverse di platonismo ed è scorretto considerarne una più genuina dell'altra[576].

Si accetta la definizione di teurgia data da Andrew Smith: «Theurgy was a philosophico-religious construct, taking both its means of expressions and its goals from Platonism and religion […]. Theurgy appeared to offer the possibility of reaching the same goal of philosopher by means of ritual»[577]. Di contro a chi oppone una teurgia di livello superiore, identificabile con la speculazione filosofica, ad una di livello inferiore, identificabile invece con il rito[578], si vuole qui sostenere che la teurgia sia intesa da Giamblico come scienza filosofico-religiosa unitaria e di carattere rivelato. La teurgia giamblichea va intesa in senso organico: più di uno studioso vi attribuisce infatti una sostanziale unità e ne identifica nel rito materiale una componente fondamentale[579]. Il culto materiale e corporeo – fatta eccezione per quegli ὀλίγοι ormai liberi dal flusso del divenire ai quali Giamblico non si rivolge[580] – è infatti l'indispensabile punto di partenza sulla via che conduce al divino. La tripartizione giamblichea del genere umano non è viziata da quel senso di superiorità tipico del dualismo porfiriano: per quanto nell'*Ad Porphyrium* Giamblico non proclami in senso stretto una *via universalis* di salvezza[581], si ravvisa nel suo pensiero la fiducia nella possibilità di partecipazione al

[575] ATHANASSIADI 2006, p. 188; SHAW 2014², p. 11, 266. Cfr. anche FEICHTINGER 2003.
[576] Vedi Cap. 1 pp. 43-44.
[577] SMITH 2011, p. 10. Vedi anche FOWDEN 1993, p. 103: «This assumption that philosophy and religion, even cult, bring one eventually to the same goal was typically late antique».
[578] Vedi Cap. 1 p. 23 n. 92.
[579] Vedi ad es. SHAW 2014², p. 173; CLARKE 2001, p. 47; DEPALMA DIGESER 2012, pp. 91 ss., p. 101: «broad concept of theurgy»; TANASEANU-DÖBLER 2013, p. 106: «Iamblichus offers a universal Platonic science of ritual»; CAMPLANI 2002, p. 91: «qui è piuttosto Giamblico ad allargare lo spettro della teurgia sino a farle comprendere il culto tradizionale». Una posizione simile è favorita anche da O'MEARA 2003, p. 128: nel caso di Giamblico la teurgia va intesa «in a wider sense»; per sostenere tale idea si basa su M. PSELL. *Omn. Doct*. 71: secondo Michele Psello, infatti, θεουργεῖν, significa θεοποιεῖν. Per LEWY 1978, p. 461, la fonte di Psello è Proclo, mentre O'Meara suppone si tratti di Giamblico. Cfr. FOWDEN 1993, p. 13.
[580] Vedi Cap. 1 pp. 51-57.
[581] Di universalismo giamblicheo ci parla invece LECERF 2015. Vedi anche DEPALMA DIGESER 2012, soprattutto p. 112: Porfirio difenderebbe le originarie posizioni porfiriane (e ammoniane) e si opporrebbe così tanto all'universalismo cristiano quanto a quello giamblicheo. Vedi anche CAMPLANI 2002, p. 91, secondo il quale nella visione giamblichea anche l'anima più umile può tornare a dio.

divino da parte di tutti gli uomini. Se è la materia stessa a essere divina[582], infatti, il culto materiale nel quale ha parte anche l'ἀγέλη, ne è a tutti gli effetti una forma di partecipazione.

2.4.4 La rivalutazione della realtà manifesta e la μετριοπάθεια

Così come il dualismo porfiriano si lega alla volontà di repressione delle passioni, allo stesso modo la serena accettazione giamblichea della realtà manifesta porta ad una maggior tolleranza nei confronti di quelle passioni stesse. Giamblico non riconosce un polo negativo assoluto contro cui combattere: il tutto, che è «pieno di dèi», si compone grazie all'armonico rapporto della parti.

Così Giamblico, paragonando la funzione catartica del culto a quella di tragedia e commedia, scrive rivolto a Porfirio:

> Le forze delle passioni umane che si trovano in noi, quando vengono respinte del tutto, diventano più violente; mentre se sono ridotte nel loro operare e vengono spinte fino ad un punto preciso, godono secondo misura e vengono soddisfatte e poi, una volta che vengono purificate, cessano tramite la persuasione e non in conseguenza alla violenza[583].

I vari piani sono sempre in corrispondenza: così come nel culto non è possibile trascurare il rito materiale e corporeo – poiché se si è nel corpo da questo è necessario partire[584] – così, a livello individuale, le passioni, legate anche per Giamblico al corpo e alla parte inferiore dell'anima, non possono essere ridotte al silenzio a partire da uno sforzo della volontà, ma vanno soddisfatte con moderazione: solo in questo modo possono essere dominate dal profondo. Sia il rifiuto del culto materiale sia la presunzione di riuscire a giungere per via diretta ad una condizione di ἀπάθεια, comportano, nell'ottica giamblichea, un rischio: denotano ignoranza della complessità dell'umano e sono sintomo di quell'ὕβρις intellettuale della quale Giamblico accusa Porfirio.

Giamblico non crede nell'eliminazione di un polo negativo – il corpo e la materia, le passioni – e nel trionfo di uno positivo, ma in una generale armonizzazione dei diversi elementi del reale, un'armonizzazione che è la presenza stessa del divino in essi a garantire. Il filosofo-asceta è per il dualismo e per l'ἀπάθεια, il benefattore

[582] Vedi Cap. 1 p. 60.
[583] *Ad Porph.* p. 30, 4-9 (= *De myst*. I 11 pp. 39, 14-40, 2). Vedi O'MEARA 2003, p. 127.
[584] Vedi Cap. 1 p. 50.

dell'ecumene per il monismo e la μετριοπάθεια. In Giamblico l'insieme è accettato e rivalutato grazie al valore conferito al piano intermedio: si tratta di una visione del cosmo in cui dominano continuità e coesione e nella quale dunque anche del mesocosmo sociale ci si deve prendere cura con sapiente tolleranza e metodo.

*

Da una parte le contraddizioni di Porfirio, dall'altra la coerenza di Giamblico: il primato che quest'ultimo attribuisce alla tradizione (punto 1) ben si accorda infatti con il suo ellenismo cosmopolita (punto 2), così come la maggior apertura in fatto di pubblico (punto 3) si pone in continuità con la sua volontà di rivalutare *in toto* il mondo della manifestazione (punto 4). L'interesse giamblicheo per la dimensione politico-sociale è in linea dunque con la sua concezione del sacrificio e con l'idea di continuità fra i diversi piani che il sacrificio stesso è chiamato a rappresentare. Tutto questo è tanto più vero alla luce del valore che Giamblico conferisce alla μεσότης; è evidente che il mesocosmo sociale, in virtù della funzione di raccordo fra microcosmo e macrocosmo che gli è propria, detiene la posizione di mezzo.

Il pensiero politico di Giamblico unisce la tradizionale riflessione platonica in merito a elementi che paiono essere di natura dottrinale: tanto il contesto storico in cui si trovò ad operare quanto le fonti prese in esame vanno infatti in questa direzione. Membro di una famiglia sacerdotale di antico prestigio, sembra dunque che abbia insegnato a Dafne, sobborgo di Antiochia, proprio quando imperversava la Grande Persecuzione. Abbiamo visto come l'accusa di φιλοτιμία rivoltagli da Teodoro di Asine possa assumere un doppio valore, politico e filosofico, e come emergano dalla lettera di Giuliano al filosofo Prisco tracce di uno scontro interno alla comunità neoplatonica. Si è voluto altresì attribuire un significato politico agli appellativi che un suo misterioso ex-allievo, poi legato all'imperatore Licinio, gli attribuì in alcune epistole spurie del *corpus* giulianeo.

Abbiamo considerato poi le indicazioni politiche presenti all'interno di quel che resta dell'epistolario dello stesso Giamblico. Nella lettera ad Asfalio il filosofo dimostra una concezione del governo che ha numerosi paralleli nel mondo antico: Mircea Eliade ha messo infatti in risalto come in molte civiltà antiche il governante detenga il ruolo di mediatore fra uomini e dèi [585]. George Dumézil, in relazione alla sua celebre teoria

[585] Vedi soprattutto ELIADE 1976-1983: nell'edizione italiana v. I pp. 27 ss., 428 ss. (Egizi), p. 75

dell'ideologia trifunzionale indoeuropea, ha osservato come presso i popoli indoeuropei il ruolo del governante sia stato da sempre conteso fra la funzione sacerdotale e quella guerriera[586]. Giamblico, presentando in forma esplicita la via del governante come possibile via filosofico-religiosa, e coniugando così la figura del re filosofo della *Repubblica*[587] con quella tradizionale del re sacerdote, propenderebbe così per la prima delle due posizioni individuate da Dumézil. E sarebbe proprio l'idea che la via attiva del governante possa condurre all'assimilazione al divino, a valergli l'accusa di φιλοτιμία da parte di Teodoro di Asine.

Stando a Giovanni Malalas nel primo decennio del IV secolo Giamblico si trovava ad Antiochia, centro di quella persecuzione nella quale tanta parte ebbe il sacrificio. Si tratta dell'unico autore dell'antichità greco-romana del quale ci è pervenuta una così dettagliata teoria del sacrificio e, secondo la ricostruzione che qui viene proposta, è difficile credere che la sua riflessione politica fosse un problema di natura puramente morale, lontano da situazioni politico-istituzionali concrete[588]. Quando parla di sacrifici, inoltre, Giamblico si rivolge a Porfirio, filosofo di cui in questa sede si è accettato il ruolo di teorico della persecuzione. A partire da tali considerazioni è lecito pertanto supporre che la sezione sacrificale dell'*Ad Porphyrium* avesse un fine politico preciso. Con ciò non si vuole sostenere che sia stata scritta unicamente con un fine politico: in una concezione come quella giamblichea in cui la religione pervade, o dovrebbe pervadere, ogni aspetto dell'esistenza umana, non è la sfera filosofico-religiosa a dipendere da quella politica, ma è quella politica a costituire parte integrante di quella filosofico-religiosa.

La φρόνησις, intesa come virtù atta ad affermare nella società la *legge di corrispondenza*, è ciò che distingue il re filosofo nella sua funzione di mediatore. Presto infatti vedremo meglio come il sovrano, in quanto mediatore, sia il sacrificatore per eccellenza[589], colui che tramite il rito stabilisce un contatto continuo fra il suo popolo e la sfera divina: quella comune εὐδαιμονία che nella lettera a Discolio questi è chiamato a garantire sarà conseguente a tale mediazione.

(Sumeri), pp. 159 ss. (Hittiti), p. 221 (sulla regalità di Varuṇa), pp. 363-365, pp. 484 ss. (Israele), v. II pp. 254-256 (Israele), pp. 308 ss. (Persia), pp. 368, 408 ss. (Roma), v. III pp. 27 ss. (sciamanesimo). Vedi CARDINI 1998, pp. 311-312.

[586] Soprattuto DUMÉZIL 1948[3].

[587] PL. *R.* 473 d-e.

[588] TAORMINA in TAORMINA – PICCIONE 2010, p. 495.

[589] Vedi SAGGIORO 2002. Vedi anche RIVES 2012, p. 154: Rives rileva come, dall'*Ara Pacis* fino all'Arco di Costantino, il sovrano venga spesso rappresentato come sacrificatore su monete e rilievi.

La data dell'*Ad Porphyrium* non è certa. Dillon la pone, senza prove cogenti, al 280[590]; attribuisce infatti l'opera all'ipotetico periodo romano che Giamblico avrebbe passato presso Porfirio e dunque ad una fase precedente al ritorno di Giamblico in Siria. Saffrey e Segonds si limitano a considerarla posteriore al 295-300, periodo di composizione del porfiriano *Ad Anebonem*[591]. Altri ancora pongono il *terminus post quem* al 303, data della morte di Porfirio[592]. Proponiamo di abbassare la datazione ancora di qualche anno: nulla vieta infatti che l'opera sia stata scritta fra il 308, anno in cui Licinio divenne Augusto d'Oriente, e il 311 o il 313, a seconda dell'interpretazione dell'«αὐτοῦ» di Malalas[593]. Il testo potrebbe avere la funzione di rettificare molte delle posizioni di Porfirio e dei suoi seguaci – quei porfiriani che gli editti imperiali accomunano agli ariani – ossia di quel 'neoplatonismo occidentale' che si era sporcato le mani durante la persecuzione; veniva presa così una posizione di maggior coerenza nei confronti del culto rispetto alla linea porfiriana, con ogni probabilità percepita come incoerente. Nel suo salvataggio della realtà manifesta tramite l'importanza conferita al sacro agire in essa, Giamblico esprimerebbe dunque un messaggio politico-religioso in funzione di un anticristianesimo moderato e tollerante[594], in perfetto accordo con la sua idea di μετριοπάθεια.

Possiamo dunque supporre, sulla scorta di Dillon[595], che Giamblico e la sua scuola fossero legati all'imperatore Licinio e forse anche al Galerio degli ultimi anni di regno: l'insistere sui *vetera instituta* del galeriano editto di Serdica ben si accorderebbe infatti con il primato che Giamblico attribuisce alla tradizione.

Secondo la DePalma Digeser sarebbe proprio l'acceso dibattito fra due diversi circoli filosofici in materia di sacrifici ad aver condotto in maniera indiretta alla Grande Persecuzione[596]. La ricostruzione della studiosa pare un po' forzata e in buona parte non

---

[590] DILLON 1987, p. 871.
[591] SAFFREY – SEGONDS 2013, pp. XXIX-XXXII.
[592] EDWARDS 1993, p. 164; TANASEANU-DÖBLER 2013, p. 97.
[593] Vedi *supra* n. 509.
[594] La funzione anticristiana della scuola di Apamea è sostenuta già da MAU 1907. In un ruolo di ristrutturazione religiosa della teurgia giamblichea crede anche VAN LIEFFERINGE 1999. Non così SHAW 2014[2], p. 4, secondo il quale Giamblico non si interesserebbe al problema cristiano.
[595] DILLON 2005a. Una certa correlazione sembra messa in luce anche da JOHNSON 2013, p. 302.
[596] È la tesi principale di DEPALMA DIGESER 2012. Secondo la DePalma Digeser il sistema di Giamblico si pone, già nell'ultimo decennio del III secolo, come critico nei confronti di quello porfiriano. La studiosa suppone un acceso scontro fra sottogruppi filosofici per stabilire chi dovesse assumere l'eredità della comunità plotiniana e ammoniana (si noti che la ricostruzione di quest'ultima da parte della studiosa è arbitraria). Tutto questo avrebbe portato ad una controversia pubblica nella quale il problema del sacrificio cruento, sostenuto oltre che da Giamblico da personaggi quali Amelio (filosofo «amante dei sacrifici» secondo *VPlot.* 10) e Castricio (il dedicatario del *De abstinentia*), sarebbe stato un punto fondamentale.

condivisibile, ma ha il merito di identificare un legame fra tale dibattito e gli eventi politici.

Rimane da capire però quale fosse il ruolo che Giamblico stesso si attribuiva in quanto filosofo. Interessante è l'idea di van den Berg[597], la quale pare adattarsi alla perfezione al caso di Giamblico: il modello dei tardi neoplatonici sarebbe il demiurgo del *Timeo* che, pur rimanendo nel mondo trascendente, si occupa del cosmo sensibile tramite i suoi emissari, i cosiddetti dèi giovani; allo stesso modo Giamblico, pur non partecipando in maniera diretta alla vita politica, di essa, tramite i suoi allievi, si prende cura[598].

Giamblico è dunque il maestro filosofico e spirituale di una scuola[599] che ebbe dei rapporti forti con il mondo politico e il fatto che egli non abbia mai avuto alcun ruolo istituzionale non deve portare a sminuire né il suo interesse per il mesocosmo sociale né la funzione che egli vi rivestì. Nella sezione sacrificale dell'*Ad Porphyrium*, si rivolge infatti a quanti si occupano di παιδεία, a coloro cioè che avevano a cuore la sopravvivenza culturale dell'impero, spiegando loro il valore filosofico dell'atto sacro. Ribadisce e rinforza così, tramite l'esegesi, un'identità culturale condivisa, ma minacciata dal rifiuto cristiano del sacrificio; a suo avviso è dunque necessario che coloro che sono interessati al mantenimento di tale identità comprendano a fondo il significato filosofico del rito e il suo conseguente valore politico. Giamblico fa dunque politica con la filosofia, offre, tramite la propria dottrina sacrificale, delle direttive di carattere politico-sociale.

2.5 Conclusione

Come dunque all'alba del IV secolo ci furono diversi neoplatonismi, così ci furono anche diversi anticristianesimi. Porfirio e Giamblico – e così i cosiddetti porfiriani da una parte, e la scuola di Apamea dall'altra, il neoplatonismo 'occidentale' e quello 'orientale' – si sono occupati entrambi, nella consapevolezza della centralità della questione nella determinazione della propria identità culturale, del problema del sacrificio.

---

[597] VAN DEN BERG 2005, p. 112: «Their example was the Platonic Demiurge who cared for his creation in the material real through the so-called younger gods and legislation, while he himself reamained in the trascendent world». L'autore non fa menzione specifica di Giamblico.

[598] Vedi anche BARNES 1978, p. 105, secondo il quale Giamblico «sent his friends and pupils to a pagan court».

[599] Per Giamblico come capo di una comunità filosofico-religiosa strutturata vedi ATHANASSIADI 2006, pp. 146-190.

Per l'Atene della seconda metà del IV secolo Eunapio ci testimonia di accesi scontri fra retori; secondo il biografo, ad esempio, i vari ἔθνη potevano schierarsi con l'uno o con l'altro retore[600]. Perché allora non accenna al dibattito fra scuole filosofiche qui profilato? E perché poi non al sicuro anticristianesimo di Porfirio né a quello presunto di Giamblico? Sull'argomento tace del tutto anche l'imperatore Giuliano ed è probabile che la ragione sia la stessa per la quale il *princeps* non menziona mai la supposta permanenza di Giamblico a Dafne. Quelli delle persecuzioni erano stati certo anni in cui una presa di posizione da parte dell'*élite* intellettuale era necessaria, ma a farvi riferimento mezzo secolo dopo si correva il rischio di avvallare la pretesa delle vittime di trasformarsi in carnefici[601].

Nella prima metà del IV secolo il volto religioso dell'impero cambia con grande velocità: si passa dal *consilium principis*, voluto da Diocleziano nel 303, al concilio di Nicea, presieduto da Costantino nel 325. Si spiega così il generico imbarazzo di Eunapio per ogni forma di conflitto fra filosofi nonché la paradossale mancanza di citazioni o riferimenti a Porfirio nel *Contra Galilaeos* da parte di Giuliano; il centro di discussione si era spostato, coloro che si interessavano di παιδεία non potevano più permettersi simili divisioni interne, avevano interesse ad insabbiare quelle passate e ad evitare ogni riferimento alla violenza.

Il valore politico che si è voluto attribuire alla sezione sacrificale dell'*Ad Porphyrium* si lega alla riflessione di Giamblico sul mesocosmo sociale e tale riflessione si inserisce armonicamente all'interno del suo sistema. Ma, come abbiamo avuto già modo di notare, dire che tale sezione ha anche un fine politico è ben diverso dal dire che è stata scritta solo per ragioni politiche. Il valore politico del rito è infatti conseguente all'affermazione del suo valore metafisico ed è questo valore che Giamblico si premura in primo luogo di illustrare.

Il modo di fare politica di un filosofo come Giamblico segue una logica paradossale all'apparenza: è l'intervento nella storia di uno che nella storia non crede, è la volontà di ricondurre lo storico all'astorico, così come il platonico fa dell'oggetto con il suo modello ideale. Il governante, mediante la φρόνησις, ha il compito di fare della sfera politica un'immagine della sfera metafisica[602], in una concezione del divino in cui trascendenza ed immanenza coesistono: così Giamblico in teoria e così poi Giuliano Imperatore in pratica. *Fare politica con la filosofia, fare filosofia con la politica*: da una

[600] DI BRANCO 2006, pp. 45-46.
[601] Della stessa idea è DEPALMA DIGESER 2013, p. 111.
[602] SCHRAMM 2013, p. 181.

parte l'agire immobile del filosofo-demiurgo, un esempio di attività politica da λάθε βιώσας[603], dall'altra la via attiva del filosofo-re, quell'agire come il dio che conduce all'ὁμοίωσις θεῷ .

[603] Dal titolo di VAN DEN BERG 2005: *Live unnoticed! The Invisible Neoplatonic Politician.*

3. GIULIANO: FARE FILOSOFIA CON LA POLITICA

> O eroe senza macchia, in questo mondo, te l'ho già detto, è lecito seguire una doppia vocazione: la disciplina dei filosofi speculativi mediante il metodo della conoscenza [metafisica], la disciplina dei praticanti [dello yoga], mediante il metodo dell'azione.
>
> *Bhagavadgītā* III 3

3.1 Introduzione

Il filosofo Senofonte, il solo fra tutti i filosofi ad aver onorato la filosofia nelle parole e anche nelle azioni (ἐν λόγοις τε καὶ ἔργοις φιλοσοφίαν κοσμήσας) – per quanto attiene alle parole, egli vive nei suoi scritti e vi descrive la virtù morale; quanto alle azioni, invece, egli non soltanto era valorosissimo, ma riusciva anche a formare gli strateghi tramite il proprio esempio: certamente Alessandro il Grande non sarebbe stato grande senza Senofonte – sostiene che degli uomini importanti bisogna registrare anche le azioni accessorie[604].

Così iniziano le *Vitae* del retore Eunapio, con un riferimento a Senofonte, filosofo guerriero capace di coniugare λόγοι ed ἔργα e di formare gli strateghi con il proprio esempio: un sovrano non può essere davvero grande senza l'esempio del filosofo. Possiamo supporre, dal momento che Alessandro Magno è uno dei modelli ricorrenti a cui Flavio Claudio Giuliano si ispira[605], che il retore vi faccia qui un velato riferimento: come Alessandro non sarebbe stato tale senza l'esempio di Senofonte, così Giuliano senza quello di Giamblico[606]. Il progetto di restaurazione culturale e religiosa del *princeps* ebbe infatti come base ideologica la filosofia di Giamblico e dei filosofi della scuola di Apamea e di Pergamo[607], veri protagonisti delle biografie eunapiane[608].

---

[604] EUN. *VS* I 1. Trad. M. Civiletti modificata.

[605] Il sovrano macedone, infatti, seppur talvolta trattato con ambiguità (*Caes.* 316 b; *Ad Them.* 257 a, 264 c-d; *Ad Heraclium cynicum* 211 d; *Ad mater deorum* 150 d) viene nel complesso emulato tanto a parole quanto nei fatti (*Ad Them.* 253 a; *Ep.* 111, 433 d; LIB. *Or.* XVIII 260: «Giuliano concepì il piano di passare da Arbela, con o senza una battaglia, così che la sua vittoria sarebbe stata celebrata insieme a quella ottenuta da Alessandro». Trad. A. Marcone; SOCR. *H.E.* IV 21).

[606] Giamblico, a differenza di Porfirio (vedi Cap. 2 p. 81. Cfr. *Ad mater deorum* 161 c in cui Giuliano dichiara di sapere dell'esistenza di un lavoro esegetico di Porfirio sullo stesso argomento, ma afferma di non averlo letto), viene sempre ricordato con grande stima da parte di Giuliano che in genere lo designa come «θεῖος» (ad es. *Ad Heraclium cynicum* 222 b; *Contra cynicos indoctos* 188 b; *Ad Helium regem* 157 c; *Ep*. 12, *passim*; *Ep*. 98, 401 c).

[607] AMM. MARC. XXII 7, 3-4: Giuliano venerava a tal punto la cosiddetta 'scuola di Pergamo' da generare un certo sdegno da parte dei contemporanei. La scuola era composta da Edesio, a sua volta allievo di Giamblico ad Apamea, e dai suoi allievi, fra i quali Prisco (vedi Cap. 2 pp. 95-96) e Massimo di Efeso,

Pur nella consapevolezza di quanto sia rischioso ritenere la restaurazione religiosa giulianea come una diretta applicazione del platonismo teurgico giamblicheo e di quanto la questione possa essere complessa[609], la tesi che qui si vuole sostenere è che Giuliano abbia l'intenzione di mettere in pratica nella sua azione di governo quegli elementi politico-religiosi che abbiamo rilevato nelle opere di Giamblico[610]. Si intende infatti dimostrare come Giuliano si rifaccia a Giamblico per tre questioni fondamentali: l'applicazione del modello divino al mesocosmo sociale (epistola ad Asfalio[611]), la concezione del sovrano come mediatore fra uomini e dèi (epistola a Discolio[612]), la teoria del sacrificio come mimesi dell'azione divina anche in funzione di un anticristianesimo moderato[613] (sezione sacrificale dell'*Ad Porphyrium*).

Dapprima si parlerà della visione giulianea della storia e del ruolo di mediatore che in tale visione Giuliano si assegna. Si proporrà poi, al fine di stabilire con precisione il ruolo centrale dell'atto sacro all'interno di tale concezione del tempo e della storia, un'analisi del lessico, tentando di comprendere il significato preciso che Giuliano attribuisce ad alcuni termini appartenenti alla sfera semantica del tempo. Scopo del presente capitolo è infatti altresì quello di determinare il ruolo del sacrificio nel pensiero giulianeo e di dimostrare come, attraverso la sua politica religiosa, Giuliano voglia realizzare una sorta di *filosofia attraverso gli atti* in favore dei sudditi. Si passa dunque

---

maestro diretto di Giuliano. Sull'argomento vedi HAHN 1990, pp. 492-497; ELM 2012, pp. 90-96; GOULET 2012a.

608 Vedi GOULET 2014, pp. 126-180; CIVILETTI 2007, pp. 23-30.

609 Vedi TANASEANU-DÖBLER 2013, pp. 144-148. Cfr. CHIARADONNA 2015a, p. 166.

610 Per alcuni studiosi si può parlare di un recupero intenzionale e operativo della teurgia giamblichea da parte di Giuliano (BIDEZ 1930; ATHANASSIADI 1981a; VAN LIEFFERINGE 1999, pp. 213-243). Altri, dando maggior risalto alle differenze fra i due rispetto alle affinità, negano del tutto un tale recupero (CRIUSCOLO 2001; SMITH R. 1995). Una posizione intermedia pare essere quella di coloro che attribuiscono al solo Giuliano l'aver costruito una versione specificamente politica della teurgia (TANASEANU-DÖBLER 2013, pp. 136-148; così anche DE VITA 2011, pp. 247-252). La De Vita, pur riconoscendo dei vaghi punti di contatto fra il programma giulianeo e la teurgia giamblichea, nega che vi siano nei testi di Giuliano dei diretti riferimenti alla precettistica dell'*Ad Porphyrium*, idea che qui si tenterà di confutare. Sul rapporto tra platonismo e pensiero politico in Giuliano vedi soprattutto ELM 2012 e SCHRAMM 2013.
Una prova forte del rapporto ideale fra la scuola di Apamea e Giuliano ci viene offerta dagli studi di Janine e Jean-Charles Balty (BALTY 1974 – 1984) che riconoscono in un complesso musivo della città siriana un preciso programma iconografico di stampo filosofico commissionato dal *princeps* in persona.

611 Vedi Cap. 2 p. 101-103.

612 Vedi Cap. 2 p. 100-101.

613 Sotto il regno di Giuliano non ci furono persecuzioni programmate né violenze di alcun tipo a carico dei cristiani. Vedi GREG. NAZ. *Or.* IV 58, 1; AMM. MARC. XXII 5, 3; JUL. *Ep.* 83, 376 c-d: «Io per gli dèi non voglio né che i Galilei siano percossi ingiustamente, né che subiscano qualche altro torto, ma dico che bisogna anteporre a loro gli adoratori degli dèi»; *Ep.* 114, 438 b: «Bisogna che gli uomini siano persuasi e istruiti con la ragione, non con percosse, violenze o mutilazioni»; *Ep*. 42, 424 b: «Credo infatti che gli stolti vadano istruiti non puniti». Trad. M. Caltabiano. Vedi ATHANASSIADI 1981a, p. 118 n. 173. L'idea che sia Giamblico l'ispiratore dell'anticristianesimo giulianeo è già in GEFFCKEN 1920; WITT 1975; ATHANASSIADI 2002, pp. 278 ss. Per l'anticristianesimo di Giuliano vedi BOUFFARTIGUE 2000 – 2004 – 2007.

dal messaggio politico in veste filosofica di Giamblico, a quello filosofico in veste politica del *princeps*.

È il primo dei due capitoli dedicati specificamente all'imperatore Giuliano; mentre qui si tratterà della sua politica religiosa e si arriverà a considerarla come una forma di filosofia attiva e manifesta, nel capitolo successivo si trarranno le conseguenze di tale riflessione e si prenderà in considerazione il sacrificio come via per l'ὁμοίωσις θεῷ e per l'ottenimento dell'εὐδαιμονία.

3.2 La concezione della storia in Giuliano

Rifuggo la novità (καινοτομία) in tutto, come si suol dire, e in particolar modo per quanto concerne gli dèi, poiché credo che sia necessario custodire le leggi patrie che risalgono all'inizio (ἐξ ἀρχῆς), quelle che ci diedero gli dèi: poiché sono così belle da non poter provenire semplicemente dagli uomini[614].

Si tratta di un passo dell'epistola giulianea indirizzata al Gran Sacerdote d'Asia Teodoro, celebre testo nel quale il sovrano chiarisce i compiti della classe sacerdotale[615]. Giuliano riassume in poche righe il suo programma politico in materia religiosa: dovere del *princeps* è quello di custodire ciò che è stato tramandato fin dall'inizio («ἐξ ἀρχῆς») per consiglio divino, egli è il custode delle leggi[616] e si preoccupa a ché la sua opera di salvataggio della tradizione non vada scambiata per qualcosa di nuovo. La conoscenza della sua visione della storia, e del rapporto di questa con quella ebraica e cristiana, è di una certa importanza per comprendere il valore filosofico e politico che Giuliano attribuisce al sacrificio.

La difesa dall'accusa di καινοτομία è un motivo ricorrente nelle opere giulianee: l'imperatore vuole dimostrare che la sua politica religiosa non può essere in alcun modo considerata come indipendente dagli antichi usi, accusa mossagli dai suoi stessi correligionari. Nell'inno *Ad Helium regem* – testo scritto ad Antiochia negli ultimi mesi

[614] *Ep.* 89 a, 453 b.
[615] Secondo BIDEZ 1924 l'epistola è unita al frammento successivo (la cosiddetta *Epistola* 89 b). La tradizione manoscritta indica come destinatario di questa prima epistola (89 a) il Gran Sacerdote d'Asia Teodoro. WRIGHT 1923, invece, separa i due frammenti: la prima lettera, infatti, sarebbe indirizzata a Teodoro, mentre la seconda ad un sacerdote di cui si ignora il nome. Vedi CALTABIANO 1991, p. 264.
[616] Così anche in *Mis.* 356 d; *Ad Them*. 257 d-259 b. Vedi SCHRAMM 2013, p. 452; CHIARADONNA 2015a, pp. 150-154. Per il rapporto fra regalità e filosofia espresso da Giuliano nell'*Epistula Ad Themistium* vedi CHIARADONNA 2015a: Giuliano rifiuta la concezione temistiana del re filosofo superiore alla legge e, richiamandosi alle *Leggi* di Platone, difende il primato delle leggi. Il monarca ne è il custode, ma ad esse rimane sottoposto (*Ad Them*. 257 d-259 b, CHIARADONNA 2015a, pp. 150-151). Vedi anche MASTROCINQUE 2005; O'MEARA 2003, p. 121: «Julian's religious programme may be compared in a number of respects to that of the *Laws*».

del 362, in occasione del *Dies natalis solis invicti*[617] – ad esempio, nega con forza che la sua idea sia «νεαρὰ παντελῶς», "del tutto nuova", e si rifà all'autorità di Omero e di Esiodo per sostenere la supremazia di Helios sugli altri dèi[618]. Nell'inno *Ad mater deorum* – testo redatto poco prima dell'altro, ossia in occasione delle celebrazioni equinoziali dedicate alla Magna Mater[619] (22-25 marzo 362) – la sua difesa è più sottile; punta il dito infatti contro gli Ateniesi del tempo antico, i quali non avrebbero compreso che il sacerdote Gallo, nell'introdurre in città il culto frigio di Cibele, non apportava in realtà alcuna novità, essendo questa identificabile con Deò, Rea e Demetra, divinità che essi stessi adoravano[620]. Possiamo supporre che Giuliano voglia così suggerirci che, come era stato insensato accusare di innovazione l'antico sacerdote della dea Cibele, allo stesso modo sarebbe stato insensato criticare lui per il lavoro esegetico[621] che si accingeva a compiere, un lavoro atto ad affermare una certa universalità del valore metafisico dei racconti mitici, e dunque innovativo solo ad uno sguardo superficiale.

Così scrive il retore antiocheno Libanio (314-394):

> In questa attività di affidamento al mondo alla guida degli dèi e di riconciliazione con loro era dunque come un carpentiere navale che equipaggia di un nuovo timone una grande nave che ha perso il suo. L'unica differenza era che egli restituiva al mondo gli stessi antichi salvatori[622].

Si noti come il programma politico-religioso giulianeo non viene mai visto, dall'imperatore stesso come dai suoi collaboratori[623], come un passo in avanti[624]. A ben guardare, però, mai nemmeno come uno all'indietro: tende infatti a presentarsi come una riconquista di una naturale coincidenza fra presente e passato.

L'accusa di καινοτομία finirà per essere un'arma comune tanto agli avversari di Giuliano interni al paganesimo, avversari contro i quali sembra difendersi negli inni, quanto a Giuliano stesso, il quale non disdegnerà di impiegarla nel corso della sua

---

[617] MARCONE in MARCONE – FONTAINE – PRATO 1987, pp. 97-99.
[618] *Ad Helium regem* 136 b.
[619] Si tratta della denominazione latina di Cibele. Il culto della Magna Mater era stato introdotto a Roma il 4 aprile del 204 a.C., giorno in cui, su consiglio dei Libri Sibillini e per scongiurare il pericolo di Annibale, arrivò in Italia la pietra nera di Pessinunte, simbolo della dea Cibele.
[620] *Ad mater deorum* 159 a-b.
[621] Per l'esegesi del mito di Cibele e Attis presente nell'inno *Ad mater deorum* vedi *infra*.
[622] LIB. *Or.* XVIII 129. Trad. M. Certo modificata.
[623] Per il 'circolo di Giuliano' ad Antiochia vedi SCHRAMM 2013, pp. 437-440: i suoi diretti collaboratori sarebbero stati sette (sulla base di *Mis*. 354 c-d), fra i quali sicuramente i filosofi Massimo di Efeso e Prisco, il medico Oribasio, Anatolio, il prefetto del pretorio Salustio e il retore Libanio, definito da Giuliano, parlando ai cittadini di Antiochia nel *Misopogon*, «vostro concittadino» e «amico di Hermes, mio amico e diligente preparatore di discorsi». Per la formazione del gruppo e per le sue varie fasi vedi CALTABIANO MARC. 2009.
[624] Per l'immagine di un Giuliano reazionario vedi DVORNIK 1955.

polemica anticristiana. A suo dire, infatti, i Galilei hanno ereditato la καινοτομία ebraica[625], le hanno dato nuovo vigore e una precisa giustificazione teorica, sono loro i veri apostati. Vediamo come, anche in questo caso, con un abile atto di propaganda politica, Giuliano si riappropri dell'accusa di apostasia, fattagli al suo arrivo a Costantinopoli nel dicembre del 361 dal vescovo cristiano Maris[626], e la rivolga contro i suoi nemici, quei Galilei che, due volte apostati, avevano avuto l'ardire di ribellarsi tanto alla tradizione ellenica, quanto a quella ebraica[627]. Un certo cristianesimo, quello erede della scuola di Alessandria in primo luogo, voleva infatti presentarsi come una riuscita sintesi tra filosofia greca e fede ebraica. Giuliano voleva colpirlo proprio in questa infondata pretesa: doppiamente traditori e non fautori di un armonioso connubio di culture[628]. Come abbiamo avuto già occasione di affermare l'esclusivismo cristiano era sincronico e diacronico al tempo stesso[629]. Da una parte infatti – sebbene Giuliano li apostrofasse con l'etnonimo di Galilei proprio affinché tornassero ad essere e a sentirsi un ἔθνος fra i tanti[630] – rifiutavano, in quanto ἐκκλησία di Cristo, ogni comunanza con gli altri ἔθνη dell'impero; dall'altra avevano l'impudenza di recidere ogni legame con la tradizione[631].

Mentre i Galilei non sfuggono alla piena condanna del Giuliano libellista, la considerazione che questi ha del popolo ebraico è, a dire il vero, alquanto ambigua[632]; merita di essere presa qui in esame per il suo rapporto con la concezione giulianea della storia. Talvolta sembra che sia solo la fede in un unico Dio ad allontanare gli Ebrei dai Greci, «poi il resto è comune a noi: templi, santuari, altari, purificazioni, alcune prescrizioni che differiscono in nulla o di poco rispetto alle nostre»[633]. Si tratta di una stirpe sacra e sacerdotale[634], una delle ultime, secondo un passo del *Contra Galilaeos,* ad essere state abbandonate dallo πνεῦμα divino[635]. Come ben ha sottolineato

[625] *Gal.* fr. 58, 18-22 (citiamo i frammenti secondo MASARACCHIA 1990): «Avete rubato alla smania di novità degli Ebrei (καινοτομία) la bestemmia contro gli dèi da noi onorati e avete abbandonato il pio e devoto rispetto per ogni natura superiore e l'amore per la tradizione proprio della nostra religione […]». Trad. E. Masaracchia modificata.
[626] SOCR. *H.E.* III 12; SOZOM. *H.E.* V 4; EPIPH. *H.T.* VI 6. Sull'appellativo di 'apostata' vedi ANDREI 2015.
[627] *Gal.* frr. 57; 58; 72.
[628] *Ivi* frr. 3; 58.
[629] Vedi Cap. 2 p. 76.
[630] Vedi SCICOLONE 1982.
[631] Il tema è tipico della propaganda anticristiana, vedi ad es. l'Editto galeriano di Serdica del 311 (Cap. 2 p. 75).
[632] Vedi AZIZA 1978; BORRELLI 2000.
[633] *Gal.* fr. 72, 18-21.
[634] *Ivi* fr. 86, 10. Vedi BREGMAN 1995.
[635] *Ivi* fr. 45, 3-6. Per la citazione estesa del passo vedi *infra* p. 127.

Stroumsa[636], il progetto giulianeo di ricostruzione del Tempio di Gerusalemme[637] è indice di una marcata consapevolezza storica. Gli Ebrei non sacrificano più come gli altri popoli dell'impero solo perché non hanno più un luogo in cui farlo, dare una nuova casa al dio di Israele significherebbe far rientrare l'anomalia ebraica e, nelle speranze dell'imperatore, anche la ben più grave anomalia cristiana. Da questo progetto emergerebbe l'idea che la prima sia dovuta unicamente a delle contingenze storiche, ovvero alla distruzione del Secondo Tempio da parte di Tito nel 70 d.C.[638], mentre la seconda, quella dei Galilei, sarebbe frutto di un preciso programma teorico. I cristiani sono coloro che, pur avendo inventato un nuovo tipo di sacrificio («καινὴν θυσίαν»[639]) e non necessitando di Gerusalemme per metterlo in pratica, tuttavia non sacrificano[640].

Ci si chiede, dunque, in che cosa possa consistere con esattezza la καινοτομία della quale Giuliano accusa gli Ebrei al frammento 58 del *Contra Galilaeos*. Gli Ebrei, pur cadendo nell'errore di considerare un dio etnarca[641] come il primo e l'unico[642], conoscono i τρόποι (i "modi") del sacrificio stabiliti dal loro legislatore Mosé[643] e rimangono, per quanto possibile, fedeli alle norme tradizionali. Sono due gli elementi, però, che Giuliano critica nel culto ebraico e in questi, quindi, si potrebbe ravvisare tale supposta καινοτομία: in primo luogo giudica assurdo l'esclusivismo di Israele[644]. Com'è possibile che gli Ebrei siano davvero, come essi sostengono, gli unici depositari della sapienza divina, gli unici ad essere θεολογικοί e τελεστικοί[645]? La centralità storica che il popolo eletto si attribuiva era, però, un capo d'accusa di vecchia data[646]. Interessante è la declinazione che Giuliano ne propone nell'epistola a Teodoro; l'errore degli Ebrei sta nel non volersi purificare mediante una disciplina globale («τοῖς ἐγκυκλίοις μαθήμασιν»), sono come uomini che guardano una grande luce attraverso la nebbia e, così facendo, s'illudono sulla natura della stessa, credendola non una luce pura, ma un

[636] STROUMSA 2005, p. 67 ed. it. Cfr. BELAYCHE 2001.
[637] JUL. *Ep.* 89 b, 295 d; PHILOSTORGIUS *H.E.* VII 9; SOZOM. *H.E.* V 22; SOCR. *H.E.* III 20; THEODORET. *H.E.* III 15; RUF. *H.E.* I 38-40; AMM. MARC. XXIII 1, 2.
[638] L'intero testo di Stroumsa si basa su questa tesi: la distruzione del Secondo Tempio da parte di Tito porta a *La fine del sacrificio* (questo il titolo in italiano del libro di Stroumsa) ebraico, cioè dell'olocausto giornaliero che lì veniva celebrato, e alla sua definitiva sostituzione con la preghiera.
[639] Si tratta di uno sprezzante riferimento all'eucarestia.
[640] *Gal.* fr. 72, 13-14.
[641] Vedi *infra*.
[642] *Gal.* fr. 28.
[643] *Ivi* frr. 69; 70.
[644] *Ivi* frr. 19; 20; 24; 25; 28; 37.
[645] *Gal* fr. 37, 12-13: «Per questo tutti [i popoli] furono naturalmente portati ai misteri e alla speculazione teologica, mentre gli Ebrei sembrano esaltarla come loro esclusiva caratteristica». Trad. E. Masaracchia.
[646] Si tratta di un tema già tacitiano da TAC. *Hist.* V 4-5.

fuoco[647]. Nel *Contra Galilaeos* il loro proverbiale settarismo e il loro senso di elezione li porta a non condividere il sincretismo che Giuliano propone con la sua teoria degli dèi etnarchi[648]. Il loro legislatore aveva infatti «proibito loro di servire gli dèi, tranne quell'unico […]», sebbene tale sincretismo fosse praticato da re Salomone in persona il quale, come riporta l'imperatore, non disdegnava di rivolgersi a divinità straniere[649]. Finiscono così per essere «religiosi in forma parziale (ἐν μέρει θεοσεβεῖς ὄντες)»[650].

La seconda critica che l'imperatore rivolge agli Ebrei riguarda le caratteristiche del loro supposto dio unico: un dio passionale, geloso, iroso, un dio che interviene nella storia, ossia il dio dell'Antico Testamento. Il frammento 36 del *Contra Galilaeos* è senz'altro il più significativo a proposito:

> Quanto le nostre tradizioni siano migliori delle loro, osservatelo anche da questo: i filosofi ci invitano ad imitare, per quanto possibile, gli dèi (μιμεῖσθαι […] κατὰ δύναμιν τοὺς θεούς) e affermano che tale imitazione consiste nella contemplazione degli esseri […]. In che cosa consiste invece l'imitazione del dio celebrata dagli Ebrei? In rabbia, ira e gelosia selvaggia. "Fineas" dice "ha allontanato la mia ira dai figli di Israele, nell'infiammarsi della mia gelosia nei loro confronti"[651].

Lo stesso passo del libro biblico dei *Numeri*[652] viene citato anche al frammento 33. Qui Giuliano aggiunge che grazie all'intervento di Fineas, sommo sacerdote e nipote di Aronne, Dio non distrugge del tutto Israele.

L'imperatore presenta il proprio agire politico come un ritorno alle antiche usanze all'interno di una concezione ciclica del tempo nella quale ogni evento assume una sua posizione e un suo valore non nella sua singolarità, ma in quanto identificabile con un archetipo mitico[653]. Giuliano come Dioniso[654], Giuliano come Eracle[655], Giuliano nuovo Numa[656], Giuliano nuovo Alessandro[657], Giuliano nuovo Marco Aurelio[658]: questi i

---

[647] *Ep.* 89 b, 295 d-296 a.
[648] *Gal*. frr. 21; 22; 26; 28; *Ep.* 89 b, 292 b: secondo tale visione, mentre il dio demiurgo sarebbe comune a tutte le genti, ogni popolo avrebbe poi delle specifiche divinità protettrici (gli dèi etnarchi), preposte ad occuparsi di quello specifico ἔθνος.
[649] *Gal.* fr. 54.
[650] *Ep*. 89 a, 453 d.
[651] *Gal.* fr. 36, 5-13.
[652] *Num.* 25, 1-8: Fineas, con l'uccisione di un israelita e della sua donna madianita, pose fine all'ira di Jahvè a causa della continua fornicazione del suo popolo con le figlie di Moab.
[653] Per l'identificazione dell'uomo religioso con i modelli mitici vedi ELIADE 1956, pp. 82-83 ed. it.
[654] *Ad Heraclium cynicum* 219 b-222 c; *Ad mater deorum* 179 b; *Ad Helium regem* 144 a-144 c.
[655] *Ad Heraclium cynicum* 219 b-222 c*; Ad mater deorum* 166 d-167 a; LIB. *Or.* XII 27, 44; *Or.* XIII 27, 48; *Or.* XVIII 32, 39.
[656] *Ad Helium regem* 155 a, 155 d; *Gal.* fr. 42. Per Dioniso, Eracle e Numa modelli giulianei vedi *infra.*
[657] *Ad Them.* 253 a; *Ep.* 111, 433 d; LIB. *Or.* XVIII 260.
[658] *Ad Them* 253 a; *Caes*. 317 b; AMM. MARC. XVI 1, 4; XXV 4, 17. Per Marco Aurelio modello giulianeo vedi LACOMBRADE 1967.

modelli che di volta in volta propone nei suoi scritti, queste le figure in cui si identifica e alle quali i suoi storiografi e i suoi panegiristi lo accostano. Così è stato, così è, così sarà: questo il *modus operandi* del pensiero tradizionale. Solo se ricondotto al mito ogni evento acquista non solo forza e autorità, ma *verità* e *realtà*[659]. Ben diversa pare essere la concezione ebraica. Dio, nel passo biblico citato da Giuliano, sceglie di non distruggere Israele; sappiamo bene come, invece, in altri punti dell'Antico Testamento colpisca il suo popolo con disgrazie e calamità. Ogni evento storico è per gli Ebrei una teofania, un intervento sentito come unico[660]. Possiamo dunque supporre che la καινοτομία della quale Giuliano accusa gli Ebrei consista non solo nel loro esclusivismo e nel conseguente rifiuto del sincretismo religioso proposto da Giuliano, ma anche nella concezione lineare del tempo, una concezione che Giuliano pare voler scuotere con lo stesso progetto di ricostruzione del Tempio. Giuliano sembra infatti avvertire un certo rischio insito nell'idea di tempo lineare. La caduta del Secondo Tempio è un evento storico percepito dagli Ebrei come chiara manifestazione della volontà divina, ha come sua diretta conseguenza l'impossibilità di compiere l'olocausto giornaliero. L'imperatore propone quindi di ricostruirlo e ravvisiamo in questa stessa proposta una precisa volontà di imporre ad Israele, negando l'irreversibilità di un tale avvenimento, una diversa concezione della storia e del tempo. E tutto questo in funzione anticristiana, per combattere coloro che, tramite l'idea del sacrificio definitivo del Cristo e della venuta di Dio nella storia[661], hanno teorizzato l'abbandono definitivo dell'atto sacro e colpito così al cuore la concezione tradizionale del tempo ciclico.

Il tempo lineare che contraddistingue la visione storica di Israele è, pertanto, pericoloso per la politica religiosa giulianea. Allo stesso modo costituisce un pericolo anche il mancato adempimento dell'atto sacrificale, inaugurato con la prima diaspora, forzato dalla caduta del Secondo Tempio[662] e, infine, giustificato teologicamente dai cristiani[663].

---

[659] Di questo tema si è occupato diffusamente Mircea Eliade. Vedi soprattutto ELIADE 1949a, pp. 103-119 ed. it. Ad es. p. 103: «anche nelle società umane più semplici, la memoria 'storica', cioè il ricordo degli avvenimenti che non derivano da nessun archetipo, gli avvenimenti 'personali' ('peccati' nella maggior parte dei casi) è insopportabile». Vedi Cap. 1 p. 15 e Cap. 2 p. 105.

[660] Vedi ELIADE 1956, p. 91 ed. it.: «Per il giudaismo il tempo ha un principio e una fine. L'idea del tempo ciclico è superata. Jahvè non si manifesta più nel tempo cosmico (come gli dèi delle altre religioni), bensì in un tempo storico irreversibile. Qualsiasi nuova manifestazione di Jahvè nella storia non è più riducibile a una manifestazione precedente. La caduta di Gerusalemme è l'espressione della collera di Jahvè contro il suo popolo, ma non è la stessa collera che Jahvè aveva dimostrato con la caduta di Samaria. I suoi gesti sono interventi personali nella storia, e rivelano il loro profondo significato solo nei confronti del suo popolo, il popolo che Jahvè aveva scelto. L'evento storico assume a questo punto una nuova dimensione: diventa una teofania».

[661] Vedi Cap. 2 p. 71.

[662] Ad esempio FRIEDLÄNDER 1902 cit. in PETROPOULOU 2008, p. 295: Friedländer è il primo a vedere nel

Eppure un tempo gli Ebrei avevano un contatto diretto con il divino, contatto che, secondo il frammento 45 del *Contra Galilaeos*, sono stati fra gli ultimi popoli a perdere:

> Poiché il soffio (πνεῦμα) che giunge agli uomini da parte degli dèi nasce **raramente (σπανιάκις) e in pochi (ἐν ὀλίγοις)**; non è facile che ne partecipi (μετασχεῖν) ogni uomo e in ogni momento (ἐν παντὶ καιρῷ). Così ha lasciato anche gli Ebrei e oggi non si conserva neppure tra gli Egizi. È chiaro che anche gli oracoli spontanei (αὐτοφυῆ) hanno taciuto, ritiratisi a causa dei cicli temporali (ταῖς τῶν χρόνων […] περιόδοις). E Zeus, nostro padrone filantropo (φιλάνθρωπος) e padre, nella preoccupazione che noi fossimo totalmente privati dell'**unione (κοινωνίας)** con gli dèi, ci ha dato (δέδωκεν) un modo di ricerca, tramite le arti sacre (διὰ τῶν ἱερῶν τεχνῶν), per ottenere un aiuto sufficiente ai nostri bisogni[664].

Questo passo risulta significativo per definire, in via preliminare, il ruolo storico che assume il rito nella concezione del tempo giulianea. Il lessico ricorda quello giamblicheo in materia di sacrifici. Oltre all'uso da parte di Giuliano del termine κοινωνία, concetto chiave dell'intero *Ad Porphyrium*, si consideri il seguente passo giamblicheo:

> E dunque io pongo anche due forme di sacrifici: l'una è quella degli uomini purificati in tutto e per tutto, quale potrebbe essere **raramente (σπανίως)** per il singolo, come dice Eraclito, o **per pochi uomini (τινων ὀλίγων)**, facili da contare[665].

Il filosofo si sta qui riferendo a quel culto intellettuale che nell'*Ad Porphyrium* spetta davvero a pochi (gli ὀλίγοι), a quel tipo d'uomo che partecipa «in modo superiore al mondo agli dèi della teurgia – e questa è la cosa più rara (σπανιώτατον) di tutte – […] si unisce agli dèi con un potere superiore al mondo»[666]. L'uso dell'aggettivo sostantivato plurale ὀλίγοι e dell'avverbio, σπανιάκις nel caso di Giuliano, σπανίως e σπανιώτατον in quello di Giamblico, accomuna dunque i due autori.

Il rapporto diretto con il divino di cui ci parla Giuliano (κοινωνία) – che possiamo far corrispondere a quel sacrificio intellettuale e a quel culto spirituale che Giamblico vede come prerogativa di pochi (ὀλίγοι) – non è appannaggio di ogni uomo e, seppur questa forma di contatto è sentita ancora come possibile per il singolo, essa non è

---

giudaismo della diaspora emancipato dalla legge il fondamento dell'emancipazione paolina. BURKERT 1972, p. 8 ed. it., declina la teoria di Friedländer in relazione al sacrificio: la distanza degli Ebrei della diaspora dal Tempio sarebbe legata alla facilità che hanno i primi cristiani a elaborare un vocabolario metaforico del sacrificio. La stessa idea è ripresa in KLAWANS 2005, p. 221.

663 A partire dalla *Lettera agli Ebrei*. Vedi Cap. 2 p. 71.

664 *Gal.* fr. 45, 3-11.

665 *Ad Porph.* pp. 163, 24-164, 1 (= *De myst*. V 15 p. 219, 12-16).

666 *Ad Porph.* pp. 169, 26-170, 4 (= *De myst*. V 20 p. 228, 2-6). Vedi Cap. 1 p. 53.

continua ma può avvenire solo in determinati e rari momenti di apertura (καιρός[667]). Se Giuliano riconosce ancora la possibilità di questa forma di contatto per pochi individui, la situazione è ben diversa per i popoli nel loro complesso, dei quali lui, in qualità di imperatore, deve prendersi cura. Il soffio divino, che un tempo si manifestava senza mediazione tramite gli oracoli, ha taciuto a causa di quel naturale processo di decadenza proprio di ogni ciclo cosmico («ταῖς τῶν χρόνων […] περιόδοις»)[668]. Zeus, allora, per amore degli uomini, affinché non andasse persa del tutto la κοινωνία fra le due sfere, ha concesso loro («δέδωκεν») le arti sacre. Osserviamo non solo che nell'*Ad Porphyrium* il verbo δίδωμι ha un uso specifico; il soggetto è infatti quasi sempre il dio: la divinità dà, l'uomo riceve[669]. Si deve altresì tener presente, infatti, che il perfetto è uno dei pochi tempi della lingua greca nei quali il valore temporale prevale su quello aspettuale. Zeus, dunque, interviene per limitare i danni di una perdita inevitabile. Il suo dono è avvenuto nel passato, in un momento determinato del presente ciclo e ha delle precise conseguenze sui costumi attuali. Se la natura non può più parlare all'uomo in maniera spontanea, senza intermediari, allora il dio interviene: le arti sacre sono l'unico strumento per ristabilire questo perduto legame di κοινωνία. Il dio ha taciuto e l'uomo non ha più compreso; il rito è una forma di mediazione della quale i popoli non possono fare a meno nel modo più assoluto. Rinunciarvi significa, di conseguenza, rinunciare alla possibilità di mantenere vivo il rapporto con gli dèi, empia rinuncia della quale i Galilei – gli ἄθεοι, i δυσσεβεῖς[670]– nel loro rifiuto del sacrificio e del culto tradizionale, si rendono colpevoli[671].

Riassumendo: la riforma religiosa giulianea si pone in tutto e per tutto come un sano ritorno alla tradizione; nell'attuare la sua rivoluzione conservatrice, però, l'imperatore viene accusato di καινοτομία proprio da coloro che avrebbero dovuto condividerne l'orizzonte religioso e culturale; egli stesso, allora, ritorce la medesima accusa nei confronti di Ebrei e cristiani, pericolosi avversari del culto anche a causa della loro visione del tempo e della storia; il rito, infatti, si pone per Giuliano come

[667] Vedi *infra*.
[668] Vedi ELIADE 1949a, p. 169 ed. it.: «Una certa quantità di sofferenza è riservata all'umanità […] per il semplice fatto che essa si trova in un determinato momento storico, cioè in un ciclo cosmico discendente o prossimo alla sua conclusione. Individualmente ognuno è libero di sottrarsi a questo momento storico e di consolarsi delle sue nefaste conseguenze sia per mezzo della filosofia, sia per mezzo della mistica».
[669] Vedi ad es. *Ad Porph*. p. 168, 5-15 (= *De myst*. V 19 pp. 225, 19-226, 3) e la discussione che se ne fa in Cap. 1 pp. 57-58: la κοινωνία fra esseri superiori e inferiori può essere intesa come μετάδοσις, "dono" dei superiori verso gli inferiori.
[670] Per l'accusa di ἀθεότης vedi *Ep.* 84, 429 d, 430 b; *Ep*. 89 b, 288 b, 305 d. I cristiani sono ἄθεοι anche in *Caes*. 314 b; *Mis*. 346 b, 361 a; mentre sono δυσσεβεῖς in *Ep.* 84, 430 d; *Ep*. 89 a, 454 b; *Ep*. 89 b, 305 b; *Ep.* 107, 378 b; *Ep*. 114, 436 c. *Ad Heraclium cynicum* 224 b; *Ad Mater deorum* 174 b.
[671] Sulla gravità del rifiuto cristiano del sacrificio agli occhi degli Elleni vedi anche Cap. 2 p. 76.

l'unica forma possibile di contatto con il divino nella fase del ciclo in cui egli si trova a vivere. Come già nell'*Ad Porphyrium* il rito, e nello specifico quello sacrificale, è una forma di mediazione necessaria che l'imperatore si sente chiamato a ristabilire.

3.3 Il ruolo di Giuliano

Il culto è il primo strumento di coesione sociale e culturale nella politica del *princeps*[672]. Così scrive Ammiano Marcellino, all'indomani della morte di Costanzo II, cugino di Giuliano e suo predecessore, nel novembre del 361[673]:

Ubi vero abolitis quae verebatur, adesse sibi liberum tempus faciendi quae vellet advertit, pectoris patefecit arcana et planis absolutisque decretis aperiri templa arisque hostias admovere et reparari deorum statui cultum.

Quando davvero vennero meno i pericoli che temeva, capì che era il momento giusto di fare ciò che desiderava, svelò i segreti del suo cuore e promulgò dei pubblici decreti per l'apertura dei templi e portò le vittime sugli altari e restaurò il culto degli déi dello stato[674].

La riapertura dei templi e la restaurazione del sacrificio sono le prime azioni politiche di Giuliano Augusto, la sua politica di governo si basa su questo[675]. Così Giuliano al Gran Sacerdote Teodoro: «essendo noi nel corpo, dovevamo rendere corporeo anche il culto degli dèi (Ἐπειδὴ γὰρ ἡμᾶς, ὄντας ἐν σώματι, σωματικὰς ἔδει ποιεῖσθαι τοῖς θεοῖς καὶ τὰς λατρείας)»[676]. Si tratta di una forma di enunciazione di quella stessa *legge di corrispondenza* che troviamo nella sezione sacrificale dell'*Ad Porphyrium* e che abbiamo preso in esame nel primo capitolo, quella legge secondo la quale ognuno deve occuparsi «dei santi riti secondo quello che è, non certo secondo quello che non è»[677] infatti «l'uso necessario del corpo» da parte degli uomini fa in modo che anche «l'istituzione dei sacrifici debba essere […] corporea (σωματοειδής)»[678]. Abbiamo già

[672] Vedi BELAYCHE 2001-2; SAGGIORO 2002, pp. 241-252; O'MEARA 2003, pp. 120-123. Sull'importanza del sacrificio cruento all'interno del programma politico-religioso del *princeps* vedi BRADBURY 1995.
[673] Per la biografia di Giuliano vedi soprattutto ATHANASSIADI 1981a; BOWERSOCK 1997.
[674] AMM. MARC. XXII 5, 2.
[675] Cfr. LIB. *Or.* XXIV 35 secondo cui Giuliano «divideva la sua vita fra preoccupazioni per lo stato e la devozione agli altari».
[676] *Ep*. 89 b, 293 b. Per un'ulteriore e più raffinata spiegazione filosofica del sacrificio cruento in età giulianea bisognerà prendere in esame un passo del *De diis et mundo* di Salustio, amico e intimo collaboratore del *princeps* (vedi Cap. 4 pp. 173-174).
[677] *Ad Porph*. p. 164, 9-12 (= *De myst*. V 15 p. 220, 6-9).
[678] *Ad Porph*. p. 165, 3-8 (= *De myst.* V 16 p. 221, 9-14). Vedi BRADBURY 1995, p. 346: «The students of Iamblichus had provided him [Giuliano] with the intellectual justification for blood sacrifice […]». Vedi

chiarito come Giamblico, quando parla di culto corporeo, intenda riferirsi, nel caso del sacrificio, a quello cruento[679]: allo stesso modo anche il sacrificio promosso dal *princeps* è soprattutto quello animale[680].

Per comprendere il ruolo che Giuliano attribuisce a se stesso nel proprio programma politico-religioso e nella propria visione della storia, dobbiamo tornare a riferirci ai suoi modelli. Giuliano purificatore, Giuliano mediatore, Giuliano sacerdote che compie il sacrificio. Tenterò di prendere in esame uno alla volta questi diversi ruoli, per quanto sia chiaro – e lo risulterà ancor di più alla fine del paragrafo – quanto essi risultino inscindibilmente legati.

3.3.1 Giuliano purificatore

La *restauratio* giulianea della religione politeistica si configura come una catarsi. La mediazione che Giuliano può operare a vantaggio dei popoli del suo impero è di necessità conseguente ad una sua personale vicenda di purificazione: il sovrano filosofo può impiegare il suo potere catartico a vantaggio dell'impero solo in quanto è stato lui stesso purificato in precedenza dalla filosofia. Nell'epitaffio funebre scritto in suo onore da Libanio ci viene descritta la conversione filosofica del futuro sovrano: incontrare «studiosi pieni delle dottrine di Platone»[681] è stato come accogliere in un grande tempio delle statue rimaste a lungo nel fango; la conversione giulianea è dunque una purificazione a tutti gli effetti[682]. Il potere catartico della filosofia viene ribadito dallo stesso Giuliano in una lettera polemica al senatore romano Nilo scritta a cavallo fra il 362 e il 363[683]. Ma è un passo dell'inno *Ad mater deorum* che ci illumina in proposito:

> Da dove proverrebbe il carattere distinto degli esseri secondo forme determinate, se non vi fossero rapporti (λόγοι) preesistenti e prestabiliti e cause (αἰτίαι) predeterminate a fungere da modello? Se noi le percepiamo con difficoltà, cerchiamo di purificare ulteriormente gli occhi dell'anima. La corretta purificazione (Κάθαρσις δὲ ὀρθή) consiste nel ripiegarsi su se stessi (στραφῆναι πρὸς ἑαυτόν) […][684].

Cap. 1.
[679] Vedi Cap. 1 p. 49.
[680] Vedi SAGGIORO 2002, pp. 245-251.
[681] LIB. *Or.* XVIII 18. Cfr. *Or.* XIII 12-13.
[682] Per la conversione filosofica dell'imperatore, datata in genere al 351, vedi DE VITA 2011, pp. 43-50.
[683] *Ep.* 82, 455 a: «Hai udito parlare del famoso Fedone di Elide. […] Egli credeva che non vi fosse nessun male irrimediabile per la filosofia, **che tutti per mezzo di essa fossero purificati** da tutti i tipi di vita, da ogni comportamento o passione, in una parola da tutti i mali a cui gli uomini sono soggetti». Trad. M. Caltabiano. Sulla lettera a Nilo vedi CALTABIANO 1995.
[684] *Ad mater deorum* 162 d-163 a. Trad. A. Marcone, lievemente modificata.

La purificazione si connota, quindi, come un processo di ricerca nell'anima dei modelli del sensibile, un processo che avviene mediante un ripiegamento interno. La conoscenza dei λόγοι e delle αἰτίαι – propria della filosofia e ottenibile mediante l'ἐπιστροφή – è «corretta purificazione».

Il passaggio da purificato a purificatore viene esplicitato con chiarezza nel mito autobiografico narrato dall'imperatore nell'orazione *Ad Heraclium cynicum*, scritta nei primi mesi del 362[685]. Il dio Helios, parlando a nome degli dèi tutti, si rivolge così a Giuliano:

> Ama i tuoi sudditi come noi amiamo te (φίλει τοὺς ἀρχομένους ὥσπερ ἡμεῖς σέ). Prima di tutti i beni vengano per te i doveri nei nostri confronti: noi siamo infatti i tuoi benefattori, i tuoi amici e i tuoi salvatori. […] Sappi poi che questa carne (τὰ σαρκία) ti è stata data perché tu possa compiere questo servizio (λειτουργίας εἵνεκα ταυτησί): vogliamo purificare (ἀποκαθῆραι), per rispetto dei tuoi avi, la casa dei tuoi antenati[686].

L'opera di governo di Giuliano, definita λειτουργία – "servizio" in senso generico, ma anche "ufficio sacerdotale", "ufficio divino"[687] – è un'opera di purificazione, questo il compito del quale viene investito, questa la ragione stessa del suo trovarsi in un corpo, o, meglio, in «questa carne»[688]. Nella stessa orazione erano entrati poco prima in scena Eracle e Dioniso, due dei tradizionali modelli giulianei[689]. Aggiungiamo che, nell'*incipit* della lettera polemica che Giuliano scrive al filosofo Temistio, Eracle e Dioniso sono coloro che «filosofi e allo stesso tempo sovrani, purificarono tutta la terra e il mare dalla malvagità dilagante (φιλοσοφοῦντες ὁμοῦ καὶ βασιλεύοντες καὶ πᾶσαν σχεδὸν τῆς ἐπιπολαζούσης κακίας ἀνακαθαιρόμενοι γῆν τε καὶ θάλατταν)»[690].

---

[685] *Ad Heraclium cynicum* 227 b-234 c. Su questa orazione vedi DE VITA 2015.
[686] *Ad Heraclium cynicum* 233 c-234 c.
[687] LSJ s.v. "λειτουργία": è genericamente il "public service", ma anche il **"**public service of the gods", vedi ad es. ARIST. *Pol.* 1330 a; DIOD. SIC. I 21. Nei testi ebraici o cristiani è il "service or ministry of priests", vedi ad es. LXX *Num.* 8, 25; *Lc.*1, 23.
[688] Cfr. *Ad mater deorum* 166 d-167 a: il passo può essere preso a ulteriore esempio del parallelo instaurato fra Giuliano ed Eracle. Eracle, nella sua permanenza mortale, viene detto trascinare un «fardello di carne (σαρκία φορῶν)». Non è secondario notare che l'uso di σάρξ per riferirsi al corpo umano è paolino: indica la persona intesa dal punto di vista della sua apparenza esterna. Vedi ROBINSON 1952, p. 68 ed. it.: «Mentre σάρξ indica l'uomo, solidale con la creazione, nella sua distanza da Dio, σῶμα indica l'uomo, solidale con la creazione, in quanto ordinato da Dio».
[689] *Ad Heraclium cynicum* 219 b-223 a. Vedi DE VITA 2015, pp. 130-135: la studiosa riconosce in Eracle e Dioniso i due paradigmi mitici tramite i quali Giuliano, filosofo e re anch'egli, prende coscienza dell'elevatezza del suo incarico. Si tratta peraltro di figure di riferimento che Giuliano ha in comune con Alessandro Magno.
[690] *Ad Them.* 253 c-254 a. In primo luogo teniamo presente il ruolo di purificatore del quale gli dèi investono Giuliano nell'orazione *Ad Heraclium cynicum* (inizio 362) e l'importanza che nella stessa assumono le figure di Eracle e Dioniso; accettiamo poi la datazione tarda della *Epistula Ad Themistium* (novembre 361, vedi MARCONE in MARCONE – FONTAINE – PRATO 1987, p. 8; CHIARADONNA 2015a, p.

Giuliano, ormai divenuto ufficialmente Augusto nel novembre del 361, purificato attraverso la filosofia come uno dei tanti che, secondo quanto lui stesso scrive allo stesso Temistio, si «salvano tramite Socrate»[691], è colui che traduce tale sapere filosofico in favore del suo popolo. Il ruolo di purificatore che Giuliano si attribuisce passa attraverso la via maestra del culto: la sua λειτουργία consiste nel ristabilire gli antichi costumi religiosi.

Costanzo II è infatti appena morto in circostanze misteriose, Giuliano assume pieni poteri ed è in quel momento decisivo che, con parole commosse, si rivolge al suo maestro e amico, Massimo di Efeso:

> Veneriamo gli dèi apertamente (ἀναφανδὸν) e la maggior parte dell'esercito che mi segue è religiosa[692]: noi sacrifichiamo buoi alla luce del sole (φανερῶς βουθυτοῦμεν): gli dèi mi ordinano di purificare (ἁγνεύειν) tutto e io obbedisco loro di buon grado; dicono che ci concederanno grandi frutti per le nostre fatiche, se non saremo indolenti[693].

Giuliano sottolinea qui il valore politico del sacrificio, compiuto per la prima volta dopo molto tempo come un atto pubblico. Attraverso il sacrificio l'imperatore opera in favore del suo popolo, sacrificio cruento («βουθυτοῦμεν») e purificazione («ἁγνεύειν») paiono dunque coincidere.

Giuliano, purificato tramite la filosofia, purifica il suo popolo tramite il rito. Nell'*incipit* dell'inno *Ad mater deorum* il rito è definito ἁγνεία, "purificazione"[694]. Il culto dunque si pone non solo come uno strumento storicamente necessario per instaurare un rapporto fra l'uomo e il dio (sulla base del frammento 45 del *Contra Galilaeos*), ma anche come una forma mediata di conoscenza: come la religione tradizionale nel suo complesso è per i neoplatonici «fisica per immagini»[695], così il rito sarà per Giuliano una sorta di *filosofia attraverso gli atti*, filosofia manifesta e in favore

---

149 n. 1) e consideriamo dunque la lettera poco precedente rispetto all'orazione. Giuliano non rifiuterebbe dunque il paragone proposto dal filosofo Temistio tra l'imperatore e i due personaggi mitici, dal momento che lo accetta in un'orazione pressoché coeva. A che pro citare nel dettaglio il ruolo catartico di tali figure e rimanere vaghi sul rifiuto che l'autore ne farebbe? Giuliano si limita a criticare l'eccessiva adulazione di Temistio; ma anche in questo caso accetta i due modelli mitici. DE VITA 2015, p. 12, parla di una «*recusatio* solo formale» da parte di Giuliano.

[691] *Ad Them.* 264 d.

[692] Secondo la testimonianza di SOCR. *H.E.* III 13, 2, Giuliano giunge ad escludere dalle cariche militari coloro che non volevano abiurare alla fede cristiana proprio perché non sacrificano, vedi MAZZA 2000, p. 21. Vedi anche LIB. *Or.* XII 79: il retore vede nel sacrificio ciò che sapeva trasformare in vincente lo spirito bellico delle truppe giulianee. Per le implicazioni militari dei sacrifici di Giuliano vedi SAGGIORO 2002, pp. 245-248. Il legame fra atto sacro e vittoria è tradizionale, vedi ad es. OV. *Fasti* I 335-336.

[693] *Ep.* 26, 415 c-d.

[694] *Ad mater deorum* 159 a.

[695] HADOT P. 2004, p. 66 ed. it.

del suo popolo. Osserviamo come Gregorio di Nazianzo (329-390)[696] consideri il giovanile soggiorno ateniese dell'imperatore (da luglio a novembre del 355) come dettato da una duplice volontà: quella di conoscere la Grecia e le sue scuole di filosofia e quella di entrare in contatto con i sacerdoti sacrificatori ateniesi. Fin da allora conoscenza filosofica e arte sacrale appaiano intimamente connesse[697], poiché, come ci ricorda Libanio, per Giuliano la filosofia e i riti sacri erano fratelli («Ὁ δὲ νομίζων ἀδελφὰ λόγους[698] τε καὶ θεῶν ἱερά»)[699]. Giuliano infatti istruisce così Teodoro sul tema dell'educazione filosofica del clero:

A noi conviene solo la filosofia e dobbiamo scegliere fra i filosofi quelli che hanno preso come guide per la loro formazione gli dèi (ἡγεμόνας προστησάμενοι τῆς ἑαυτῶν παιδείας), come Pitagora, Platone, Aristotele ed i seguaci di Crisippo e di Zenone. Non si devono ascoltare tutti né le dottrine di tutti, ma solo quelli, e quelle parti del loro pensiero, che portano alla devozione (εὐσεβείας ἐστὶ ποιητικά)[700].

L'unica attività intellettuale adatta al sacerdozio è la filosofia ispirata dagli dèi e atta a stimolare la devozione religiosa. Filosofia e pietà devono dunque implicarsi l'una con l'altra, per arrivare, infine, ad essere considerate come due forme di espressione diverse di uno stesso contenuto.

3.3.2 Giuliano mediatore

Il sovrano è dunque colui che trasferisce al popolo il potere catartico della filosofia attraverso l'atto sacro; come lui stesso afferma in una lettera non «si è svegliato (ἐγρηγορώς[701]) per se stesso, quanto piuttosto in favore di tutti gli altri»[702]. È chiaro,

[696] GREG. NAZ. *Or.* V 23; cfr. SOCR. *H.E.* III 23, 18.
[697] In questo senso va anche MARCO-SIMON 1999. Lo studioso offre una doppia interpretazione di un conio giulianeo che portava raffigurato un toro con due stelle sopra il capo. Secondo la prima, quella religiosa, l'immagine monetale raffigurerebbe il toro del sacrificio, mentre secondo l'altra, quella filosofica, le due stelle indicherebbero le due porte del sole da cui le anime salgono e ridiscendono nel mondo sublunare. Marco-Simon considera i due significati come compresenti: filosofia e culto andrebbero dunque a braccetto anche in questo caso.
[698] Intendo qui λόγοι come "filosofia" anche sulla base della dichiarazione programmatica di Giamblico all'inizio della sezione sacrificale dell'*Ad Porph*. (vedi Cap. 1 p. 20) e del prologo eunapiano di cui *supra*: Giamblico ed Eunapio usano la medesima formula («ἐν λόγοις») per riferirsi alla filosofia.
[699] LIB. *Or.* XVIII 157. CHIARADONNA 2015a, p. 165, osserva giustamente come religione e filosofia siano del tutto compenetrate per i platonici della scuola di Apamea e di Pergamo e di come non avrebbe senso privilegiare una delle due sfere. Di contro ATHANASSIADI 2006, pp. 126, 189, 206-207, esalta, sminuendone la preparazione filosofica, la svolta dogmatica e religiosa in seno al platonismo compiuta da Giamblico e dai suoi diretti successori.
[700] *Ep.* 89 b, 300 d.
[701] Da notare l'uso del participio perfetto. Ad un certo punto c'è stato un risveglio, un risveglio avvenuto nel passato, ma che ha continuato ad avere delle conseguenze sul presente: si tratta della conversione

dunque, l'ovvio passaggio dal ruolo di purificatore a quello di mediatore, e da questo poi a quello di sommo sacerdote (*pontifex maximus*), mediatore per eccellenza fra uomini e dèi.

Ritorniamo all'ultimo passo citato dell'orazione *Ad Heraclium cynicum*[703] e a quell'ambigua massima dal sapore cristiano che non abbiamo ancora commentato[704]. Gli dèi ordinano a Giuliano di amare i suoi sudditi come loro stessi amano lui, il verbo usato è φιλέω, in contrapposizione all'evangelico ἀγαπάω[705]. La sua presenza al mondo in «questa carne» è motivata dal compito catartico affidatogli. Tale ruolo, dunque, è strettamente legato alla filantropia che il sovrano è chiamato a dimostrare nei confronti del suo popolo. Questo amore per i suoi sudditi coincide, quindi, con la sua opera di salvazione, cioè con la purificazione operata tramite il rito di cui al paragrafo precedente.

Così come Zeus, in quanto φιλάνθρωπος, ha donato agli uomini le arti sacre come sostitutive di quella comunione diretta tipica del linguaggio oracolare, così Giuliano, nel rito e tramite il rito, ripropone ogni volta al popolo tale κοινωνία, è il traghettatore della φιλία divina[706]. Da oggetto dell'amore divino, diventa soggetto di trasmissione di tale amore. L'imperatore, amato dagli dèi e purificato dalla filosofia, determina, tramite la φιλία nei confronti dei sudditi e attraverso la purificazione propria dell'atto sacro, una continuità fra gli uomini a lui sottoposti e gli dèi. In questo sta il suo ruolo di mediatore, di costruttore di ponti (*pontifex*)[707] fra l'umano e il divino e in questo dunque adempie

---

filosofica dell'imperatore.

[702] *Ep.* 32, 381 d.

[703] *Ad Heraclium cynicum* 233 c-234 c cit. *supra* a p. 131.

[704] «Ama i tuoi sudditi come noi amiamo te (φίλει τοὺς ἀρχομένους ὥσπερ ἡμεῖς σέ)».

[705] O forse sarebbe più esatto dire l'opposto? Vedi ad es. *Gv.* 13, 34: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io ho amato voi, anche voi amatevi gli uni gli altri» o anche 15, 9: «Come il padre ha amato me, così io ho amato voi». Il verbo usato dall'evangelista è sempre ἀγαπάω. DE VITA 2015, p. 15, commenta questa «massima dal sapore cristiano» di Giuliano e la considera una forma di *oppositio per aemulationem* nei confronti del cristianesimo. Si tratta della tesi di fondo anche di DE VITA 2011: l'intero programma politico-religioso giulianeo si baserebbe sulla volontà di opporsi all'avversario cristiano impiegando lo strumento dell'emulazione. L'ipotesi della De Vita – che a ben vedere deriva dall'idea di *église païenne* giulianea di KOCH 1927-8 – è interessante e a tratti condivisibile; a conti fatti, però, risulta riduttiva, poiché rischia di sminuire il legame della politica religiosa giulianea con il pensiero filosofico e religioso ellenistico precedente.

[706] Fondamentale è SCHRAMM 2013 che vede nella φιλία uno dei concetti principali della filosofia politica neoplatonica. Per quanto riguarda Giuliano Schramm applica il concetto di filantropia al rapporto fra Giuliano e il suo popolo e equipara quello di φιλία alla tradizionale *amicitia principis*, cioè al rapporto che Giuliano instaura con i suoi diretti collaboratori (SCHRAMM 2013, pp. 347, 451-453). Per un'esposizione più dettagliata della tesi di Schramm, vedi la conclusione del presente capitolo. Per la filantropia nel pensiero religioso e politico del IV secolo vedi DOWNEY 1955.

[707] Vedi VARR. *De ling. lat.* V 15, 83: Varrone propone due etimologie, da *pons facĕre* e da *posse facĕre*, dove per *facĕre* si intende (secondo DEL PONTE, p. 109) "eseguire atti sacrali" (cfr. Cap. 1 p. 16 per lo stesso uso del greco ἔργω). Per il significato di *pons* come designazione figurata della liturgia in quanto 'cammino' che il *pontifex* è chiamato ad indicare vedi DUMÉZIL 1964, p. 469. Vedi anche DELL s.v.

appieno ai dettami giamblichei della lettera a Discolio, che vogliono l'εὐδαιμονία del governato come primo fine del governante.

3.3.3 Giuliano sacerdote

In quanto *princeps*, dunque, Giuliano ricopre anche la carica di ἀρχιερεύς, *pontifex maximus*, "sommo sacerdote". Egli stesso dichiara in una lettera ad un anonimo destinatario di essere «secondo la tradizione, pontefice massimo […] (κατὰ μὲν τὰ πάτρια μέγας ἀρχιερεύς)»[708]; ciò appare inoltre chiaro dalle direttive che impartisce, proprio in qualità di *pontifex maximus*, tanto al Gran Sacerdote Teodoro nell'epistola a questi indirizzata, quanto ad altri membri del clero in altre lettere del suo epistolario[709].

Vi sono alcuni passi nei quali pare che lo stesso Giuliano consideri il suo compito politico come distinto ed inferiore rispetto a quello sacerdotale[710], ma nel complesso siamo portati a pensare – sulla scorta delle osservazioni di Chiaradonna[711] in merito all'insincerità delle professioni di modestia di Giuliano per quanto riguarda la propria statura filosofica[712] – che si tratti anche in un questo caso di un *topos* letterario al quale Giuliano non aderisce in modo sincero[713]. Ci troviamo davanti ad una particolare declinazione della *recusatio imperii*[714], un atteggiamento tradizionale che troverebbe la sua origine nella *Repubblica* platonica[715]. Secondo tale schema argomentativo i migliori giudicherebbero preferibile un altro tipo di vita, in questo specifico caso quella sacerdotale, rispetto a quella del governante, ma si vedono costretti dalla necessità ad assumere il comando[716].

"pontifex": sebbene gli autori parlino dell'etimologia varroniana come di un'etimologia popolare, non ne propongono una alternativa.

[708] *Ep.* 88, 451 b. La lettera è datata all'inverno fra il 362 e il 363.

[709] Si tratta delle cosiddette lettere 'encicliche' o 'pastorali': l'epistola 84 ad Arsacio, Gran Sacerdote della Galazia, le epistole 85 e 86 alla sacerdotessa Teodora, l'epistola 87 ad un sacerdote ignoto, l'epistola 88 ad un anonimo governatore della Caria responsabile di aver offeso un sacerdote. Vedi DE VITA 2011, p. 225. Già BIDEZ 1930 sottolinea l'importanza del ruolo di *pontifex maximus*, mentre MAZZA 1986 tende a sminuirlo.

[710] *Ad Helium regem* 131 b-c: «Io invidio la fortuna dell'uomo al quale il dio ha concesso un corpo generato da un seme santo e profetico e che può scoprire così i tesori della sapienza; non disconosco tuttavia la sorte di cui mi ha ritenuto degno il dio Helios, facendomi nascere nella famiglia che ai miei tempi domina e regna sulla terra». Trad. A. Marcone; *Ep.* 89 b, 289 a: «Poiché la vita sacerdotale (τὸν ἱερατικὸν βίον) è di necessità più santa rispetto a quella politica (τοῦ πολιτικοῦ σεμνότερον), a questo tipo di vita bisogna condurre ed educare: vi seguiranno, come è ovvio, i migliori».

[711] Vedi CHIARADONNA 2015a, pp. 152, 166-167.

[712] *Ad Them*. 254 b, 266 b; *Ad Heraclium cynicum* 235 a-b; *Mis.* 359 a. Vedi PAGLIARA 2012, pp. 28-33.

[713] Si tratta del *Bescheidenheitstopos*, secondo la definizione del critico Ernst Robert Curtius in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948).

[714] Di un primo rifiuto del titolo di Cesare da parte di Giuliano ci parla Ammiano Marcellino in XX 4, 15.

[715] PL. *R.* VI 489 c. Vedi CHIARADONNA 2015a, p. 167.

[716] Cfr. PL. *R.* I 347 b-e (Cap. 2 p. 79); JUL. *Ad senatum populumque Athenarum* 276 b-d: Giuliano dice di

Vi sono poi alcune preziose testimonianze di Libanio e di Ammiano Marcellino. Libanio, «il sofista che lo amava (φιλοῦντος σοφιστοῦ)»[717], ad esempio, definisce Giuliano come un novello Proteo: «lui stesso sacerdote, scrittore, veggente, giudice, soldato e salvatore di tutti (ὁ αὐτὸς ἱερεύς, λογογράφος, μάντις, δικαστής, στρατιώτης, διὰ πάντων σωτήρ)»[718]. L'imperatore assomma su di sé tutte queste funzioni. All'inizio e alla fine dell'elenco, però, troviamo i due titoli più importanti, quello di ἱερεύς e quello di σωτήρ. Altrove Libanio dipinge Giuliano come colui che ha assunto tanto il ruolo di ἱερεύς quanto quello di βασιλεύς, fondendo così la funzione sacerdotale con quella regale e assumendo dunque il ruolo tradizionale di re sacerdote:

[…] si rallegrava di essere chiamato sacerdote non meno di re e tale titolo si accordava ai suoi atti (καὶ τοὔνομα τοῖς ἔργοις[719] συμβαίνει); poiché primeggiava sui re per quanto riguarda il potere non meno che sui sacerdoti per quanto riguarda il servizio rituale[720].

In quanto imperatore è a capo di tutti gli altri sovrani dell'ecumene e in quanto pontefice massimo di tutti gli altri sacerdoti. Libanio aggiunge che era il *princeps* stesso a predisporre («αὐτουργέι») ogni aspetto del sacrificio, ritenendo assurdo

dover consegnare personalmente messaggi ai suoi futuri governatori e non assolvere ai doveri verso gli dèi con le sue stesse mani (ταῖς δ'αὐταὶς χερσὶν οὐ πληρώσει τὰ πρὸς τοὺς θεούς)[721].

Agli occhi dell'imperatore non ha alcun senso che la comunicazione con i suoi sottoposti avvenga per sua mano e non così quella con i suoi superiori, cioè con gli dèi. Com'è βασιλεύς in prima persona rivolgendosi direttamente a quanti sono da lui comandati, così è anche ἱερεύς in prima persona nella sua comunicazione con gli dèi che lo comandano. Anche in questo caso possiamo osservare la compresenza fra la direzione orizzontale, propria dell'opera del βασιλεύς, e quella verticale, propria invece di quella dello ἱερεύς. Giuliano è colui che, come il teurgo giamblicheo, si pone nel mezzo, il piano che gli è proprio è quello della μεσότης, è il sacerdote-mediatore che

assolvere i suoi compiti istituzionali per assecondare il volere divino, si tratta di un *topos* che ricordiamo derivare da *R.* IX 592 a-b e che troviamo anche nell'*Ad Marcellam* di Porfirio. Vedi Cap. 2 p. 79; LABRIOLA 1975, pp. 36-38; CIVILETTI 2007, p. 473.

[717] LIB. *Or.* XVIII 4. Si noti l'uso del verbo φιλέω e si ricordi come Giuliano nel *Misopogon* definisca Libanio come «amico di Hermes, mio amico […]». Vedi *supra* n. 623.

[718] *Ivi* 176.

[719] Per il valore del sacrificio come ἔργον per eccellenza vedi Cap. 1 pp. 16-17.

[720] LIB. *Or.* XII 80.

[721] *Ibidem.*

garantisce al suo popolo la comunione con il divino e, proprio per questo, del suo popolo è anche salvatore.

Il suo insolito comportamento, però, non rimane esente da critiche. Ecco il passo di Ammiano in proposito:

[…]*'victimarius' pro 'sacricola' dicebatur, ad crebritatem hostiarum alludentibus multis et culpabatur hinc opportune, cum ostentationis gratia vehens licenter pro sacerdotibus sacra* […]. *Et quamquam his paribusque de causis indignaretur, tacens tamen motumque in animi retinens potestate, sollemnia celebrabat.*

[…] veniva chiamato anche 'inserviente del sacerdote' invece di 'sacerdote', alludendo in molti ai frequenti sacrifici di vittime, e per questo veniva giustamente incolpato, poiché, per una certa volontà di ostentazione, lui stesso, al posto dei sacerdoti, trasportava gli oggetti sacri […]. E sebbene si indignasse per questa e simili accuse, pur tuttavia, tacendo e trattenendo l'agitazione in potere del suo animo, celebrava le solenni cerimonie[722].

Anche in questo caso il sacrificio di Giuliano è un sacrificio in prima persona. L'imperatore diventa bersaglio di critica e di scherno da parte dei suoi stessi correligionari[723], i quali sembrano invece dimostrare una certa attitudine a considerare il titolo imperiale di sommo sacerdote come una carica onorifica vuota di significato.

Alla continuità fra umano e divino che, in quanto ἱερεύς, si sente chiamato a stabilire in favore di tutti gli altri, Giuliano vuole far corrispondere una continuità nel suo personale rapporto con gli dèi. E se Ammiano ci riporta, anche in questo caso, le parole di scherno che gli venivano rivolte a causa dell'eccessivo zelo nel sacrificio – tanto che si andava dicendo che, se fosse tornato dalla spedizione contro i Parti, di buoi non ce ne sarebbero stati più[724] – è la testimonianza di Libanio nell'orazione funebre scritta in onore di Giuliano a risultare più significativa ai fini del nostro discorso. Il retore ci spiega, infatti, che

poiché non era agevole per l'imperatore recarsi ogni giorno dal palazzo ai templi e, d'altra parte, era di grande importanza avere **rapporti costanti con gli dèi (συνεχὴς ὁμιλία θεῶν)**, al centro del palazzo fu costruito un santuario al dio che reca il giorno [Helios] e Giuliano prendeva parte ai suoi misteri[725].

[722] AMM. MARC. XXII 14, 3.
[723] Per le accuse di καινοτομία vedi *supra*. Nel suo breve principato Giuliano venne aspramente criticato e dileggiato dagli stessi Elleni, in particolar modo dagli abitanti di Antiochia, città che voleva rendere sua capitale. A testimonianza di ciò si veda l'orazione giulianea *Misopogon*.
[724] AMM. MARC. XXV 4, 17.
[725] LIB. *Or.* XVIII 127. Trad. A. Marcone modificata.

La notizia è confermata da Eunapio che, nella biografia di Massimo di Efeso, ricorda come alla corte di Costantinopoli il *princeps* e i suoi più stretti collaboratori fossero sempre «impegnati a ricondurre agli dèi ciascuna delle loro azioni quotidiane»[726]. È merito di Alessandro Saggioro[727] aver riconosciuto che, nel suo sacrificare in prima persona, Giuliano vuole implicitamente rifarsi a Numa, il quale, secondo quanto ci racconta Plutarco[728], avrebbe fatto lo stesso. Possiamo aggiungere alle riflessioni di Saggioro che Numa, il leggendario legislatore religioso di Roma, al contempo re e sacerdote, è per l'imperatore un modello anche per quanto riguarda la necessità di un rapporto costante con il divino. Nel *Contra Galilaeos* Giuliano scrive, infatti, che, quando Roma aveva bisogno di maggior sicurezza,

> Zeus le mise a capo Numa, il grande amante della sapienza (φιλοσοφώτατον[729]). Era il bello e buon Numa, che viveva nei boschi solitari e **stava sempre in contatto con gli dèi (συνὼν ἀεὶ τοῖς θεοῖς)** per i suoi puri pensieri. […] Questi stabilì la maggior parte delle leggi cultuali[730].

La formula di Libanio («συνεχὴς ὁμιλία θεῶν») pare quindi riecheggiare quella impiegata da Giuliano stesso nel riferirsi a Numa («συνὼν ἀεὶ τοῖς θεοῖς»). Giuliano desidera mantenere un contatto diretto e continuo con la divinità, contatto del quale Numa è paradigma. Se per Giuliano i sacerdoti devono essere coloro che «offrono la propria vita come esempio (δεῖγμα τὸν ἑαυτῶν ἐκφέροντας βίον) di quanto è necessario predichino al popolo»[731], l'esempio che Giuliano propone in qualità di sacerdote è dunque un esempio di continuità, di un tendere costante dell'uomo verso il dio.

*

Giuliano desidera pertanto attribuirsi il ruolo di purificatore, mediatore e sacerdote. Le tre funzioni risultano perfettamente sovrapponibili: potremmo riassumerle, come è lo stesso Libanio a suggerirci, nell'epiteto finale di σωτήρ, "salvatore".

---

[726] EUN. *VS* VII 49.
[727] SAGGIORO 2002, pp. 237-254.
[728] PLU. *Num.* 7, 1; 8, 3; 15, 7-10; 12.
[729] È interessante notare l'uso del superlativo di φιλόσοφος, impiegato da Giuliano anche per riferirsi a Massimo di Efeso (*Ep*. 28) e a Libanio (*Ep.* 97).
[730] *Gal.* fr. 42, 8-11.
[731] *Ep.* 89 b, 299 b.

Giuliano è re filosofo e purificatore come Dioniso ed Eracle, sacerdote e mediatore come Numa. Ma non dobbiamo supporre che Giuliano e il suo *entourage* vogliano stabilire una comparazione puramente retorica e propagandistica fra l'imperatore e tali modelli mitici: è la concezione tradizionale della storia e del tempo di cui Giuliano si fa portatore nelle sue opere – sia in quelle di letteratura che in quelle di vita – a confutare tale idea. L'atto sacro infatti determina, grazie al suo porsi fuori dal tempo profano, una coincidenza sia fra ogni momento in cui tale atto viene compiuto, sia fra l'imperatore e le figure mitiche di re purificatori e sacrificatori. L'oggetto sensibile sta all'idea come l'evento storico sta al mito e come l'imperatore al suo modello.

3.4 Il lessico del tempo in Giuliano

Una delle opere platoniche più citate da Giuliano è il *Timeo*[732]; la fisica dei tardo neoplatonici, infatti, si basa pressoché interamente sull'esegesi di tale dialogo[733]. Nell'inno *Ad Helium regem*, ad esempio, Giuliano parla dell'ipotesi platonica del mondo creato[734] come di una supposizione utile, che lui, però, a causa della sua inferiore statura filosofica, non può permettersi di formulare se non correndo il rischio di confondersi[735]. Eppure, nonostante l'importanza assunta dal *Timeo* nelle sue opere, l'opposizione principale che in esse possiamo riscontrare in relazione alla concezione del tempo non è tanto quella platonica fra αἰών e χρόνος[736], quanto quella fra αἰών/αἰώνιον e ἀιδιότης/ἀίδιος, a cui possiamo poi aggiungere la nozione di καιρός. Ci proponiamo dunque di prendere in esame il significato e l'uso di questi termini nelle opere di Giuliano. L'analisi lessicale si rivelerà infatti uno strumento utile per comprendere appieno la sua concezione del sacrificio.

Chantraine[737] ci spiega come tanto αἰών/αἰώνιον quanto ἀιδιότης/ἀίδιος vengano da una medesima radice *ἀι*F* (dall'indoeuropeo *ai-w-) indicante "forza vitale", "vita" e poi "durata della vita", la stessa dell'avverbio ἀεί e del latino *aevum* e *iuvenis*. Solo

[732] DE VITA 2011, p. 99 n. 63. Vedi ad es. *Gal*. fr. 9, 17-34 che contiene la citazione dell'intero discorso del demiurgo agli dèi giovani (*Tim*. 41 a-c).
[733] Vedi FALCON 2012.
[734] *Tim*. 37 c: il cosmo è «γεγονός». Alcuni platonici (ad esempio Plutarco di Cheronea e Attico) hanno creduto che qui Platone facesse riferimento ad una genesi temporale del cosmo. Giuliano considera tale genesi temporale soltanto un'ipotesi strumentale, falsa di per sé ma utile alla comprensione della «grandezza delle opere derivanti da Helios» (*Ad Helium regem* 146 a).
[735] *Ad Helium regem* 146 b.
[736] *Tim*. 37 d.
[737] DELG s.v. "αἰών".

con Platone il termine αἰών assume il significato pregnante di "eternità".

In Plotino l'opposizione fondamentale rimane quella classica fra χρόνος e αἰών: nel settimo trattato della terza enneade, infatti, criticando la posizione aristotelica che considerava il tempo misura del movimento nel mondo fisico[738], lo definisce, invece, in relazione all'anima. Χρόνος è «vita dell'anima in movimento di transizione da un modo di vita ad un altro»[739] mentre αἰών è «vita in stato di quiete, identica e sempre uguale»[740]. Il rapporto fra χρόνος e αἰών è lo stesso che intercorre fra mondo sensibile e intelligibile:

> […] e se il tempo dev'essere immagine dell'eternità come anche lo è questo universo rispetto a quello intelligibile, allora bisogna dire che, al posto di quella vita lì, ve ne è un'altra distinta e di significato, per così dire, diverso, cioè quella della suddetta potenza dell'anima; che al posto del movimento intellettuale vi è quello di una qualche parte dell'anima; al posto dell'identità, dell'uniformità costante e della permanenza, vi è ciò che non permane identico, ma compie un atto dopo un altro; al posto dell'assenza di estensione e dell'unità, vi è un'immagine dell'unità, la quale è un uno nella continuità; al posto di un'infinità già realizzata e completa, vi è un tendere all'infinito sempre in direzione del successivo, al posto di un intero compatto vi è un intero costituito di parti che sempre si costituirà in futuro come tale[741].

Il concetto di χρόνος è dunque legato al sensibile e al molteplice, quello di αἰών all'intelligibile e all'unità. La riflessione sul tempo si complica in Giamblico: alla bipartizione platonica e plotiniana, infatti, l'autore sembra contrapporre una tripartizione basata sulla distinzione fra eternità, tempo intelligibile e tempo fisico. Il tempo intelligibile presenterebbe, in forma statica, la medesima struttura che il tempo fisico, diviso in passato, presente e futuro, manifesta in forma dinamica[742].

Il complesso sistema giamblicheo, però, non sembra essere stato recepito da Giuliano; nelle opere del *princeps*, infatti, l'opposizione principale è quella fra αἰών/αἰώνιον e ἀιδιότης/ἀίδιος. Per comprendere l'uso che l'imperatore fa dei due termini, ci è piuttosto d'aiuto il commentario al *Timeo* di Proclo[743]: la scuola di Atene, infatti, teorizza un'opposizione che, come presto vedremo, è riscontrabile già negli scritti giulianei. Se αἰών è l'eternità fuori dal tempo, l'eternità senza tempo delle cause

---

[738] Per Aristotele il tempo è «il numero del movimento secondo il prima e il poi» (*Ph.* IV 11, 219 b).
[739] PLOT. III 7 [45], 11. 43-44. La traduzione dei passi plotiniani è qui di A. Linguiti.
[740] *Ibidem* 45-46.
[741] *Ibidem* 49-56.
[742] Per una chiara e dettagliata esposizione della concezione del tempo in Giamblico vedi HOFFMANN 1980; TAORMINA 1999, pp. 57-100. Per una sintetica esposizione della concezione del tempo dei platonici tardi vedi FALCON 2012. Un'utile raccolta di testi sul tema del tempo nel platonismo post-plotiniano è quella di SAMBURSKY – PINES 1971.
[743] PROCL. *in Ti.* I p. 277, 32-278, 24 Diehl.

intelligibili, ἀιδιότης è l'eternità considerata in relazione al tempo ossia la "perpetuità", la "durata infinita"[744], è l'eternità del mondo fisico che è generato (γενητός) ed eterno (ἀίδιος) o, meglio, è eternamente generato. Il cosmo, come scrive lo stesso Giuliano nell'inno *Ad Helium regem* «ha il suo essere nel divenire»[745], dire che è γενητός, "generato", significa affermare che eternamente diviene.

E se essere generato – cioè divenire in eterno – significa dipendere ontologicamente da una causa superiore[746], allora l'aggettivo ἀίδιος sta ad indicare la perpetua dipendenza del causato dalla causa, mentre diverso è il significato di αἰών, che indica l'eternità e la stabilità propria del mondo intelligibile.

3.4.1 αἰών

Poiché, se il dio non ha bisogno di nulla, non per questo non bisogna offrirgli nulla. Infatti non ha nemmeno bisogno delle preghiere espresse a parole. E che cosa dunque? Sarebbe ragionevole privarlo anche di quelle? Per nulla. Allora non avrebbe nemmeno bisogno dell'onore che gli si rivolge tramite le azioni (διὰ τῶν ἔργων), onore che stabilirono per legge (ἐνομοθέτησαν) non tre e nemmeno tremila anni, ma tutta l'eternità precedente (ὁ προλαβὼν αἰών), in tutti i popoli della terra[747].

Il passo proviene dalla già citata epistola al Gran Sacerdote Teodoro. Il quesito è classico: se la divinità non ha bisogno di nulla perché continuare a venerarla?[748] Per Giuliano gli atti sacri sono giustificati dalla tradizione, sono necessari perché sono stati stabiliti non da un tempo determinato – sia esso breve o lungo – ma da tutta l'eternità. È interessante notare che «ὁ προλαβὼν αἰών» è soggetto del verbo νομοθετέω, "legifero": l'eternità stessa assume dunque una funzione legislatrice, mentre il sovrano è colui che sorveglia sull'osservanza di tali leggi[749].

---

[744] Vedi FALCON 2012, p. 166. Cfr. MARCONE in MARCONE – FONTAINE – PRATO 1987, p. 311.
[745] *Ad Helium regem* 137 d: «Ὁ περὶ γῆν τόπος ἐν τῷ γίνεσθαι τὸ εἶναι ἔχει».
[746] PROCL. *in Ti* I p. 277, 8-10 Diehl. Proclo attribuisce tale affermazione all'accademico Crantore (IV-III a.C.) e ai suoi seguaci: «Οἱ δὲ περὶ Κράντορα τοῦ Πλάτωνος ἐξηγηταί φασι γενητὸν λέγεσθαι τὸν κόσμον ὡς ἀπ᾽αἰτίας ἄλλης παραγόμενον καὶ οὐκ ὄντα αὐτόγονον οὐδὲ αὐθυπόστατον».
[747] JUL. *Ep.* 89 b, 294 a.
[748] Il tema è presente già in Euripide (*H.F.* 1546) e in Platone (*Eutyph.* 14 e). Verrà ripreso poi da Teofrasto (Περὶ εὐσεβείας fr. 7 Pötscher = fr. 584 a Fortenbaugh = PORPH. *De abst.* II 15, 3), da Filone di Alessandra (*De spec. leg*. I 271, I 294) e da molti altri.
[749] Vedi *supra*. Vedi SCHRAMM 2013, p. 452: Giuliano si considera custode delle leggi poiché ritiene che le leggi antiche siano le migliori e le più vicine allo spirito divino e che possano pertanto considerarsi sue dirette emanazioni. Come Giamblico anche Giuliano sostiene dunque il primato delle norme tradizionali. Vedi Cap. 2 pp. 105-107.

In un'altra epistola gli uomini pii sono coloro che «venerano rettamente e giustamente gli dèi secondo quanto è stato trasmesso a noi (ἡμῖν παραδεδομένα[750]) dall'eternità (ἐξ αἰῶνος)»[751], mentre in un frammento del *Contra Galilaeos* i cristiani sono i trasgressori di quella legge ebraica che era stata stabilita come eterna («νόμιμον αἰώνιον»), sono coloro che rifiutano di celebrare tale eterno precetto[752]. Il culto si configura come una forma di relazione dell'uomo con l'αἰών: è lo strumento che gli permette di conformarsi a quella stessa eternità che del culto è causa. L'αἰών è l'eternità senza tempo che caratterizza la dimensione divina, l'eternità che causa e precede («προλαβών») il culto.

In un brano dell'inno *Ad Helium regem* è il mondo visibile a provenire causalmente dall'eternità:

> Il mondo visibile, dunque, è sussistito intorno a Helios dall'eternità (ἐξ αἰῶνος), ha come sede la luce che lo avvolge dall'eternità (ἐξ αἰῶνος), e non ora sì e poi no, e neppure ora in un modo e ora in un altro, ma sempre allo stesso modo (ἀεὶ δέ ὡσαύτως). Ma se poi qualcuno volesse cogliere, per quanto può l'intelletto, questa natura eternamente durevole (διαιώνιον φύσιν) in relazione al tempo (χρονικῶς), potrebbe facilmente conoscere di quanti beni per il mondo, attraverso l'eternità (δι'αἰῶνος ἀγαθῶν τῷ κόσμῳ), Helios, re dell'universo, è la causa, con il suo brillare incessante[753].

Il tema principale dell'opera è la celebrazione della funzione mediatrice di Helios, signore del mondo intellettivo, ossia della sfera mediana fra quella intelligibile e quella sensibile; Helios è coordinatore e unificatore del cosmo, ha funzione demiurgica[754]. La tripartizione cosmologica presente nell'inno fra νοητός, "intelligibile", νοερός, "intellettivo", e αἰσθητός, "sensibile", è di origine giamblichea[755]. Per il filosofo siriano il νοῦς plotiniano si articola su due livelli, νοητός e νοερός: ne individua infatti un

---

[750] Si noti anche in questo caso l'uso di un composto del verbo δίδωμι. Vedi *Gal.* fr. 45, 10 cit. *supra* a p. 127: «δέδωκεν».
[751] *Ep* 114, 438 a.
[752] *Gal.* fr. 75, 8-9, 24-25: «E presenterò come esempio non dieci, ma infiniti passi di Mosè in cui egli definisce come eterna la legge (νόμιμον αἰώνιον) […]. Voi [Galilei] avete considerato roba da niente il togliere e aggiungere a quanto è stato scritto nella legge». Trad. E. Masaracchia.
[753] *Ad Helium regem* 145 d-146 a.
[754] DE VITA 2011, pp. 142-152. Vedi *Ad Helium regem* 132 d; 135 c; 141 c; 143 c-151 a.
[755] Vedi DE VITA 2011, pp. 142-143: la studiosa giustamente osserva che una tripartizione simile è presente anche negli *Oracoli Caldaici*, dove i tre livelli sono governati rispettivamente da αἰών, sole e luna (*Chald.* frr. 8, 27, 37, 51; PROCL. *in Tim*. II p. 57, 9 Diehl). Non è dunque improbabile che gli stessi oracoli, o meglio gli *Oracoli Caldaici* commentati e interpretati da Giamblico, siano una delle fonti dell'orazione giulianea (così FINAMORE 1985, pp. 133-135). Helios è signore del mondo intellettivo, mentre l'αἰών caldaico, di cui dunque avremmo traccia nell'inno, signore di quello intelligibile. Il testo giulianeo è stato perfino considerato da Finamore come una prova dell'identificazione fra αἰών caldaico e Uno neoplatonico.

aspetto oggettivo e uno soggettivo, da una parte l'intelletto conosciuto e privo di molteplicità, dall'altra gli dèi conoscenti, ossia le idee[756].

Per comprendere la «natura eternamente durevole (διαιώνιος φύσις)», e cioè il cosmo stesso, è necessario considerare i beni che il sole elargisce «attraverso l'eternità (δι'αἰῶνος)». Διαιώνιος/δι'αἰῶνος: questa la paretimologia che Giuliano propone. La comprensione del mondo naturale, dunque, dipenderebbe dall'osservazione dei doni che il sole offre con la sua luce: si tratta dei frutti stagionali e delle stagioni stesse, dall'osservazione delle quali è possibile comprendere la natura del numero «di cui abbiamo colto il carattere distintivo in base al corso circolare del sole (διὰ τῆς ἡλίου περιόδου)»[757]. Giuliano stesso infatti ricorda come Platone abbia insegnato che per l'uomo il cielo è vero «maestro di sapienza (τῆς σοφίας διδάσκαλον)»[758].

Vale la pena riportare infatti il passo del *Timeo* dal quale qui Giuliano attinge a piene mani:

> L'osservazione del giorno e della notte, dei mesi e dei periodi annui, degli equinozi e dei solstizi, ha dato origine al numero e ci ha procurato la cognizione del tempo e l'indagine sulla natura dell'universo, grazie alla quale acquisimmo il principio della filosofia (φιλοσοφίας γένος): nessun bene maggiore di questo né venne né verrà mai al genere umano come dono elargito dagli dèi[759].

La comprensione del mondo fisico è quindi, per Platone come per Giuliano, il fondamento della filosofia, tale comprensione si basa sull'osservazione delle stagioni.

Il processo di derivazione della «natura eternamente durevole (διαιώνιος φύσις)» dall'αἰών viene dunque spiegato dal *princeps* facendo ricorso alla scienza paretimologica: il cosmo è «ἐξ αἰῶνος», ed è definito esso stesso «διαιώνιος φύσις», perché i beni che Helios elargisce, e grazie ai quali è possibile la conoscenza del cosmo stesso, sono doni divini «δι'αἰῶνος», che attraversano l'eternità e derivano – così come il culto degli dèi – dall'eternità stessa.

---

[756] HADOT P. 1968, p. 81 ed. it.: nel fare questa distinzione Giamblico si rifà ai principi del realismo logico per cui le distinzioni logiche (fra intelletto ed idee in questo caso) implicano delle distinzione ontologiche.

[757] *Ad Helium regem* 152 b-c.

[758] *Ibidem*. Nel suo panegirico all'imperatore, Claudio Mamertino (prefetto del pretorio dell'Italia, dell'Africa e dell'Illirico sotto il principato di Giuliano e console nel 362) scrive che grazie a Giuliano si potevano nuovamente contemplare gli astri, mentre prima di lui «si era costretti a rivolgere con angoscia lo sguardo a terra, alla stregua di animali» (23, 10). I cristiani sono dipinti come coloro che non sanno apprezzare le bellezze dell'universo (vedi MARCONE in MARCONE – FONTAINE – PRATO 1987, p. 313). Cfr. Anche EUN. *Hist.* fr. 24 Müller = 28, 5 Blockley p. 42, 11-14: per Eunapio Giuliano è colui che sa sottrarsi alle necessità umane per alzare lo sguardo verso il cielo e conoscerne le meraviglie.

[759] *Tim.* 47 a-b. Trad. A. Marcone.

La presenza dell'eternità nel mondo fisico si manifesta pertanto nel tempo ciclico, l'uomo riesce a comprenderla solo mediante l'osservazione dell'alternarsi delle stagioni ed è proprio in questo alternarsi, scandito dal divino ufficio, che tale presenza si manifesta come immagine dell'αἰών. Il nome che Giuliano dà a tale presenza è ἀιδιότης.

3.4.2 ἀιδιότης/ἀίδιος

Questo cosmo divino e bellissimo (πάγκαλος), che si estende dalla sommità del cielo fino all'infimo della terra, tenuto insieme (συνεχόμενος) dalla continua provvidenza del dio [Helios], diviene ingenerato (γέγονεν ἀγεννήτως) **da sempre (ἐξ ἀιδίου) e per sempre nel tempo futuro (ἔς τε τὸν ἐπίλοιπον χρόνον ἀίδιος)**[760].

Non più «ἐξ αἰῶνος», ma «ἐξ ἀιδίου» ed «ἔς […] ἀίδιος». Il sole, in virtù della sua funzione di mediatore, tiene unito, scandendo il tempo, il mondo visibile, il quale diviene ingenerato «ἐξ ἀιδίου» ed «ἔς […] ἀίδιος».

La regione intorno alla terra ha il suo essere nel divenire (ἐν τῷ γίνεσθαι τὸ εἶναι). Chi dunque le conferisce la durata infinita (ἀιδιότητα)? Non si tratta forse di chi tiene unito il mondo con misure determinate (μέτροις ὡρισμένοις συνέχων) [i.e. Helios]?[761]

L'αἰών, dal quale proviene causalmente il mondo visibile (da *Ad Helium regem* 145 d-146 a), corrisponde all'*essere*, l'ἀιδιότης – quella "perpetuità" o "durata infinita"[762] che abbiamo definito come presenza dell'αἰών nel cosmo – al *divenire*. Helios ha un ruolo di mediazione fra αἰών e ἀιδιότης, così come fra essere e divenire. Tale mediazione si realizza nell'ἀειγενεσία cioè in quella "generazione perpetua" che si manifesta nel ciclico alternarsi delle stagioni che il sole stesso determina e tramite la quale il dio garantisce unità alla regione sublunare[763].

Abbiamo già considerato nel primo capitolo del nostro lavoro come in Giamblico il culto sia mimesi terrestre di un ordine superiore. Così infatti scrive nell'*Ad Porphyrium*:

[Il rituale] imita (μιμεῖται) l'ordine degli dèi, intelligibile e celeste (τὴν τῶν θεῶν τάξιν, τήν τε νοητὴν καὶ

[760] *Ad Helium regem* 132 c.
[761] *Ivi* 137 d.
[762] Così MARCONE in MARCONE – FONTAINE – PRATO 1987, p. 311.
[763] *Ad Helium regem* 157 a. Il termine ἀειγενεσία è neologismo giamblicheo in *De anima* Cap. 25 = STOB. I 49, 38 p. 376, 1-377, 10.

τὴν ἐν οὐρανῷ). Possiede dunque **le eterne misure degli esseri (μέτρα τῶν ὄντων ἀίδια)** e mirabili segni (ἐνθήματα), quelli che sono stati inviati in basso dal demiurgo e dal padre del tutto, per mezzo dei quali l'inesprimibile trova la sua espressione attraverso i simboli indicibili (ἄφθεγκτα διὰ συμβόλων ἀπορρήτων ἐκφωνεῖται)[764].

Il rituale ha in sé le «eterne misure degli esseri», le riproduce in quanto imitazione della τάξις divina, intelligibile e celeste. Nel culto vi sono gli ἐνθήματα, i divini segni che il demiurgo ha inviato nel mondo manifesto, possibilità di espressione sulla terra di quanto non può essere espresso («ἄφθεγκτα»).

Ma cosa sono esattamente le «eterne misure degli esseri»? La formula impiegata da Giamblico non si discosta di molto da quella giulianea dell'inno *Ad Helium regem* («μέτρα τῶν ὄντων ἀίδια» in Giamblico, «μέτροις ὡρισμένοις συνέχων»[765] in Giuliano). Il rituale imita il ritmo del tempo ciclico scandito dal sole, è riproduzione dell'ἀειγενεσία.

Un brano dell'inno *Ad mater deorum* ci mostra come la concezione del rito come mimesi dell'ordine celeste[766] sia non solo accolta da Giuliano, ma anche spiegata con una precisione che non ha precedenti nel mondo ellenistico:

Che questo taglio [l'autoevirazione di Attis[767]] di cui vanno dicendo in molti sia l'arresto dell'indefinito (στάσις ἐστὶ τῆς ἀπειρίας) è chiaro dal fatto che, non appena il grande Helios si è fermato, toccato il cerchio equinoziale dove c'è il suo limite – infatti l'uguale è limitato, mentre il disuguale è senza limiti e senza misura – subito, secondo corrispondenza (κατὰ τὸν λόγον), si taglia l'albero. […] **anche a noi** [come ad Attis] gli dèi comandano di tagliare l'indefinito che è in noi stessi e di **imitare** le guide (**μιμεῖσθαι** τοὺς ἡγεμόνας) e di correre verso il limitato e l'uniforme e, per quanto è possibile (εἴπερ οἷόν τέ ἐστιν), verso l'Uno stesso: avvenuto questo debbono subito seguire le Ilarie (Ἱλάρια). Infatti che cosa ci può essere di più felice e di più lieto (ἱλαρώτερον) di un'anima che, sfuggita all'indefinito, alla generazione e al disordine interiore, viene portata in alto fino agli stessi dèi? E poiché Attis era uno di loro, la Madre degli dèi, non volendo che avanzasse più del necessario, lo richiamò a sé, imponendogli di arrestare l'indefinito. E nessuno mi attribuisca l'affermazione che queste cose sono state fatte e sono avvenute un tempo (πότε) […]. Ma gli antichi (οἱ παλαιοί) hanno sempre (ἀεί) ricercato le cause degli esseri, ogni popolo per proprio conto, sotto la guida degli dèi o, come è certo meglio dire, cercandole sotto la guida degli dèi; poi, dopo averle trovate, le ricoprirono di racconti incredibili, affinché, attraverso il paradosso e l'assurdo, svelandosi la finzione, fossimo indotti alla ricerca della verità [768].

[764] *Ad Porph*. p. 49, 5-10 (= *De myst.* I 21 p. 65, 4-9).
[765] Vedi *supra.*
[766] Vedi SFAMENI GASPARRO 1987, p. 407.
[767] Si tratta del paredro di Cibele.
[768] *Ad mater deorum* 168 d-170 a. Per le implicazioni mistiche del culto di Attis vedi COSI 1982 e soprattutto SFAMENI GASPARRO 1987. Fondamentale sul mito e sul culto di Cibele e Attis è VERMASEREN 1977.

L'autore espone in maniera piuttosto chiara il significato del mito di Attis e del rito che a questo corrisponde. Le varie fasi del rituale sono delle puntuali rievocazioni delle tappe del mito di Attis. Nel giorno designato per la festa il sole giunge al limite della sua discesa, ossia al punto equinoziale[769], nel mito Attis si evira, frenando la corsa verso la generazione, nel rito si procede al simbolico taglio dell'albero (ἐκτομή)[770] e il sacerdote imita poi la castrazione del dio recidendo la propria «messe sacra e ineffabile»[771]: tutto questo è posto in corrispondenza con il movimento dell'anima che ferma la sua corsa verso l'illimitato e inizia il suo ritorno all'Uno[772]. Alla semplice coincidenza giamblichea fra ordine celeste e ordine cultuale, Giuliano aggiunge la corrispondenza mitica. «E così, essendo il mito affine al cosmo, noi celebriamo una festa […] per imitare il cosmo»[773]: queste le parole del suo amico e collaboratore Salustio in relazione allo stesso mito di Attis. Quanto accade nel mito, però, non è avvenuto in un momento storicamente determinato, irripetuto e irripetibile («πότε»); l'evemerismo[774] è infatti pericoloso quanto la concezione ebraico-cristiana della storia,

[769] I due punti equinoziali sono i punti nei quali l'eclittica, e cioè l'orbita che il sole segue nel suo percorso apparente nel corso di un anno, si interseca con il piano dell'equatore celeste (costruito ampliando l'equatore terrestre fino a giungere alla sfera celeste, sfera immaginaria sulla quale sono proiettati tutti gli astri). Il piano dell'eclittica e quello dell'equatore celeste non corrispondono, ma si intersecano formando un angolo di 23°27', la cosiddetta inclinazione dell'eclittica. Il sole, dunque, troverebbe il suo limite nei punti equinoziali, tali punti costituiscono, per così dire, i limiti estremi del suo percorso. Secondo la fisica qui esposta in tali punti – che corrispondono alle due estremità dell'asse minore dell'ellisse – si arresta la sua corsa verso l'ἀπειρία, l'"indefinito".

[770] Per la corrispondenza tra evirazione di Attis e taglio dell'albero vedi anche SAL. *De diis* IV 10 p. 8, 18-19: «Viene, poi, la mutilazione degli alberi e il digiuno, proprio come se anche noi recidessimo il progresso ulteriore della generazione». Trad. R. Di Giuseppe. L'edizione di riferimento è ROCHEFORT 1960.

[771] *Ad Mater deorum* 168 d: sono i testicoli, vedi MARCONE in MARCONE – FONTAINE – PRATO 1987, p. 279. In 169 a Giuliano ci tiene a sottolineare la corrispondenza fra taglio dell'albero ed evirazione di Attis: «Il taglio dell'albero si collega alla vicenda di Gallo [i.e. Attis]». È necessario considerare, però, che il taglio rituale dell'albero (22 marzo, giorno dell'*Arbor intrat* secondo il calendario di Furio Filocalo del 354) precede l'evirazione del sacerdote (24 marzo, giorno del *Dies sanguinis*) e che lo stesso Giuliano vede nell'ἐκτομή dell'albero anche un simbolo dell'offerta del «migliore frutto della terra», ossia «virtù con pietà» (169 b). Il rito, infatti, pur tendendo all'archetipo mitico, ha sempre le sue varianti e i suoi significati aggiunti, l'analisi dei quali può risultare proficua solo a patto che si continui a tener sempre presente il significato sintetico complessivo. Per una dettagliata analisi delle fasi del rituale vedi VERMASEREN 1977, pp. 113-116. Cfr. BOUFFARTIGUE 1992, pp. 367-372.

[772] Vedi DE VITA 2011, p. 163: la corrispondenza fra movimento del sole e destino dell'anima risale forse all'esegesi numeniana del mito di Er, riportata da Proclo (*in Re*. II pp. 128-132 Kroll) e ripresa anche da Porfirio (*Antr*. 22 e 28) e da Macrobio (*Sat*. I 17, 63).

[773] SAL. *De diis* IV 10 p. 8, 12-14. Quando tratta il mito di Attis (IV, 8-10) Salustio, con ogni probabilità, ha l'*Ad Mater deorum* come fonte diretta (ROCHEFORT 1956, pp. 50-66).

[774] Da intendersi qui in senso lato. Non si intende infatti far preciso riferimento alla dottrina dello storico ellenistico Evemero (IV-III a.C.), secondo la quale gli dèi sarebbero stati grandi uomini poi divinizzati, ma ad una concezione storica e razionalistica del mito in genere, una concezione secondo la quale le narrazioni mitiche farebbero riferimento a dei fatti accaduti in un preciso momento storico e in seguito commemorati. In senso lato, ma non solo: un'interpretazione strettamente evemeristica del mito di Attis era stata infatti data poco più di un decennio prima da Firmico Materno in *De err. prof. rel*. III 1.

ne è la sua versione ellenistica.

Ogni popolo, in maniera indipendente, ha sempre («ἀεί») ricercato le cause divine e, una volta trovatele, le ha sapute celare con sapienza nella piacevole veste della narrazione mitica. L'avverbio ἀεί non è qui "da sempre", ma "sempre", "ogni volta", indica l'eterno presente del sacro. Ogni evento è già avvenuto nel mito e nel precedente ciclo temporale o, meglio, nel mito e quindi nel precedente ciclo come anche in tutti i cicli precedenti e successivi all'attuale. L'evento presente è reale solo in quanto costituisce un *ri-presentarsi*, un *essere di nuovo presente* dei fatti che il mito narra[775]. Il rito, allora, non è solo atto per eccellenza, ma anche evento per eccellenza, o, meglio, coincidenza fra atto ed evento al quale l'uomo è chiamato a contribuire come parte attiva. L'ἐκτομή rituale non è una semplice metafora dell'automutilazione di Attis, ma è il *ri-presentarsi* di questa stessa evirazione, di questo stesso eterno allontanamento e ritorno dell'anima all'Uno del quale il mito di Attis è simbolo[776], infatti:

> […] questo fatto [l'autoevirazione] non avvenne mai in modo diverso da come avviene ora (νῦν), ma Attis è **sempre (ἀεί)** subordinato alla Madre e suo auriga, tende **sempre (ἀεί)** appassionatamente verso la generazione e tronca **sempre (ἀεί)** la sua corsa verso l'indefinito attraverso la causa delimitata delle forme[777].

Il racconto mitico e la sua rappresentazione rituale sono dunque rispettivamente *fisica per immagini* e *filosofia attraverso gli atti*. Il rituale taglio dell'albero rappresenta l'arresto dell'illimitato, la fine della fuga dell'anima verso l'indefinito. In seguito a tale ἐκτομή l'anima s'innalza fino alla divinità.

Notiamo come l'avverbio ἀεί venga spesso impiegato da Giuliano in un contesto rituale. L'imperatore, nell'epistola che ci testimonia il famigerato editto con il quale si vietava ai maestri cristiani l'insegnamento degli autori classici[778], si scaglia così contro i Galilei, rivolgendosi a loro direttamente:

---

[775] Vedi ELIADE 1949a, p. 69 ed. it.: «La festa non è la 'commemorazione' di un evento mitico (quindi religioso), bensì la sua riattualizzazione».
[776] Vedi COSI 1986, p. 110: Attis è «figura prototipica dell'anima umana».
[777] *Ad mater deorum* 171 c-d. Trad. A. Marcone leggermente modificata.
[778] Si tratta del cosiddetto *Edictum de professoribus*, un editto con il quale Giuliano proibì ai maestri cristiani di occuparsi di autori classici. Vedi DI GIUSEPPE 2000, pp. 14-16. Per tale editto e per la cospicua bibliografia in proposito vedi soprattutto SAGGIORO 2008. Cfr. GERMINO 2004.

Voi stabilite per legge di astenervi dalle vittime sacrificali; io voglio che, come dite voi, rigeneriate anche le vostre orecchie e la vostra lingua astenendovi da ciò a cui **sempre** voglio partecipare (μετέχειν **ἀεί**) io e chiunque pensa e agisca in modo a me caro[779].

Da una parte l'astensione, il rifiuto colpevole dell'atto sacro compiuto dai suoi nemici, dall'altra la partecipazione al rito da parte dell'imperatore – e qui anche quella alla παιδέια ellenica nel suo complesso[780] – una partecipazione che avviene ἀεί, "sempre", "ogni volta".

In un frammento del *Contra Galilaeos* il *princeps* ci ricorda inoltre che, a differenza di quanto fanno i cristiani, nemici di ogni tradizione, «Abramo sacrificava, come anche noi, sempre e continuamente (ἀεὶ καί συνεχῶς)»[781]. Ricordiamo come Libanio ci testimoni la volontà di Giuliano di instaurare un rapporto continuo con gli dèi («συνεχὴς ὁμιλία θεῶν»)[782] tanto che

Il suo primo atto nel lasciare il letto era **sempre (ἀεί)** quello di mettersi in contatto **tramite i sacrifici** con gli esseri superiori (συγγενέσθαι **διὰ θυσιῶν** τοῖς κρείττοσι), e in questo superava perfino il famoso Nicia[783].

Abbiamo già osservato come, per Giuliano, sia Numa il modello per tale devozione continua. Il termine ἀεί, quindi, non indica solo l'eterno presente del tempo sacro, ma può anche essere impiegato per riferirsi a quegli uomini che dedicarono l'intera loro vita al culto. Abramo sacrificava *sempre*, Numa era *sempre* in rapporto con gli dèi, Giuliano sacrificava *sempre* per stabilire un contatto con la divinità. Sembra dunque che tale avverbio venga impiegato tanto per indicare il *discreto* del tempo liturgico – che si basa sull'alternanza di sacro e profano, festa e giorno di lavoro[784] – quanto il *continuo* della vita consacrata.

Così Giuliano scrive al Gran Sacerdote d'Asia Teodoro: compito dello ἱερεύς è di cercare

sempre (ἀεί) di pensare da uomo pio agli dèi, guardando ai templi degli dèi e alle statue con onore e senso del sacro (ὁσιότητος), venerandoli come se li vedessimo presenti (εἰ παρόντας). Poiché le statue e

[779] *Ep.* 61 c, 423 d.
[780] Per i rapporti fra παιδέια e arti sacre vedi Cap. 2 p. 105.
[781] *Gal.* fr. 87, 2.
[782] LIB. *Or.* XVIII 127. Vedi *supra*.
[783] *Ibidem*.
[784] Per tali nozioni e per una profonda comprensione della differenza fra tempo sacro e tempo profano vedi ELIADE 1956.

gli altari e la custodia del fuoco inestinguibile e tutto ciò che attiene ad esso, i padri lo posero come simbolo della presenza degli dèi (σύμβολα οἱ πατέρες ἔθεντο τῆς παρουσίας τῶν θεῶν), non affinché li considerassimo dèi, ma affinché, **attraverso tali mezzi (δι'αὐτῶν)**, venerassimo gli dèi[785].

Il sacerdote – e Abramo, Numa e Giuliano sono presentati in questa veste – ha il compito di mantenere, nel suo ruolo di mediatore, un rapporto continuo con il divino per mezzo delle sacre cerimonie («διὰ θυσιῶν» nel passo precedente e «δι'αὐτῶν» in questo). Tutto ciò che concerne il culto è «simbolo della presenza degli dèi»[786] sulla terra. In un passo successivo della stessa lettera Giuliano esplicita il concetto giamblicheo di culto come mimesi:

Per quanto riguarda le cerimonie interne ai templi, bisogna rispettare quanto stabilisce la legge patria, non bisogna fare né più né meno di quello. Poiché le cose che riguardano gli dèi sono eterne (ἀίδια); e così anche noi dobbiamo imitare la loro essenza (μιμεῖσθαι τὴν οὐσίαν αὐτῶν) per ingraziarceli di più, attraverso quest'imitazione[787].

Il rispetto della tradizione viene, pertanto, motivato in tal modo: dal momento che le cose che riguardano gli dèi sono «ἀίδια», noi uomini, di conseguenza, per ricevere la benevolenza divina, dobbiamo imitare questa sacra ἀιδιότης nei nostri riti sacri. Il rito si configura dunque come mimesi dell'ἀιδιότης, partecipazione all'ἀιδιότης, momento di apertura e di κοινωνία.

3.4.3 καιρός

E dicevo che non bisogna supporre che il momento opportuno (καιρός) sia stato scelto senza una ragione, ma fu fissato dagli antichi, tramite la legge, con un discorso che fosse il più possibile verosimile e vero (μετὰ εἰκότος καὶ ἀληθοῦς λόγου παρὰ τῶν παλαιῶν τῷ θεσμῷ). […] Quando poi il sole parte per gli antipodi [cioè all'equinozio d'autunno, quando ad Atene si celebrano i Grandi Misteri], per nostra salvezza e protezione si celebra la parte fondamentale dei misteri. Riflettete: come allora si recide la causa della generazione, allo stesso modo presso gli Ateniesi quanti prendono parte ai sacri riti sono assolutamente puri, mentre lo ierofante che li guida si è sottratto a ogni generazione[788].

Il καιρός al quale Giuliano fa riferimento in queste righe dell'inno *Ad mater deorum* è il

[785] *Ep.* 89 b, 293 a-b.
[786] Per il rito come simbolo vedi Cap. 1 pp. 27-34.
[787] *Ep.* 89 b, 302 b.
[788] *Ad mater deorum* 173 a-d.

tempo del rito[789], il «καιρὸς ἁρμοδιώτερος»[790], il "momento più adatto" all'azione. Εἰκὼς λόγος/μῦθος è celebre formula del *Timeo*[791]. Secondo il principio di omogeneità fra il discorso e il suo oggetto, principio enunciato in questo stesso dialogo platonico[792], un discorso è vero quando si occupa di ciò che è eternamente vero, verosimile invece quando tratta di ciò che imita tale eterno modello, di ciò che ne è immagine[793]: nel caso del *Timeo* dunque εἰκὼς λόγος/μῦθος è il discorso sul cosmo e sulla sua genesi. Perché Giuliano impiega invece i termini εἰκώς e ἀληθής per riferirsi ad un medesimo λόγος, un λόγος che peraltro non si occupa di quanto permane eterno ed incorruttibile, cioè di quelle realtà intelligibili delle quali si può avere conoscenza stabile e veritiera? Possiamo supporre per entrambi i termini uno slittamento di significato parallelo, ossia una trasposizione su un piano inferiore del rapporto fra verità dell'archetipo e verosimiglianza dell'immagine. Per Platone il discorso *verosimile* riguarda il cosmo, quello *vero* il suo eterno modello; per Giuliano, invece, il discorso *verosimile* riguarderebbe il rito, mentre quello *vero* il cosmo, modello del rito stesso. Il λόγος con il quale gli antichi decisero il giorno della festa sarebbe dunque, in quanto atto a instaurare una corrispondenza fra la verosimiglianza della sfera rituale e la verità di quella celeste, allo stesso tempo εἰκώς e ἀληθής.

La legge sacra sancisce dunque la corrispondenza fra mondo terreno e mondo celeste, il termine καιρός indica il momento sacro della festa, dell'incontro fra uomini e dèi, della mimesi rituale[794]. Il καιρός è il tempo proprio dell'ἔργον, connotato qualitativamente e non quantificabile, diverso da χρόνος, termine impiegato da Giuliano quasi sempre in maniera generica e senza una precisa connotazione filosofica.

*

L'αἰών è l'eternità, l'ἀιδιότης è la presenza dell'eternità nel mondo fisico, è l'eternità dal punto di vista terreno, l'unico modo che l'uomo ha per comprenderla. Il momento in cui αἰών e ἀιδιότης coincidono è il καιρός, il momento della festa, il tempo dell'ἔργον

[789] Così anche Eunapio nella vita di Giamblico (EUN. *VS* V 12: «Il sole si dirigeva verso i confini della costellazione del Leone […] ed era il momento (καιρός) di effettuare un sacrificio che era stato preparato in una delle sue ville suburbane». Trad. M. Civiletti.
[790] *Ad mater deorum* 172 a.
[791] *Tim*. 29 d, 30 b, 34 c, 44 c-d, 48 d, 53 d, 55 d, 57 d, 59 c-d, 68 d, 72 d, 90 e. Vedi BERTI 1997, pp. 121-122.
[792] *Tim*. 29 b-c.
[793] Vedi BERTI 1997, p. 127; FRONTEROTTA 2003, pp. 25-27.
[794] Eliade lo chiama *Tempo sacro*, si tratta di un tempo circolare, reversibile e ricuperabile, un «susseguirsi di eternità». Vedi ELIADE 1956, pp. 60-93 ed. it. Per il concetto di istante in Platone vedi LAVECCHIA 2012.

rituale. Tramite la comprensione profonda dell'ἀιδιότης, ossia attraverso l'osservazione e la conoscenza dei cicli stagionali che il rituale scandisce e imita, l'uomo può entrare in comunicazione con l'αἰών. Il καιρός del rito trascende la dimensione temporale e, come presto vedremo, pone su uno stesso livello sovratemporale chiunque agisca secondo i dettami stabiliti dalla tradizione. Il rito è efficace[795] nella misura in cui realizza la corrispondenza, stabilita dagli antichi e sancita dalla legge, fra ordine celeste e ordine terreno, configurandosi come espressione dell'ἀιδιότης e come forma di comunicazione con l'αἰών.

La difesa filosofica dell'eternità del mondo risulta pertanto legata alla difesa politico-religiosa del rito: si tratta della «dimensione religiosa della fisica tardoantica»[796]. Attraverso il suo programma di politica religiosa Giuliano fa filosofia: il rito dimostra l'eternità del cosmo rappresentandola e realizzandola sul piano cultuale.

Ci si può chiedere, però, come e fino a che punto le circostanze storiche in cui Giuliano si trovò ad operare abbiano influito su tale concezione del tempo e sull'importanza conferita all'atto rituale. L'imperatore ha ingaggiato una battaglia contro la concezione ebraico-cristiana del tempo, la sua arma è stata una filosofia che giungesse a negare la storia stessa nella sua articolazione temporale fatta di prima e dopo. Troviamo riduttivo sostenere che siano state le circostanze storiche a determinare direttamente e *in toto* il suo pensiero filosofico in proposito; d'altra parte, però, l'esperienza culturale dello storicismo impedisce di considerare le correnti di pensiero, artistiche o filosofiche che siano, come del tutto indipendenti dal contesto in cui nacquero. La concezione lineare del tempo passata dal giudaismo al cristianesimo minava non solo i cardini della tradizione ellenica, ma anche quelli del concetto più generico di tradizione religiosa. Ricordiamo come, in conclusione all'inno *Ad Helium regem* l'imperatore preghi il dio affinché conceda «alla nostra comune città l'eternità (ἀιδιότητα), per quanto possibile»[797]. Giuliano ha voluto combattere il suo nemico – ossia quella storia che andava logorando sotto i suoi occhi non solo la potenza politica di Roma, ma anche l'ellenismo del quale la città eterna era erede – privandolo, tramite il rito, di realtà. Le riflessioni sul tempo ciclico e il corrispondente programma di politica religiosa giulianeo conducono ad una rivalutazione filosofica del Mondo della

[795] Il termine impiegato da Giamblico per indicare l'efficacia del sacrificio è δραστήριος, ad esempio in *Ad Porph*. p. 154, 14 (= *De myst*. V 6 p. 206, 14); *Ad Porph*. p. 165, 2 (= *De myst*. V 16 p. 221, 7); *Ad Porph* p. 178, 21 (= *De myst*. V 26 p. 240, 5) dove indica anche l'efficacia della preghiera. In *Ad Mater deorum* 166 d è l'ἐπιστροφή di Attis, simboleggiata dalla sua mitica evirazione e dal taglio rituale dell'albero, ad essere definita δραστήριος, "efficace".
[796] FALCON 2012, p. 170.
[797] *Ad mater deorum* 157 b.

manifestazione e dell'umano operare in esso[798], una rivalutazione che è a sua volta legata in maniera biunivoca ad una precisa volontà di salvare un mondo culturale che ha nel tempo ciclico la sua più importante chiave di lettura.

3.5 Conclusione

Abbiamo considerato come il sacrificio sia alla base della restaurazione religiosa giulianea e come, in quanto *filosofia attraverso gli atti*, costituisca un modo per agire in favore del popolo e per garantirne dunque, tramite l'instaurarsi di una κοινωνία fra piano umano e piano divino, quell'εὐδαιμονία di cui parla Giamblico nella lettera a Discolio: il rito diviene dunque per il governante un mezzo per assolvere al suo τέλος principale.

Il sacrificio si configura come mimesi dell'ordine celeste e come forma di espressione dell'ἀιδιότης. Per Giuliano, che condivide con Giamblico sia la concezione del sacrificio come mimesi sia l'importanza della *legge di corrispondenza* in materia religiosa, l'atto sacro è in se stesso portatore di una concezione ciclica del tempo e risulta pertanto strettamente legato alla sua politica anticristiana, una politica che non si basa su una persecuzione diretta del nemico, quanto piuttosto su un rafforzamento della propria tradizione filosofica e religiosa. Diocleziano costringe i cristiani al sacrificio, Giuliano lo riafferma programmaticamente come principale strumento religioso: non fa loro violenza, ma offre, tramite la ripetizione rituale e la riflessione presente negli inni a tal proposito, una prova concreta contro il tempo lineare. Se accettiamo la ricostruzione fatta nel precedente capitolo, secondo la quale la sezione sacrificale dell'*Ad Porphyrium* sarebbe legata ad una politica anticristiana moderata come quella dell'imperatore Licinio, possiamo supporre che Giuliano voglia presentarsi come capace di attuare quello stesso passato progetto.

Il principio di mimesi di un ordine superiore non vale solo sul piano cultuale, ma anche su quello politico-sociale. In Eunapio pare esserci precisa consapevolezza di tale forma di imitazione da parte del sovrano: secondo un frammento della sua opera storica, infatti, Giuliano avrebbe costituito il suo regno terreno a perfetta immagine di quello solare[799]. Tale principio si trova applicato in più di un aspetto della politica giulianea;

[798] Per un giudizio negativo da parte di Giuliano del rifiuto della politica da parte del filosofo vedi *Ad Them*. 255 b; 259 b. Sulla condanna giulianea della rinuncia al mondo propria ai monaci cristiani vedi invece *Ad Heraclium cynicum* 224 b-c.

[799] EUN. *Hist*. fr. 24 Müller = 28, 5 Blockley p. 44, 6-8: «[…] ταύτην καὶ αὐτὸς ἐς τὴν ἡλιακὴν βασιλείαν

scopo del *princeps* è infatti quello di regolare la sua azione politica a partire da una retta visione filosofico-religiosa[800]: in tale intento ravvisiamo la volontà di applicazione di quella φρόνησις di cui parla Giamblico nella lettera ad Asfalio. Pur nella consapevolezza dell'abbondante riflessione precedente in proposito[801] Giamblico, con le sue breve indicazioni nelle lettere, rimane per Giuliano il precedente più vicino.

Schramm ha giustamente osservato come tale modello politico sia di stampo platonico, in quanto contiene in sé lo schema archetipo-immagine riprodotta[802], uno schema che abbiamo visto essere operante anche nel rapporto mito-evento storico, cosmogonia-sacrificio: è l'ontologia arcaica stessa, infatti, quell'ontologia che trova la sua applicazione nel mito e nel rito, ad essere di stampo platonico[803]. Il livello di realtà dell'immagine è tanto superiore, quanto più questa è capace di avvicinarsi al modello. Giuliano realizza, attraverso una serie di livelli di intermediazione, il collegamento fra πολιτεία celeste e πολιτεία terrena. Se combiniamo infatti la riflessione di Schramm con quella di O'Meara[804], possiamo dare un'interpretazione platonica non solo alla consegna degli incarichi politici che tradizionalmente fondava l'*amicitia principis*, e dunque al rapporto fra Giuliano e i suoi diretti collaboratori (così Schramm), ma anche alla gerarchia sacerdotale che conosciamo grazie all'epistola al Gran Sacerdote Teodoro (O'Meara): si ravvisa, infatti, nella consegna e nella riconsegna di beni ed incarichi, la struttura metafisica neoplatonica di πρόοδος ed ἐπιστροφή.

In entrambi i casi è la filantropia a rendere operante tale "mediazione", quella μεσιτεία di cui parla Giuliano nel *Misopogon*[805]. Nel primo caso i diretti collaboratori di Giuliano, quei filosofi che hanno con lui un rapporto di amicizia[806], sono coloro che partecipano all'azione filantropica dell'imperatore a favore del cosmo politico e dei suoi

---

τινὰ καὶ χρυσῆν σειρὰν ἀναφέρων καὶ συναπτόμενος».Vedi CIVILETTI 2007, pp. 472-477 n. 379. Su questo vedi soprattutto MASTROCINQUE 2005.

[800] CHIARADONNA 2015a, p. 155.

[801] Vedi SCHRAMM 2013, p. 451: quello delle due πολιτεῖαι è un modello proprio alla tradizione stoica che Dione Crisostomo (40-120 d.C.), nelle sue orazioni di filosofia politica, collega con la platonica ὁμοίωσις θεῷ.

[802] *Ibidem.*

[803] ELIADE 1949a, p. 55 ed. it.: «[…] il grande merito di Platone consiste nello sforzo di giustificare teoricamente questa visione dell'umanità arcaica con i mezzi dialettici che la spiritualità della sua epoca gli offriva».

[804] SCHRAMM 2013, pp. 451-453; O'MEARA 2003, pp. 121-122.

[805] *Mis.* 354 c-d: Così Giuliano nel riferirsi al suo stile di vita e a quello dei suoi *amici* ad Antiochia: «[…] qui non abbiamo relazioni di affari con nessuno e non andiamo da nessuna parte se non al tempio degli dèi e, solo raramente e non tutti insieme, a teatro; […] ci siamo prefissi lo scopo della mediazione (ἐπὶ τῆς μεσιτείας αὐτοὺς ἐτάξαμεν)». Per il ruolo di mediazione dell'intero circolo giulianeo vedi MASTROCINQUE 2005.

[806] Vedi Cap. 3 p. 122 n. 623.

abitanti[807]; nel secondo caso la filantropia è la prima virtù alla quale sono chiamati i sacerdoti nell'epistola 89[808]. Nella filantropia, cioè nell'azione in favore del proprio popolo, Giuliano riconosce il modo corretto di onorare gli dèi. Come dichiara lo stesso Schramm la tradizionale *amicitia principis* si trasforma in amicizia neoplatonica di scuola e di culto ed è dunque non solo il sovrano, ma anche la comunità platonica stessa, a fungere da anello di congiunzione tra πολιτεία celeste e terrena[809]. Ad ogni livello della scala dal dio all'uomo in cui ci si trovi, la massima manifestazione della propria devozione consiste nell'agire come il dio stesso, φιλάνθρωπος per eccellenza. Giuliano traghetta la φιλία divina al suo popolo tramite i suoi intermediari, siano essi i suoi amici filosofi o i sacerdoti a cui egli è a capo in quanto ἀρχιερεύς. Nella sua azione filantropica Giuliano agisce come il dio e nell'agire come il dio – tanto nell'applicazione di un modello divino al mesocosmo sociale, come nella lettera ad Asfalio, quanto nell'azione filantropica che è concetto base anche della lettera a Discolio – al dio si assimila. Nella filantropia sta dunque il τέλος del governante: l'azione in favore del suo popolo che egli esercita su mandato divino[810] costituisce tanto la sua πρόοδος, quanto la sua ἐπιστροφή, poiché è tanto movimento del sovrano dal dio al suo popolo, quanto possibilità di ritorno dal popolo al dio.

La filantropia si manifesta sia nell'affidamento degli incarichi ai suoi collaboratori, fungendo così da canale verso il basso della φιλία divina, sia nel sacrificio in prima persona, ossia nella comunicazione verso l'alto (vedi LIB. *Or.* XII 80). Giuliano assume in entrambi i casi le caratteristiche del demiurgo, lo imita tanto nell'affidamento dei compiti ai suoi collaboratori, così come fa il demiurgo platonico con gli dèi giovani, quanto nel sacrificio stesso in quanto mimesi della cosmogonia.

La discendenza divina dell'imperatore è una costante del suo messaggio politico[811]. Giuliano è ad esempio βλάστημα ("germoglio")[812] di Helios, suo ὀπαδός ("seguace")[813]. È soprattutto il mito autobiografico presente nell'orazione *Ad Heraclium cynicum* [814] ad assumere un ruolo fondamentale nell'affermazione della regalità teocratica giulianea[815]: gli dèi, capeggiati da Helios, affidano a Giuliano il governo dell'impero. Giuliano ha un rapporto personale con Helios, ha in sé una scintilla del

[807] SCHRAMM 2013, p. 346.
[808] *Ep.* 89, 289 a-290 a.
[809] SCHRAMM 2013, pp. 452-453.
[810] Vedi *Ad Heraclium cynicum* 233 c-234 c cit. a Cap. 3 p. 131.
[811] Vedi DE VITA 2015, p. 14.
[812] *Ad Heraclium cynicum* 232 d.
[813] *Ad Helium regem* 130 b.
[814] *Ad Heraclium cynicum* 227 c-234 c.
[815] MAZZA 1986, pp. 124-148. Vedi anche ELM 2012, pp. 114-118; O'MEARA pp. 78-79, 120-123.

fuoco del dio [816] e da questi Giuliano eredita la propria funzione mediatrice e demiurgica. Anche Dioniso ed Eracle, presenti nell'orazione come modelli giulianei, sono entrambi legati al dio sole[817]: Eracle è infatti *eroe solare* per eccellenza, mentre Dioniso è incarnazione della potenza demiurgica di Helios, signore della «demiurgia sul divisibile» nelle parole di Giuliano stesso[818].

La volontà di affermare la propria discendenza eliaca e di prendere Eracle e Dioniso come modelli mitici ci portano a credere che il *princeps* voglia assumere in maniera consapevole tutte le caratteristiche di quello che, in storia delle religioni, si definisce *eroe solare*. Gli eroi solari sono in genere al contempo medici[819], guerrieri[820], sacerdoti e re[821]. L'eroe solare è colui che salva il mondo rinnovandolo secondo la tradizione e conservando così il retaggio demiurgico dell'essere supremo[822].

Il modello di filosofo di cui ci parla van den Berg[823], autorità carismatica che, pur rimanendo in disparte, dirige l'azione politica di allievi e collaboratori, si declina in maniera diversa nel caso di Giuliano. Il *topos* di modestia di origine platonica che troviamo in Giuliano è riscontrabile anche in altre culture: l'eroe solare è sempre colui che è costretto ad abbandonare quanto ha ottenuto per sé per tornare nel mondo a

---

[816] *Ad Heraclium cynicum* 229 d.

[817] DE VITA 2015, pp. 9-12.

[818] *Ad Mater deorum* 179 b: «μεριστὴν δημιουργίαν» e anche 179 b: «τῆς μεριστῆς συμπάσης δημιουργίας». L'aggettivo μεριστός, ή, όν ha il significato di "diviso" o di "divisibile". È termine platonico da *Tim*. 34 c-35 a: l'anima, plasmata dal demiurgo, si trova in mezzo fra divisibile e indivisibile («ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα **μεριστοῦ**»), vedi Intro p. 12 n. 34; si tratta di un passo chiave della dottrina platonica dell'anima e Giuliano lo conosceva di certo. L'attività demiurgica di Dioniso dunque non può essere μεριστή, "divisa" in se stessa, ma, in una sorta di ipallage di un oggetto sottointeso, è attività che il dio esercita sul mondo del divisibile. Così anche in *Ad Helium regem* 144 a, dove viene usata di nuovo la locuzione «μεριστὴν δημιουργίαν» in relazione a Dioniso. In 144 c «τὸ δὲ μεριστὸν τῆς δημιουργίας» andrebbe pertanto tradotto "quanto riguarda il divisibile dell'attività demiurgica", ossia l'attività demiurgica che si esplica nel mondo del divisibile; nello stesso passo Dioniso è infatti definito «μετὰ τοῦ τὴν μεριστὴν ἐπιτροπεύοντος οὐσίαν Διονύσου», "colui che sovraintende allo sostanza divisibile". Tale traduzione verrebbe confermata dall'identificazione Attis-Dioniso di *Ad Mater deorum* 179 b. Se anche la vicenda di Dioniso è infatti simbolo di quella dell'anima è chiaro che, essendo egli stesso «ἐν μέσῳ» fra divisibile e indivisibile, la sua attività demiurgica debba esercitarsi sul mondo del divisibile.

[819] Come abbiamo visto Giuliano è purificatore. Aggiungiamo che spesso nei suoi scritti il cristianesimo viene equiparato ad una malattia da debellare (ad es. *Ep.* 98, 401 c; *Ep.* 61 c, 424 a-b; *Ad Heraclium cynicum* 229 c), tema presente già nella propaganda anticristiana di età dioclezianea, vedi Cap. 2 p. 73.

[820] Abbiamo volutamente tralasciato di commentare quest'aspetto poiché ci avrebbe portato troppo lontano. Vedi a tal proposito LIB. *Or.* XVIII 4 (cit. a Cap. 3 p. 136) in cui Giuliano è στρατιώτης e AMM. MARC. XXIII 5, 18-19 dove è invece *imperator*, *antesignanus*, "soldato della prima linea", e *conturmalis,* "commilitone". Si ricordi inoltre che Giuliano era stato proclamato imperatore dalla sue stesse truppe a Parigi nel 360, ma che divenne Augusto a tutti gli effetti solo l'anno dopo, alla morte di Costanzo II. Sull'argomento vedi USALA 2010.

[821] COOMARASWAMY 1997, p. 126 ed. it. Per le caratteristiche dell'eroe nel mondo greco vedi BRELICH 1958, p. 313.

[822] ELIADE 1949b, p. 155 ed. it.

[823] VAN DEN BERG 2005. Vedi Cap. 2 p. 115.

compiere la sua missione in favore degli altri[824]. La reticenza che Giuliano dimostra nell'inno *Ad Helium regem* per il suo compito di governante ha lo stesso significato: la strada dell'eroe che salva il mondo manifesto, teoricamente e praticamente con il suo operare in esso, è infatti la più rischiosa.

Abbiamo dunque considerato come Giuliano, in quanto re filosofo e re sacerdote allo stesso tempo, mediatore per eccellenza fra piano umano e piano divino, si presenti in maniera consapevole secondo la figura mitica dell'eroe solare. Nella sua azione di governo pare dunque applicare coscientemente tanto la teoria del sacrificio giamblichea quanto le direttive politiche presenti nelle opere del filosofo. Per quanto sia difficile, rischiosa e tradizionalmente meno desiderabile rispetto a quella contemplativa, la via attiva del governante si configura infatti come forma in atto di quella rivalutazione del piano intermedio che abbiamo visto essere tipica del pensiero giamblicheo.

[824] COOMARASWAMY 1997, p. 138 ed. it.

4. GIULIANO E IL SACRIFICIO

> Comprendendo tutto ciò gli antichi che cercavano la liberazione hanno compiuto l'opera sacrificale. Tu fa' lo stesso, agisci come hanno fatto gli antichi in passato.
>
> *Bhagavadgītā* IV 15

4.1 Introduzione

Il sacrificio, *filosofia attraverso gli atti*, si configura quindi – in quanto strumento volto a garantire l'εὐδαιμονία per i sudditi e in quanto forma di trasferimento della φιλία divina da parte del sovrano al suo popolo – come via per eccellenza verso quello che è il τέλος del buon governante. L'applicazione della φρόνησις, che l'imperatore attua dunque anche mediante l'atto sacro, mira all'instaurarsi di una continuità fra ordine celeste e ordine sociale, una continuità che è condizione necessaria per l'εὐδαιμονία dell'intera comunità.

In questo capitolo si prenderà in considerazione la concezione giulianea di sacrificio come strumento privilegiato di ὁμοίωσις θεῷ, "assimilazione al dio", e dunque come primo mezzo per raggiungere quell'εὐδαιμονία che tale assimilazione comporta[825]. Il culto tradizionale è infatti per Giuliano la strada maestra per il raggiungimento tanto del suo τέλος personale, ossia di quella condizione di εὐδαίμων e di ὅμοιος del dio, quanto di quello comune, secondo l'epistola a Discolio; seguendo infatti il principio per il quale «ciò che è di utilità comune non è separato da ciò che è di utilità personale»[826], emerge, nel caso del governante, una perfetta coincidenza fra il fine del singolo e quello della comunità nel suo complesso. Un *princeps* che salva se stesso apre la via al proprio popolo: la salvezza della sua anima, e dunque di quel microcosmo che questi è in quanto ἄνθρωπος, si trasmette così al mesocosmo sociale tramite quella forma di filosofia manifesta che è il rito.

[825] Per il legame fra εὐδαιμονία e ὁμοίωσις θεῷ in Platone vedi LAVECCHIA 2006. Per l'εὐδαιμονία in Giuliano vedi MICALELLA 2000.
[826] STOB. III 3, 26 p. 202, 16-17. Trad. R.M. Piccione.

Si partirà prendendo brevemente in esame la riflessione di Plotino sull'ὁμοίωσις θεῷ platonica presente nel trattato Περὶ ἀρετῶν (*Enneadi* I 2 [19])[827]; si passerà poi, accennando alla diversità della concezione giamblichea di ἀρετή rispetto a quella plotiniana e ribadendo l'importanza della funzione anagogica del rito nell'*Ad Porphyrium*, a trattare dell'assimilazione al dio in Giamblico; si giungerà infine a parlare di assimilazione al dio e sacrificio nelle opere di Giuliano e nel *De diis et mundo*, trattatello di argomento filosofico-religioso redatto da Saturnino Secondo Salustio[828], amico intimo e collaboratore dell'imperatore. In seguito ad una riflessione più approfondita sul concetto di καιρός cultuale, si determinerà in che senso il sacrificio assuma un ruolo privilegiato in vista dell'ottenimento di quello che è il tradizionale obiettivo della filosofia platonica. Vedremo infatti come, pur risultando il pensiero di Giuliano e Salustio su tali temi semplificato rispetto a quello plotiniano e giamblicheo, negli scritti che verranno presi in considerazione non mancherà da parte dei due autori un'attenta giustificazione filosofica del sacrificio cruento come forma di ὁμοίωσις θεῷ. La riflessione giulianea e salustiana sul concetto di εὐδαιμονία, e su come e perché questa sia raggiungibile grazie alla mediazione sacrificale, ci offrirà la possibilità di ritornare infine a riflettere sullo statuto mediano dell'anima e sulla sua possibilità di salvezza per via rituale.

4.2 L'assimilazione al dio nel Περὶ ἀρετῶν (I 2 [19]) di Plotino

L'assimilazione al dio tramite la virtù è una questione che viene affrontata da Plotino nel secondo trattato della prima enneade, intitolato Περὶ ἀρετῶν. Plotino si propone di riflettere sul significato della celebre formula del *Teeteto* platonico: l'ὁμοίωσις θεῷ tramite la virtù è qui concepita come un caso particolare della relazione fra oggetto empirico e forma ideale, dove l'oggetto sta all'idea come l'uomo al dio. Nel *Teeteto* la mediazione fra uomo e dio è resa possibile dalla virtù: Plotino si chiede quindi se il dio possegga o no la virtù[829] e se dunque, in un passaggio dal particolare al generale, l'idea possegga ciò che rende l'oggetto simile ad essa, se vi sia una caratteristica comune che determini continuità fra partecipato e partecipante. Il problema di fondo del trattato non

[827] Molto utile a questo proposito è CATAPANO 2006.
[828] Vedi *infra*.
[829] I 2 [19], 1. 5-6.

è dunque di carattere unicamente etico – Plotino non si limita infatti a trattare delle sole virtù – ma ha di necessità delle forti conseguenze teologiche e metafisiche[830].

La risposta di Plotino è chiara: la somiglianza che si instaura fra due elementi non richiede il possesso di una caratteristica in comune fra di essi e, anzi, se l'elemento d'arrivo Y appartiene ad un livello ontologico superiore rispetto a quello di partenza X, come il dio rispetto all'uomo nel passo del *Teeteto*, questo non avrà in sé quella caratteristica P che rende X ὅμοιος di Y. La conclusione è che il dio, fonte di virtù per l'uomo, in sé non può possedere la virtù e che dunque, come scrive Massimo Catapano, «la virtù non fa eccezione alla regola universale per cui la proprietà che assimila un'entità ad un'altra metafisicamente superiore è assente come tale in quest'ultima»[831]. Plotino ci tiene a specificare che il dio a cui intende riferirsi non è certo il primo dio, ma «uno di quelli che seguono il primo»[832]. Sebbene dunque non si tratti dell'Uno, che pur talvolta viene indicato come θεός in vari passi delle *Enneadi*[833], è certo un dio che si trova aldilà dell'anima[834], mentre invece le virtù riguardano nello specifico l'anima umana e il suo ordine interno, sono le buone disposizioni ad essa proprie[835], assenti dunque in ciò che la trascende:

Ἡ δὲ ἀρετὴ ψυχῆς· νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα.

La virtù è propria dell'anima; non dell'intelletto né di ciò che al di là da esso[836].

Plotino presenta poi una serie di analogie atte ad una piena comprensione della sua tesi[837]: un oggetto si scalda per la presenza del calore, ma la stessa fonte del calore non può scaldarsi, un oggetto è caldo a causa del fuoco, ma allo scaldarsi dell'oggetto non corrisponde un riscaldamento del fuoco stesso. E ancora: una casa viene costruita sulla base di determinati rapporti e proporzioni indicati nel progetto dall'architetto; la casa ne partecipa, ma il progetto, in quanto privo di estensione spaziale, non possiede in sé tali rapporti e proporzioni. La casa sensibile sta al progetto, come l'uomo sta al dio, ne è *immagine*. Il paragone risulta ancora più calzante dei precedenti poiché introduce il

[830] CATAPANO 2006, p. 2, p. 16.
[831] *Ivi*, p. 17.
[832] I 2 [19], 6. 7.
[833] I 8 [51], 2. 25; V 5 [32], 3. 2; V 5 [32], 11. 13; VI 9 [9], 11. 28.
[834] I 2 [19], 1. 16-30.
[835] CATAPANO 2006, p. 25.
[836] I 2 [19], 3. 31-32.
[837] *Ivi* 1. 31-50.

concetto di ordine, mediante termini quali τάξις, κόσμος, συμμετρία e ὁμολογία[838], e prepara a quello di μέτρον della sezione successiva[839]. La vita secondo virtù, infatti, portando ordine («κατακοσμοῦσι») [840] , limite («ὁρίζουσαι») [841] e misura («μετροῦσαι»)[842] nell'anima umana, rende l'uomo simile al dio, pur non possedendo il dio la misura, l'ordine e il limite di cui è fonte.

Ciò che è causa (Y: la fonte di calore o il fuoco, il progetto dell'architetto, il dio) di qualcos'altro (X: l'oggetto riscaldato, la casa sensibile, l'uomo) non possiede dunque quella proprietà P che rende X simile a Y poiché la causa si trova ad un livello ontologico superiore rispetto al suo effetto: è il principio dell'eterogeneità della causa rispetto al causato[843]. Dunque semplicemente non avrebbe senso mettersi a parlare di virtù nel caso del dio poiché per Plotino le virtù riguardano il livello psichico, mentre il dio del quale qui parla Plotino, si trova al livello noetico: il livello psichico esprime e traduce in maniera frammentata, molteplice e temporalizzata ciò che in quello noetico esiste in maniera unitaria, semplice e sovratemporale[844].

*

Non andremo oltre: è sufficiente l'aver considerato come nel Περὶ ἀρετῶν Plotino giunga ad affermare che l'ὁμοίωσις θεῷ platonica sia espressione di un processo che conduce il partecipante X al partecipato Y mediante un mezzo P che è proprio solo al primo termine e che il secondo, in quanto superiore ontologicamente e causa del primo, trascende del tutto: fra l'uomo e il dio non vi è una continuità diretta garantita da una qualità comune, l'assimilazione al dio deve essere concepita dunque come un approssimarsi che prevede, al termine del percorso, un passaggio al limite non afferrabile in termini logici.

[838] *Ivi* 1. 44-46.
[839] *Ivi* 2. 13-26.
[840] *Ivi* 2. 14.
[841] *Ivi* 2. 15.
[842] *Ibidem*.
[843] *Mutatis mutandis*: nelle *Enneadi*, ad esempio, troviamo più volte enunciato il principio secondo il quale l'Uno, in quanto causa prima, trascende i suoi effetti: è sorgente dell'essere, ma è superiore all'essere (V 5 [32], 11. 10-11), è causa del pensiero, ma è oltre al pensiero (VI 9 [9], 6. 53-54), è causa delle forme intelligibili, ma è al di là da esse (VI 7 [38], 32. 9-10), è causa del λόγος molteplice e universale, ma lo trascende (V 3 [49], 16. 17-18). Vedi CHIARADONNA 2009, pp. 117-121.
[844] Vedi CATAPANO 2006, p. 25.

4.3 L'assimilazione al dio in Giamblico

Il problema si pone nel momento in cui gli autori successivi a Plotino, a partire da Porfirio, impiegano il concetto di ἀρετή come qualcosa di proprio non solo dell'anima umana. Porfirio, nella trentaduesima delle sue *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, divide le virtù in virtù politiche, virtù catartiche[845], virtù del perfetto contemplativo, rivolte all'intelletto, e infine virtù paradigmatiche, ossia virtù che si pongono «ἐν τῷ νῷ»[846], virtù proprie all'intelletto stesso, «αἱ μὲν ἦσαν τοῦ νοῦ», "quelle [virtù] che sono dell'intelletto"[847]. Ne concludiamo che per Porfirio, possedendo il νοῦς le virtù paradigmatiche in se stesso, si possa parlare di virtù anche a livello noetico.

Daniela Taormina[848] ha osservato come in alcune delle epistole giamblichee tramandateci da Giovanni Stobeo la virtù risulti direttamente connessa al νοῦς; in una delle epistole indirizzate a Sopatro[849], infatti, si parla di una virtù che «permane una»[850], che è «sempre la stessa»[851], «indivisa»[852], «ingenerata»[853], «incorruttibile»[854]: tutte caratteristiche del νοῦς stesso. Nella lettera ad Olimpo[855] è l'ἀνδρεία ad essere «potenza intellettiva immutabile e […] atto intellettivo immutabile»[856], «identità dell'intelletto»[857], «condizione stabile in sé»[858]. Secondo la ricostruzione della Taormina, pertanto, le virtù di cui parla Giamblico in questi passi sarebbero a pieno titolo le virtù paradigmatiche porfiriane.

Nel suo commentario al *Fedone* Damascio, sembrando dimenticare la sentenza di Porfirio e ponendo così un problema non da poco ai moderni esegeti, attribuisce l'introduzione delle virtù paradigmatiche a Giamblico[859]. Stando a Damascio tali virtù

---

[845] Già Plotino in I 2 [19], 3.1-7.30 aveva distinto le virtù politiche da quelle catartiche.
[846] *Sent.* 32, 64.
[847] *Sent.* 32, 71. In proposito vedi soprattutto BRISSON 2004. DILLON 1987, ripreso da BALZLY 2004, sottolinea il profondo cambiamento nella concezione porfiriana di virtù rispetto a Plotino.
[848] TAORMINA 2010b, pp. 263-264. L'intero saggio della Taormina sull'argomento (*La classificazione delle virtù, linee di lettura*) è fondamentale per inquadrare la questione delle virtù in Giamblico.
[849] STOB. III 1, 49 pp. 19, 4-20, 9. Trad. D. Taormina.
[850] *Ivi* p. 19, 8.
[851] *Ivi*, p. 19, 22.
[852] *Ivi*, p. 19, 19.
[853] *Ivi*, p. 19, 20.
[854] *Ivi*, p. 19, 20-21.
[855] STOB. III 7, 40 pp. 319, 19-320, 5. Trad. D. Taormina.
[856] *Ivi*, p. 319, 19-20.
[857] *Ivi*, p. 320, 1.
[858] *Ivi*, p. 320, 1-2.
[859] *In Phaed*. I 143: «Le virtù paradigmatiche sono quelle dell'anima che non contempla più l'intelletto – il contemplare, infatti, avviene insieme a una separazione – ma che è ormai stabilita, per partecipazione, nell'essere intelletto, il quale è paradigma di tutte le cose. Perciò queste virtù sono paradigmatiche, perché sono primariamente le virtù dell'intelletto stesso. Giamblico aggiunge queste virtù negli scritti *Sulle virtù* (Ὅτι παραδειγματικαὶ ἀρεταὶ αἱ μηκέτι θεωρούσης τὸν νοῦν τῆς ψυχῆς – τὸ γὰρ θεωρεῖν σὺν ἀποστάσει

sono proprie tanto dell'anima, che nel νοῦς si è ormai stabilita in modo definitivo, quanto del νοῦς stesso. Non si configurano come strumento di elevazione fra i diversi livelli ontologici.

Secondo la Taormina anche la φρόνησις della lettera ad Asfalio[860] sarebbe da considerarsi una virtù paradigmatica[861]: è detta essere «guida delle virtù»[862], «occhio intellettivo»[863], deriva dal νοῦς puro e perfetto e dal νοῦς è portata a compimento[864], determina una κοινωνία fra uomini e dèi «ed è soprattutto in ragione di questa che siamo resi simili ad essi (αὐτοὺς ἀφομοιούμεθα)»[865] poiché «rende coloro che la posseggono perfino simili agli dèi (θεοειδεῖς)»[866]. La φρόνησις è una «qualche arte di governare gli uomini (κυβερνητική τις ἐστὶ τῶν ἀνθρώπων)»[867]; chi la possiede pone ordine nella città, nella casa e nella propria esistenza poiché agisce «facendo riferimento al modello divino»[868]. La φρόνησις è dunque il tramite che rende possibile l'assimilazione dell'umano al divino[869] e, se riconosciuta come virtù paradigmatica secondo la definizione di Damascio, è caratteristica posseduta dall'intelletto divino stesso. Si configurerebbe pertanto come quella proprietà P, comune all'uomo (X) e al dio (Y), mediante la quale X si assimila a Y. È davvero così? Giamblico ammette la possibilità che una medesima proprietà P sia posseduta tanto dal prodotto (X) che dalla sua causa (Y)?

Si osservi innanzitutto come Giamblico non affronti i problemi posti da Plotino nel Περὶ ἀρετῶν: l'ὁμοίωσις θεῷ non diviene occasione di riflessione su un problema filosofico generale, quello del possesso di una caratteristica comune all'oggetto e al suo modello ideale. Dalla sezione iniziale dell'*Ad Porphyrium* emerge inoltre una posizione ben diversa. In *Ad Porph*. pp. 7, 21-11, 4 (= *De myst*. I 4 pp. 10, 13-13, 8) Giamblico rimprovera infatti al suo interlocutore la sconsiderata applicazione delle categorie aristoteliche alla gerarchia divina[870]: Porfirio, considerando ogni genere divino (nella

---

γίνεται – ἀλλ' ἤδη στάσης ἐν τῷ νοῦν εἶναι κατὰ μέθεξιν ὅς ἐστι παράδειγμα πάντων· διὸ καὶ αὗται παραδειγματικαί, ὅτι προηγουμένως αὐτοῦ εἰσιν τοῦ νοῦ αἱ ἀρεταί. ταύτας δὲ προστίθησιν ὁ Ἰάμβλιχος ἐν τοῖς Περὶ ἀρετῶν)». Trad. D. Taormina. Per la contraddizione che tale notizia implica rispetto alla *Sent.* 32 di Porfirio e per la discussione in proposito vedi TAORMINA 2010b, pp. 260-263.

[860] STOB. III 3, 26 pp. 201, 15-202, 17. Vedi Cap. 2 pp. 101-103.

[861] Così TAORMINA 2010b, p. 264.

[862] STOB. III 3, 26 p. 201, 15. Trad. R.M. Piccione.

[863] *Ivi*, p. 201, 16.

[864] *Ivi*, pp. 201, 21-202, 3.

[865] *Ivi*, p. 202, 5-8.

[866] *Ivi*, p. 202, 16-17.

[867] *Ivi*, p. 202, 3.

[868] *Ivi*, p. 202, 12-13. Per il legame fra φρόνησις e vita attiva cfr. IAMB. *Protr.* 21, 8; 41, 11.

[869] TAORMINA in TAORMINA – PICCIONE 2010, p. 441 n. 209.

[870] Sull'argomento vedi CHIARADONNA 2014a, pp. 78, 83-84 – 2015b, pp. 9-11.

distinzione che qui Giamblico propone, i generi divini sono: anime, eroi, demoni, dèi[871]) come dotato di differenti ἰδιώματα, "peculiarità", e intendendo tali peculiarità come differenze di *specie* contrapposte all'interno di un medesimo *genere*, arriverebbe a trattare i generi divini, distinti secondo un ordine verticale, alla stregua di specie; li porrebbe così ad un medesimo livello ontologico, sconvolgendo la gerarchia divina. Giamblico sostiene invece che debba esserci una netta distinzione fra generi superiori e generi inferiori poiché sono «esseri che si distinguono in primi e secondi secondo la loro essenza complessiva e ciascuno per il proprio genere nella sua interezza»[872]. Così scrive infatti poco dopo per quanto riguarda il genere degli dèi:

> […] il fatto che sovrastino tutti gli esseri e **non abbiano niente in comune con essi (καὶ μηδ'ὁτιοῦν ἔχον κοινὸν πρὸς αὐτά)** e siano inoltre pensati come non mescolabili e come separati – unitamente nell'essere, nel potere e nell'agire – tutto questo è giusto attribuirlo agli dèi[873].

Gli dèi non condividono nulla con gli altri generi, così come poco dopo l'essenza incorporea «non ha niente in comune con i corpi che ne partecipano»[874]. Partecipato e partecipante non sono accomunati da nessuna proprietà e «sono dunque insensati coloro che attribuiscono colore e figura e contatto alle forme intelligibili dal momento che gli esseri che di tali forme partecipano posseggono tali proprietà»[875]: è un errore tipico degli uomini «congetturare quanto concerne il divino a partire da se stessi»[876]. La riflessione di Giamblico non pare dunque allontanarsi di molto da quella plotiniana.

Ne concludiamo che la φρόνησις dell'epistola ad Asfalio non possa essere considerata una virtù paradigmatica se non ammettendo una discrepanza fra il contenuto dell'epistola stessa, la sezione iniziale dell'*Ad Porphyrium* e la testimonianza di Damascio nel suo commentario. Notiamo inoltre come Giamblico tenda, a differenza di Plotino, a considerare l'assimilazione al dio come un processo legato all'atto – a quello di governo nella lettera ad Asfalio, a quello rituale nell'*Ad Porphyrium* – più che ad una disposizione dell'anima: nel caso dell'epistola, infatti, a interessargli è l'istruzione etica e politica del destinatario, piuttosto che la trattazione di un tema teologico e metafisico di così ampia portata come quello del rapporto fra oggetto e modello ideale.

---

[871] *Ad Porph*. p. 6, 12-15 (= *De myst*. I 3 pp. 8, 14-9, 1); *Ad Porph*. pp. 10, 25-11, 4 (=*De myst*. I 4 p. 14, 15-20).
[872] *Ad Porph*. p. 8, 6-8 (= *De myst*. I 4 p. 11, 3-4).
[873] *Ad Porph*. p. 13, 24-14, 2 (= *De myst*. I 5 p. 18, 11-15).
[874] *Ad Porph*. p. 20, 15-16 (= *De myst*. I 8 p. 27, 3-4).
[875] *Ad Porph*. p. 41, 12-14 (= *De myst*. I 18 p. 54, 11-14).
[876] *Ad Porph*. p. 49, 19-20 (= *De myst*. I 21 p. 66, 1-2).

È necessario considerare ora le testimonianze di Damascio e di Marino di Neapoli sulle virtù ieratiche o teurgiche: entrambi gli autori, infatti, pongono quest'ulteriore grado di virtù in relazione a Giamblico[877]. Marino le definisce virtù teurgiche[878], ieratiche[879] invece Damascio, che così scrive nel suo commentario al *Fedone*:

> Ci sono anche le virtù ieratiche, che sussistono conformemente alla parte deiforme dell'anima […] quest'ultime [ossia le virtù naturali, morali, politiche, purificatrici, contemplative e paradigmatiche di cui Damascio ha appena parlato] sono dell'ambito dell'essere, mentre le virtù ieratiche sono unitive (ἑνιαῖαι). E di queste fa mostra (ἐνδείκνυται) Giamblico, mentre la cerchia di Proclo ne fa mostra in modo ancora più chiaro […][880].

Le virtù teurgiche o ieratiche giamblichee riguarderebbero dunque in qualche modo l'unione fra l'uomo e gli dèi[881]. Nella *Vita Procli* Marino afferma in modo esplicito che quelle virtù che Giamblico «chiamò (ἀπεκάλεσεν) teurgiche» sono le massime virtù a cui può giungere l'anima umana, virtù alle quali Proclo «ritorna (ἀνέδραμεν[882])» quando studia i poemi orfici e quando è «nutrito dagli oracoli degli dèi (τοῖς θείοις λογίοις ἐντρεφόμενος)».

La Taormina identifica un riferimento a questo genere di virtù in due passi dell'*Ad*

---

[877] La soluzione a cui arriva TAORMINA 2010b, pp. 268-269, sulla scorta di WESTERINK 1977, pp. 86-87, è che le virtù teurgiche o ieratiche costituirebbero un'innovazione giamblichea.
[878] MARIN. *Procl.* 26, 20-23.
[879] Nell'*Ad Porphyrium* i due aggettivi sono da considerarsi equivalenti, vedi TAORMINA 2010b, p. 246 n. 61. Vedi ad es. *Ad Porph*. pp. 215, 24-215, 1 (= *De myst*. X 5 p. 291, 13-14).
[880] *In Phaed*. I 144. Trad. D. Taormina modificata: traduco infatti «ἐνδείκνυται» con "fa mostra" e non come "fa conoscere". Secondo il LSJ, infatti, il verbo ἐνδείκνυμι al medio, se regge l'accusativo della cosa, ha il significato di "display", "exhibit". Inoltre in *in Phaed*. I 143 Damascio si riferisce chiaramente a una classificazione delle virtù paradigmatiche da parte di Giamblico presente all'interno del suo scritto *Sulle virtù* («προστίθησιν ὁ Ἰάμβλιχος ἐν τοῖς Περὶ ἀρετῶν» vedi *supra* n. 859). Perché non essere così chiaro anche qualche riga dopo? Non si tratterebbe dunque di un'indicazione relativa all'introduzione da parte di Giamblico delle virtù ieratiche all'interno di un catalogo preesistente (cosi TAORMINA 2010b, pp. 246-247) quanto piuttosto di un riferimento al fatto che tali uomini eccezionali siano stati davvero capaci di incarnare e dunque di "mostrare" queste virtù tramite il rito. FESTUGIERE 1969, p. 293 n. 53, traduce "fait connaître de manière symbolique", precisando che il verbo è spesso impiegato per indicare l'espressione dell'ineffabile in forma simbolica.
[881] Mi sembra azzardato affermare con sicurezza, sulla base di questo passo di Damascio, che le virtù teurgiche giamblichee riguardino nello specifico l'unione (ἕνωσις) con il dio superiore all'essere, così TAORMINA 2010b, pp. 266-268, sulla base di FESTUGIERE 1969, p. 293 n. 52. Nell'*Ad Porphyrium* infatti, e anche nei passi nei quali la Taormina giustamente identifica un preciso riferimento a tali virtù teurgiche (vedi *infra*), Giamblico usa il termine ἕνωσις in senso generico, per parlare dell'unione del teurgo con gli dèi. L'unico caso in cui parla di ἕνωσις per riferirsi nello specifico all'unione con il dio superiore all'intelletto (non si parla però di dio superiore all'essere) è *Ad Porph*. p. 216, 41 (= *De myst*. X 7 p. 293, 3). SHAW 2014², p. 127, motiva così il comportamento di Giamblico: «Iamblichus' vagueness concerning divine *henosis* may simply reflect his theurgic pragmatism», vede infatti l'*Ad Porphyrium* come «an apology for ritual theurgy, not a theological treatise».
[882] Letteralmente "corre indietro": l'ottenimento delle virtù teurgiche è concepito in tutto e per tutto come ἐπιστροφή.

Porphyrium[883]: il tema generale è la divinazione e Giamblico afferma, riportando una dottrina caldaica, che i teurghi, nell'esecuzione dei riti sacri «ricevono ogni virtù (πᾶσαν ἀρετὴν δέχονται)»[884] dagli dèi. Poco più avanti sostiene che è a partire dalla mantica più pura che «si genera la verità infallibile negli oracoli e nelle anime la virtù perfetta (ἡ τελεία ἀρετή)»[885]. Il termine ἀρετή, perciò, va qui inteso in senso diverso: non più come buona disposizione dell'anima che avvicina l'uomo al dio e neppure come proprietà del νοῦς quanto piuttosto come *dono*[886] che l'uomo riceve per volontà divina durante l'esecuzione del rito. Tale perfetta virtù, della quale uomini come Giamblico o Proclo seppero far mostra, garantisce l'ἕνωσις, ossia l'"unione" del teurgo con gli dèi: non si ottiene con uno sforzo intellettuale, ma solo mediante le pratiche religiose. Giamblico usa di frequente il termine ἕνωσις per far riferimento allo stadio finale della teurgia, a quell'"unione" che è conseguente al processo di assimilazione[887]. È bene ricordare che la formula ὁμοίωσις θεῷ non ricorre mai nell'*Ad Porphyrium*, una sola volta troviamo il sostantivo ὁμοίωσις senza il complemento di termine[888], così come una sola volta il verbo ὁμοιόω, comune invece in Porfirio. Giamblico infatti, per far riferimento all'assimilazione al dio che si verifica nell'atto sacro, predilige i composti ἐξομοίωσις[889], ἀφομοίωσις[890] e soprattutto il verbo ἀφομοιόω ("rendo simile")[891],

[883] TAORMINA 2010b, p. 267.
[884] *Ad Porph*. p. 132, 10-11 (= *De myst*. III 31 p. 176, 10-13).
[885] *Ad Porph*. p. 134, 16 (= *De myst*. III 31 p. 179, 8).
[886] Interessante è la voce "ἀρετή" in DELG, tradotta " excellence", "valeur" e poi anche "gloire" e "miracles des dieux". L'idea sottesa a questo passaggio logico è che ogni eccellenza non possa essere altro che dono divino.
[887] Vedi ad es. *Ad Porph*. pp. 30-32 *passim* (= *De myst*. I 12 *passim*), dove si spiega come gli dèi concedano l'ἕνωσις (*Ad Porph*. pp. 31, 23-32, 6 [= *De myst*. I 12 pp. 41, 18-42, 9]) agli uomini che li invocano correttamente e che sono così capaci di ottenere comunione e indissolubile legame con essi. Viene poi ribadita la funzione anagogica dei nomi e di tutti i simboli divini (*Ad Porph*. p. 32, 13-15 [= *De myst*. I 12 p. 42, 15-17]). Si parla di «unione ad essi [i.e. gli dèi] (ἕνωσις αὐταῖς)» (*Ad Porph*. p. 31, 12 [= *De myst*. I 12 p. 41, 7-8]) e poco dopo di «unione al principio divino (ἕνωσίν τε πρὸς τὴν θείαν ἀρχὴν)» (*Ad Porph*. p. 31, 23 [= *De myst*. I 12 p. 41, 19]). Vedi anche *Ad Porph*. pp. 43-46 *passim* (= *De myst*. I 19 *passim*); *Ad Porph*. pp. 72-75 *passim* (= *De myst*. II 11 *passim*), soprattutto *Ad Porph*. p. 73, 1-4 (= *De myst*. II 11 p. 96, 13-16): si tratta del celebre passo sull'efficacia autonoma dei simboli e dei riti sacri, passo in cui ci viene detto con chiarezza che «non è il pensiero che congiunge i teurghi agli dèi: poiché, se fosse il pensiero, cosa impedirebbe a coloro che filosofano di arrivare fino all'unione teurgica con gli dèi? (οὐδὲ γὰρ ἡ ἔννοια **συνάπτει τοῖς θεοῖς** τοὺς θεουργούς· ἐπεὶ τί ἐκώλυε τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας ἔχειν τὴν θεουργικὴν **ἕνωσιν πρὸς τοὺς θεούς**;)». Più avanti si parla di «unione attiva (ἡ δραστικὴ ἕνωσις)» (*Ad Porph*. p. 74, 9-10 [= *De myst*. II 11 p. 98, 9] trad. H.D. Saffrey: "l'union divine accomplie par les rites") e si ribadisce che «nulla di quanto di umano si trova in noi, contribuisce al compimento delle opere divine» (*Ad Porph*. p. 74, 14-16 [= *De myst*. II 11 p. 98, 13-15]). Vedi anche *Ad Porph*. p. 183, 20-24 (= *De myst*. VI 6 p. 247, 1-6), dove è la conoscenza del simboli a procurare l'ἕνωσις, e *Ad Porph*. pp. 215-216 *passim* (= *De myst*. X 5 *passim*), vedi *infra* p. 166.
[888] *Ad Porph*. p. 117, 21 (= *De myst*. III 24, p. 156, 17).
[889] *Ad Porph*. p. 109, 13 (= *De myst*. III 18 p. 145, 14): sono le stesse invocazioni e gli atti sacri («τὰ δρώμενα») a correre verso l'assimilazione («τῇ ἐξομοιώσει […] προστρέχει»), un'ἐξομοίωσις che è dunque voluta dagli dèi e porta al contatto (il verbo usato in *Ad Porph*. p. 109, 15 [= *De myst*. III 18 p. 145, 15] è συνάπτω) con essi. In genere il verbo συνάπτω e il sostantivo συναφή indicano un contatto che precede l'ἕνωσις, ad esempio in *Ad Porph.* p. 176, 20 (= *De myst.* V 26 p. 237, 8) o in *Ad Porph.* p. 178,

impiegato anche nella lettera ad Asfalio. Tali termini fanno in genere riferimento al potere anagogico dell'atto sacro e dunque ad una fase precedente rispetto al pieno compimento dell'ἕνωσις. L'uso del composto al posto del semplice si può spiegare con un neppur troppo velato intento polemico nei confronti di Porfirio[892]: i preverbi ἀπό ed ἐξ servirebbero infatti a marcare il valore causativo del verbo e del sostantivo corrispondente e dunque, sminuendo l'importanza del soggetto umano all'interno del processo, a sottolineare l'efficacia *ex opere operato* dell'atto sacro[893] e l'importanza dell'agente divino che "rende" l'uomo ὅμοιος, motivo ricorrente in tutto il trattato[894].

Nell'*Ad Porphyrium* è dunque l'atto sacro a fungere da termine medio fra l'uomo e il dio e a garantirne l'ὁμοίωσις. Il teurgo compie un atto creativo in prima persona, il suo sacrificio è mimesi dell'azione del dio, tale mimesi garantisce l'assimilazione, e in ciò si rivela il potere anagogico del sacrificio in quanto simbolo. Per Plotino l'ἀρετή conduce e prepara ad un passaggio fra piano umano e piano divino, ma quando l'uomo diventa dio il concetto stesso di ἀρετή perde ogni valore, è ormai superato. La situazione è diversa nel caso del rito, il quale, nello stabilire ogni volta che viene compiuto una diretta comunicazione fra i due piani, continua a mantenere un valore intrinseco: il rito è ἔργον divino che l'uomo compie in quanto essere divino[895]. L'ἕνωσις rituale è completa unificazione alla volontà e all'attività del dio demiurgo, è attiva condivisione della cosmogenesi[896] infatti «il dono ieratico e teurgico della felicità viene chiamato porta verso il dio demiurgo dell'intero universo (ἡ δ'ἱερατικὴ καὶ θεουργικὴ τῆς εὐδαιμονίας δόσις καλεῖται μὲν θύρα πρὸς θεὸν τὸν δημιουργὸν τῶν ὅλων)»[897]. Εὐδαιμονία e compiuta assimilazione al dio, cioè quell'ἕνωσις che il teurgo ottiene tramite i riti sacri, corrispondono. Così infatti scrive Giamblico nella sezione finale

---

11-26 (= *De myst.* V 26 pp. 239,14-240, 10), ma basti vedere *Ad Porph*. p. 73, 1-4 (= *De myst*. II 11 p. 96, 13-16) cit. *supra* a n. 887 per vedere che tale distinzione non è rigida.

[890] *Ad Porph*. p. 28, 18-19 (= *De myst*. I 11 p. 37, 12-13).

[891] *Ad Porph*. pp. 159-160 *passim* (= *De myst*. V 11 *passim*): il valore causativo è qui particolarmente evidente. Vedi soprattutto *Ad Porph*. p. 160, 13-16 (= *De myst*. V 11 p. 215, 1-4): «[gli atti sacri] **rendono** ciò che è in noi **simile** agli dèi, allo stesso modo in cui anche il fuoco […] ci innalza mediante i sacrifici (καὶ τὰ ἐν ἡμῖν **ἀφομοιοῦνται** τοῖς θεοῖς, ὥσπερ […] ἡμᾶς τε ἀνάγει διὰ τῶν θυσιῶν)»; *Ad Porph*. p. 12, 17 (= *De myst*. I 5 p. 17, 1); *Ad Porph*. p. 19, 4 (= *De myst*. I 8 p. 25); *Ad Porph*. p. 92, 15 (= *De myst*. III 10 p. 123, 7); *Ad Porph*. p. 129, 21 (= *De myst*. III 29 p. 172, 16); *Ad Porph*. p. 210, 26 (= *De myst*. IX 10 p. 284, 15).

[892] Per l'uso di ὁμοιόω vedi ad esempio *Sent.* 35, 20, ma anche *De abst.* I 37, 4; II 43, 3, dove si parla di uno sforzo (σπουδή) dell'uomo che si rende simile al dio; III 27, 8. In tutti questi passi l'assimilazione è frutto di iniziativa umana.

[893] Vedi SHAW 2014², pp. 94-95; LECERF 2015, p. 190.

[894] Si veda ad esempio *Ad Porph*. pp. 5, 21-6, 4 (= *De myst*. I 3 p. 8, 3-6).

[895] Vedi soprattutto *Ad Porph*. p. 185, 14-23 (= *De myst.* VII 1 pp. 249, 14-250, 7). Per la discussione su questo passo vedi Cap. 1 pp. 30-31.

[896] Così SHAW 2014², pp. 129-131.

[897] *Ad Porph*. pp. 215, 24-216, 1 (= *De myst*. X 5 p. 291, 13-15). Cfr. *Ad Porph*. p. 197, 16-20 (= *De myst*. VIII 4 p. 267, 3-5) dove viene descritta l'ascesa del teurgo al dio demiurgo.

dell'opera:

Poiché il fondamento della felicità consiste nella conoscenza del Bene (ἰδέα γάρ ἐστιν εὐδαιμονίας τὸ ἐπίστασθαι τὸ ἀγαθόν) […]. E considera questa come la principale strada della felicità, poiché determina quel riempimento intellettivo delle anime che consiste nella divina unione (τῆς θείας ἑνώσεως)[898].

Si osservi infine come nemmeno nell'*Ad Porphyrium* il tema dell'assimilazione al dio divenga mai occasione per prendere in considerazione il problema generale del rapporto fra oggetto sensibile e suo modello, e questo perché nel rito il teurgo, divenuto εὐδαίμων, trascende la condizione umana, condizione nella quale l'uomo è analogo all'oggetto sensibile. Così infatti sentenzia Giamblico in uno stralcio di un'epistola all'allievo Sopatro:

Εὐδαίμων ἐστὶν ὁ θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ὅμοιος, τέλεος, ἁπλοῦς, καθαρός, ἐξηρημένος ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς.

Felice è chi è simile al dio per quanto possibile, è perfetto, semplice, puro e trascende la vita umana[899].

L'uomo che ha trasceso l'umana esistenza va oltre il problema stesso del rapporto fra sensibile e intelligibile poiché si tratta di un problema concepibile solo da un punto di vista umano: non ha più senso riflettervi, il teurgo è infatti chiamato a contribuirvi in parte attiva.

*

In conclusione quanto ci preme sottolineare è (1) che Giamblico fa un uso più ampio del termine ἀρετή rispetto a Plotino; (2) che tale uso non deve indurci a supporre che Giamblico sostenga che la proprietà mediante la quale un ente si assimila ad un altro sia comune ad entrambi; (3) che nell'*Ad Porphyrium* l'assimilazione al dio e il conseguente ottenimento della piena εὐδαιμονία nell'ἕνωσις è legata ad un atto sacro inteso come atto demiurgico; (4) che, infine, il rapporto di ὁμοιότης fra uomo e dio non viene concepito da Giamblico come una declinazione particolare del rapporto fra sensibile e intelligibile: colui che si eleva aldilà della condizione umana e che si unisce compiutamente agli dèi, infatti, trascende in se stesso tale dicotomia e se ne fa causa.

[898] *Ad Porph*. p. 215, 8-24 (= *De myst.* X 5 p. 290, 18-291, 13).
[899] STOB. IV 39, 23 p. 907, 6-9.

4.4 L'assimilazione al dio in Giuliano

In un passo dell'orazione *Contra cynicos indoctos* – scritta nell'estate del 362 a Costantinopoli al fine di sconfessare il cinismo degenerato ed esibizionista della sua epoca e di esaltare invece quello dei tempi antichi [900] – Giuliano identifica nell'εὐδαιμονία il τέλος del filosofare[901]:

Τῆς Κυνικῆς δὲ φιλοσοφίας σκοπὸς μέν ἐστι καὶ τέλος (1), ὥσπερ δὴ καὶ πάσης φιλοσοφίας, τὸ **εὐδαιμονεῖν**, τὸ δὲ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ ζῆν κατὰ φύσιν, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὰς τῶν πολλῶν δόξας· ἐπεὶ καὶ τοῖς φυτοῖς εὖ πράττειν συμβαίνει καὶ μέντοι καὶ ζῴοις πᾶσιν, ὅταν τοῦ κατὰ φύσιν ἕκαστον ἀνεμποδίστως τυγχάνῃ τέλους (2)· ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς θεοῖς τοῦτό ἐστιν εὐδαιμονίας ὅρος, τὸ ἔχειν αὐτοὺς ὥσπερ πεφύκασι καὶ ἑαυτῶν εἶναι. οὐκοῦν καὶ τοῖς ἀνθρώποις οὐχ **ἑτέρωθί** που τὴν εὐδαιμονίαν ἀποκεκρυμμένην προσήκει πολυπραγμονεῖν·

Ora, lo scopo e il fine (1) della filosofia cinica, come pure di ogni filosofia, è **l'essere felici**, e si intende l'essere felici nella vita secondo natura e non certo quello che le folle ritengono sia la felicità; accade infatti che anche le piante e tutti gli animali facciano bene, qualora ottengano ciascuno il proprio fine (2) secondo natura e senza impedimento; ma anche per gli dèi questa è la definizione della felicità: avere il proprio fine secondo natura ed essere indipendenti. E dunque anche nel caso degli uomini accade che non debbano darsi molto da fare **altrove** per ottenere una felicità nascosta[902].

La definizione di «εὐδαιμονεῖν» è chiara: è una condizione che riguarda ogni vivente, dèi compresi, e consiste in un ottenimento («τυγχάνῃ») e in un possesso («ἔχειν») del proprio τέλος naturale. Ciò che è vero sul piano umano è vero in egual modo su quello divino: sembra che per Giuliano operino le medesime leggi sui diversi piani dell'essere. Il discorso è tautologico: qual è il τέλος della filosofia? Ottenere l'εὐδαιμονία. E che cos'è l'εὐδαιμονία? Ottenere il proprio τέλος. Nel primo caso (1), però, il termine τέλος viene usato in senso più generico, in endiadi con σκοπὸς, mentre nel secondo (2) invece in senso più specifico, quasi tecnico, cioè τέλος come causa finale di un vita «κατὰ φύσιν». La conclusione alla quale Giuliano giunge è che il τέλος umano è interno; l'uomo, discoprendolo in sé, lo possiede e può dunque divenire εὐδαίμων.

[900] Per l'idealizzazione del cinismo classico in epoca tardoantica vedi BILLERBECK 1993; per una disamina del cinismo in età imperiale vedi GOULET-CAZÈ 1990; per il rapporto di Giuliano con la filosofia cinica vedi ALONSO NUÑEZ 1984.
[901] Vedi FOUSSARD 1978 che conferisce un ruolo importante a tale orazione all'interno della filosofia giulianea proprio in virtù della definizione di εὐδαιμονία presente in essa.
[902] *Contra cynicos indoctos* 193 d. Cfr. *Ad Them*. 256 b-c dove ci viene detto che ogni essere vivente tende per sua natura alla felicità.

Secondo quanto abbiamo osservato nel capitolo precedente, il τέλος del governante è l'εὐδαιμονία del suo popolo, εὐδαιμονία che è la sua azione filantropica a garantire. Ma qui è l'εὐδαιμονία stessa a essere definita da Giuliano, tanto per gli uomini quanto per gli dèi, ottenimento e pieno possesso del proprio τέλος: ecco dunque come per l'uomo di governo τέλος personale e τέλος comune vengono a coincidere[903]. L'εὐδαιμονία del sovrano sta pertanto nella filantropia, nel farsi tramite attivo dell'amore divino per il suo popolo in quanto ὅμοιος del dio *in* quest'amore, di cui diviene al contempo oggetto e soggetto in quanto traghettatore della φιλία divina e continuatore dell'operato del demiurgo.

Un passo dell'orazione *Ad Heraclium cynicum* – redatta pochi mesi prima e con finalità simili rispetto alla *Contra cynicos indoctos* – ci conferma l'equivalenza fra εὐδαιμονία e compiuta ὁμοίωσις θεῷ. Queste le parole del *princeps*:

> […] nella filosofia c'è un solo fine (τέλος) e un solo inizio (ἀρχή), la conoscenza di se stessi e l'essere resi simili agli dèi (ἀφομοιωθῆναι τοῖς θεοῖς): e certo l'inizio è la conoscenza di sé, il fine la somiglianza (ὁμοιότης) agli esseri superiori[904].

Se mettiamo insieme i due passi risulta che εὐδαιμονία e compiuta ὁμοίωσις θεῷ, indicata qui con l'infinito aoristo passivo[905] del giamblicheo ἀφομοιόω, coincidono poiché vengono definite entrambe come fine di quell'umano tendere che è la stessa parola φιλοσοφία ad implicare: nella perfetta ὁμοιότης con gli esseri superiori sta dunque il completamento naturale dell'essere umano e il fine ultimo di ogni umana filosofia. L'inizio di tale processo di assimilazione sta nella conoscenza di sé. Così scrive infatti Giuliano, come diretta conseguenza di quanto appena affermato:

> Colui che vuole essere cinico, allontanate le abitudini e le opinioni umane, si rivolge come prima cosa

[903] Così già MICALELLA 2000. La studiosa, oltre ai passi citati nel presente paragrafo, fa riferimento anche a *Ad Them.* 320 b, *Contra cynicos indoctos* 201 b-c: Socrate nel primo caso e il cinico Cratete nel secondo vengono presentati come modello di colui che opera allo stesso tempo per la felicità personale e per quella della comunità. Vedi anche LIB. *Or.* XVIII 298: «Finché Giuliano visse, si oppose alle Moire e ci procurò la felicità». La studiosa inoltre osserva (p. 163) come Giuliano si rifaccia ad una posizione aristotelica (*Pol*. VII 1325 a 77 ss.): secondo Aristotele infatti l'uomo politico è chiamato ad ottenere l'εὐδαιμονία per se stesso e per lo stato, mentre per Platone l'unica preoccupazione del governante deve essere non il proprio benessere, ma quello della comunità.

[904] *Ad Heraclium cynicum* 225 c-d. Trad. R. Guido modificata.

[905] Interessante è l'uso dell'infinto aoristo passivo: l'intenzione è quella di indicare un'azione conclusa, ma senza attribuirle valore temporale. L'uomo è oggetto dell'azione divina, vedi *supra* per il valore causativo di ἀφομοιόω, "rendo simile". Gli dèi si trovano dunque tanto all'inizio del processo, in quanto soggetto logico del verbo, quanto alla fine dello stesso (complemento di termine «τοῖς θεοῖς»).

verso se stesso e verso il dio (εἰς ἑαυτὸν καὶ τὸν θεὸν ἐπέστραπται πρότερον)[906].

Il primo atto («πρότερον») che il vero filosofo cinico compie consiste dunque in questa ἐπιστροφή verso se stesso e verso il dio, ossia verso quel vero sé che è il dio e che non può essere scoperto in un posto differente («ἑτέρωθι»[907]) dalla propria interiorità: è necessario che questi «riconosca di essere divino»[908], in questo riconoscimento sta dunque quella conoscenza di sé che Giuliano indica come ἀρχή del percorso filosofico.

Di γνῶθι σαυτόν si era già parlato in un passo precedente della stessa *Ad Heraclium cynicum*: Diogene e Cratete, i cinici autentici dei tempi andati, sono detti da Giuliano applicare la conoscenza di sé «alle opere (ἐπὶ τῶν ἔργων)» e questa condotta, ossia quella di conformare le proprie azioni ai precetti filosofici, viene definita «del tutto degna per l'uomo che vuole sia essere al comando sia fare filosofia (ἀνδρὶ καὶ στρατηγεῖν καὶ φιλοσοφεῖν ἐθέλοντι)»[909]. Ecco come perfino il buon filosofo cinico – colui che per antonomasia rimane estraneo al consorzio civile e a questo si contrappone per le sue stranezze – può essere preso a modello dal re filosofo: la virtù del cinico sta infatti in un'attiva e coerente manifestazione della propria filosofia nelle opere, cosa che Giuliano stesso aspira a fare attraverso la sua azione di governante. Se la conoscenza di sé è ἀρχή dell'ὁμοίωσις θεῷ, la via attiva si configura quindi ancora una volta come μέσος di tale assimilazione[910].

È necessario ora interrogarsi su come venga concepito da Giuliano il processo di assimilazione al dio e se l'imperatore abbia recepito la riflessione di Plotino e di Giamblico in proposito. Nella sua opera manca una precisa gerarchia delle virtù, ma ci sono buone ragioni per pensare che vi sia eco di quella giamblichea. Spesso Giuliano parla di ἀρετή in senso generico, in riferimento al solo comportamento umano e alla sola vita dell'anima[911]. Vi sono però alcuni passi che inducono a pensare che il *princeps* conosca le virtù teurgiche o ieratiche giamblichee, e che dunque possa far uso del

[906] *Ad Heraclium cynicum* 225 d. Vedi anche *Ad mater deorum* 162 d-163 a, dove la corretta purificazione («Κάθαρσις δὲ ὀρθή») consiste nel rivolgersi a se stessi («στραφῆναι πρὸς ἑαυτόν»). Si ricordi che altrove (LIB. *Or.* XVIII 18, *Or.* XIII 12-13) è la conversione filosofica giulianea a essere presentata come una purificazione: la conoscenza di sé che tale ripiegamento interno comporta è dunque da considerarsi ἀρχή del percorso filosofico anche per quanto riguarda l'esperienza personale dell'imperatore. Vedi Cap. 3 p. 130.
[907] *Contra cynicos indoctos* 193 d cit. *supra* a p. 168.
[908] *Ad Heraclium cynicum* 226 c.
[909] *Ivi* 211 b. Si noti l'uso di στρατηγεῖν, "essere stratego", "essere al comando", diverso dal βασιλεύειν, "regnare" di *Ad Them.* 253 c-254 a, impiegato per far riferimento ad Eracle e Dioniso (modelli giulianei anche nella stessa orazione *Ad Heraclium cynicum*). Vedi Cap. 3 p. 125.
[910] Vedi Cap. 3.
[911] Vedi *Ad Heraclium cynicum* 235 b: colui che iniziò il *princeps* alla filosofia, ossia Massimo di Tiro, gli insegnò come prima cosa a «praticare la virtù (ἀρετὴν ἀσκεῖν)»; *Ad Mater deorum* 169 a-b; *Ad Them*. 256 b-c. Sull'argomento vedi MASTROCINQUE 2005.

termine ἀρετή anche in tale accezione. Nell'inno *Ad Helium regem*, ad esempio, la virtù è dono di Asclepio[912]. All'inizio dell'*Epistula ad Themistium* l'imperatore cita Marco Aurelio come suo modello e lo elogia per aver ottenuto perfetta virtù (τελεία ἀρετή)[913]: l'espressione è la medesima presente in Giamblico[914]. Nell'orazione *Ad Heraclium cynicum* racconta poi di come Dioniso sia divenuto un dio per opera della teurgia e di come Eracle sia stato assunto all'Olimpo «tramite la virtù regale (διὰ τῆς βασιλικῆς ἀρετῆς)»[915]. Virtù e teurgia si trovano nuovamente associate alla fine dell'inno *Ad Mater deorum*, quando Giuliano chiede alla dea virtù e perfezione nella teurgia[916]. Osserviamo perciò che l'imperatore usa il termine ἀρετή o in senso strettamente etico, cioè per parlare di quelle virtù che riguardano l'anima umana e fra le quali pare non fare particolari distinzioni, o in senso religioso, ossia per riferirsi a quel dono divino che porta l'uomo a trascendere il livello psichico e dunque la vita umana stessa[917].

Constatiamo, sulla base delle conclusioni a cui siamo giunti nel capitolo precedente, che negli scritti del *princeps* l'assimilazione al dio avviene senz'altro mediante una caratteristica che il dio stesso possiede: la via attiva del governante si basa su questo principio di ὁμοιότης bidirezionale. Due enti, che pur si trovano a diversi livelli ontologici come l'uomo e il dio, sono ὅμοιοι quando condividono una medesima proprietà. E allora Giuliano nel *Contra Galilaeos* può criticare gli Ebrei poiché l'imitazione del loro dio, imitazione che sono i filosofi stessi a raccomandare, dovrebbe certo consistere in rabbia, ira e gelosia, dal momento che queste sono le caratteristiche di Jahvè nell'Antico Testamento, caratteristiche che Giuliano giudica assurde e non attribuibili ad un dio[918]. Ricordiamo poi che, in un frammento dello stesso testo, Zeus è definito «φιλάνθρωπος»[919]. E così Giuliano scrive al Gran Sacerdote Teodoro:

Prima di tutto si deve praticare la filantropia […] così dobbiamo pensare che la divinità, filantropa per

[912] *Ad Helium regem* 153 b.
[913] *Ad Them*. 253 b.
[914] *Ad Porph*. p. 134, 16 (= *De myst*. III 31 p. 179, 8) cit. *supra* a p. 165.
[915] *Ad Heraclium cynicum* 219 b.
[916] *Ad Mater deorum* 180 b.
[917] È necessario ricordare però che quando Giuliano parla della divinità rimane sempre all'interno della sfera dell'essere, fa raramente riferimento all'Uno neoplatonico (ad es. in *Ad mater deorum* 169 c; *Ad Helium regem* 132 c-133 a). Vedi DE VITA 2011, pp. 143-145: il primo principio di cui parla in *Ad Helium regem* 132 c-133 a è definito anche «Uno» e «oltre l'intelletto», ma mai al di là dell'essere. Come osserva la De vita (p. 145), in Giuliano non vi è traccia di quella *teologia apofatica* (o negativa) tipica degli altri autori neoplatonici: Giuliano non parla della trascendenza e dell'ineffabilità dell'Uno; una teologia di questo genere, infatti, sarebbe difficilmente conciliabile con il suo programma di restaurazione religiosa. Per la *teologia catafatica* (o affermativa) giulianea vedi *infra*.
[918] *Gal.* fr. 36. Vedi Cap. 3 p. 125. Sul dio geloso degli Ebrei nel *Contra Galilaeos* vedi CASTELLI 1983.
[919] *Gal.* fr. 45, 8.

natura (φύσει φιλάνθρωπον), ami gli uomini filantropi (ἀγαπᾶν τοὺς φιλανθρώπους τῶν ἀνδρῶν)[920].

Il dio ama l'uomo che gli somiglia, imitare gli dèi è un modo per ingraziarseli[921] poiché, come già scriveva Giamblico «gli esseri superiori si rallegrano quando quegli inferiori li imitano e vogliono colmarli di beni»[922]. Ma Giuliano, a differenza del suo maestro ideale, crede che la somiglianza e la continuità fra uomini e dèi sia garantita da una caratteristica comune, la φιλανθρωπία, e dai conseguenti medesimi atti demiurgici. Se dunque X si assimila a Y mediante P, allora P deve essere caratteristica comune ad entrambi i termini: pare quindi non esservi traccia né della riflessione plotiniana in merito all'ὁμοίωσις θεῷ né dell'insegnamento di Giamblico in proposito all'impossibilità di una proprietà comune fra partecipante e partecipato.

Sembra infatti che nei passi considerati (*Gal.* fr. 36; *Ep.* 89 b, 289 a-b; *Contra cynicos indoctos* 193 d) il *princeps* non prenda davvero in considerazione la possibilità che a diversi livelli ontologici operino leggi differenti: l'εὐδαιμονία è infatti, tanto per gli uomini quanto per gli dèi, ottenimento del proprio τέλος, e l'ὁμοιότης fra uomo e dio non è concepita come somiglianza unidirezionale dell'oggetto con il suo modello, ma come condivisione di una medesima proprietà.

*

Concludiamo che nei testi giulianei (1) il termine ἀρετή viene usato con due principali accezioni, etica e religiosa; (2) che quanto rende l'uomo ὅμοιος del dio è di necessità caratteristica posseduta per natura dal dio stesso; (3) che l'assimilazione al dio da parte del sovrano avviene tramite l'esercizio della filantropia e tramite la conseguente applicazione attiva del modello divino al piano sociale e cultuale; (4) che Giuliano non sviluppa direttamente il tema del rapporto sensibile-intelligibile in relazione all'ὁμοίωσις θεῷ: nei passi considerati, infatti, parla sempre di medesime leggi e di medesime proprietà per riferirsi a livelli ontologici differenti, assumendo così un punto di vista umano nella considerazione del divino.

[920] *Ep.* 89 b, 289 a-b. Si noti qui l'uso di ἀγαπάω al posto di φιλέω, impiegato invece in *Ad Heraclium cynicum* 233 c-234 c. Il concetto dei due passi è il medesimo; il fatto che l'imperatore usi entrambi i verbi ci porta a propendere, piuttosto che per un'*oppositio per aemulationem* alla formula evangelica (*Gv.* 13, 34) da parte di Giuliano, per una volontà da parte del primo cristianesimo di distaccarsi da formule pregresse più libere mediante l'uso esclusivo del solo ἀγαπάω. Vedi Cap. 3 p. 134 n. 705.
[921] Così chiaramente in *Ep.* 89 b, 302 b cit. a Cap. 3 p. 149.
[922] *Ad. Porph.* pp. 185, 24-186, 4 (= *De myst.* VII 4 p. 250, 7-12) cit. a Cap. 1 p. 32.

4.5 Il sacrificio animale nel *De diis et mundo* di Salustio: assimilazione al dio e via per l'εὐδαιμονία

Saturnino Secondo Salustio[923], amico e collaboratore dell'imperatore Giuliano, nonché dedicatario dell'inno *Ad Helium regem*[924], scrisse un trattatello di argomento filosofico-religioso intitolato *De diis et mundo*, opera che per la sua brevità e limpidezza è da considerarsi un compendio del platonismo giulianeo. Assumendo dunque che questo testo sia espressione programmatica dei principi della restaurazione religiosa del *princeps*, ne commentiamo ora un passo cruciale nel quale l'autore, dopo una chiara definizione di che cosa sia l'εὐδαιμονία, ci offre, come diretta conseguenza di ciò, una giustificazione teorica del sacrificio animale:

Ἔτι παντὸς πράγματος εὐδαιμονία ἡ οἰκεία τελειότης ἐστίν, οἰκεία δὲ τελειότης ἑκάστῳ **ἡ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ αἰτίαν συναφή**· καὶ διὰ τοῦτο ἡμεῖς εὐχόμεθα συναφθῆναι Θεοῖς. Ἐπεὶ τοίνυν ζωὴ μὲν πρώτη ἡ τῶν Θεῶν ἐστι, ζωὴ δέ τις καὶ ἡ ἀνθρωπίνη, βούλεται δὲ αὕτη συναφθῆναι ἐκείνῃ, **μεσότητος δεῖται**· οὐδὲν γὰρ τῶν πλεῖστον διεστώτων ἀμέσως συνάπτεται. Ἡ δὲ μεσότης **ὁμοία** εἶναι τοῖς συναπτομένοις ὀφείλει· ζωῆς οὖν μεσότητα **ζωὴν ἐχρῆν εἶναι**. **Καὶ διὰ τοῦτο ζῷα θύουσιν ἄνθρωποι, οἵ τε νῦν εὐδαίμονες καὶ πάντες οἱ πάλαι**·

Felicità di ogni cosa è il proprio completamento e il completamento proprio di ognuno è **l'unione con la propria causa**, perciò noi preghiamo di unirci agli dèi. Ora, poiché la *vita prima* è quella degli dèi e la vita umana è *vita particolare*, e pertanto vuole unirsi a quella, **è necessario un mediatore** fra le due, visto che quanto è differente, nella maggior parte dei casi, non si unisce senza un termine medio. Ma il mediatore deve essere **simile** agli oggetti che vuole unire: pertanto il termine medio fra due vite **deve essere la vita. Per questo il genere umano sacrifica creature viventi agli dèi, gli uomini felici di oggi e tutti quelli che lo erano in antico**[925];

L'εὐδαιμονία sta nel proprio completamento («ἡ οἰκεία τελειότης»), in quello che per Giuliano era il possesso del proprio τέλος[926], ossia, nel caso dell'uomo, nella compiuta assimilazione al dio: il concetto espresso dai due autori è dunque il medesimo. Il completamento di ogni cosa consiste qui nell'unione con la propria causa, e causa

[923] La maggior parte degli studiosi – sulla scorta di ROCHEFORT 1956, poi soprattutto di RINALDI 1971 e infine grazie agli argomenti di DESNIER 1983 – identificano l'autore del trattatello con Saturnino Secondo Salustio (o Saluzio), consigliere di Giuliano in Gallia e prefetto del pretorio d'Oriente dal 361 al 365 e dal 365 al 367 (PLRE s.v. "Secundus, 3"), e non con Flavio Sallustio, console nel 363 (PLRE s.v. "Sallustius, 5"). Vedi ad es. BOWERSOCK 1997, p. 125; DI GIUSEPPE, pp. 41-42.
[924] Per il rapporto fra Giuliano e Salustio vedi ALONSO NUÑEZ 1978. Per il contenuto del trattato vedi CLARKE 1998.
[925] SAL. *De diis* XVI 1-2 p. 21, 6-16.
[926] Vedi *supra* p. 167.

dell'uomo è il dio. Salustio, innanzitutto uomo politico e non filosofo di professione, impiega i generici συναφή e συνάπτειν per indicare l'unione con il divino, mentre il termine tecnico giamblicheo ἕνωσις non compare nel trattatello[927]. La conseguenza diretta della definizione di εὐδαιμονία è un invito alla preghiera e al sacrificio, l'inscindibilità dei quali, tema già presente nella sezione sacrificale dell'*Ad Porphyrium*[928], era stata affermata con decisione nelle righe precedenti[929]. Preghiera e sacrificio vengono quindi presentati da Salustio come prima possibilità di unione dell'uomo con il divino[930].

L'autore, però, sente a questo punto il bisogno di giustificare il sacrificio cruento, e possiamo suppore che tale giustificazione teorica abbia rivestito una certa importanza all'interno del circolo dei collaboratori di Giuliano. Quella dell'uomo è «ζωὴ δέ τις», mentre quella degli dèi è «ζωὴ μὲν πρώτη» e, dal momento che la vita particolare ha nella vita prima la sua causa, è naturale che questa voglia unirsi a quella, in tale unione sta infatti il suo naturale completamento. Per entrare in comunicazione, però, vita prima e vita particolare hanno bisogno di un termine medio che sia di necessità simile agli estremi e che dunque sia in se stesso *vita*: il sacrificio animale viene dunque giustificato in virtù di un potere di mediazione che le offerte vegetali non possono avere. Osserviamo che il dio non è definito fonte di vita pur non essendo vita in se stesso, secondo il principio dell'eterogeneità della causa rispetto al causato: anche in Salustio dunque, come in Giuliano, l'ὁμοιότης è garantita dal possesso di una medesima proprietà, una proprietà che dunque risulta valida a livelli ontologici differenti.

Cirillo di Alessandria (370-444) ci testimonia poi come l'imperatore Giuliano, non avendo ricevuto risposta da parte di un vescovo cristiano alla sua insistente domanda sul perché nel racconto biblico il sacrificio cruento di Abele fosse gradito a Jahvè e non così quello incruento di Caino[931], avesse avanzato una proposta esegetica, perfettamente in linea con quanto espresso dall'amico Salustio:

"I due fratelli avevano infatti identico zelo, convinti come erano entrambi che bisognasse presentare doni e offerte al dio. Ma l'uno fece bene la divisione, l'altro la sbagliò. Come e perché? Perché sulla terra

[927] Vedi *supra* n. 881.
[928] *Ad Porph*. pp. 176 -179 (= *De myst*. V 26 pp. 236-240).
[929] Si tratta delle righe immediatamente precedenti al passo citato, cioè *De diis* XVI 1 p. 21, 3-6: «E poi le preghiere distinte dai sacrifici sono solo parole, ma sono invece parole con un'anima (ἔμψυχοι λόγοι) se sono assieme ai sacrifici. Infatti il discorso potenzia la vita e la vita anima il discorso». Ricordiamo che Giamblico in *Ad Porph.* p. 178, 11-23 (= *De myst.* V 26 pp. 239, 14-240, 18) parla di κοινωνία fra preghiere e sacrifici. Vedi Cap. 1 p. 42.
[930] Vedi CLARKE 1998.
[931] *Gn*. 4, 3-5.

esistono esseri animati e inanimati, ma gli animati hanno maggior valore degli inanimati per dio che è un vivente ed è causa di vita (τῷ ζῶντι καὶ ζωῆς αἰτίῳ θεῷ), in quanto sono partecipi di vita e più affini all'anima. Ecco perché il dio si compiacque con chi faceva un'offerta perfetta"[932].

Troviamo applicato anche in questo caso il principio secondo il quale il dio si compiace di ciò che gli è simile[933]: il dio predilige, in quanto vivente e causa di vita, ciò che partecipa della vita.

Così Salustio in un altro passo del *De diis et mundo*:

Quelli [gli dèi] sono sempre buoni (ἀγαθοί τέ εἰσιν ἀεί) e recano soltanto aiuto e mai danno, perché restano costanti in identica attitudine. Siamo piuttosto noi – quando siamo buoni – a unirci agli dèi tramite la somiglianza (μὲν ὄντες **δι' ὁμοιότητα** θεοῖς συναπτόμεθα) […][934].

Anche in questo passo l'autore non avrebbe potuto essere più chiaro: la συναφή con il dio è garantita dall'ὁμοιότης. In Salustio dunque X si assimila a Y tramite P e P (vita nel primo passo, bontà in questo) è caratteristica comune ai due termini. Ne concludiamo che Salustio, così come Giuliano, non recepisce la riflessione di Plotino sull'ὁμοίωσις θεῷ e non ne fa strumento di analisi del rapporto fra sensibile ed intelligibile. Osserviamo però che, a differenza dell'uso giamblicheo e giulianeo del termine ἀρετή, Salustio pare impiegarlo sempre in senso plotiniano, cioè solo in riferimento all'anima[935]. La riflessione filosofica di Salustio risulta dunque semplificata tanto rispetto a Plotino, per quanto riguarda il tema dell'assimilazione al dio, quanto rispetto a Giamblico e perfino a Giuliano stesso, per quanto riguarda quello della virtù.

Ritorniamo ora a *De diis et mundo* XVI 1-2 p. 21, 6-16: gli εὐδαίμονες dell'antichità («πάλαι») e quelli del tempo di Salustio («νῦν») sacrificano allo stesso modo animali agli dèi. Nonostante non adoperi il termine καιρός, l'autore sembra qui descrivercene l'essenza: il momento del sacrificio è tanto momento in cui l'uomo, agendo come il dio, si unisce al dio e diventa εὐδαίμων, quanto momento di comunicazione fra tutti gli εὐδαίμονες di oggi e quelli di un tempo, uniti tutti alla e nella causa comune tramite il rito sacrificale. Il καιρός trascende infatti la dimensione temporale e realizza una coincidenza nell'atto fra tutti coloro che agiscono allo stesso

[932] *Gal.* fr. 84, 19-26: si tratta delle parole che il *princeps* avrebbe rivolto direttamente a «uno dei vostri sapientissimi vescovi». Trad. E. Masaracchia. Per un ulteriore commento vedi Cap. 5 p. 188.
[933] Vedi *supra*.
[934] *De diis* XIV 1-2 p. 19, 23-26.
[935] Vedi ad es. *De diis* X e XXI.

modo nel presente del sacro. Per Giuliano il καιρός è il momento dell'ἔργον rituale[936] coincidenza realizzata fra αἰών e ἀιδιότης[937]. Anche per Salustio il καιρός è il momento del rito[938] e della piena comunione fra piano umano e piano divino, una comunione che trascende la stessa distinzione fra sensibile e intelligibile[939] poiché, come dirà al termine del trattato, le anime felici sono quelle che «si uniscono agli dèi e reggono con quelli il cosmo intero (Θεοῖς τε συνάπτονται, καὶ τὸν ὅλον κόσμον συνδιοικοῦσιν ἐκείνοις)»[940]: l'ottenimento dell'εὐδαιμονία, raggiunta in primo luogo tramite preghiera e sacrificio, porta pertanto l'εὐδαίμων a condividere l'azione demiurgica del dio.

*

Osserviamo dunque che in Salustio (1) il termine ἀρετή viene impiegato solo in riferimento all'anima; (2) che quanto determina l'ὁμοιότης fra l'uomo e il dio è qualcosa che il dio stesso possiede (vita, bontà); (3) che il sacrificio è concepito come prima via per la compiuta assimilazione dell'uomo al dio, ossia per lo stato di εὐδαιμονία; (4) che, come già accadeva in Giamblico l'uomo εὐδαίμων arriva, grazie al potere del rito, a condividere il ruolo demiurgico della sua causa.

4.6 Conclusione

Le considerazioni di Plotino presenti nel Περὶ ἀρετῶν, secondo le quali la qualità che assimila un ente ad un altro ontologicamente superiore manca in quest'ultimo come tale, non trovano un vero riscontro negli altri autori considerati. Abbiamo osservato inoltre come Giuliano e Salustio presentino un pensiero semplificato tanto rispetto alla riflessione di Plotino sull'ὁμοίωσις θεῷ quanto rispetto a quella di Giamblico sulle ἀρετάι. Sebbene avremo occasione di vedere come non manchi loro del tutto la

[936] *Ad mater deorum* 173 a cit. a Cap. 3 p. 149.
[937] Vedi Cap. 3 pp. 148-151.
[938] Vedi *De diis* IV 11 p. 8, 23: Salustio parla di «momento opportuno per agire (ὁ τῶν δρωμένων καιρός)» in relazione alle celebrazioni in onore della Magna Mater e di Attis.
[939] Si vedano a questo proposito le osservazioni di Salvatore Lavecchia sul concetto di *istante* in Platone in LAVECCHIA 2012, pp. 7-10: «[…] l'*istante* rinvia alla non mediata, appunto improvvisa percezione di una radicale *discontinuità*: discontinuità a partire da cui il soggetto vive un *nuovo, non ordinario orizzonte di esperienza*. Da un lato il nuovo orizzonte si manifesta, nel modo più profondo, come *non deducibile* dall'esperienza che precede la sua apertura; dall'altro, però, quell'esperienza risulta pienamente *illuminata* dalla sua apertura, ovvero trasfigurata in una prospettiva di totale intellegibilità» (p. 7); l'*istante* è «irrompere dell'Eterno nel tempo» (p. 7), «relazione armonica fra contrari», «presente in cui […] l'anima sperimenta la propria tangenza con il divino» (p. 9).
[940] *De diis* XXI 1 p. 25, 19-20.

consapevolezza che a livelli ontologici diversi operino leggi differenti[941], non ne parlano mai in diretto riferimento al processo di assimilazione al dio e al conseguente stato di εὐδαιμονία. Quella di Giuliano e Salustio è una *teologia catafatica* (o affermativa): parlano infatti di un dio che possiede al massimo livello ogni sorta di virtù e qualità positive.

Benché Salustio sia stato giustamente considerato qui portavoce del pensiero giulianeo, possiamo in generale concludere che la sua filosofia risulta un po' più semplificata rispetto a quella di Giuliano stesso. Il *De diis et mundo* punta in primo luogo a far chiarezza su quegli argomenti che all'imperatore stavano più a cuore: è grazie al suo trattatello infatti che possiamo considerare dimostrato con sicurezza il ruolo privilegiato che riveste il sacrificio cruento come via per l'assimilazione al dio nella filosofia e nella politica religiosa giulianea.

Fino ad ora una delle costanti del nostro discorso è stato il concetto di mediazione: μέσος è il simbolo, l'atto sacro stesso, il teurgo, il sovrano, la vittima animale in quanto ζωή. In Giamblico, però, il teurgo è σύνθημα vivente[942] e il rito stesso è simbolo; Giuliano, in quanto sovrano, è ἀρχιερεύς; secondo la logica che sovraintende al sacrificio, infine, la vittima tende ad identificarsi con l'officiante stesso: è la «tendenza annessionistica» del simbolo[943]. Partendo dalla concezione giamblichea, torneremo ora a trattare della questione dell'anima, vita «in mezzo fra le vite estreme», secondo le parole delle Pseudo-Simplicio[944]; il fine sarà quello di definire meglio, grazie al percorso fin qui seguito, il ruolo dell'anima mediatrice nell'atto sacro e le reciproche implicazioni fra statuto dell'anima e sacrificio.

La vicenda di Attis nell'inno *Ad Mater deorum* è la vicenda dell'anima umana, il ritorno di Attis alla madre è «richiamo e resurrezione alle cause più antiche»[945], un'ἐπιστροφή che può avvenire solo in virtù della μεσότης dell'anima fra due diversi piani ontologici. In virtù della sua natura anfibia l'anima produce armonia e comunione fra quanto non è di per sé conciliabile ed è pertanto, sia per Giamblico sia per Giuliano, l'archetipo con il quale ogni altro μέσος sacrificale tende ad indentificarsi: è la vera protagonista dell'atto sacro il cui primo fine è il ritorno alla cause, ossia l'ottenimento dell'εὐδαιμονία.

---

[941] Vedi Cap. 5 pp. 191-193.
[942] Secondo la definizione di SHAW 2014², p. 179: «The theurgist became a living *synthema*, a vehicle of the gods». Vedi Cap. 1.
[943] ELIADE 1949b, pp. 469-473 ed. it. Vedi Cap. 1 p. 28.
[944] PS. SIMPL. *in De anima* p. 5, 38 Hayduck, vedi Intro p. 11.
[945] *Ad Mater deorum* 175 b.

5. LA μεσότης DEL CULTO E LA μεσότης DELL'ANIMA UMANA: L'ATTO SACRO COME POSSIBILITÀ DI SALVEZZA PERSONALE E SOCIALE

> La vita come un arco, l'anima come una freccia, lo Spirito Assoluto come bersaglio da trapassare. Unirsi con questo Spirito come una freccia scoccata si conficca nel suo bersaglio.
>
> *Mârkandeya Purâna* XLII 7-8.

> Who has not found the Heaven below
> will fail of it above
>
> Emily Dickinson

5.1 Introduzione

Il rapporto fra sensibile ed intelligibile e la questione dello statuto dell'anima umana possono essere considerati a buon diritto due problemi costanti in tutta la storia del platonismo. Se consideriamo la dottrina giamblichea dell'anima umana, μέσος fra la sfera sensibile e quella intelligibile[946], è chiaro che per Giamblico il primo problema trova soluzione proprio in tale dottrina: la natura ambigua dell'anima giamblichea, «media non solo fra le cose divisibili e le indivisibili, ma anche fra quelle generate e ingenerate, corruttibili e incorruttibili»[947], è quanto infatti rende possibile il rapporto fra le suddette sfere. Dobbiamo inoltre tenere sempre ben presente che la questione dell'appartenenza o dell'estraneità dell'anima rispetto alla realtà materiale nella quale è discesa è intrinsecamente legata all'importanza da conferire all'atto, tanto a quello politico che a quello sacro.

In quest'ultimo capitolo torneremo ad occuparci di un tema introdotto fin dall'inizio del nostro lavoro, ossia del rapporto fra statuto dell'anima umana e atto sacro. In che senso l'anima può essere considerata la protagonista del rito, termine medio con il quale ogni altro tende ad identificarsi? Qual è il legame fra sacrificio, mimesi dell'eterna generazione del macrocosmo, e il microcosmo dell'anima umana?

[946] Vedi Intro.
[947] PS. SIMPL. *in De anima* pp. 240, 33-241, 26 Hayduck.

Dapprima riprenderemo in breve la questione all'interno del pensiero giamblicheo, passeremo poi a trattare della riflessione giulianea in proposito; si giungerà infine ad una più completa comprensione del rapporto fra μεσότης del culto e μεσότης dell'anima umana e alla scoperta delle ragioni per le quali il sacrificio sia occasione di salvezza tanto per il microcosmo dell'anima individuale quanto per il mesocosmo sociale, ossia tanto per l'uomo singolo quanto per la comunità umana nel suo complesso.

5.2 Giamblico

Il concetto di μεσότης sta alla base tanto della teoria giamblichea del sacrificio[948] quanto della sua dottrina dell'anima[949]. L'anima è in «mezzo fra le vite estreme (ἐν μεσότητι τῶν ἄκρων ὁρῶν ζωῶν)»[950], ha una «posizione intermedia (μεσότητα) fra le cose che permangono solamente e quelle che cambiano completamente»[951], è «termine medio (τὸ μέσον)»[952]. Riportiamo per la seconda volta un passo di Prisciano di Lidia:

> Secondo Giamblico, poi, l'anima particolare partecipa ugualmente di entrambi, di permanenza e di cambiamento, in modo che **anche il piano intermedio si salvi per suo tramite (ἵνα καὶ ταύτῃ ἡ μεσότης σώζηται).** Gli esseri superiori, infatti, sono solo permanenti, mentre gli esseri mortali sono del tutto mutevoli. Ma l'anima particolare, **poiché è mediana (ὡς μέση)**, […] non solo permane, ma anche cambia. E cambia in qualche modo non solo nelle disposizioni, ma anche nella sostanza (κατὰ τὴν οὐσίαν)[953].

La traduzione proposta è volta a confermare quanto è stato già detto nel primo capitolo sul concetto di μεσότης[954]. Abbiamo già considerato come l'importanza conferita al sacrificio cruento e al culto materiale in genere sia legata ad una rivalutazione e ad una volontà di salvataggio da parte di Giamblico del mondo della manifestazione (piano della μεσότης) e, di conseguenza, del suo agire in esso: la sua dottrina dell'anima va nella medesima direzione. L'anima, proprio in quanto discesa del tutto nel mondo, lo

[948] Vedi Cap. 1.
[949] Vedi Intro.
[950] PS. SIMPL. *in De anima* p. 5, 38 Hayduck. Vedi Intro p. 11.
[951] PS. SIMPL. *in De anima* p. 6, 8-9 Hayduck.
[952] *De anima* Cap. 7 p. 30, 19 = STOB. I 49, 32 p. 365, 28.
[953] PRISC. LYD. *Metaphr. in Theophr*. p. 32, 13-19 Bywater.
[954] Ho preso spunto da TAORMINA 2010a, p. 137, che traduce «di modo che la medietà sia preservata anche per essa», diversa è invece la traduzione di FINAMORE – DILLON 2002: «so that also in this way its median role is preserved» e quella di MARTONE 2013, p. 197: «così che anche in questo modo la sua posizione intermedia si preserva».

salva: non le è solo dialetticamente necessario, in quanto la sua risalita non può partire se non dal mondo stesso[955], ma è il suo dimorarvi a pieno titolo a renderlo divino.

Se si afferma, come farebbero Plotino e Teodoro di Asine nelle parole di Proclo, che vi è «in noi qualcosa di impassibile che esercita perpetuamente l'intellezione (ἀπαθές τι φυλάττοντας ἐν ἡμῖν καὶ ἀεί νοοῦν)»[956], è chiaro l'esito dualistico che ne deriva: l'imperativo sarà per l'uomo quello di fuggire da quaggiù il prima possibile per tornare al suo vero Sé; la sua permanenza in questo mondo è da considerarsi solo temporaneo e doloroso esilio. Risulta così ancora più chiaro come, secondo l'epistola giulianea a Prisco[957], dietro l'accusa di φιλοτιμία che i seguaci di Teodoro rivolgono a Giamblico, ci sia un dibattito filosofico gravido di implicazioni. Nella concezione giamblichea, infatti, l'anima, in virtù della sua doppia natura esprimibile solo attraverso l'antinomia [958], risolve il rapporto fra sensibile e intelligibile senza che vi sia svalutazione o condanna del mondo fisico. Come abbiamo avuto già modo di osservare, conferire una posizione privilegiata a quanto si trova nel mezzo conduce alla riconsiderazione dell'intero insieme: ecco perché l'anima mediatrice salva *anche* la μεσότης.

L'anima giamblichea, dunque, tanto per la sua posizione intermedia quanto per il suo naturale tendere ad un livello ontologico superiore può a buon diritto essere posta in corrispondenza con gli "uomini di mezzo", quei μέσοι di cui parla Giamblico in *Ad Porph*. pp. 167, 23-168, 3 (= *De myst*. V 18 p. 225, 5-11)[959]. La loro capacità di partecipare «a entrambi i modi del culto»[960] o di elevarsi dal modo naturale dell'ἀγέλη a quello degli ὀλίγοι («si distaccano dal primo o lo prendono come presupposto di ciò che è più degno di venerazione»[961]) corrisponde alla doppia natura dell'anima mediatrice e alla sua stessa tensione verso il νοῦς. La natura dell'anima è ambigua così come quella dell'uomo di mezzo, teurgo ancora in cammino verso la τελειότης[962], poiché, come ricorda Jung, «nessun albero, si dice, cresce fino al cielo a meno che le sue radici non tocchino l'inferno»[963].

---

[955] Vedi Cap. 1 p. 50: l'ascesa dell'anima inizia di necessità a partire dal mondo materiale e dunque dal tipo di culto che al mondo materiale corrisponde.
[956] PROCL. *in Tim*. III p. 333, 30 Diehl. Trad. L. Martone.
[957] *Ep.* 12, 8-10. Vedi Cap. 2 pp. 95-96.
[958] Vedi soprattutto PS. SIMPL. *in De anima* p. 6, 14 Hayduck: l'anima «procede tutta intera e però rimane pura quando inclina verso le cose inferiori». Vedi SHAW 1995, p. 112.
[959] Cit. a Cap. 1 p. 53. I μέσοι possono essere accostati agli uomini *psichici* della gnosi valentiniana. Vedi MAGRIS 2011², pp. 397-400, a proposito di uomini ilici, psichici e pneumatici.
[960] *Ad Porph*. p. 167, 23-26 (= *De myst*. V 18 p. 225, 6-7).
[961] *Ad Porph*. pp. 167, 26-168, 1 (= *De myst*. V 18 p. 225, 7-8).
[962] Secondo l'interpretazione che è stata data a Cap. 1 pp. 53-63.
[963] Così JUNG 1951, p. 42 ed. it., a proposito di Cristo, simbolo del Sé.

In un passo del *De anima* – quello in cui con ogni probabilità Giamblico trasmette la propria dottrina – viene detto con chiarezza che l'anima è «ministra, dopo le idee, della demiurgia (τὴν μετὰ τὰς ἰδέας ὑπηρεσίαν τῆς δημιουργίας)»[964]. Tale demiurgica funzione di mediazione fra l'intelligibile e il sensibile corrisponde a quella che assume il teurgo nel sacrificio di cui si fa causa. L'ὁμοίωσις θεῷ e la conseguente ἕνωσις riguardano ovviamente l'anima dell'uomo: nell'*Ad Porphyrium*, infatti, il fine dell'atto sacro è indicato nella «purezza»[965], «perfezione»[966], «liberazione»[967], «purificazione»[968] e «salvezza»[969] dell'anima. Così scrive Giamblico nella sezione sacrificale del trattato:

Ma la cosa più importante è l'efficacia dei sacrifici e per quale motivo producono effetti tali, poiché senza i sacrifici non cessano le pestilenze, le carestie o la sterilità, non si ottengono piogge né beni di maggior valore, cioè quei beni che contribuiscono alla purificazione dell'anima (εἰς ψυχῆς κάθαρσιν), alla sua perfezione (τελείωσιν) o alla sua liberazione dal divenire (τῆς γενέσεως ἀπαλλαγὴν) […][970].

Il sacrificio è necessario per la salvezza dell'anima, ne consegue che il culto è una questione che non può che riguardare tutti, infatti

I teurghi non molestano l'intelletto divino per cose di poco conto, ma per quelle che riguardano la purificazione dell'anima, la liberazione e la salvezza (ἀλλὰ περὶ τῶν εἰς ψυχῆς κάθαρσιν καὶ ἀπόλυσιν καὶ σωτηρίαν ἀνηκόντων). E questi non si occupano di cose difficili e inutili per gli uomini, ma, all'inverso, di quante fra tutte sono più utili all'anima (τὰ τῇ ψυχῇ πάντων ὠφελιμώτατα)[971].

Si tratta di una delle ultime frasi dell'*Ad Porphyrium*: Giamblico non vuole solo ribadire il ruolo di protagonista che l'anima ha nell'atto sacro, ma intende altresì sottolineare come il culto dei teurghi non sia una τέχνη astrusa e inutile ai più, ma fonte di un beneficio comune.

[964] *De anima* Cap. 7 p. 30, 20-21 = STOB. I 49, 32 p. 366, 2-3.
[965] *Ad Porph*. p. 216, 3-4 (= *De myst*. X 5 p. 291, 16): «ἁγνείαν τῆς ψυχῆς».
[966] Vedi *infra*.
[967] Vedi *infra*. Vedi anche *Ad Porph*. p. 216, 11 (= *De myst*. X 6 p. 292, 8).
[968] Vedi *infra*.
[969] Vedi *infra*.
[970] *Ad Porph*. p. 154, 13-19 (= *De myst*. V 6 p. 207, 14-19).
[971] *Ad Porph*. p. 217, 3-9 (= *De myst*. X 7 p. 293, 6-10).

5.3 Giuliano

Per quanto nelle opere di Giuliano Imperatore manchi una presa di posizione in merito al cambiamento sostanziale dell'anima e al suo rapporto col νοῦς, le riflessioni di Giuliano sul tema dell'anima possono essere fatte derivare, sebbene per via indiretta, da Giamblico: come presto vedremo, infatti, l'anima ha per Giuliano un fondamentale compito di mediazione fra sensibile e intelligibile e non è corretto parlare, così come fa Maria Carmen De Vita, di una «reticenza»[972] giulianea in proposito, dal momento che il tema occupa un posto cruciale nella riflessione filosofica del *princeps*. Così infatti scrive Libanio in merito alla famosa conversione di Giuliano[973]:

> E incontrando infine quelli che erano pieni di Platone, conobbe le dottrine riguardanti gli dèi, i demoni e i veri creatori e salvatori dell'universo, conobbe che cos'è l'anima e da dove viene e dove va, come scende e come sale, come affonda e come si eleva, che cosa è per essa vincolo, che cosa è per essa libertà e come può evitare l'uno e ottenere l'altra […][974].

I filosofi nei quali Giuliano ha la fortuna di imbattersi sono membri della scuola di Pergamo, fondata da Edesio di Cappadocia, a sua volta allievo diretto di Giamblico. Fra i primissimi insegnamenti impartiti al giovane c'è quindi quello sulla natura dell'anima e sulle sue alterne sorti: la conversione filosofica del futuro imperatore sembra pertanto basarsi soprattutto sull'apprendimento di tale dottrina.

La De Vita[975] prende in esame alcuni passi, provenienti dal secondo panegirico all'imperatore Costanzo [976] e dall'orazione *Contra cynicos indoctos*, nei quali l'imperatore tratta delle capacità conoscitive dell'anima [977], la rappresenta come bipartita[978] e ne riconosce l'origine divina[979]. Riconosciamo che, dall'esame di questi soli testi, emerge davvero un'idea di «frammentarietà» per quanto concerne la trattazione del tema dell'anima da parte di Giuliano[980]: le orazioni dai quali i brani sono desunti perseguono infatti altri obiettivi e non vogliono offrire una sistematica

[972] DE VITA 2011, pp. 223-224.
[973] Giuliano stesso la fa risalire al 351. Vedi Cap. 3 p. 130.
[974] LIB. *Or*. XVIII 18.
[975] DE VITA 2011, pp. 202-213.
[976] Redatto forse nel 358. Vedi BIDEZ 1932, pp. 108-115: secondo l'ordine cronologico ricostruito dall'editore è l'orazione III. Nell'*editio princeps* di Paul Pétau è invece l'orazione II (numerazione ripresa da HERTLEIN 1875-76 e da WRIGHT 1913 – 1923 che da Hertlein dipende).
[977] *Contra cynicos indoctos* 182 c-d, 189 b-d.
[978] *Ivi* 197 a-b.
[979] *Or*. III 68 d-69 a.
[980] DE VITA 2011, p. 223. L'idea della De vita risale a BOUFFARTIGUE 2000, p. 976.

trattazione dell'argomento. In seguito a tale analisi la De Vita giunge ad affermare che Giuliano, per la presentazione di un elemento intellettivo e divino dell'anima e per le allusioni ad una sua patria celeste, sarebbe più vicino alle posizioni di Plotino e del pur vituperato Teodoro di Asine[981] che non a quelle di Giamblico. Riporto il passo principale su cui si basa tale tesi:

> Quando [Platone] parla dell'uomo in sé non intende né il corpo né le ricchezze né la nobiltà di nascita o la gloria degli antenati: tutto ciò è una proprietà individuale dell'uomo, non l'uomo in sé, che piuttosto, a suo giudizio, consiste nell'intelletto e nella prudenza, in una parola, nel dio che è in noi **[corruzione?]**. Questo, come dice anche altrove, "costituisce la suprema forma di anima" e dice che "il dio l'ha data a ciascuno come demone, che noi diciamo risiedere nella parte superiore del corpo e che ci eleva da questa terra alla nostra patria celeste"[982].

Il brano è tratto dal secondo panegirico a Costanzo. Parrebbe esservi qui un'identificazione fra ψυχή e νοῦς, identificazione che avvalorerebbe la tesi della De Vita. In primo luogo, però, bisogna tener conto che l'Hertlein suggerisce la presenza di una corruzione dove indicato[983]. La parte finale del testo è una citazione dal *Timeo*[984], mentre poco prima era stato citato il *Menesseno*[985] e qualche riga dopo sarà la volta di *Apologia*[986] e *Repubblica*[987]. Giuliano inoltre non fa alcun riferimento ad una parte dell'anima che rimane in perpetua contemplazione del νοῦς e che pertanto non subisce alcun cambiamento sostanziale: «la suprema forma di anima» risiede bensì, secondo quanto afferma Platone in persona, «nella parte superiore del corpo». Non crediamo pertanto vi siano elementi sufficienti per sostenere un legame con la dottrina dell'anima non discesa. È possibile riconoscere in questo passo una formulazione generica della dottrina platonica sull'anima piuttosto che l'espressione della personale propensione dell'autore per l'uno o l'altro partito. Giuliano non entra in un dibattito di scuola così delicato come quello sul rapporto fra anima e intelletto, non ne ha la statura filosofica e forse nemmeno l'interesse. Nemmeno quando accenna alla natura celeste dell'anima[988]

[981] *Ep.* 12, 8-10. Vedi Cap. 2 pp. 95-96.
[982] *Or*. III 68 d-70 b. Trad. De Vita modificata.
[983] HERTLEIN 1875-76, p. 88, 2-3: «sed gravius mendum videtur latēre». "Più grave" rispetto ai piccoli emendamenti già apportati al passo.
[984] *Tim.* 90 a.
[985] *Mx.* 247 e = *Or*. III 69 d.
[986] *Ap.* 30 d = *Or.* III 70 b.
[987] *R.* I 354 a = *Or.* III 70 c.
[988] *Ad Mater deourum* 169 b.

prende posizione, ma riporta formule fisse di origine orfica[989] e platonica[990]. Dei due elementi che abbiamo visto caratterizzare la dottrina giamblichea – netta separazione della terza ipostasi rispetto al νοῦς e sua μεσότης – Giuliano farà proprio solo il secondo.

L'opera in cui Giuliano, ormai Augusto e libero da vincoli retorici, si esprimerà più compiutamente in proposito sarà l'inno *Ad Mater deorum*[991]; il testo tratta, attraverso l'esegesi del mito di Attis, proprio della vicenda dell'anima umana[992]. Salustio, definendo mediana l'essenza dell'anima[993], si fa ancora una volta portavoce del pensiero dell'imperatore: dall'inno emerge infatti con chiarezza il ruolo di mediatore e demiurgo che Attis riveste in virtù della sua doppia natura; si tratta certo di un insegnamento che Giuliano dovette avere ricevuto da quegli studiosi pieni di Platone di cui ci parla Libanio, dunque un insegnamento di origine giamblichea.

Partiremo proprio da quest'inno per considerare alcuni dei rapporti simbolici operanti nell'atto sacro, al fine di dimostrare così l'intimo legame fra la riflessione giulianea sul tema dell'anima e la sua politica sacrificale.

5.3.1 Anima-vittima sacrificale

La filosofia giulianea ha quindi quella dell'anima come questione fondamentale e, dal momento che nel programma politico-religioso dell'imperatore il rito è concepito come forma manifesta di filosofia[994], tale questione mantiene la sua posizione di preminenza anche in campo cultuale. Nell'*Ad mater deorum* Giuliano è infatti lapidario: «Abbiamo anche detto che lo scopo del rito di purificazione (τῆς ἁγνείας) è l'ascesa delle anime»[995]. Con il termine ἁγνεία Giuliano designa le cerimonie successive al taglio rituale dell'albero[996], dopo «l'arresto della corsa verso l'indefinito»[997], simboleggiata

[989] Si consideri ad esempio la formula «Sono figlio della terra e del cielo stellato» delle lamine orfiche, vedi ad es. PUGLIESE CARATELLI 2001, p. 62: la formula rifletterebbe la doppia natura di Dioniso, ctonia per parte materna, urania per parte paterna. Per l'accostamento di Attis con Dioniso vedi *infra*.
[990] *Tim.* 90 a.
[991] Ricordiamo che il testo è datato al marzo del 362.
[992] Come emerge chiaramente da *Ad mater deorum* 163 b, 164 b-c, 168 d-170 a, 175 a-b, 178 b-c. Vedi Cap. 3 pp. 144-147. Vedi *infra*. Così anche Salustio in *De diis* IV 10 p. 8, 12-16: «Perciò, dato che il mito è in sì stretta affinità col mondo, noi celebriamo un rito che ricorda quegli eventi al fine di imitare il suo grande ordinamento. Così, per prima cosa, considerando che **anche noi** [come Attis nel mito] siamo caduti dal cielo e abbiamo vissuto insieme alla ninfa […]». Trad. R. Di Giuseppe.
[993] SAL. *De diis* XVIII 1 p. 23, 23: «μέσης οὐσίας οὖσαν τὴν ψυχήν».
[994] Vedi Cap. 3.
[995] *Ad Mater deorum* 175 b. Trad. A. Marcone.
[996] *Ivi* 175 a. Per un'introduzione all'inno e per le varie fasi del rituale metroaco vedi Cap. 3 pp. 145-147.
[997] *Ivi* 175 b.

dal taglio stesso, segue infatti quella parte del rito che ha per obiettivo l'ἐπιστροφή dell'anima.

Poco dopo inizia una digressione sugli alimenti proibiti nel culto metroaco, digressione che permette al *princeps* di riflettere sul rapporto fra salute dell'anima e salute del corpo e che lo porta ad identificare con chiarezza nell'anima la protagonista dell'atto sacro:

Quando **l'anima offre** tutta se stessa agli dèi (**ἡ ψυχὴ** πᾶσαν ἑαυτὴν **δῷ** τοῖς θεοῖς **1**), affidando tutto quello che la riguarda agli esseri superiori, quando segue, come credo, il rito sacro, preordinato dalle leggi divine, […] subito la luce divina (τὸ θεῖον φῶς) illumina le nostre stesse anime e così queste, divenute divine (θεωθεῖσαι), conferiscono una certa energia al soffio vitale che è connaturato loro (τῷ συμφύτῳ πνεύματι) […][998].

L'anima, per ricevere in sé «τὸ θεῖον φῶς» e ottenere lo *status* divino, deve offrire («δῷ») tutta se stessa agli dèi: la salvezza dell'anima è il primo scopo del rito, così come in Giamblico, e da questa Giuliano fa derivare anche il benessere del corpo[999]. L'anima è designata in modo ancora più esplicito come oggetto dell'offerta in un passo dell'orazione *Contra cynicos indoctos*:

αὐτῇ γὰρ αὐτοὺς ἐθεράπευε **τῇ ψυχῇ (2), διδοὺς** οἶμαι τὰ τιμιώτατα τῶν ἑαυτοῦ, τὸ καθοσιῶσαι **τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν (3)** διὰ τῶν ἐννοιῶν.

Poiché [Diogene] venerava gli dèi, **attraverso l'anima stessa, offrendo** loro quello che credo fosse il più prezioso dei suoi beni, cioè la dedica della **sua anima** tramite i pensieri[1000].

Diogene, già modello giulianeo nell'*Ad Heraclium cynicum*[1001], venera gli dèi attraverso la sua stessa anima e la offre come «τὰ τιμιώτατα τῶν ἑαυτοῦ». La sua θεραπεία consiste nell'affidarsi agli dèi, cedendo loro il meglio di sé e rinunciando così a possedersi e ad autodeterminarsi in quanto uomo: un offerta di sé[1002] per la salvezza del

[998] *Ivi* 178 b. Si tratta di un probabile riferimento alla scuola medica di Ateneo di Attalia (I secolo a.C.), la cosiddetta scuola *pneumatica*, vedi MARCONE in MARCONE – FONTAINE – PRATO 1987, p. 288.
[999] *Ad Mater deorum* 178 d: «Lo attestano anche gli oracoli degli dèi e io affermo che, tramite la celebrazione del rito sacro (διὰ τῆς ἁγιστείας), non solo l'anima, ma anche il corpo riceve grande beneficio e salute: "si salva infatti" dice l'oracolo "anche l'involucro mortale dell'amara materia", così promettono gli dèi nelle loro esortazioni ai più puri fra i teurghi».
[1000] *Contra cynicos indoctos* 199 b-c.
[1001] Vedi Cap. 4 p. 170.
[1002] Per l'offerta di sé come fondamento del sacrificio vedi già VAN DER LEEUW 1956, pp. 276-284 ed. it. Cfr. ZEPER 2016, p. 367.

Sé. Se confrontiamo i due passi citati emerge come l'anima sia soggetto (1), oggetto (1-3) e mezzo (2) del sacrificio.

Quello che è necessario comprendere è come porre in relazione questi passi – passi che dunque parrebbero rimandare ad un culto non materiale – con la politica sacrificale del *princeps* e con la sua spiccata predilezione per il sacrificio animale. Per capire meglio il significato della θεραπεία di Diogene ci è utile considerare un breve riferimento al culto praticato dai pitagorici presente nel secondo libro del *De abstinentia*. Porfirio ci spiega che i seguaci di Pitagora, pur preferendo le offerte vegetali, «talvolta distribuivano agli dèi come primizia qualche animale invece di se stessi (τι τῶν ζώων ἀνθ'ἑαυτῶν)»[1003]. L'autore non esprime qui un'idea personale né una concezione esclusivamente pitagorica, ma si fa bensì portatore di un assunto fondamentale della logica sacrificale: l'animale è un'offerta sostitutiva[1004], viene immolato al posto dell'uomo ed è simbolo della sua parte migliore, cioè di quell'anima che Diogene era uso offrire agli dèi[1005]. Il concetto era già stato espresso da Giamblico in un passo della sezione sacrificale dell'*Ad Porphyrium* che abbiamo già citato nel primo capitolo. Dalla lettura di tale passo emerge infatti con chiarezza come nel sacrificio il fuoco sia simbolo del dio e la vittima dell'uomo che la offre[1006].

Il confronto fra la giustificazione del sacrificio cruento formulata da Salustio nel suo libello[1007] e la dottrina dell'anima giamblichea, secondo le parole dello stesso Giamblico e dello Pseudo-Simplicio, sembrano confermare tale assunto fondamentale. Da una parte, infatti, per l'autore del *De diis et mundo* è «necessario un termine medio (**μεσότητος** δεῖται)» fra «vita prima (**ζωὴ** μὲν πρώτη)» del dio e «vita particolare (**ζωὴ**

[1003] PORPH. *De abst*. II 28, 2.
[1004] Così BURKERT 1966; contrario a quest'idea è invece HENRICHS 2012. Vedi anche *De abst*. II 27, 3: Porfirio, citando il Περὶ εὐσεβείας teofrasteo, spiega l'avvento del sacrificio animale come sostitutivo rispetto a quello umano. È il meccanismo della 'sostituzione penale', operante tanto nella tradizione ebraica quanto in quella ellenica. I due classici esempi portati dagli studiosi sono infatti da una parte il sacrificio di Isacco di *Gn.* 22, 13, dall'altro quello di Ifigenia, per il quale ricordiamo la testimonianza di Servio in *ad Aen*. II 116: «VIRGINE CAESA: non vere, sed ut videbatur, et sciendum in sacris simulata pro veris accipi». Virgilio sta parlando proprio di Ifigenia, "vergine uccisa" prima della guerra di Troia; chi conosce il mito, però, sa bene che al posto di Ifigenia era stata sacrificata una cerva. Servio definisce tale meccanismo sostitutivo («simulata pro veris») come tipico del rito («in sacris»).
[1005] Vedi anche *De abst*. II 61, 1: per Porfirio l'«anima impassibile (ψυχὴ ἀπαθής)» è la miglior primizia; si tratta anche in questo caso di una citazione dal Περὶ εὐσεβείας di Teofrasto. Vedi ZEPER 2016.
[1006] *Ad. Porph.* p. 161, 3-12. (= *De myst*. V 11 pp. 215, 18-216, 8): «così anche il fuoco che sta presso di noi, imitando l'attività del fuoco divino, porta via tutto ciò che nei sacrifici è materiale e purifica con il fuoco le offerte e le libera dei legami che ci sono nella materia (τῶν ἐν τῇ ὕλῃ δεσμῶν) e le rende adatte, tramite la purificazione della loro natura, alla comunione con gli dèi. E in questo modo ci libera dai legami del divenire (τῶν τῆς γενέσεως δεσμῶν) e ci rende simili agli dèi e adatti alla loro amicizia e muta la nostra natura materiale in una immateriale». Già SHAW 2014², pp. 169-170, nel suo commento al passo, riconosce come per Giamblico il sacrificio della vittima animale sia vicario di quello dell'anima umana. Vedi Cap. 1 pp. 23-24.
[1007] Vedi Cap. 4 pp. 173-174.

δέ τις)»[1008] dell'uomo e, poiché «il termine medio fra due vite deve essere la vita (**ζωῆς** οὖν **μεσότητα ζωὴν** ἐχρῆν εἶναι)», questo μέσος viene identificato senz'altro nella vittima animale in quanto creatura vivente; dall'altra per Giamblico l'anima è «vita che ha da sé la facoltà di vivere (**ἡ ζωὴν** παρ' ἑαυτῆς ἔχουσαν τὸ ζῆν)»[1009] ed è «in mezzo fra le vite estreme (ἐν **μεσότητι** τῶν ἄκρων ὁρῶν **ζωῶν**)»[1010]. La relazione simbolica fra anima umana e vittima sacrificale è pertanto confermata dalla condivisione dello statuto di *vita che sta nel mezzo*[1011].

Ricordiamo ancora la giustificazione del sacrificio cruento avanzata da Giuliano stesso nel *Contra Galilaeos*[1012]. Secondo l'imperatore l'offerta di Abele sarebbe infatti più gradita a dio rispetto a quella di Caino poiché il primo, a differenza del fratello, sacrifica esseri animati:

"[…] ἐπειδὴ γὰρ τῶν ἐπὶ γῆς ὄντων **τὰ μέν ἐστιν ἔμψυχα**, τὰ δὲ ἄψυχα, **τιμιώτερα** δὲ τῶν ἀψύχων ἐστὶ τὰ ἔμψυχα τῷ ζῶντι καὶ ζωῆς αἰτίῳ θεῷ, καθὸ καὶ **ζωῆς μετείληφε καὶ ψυχῆς οἰκειοτέρας** – διὰ τοῦτο τῷ τελείαν προσάγοντι θυσίαν ὁ θεὸς ἐπηυφράνθη".

"[…] ma **gli esseri animati hanno maggior valore** degli inanimati per dio che è un vivente ed è causa di vita in quanto **sono partecipi di vita e più affini all'anima**. Ecco perché il dio si compiacque con chi faceva un'offerta perfetta"[1013].

Gli animali sono definiti con l'aggettivo «ἔμψυχα» ossia "dotati di anima", al posto dell'usuale «ζῷοα», "viventi" [1014] e ne deduciamo quindi che Giuliano, come Giamblico, intenda la ψυχή come forma di ζωή. Dal passo emergerebbe inoltre un'importante riconferma del rapporto simbolico fra anima umana e vittima animale: gli animali costituiscono un'«offerta perfetta» poiché sono «ψυχῆς οἰκειοτέρας» ovvero, in quanto per natura ad essa affini, più adatti rispetto ad altri tipi di offerta ad essere presi a simbolo dell'anima umana.

La compresenza in Giuliano fra osservazioni che rimanderebbero ad un culto di altro genere e la già osservata preminenza del sacrificio animale nella politica giulianea trovano dunque giustificazione in questo legame simbolico fra la vittima offerta e l'anima dell'offerente stesso.

[1008] SAL. *De diis* XVI 2 p. 21, 10-13.
[1009] *De anima* Cap. 7 p. 30, 21 = STOB. I 49, 32 p. 366, 3. Trad. L. Martone modificata.
[1010] PS. SIMPL. *in De anima* p. 5, 38 Hayduck. Vedi Intro p. 11.
[1011] Vedi SAGGIORO 2002, p. 254.
[1012] Il passo è già stato commentato a Cap. 4 pp. 173-174.
[1013] *Gal.* fr. 84, 23-26.
[1014] In latino il termine comune è già *animalia*, cioè esseri dotati di *anima.*

5.3.2 Dio-sacerdote

Nell'inno *Ad Mater deorum*, Attis, simbolo dell'anima, ha un ruolo demiurgico di mediazione fra la sfera sensibile e quella intelligibile: è «il dio intellettivo (τὸν νοερὸν[1015] θεόν) che contiene le forme materiali e sublunari»[1016]. Come Giuliano non manca di ricordarci, altro nome di Attis era Gallo[1017] e noi sappiamo che Γάλλοι erano chiamati quei sacerdoti di Cibele che si eviravano a imitazione del dio[1018]: il sacerdote è dunque colui che ripercorre in prima persona la vicenda mitica di Attis-Gallo, assume il nome del dio e assimila così la propria vicenda esistenziale a quella del archetipo mitico.

Giuliano attribuisce ad Attis vari epiteti quali «intelletto fecondo e demiurgico»[1019], «terzo demiurgo»[1020], «causa che discende fino alla materia»[1021], «causa demiurgica e generatrice»[1022], «demiurgo del mondo materiale»[1023]. Talvolta è definito «semidio»[1024], ma più spesso è detto «dio»[1025]: la Madre degli dèi, «fonte degli dèi intellettivi»[1026], ferma infatti la corsa del suo paredro verso la generazione «poiché anche Attis era uno di loro»[1027]. Questi però, in quanto simbolo dell'anima, ha una doppia natura e pertanto non è solo uno di loro, ma è anche *uno di noi* poiché noi, come lui, «siamo stati gettati sulla terra»[1028]. L'ἐπιστροφή di Attis viene accostata al ritorno di

---

[1015] Per la sfera del νοερός, "intellettivo", come intermedia fra νοητός, "intelligibile", e αἰσθητός, "sensibile", e per l'origine giamblichea della distinzione νοητός/νοερός vedi Cap. 3 pp. 141-142.
[1016] *Ad Mater deorum* 165 d.
[1017] *Ivi* 159 a, 161 c, 165 b, 165 d, 168 d, 169 a.
[1018] *Ivi* 168 d: «nel terzo giorno viene recisa la messe sacra e ineffabile del dio Gallo», ossia i testicoli. La stessa cosa accade nel caso di Βάκχος: il termine indica infatti sia il dio sia il suo adepto. Ricordiamo il celebre passo di Damascio (DAM. *in Phd.* I 172, 1-3 Westerink) dove il filosofo è chiamato Βάκχος ed è definito μέσος.
[1019] *Ad Mater deorum* 161 c.
[1020] *Ivi* 161 d. Giuliano non accenna né qui né altrove ad una gerarchia di demiurghi e, per quanto i neoplatonici del IV secolo tendessero a sdoppiare o perfino a triplicare il demiurgo platonico, è improbabile che vi sia qui un'eco di una controversia sull'argomento (vedi DE VITA 2011, p. 156, 266 n. 154). Una certa confusione terminologica percorre infatti tutto l'inno. Per la non piena coerenza metafisica di Giuliano vedi DE VITA 2011, p. 158.
[1021] *Ad Mater deorum* 165 b.
[1022] *Ivi* 166 c-b.
[1023] *Ivi* 175 a. Vedi anche SAL. *De diis* IV 8 p. 7, 32, dove Attis è «il demiurgo delle cose transeunti».
[1024] *Ad Mater deorum* 168 a-c.
[1025] *Ivi* 163 d, 165 c :«τῷ νοερῷ θεῷ, τῷ Ἄττιδι», 165 d, 168 c, 175 a.
[1026] *Ivi* 166 b. Il ruolo metafisico della Madre degli dèi è simile a quello di Helios nell'inno omonimo, entrambi hanno infatti una posizione intermedia fra dèi intellettivi e intelligibili (Vedi DE VITA 2011, p. 160).
[1027] *Ad Mater deorum* 169 d.
[1028] *Ivi* 169 b. Vedi SAL. *De diis* IV 10 p. 8, 15 cit. *supra* a n. 992. La natura di Attis, umana e divina al tempo stesso, lo accomuna a personaggi quali Eracle, Dioniso (vedi *infra*), Adone e Osiride. L'identificazione Attis-Adone-Dioniso-Osiride è frequente negli autori tardi (ad es. SOCR. *H.E.* III 23). Vedi SFAMENI GASPARRO 1987, pp. 389-390.

Eracle al padre[1029], mentre verso la fine dell'inno Attis viene equiparato a Dioniso[1030], dio a cui Zeus in persona aveva affidato il potere della «demiurgia sul divisibile»[1031]. Sappiamo che Eracle e Dioniso sono i primi modelli mitici giulianei[1032] e possiamo dunque a buon diritto supporre che, per proprietà transitiva, l'imperatore stesso, in virtù del suo ruolo di *pontifex maximus*, voglia identificarsi con il dio Attis e quindi assimilare anch'egli la propria vicenda particolare a quella archetipica dell'anima.

*

Tanto l'offerta quanto l'offerente sono simbolo dell'anima, l'attore del sacrificio finisce così per esserne anche la vittima. Sacrificare ed essere sacrificato sono essenzialmente la stessa cosa. Benché sia doveroso tenere in considerazione che il rito corrispondente al mito di Attis non è un sacrificio cruento in senso stretto, possiamo senz'altro considerarvi operante la medesima logica sacrificale[1033]: si tratta di una rinuncia di carattere simbolico[1034], di natura sostitutiva nel caso del sacrificio cruento (l'animale al posto dell'uomo), metonimica invece in quello dell'autoevirazione (una parte per il tutto). Nel caso dell'evirazione del sacerdote, mancando il passaggio all'animale, è semplicemente più chiara l'identificazione fra sacerdote che si evira e vittima; nel taglio rituale dell'albero, invece, taglio che Giuliano stesso collega direttamente alla storia di Gallo[1035], c'è una sostituzione simbolica paragonabile a quella dell'offerente con la vittima[1036].

Il sacerdote di Cibele è quindi colui che nel rito, compiendo su di sé il sacrificio, si identifica in prima persona con la vicenda di Attis-anima. Anche Giuliano, in quanto *pontifex maximus*, compie con le sue stesse mani il sacrificio, ma nel suo caso si tratta

[1029] *Ad Mater deorum* 166 d-167 a.
[1030] Vedi SFAMENI GASPARRO 1987, p. 389: l'identificazione Attis-Dioniso è già in CLEM. AL. *Protr.* II 19 4.
[1031] *Ad Mater deorum* 179 b. Vedi Cap. 3 p. 155 n. 818.
[1032] Vedi Cap. 3 p. 124.
[1033] In questa direzione va anche DE VITA 2011, p. 165: la studiosa arriva a considerare Attis come un *alter Christus*. L'affermazione è di un certo interesse, ma non deve indurre a sminuire il legame fra l'Attis giulianeo e la tradizionale figura ellenistica del dio morente, dalla quale proviene anche quella di Cristo stesso. Anche in questo caso, infatti, l'importanza che Giuliano conferisce ad Attis non deriverebbe da una semplice volontà di *oppositio per aemulationem* nei confronti del cristianesimo.
[1034] Vedi ZEPER 2016.
[1035] *Ad Mater deorum* 169 a.
[1036] *Ivi* 168 c-d. Al taglio rituale dell'albero (22 marzo) Giuliano fa seguire l'evirazione del sacerdote (24 marzo). Il 24 marzo era il *Dies sanguinis*, nome che può essere preso a conferma dello stretto rapporto fra evirazione del sacerdote e sacrificio cruento *stricto sensu*. Vedi Cap. 3 p. 146 n. 771.

di un sacrificio animale, cioè di un sacrificio sostitutivo[1037]. Nell'inno *Ad Helium regem* l'imperatore si definisce ὀπαδός, "seguace"[1038] del sole e tale appellativo può essere applicato al suo ruolo sacerdotale: Giuliano continua a livello cultuale l'attività demiurgica di Helios, signore degli dèi del mondo intellettivo[1039]. Come per Giamblico l'anima esercita la demiurgia dopo le idee – poste a livello intellettivo nella suddivisione giamblichea[1040] – così la esercita dunque Giuliano dopo Helios. Anch'egli dunque, con le debite differenze pratiche rispetto ai sacerdoti di Cibele, imita l'attività dell'anima[1041].

I passaggi simbolici presi in esame permettono dunque di coniugare quei passi giulianei in cui l'anima è soggetto e oggetto dell'offerta con il posto privilegiato del sacrificio cruento all'interno della politica religiosa dell'imperatore. L'offerta della parte migliore di sé agli dèi senza che vi sia un passaggio simbolico anima-vittima animale è possibile solo per l'uomo singolo, poiché si tratta di una scelta che non si cura del mesocosmo sociale. Diogene, con l'offerta della propria anima, ha in mente la propria τελειότης, e, sebbene anch'egli sia talvolta preso a modello dall'imperatore[1042], non potrà certo essere questo il caso. Giuliano è il *princeps*, è responsabile del rapporto fra il popolo e gli dèi, la sua τελειότης coincide con quella del suo popolo e un culto invisibile come quello di Diogene è impossibile per la moltitudine. Per quanto l'imperatore non manchi di vagheggiare per sé un altro tipo di vita[1043], rimane cosciente della necessità della rappresentazione sacrificale come migliore forma di mediazione della φιλία divina in favore la comunità di cui è a capo.

La «tendenza annessionistica» del simbolo si esplica dunque nella riflessione giulianea. Tanto per l'atto sacrificale in sé quanto per il soggetto (sacerdote/anima) e l'oggetto (vittima/anima) del sacrificio è stato impiegato il termine μεσός: ciò che è in mezzo ha infatti la facoltà di unire in virtù della sua doppia natura. Alla scoperta della segreta coincidenza fra agire e patire segue pertanto l'identificazione del soggetto/oggetto dell'azione sacrificale con l'atto stesso, con la stessa via al divino in quanto μεσός. Il pontefice non è dunque solo facitore di ponti, ma, in quanto primo

[1037] Vedi Cap. 3 p. 136.
[1038] *Ad Helium regem* 130 b.
[1039] *Ivi* 133 b.
[1040] Vedi Cap. 3 pp. 141-142.
[1041] Vedi MAZZA 1986, p. 140: l'imperatore è come una scintilla del divino Helios (*Ad Heraclium cynicum* 229 d) che ad Helios ritornerà dopo aver eseguito il suo ruolo su questa terra.
[1042] Vedi Cap. 4 p. 170.
[1043] Vedi Cap. 3 p. 135.

offerente, e quindi primo offerto, diviene egli stesso esempio e ponte per il suo popolo[1044].

5.4 Conclusione

5.4.1 Il significato del sacrificio

Nel mito di Attis, così come spesso accade per le coppie di divinità legate ai misteri, c'è una divinità statica, la Madre degli dèi, e una 'in vicenda', il suo paredro Attis[1045]. L'elemento dinamico della coppia vive una storia di presenza/assenza[1046]; nel caso di Attis il momento dell'*assenza* consiste nell'unione con la ninfa all'interno della grotta, ossia nella discesa dell'anima nella materia[1047], mentre quello della *presenza* nel ritorno agli dèi. È la doppia natura di Attis che ci permette di spiegare tanto il suo processo di discesa quanto quello di risalita[1048]; gli sono propri entrambi i movimenti, la sua ambiguità sostanziale si esplica in essi. Tanto Giuliano stesso quanto l'amico Salustio, però, ci mettono in guardia: le vicende di Attis, vicende che il mito narra in una determinata successione temporale, sono, ad un livello superiore di realtà, compresenti[1049]. Così Giuliano, a proposito del ritorno del dio alla Madre:

> E questo fatto [l'autoevirazione] non avvenne mai in modo diverso da come avviene ora (νῦν), ma Attis è sempre (ἀεί) subordinato alla Madre e suo auriga, tende sempre (ἀεί) appassionatamente verso la generazione e tronca sempre (ἀεί) la sua corsa verso l'indefinito attraverso la causa delimitata delle forme. Tratto dunque su come da terra si racconta (λέγεται) che torni a detenere l'antico scettro del potere, non avendolo perso in alcun modo né perdendolo ora (ἐκπεσὼν μὲν αὐτῶν οὐδαμῶς, οὐδὲ ἐκπίπτων), per quanto si racconta che l'abbia perduto (ἐκπεσεῖν δὲ αὐτῶν λεγόμενος) a causa della sua commistione con il passibile[1050].

Il racconto mitico non può non strutturarsi secondo un prima e un poi, tale distinzione è infatti condizione stessa dell'umano dire («λέγεται»/«λεγόμενος»); il mito di Attis non può dunque far altro che porre il momento della perdita del potere (l'unione di Attis con

[1044] Per l'identificazione nella religione romana della persona del *pontifex maximus* con la stessa 'via' agli dèi vedi DEL PONTE, pp. 109-116.
[1045] COSI 1982, p. 487.
[1046] SFAMENI GASPARRO 1987, p. 376.
[1047] *Ad Mater deorum* 165 c-d.
[1048] Sul doppio movimento dell'anima come conseguenza della sua doppia natura vedi ELIASSON 2012, p. 222.
[1049] Fondamentale per comprendere tale affermazione è PLOT. III 7 [45], 11. 49-56.
[1050] *Ad Mater deorum* 171 c-d.

la ninfa) come anteriore a quello della sua riconquista (l'autoevirazione e il ritorno fra gli altri dèi), sebbene tale perdita non avvenga in un momento determinato del passato o nel presente[1051], ma avvenga ἀεί, "sempre", "ogni volta"[1052]. Ancora più chiaro è Salustio, la cui trattazione del mito di Attis all'interno del *De diis et mundo* è da considerarsi una sorta di compendio esplicativo di quella giulianea[1053]. Dopo aver parlato in breve dell'argomento, infatti, così scrive:

αῦτα δὲ ἐγένετο μὲν **οὐδέποτε**, ἔστι δὲ **ἀεί**· καὶ **ὁ μὲν νοῦς** ἅμα πάντα ὁρᾷ, **ὁ δὲ λόγος** τὰ μὲν πρῶτα τὰ δὲ δεύτερα λέγει.

queste cose non avvennero **un tempo**, ma sono **sempre**: **l'intelletto** le vede tutte assieme, mentre **la parola** le espone in successione[1054].

Πρόοδος ed ἐπιστροφή dell'anima (cioè «αῦτα», quanto Salustio ha appena narrato) non sono avvenute un tempo, ma sono «ἀεί», "sempre"[1055], il mito è *figura* di una situazione immutabile[1056]. A livello noetico la caduta e la risalita dell'anima sono compresenti, è solo ad un livello inferiore che la vicenda dell'anima assume una forma temporalizzata e che alcuni fatti («τὰ μὲν πρῶτα») avvengono prima di altri («τὰ δὲ δεύτερα»). Mentre il νοῦς li vede tutti assieme, il λόγος mitico non può che dirli nel tempo. Entrambi gli autori sentono pertanto la necessità di accennare al fatto che ad un altro livello di realtà la successione temporale perde di senso: l'affermazione della coincidenza fra ascesa e discesa risulta pertanto *più vera* rispetto alla loro distinzione temporale poiché, come abbiamo già avuto occasione di affermare, ciò che a livello umano si manifesta come opposto, non lo è più ad uno superiore.

Questo ragionamento rimane valido se applicato alla sfera cultuale. Ai *Tristia*, i giorni della mutilazione e del lutto, succedono gli *Hilaria*[1057], la gioiosa festa del ritorno

[1051] Così intendo «ἐκπεσὼν μὲν αὐτῶν οὐδαμῶς, οὐδὲ ἐκπίπτων», sulla base della traduzione inglese "not that he ever lost it, or even loses it now" (WRIGHT 1913, p. 479) dove il valore temporale del participio aoristo «ἐκπεσὼν» è giustificato da quello di anteriorità dell'infinito aoristo «ἐκπεσεῖν». L'opposizione fra i due participi ha dunque valore temporale. Con questo inciso Giuliano non intende ascrivere l'anima alla sfera intelligibile, e quindi considerare la catabasi di Attis come illusoria o parziale, ma, alla luce tanto delle righe precedenti dello stesso passo giulianeo quanto del confronto con il passo salustiano, vuole connotare la sua discesa come non determinata temporalmente.
[1052] Per l'uso giulianeo di ἀεί in contesto rituale e per un precedente commento alla prima parte del passo vedi Cap. 3 pp. 147-148.
[1053] Vedi ROCHEFORT 1956, pp. 50-66. In Salustio manca, però, ogni riferimento ai cibi dai quali è necessario astenersi secondo il culto metroaco (presente invece in *Ad Mater deorum* 175 c-178 d).
[1054] *De diis* IV 9 p. 8, 9-11.
[1055] Lo stesso concetto è espresso anche in *Ad mater deorum* 169 d-170 a. Vedi Cap. 3 pp. 144-145.
[1056] Vedi MARCONE in MARCONE – FONTAINE – PRATO 1987, p. 280.
[1057] *Ad Mater deorum* 168 d. Vedi VERMASEREN 1977, p. 92; MARCONE in MARCONE – FONTAINE –

di Attis alla Madre: l'articolazione temporale è caratteristica primaria del livello ontologico in cui l'atto sacro si inserisce e che contribuisce a fondare. Se quella di Giamblico è la più completa teoria del sacrificio a nostra disposizione, l'inno alla Madre degli dèi è certo il miglior esempio di esegesi rituale di tutta la tradizione ellenica: è giusto dunque partire proprio da questo testo per tentare un discorso più generale sul significato filosofico del sacrificio all'interno del politeismo greco-romano.

Da qualsiasi punto di vista lo si guardi, secondo qualsiasi disciplina lo si studi, il sacrificio si struttura in un doppio movimento. È rappresentazione di forze contrapposte di disgregazione e di ricomposizione ed è scorretto privilegiare uno dei due aspetti a scapito dell'altro. È sacralizzazione dell'offerta e sua successiva desacralizzazione e fruizione nel momento del banchetto[1058], è smembramento dell'animale ucciso e sua simbolica ricomposizione[1059], è gerarchica divisione in ruoli e principale momento di aggregazione della comunità[1060].

L'atto sacro ha valore anagogico, ma sappiamo che il primo sacrificio in terra ellenica, quello a Mecone[1061] del Prometeo esiodeo[1062], si basa su una distinzione netta fra dèi e uomini che sembra negare ogni possibile mescolanza fra i due regni. Da una parte dunque il sacrificio è atto poietico che fonda e struttura la società umana come distinta dalla sfera divina, per la prima volta e ogni volta; dall'altra, però, è strumento di ascesi e di fuga da quella stessa società di cui è condizione di esistenza. Lo statuto ambiguo che è proprio di ogni μεσός permette al sacrificio di essere al tempo stesso strumento di separazione e strumento di unione. Piano umano e piano divino sempre rimangono distinti e sempre entrano in comunicazione, nel culto sacrificale si articola ogni volta la loro divisione e la loro unione. Passaggi che, se presi ad uno ad uno, ci parlano della differenza, considerati invece nel loro complesso, rappresentano la totalità. Il sacrificio si configura pertanto come strumento poietico e conoscitivo atto a superare le divisioni che esso stesso pone, allude al proprio superamento, invita a trascendere il

---

PRATO 1987, p. 279.

[1058] Vedi HUBERT – MAUSS 1898.

[1059] Vedi ad es. BURKERT 1977, p. 149 ed. it.: secondo una pratica che Burkert considera operante fin dal Neolitico l'animale smembrato veniva spesso ricomposto sull'altare del sacrificio.

[1060] Vedi ad es. PL. *Lg.* VI 771 d: il sacrificio è occasione di conoscenza reciproca per i cittadini, costituisce perciò un gran vantaggio per il singolo e per l'intera città. DETIENNE – VERNANT 1979 hanno dato grande importanza al valore politico-sociale del sacrificio e del successivo banchetto sacrificale. Per una valorizzazione tanto dell'aspetto cosmogonico quanto di quello sociale del sacrificio indoeuropeo è fondamentale LINCOLN 1991, pp. 167-175. Così a p. 174: «the cosmic and the social sides of this religious ideology, as expressed in myth and ritual, and as enacted in social praxis and organization, were both part of one and the same system».

[1061] Forse l'antica Sicione, in Arcadia.

[1062] *Th.* 535-57.

livello di essere che va sempre intessendo nel suo articolarsi. «La via in basso e quella in alto sono la stessa» [1063], così Eraclito, e il sacrificio diventa strumento di comprensione di tale enigma.

L'atto sacro ripete tanto la cosmogonia, quanto il ritorno all'Uno, tanto la discesa dell'anima quanto la sua risalita: è atto creativo e salvifico al tempo stesso[1064]. È momento di fondazione della comunità[1065] e di divisione dei ruoli da una parte, di aggregazione e di comunicazione con gli dèi come corpo sociale unico dall'altra. Come mimesi dell'eterna generazione è rappresentazione nel tempo di una legge che lo trascende. Rimane valido quanto è stato detto per il racconto mitico: anche il rito è espressione, in forma frammentaria e temporalizzata, di quanto è unitario ad un livello superiore. Assolve pertanto al suo compito conoscitivo nella misura in cui conduce alla comprensione della superiore unità extra-temporale fra momento dell'analisi e momento della sintesi. Il καιρός rituale infatti, in quanto momento di apertura ad un livello ontologico superiore e dunque di trascendimento della dimensione temporale, permette l'esperienza della *coincidentia oppositorum.*

5.4.2 Perché il sacrificio

Un sistema filosofico va pensato come un sistema complesso, ossia un sistema nel quale i fattori in gioco intrecciano delle relazioni tali che, al cambio di uno di questi, è l'intero sistema a mutare. Affermare che la dottrina secondo la quale l'anima è del tutto discesa su questa terra sia stata causa diretta e unilaterale dell'importanza che Giamblico, e gli altri tardi neoplatonici dopo di lui, conferirono alla teurgia come via di salvezza equivale a sostenere che un uomo profondamente religioso attenda al culto per il solo timore della morte: significa ridurre un fenomeno complesso ad una causa semplice e identificare questa causa in quello che è solo uno dei vari elementi da tenere in considerazione per spiegare la sincera adesione ad un culto. Si limita così il rito alla sola funzione anagogica, privilegiando il movimento dal basso verso l'alto a scapito di

[1063] Fr. 22 B 60 DK = HIPPOL. *Haer*. IX 10, 4.
[1064] Così FOWLER 1942, p. 39, a proposito del sacrificio indù. Per l'intero discorso si deve molto a COOMARASWAMY 1997: si tratta di una raccolta di saggi sul sacrificio indù. La riflessione sul sacrificio ha avuto molto più spazio nella filosofia indiana rispetto a quella greca e, se accettiamo l'idea che i medesimi meccanismi valgano per entrambe le civiltà in quanto già validi per il sacrificio indoeuropeo, le osservazioni fatte da Coomaraswamy risultano senz'altro assai utili per gettar luce sull'argomento anche nel mondo ellenistico. Per l'ideologia sacrificale indoeuropea vedi ancora LINCOLN 1991, pp. 167-175. Si ricordi che Rönnow (cit. in LINCOLN 1991, p. 172, vedi Cap. 1 p. 17 n. 60) pone il sacrificio alla base del pensiero speculativo indoeuropeo.
[1065] Vedi BURKERT 1972, pp. 44-46 ed. it.; ELIADE 1978. Vedi Cap. 1 pp. 16-17.

quello opposto, cioè di quello naturalmente connesso con il valore politico-sociale del sacrificio.

Il discorso secondo il quale l'anima è del tutto discesa quaggiù e perciò ha bisogno di un aiuto extra-umano per mettersi sulla via del ritorno, è riduttivo. Il rito è esperienza del sacro[1066], ha valore in quanto tale e permette di conferirne all'esistenza umana poiché, nel suo aprire la via alla superiore compresenza fra πρόοδος ed ἐπιστροφή, assegna non solo un significato, ma anche un valore positivo alla discesa dell'anima. L'unione di Attis con la ninfa, infatti, non è negativa di per sé, ma necessaria e benefica ai fini della vita cosmica[1067]: per questo motivo Giuliano stesso ci ricorda che tale discesa «non avvenne contro la volontà degli dèi»[1068]. L'anima è se stessa solo in questo doppio movimento[1069] di cui il cosmo è teatro.

Così scrive Giamblico nell'*Ad Porphyrium:*

Anticamente (πάλαι)[1070] infatti si fissarono con leggi immacolate e intellettive le opere del sacro culto: quanto è inferiore si libera in una classe e in una potenza superiore e quando **noi** (**ἡμῶν)** passiamo ad una livello superiore avviene un distacco dalle realtà inferiori. E in tale processo niente si compie che sia contrario alla **legge sacra stabilita fin dall'inizio (ἐξ ἀρχῆς**[1071] **τι θεσμόν**[1072]**)**, niente che faccia sì che gli dèi si pieghino secondo un atto cultuale sorto in seguito[1073], **ma fin dalla prima discesa il dio inviò le anime proprio per questo fine, perché tornassero di nuovo a lui.** Non si verifica dunque alcun mutamento [nella volontà divina] [1074] durante questa ascesa, **né il fatto che ci siano anime che discendono contrasta con la loro salita. Come infatti nell'universo la generazione e il mondo creato (1A) dipendono dall'essenza intellettiva (2A), così, nella classe delle anime, la liberazione dalla generazione (1B), dipende dalla loro cura nei confronti della generazione stessa (2B)**[1075].

Il culto, stabilito «πάλαι» e «ἐξ ἀρχῆς», permette a *noi* («ἡμῶν») di passare ad un livello ontologico superiore. Gli dèi non si piegano alla volontà del teurgo, ma, all'opposto, quanto avviene nel rito si basa su un progetto divino che la legge sacra ha il compito di

[1066] Vedi Cap. 1 p. 16.
[1067] SFAMENI GASPARRO 1987, p. 402.
[1068] *Ad mater deorum* 171 a-b.
[1069] STEEL 1978, p. 66: «The soul only remains itself because it ceaselessy proceeds from itself and, at the same time, return to itself».
[1070] Vedi *Ad mater deorum* 173 a-d cit. a Cap. 3 p. 149. Per l'uso di πάλαι vedi anche SAL. *De diis* XVI 2 p. 21, 16 cit. a Cap. 4 p. 173.
[1071] Vedi JUL. *Ep.* 89 a, 453 b cit. a Cap. 3 p. 121: le leggi cultuali sono «leggi patrie che risalgono all'inizio (ἐξ ἀρχῆς)».
[1072] Il termine θεσμός è impiegato anche da Giuliano in *Ad mater deorum* 173 a. Sulle leggi sacre in Giuliano vedi anche *Ep*. 89 b, 302 b.
[1073] Giamblico risponde qui all'accusa di Porfirio secondo la quale i teurghi costringerebbero gli dèi a compiere la volontà umana.
[1074] Così secondo quanto intendono Saffrey-Segonds ("dans la volonté divine").
[1075] *Ad Porph*. p. 201, 8-23 (= *De myst*. VIII 8 p. 272, 1-15).

sancire. Il fine dell'allontanamento delle anime è sempre il loro ritorno, ma tale allontanamento avviene per volontà divina, una volontà che è sempre ἀγαθοειδής, "conforme al bene"[1076]: la discesa nel corpo non è un male, i due movimenti sono in armonia, non in contrasto. La liberazione dalla generazione è un processo paradossale: avviene infatti tramite la cura che le anime hanno della generazione stessa, ossia tramite la loro partecipazione all'attività demiurgica, il ché equivale a dire che la liberazione dalla generazione avviene attraverso la generazione.

La caduta delle anime è sì perdita di stabilità e ingresso nel mondo del patire, ma, come ben osserva Shaw, si tratta del modo proprio all'anima di esercitare la demiurgia[1077]: la sua eterna discesa e il suo eterno ritorno, narrati dal mito e mimati dal rito, *sono* l'eterna generazione, perpetuano la κοινωνία fra piano divino e piano umano *via* cosmo[1078]. La discesa dell'anima assume dunque il valore di una teofania[1079] che il sacrificio è incaricato di riconfermare periodicamente: il *divino* è nel mondo, il mondo stesso è *divino* e lo è l'atto che in questo mondo l'uomo compie. Le tre nozioni sono naturalmente correlate, ma in un sistema complesso non è possibile attribuire a una di esse la genesi logica delle altre due. La posizione mediana dell'anima e la sua conseguente funzione mediatrice – entrambi i significati sono infatti racchiusi nel termine μεσότης – corrispondono alla posizione e alla funzione del culto, senza che l'una μεσότης causi l'altra in maniera unilaterale.

Il sacrificio connette dunque nel mondo la sfera umana con quella divina e fa del mondo stesso il luogo della possibilità di questa connessione: ecco perché il fine del sacrificio non è solo la salvezza del singolo, ma anche quella dell'intera società, ecco il suo valore sociale e politico. L'esistenza dell'anima individuale, quella della comunità umana e quella del cosmo nel suo complesso sono così giustificate e salvate come la medesima manifestazione del divino su scala diversa, come teofania inscritta in un progetto volto al bene del quale l'atto sacro si configura come strumento di comprensione ed esperienza.

[1076] *Ad Porph*. p. 34, 1-2 (= *De myst*. I 14 p. 44, 15-16). Vedi anche *Ad Porph*. p. 31, 7-8 (= *De myst*. I 12 p. 41, 3-4): «ἡ τἀγαθοῦ θεία βούλησις»; *Ad Porph*. p. 135, 21 (= *De myst*. IV 1 p. 181, 8-9): «βουλήσει τῶν καλῶν».

[1077] SHAW 2014², p. 113: «The loss of the soul's unity and stability caused it to suffer, but this was the soul's way to participate in the activity of the Demiurge. To deny diversity to the soul would deny its role in cosmogenesis where it bestowed coherence and unity to the chaos and diversity of generated life […]. The soul's demiurgic unity, ironically, was available to it only through the act of self-division».

[1078] Così SFAMENI GASPARRO 1987, p. 376, in relazione al mito di Attis.

[1079] Così O'MEARA 1989 per quanto riguarda Giamblico, seguito da SHAW 2014², p. 162: «The common purpose of each soul's descent was cosmogonic and revelatory».

*

A conclusione del primo capitolo abbiamo osservato come la soluzione giamblichea al rapporto Mondo-mondo – inteso come l'insieme delle reciproche relazioni fra la rivalutazione filosofica della realtà sensibile (Mondo) e la necessità di salvare la propria realtà culturale (mondo) – consista nell'importanza che il filosofo attribuisce al piano intermedio: il ruolo che assegna al sacrificio cruento si iscrive in questo disegno.

Siamo passati poi a prendere in esame gli elementi politici della filosofia di Giamblico e il suo fecondo legame con la tradizione, inserendo infine la sezione sacrificale dell'*Ad Porphyrium* all'interno di un progetto di anticristianesimo moderato e tollerante. La volontà di Giamblico di ricondurre lo storico all'astorico, così come fa il platonico dell'oggetto con l'idea, si basa su dettami tradizionali e si configura come metodo, platonico dunque nella sua stessa struttura, di *fare politica con la filosofia*. In questi primi due capitoli Porfirio, in quanto destinatario del trattato giamblicheo e nemico dei cristiani per antonomasia, è rimasto un riferimento costante.

La riflessione sui profondi legami fra il pensiero di Giamblico e quello di Giuliano ci ha permesso di rovesciare la formula: dalla politica con la filosofia dell'uomo di pensiero alla filosofia con la politica di quello d'azione. Giuliano pare attenersi a direttive già codificate da Giamblico tanto per quanto riguarda la centralità del sacrificio cruento quanto per la sua condotta politica. Per l'imperatore la difesa filosofica dell'eternità del mondo risulta legata alla difesa politico-religiosa del rito in maniera biunivoca; il rito è *filosofia attraverso gli atti*, mezzo di trasmissione della φιλία divina al popolo, strumento per assolvere al τέλος principale del governante. La via attiva del re sacerdote si configura pertanto come forma in atto della rivalutazione giamblichea del piano della μεσότης come luogo della κοινωνία fra uomini e dèi.

Nel quarto capitolo abbiamo continuato a trattare della concezione giulianea di sacrificio, ma da una diversa prospettiva, ossia come strumento privilegiato di ὁμοίωσις θεῷ, "assimilazione al dio", e dunque come primo mezzo per raggiungere quell'εὐδαιμονία che tale assimilazione comporta. Plotino e Giamblico sono stati presi come termini di confronto per tracciare lo sviluppo della formula platonica negli immediati precedenti giulianei.

Infine si è qui ripreso il problema del rapporto fra statuto dell'anima umana e sacrificio, questione già presentata nell'introduzione. L'anima è risultata essere la vera protagonista dell'atto sacro e abbiamo osservato una stretta corrispondenza, in vista di

una salvezza personale e sociale, fra il suo ruolo di mediazione e quello del culto di cui è al centro.

Da una parte il filosofo che propone la più dettagliata teoria del sacrificio dell'antichità greco-romana, dall'altra il sovrano che si fa primo esegeta del rito. Giamblico e Giuliano perseguono entrambi un anticristianesimo fermo, ma pacifico; hanno in comune una versione del platonismo che tende a evitare ogni forma di dualismo al fine di una rivalutazione del mondo manifesto e del suo agire in esso. Filosofia, politica e religione sono intrinsecamente legate quando si parla di sacrificio e risulterebbe poco proficuo tentare di distinguerle del tutto o di individuarne sempre le reciproche priorità. Per Giamblico e Giuliano l'atto sacro è una soluzione. In quanto mimesi dell'eterna generazione – e della concezione ciclica del tempo che questa implica – è attiva difesa di una civiltà minacciata nelle sue fondamenta tradizionali; è ὁμοίωσις θεῷ per il singolo ed è mezzo di comunicazione fra il popolo e gli dèi; è infine dimostrazione del senso e del valore della vita umana e del mondo manifesto. L'atto sacro, perpetuando l'eterna generazione e alludendo alla superiore compresenza di discesa e ascesa dell'anima, permette all'anima stessa di comprenderla mediante quel processo di capére-capire[1080] che conduce al νοῦς: l'anima la comprende facendola propria e trascendendo così il piano dalla quale era naturalmente partita. Il sacrificio ha un fine poietico e conoscitivo, e quindi salvifico: diviene infatti strumento di libertà dalla γένεσις tramite la γένεσις, di ascesa dell'anima ad un livello ontologico dove gli opposti vengono meno tramite la drammatizzazione di quegli stessi opposti di cui si sostanzia la vita dell'anima.

Il sacrificio stabilisce ogni volta la distanza fra l'uomo e il dio e ogni volta la riempie; non costituisce, come capita con tutti gli altri atti umani, un legame gravido di sempre nuovi legami, ma conduce al finale superamento delle divisioni che esso stesso pone e alla coincidenza di necessità e libertà nel νοῦς. Un atto è compiutamente sacro quando è libero e necessario allo stesso tempo, quando permette cioè di ottenere la libertà (dalla γένεσις) tramite la necessità (la γένεσις stessa), conducendo così l'uomo alla riconferma e alla piena comprensione della sua posizione nel mondo creato.

[1080] Vedi Cap. 1 p. 67.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni critiche e traduzioni

AGOSTINO

DOMBART – KALB 1993 = *Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri* 22, recognoverunt B. DOMBART – A. KALB, 2 voll., Lipsiae-Stutgardiae 1993.

AMMIANO MARCELLINO

SEYFARTH 1978 = *Ammiani Marcellini Rerum Gestarum libri qui supersunt*, edidit W. SEYFARTH, adiuvantibus L. JACOB-KARAU – I. ULMANN, 2 voll., Lipsiae 1978.

ARISTOTELE

BERTI 2000 = *Aristotele. Protreptico. Esortazione alla filosofia*, a cura di E. BERTI, Torino 2000.

CLAUDIO MAMERTINO

LASSANDRO 1992 = *XII Panegyrici Latini*, recognovit D. LASSANDRO, Augustae Taurinorum 1992.

CORPUS HERMETICUM

NOCK-FESTUGIÈRE 1945-1954 = *Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*, texte établi par A.D. NOCK et traduit par A.J. FESTUGIÈRE, Paris 1945-1954.

DAMASCIO

WESTERINK 1977 = *Damascius. The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, II, by L.G. WESTERINK, Amsterdam 1977.

EUNAPIO

GOULET 2014 = R. GOULET, *Eunape de Sardes. Vies de philosophes et de sophistes*, introduction générale, édition critique, traduction française, prosopographie et notes par R. GOULET, 2 voll., Paris 2014.

*

CIVILETTI 2007 = *Eunapio. Vite di filosofi e sofisti*, introduzione, traduzione, note e apparati di M. CIVILETTI, Milano 2007.

EUSEBIO DI CESAREA

BARDY 1993^2 = *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Livres VIII-IX – Les martyrs en Palestine*, texte grec, traduction et notes par G. BARDY, Paris 1993^2.

BLECKMANN-SCHNEIDER 2007 = *Eusebius Cesariensis. De vita Costantini. Über das Leben Konstantins*, eingeleitet von B. BLECKMANN, übersetxt und kommentiert von H. SCHNEIDER, Turnhout 2007.

GIAMBLICO

PARTHEY 1857 = *Jamblichi De mysteriis liber*, ad fidem codicum manu scriptorum recognovit G. PARTHEY, Berolini 1857, rist. Amsterdam 1965.

PISTELLI 1888 = *Iamblichi Protrepticus*, ad fidem codicis florentini edidit H. PISTELLI, Lipsiae 1888.

DES PLACES 1966 = *Jamblique. Les mystères d'Egypte*, texte établi et traduit par É. DES PLACES, Paris 1966.

DILLON 1973 = *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, edited with translation and commentary by J.M. DILLON, Leiden-Boston 1973.

FINAMORE – DILLON 2002 = *Iamblichus. De anima*, text, translation and commentary by J.F. FINAMORE – J.M. DILLON, Leiden-Boston 2002.

TAORMINA – PICCIONE 2010 = *Giamblico. I frammenti dalle epistole*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di D.P. TAORMINA – R.M. PICCIONE, Napoli 2010.

BRISSON – SEGONDS 2011 = *Jamblique. Vie de Pythagore*, introduction, traduction et notes par L. BRISSON – A. PH. SEGONDS, Paris 2011.

SAFFREY – SEGONDS 2013 = *Jamblique. Réponse à Porphyre (De Mysteriis)*, texte établi traduit et annoté par H.D. SAFFREY – A.PH. SEGONDS, avec la collaboration de A. LECERF, Paris 2013.

*

SODANO 1984 = *Giamblico. I misteri egiziani*, introduzione, traduzione e appendici di A.R. SODANO, Milano 1984.

CLARKE – DILLON – HERSHBELL 2003 = *Iamblichus. On the Mysteriis*, translated with introduction and notes by E.C. CLARKE – J.M. DILLON – J.P. HERSHBELL, Atlanta 2003.

MORESCHINI 2003 = *Giamblico. I misteri degli Egiziani*, introduzione, traduzione e note di C. MORESCHINI, Milano 2003.

DILLON – POLLEICHTNER 2009 = *Iamblichus of Chalcis*. *The Letters*, edited with a translation and commentary by J.M DILLON – W. POLLEICHTNER, Atlanta 2009.

ROMANO 2012 = *Giamblico. Summa Pitagorica*, introduzione, traduzione, note e apparati di F. ROMANO, Milano 2012.

MARTONE 2013 = *Giamblico. De anima. I frammenti*, *la dottrina*, a cura di L.I. MARTONE, prefazione di H.D. SAFFREY, Pisa 2013.

[GIAMBLICO]

DE FALCO – KLEIN 1975 = *Theologoumena arithmeticae*, edidit V. DE FALCO, editionem addendis et corrigendis adiunctis curavit U. KLEIN, Stutgardiae 1975.

GIULIANO

HERTLEIN 1875-76 = *Iuliani imperatoris quae supersunt*, recensuit F.C. HERTLEIN, 2 voll., Lipsiae 1875-76.

NEUMANN 1880 = *Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*, collegit recensuit prolegomenis instruxit C.I. NEUMANN, Lipsiae 1880.

WRIGHT 1913 = *The Works of the Emperor Julian*, I-II, with an english translation by W.C. WRIGHT, Cambridge Mass. 1913.

BIDEZ – CUMONT 1922 = *Imperatori Caesaris Flavii Claudii Iuliani epistulae, leges, poematia, fragmenta varia*, collegerunt et recenserunt J. BIDEZ – F. CUMONT, Paris 1922.

WRIGHT 1923 = *The Works of the Emperor Julian*, III, with an english translation by W.C. WRIGHT, Cambridge Mass. 1923.

BIDEZ 1924 = *L'Empereur Julien. Oeuvres completes. Lettres et fragments*, I 2, texte établi et traduit par J. BIDEZ, Paris 1924.

BIDEZ 1932 = *L'Empereur Julien. Oeuvres completes. Discours de Julien César*, I 1, texte établi et traduit par J. BIDEZ, Paris 1932.

ROCHEFORT 1963 = *L'Empereur Julien. Oeuvres completes. Discours de Julien César*, II 1, texte établi et traduit par G. ROCHEFORT, Paris 1963.

LACOMBRADE 1964 = *L'Empereur Julien. Oeuvres completes. Discours de Julien César*, II 2, texte établi et traduit par CH. LACOMBRADE, Paris 1964.

MARCONE – FONTAINE – PRATO 1987 = *Giuliano Imperatore. Alla madre degli dèi e altri discorsi*, introduzione di J. FONTAINE, testo critico a cura di C. PRATO, traduzione e commento di A. MARCONE, Milano 1987.

MICALELLA – PRATO 1988 = *Giuliano Imperatore. Contro i cinici ignoranti*, edizione critica, traduzione e commento a cura di D. MICALELLA – C. PRATO, Lecce 1988.

MASARACCHIA 1990 = *Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos*, introduzione, testo critico e traduzione di E. MASARACCHIA, Roma 1990.

UGENTI 1992 = *Giuliano Imperatore. Alla madre degli dèi*, edizione critica, traduzione e commento a cura di V. UGENTI, Galatina 1992.

GUIDO 2000 = *Giuliano Imperatore. Al cinico Eraclio*, edizione critica, traduzione e commento a cura di R. GUIDO, Lecce 2000.

HOFFMANN 2004 = *Julian's Against the Galileans*, edited and translated by R.J.H. HOFFMANN, Amherst 2004.

NESSELRATH 2015 = *Iulianus Augustus*. *Opera*, edidit H.-G. NESSELRATH, Berlin-Boston 2015.

*

LABRIOLA 1975 = *Giuliano "l'Apostata". Autobiografia. Messaggio agli Ateniesi*, saggio e traduzione di I. LABRIOLA, Firenze 1975.

CALTABIANO 1991 = *L'epistolario di Giuliano Imperatore,* saggio storico, traduzione, note e testo in appendice a cura di MATILDE CALTABIANO, Napoli 1991.

LATTANZIO

MOREAU 1954 = *Lactance. De la mort des persecuteurs*, introduction, texte critique,

commentaire et traduction de J. MOREAU, 2 voll., Paris 1954.

HECK – WLOSOK 2005-2011 = *Lactantius. Divinarum institutionum libri septem*, ediderunt E. HECK – A. WLOSOK, Monachii-Lipsiae 2005-2011.

LIBANIO

FOERSTER 1903-1923 = *Libanii Opera*, recensuit R. FOERSTER, 13 voll., Lipsiae 1903-1923.

NORMAN 1969 = *Libanius. The Julianic Orations*, with an english translation, introduction and notes by A.F. NORMAN, Cambridge Mass.-London 1969.

NORMAN 1977 = *Libanius. Selected Orations*, with an english translation, introduction and notes by A.F. NORMAN, Cambridge Mass.-London 1977.

*

CRIUSCOLO 1996a = *Libanio. Allocuzione a Giuliano per l'arrivo in Antiochia (or. 13)*, testo, traduzione, introduzione e commentario a cura di U. CRIUSCOLO, Napoli 1996.

ANGIOLANI 2000 = *Libanio. Epitafio per Giuliano (orazione 18)*, a cura di S. ANGIOLANI, Napoli 2000.

MALALAS

DINDORF 1831 = *Ioannis Malalae Chronographia*, ex recensione L. DINDORF, Bonnae 1831.

MARINO

SAFFREY – SEGONDS 2001 = *Marinus. Proclus ou Sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H.D. SAFFREY – A.PH. SEGONDS, Paris 2001.

NUOVO TESTAMENTO

MERK – BARBAGLIO 2006[6] = *Nuovo Testamento*, greco e italiano, a cura di A. MERK – G. BARBAGLIO, Bologna 2006[6].

PLATONE

BURNET 1901-1907 = *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. BURNET, 5 voll., Oxford 1901-1907.

RIVAUD 1925 = *Platon. Oeuvres completes*. *Timée-Critias*, X, texte établi et traduit par A. RIVAUD, Paris 1925.

*

ARONADIO 1996 = *Platone. Cratilo*, traduzione e introduzione di F. ARONADIO, Roma-Bari 1996.

VEGETTI 1998 = *Platone. La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. VEGETTI, 7 voll., Napoli 1998.

VALGIMIGLI – IOPPOLO 2002 = *Platone. Teeteto*, traduzione e note di M. VALGIMIGLI, introduzione e note aggiornate di A.M. IOPPOLO, Milano 2002.

FRONTEROTTA 2003 = *Platone. Timeo*, introduzione, traduzione e note di F. FRONTEROTTA, Milano 2003.

SARTORI – VEGETTI – CENTRONE 2008 = *Platone. Repubblica*, traduzione di F. SARTORI. Introduzione di M. VEGETTI, note di B. CENTRONE, Roma-Bari 2008.

PLOTINO

BRÉHIER 1924-38 = *Plotin. Ennéads*, texte etabli et traduit par É. BRÉHIER, 6 voll., Paris 1924-38.

HENRY – SCHWYZER 1964-1982 = *Plotini Opera*, ediderunt P. HENRY – H.-R. SCHWYZER, 3 voll., Oxonii 1964-1982.

CATAPANO 2006 = *Plotino. Sulle virtù* I 2 [19], introduzione, testo greco, traduzione e commento di G. CATAPANO, Pisa 2006.

*

FERRARI 1991 = *Plotino. L'eternità e il tempo* (*Enneade* III 7), traduzione e commento a cura di F. FERRARI, Milano 1991.

FAGGIN 2010 = *Plotino. Enneadi*, a cura di G. FAGGIN, Milano 2010.

PLUTARCO

PERRIN 1914 = *Plutarch's Lives. Theseus and Romulus – Lycurgus and Numa – Solon and Publicola*, I, with an english translation by B. PERRIN, Cambridge Mass. 1914.

SANDBACH 1969 = *Plutarch's moralia. Fragments*, XV, edited and translated by F.H. SANDBACH, Cambridge Mass.- London 1969.

*

VOLPE CACCIATORE 2010 = *Plutarco. Frammenti,* a cura di P. VOLPE CACCIATORE, Napoli 2010.

PORFIRIO

BUSSE 1887 = *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, edidit A. BUSSE, Berolini 1887.

VON HARNACK 1916 = A. VON HARNACK, *Porphyrius. Gegen die Christen*, herausgegeben von A. VON HARNACK, Berlin 1916.

DUFFY – SHERIDAN – WESTERINK – WHITE 1969 = *Porphyry. The Cave of Nymphs in the Odyssey*, a revised text with translation by Seminar Classics 609 (J.M DUFFY – P.F. SHERIDAN – L.G. WESTERINK – J.A. WHITE), Buffalo 1969.

PÖTSCHER 1969 = *Porphyrius.* Πρὸς Μαρκέλλαν, Griechischer Text, herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und erklärt von W. PÖTSCHER, Leiden 1969.

LAMBERZ 1975 = *Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes*, edidit F. LAMBERZ, Lipsiae 1975.

BOUFFARTIGUE – PATILLON – SEGONDS 1977-1995 = *Porphyre. De l'abstinence*, texte établi et traduit par J. BOUFFARTIGUE – M. PATILLON – A.PH. SEGONDS, 3 voll., Paris 1977-1995.

SMITH 1993b = A. SMITH, *Porphyrii philosophi fragmenta,* edidit A. SMITH, Stuttgart-Leipzig 1993.

DES PLACES 1982 = *Porphyre. Vie de Pythagore – Lettre a Marcella*, texte établi et traduit par É. DES PLACES, avec un appendice d'A.PH. SEGONDS, Paris 1982.

SAFFREY – SEGONDS 2012 = *Porphyre*. *Lettre à Anébon l'Égyptien*, texte établi, traduit et commenté par H.D. SAFFREY – A.PH. SEGONDS, Paris 2012.

*

FAGGIN 1954 = *Porfirio. Lettera ad Anebo – Lettera a Marcella*, a cura di G. FAGGIN, Firenze 1954.

SIMONINI 1985 = *Porfirio*. *L'antro delle ninfe*, a cura di L. SIMONINI, Milano 1985.

SODANO 2006 = *Porfirio. Vangelo di un pagano: Lettera a Marcella – Contro Boeto – Sull'anima – Sul conosci te stesso*; *Eunapio. Vita di Porfirio,* a cura di A.R. SODANO, Milano 2006.

GIRGENTI 1996 = *Porfirio. Sentenze sugli intellegibili*, prefazione, introduzione, traduzione e apparati di G. GIRGENTI, Milano 1996.

CLARK 2000 = *Porphyry. On Abstinence from Killing Animals*, translation by G. CLARK, London-Duckworth 2000.

GIRGENTI – SODANO 2005 = *Porfirio. Astinenza dagli esseri animati*, a cura di G. GIRGENTI – A.R. SODANO, Milano 2005.

GIRGENTI – MUSCOLINO 2011 = *Porfirio. Filosofia rivelata dagli oracoli. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*, monografia introduttiva di G. GIRGENTI, saggio interpretativo, traduzione, note e apparati di G. MUSCOLINO, Milano 2011.

PRISCIANO DI LIDIA

BYWATER 1886 = *Prisciani Lydi quae extant. Metaphrasis In Theophrastum et Solutionum ad Chosroem liber*, edidit I. BYWATER, Berolini 1886.

PROCLO

FRIEDLIN 1873 = *Procli Diadochi In primum Euclidis elementorum librum commentarii,* ex recognitione G. FRIEDLIN, Lipsiae 1873.

DIEHL 1903-1906 = *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentarii*, edidit E. DIEHL, 3 voll., Lipsiae 1903-1906.

STEEL 2007-2009 = *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon*, edidit C. STEEL, 7 voll., Oxford 2007-2009.

SALUSTIO

NOCK 1926 = *Salustius*. *De diis et mundo*, edited and translated by A.D. NOCK, Cambridge 1926.

ROCHEFORT 1960 = *Saloustios*. *Des dieux et du monde*, texte établi et traduit par G. ROCHEFORT, Paris 1960.

*

DI GIUSEPPE 2000 = R. DI GIUSEPPE, *Salustio*. *Sugli dèi e il mondo*, Milano 2000.

[SIMPLICIO]

HAYDUCK 1882 = *Simplicii In libros Aristotelis De anima Commentaria*, edidit M. HAYDUCK, Berolini 1882.

STOBEO

WACHSMUTH – HENSE 1974 = *Ioannis Stobaei Anthologium*, recensuerunt C. WACHSMUTH – O. HENSE, 5 voll., Berolini 1974.

SUDA

ADLER 1928-1938 = *Suida Lexicon*, edidit A. ADLER, 5 voll., Stuttgart 1928-1938.

Raccolte di testi

BLOCKLEY 1981-1983 = *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, text, translation, and historiographical notes by R.C. BLOCKLEY.

DIELS – KRANZ 1966[12] = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, von H. DIELS, herausgegeben von W. KRANZ, 2 voll., Berlin 1966[12]; tr. it. REALE 2015 = *I*

presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz, a cura di G. REALE, Milano 2015.

FHG = *Fragmenta historicorum Graecorum*, collegit, disposuit, notis et prolegomenis illustravit, indicibus instruxit C. MÜLLER, 5 voll., Paris 1841-1870.

O'MEARA – SCHAMP 2006 = *Miroirs de prince de l'Empire romain au IVe siècle*, anthologie éditée par D.J O'MEARA – J. SCHAMP, Fribourg-Paris 2006.

SAMBURSKY – PINES 1971 = *The Concept of Time in Late Neoplatonism*, texts with translation, introduction and notes by S. SAMBURSKY – S. PINES, Jerusalem 1971.

SVF = *Stoicorum veterum fragmenta*, collegit H. VON ARNIM, 3 voll., Stutgardiae 1903-1905; tr. it. RADICE 1998 = *Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di R. RADICE.

THESLEFF 1965 = *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, collected and edited by H. THESLEFF, Åbo 1965.

Dizionari, lessici, repertori

DELG = *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* par P. CHANTRAINE, Paris 2009[3].

DELL = *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, par A. ERNOUT – A. MEILLET, Paris 2001[4].

DPA = *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de R. GOULET, 6 voll., Paris 1994-2016.

LSJ = *A Greek English Lexicon*, by H. LIDDEL – R. SCOTT – H.S. JONES, Oxford 1996[9].

OLD = *Oxford Latin Dictionary*, edited by P.G.W. GLARE, 2 voll., Oxford 2012[2].

PLRE = *The Prosopography of the Later Roman Empire,* edited by A.H.M. JONES – J. MARTINDALE – J. MORRIS, 3 voll., Cambridge 1971-1992.

Letteratura secondaria

ADDEY 2014 = C. ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism. Oracles of Gods*, Farnham 2014.

AFONASIN – DILLON – FINAMORE 2012 = E. AFONASIN – J.M. DILLON – J.F. FINAMORE (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Neoplatonism*, Leiden-Boston 2012.

ALBANESE 2014a = *Il neoplatonismo di Giamblico e altri saggi*, Roma 2014.

ALBANESE 2014b = *I misteri egiziani di Giamblico. Guida alla lettura*, Roma 2014.

ALONSO NUÑEZ 1978 = J.M. ALONSO NUÑEZ, *El César Juliano y el filosofo Salustio*, «Helmantica» 28 (1978), pp. 399-402.

ALONSO NUÑEZ 1984 = J.M. ALONSO NUÑEZ, *L'Empereur Julien et les Cyniques*, «Les Études Classiques» 52 (1984), pp. 254- 259.

ALVAR EZQUERRA 2008 = J. ALVAR EZQUERRA, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden-Boston 2008.

ANDREI 2015 = O. ANDREI, *Giuliano: da apostata a l'Apostata (Sul buon uso dell'apostasia)*, in MARCONE 2015, pp. 252-283.

ANNAS 1999 = J. ANNAS, *Platonic Ethics. Old and new*, Ithaca N.Y.-London 1991.

ASSMANN – STROUMSA 1999 = J. ASSMANN – G.G. STROUMSA (eds.), *The Transformations of the Inner Self in Ancient Religions,* Leiden-Boston 1999.

ATHANASSIADI 1977 = P. ATHANASSIADI, *A Contribution to Mithraic Theology. The*

Emperor Julian's Hymn to King Helios, «Journal of Theological Studies», XXVIII (1977), pp. 360-371.

ATHANASSIADI 1981a = P. ATHANASSIADI, *Julian and Hellenism. An intellectual biography,* Oxford 1981.

ATHANASSIADI 1981b = P. ATHANASSIADI, *The Oecumenism of Iamblichus. Latent Knowledge and Its Awakening*, «Journal of Roman Studies» 85 (1995), pp. 244 -250.

ATHANASSIADI 2002 = P. ATHANASSIADI, *Philosophy and Power*. *The Creation of Orthodoxy in Neoplatonism*, in G. CLARK – T. RAJAK (eds.), *Philosophy and Power in the Graeco- Roman World. Essays in Honour of Miriam Griffin,* Oxford 2002, pp. 271-291.

ATHANASSIADI 2006 = P. ATHANASSIADI, *Lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénius à Damascius*, Paris 2006.

ATHANASSIADI – FREDE 1999 = P. ATHANASSIADI – M. FREDE (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity,* Oxford 1999.

AZIZA 1978 = C. AZIZA, *Julien et le judaïsme*, in BRAUN – RICHER 1978, pp. 141-158.

BAGNALL 1996 = R.S. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity,* Princeton 1996.

BAKER-BRIAN – TOUGHER 2012 = N. BAKER-BRIAN – S. TOUGHER (eds.), *Emperor and Author. The Writings of Julian the Apostate*, Swansea 2012.

BALANSARD 2001 = A. BALANSARD, *Technè dans les Dialogues de Platon. L'empreinte de la sophistique*, St. Augustin 2001.

BALDUS 1971 = H.R. BALDUS, *Uranius Antoninus. Münzprägung und Geschichte*, Bonn 1971.

BALL 2000 = W. BALL, *Rome in the East. The Trasformation of an Empire*, London-New York 2000.

BALTY 1974 = J. BALTY – J.Ch. BALTY, *Julien et Apamée. Aspects de la restauration de l'hellénisme et de la politique anti-chrétienne de l'empereur*, «Dialogues d'histoire ancienne», 1 (1974), pp. 267-304.

BALTY 1984 = J. BALTY, *Un programme philosophique sous la cathédrale d'Apamée. L'ensemble néo-platonicien de l'empereur Julien*, in *Texte et l'image,* Actes du Colloque international de Chantilly (13-15 octobre 1982), Paris 1984, pp. 167–176 .

BALZLY 2004 = D. BALZLY, *The Virtues and 'Becoming Like God'. Alcinous to Proclus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 26/2 (2004), pp. 297-322.

BARNES 1973 = T.D. BARNES, *Porphyry Against the Christians. Date and the Attribution of Fragments*, «Journal of Theological Studies» 24, pp. 424-42.

BARNES 1978 = T.D. BARNES, *A Correspondent of Iamblichus*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 19/1 (1978), pp. 99-106.

BARNES 1982 = T.D. BARNES, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge Mass. 1982.

BARNES 1984 = T.D. BARNES, *Early Christianity and the Roman Empire*, London 1984.

BARNES 1994 = T.D. BARNES, *Scholarship or Propaganda? Porphyry Against the Christians and its Historical Setting*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London» 39 (1994), pp. 60–65.

BARNES 2011 = T.D. BARNES, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire,* Malden 2011.

BAUMGARTEN 2002 = A.I. BAUMGARTEN (ed.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden-Boston 2002.

BEATRICE 1989a = P.F. BEATRICE, *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. L'état de la question*, «Kernos» 4 (1991), pp. 119-138.

BEATRICE 1989b = P.F. BEATRICE, *Quosdam platonicorum libros? The Platonic Readings of Augustine in Milan in 385*, «Vigiliae Christianae» 43 (1989), pp. 248-281.

BEATRICE 1992 = P.F. BEATRICE, *Towards a New Edition of Porphyry's Fragments Against the Christians*, in M.O. GOULET-CAZÈ – G. MADEC. – D. O'BRIEN (sous la direction de), *Chercheurs de sagesse*. *Hommage a Jean Pépin*, Paris 1992, pp. 347-355.

BEATRICE 1993 = P.F. BEATRICE, *Antistes philosophiae. Ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz*, «Augustinianum» 33 (1993), pp. 31-47.

BECHTLE – O'MEARA 2002 = B. BECHTLE – D.J. O'MEARA (éds.), *La philosophie des mathématiques de l'Antiquité tardive,* Fribourg 2000.

BECK 2000 = V.R. BECK, *Ritual, Myth, Doctrine and Initiation*. *New Evidence from a Cult*, «The Journal of Roman Studies» 90 (2000), pp. 145-180.

BELAYCHE 2001 = N. BELAYCHE, *«Partager la table des dieux». L'empereur Julien et les sacrifices*, «Revue de l'histoire des religions», 218/4 (2001), pp. 457-486.

BELAYCHE 2002 = N. BELAYCHE, *Sacrifice and Theory of Sacrifice during the "pagan reaction". Julian the Emperor*, in A.I. BAUMGARTEN (ed.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden 2002, pp. 101-126.

BENVENISTE 1958 = É. BENVENISTE, *Catégorie de pensé et catégories de langue*, «Les études philosophiques» 13/4 (1958), pp. 419-429.

BENVENISTE 1969 = É. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 voll., Paris 1969, tr. it. a cura di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino 1981.

BERTI 1997 = E. BERTI, *L'oggetto dell'eikos logos nel Timeo di Platone*, in T. CALVO – L. BRISSON, *Interpreting the* Timaeus-Critias*,* Proceedings of the IV Symposium Platonicum (Granada, September 4-9, 1995)*,* Sankt Augustin 1997, pp. 119-132.

BIANCHI 1970 = U. BIANCHI, *Le problème des origines du gnosticisme***,** Leiden 1970.

BIDEZ 1913 = J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien. Avec les fragments des traités* Περὶ Αγαλμάτων *et De regressu animae*, Gand 1913.

BIDEZ 1919 = J. BIDEZ, *Le philosophe Jamblique et son école*, «Revue des études grecques» 32 (1919), pp. 29-40.

BIDEZ 1930, *La vie de l'empereur Julien*, Paris 1930, tr. it. D. Giannandrea, *Vita di Giuliano Imperatore*, Rimini 2004.

BILLERBECK 1993 = M. BILLERBECK, *Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julian*, in M.-O. GOULET-CAZÉ – R. GOULET (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolengements*, Actes du Colloque International du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris 1993, pp. 319-38.

BILLI 1993 = R. BILLI, *"Antichi" e "moderni" nel pensiero dell'Imperatore Giuliano,* «Philologica» II/2-3, (Gennaio 1993), pp. 113-130.

BLUMENTHAL – CLARK 1993 = H.J. BLUMENTHAL – E.G. CLARK (eds.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London 1993.

BLUMENTHAL – FINAMORE 1997 = H.J. BLUMENTHAL – J.F. FINAMORE (eds.), *Iamblichus. The Philosopher*, Iowa City 1997.

BORRELLI 2000 = D. BORRELLI, *In margine alla questione ebraica in Giuliano Imperatore*, «Koinonia» XXIV (2000), pp. 95-116.

BORRELLI 2003 = D. BORRELLI, *Il sacerdos del De Mysteriis e il sacerdos di Giuliano*, in U. CRIUSCOLO (a cura di), *Da Costantino a Teodosio il Grande. Cultura,*

Società, Diritto, Atti del Convegno Internazionale dell'Associazione di Studi Tardoantichi (Napoli 26-28 aprile 2001), Napoli 2003.

BOUFFARTIGUE 1992 = J. BOUFFARTIGUE, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Paris 1992.

BOUFFARTIGUE 2000 = J. BOUFFARTIGUE, *Du Prétendu parti paien au prétendu fléan de Dieu. Observations sur l'action antichrétienne de l'empereur Julien*, «Rudiae» 10 (2000), *Giuliano Imperatore, le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Lecce, 10-12 Dicembre 1998), Lecce 2000, pp. 59-90.

BOUFFARTIGUE 2004 = J. BOUFFARTIGUE, *Philosophie et antichristianisme chez l'empereur Julien*, in M. NARCY – É. REBILLARD (éd.), *Hellénisme et Christianisme*, Lille 2004, pp. 111-131.

BOUFFARTIGUE 2007 = J. BOUFFARTIGUE, *L'empereur Julien était-il intolérant?*, «Revue d' Etudes Augustiniennes et Patristiques» 53 (2007), pp. 1-14.

BOWERSOCK 1996 = G.W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor 1996.

BOWERSOCK 1997 = G.W. BOWERSOCK *Julian the Apostate,* Harvard 1997.

BRADBURY 1995 = S. BRADBURY, *Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice*, «Phoenix» 49 (1995), pp. 331-356.

BRATOŽ 2012 = R. BRATOŽ, *Forma e contenuto della tolleranza religiosa dall'editto di Gallieno all'editto di Galerio,* in G. BONAMENTE – N. LENSKI – R. LIZZI TESTA (a cura di), *Costantino prima e dopo Costantino/Costantine before and after Constantine,* pp. 25-47, Bari 2012.

BRAUN – RICHER 1978 = R. BRAUN – J. RICHER (éds), *L'Empereur Julien. De l'histoire à la legend (331-1715),* Paris 1978.

BREGMAN 1995 = J. BREGMAN, *Judaism as Theurgy in the Religious Thought of the Emperor Julian*, «Ancient World» 26 (1995), pp. 135-149.

BRELICH 1958 = A. BRELICH, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958.

BREMMER 1994 = J.N. BREMMER, *Greek Religion*, Cambridge 1994.

BRISSON 2004 = L. BRISSON, *La doctrine des degrés de vertus chez les néo-platoniciens. Une analyse de la Sentence 32 de Porphyre, de ses antécedents et des des conséquences*, «Études Platoniciennes» 1 (2004), pp. 271-286.

BROWN 1971 = P. BROWN, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, «Journal of Roman Studies» 61 (1971), pp. 80-101.

BROWN 1978 = P. BROWN, *The making of Late Antiquity*, Cambridge Mass. 1978.

BROWN 1988 = P. BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity*, Madison 1988.

BROWNING 1975 = R. BROWNING, *The Emperor Julian*, London 1975.

BURKERT 1966 = W. BURKERT, *Greek Tragedy and Sacrifical Ritual*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 7/2 (1966), pp. 87-123.

BURKERT 1972 = W. BURKERT, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972, tr. it. a cura di F. Bartolini, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia Antica*, Torino 1981.

BURKERT 1977 = W. BURKERT *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, tr. it. a cura P. Pavanini – G. Arrigoni, *La religione greca*, Milano 2010.

CALTABIANO 1995 = MATILDE CALTABIANO, *Il senatore romano Nilo e la* παιδεία *ellenica*, «Collectanea Philologica» 2 (1995), pp. 41-52.

CALTABIANO MARC. 2009 = MARCANTONIO CALTABIANO, *La comunità degli Elleni. Cultura e potere alla corte dell'imperatore Giuliano*, «Antiquité Tardive» XVII (2009), pp. 137-149.

CAMBIANO 1991[2] = G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Bari-Roma 1991[2] (1971[1]).

CAMPLANI 2002 = A. CAMPLANI – M. ZAMBON, *Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale*, «Annali di storia dell'esegesi» 19/1 (2002), pp. 59-99.

CANDAU MORÓN 1986 = J. CANDAU MORÓN, *La filosofia politica de Juliano*, «Habis» 17 (1986), pp. 87–96.

CASEY 1976 = M. CASEY, *Porphyry and the Origin of the Book of Daniel*, «The Journal of Theological Studies» 27 (1976), pp. 15-33.

CARDINI 1998 = F. CARDINI, *Una nota sulla regalità sacra*, in L. ARCELLA – P. PISI – R. SCAGNO, *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Milano 1998, pp. 309-318.

CASSIRER 1923-29 = E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 1923-29, tr. it. a cura di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, 2 voll., Firenze 1964.

CASTELLI 1983 = G. CASTELLI, *Lo* θεός ζηλωτής *ebraico nel Contra Galilaeos di Giuliano*, in I. LANA (a cura di), *Il Giuliano l'apostata di Augusto Rostagni*, Atti dell'incontro di studio di Muzzano del 18 ottobre 1981, Torino 1983, pp. 85-91.

CATANZARO 2012 = A. CATANZARO, *Il toro e il leone. L'ambivalenza del potere nei discorsi sulla Regalità di Dione Crisostomo*, Genova 2012.

CAVALLO 1975 = G. CAVALLO, *Libri e pubblico alla fine del mondo antico*, in ID., *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, Bari 1975, pp. 81-75.

CHADWICK 1959 = H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus, A contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge 1959.

CHIARADONNA 2009 = R. CHIARADONNA, *Plotino*, Roma 2009.

CHIARADONNA 2012 = R. CHIARADONNA (a cura di), *Filosofia tardoantica*, Roma 2012.

CHIARADONNA 2013 = R. CHIARADONNA *Filosofie e teologie politiche. Neoplatonismo e politica da Plotino a Proclo*, in *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana*, I, Roma 2013, pp. 743-755.

CHIARADONNA 2014a = R. CHIARADONNA, *Causalité et hiérarchie métaphysique dans le nèoplatonisme: Plotin, Porphyre, Jamblique*, «χώρα • REAM», 12 (2014), pp. 67-85.

CHIARADONNA 2014b = R. CHIARADONNA, *Tolleranza religiosa e neoplatonismo politico fra III e IV secolo*, in A. MARCONE – U. ROBERTO – I. TANTILLO, *Tolleranza religiosa in età tardoantica*, *IV – V secolo*, Atti delle Giornate di studio sull'età tardoantica (Roma, 26-27 maggio 2013), Cassino 2014, pp. 37-80.

CHIARADONNA 2015a = R. CHIARADONNA, *La Lettera a Temistio di Giuliano Imperatore e il dibattito filosofico nel IV secolo*, in MARCONE 2015, pp. 149-171.

CHIARADONNA 2015b = R. CHIARADONNA, *Logica e Teologia nel primo neoplatonismo*. *A proposito di Anom.*, In Parm., *XI, 5-19* e *Iambl*., Risposta a Porfirio *[*De Mysteriis*], I 4,* «Studia Graeco-Arabica» 5 (2015), pp. 1-11.

CLARKE 1998 = E. CLARKE *Communication, Human and Divine. Saloustious Reconsidered*, «Phronesis» 43 (1998), pp. 326-350.

CLARKE 2002 = E. CLARKE, *Iamblichus' De mysteriis. A Manifesto of the Miraculous*, Aldershot 2002.

CONTI 1971 = P.M. CONTI, *Devotio e Viri Devoti in Italia da Diocleziano ai Carolingi*, Padova 1971.

COSI 1982 = D.M. COSI, *Aspetti mitici e misterici del culto di Attis*, in M.J. VERMASEREN – U. BIANCHI (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Atti del Colloquio Internazionele su «La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano» (Roma 24-28 settemebre 1979), Leiden 1983, pp. 485-504.

COSI 1986 = D.M. COSI, *Casta Mater Idaea. Giuliano l'Apostata e l'etica della sessualità*, Venezia 1986.

COOMARASWAMY 1947 = A.K. COOMARASWAMY, *Time and Eternity*, Ascona 1947, tr. it. a cura di G. Marchianò, *Tempo ed eternità*, Roma 2013.

COOMARASWAMY 1997 = A.K. COOMARASWAMY, *La doctrine du sacrifice*, textes reunis et traduits de l'anglais par G. LECONTE, Paris 1997, tr. it. a cura di A. Pensante, *La dottrina del sacrificio*, Milano 2004.

CORCORAN 2000^2 = S. CORCORAN, *The Empire of the Tetrarchs. Imperial Pronouncements and Government A.D. 284-324*, Oxford 2000^2 (1996^1).

CORMACK 2001 = M. CORMACK (ed.), *Sacrificing the Self. Perspectives on Martyrdom and Religion*, New York 2001.

CORSINI 1983 = E. CORSINI, *L'imperatore Giuliano tra Cristianesimo e neoplatonismo*, in I. LANA (a cura di), *Il Giuliano l'apostata di Augusto Rostagni*, Atti dell'incontro di studio di Muzzano del 18 ottobre 1981, Torino 1983, pp. 45-56.

COSI 1986 = D.M. COSI, *Casta mater idaea. Giuliano l'Apostata e l'etica della sessualità*, Venezia 1986.

CRACCO RUGGINI 1972 = L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo (Roma, Atene, Costantinopoli; Numa, Empedocle, Cristo)*, Pisa 1972.

CRIUSCOLO 1996b = U. CRIUSCOLO, *Virtutes Iuliani*, in G. GERMANO, *Classicità, Medioevo e Umanesimo. Studi in onore di Salvatore Monti*, con una premessa di S. D'ELIA – F. GIANNINI, Napoli 1996, pp. 259-274.

CRIUSCOLO 1997-1998 = U. CRIUSCOLO, *Problemi della tradizione neoplatonica fra Giamblico e i suoi eredi*, «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli» LXVII (1997-1998), pp. 399-436.

CRIUSCOLO 2001 = U. CRIUSCOLO, *La religione di Giuliano,* «Mediterraneo antico» 4 (2001), pp. 365-388.

CURLETTO 1990 = S. CURLETTO, *La norma e il suo rovescio. Coppie di opposti nel mondo religioso antico*, Genova 1990.

CURTA 2002 = F. CURTA, *Language*, ἔθνη, *and National Gods. A Note on Julian's Concept of Hellenism*, «Ancient World» 33/1 (2002), pp. 3-19.

D'ANCONA 2006 = C. D'ANCONA, *A propos du De Anima de Jamblique*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 90 (2006), pp. 617-639.

DALSGAARD LARSEN 1972 = B. DALSGAARD LARSEN, *Jamblique de Chalcis. Exégete et philosophe. Testimonia et fragmenta exegetica*, Aarhaus 1972.

DALSGAARD LARSEN 1975 = B. DALSGAARD LARSEN, *La place de Jamblique dans la philsophie antique tardive*, in *Entretiens sur l'Antiquité Classique* 21. *De Jamblique à Proclus*, Vandoeuvres- Geneve 1975, pp. 1-27.

DE BLOIS 1976 = L. DE BLOIS, *The Policy of the Emperor Gallienus*, Leiden-Boston 1976.

DE MARIGNAC 1951 = A. DE MARIGNAC, *Imagination et dialectique. Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon*, Paris 1951.

DE SANTILLANA 1969 = G. DE SANTILLANA, *Hamlet's Mill*, Boston 1969; tr. it. a cura di A. Passi, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Milano 1983.

DE VITA 2011 = M. DE VITA, *Giuliano imperatore filosofo neoplatonico*, Milano 2011.

DE VITA 2015 = M. DE VITA, *Giuliano e l'arte della 'nobile menzogna' (or. 7, Contro il Cinico Eraclio)*, in A. MARCONE 2015, pp. 119-148.

DEL PONTE 1992 = R. DEL PONTE, *La religione dei Romani*, Milano 1992.

DEPALMA DIGESER 1998 = E. DEPALMA DIGESER *Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration*, «Journal of Roman Studies» 88 (1998), pp. 129-46.

DEPALMA DIGESER 2000 = E. DEPALMA DIGESER, *The Making of a Christian Empire. Lactantius and Rome*, Ithaca 2000.

DEPALMA DIGESER 2009 = E. DEPALMA DIGESER, *Philosophical Objections to Christianity on the Eve of the Great Persecution*, in V. TWOMEY – M. HUMPHRIES (eds.), *The Great Persecution*, Dublin 2009.

DEPALMA DIGESER 2012 = E. DEPALMA DIGESER, *A Threat to Public Piety. Christians, Platonists, and the Great Persecution*, London 2012.

DESMOND 2011 = W. DESMOND, *Philosopher-Kings of Antiquity*, London-New Delhi-New York-Sydney 2011.

DESNIER 1983 = J.-L. DESNIER, *Salutius – Salustius*, «Revues des Etudes Anciennes» 85 (1983), pp. 53-65.

DETIENNE 1977 = M. DETIENNE, *Dionysios mis à mort*, Paris 1977.

DETIENNE – VERNANT 1979 = M. DETIENNE – J.P. VERNANT, *La Cuisine du sacrifice en pays grec,* Paris 1979, tr. it. a cura di C. Casagrande – G. Sissa, *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982.

DI BRANCO 2006 = M. DI BRANCO, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Firenze 2006.

DICKIE 2001 = M. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London-New York 2001.

DILLON 1973a = *Iamblichus' Theory of Prayer*, in DILLON 1973, pp. 407-411.

DILLON 1977 = J.M. DILLON, *The Middle Platonists*, Ithaca 1977.

DILLON 1987 = J.M. DILLON, *Plotinus, Philo, and Origen on the Grades of Virtue*, in H.D. BLUME – F. MANN (herausgegeben von), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1987, pp. 92-105.

DILLON 1987 = J.M. DILLON, *Iamblichus of Chalcis*, «ANRW» II 36/2, Berlin 1987, pp. 862-909.

DILLON 2000 = J.M. DILLON, s.v. *"*Iamblichos de Chalcis*"*, in DPA, III, Paris 2000, pp. 824-836.

DILLON 2002 = J.M. DILLON *The Platonic Philosopher at Prayer*, in TH. KOBUSCH – M. ERLER (herausgegeben von), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantikern Denkens*, Akten des Internationalen Kongresses (Würzburg 13-17 März 2001), München-Leipzig 2002, pp. 279-295.

DILLON 2005a = J.M. DILLON, *Philosophy as a Profession in Late Antiquity*, in SMITH 2005b, pp. 1-19.

DILLON 2005b = J.M. DILLON, *Iamblichus's Criticism of Plotinus 'Doctrine of the Undescended Soul'*, in R. CHIARADONNA (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli 2005, pp. 337-351.

DILLON 2007a = J.M. DILLON *Iamblichus Defense of Theurgy*, «The international Journal of the Platonic Tradition» 1/1 (2007), pp. 30-41.

DILLON 2007b = J.M. DILLON *The Religion of the Last Hellenes*, in J. SCHEID (ed.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain,* in *Entretiens sur l'Antiquité classique* 53*,* Vandœuvres-Genève 2007, pp. 117-138.

DODDS 1965 = E. DODDS, *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965.

DOWNEY 1955 = G. DOWNEY, *Philantropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ*, «Historia» 4 (1955), pp. 199-208.

DOWNEY 1961 = G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria*, Princeton 1961.

DUMÉZIL 1940 = *Mithra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, Paris 1940.

DUMÉZIL 1964 = G. DUMÉZIL *La religion romaine archaïque, avec un'appendice sur la religion des Étrusques*, Paris 1964, tr. it. a cura di F. Jesi, *La religione romana arcaica, con un'appendice sulla religione degli Etruschi*, Milano 1977.

DUMÉZIL 1969 = G. DUMÉZIL, *Heur et malheur du guerrier. Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris 1969, tr. it. a cura di D. Rei – R. Scagno, *Ventura e sventura del guerriero. Aspetti mitici della funzione guerriera tra gli indo-europei*, Torino 1974.

DVORNIK 1955 = F. DVORNIK, *The Emperor Julian's "Reactionary" Ideas on Kingship*, in K. WEITZMANN, *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend Jr*, Princeton 1955, pp. 71-81.

EDWARDS 1993 = M.J. EDWARDS, *Two Images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry*, in BLUMENTHAL – CLARK 1993, pp. 159- 172.

EDWARDS 2000 = M.J. EDWARDS, *Birth, Death and Divinity in Porphyry's Life of Plotinus*, in T. HÄAG – P. ROUSSEAU (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkley 2000, pp. 52-71.

EHRHARDT 1953 = A. EHRHARDT, *The Political Philosophy of Neoplatonism*, in *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz nel XLV anno del suo insegnamento*, Napoli 1953, pp. 457-482.

EITREM 1942 = S. EITREM, *La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques*, «Symbolae Osloenses» 22 (1942), pp. 49-79.

ELIADE 1949a = M. ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris 1949, tr. it. a cura di G. Cantoni, *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1966.

ELIADE 1949b = M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris 1949, tr. it. a cura di V. Vacca, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1976.

ELIADE 1956 = M. ELIADE, *Le Sacré et le Profane*, Paris 1956, tr. it. a cura di E. Fadini, *Il sacro e il profano*, Torino 1967.

ELIADE 1957 = M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957, tr. it. a cura di G. Cantoni, *Miti, sogni e misteri*, Milano 1976.

ELIADE 1969 = M. ELIADE, *La Nostalgie des Origines*, Paris 1969, tr. it. a cura di D. Zadra, *La nostalgia delle origini*, Brescia 1972.

ELIADE 1978 = M. ELIADE, *Commentaires sur la légende de Maître Manole*, Paris 1978, tr. it. a cura di R. Scagno, *I riti del costruire. Commenti alla leggenda di Mastro Manole*, Milano 1990.

ELIADE 1976-1983 = M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses,* Paris 1976-1983, tr. it. a cura di M.A. Massimello – G. Schiavoni, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, 3 voll., Firenze 1979-83.

ELIASSON 2012 = E. ELIASSON, *L'anima e l'individuo*, in CHIARADONNA 2012, pp. 213-231.

ELM 2012 = S. ELM, *Sons of Hellenism, Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome,* Berkeley 2012.

ELSNER 2012 = J. ELSNER, *Sacrifice in Late Roman Art*, in FARAONE – NAIDEN 2012, pp. 120 -167.

FALCON 2012 = A. FALCON, *La generazione del mondo fisico e il tempo*, in CHIARADONNA 2012, pp. 165-171.

FARAONE – NAIDEN 2012 = C.A. FARAONE – F.S. NAIDEN (eds.), *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge 2012.

FEICHTINGER 2003 = H. FEICHTINGER, Oudeneia *e Humilitas. Nature and Function of Humility in Iamblichus and Augustine*, «Dionysius» 21 (2003), pp. 123-160.

FERGUSON 1980 = E. FERGUSON, *Spiritual Sacrifice in Early Christianity and its Environment,* «ANRW» II 23/2 (1980), pp. 1151-1189.

FESTUGIÈRE 1953 = A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*. *Les doctrines de l'âme*, III, Paris 1953.

FESTUGIÈRE 1959 = A.J. FESTUGIÈRE, *Antioche Païenne et Chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959.

FESTUGIÈRE 1969 = A.J. FESTUGIÈRE, *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/Vle siecles*, «Museum Helveticum» 26 (1969), pp. 281-96.

FINAMORE 1985 = J.F. FINAMORE, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Chico 1985.

FINAMORE 1999 = J.F. FINAMORE, *Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy*, «Dionysius» 17 (1999), pp. 83-94.

FINAMORE 2009 = J.F. FINAMORE, *Iamblichus and the Intermediate Nature of the Human Soul*, in J.-M. NARBONNE – M. ACHARD (eds.), *Perspectives Sur le Néoplatonisme*, Laval 2009, pp. 123-136.

FOUSSARD 1978 = J.Cl. FOUSSARD, *Julien Philosophe*, in BRAUN – RICHER 1978, pp. 189-212.

FOWDEN 1977 = G. FOWDEN, *The Platonist Philosopher and his Circle in Late Antiquity*, «Philosophia» 7 (1977), pp. 359-383.

FOWDEN 1982 = G. FOWDEN, *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, «Journal of Hellenic Studies» 102 (1982), pp. 33-59.

FOWDEN 1993 = G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind,* Princeton 1993.

FOWDEN 2005 = G. FOWDEN, *Sages, Cities and Temples. Aspects of Late Antique Pythagorism*, in SMITH 2005b, pp. 145-170.

FOWLER 1942 = M. FOWLER, *The Role of Surā in the Myth of Namuci*, «Journal of the American Oriental Society» 62/1 (1942), pp. 36-40.

FREND 1965 = W.H.C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965.

FREYBURGER 2001 = G. FREYBURGER, *Prière silencieuse et prière murmurée dans la religion romaine*, «Revue des etudes latines» 79 (2001), pp. 26-36.

FRIEDLÄNDER 1902 = M. FRIEDLÄNDER, *The 'Pauline' Emancipation from the Law. A Product of the pre-Christian Jewish Diaspora*, «Jewish Quarterly Review» 14 (1902), pp. 265-302.

GAISER 1968 = K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1968, tr. it. a cura di V. Cicero, *La dottrina non scritta di Platone*. *Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*, Milano 1994.

GEFFCKEN 1914 = J. GEFFCKEN, *Kaiser Julianus*, Leipzig 1914.

GEFFCKEN 1920 = J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Darmstadt 1920, tr. ingl. a cura di S. MacCormack, *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, Amsterdan-Oxford-New York 1978.

GEORGOUDI – KOCH PIETTRE – SCHMIDT 2005 = S. GEORGOUDI – R. KOCH PIETTRE – F. SCHMIDT (sous la direction de), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les cités de la Méditerranée ancienne,* Turnhout 2005.

GERMINO 2004 = E. GERMINO, *Scuola e cultura nella legislazione di Giuliano l'Apostata*, Napoli 2004.

GIANOTTO 2001 = C. GIANOTTO, *Il sacrificio nell'Epistola agli Ebrei*, «Annali di storia dell'esegesi» 18/1 (2001), pp. 169-179.

GORDON 1994 = R.L. GORDON, *Who worshipped Mithras*?, «Journal of Roman Archeology» 7 (1994), pp. 459-474.

GOULET 2012a = R. GOULET, s.v. "Priscus de Thesprotie", in DPA, Vb, Paris 2012, pp. 1528-1539.

GOULET 2012b = R. GOULET, *Mais qui était donc le gendre de la sœur de Priscus? Enquête sur les philosophes d'Athènes au IVe siècle après J.-Chr.,* «Studia Graeco-Arabica» 2 (2012), pp. 33-77.

GOULET-CAZÈ 1990 = M.O. GOULET-CAZÈ, *Le cynisme à l'époque impériale*, «ANRW» II 36/4, 1990, pp. 2720-2833.

GREENWOOD 2016 = D.N. GREENWOOD, *Porphyry, Rome and support for Persecution*, «Ancient Philosophy» 36/1 (2016), pp. 197-207.

GRENET 1948 = P. GRENET, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Paris 1948.

GROTTANELLI – PARISE 1988 = C. GROTTANELLI – N. PARISE (a cura di), *Sacrificio e società del mondo antico*, Roma-Bari 1988.

HADOT I. 1996 = I. HADOT, *Simplicius. Commentair sur le Manuel d'Épictète*, Leiden-New York 1996.

HADOT I. 2005^2 = I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, Paris 2005^2 (1984^1).

HADOT P. 1993 = P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, tr. it a cura di G. Girgenti, *Porfirio e Vittorino*, Milano 1993.

HADOT P. 1975 = P. HADOT, *Il neoplatonismo teurgico in Siria e in Asia Minore e le controversie trinitarie nel secolo IV*, in M. DAL PRA (a cura di), *Storia della filosofia. La filosofia ellenistica e la patristica cristina dal III a.C. al V sec. d.C*., Milano 1975, pp. 329-350.

HADOT P. 2004 = P. HADOT, *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature,* Paris 2004, tr. it. a cura di D. Tarizzo, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura,* Torino 2006.

HAHN 1990 = J. HAHN, *Quellen und Konzeption Eunaps in Prooemium der Vitae sophistarum*, «Hermes» 118 (1990), pp. 476-497.

HÄGG – ALROTH 2005 = R. HÄGG – B. ALROTH (eds.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient

Greek Cult, (Göteborg University, 25-27 April 1997), Stockholm 2005.

HELGELAND 1978 = J. HELGELAND, *Roman Army Religion*, «ANRW» II 23/2 (1978), pp. 1470-1505.

HENRICHS 2012 = A. HENRICHS, *Animal Sacrifice in Greek tragedy. Ritual, metaphor, problematizations*, in FARAONE – NAIDEN 2012, Cambridge 2012, pp. 180-195.

HINNELLS 1975 = J. HINNELLS (ed.), *Mithraic Studies*, 2 voll., Manchester 1975.

HINNELLS 1994 = J. HINNELLS (ed.), *Studies in Mithraism*, L'Erma di Bretschinder, Roma 1994.

HOFFMANN 1980 = PH. HOFFMANN, *Jamblique exégète du pythagoricien Archytas: trois originalités d'une doctrine du temps,* «Les Études Philosophiques» (1980) 3, pp. 307-323.

HUART 1978 = P. HUART, *Julien et l'Hellenisme. Idèes morales et politiques*, in BRAUN – RICHER 1978, pp. 99-123.

HUBERT – MAUSS 1897-8 = H. HUBERT – M. MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,* «L'année sociologique» II (1897-1898), pp. 29-138, tr. it. a cura di V. Meneghetti Minelli, *Saggio sul sacrificio*, Brescia 2002.

HUGHES 1991 = D.D. HUGHES, *Human Sacrifice in Ancient Greece,* London-New York 1991.

ILES JOHNSTON 2010 = S. ILES JOHNSTON, *Porpyhry, Sacrifice, and the Orderly Cosmos. On the Philosophy to be derived from Oracles Fr. 314 and 315*, «Kernos» 23 (2010), pp. 115-132.

JANOWITZ 1997 = N. JANOWITZ, review of SHAW 1995, «Journal of Religion» 77 (1997), pp. 663-664.

JERPHAGNON 1986 = L. JERPHAGNON, *Julien dit l'Apostat. Histoire naturelle d'une famille sous le Bas-Empire*, Paris 1986.

JOHNSON 2013 = A.P. JOHNSON, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre. The Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 2013.

JUNG 1951 = C.G. JUNG, *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte,* Zurich 1951, tr. it. a cura di L. Baruffi, *Aion. Ricerche sul simbolismo del sé*, Torino 1982.

KLAWANS = R. KLAWANS, *Purity, Sacrifice and the Temple. Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, New York 2005.

KNUST – VÁRHELY 2011 = J.W. KNUST– Z. VÁRHELY, *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Oxford 2011.

KOCH 1927-8 = W. KOCH, *Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne*, «Revue belge de philologie et d'histoire» 6 (1927), pp. 123-146 – 7 (1928) pp. 49-82, 551-550, 1363-1385.

KRULAK 2014 = T. KRULAK, ΘΥΣΙΑ *and Theurgy: Sacrificial Theory in Fourth and Fifth-century Platonism* , «Classical Quarterly» 64/1 (2014), pp. 353-358.

LACOMBRADE 1967 = CH. LACOMBRADE, *L'Empereur Julian, émule de Marc-Aurèle*, «Pallas» 14 (1967), pp. 9-22.

LAVECCHIA 2006 = S. LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theo» nella filosofia di Platone*, Milano 2006.

LAVECCHIA 2012 = S. LAVECCHIA (a cura di), *Istante. L'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Milano 2012.

LECERF 2015 = A. LECERF, *Jamblique: universalisme et noms barbares*, in Ph. HOFFMANN – L.G. SOARES SANTOPRETE (éds.), *Langage des dieux, langage des démons, langage des hommes dans l'Antiquité*, Turnhout 2015.

LERNOULD 2000 = A. LERNOULD, *Mathématiques et physique chez Proclus. L'interprétation proclienne de la notion de 'lien' en Timée* 31b-32c, in G. BECHTLE – D.J. O'MEARA (éds.), *La philosophie des mathématiques de l'Antiquité tardive*, Fribourg 2000.

LETTIERI 1988 = G. LETTIERI, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*. *Il saeculum e la gloria nel De civitate Dei*, Roma 1988.

LETTIERI 2002 = *Sacrificium civitas est*. *Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel De civitate Dei di Agostino*, «Annali di storia dell'esegesi» 19/1 (2002), pp. 127-166.

LEWY 1978 = H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris 1978.

LINCOLN 1986 = B. LINCOLN, *Myth, Cosmos and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge Mass. 1986.

LINCOLN 1991 = B. LINCOLN, *Death, War and Sacrifice*, Chicago-London 1991.

LINCOLN – BAIOCCHI 1984 = B. LINCOLN – M. BAIOCCHI, *Sacrificio, organizzazione del cosmo, dinamica sociale*, «Studi Storici» 25/4 (1984), pp. 859-874.

LINGUITI 1988 = A LINGUITI, *Giamblico, Proclo e Damascio sul principio anteriore all'uno* «Elenchos» 9 (1988) pp. 95-106.

LINGUITI 2012a = A LINGUITI, *Il primo principio,* in CHIARADONNA 2012, pp. 193-212.

LINGUITI 2012b = A LINGUITI, *Etica,* in CHIARADONNA 2012, pp. 233-246.

LLOYD 1967 = A.C. LLOYD, *The Later Neoplatonists*, in A.H. ARMSTRONG (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval philosophy*, Cambridge 1967.

LUCK 1989 = G. LUCK, *Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism*, in J. NEUSNER – E.S. FRERICHS – P.V. MCCRACKEN FLESHER (eds.), *Religion, Science, and Magic. In Concert and Conflict*, Oxford-New York 1989, pp. 185-225.

MACCORMACK 1981 = S. MACCORMACK, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkley 1981.

MACRIS 2004a = C. MACRIS, *Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne*, in S.C. MIMOUNI (éd.), "*Apocryphité". Histoire d'un concept transversal aux religions du livre*, Turnhout 2002, pp. 77-129.

MACRIS 2004b = C. MACRIS, *Autorità carismatica, direzione spirituale e genere di vita nella tradizione pitagorica*, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia della direzione spirituale*. *L'età antica*, I, Brescia 2004, pp. 75-102.

MAGRIS 1990 = A. MAGRIS, «*A che serve pregare, se il destino è immutabile?*». *Un problema del pensiero antico*, «Elenchos» 11 (1990), pp. 51-76.

MAGRIS 2011^2 = A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Brescia 2011^2 (1997^1).

MARAVAL 1994 = P. MARAVAL, s.v. "Dyscolius", in DPA, II, Paris 1994, p. 915.

MARCO-SIMON 1999 = F. MARCO-SIMON, *Ambivalencia icónica y persuasión ideológica. Las monedas de Juliano con representación del Toro*, «Atheneum» 87/1 (1999), pp. 201-214.

MARCONE 1984 = A. MARCONE, *L'imperatore Giuliano, Giamblico e il Neoplatonismo. A proposito di alcuni studi recenti*, «Rivista Storica Italiana» 96 (1984), pp. 1046-1052.

MARCONE 1994 = A. MARCONE, *Giuliano l'Apostata*, Teramo 1994.

MARCONE 2013 = A. MARCONE, *Persecuzioni e tolleranza cristiana e pagana*, in *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana*, I, Roma 2013, pp. 731-742.

MARCONE 2015 = A. MARCONE (a cura di), *L'imperatore Giuliano*. *Realtà storica e rappresentazione*, Milano 2015.

.

MASTROCINQUE 2005 = A. MASTROCINQUE, *Cosmologia e impero in Giuliano l'Apostata*, «Klio», 87 (2005), pp. 154-156.

MAU 1907 = G. MAU, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf den König Helios und die Göttermutter*, Berlin-Leipzig 1907.

MAZZA 1986 = M. MAZZA, *Filosofia religiosa e imperium di Giuliano*, in ID., *Le maschere del potere. Cultura e politica nella tarda antichità*, Napoli 1986, pp. 95-148.

MAZZA 2000 = M. MAZZA, *Giuliano o dell'utopia religiosa*: *il tentativo di fondare una chiesa pagana*?, «Rudiae» 10 (2000), *Giuliano Imperatore, le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Lecce, 10-12 Dicembre 1998), pp. 17-42.

MAZZARINO 1959 = S. MAZZARINO, *La fine del mondo antico*, Milano 1959.

MAZUR 2003 = Z. MAZUR, *Unio Magica, Part I: On the Magical Origins of Plotinus' Mysticism*, «Dionysius» 21 (2003), pp. 23-52.

MAZUR 2004 = *Unio Magica, Part II: Plotinus, Theurgy, and the Question of Ritual*, «Dionysius» 22 (2004), pp. 29-56.

MEREDITH 1980 = A. MEREDITH, *Porphyry and Julian Against the Christians*, «ANRW» II 23/2, Berlin 1980, pp. 1119-1149.

MERKI 1952 = H. MERKI, ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Greger von Nyssa*, Freiburg 1952.

MICALELLA 1995 = D. MICALELLA, *Giuliano e la* paideia, «Rudiae» 7 (1995), pp. 245-52.

MICALELLA 2000 = D. MICALELLA, *Giuliano e l'*Eudaimonia*,* «Rudiae» 10 (2000), *Giuliano Imperatore, le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, (Lecce, 10-12 Dicembre 1998), pp. 163-184.

MILLAR 1997 = F. MILLAR, *Porphyry. Ethnicity, Language, and Alien Wisdom*, in G. BARNES – M. GRIFFIN (eds.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997, pp. 241-262.

MONTERO – CARDETE 2007 = S. MONTERO – M. CRUZ CARDETE (por), *Religiòn y silencio. El silencio en las religiones antiguas*, Madrid 2007.

MORLET 2011 = S. MORLET (éd.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions*, Actes du colloque international (Université de Paris IV-Sorbonne, 8-9 semptembre 2009), Paris 2011.

MORTLEY 1986 = R. MORTLEY, *From Word to Silence,* 2 voll., Bonn 1986.

MOTTE 1980 = A. MOTTE, *La prière du philosophe chez Platon*, in H. LIMET – J. RIES (èds.), *Expérience de la prière dans les grandes religions*, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978), Louvain-la-Neuve 1980, pp. 173-204.

MUSCOLINO 2011 = G. MUSCOLINO, *Magia, stregoneria, teosofia e teurgia. La trasformazione del Neoplatonismo*, in GIRGENTI – MUSCOLINO 2011, pp. CXVII-CCXII.

NASEMANN 1991 = B. NASEMANN, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*, Stuttgart 1991.

NAVILLE 1877 = H.-A. NAVILLE, *Julien l'Apostate et sa philosophie du polytheisme*, Paris-Neufchâtel-Genève 1877.

NORTH – PRICE 2011 = J.A. NORTH – S.R.F. PRICE (eds.), *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford 2011.

NORTH – RAJAK 1994 = J.A. NORTH – T. RAJAK (eds.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman World*, London 1994.

O'MEARA 1981 = D.J. O'MEARA (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Norfolk 1981.

O'MEARA 1989 = D.J. O'MEARA, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989.

O'MEARA 1992 = D.J. O'MEARA, *Vie politique et divinisation dans la philosophie néoplatonicienne*, in M.O. GOULET-CAZÈ – G. MADEC. – D. O'BRIEN (sous la direction de), *Chercheurs de sagesse*. *Hommage a Jean Pépin*, Paris 1992, pp. 501-10.

O'MEARA 1993 = D.J. O'MEARA, *Aspects of Political Philosophy in Iamblichus*, in BLUMENTHAL – CLARK 1993, pp. 65-73.

O'MEARA 2003 = D.J. O'MEARA *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003.

O'MEARA 2005 = D.J. O'MEARA, *A Neoplatonist Ethics for High-Level Officials. Sopatros' Letter to Himerios*, in SMITH 2005b, pp. 91-100.

PAGLIARA 2012 = A. PAGLIARA, *Retorica, filosofia e politica in Giuliano Cesare*, Alessandria 2012.

PETROPOULOU 2008 = M.Z. PETROPOULOU, *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200*, Oxford 2008.

PIRENNE-DELFORGE – PRESCENDI = V. PIRENNE-DELFORGE – F. PRESCENDI (éds.), «*Nourrir les dieux?». Sacrifice et représentation du divin*, «Kernos» Supplément 26, Liège 2011, pp. 321-334.

PRINZIVALLI 2015 = E. PRINZIVALLI (a cura di), *Storia del cristianesimo*. *L'età antica*, I, Carocci 2015.

PUGLIESE CARATELLI 2001 = G. PUGLIESE CARATELLI, *Le lamine d'oro orfiche*, Milano 2001.

PULLEYN 1997 = S. PULLEYN, *Prayer in Greek Religion*, Oxford 1997.

RAPPE 2000 = S. RAPPE, *Reading Neoplatonism. Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge 2000.

RIES 2007 = J. RIES, *Opera Omnia*: II *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, tr. it. a cura di R. Nannini, Milano 2007.

RIES 2008 = J. RIES, *Opera Omnia*: IV *Le costanti del sacro*, 2 voll., tr. it. a cura di R. Nannini, Milano 2008.

RIVES 1999 = J.B. RIVES, *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, «The Journal of Roman Studies» 89 (1999), pp. 135-154.

RIVES 2012 = J.B. RIVES, *Between Orthopraxy and Orthodoxy. Constantine and the Animal Sacrifice*, in G. BONAMENTE – N. LENSKI – R. LIZZI TESTA (a cura di), *Costantino prima e dopo Costantino/Costantine before and after Constantine,* pp. 153-165.

ROBERTO 2014 = U. ROBERTO, *Diocleziano*, Salerno 2014.

ROBINSON 1952 = J.A.T. ROBINSON, *The Body. A Study in Pauline Theology*, London 1952, tr. it. a cura di P.C. Bori – L. Rosandoni, *Il corpo. Studio sulla teologia di San Paolo*, Torino 1967.

ROSAN 1949 = J. ROSAN, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York 1949.

SAFFREY 1971 = H.D. SAFFREY, *Abamon, pseudonyme de Jamblique*, in R.B. PALMER – R. HAMERTON-KELLEY (eds.), *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, The Hague 1971.

SAFFREY 1999 = H.D. SAFFREY, Σημεῖον/*signum dans la littérature néoplatonicienne et la théurgie* in *Signum. IX Colloquio Internazionale* (Roma, 8-10 gennaio 1998), Firenze 1999, pp. 23-38.

SAGGIORO 2002 = A. SAGGIORO, *Il sacrificio pagano nella reazione al cristianesimo: Giuliano e Macrobio*, «Annali di storia dell'esegesi» 19/1 (2002), pp. 237-254.

SAGGIORO 2008 = A. SAGGIORO, *Giuliano imperatore e l'edictum de professoribus. Integrazione e senso della storia*, in N. SPINETO (a cura di), *La religione come fattore di integrazione. Modelli di convivenza e di scambio religioso nel mondo antico*, Atti del IV Convegno internazionale del Gruppo di ricerca italo-spagnolo di Storia delle religioni (Università degli studi di Torino, 29-30 settembre 2006), Alessandria 2008, pp. 161-188.

SCHOTT 2003 = J. SCHOTT, *Founding Platonopolis: The Platonic Politeia in Eusebius, Porphyry, and Iamblichus*, «Journal of Early Christian Studies» 11/4 (2003), pp. 501-31.

SCHOTT 2005 = J. SCHOTT 2005, *Porphyry on Christians and Others: 'Barbarian Wisdom', Identity Politics, and Anti-Christian Polemics on the Eve of the Great Persecution*, «Journal of Early Christian Studies» 13/3 (2005), pp. 277-314.

SCHOTT 2008 = J. SCHOTT, *Christianity, Empire and the Making of Religion in Late Antiquity*, Philadelphia 2008.

SCHRAMM 2013 = M. SCHRAMM, *Freundschaft im Neuplatonismus. Politisches Denken und Sozialphilosophie von Plotin bis Kaiser Julian*, Berlin-Boston 2013.

SCICOLONE 1982 = S. SCICOLONE, *Le accezioni dell'appellativo 'Galilei' in Giuliano*, «Aevum» 76 (1982), pp. 71-80.

SCROFANI 2009 = G. SCROFANI, *La preghiera del poeta nell'Alcibiade Secondo: un modello filosofico e cultuale*, «Kernos» 22 (2009), pp. 159-167.

SEDLEY 1999 = D. SEDLEY, *The idea of Godlikeness*, in G. FINE (ed.), *Plato II. Ethics, Politics, Religion and Soul*, Oxford 1999, pp. 309-328.

SELINGER 2002 = R. SELINGER, *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*, Frankfurt am Main 2002.

SFAMENI GASPARRO 1987 = G. SFAMENI GASPARRO, *Interpretazioni gnostiche e misteriosofiche del mito di Attis*, in J. VERMASEREN – R. VAN DEN BROEK (a cura di), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on Occasion of his 65th Birthday*, Leiden 1981, pp. 376-411.

SFAMENI GASPARRO 1989 = G. SFAMENI GASPARRO, *Critica del sacrificio cruento in Grecia: da Pitagora a Porfirio,* II. *Il «De abstinentia» di Porfirio*, in F. VATTIONI (a cura di), *Sangue e antropologia nella teologia*, Atti della quinta settimana di studio (Roma, 26 novembre-1 dicembre 1984), Roma 1989, pp. 461-505.

SHAW 1995 = G. SHAW, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park, Pennsylvania 1995.

SHAW 2014^2 = G. SHAW, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Kettering OH 2014^2.

SIMONETTI 2002 = M. SIMONETTI, *Eusebio sui sacrifici pagani e giudaici*, «Annali di storia dell'esegesi» 19/1 (2002), pp. 101-110.

SORABJI 1983 = R. SORABJI, *Time, Creation, and the Continuum,* Ithaca 1983.

SORABJI 1993 = R. SORABJI, *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Ithaca 1993.

SMITH 1974 = A. SMITH, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague 1974.

SMITH 1993a = A. SMITH, *Iamblichus' Views on the Relationship of Philosophy to Religion in De Mysteriis*, in BLUMENTHAL – CLARK 1993, pp. 74-86.

SMITH 1996 = A. SMITH, *Eternity and Time*, in L. GERSON (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, pp. 196-214.

SMITH 1997 = A. SMITH, *Porphyry and Pagan Religious Practice*, in J.J. CLEARY (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism,* Leuven 1997, pp. 29-35.

SMITH 1999 = A. SMITH, *The Significance of Practical Ethics for Plotinus,* in J. DILLON – J. CLEARY, *Traditions of Platonism. Essays in honour of John Dillon*, Aldershot 1999.

SMITH 2000 = A. SMITH, *Iamblichus, the First Philosopher of Religion?,* «Habis» 31 (2000) pp. 345-353.

SMITH 2002 = A. SMITH, *Further Thoughts on Iamblichus as the First Philosopher of Religion*, in TH. KOBUSCH – M. ERLER (herausgegeben von), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantikern Denkens*, Akten des Internationalen Kongresses (Würzburg 13-17 März 2001), München-Leipzig 2002, pp. 297-308.

SMITH 2005a = A. SMITH, *More Neoplatonic Ethics*, in J. DILLON – M. DIXSAUT (eds.), *Agonistes. Essays in Honour of Denis O'Brien*, London 2005, pp. 235-243.

SMITH 2005b = A. SMITH (ed.), *The Philosophers and Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea 2005.

SMITH 2009 = A. SMITH, *Philosophical Objections to Christianity on the Eve of the Great Persecution*, in V. TWOMEY – M. HUMPHRIES (eds.), *The Great Persecution*, Dublin 2009, pp. 33-48.

SMITH 2011 = A. SMITH, *Religion, Magic and Theurgy in Porphyry*, in ID., *Plotinus, Porphyry and Iamblichus. Philosophy and Religion in Neoplatonism*, Farnham 2011, cap. XIX.

SMITH R. 1995 = R. SMITH, *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, London-New York 1995.

SIMMONS 1995 = M. SIMMONS, *Arnobius of Sicca. Conflict and Competition in the Age of Diocletian,* Oxford 1995.

SIMMONS 1997 = M. SIMMONS, *The functions of Oracles in the Pagan-Christians Conflict during the Age of Diocletian: The Case of Arnobius and Porphyry*, «Studia Patristica» 31 (1997), pp. 349-56.

SIMMONS 2015 = M. SIMMONS, *Universal Salvation in Late Antiquity. Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian debate*, Oxford 2015.

SORDI 2004[2] = M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, Milano 2004 (1984[1]).

STÄCKER 1995 = T. STÄCKER, *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs*, Frankfurt am Main 1995.

STEEL 1978 = C. STEEL, *Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussels 1978.

STEEL 1993 = C. STEEL, *L'Âme: Modèle et Image*, in BLUMENTHAL – CLARK 1993, pp. 14-29.

STEEL 2006 = C. STEEL, *Il sé che cambia. L'anima nel Tardo Neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano,* a cura di L.I. MARTONE, Bari 2006.

STROUMSA 2005 = G.G. STROUMSA, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive,* Paris 2005, tr. it. a cura di V. Zini, *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Torino 2006.

ROCHEFORT 1956 = G. ROCHEFORT, *Le* Περί θεῶν καὶ κόσμου *de Saloustios et l'influence de l'Empereur Julien*, «Revues des Études Grecques» 69 (1956), pp. 50-66.

TANASEANU-DÖBLER 2013 = I. TANASEANU-DÖBLER, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen 2013.

TANTILLO 2001 = I. TANTILLO, *L'imperatore Giuliano*, Roma 2001.

TAORMINA 1993 = D.P. TAORMINA, *Le* δυνάμεις *dell'anima. Psicologia ed etica in Giamblico*, in BLUMENTHAL – CLARK 1993, pp. 30-47.

TAORMINA 1999 = D.P. TAORMINA, *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études*, Paris 1999.

TAORMINA 2010a = D.P. TAORMINA, *Giamblico e Plotino sull'anima individuale*, in TAORMINA – PICCIONE 2010, pp. 135-180.

TAORMINA 2010b = D.P. TAORMINA, *La classificazione delle virtù. Linee di lettura*, in TAORMINA – PICCIONE 2010, pp. 227-271.

TAORMINA 2011 = D.P. TAORMINA, *Jámblico: la felicidad del filósofo y la felicidad del teúrgo*, in C. TRUEBA ATIENZA (coord.), *La felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Itzapalapa 2011, pp. 133-146.

TAORMINA 2012a = D.P. TAORMINA, *Iamblichus: the Two-Fold Nature of the Soul and the Causes of Human Agency*, in AFONASIN –DILLON –FINAMORE 2012, pp. 63-73.

TAORMINA 2012b = D.P. TAORMINA *Platonismo e pitagorismo*, in CHIARADONNA 2012, pp. 103-127.

TIMOTIN 2012 = A. TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de* daimōn *de Platon aux derniers néoplatoniciens,* Leiden-Boston 2012.

TIMOTIN 2015 = A. TIMOTIN, *Porphyry on Prayer. Platonic Tradition and Religious Trends in the Third Century*, in J.M. DILLON – A. TIMOTIN (a cura di), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden-Boston 2015, pp. 88-107.

TIMOTIN in stampa = A. TIMOTIN, *À la recherche d'une religion platonicienne*. *La polémique entre Porphyre et Jamblique sur la priére*, in H. SENG – L. SOARES SANTOPRETE – C. TOMMASI MORESCHINI (éds.), *Il lato oscuro della Tarda Antichità. Controversie, identità, ortodossie ed eresie*, Atti del primo incontro della conferenza di ricerca trilaterale 2013-2015 (Villa Vigoni, 3-5 ottobre 2013), Heidelberg in stampa, pp. 59-76.

TROUILLARD 1981 = J. TROUILLARD, *Le symbolisme chez Proclos*, «Dialogues d'histoire ancienne» 7 (1981), pp. 297-308.

USALA 2010 = M. USALA, *Il rapporto di Giuliano con le truppe: stereotipi culturali e ricerca di nuovi equilibri in Ammiano Marcellino*, «Hormos» 2 (2010), pp. 175-188.

VAN DEN BERG 2005 = R. VAN DEN BERG*, Live Unnoticed! The Invisible Neoplatonic Politician,* in SMITH 2005b, pp. 101-117.

VAN DEN KERCHOVE 2011 = A. VAN DEN KERCHOVE, *Les hermétistes et les conceptions traditionnelles des sacrifices*, in N. BELAYCHE – J.-D. DUBOIS (éds.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain,* Paris 2011, pp. 59-78.

VAN DER HORST 1994 = P.W. VAN DER HORST, *Silent prayer in Antiquity,* «Numen» 41 (1994), pp.
1-25.

VAN DER LEEUW 1956 = G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956, tr. it. a cura di V. Vacca, *Fenomenologia della religione*, Torino 1960.

VAN LIEFFERINGE 1999 = C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie. Des Oracles chaldaïques à Proclus*, «Kernos» Supplément 9, Liège 1999.

VANDERSPOEL 1988 = J. VANDERSPOEL, *Iamblichus at Daphne*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 29 (1988), pp. 83-86.

VANDERSPOEL 1999 = J. VANDERSPOEL *Correspondence and Correspondents of Julius Julianus* «Byzantion 69» (1999), pp. 396-478.

VERMASEREN 1977 = M.J. VERMASEREN, *Cybele and Attis. The myth and the cult,* London 1977.

WEIL 1951 = S. WEIL, *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris 1951, tr. it. a cura di M.C. Sala – G. Gaeta, *La rivelazione greca*, Milano 2014.

WHITTAKER 2001 = H. WHITTAKER, *The Purpose of Porphyry's Letter to Marcella*, «Symbolae Osloenses», 76/1 (2001).

WILKEN 1984 = R. WILKEN, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven-London 1984.

WITT 1975 = R.E. WITT, *Iamblichus as a Forerunner of Julian*, in *Entretiens sur l'Antiquité Classique* 21. *De Jamblique à Proclus*, Vandoeuvres-Geneve 1975, pp. 35-64.

VEGETTI 1998a = M. VEGETTI, *Techne*, in VEGETTI 1998, I, pp. 193-207.

VERSNEL 1981 = H.S. VERSNEL, *Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods*, in J. RUDHART – O. REVERDIN (éds.), *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Vandoeuvres-Genève 1981, pp. 135-194.

YERKES 1955 = R.K. YERKES, *Le sacrifice dans les religions grecauq et romaine et dans le judaisme primitif*, Paris 1955.

ZAMBON 2002a = M. CAMPLANI – M. ZAMBON, *Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale*, «Annali di storia dell'esegesi» 19/1 (2002), pp. 59-99.

ZAMBON 2002b = M. ZAMBON, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris 2002.

ZAMBON 2012 = M. ZAMBON, s.v. "Porphyre de Tyr: *Contra Christianos*", in DPA, Vb, Paris 2012, pp. 1419-1447.

ZELLINI 2010 = P. ZELLINI, *Numero e Logos*, Milano 2010.

ZELLINI 2009 = P. ZELLINI, *Gnomon*, Milano 1999.

ZEPER 2016 = E. ZEPER, *Il sacrificio del filosofo nel pensiero di Porfirio*, «Studi e Materiali di Storia delle religioni» 82/1 (2016), pp. 357-384.

INDICE

INTRODUZIONE: ..... p. 5

Piano dell'opera..... p. 6

Statuto dell'anima umana e atto sacro: alle origini del problema……. p. 8

1. GIAMBLICO E IL SACRIFICIO …….....p. 15

PARTE GENERALE: …… p. 15

1.1 Introduzione…… p. 15

1.2 Sacrificio, κοινωνία, μίμησις nell'*Ad Porphyrium* …… p. 18

1.3 Il sacrificio come simbolo ……..... p. 27

1.4 Il sacrificio e la preghiera ……... p. 35

1.4.1 La preghiera in *Ad Porph.* pp. 33, 22-37, 15 (= *De myst.* I 14-15 pp. 44, 11-49, 9) …. p. 36

1.4.2 La preghiera in *Ad Porph.* pp. 176, 20-179, 7 (= *De myst.* V 26 pp. 237, 8-240, 18) ... p. 40

IL CONFRONTO CON PORFIRIO: ……..... p. 43

1.5 Il sacrificio nel secondo libro del *De Abstinentia* …….. p. 44

1.6 Il sacrificio nell'*Ad Porphyrium* ……. p. 48

1.6.1 La legge di corrispondenza ……... p. 48

1.6.2 Tre tipi di uomo (ἀγέλη - ὀλίγοι - μέσοι) …….. p. 50

1.6.3 Tre tipi di culto ……..... p. 52

1.6.4 Tre tipi di sostanze e potenze divine ……. p. 57

1.7 Porfirio e Giamblico a confronto ……... p. 59

1.7.1 Prospettiva filosofica ……. p. 59

1.7.2 Prospettiva politica ……..... p. 63

1.8 Conclusione ……..p. 66

2. GIAMBLICO: FARE POLITICA CON LA FILOSOFIA ..…….…... p. 69

PARTE GENERALE: …… … p. 69

2.1 Introduzione …… p. 69

2.2 Il contesto storico …….. p. 70

IL CONFRONTO CON PORFIRIO: ……. p. 77

2.3 Porfirio e la politica …… p. 77

2.3.1 L'interesse storiografico ed etnografico …… p. 84

2.3.2 Il filellenismo …… p. 86

2.3.3 L'elitarismo …….... p. 88

2.3.4 Il rapporto problematico con la realtà manifesta e l'ἀπάθεια ……..... p. 89

2.4 Giamblico e la politica …… p. 92

FONTI: L'accusa di φιλοτιμία di Teodoro di Asine ……..…… p. 95

Il Giamblico dello pseudo-Giuliano……p. 97

La politica nelle lettere di Giamblico …… p. 100

Il valore politico-religioso della παιδεία giamblichea …….. p. 103

2.4.1 Il primato della tradizione …….. p. 106
2.4.2 L'ellenismo cosmopolita …… p. 108
2.4.3 Un pubblico più ampio …….. p. 110
2.4.4 La rivalutazione della realtà manifesta e la μετριοπάθεια ……. p. 111
2.5 Conclusione …… p. 116

3. GIULIANO: FARE FILOSOFIA CON LA POLITICA …… p. 119
3.1 Introduzione …….. p. 119
3.2 La concezione della storia in Giuliano ……..... p. 121
3.3 Il ruolo di Giuliano ……... p. 129
3.3.1 Giuliano purificatore …….. p. 130
3.3.2 Giuliano mediatore …… p. 133
3.3.3 Giuliano sacerdote …….. p. 135
3.4 Il lessico del tempo in Giuliano …….. p. 139
3.4.1 αἰών …… p. 141
3.4.2 ἀιδιότης/ἀίδιος ……..... p. 144
3.4.3 καιρός …… p. 149
3.5 Conclusione …… p. 152

4. GIULIANO E IL SACRIFICIO ……..... p. 157
4.1 Introduzione …… p. 157
4.2 L'assimilazione al dio nel Περὶ ἀρετῶν (I 2 [19]) di Plotino ……. p. 158
4.3 L'assimilazione al dio in Giamblico ……... p. 161
4.4 L'assimilazione al dio in Giuliano …….. p. 168
4.5 Il sacrificio animale nel *De diis et mundo* di Salustio: assimilazione al dio e via per l'εὐδαιμονία…….. p. 173
4.6 Conclusione …… p. 176

5. LA μεσότης DEL CULTO E LA μεσότης DELL'ANIMA UMANA: L'ATTO SACRO COME POSSIBILITÀ DI SALVEZZA PERSONALE E SOCIALE …….. p. 179
5.1 Introduzione …….. p. 179
5.2 Giamblico …….. p. 180
5.3 Giuliano ……. p. 183
5.3.1 Anima-vittima sacrificale …… p. 185
5.3.2 Dio-sacerdote ……... p. 189
5.4 Conclusione ……... p. 192
5.4.1 Il significato del sacrificio …… p. 192
5.4.2 Perché il sacrificio …… p. 195

BIBLIOGRAFIA: Edizioni critiche e traduzioni …… p. 201
Raccolte di testi …… p. 211
Dizionari, lessici, repertori …….. p. 212
Letteratura secondaria …… p. 213

Il significato della mia esistenza è che la vita mi ha posto un problema. O, viceversa, io stesso rappresento un problema che è stato posto al mondo, e devo dare la mia risposta.

Carl Gustav Jung

Ringraziamenti

Ringrazio innanzitutto mio padre.

Ringrazio le mie due nonne: l'una per l'attenta lettura, l'altra per tutto ciò che è stata.

Ringrazio il mio collega e amico Paolo per la condivisione di questi anni di studio e scrittura.

Ringrazio la mia sorellina Claudia che mi ha aiutato tanto quando ero malata.

Ringrazio la mia amica Eleonora per qualche termine greco e per le tante attenzioni.

Ringrazio Alina, mia nuova grande amica di questi ultimi tre anni.

Ringrazio il mio amico Lorenzo per avermi ascoltata.

Ringrazio tutta la mia famiglia, gli amici e i professori incontrati lungo il percorso.

E infine ringrazio il mio compagno di vita Giulio, che mi sta sempre accanto.