



CLAUDIA GIUFFRIDA

Immaginato, sentimenti ed emozioni nella storiografia tardoantica

A cavallo tra il II e il III secolo d.C., Sesto Empirico,¹ nel suo *Adversus Mathematicos*, discuteva la tesi dello stoico Asclepiade Myrleiano² sulla divisione tra storia vera e storia falsa, tesi che aveva permesso al “grammatico” bitinico di sbarazzarsi della pesante eredità della genealogia, lasciato, in campo storiografico, della cultura aristocratica.

Come è noto, è stato l’acume di S. Mazzarino³ a rilevare la prospettiva “democratica” con cui Asclepiade inquadrava il materiale storico, prospettiva che, appunto, conferiva dignità alle biografie di dei, eroi ed uomini illustri, nella decisa volontà di salvare la religiosità tradizionale delle *poleis* e opporre un netto rifiuto alla mentalità aristocratica del VI e V secolo, espressa nella produzione genealogica:⁴

Ἀσκληπιάδης δὲ ἐν τῷ Περὶ γραμματικῆς τρία φήσας εἶναι τὰ πρῶτα τῆς γραμματικῆς μέρη, [ἀνάγνωσιν ἐντροιβῆ καὶ κατὰπροσῳδίαν.] τεχνικὸν ἱστορικὸν γραμματικόν, ὅπερ ἀμφοτέρων ἐφάπτεται, φημί δὲ τοῦ ἱστορικοῦ καὶ τοῦ τεχνικοῦ, τριχῆ ὑποδιαιρεῖται τὸ ἱστορικόν· τῆς γὰρ

¹ Sext. Emp. *Math.* I 248-269 (III 62-67 Mutschm - Mau).

² Sull’insigne uomo di cultura, oltre alle notizie contenute nella *RE* II, 2 (1986), 1628-1631 e all’analisi dei frammenti in B.A. Müller, *De Asclepiade Myrleiano*, diss. Leipzig 1903, su cui vd. anche K. Müller in *FHG* III 28, le considerazioni più illuminanti rimangono quelle di S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I, Roma-Bari 1965, 486 ss. (da ora in poi *PSC*). Sia E. Rawson, *The Life and Death of Asclepiades of Bithynia*, «CQ» XXXII (1982), 358-370, ora in *Roman Culture and Society. Collected Papers*, Oxford 1991, 427-443, sia M. Mazza, *Il vero e l’immaginato. Profezia, narrativa e storiografia nel mondo romano*, Roma 2000, 81-115, lo distinguono dal medico di Bitinia.

³ S. Mazzarino, *PSC*, I, 487 ss; 492-493; II, Roma-Bari 1966, 361 ss.

⁴ «Asclepiade dice che le parti della grammatica sono tre: la tecnica, la storica, la grammatica, la quale tocca entrambe, cioè la storica e la tecnica; suddivide la storica in tre. Dice infatti una parte della storica esser vera, una falsa, la terza infine come vera: vera quella pratica, falsa quella sulle invenzioni e i miti, come vera quella relativa alla commedia ed ai mimi; della vera, poi, ancora tre le parti: l’una riguarda le figure di dei ed eroi ed uomini illustri, l’altra luoghi e tempi, la terza le azioni. La falsa poi, cioè la mitica, egli afferma che consiste in un solo genere, quello genealogico.» (TdA). Sulle riflessioni di Sesto vd. O. Schissel von Fleschenberg, *Die Einleitung der ΙΣΤΟΡΙΑ bei Asklepiades Myrleanos*, «Hermes» XLVIII (1913), 623-628; A. Adler, *Die Kommentar des Asklepiades von Myrleia*, *ibid.*, XLIX (1914), 39-46, W.J. Slater, *Asklepiades and Historia*, «GBRS» XIII (1972), 317-337; R. Meijering, *Literary and Rhetorical Theories in Greek Scolia*, Groningen 1987, 75-87.



ιστορίας τήν μὲν τινα ἀληθῆ εἶναι φησι τήν δὲ ψευδῆ τήν δὲ ὡς ἀληθῆ, καὶ ἀληθῆ μὲν τήν πρακτικὴν, ψευδῆ δὲ τήν περὶ πλάσματα καὶ μύθους, ὡς ἀληθῆ δὲ οἶά ἐστιν ἡ κωμωδία καὶ οἱ μῆμοι· τῆς δὲ ἀληθοῦς τρία πάλιν μέρη· ἡ μὲν γάρ ἐστι περὶ τὰ πρόσωπα θεῶν καὶ ἡρώων καὶ ἀνδρῶν ἐπιφανῶν, ἡ δὲ περὶ τοὺς τόπους καὶ χρόνους, ἡ δὲ περὶ τὰς πράξεις. τῆς δὲ ψευδοῦς, τουτέστι τῆς μυθικῆς, ἓν εἶδος μόνον ὑπάρχειν λέγει τὸ γενεαλογικόν.

La prospettiva di questo personaggio illustre della cultura dell'età pompeiana⁵ ben esprimeva la visione delle attive *poleis* ellenistico-romane, e dei loro abitanti,⁶ che forse potevano nutrire una certa fede in una gerarchia ascendente tra biografie (di dei, di eroi, di uomini illustri), tra geografia e cronologia, tra le *praxeis*, ma che non amavano distinguere tra narrazioni poetiche e indagini storiche, distinzione di cui non troviamo traccia.

Ovviamente il filosofo Sesto non accettava *in toto* le tesi del Myrleiano, perché partendo dal presupposto che la *hyle* dell'*historikon* fosse *amethodos*, essa per lui non poteva essere compresa in una *techné* quale la grammatica. In buona sostanza, però, lo scettico lasciava irrisolto il problema fondamentale per la nostra indagine, il problema cioè, non tanto della divisione tra storia vera e storia falsa, quanto della persistenza della falsa nella vera, ovvero la difficoltà posta da quella *Mischung*, che consentiva la permanenza della novella o, comunque, del verisimile nel racconto storiografico, peraltro con una sua specifica funzione.

Sesto Empirico, infatti, distingueva all'interno degli *historoumena*, la *historia*, il *mythos*, i *plasmata*. Mentre, secondo lui, l'*historia* si identificava con la narrazione di cose vere ed avvenute (ἀληθῶν τινῶν καὶ γεγονότων ἔκθεσις), i *plasmata* si riferivano, invece, semplicemente alla narrazione di avvenimenti non realmente accaduti, ma narrati come tali, caratteristica delle commedie come anche dei mimi (πραγμάτων μὴ γενομένων μὲν ὁμοίως δὲ τοῖς γενομένοις λεγομένων, ὡς αἱ κωμικαὶ ὑποθέσεις καὶ οἱ μῆμοι), il *mythos*, poi, sarebbe stato la πραγμάτων ἀγενήτων καὶ ψευδῶν ἔκθεσις.

L'oggetto della storia restava comunque *amethodos hyle* e non poteva esistere un criterio di differenziazione tra ciò che era da considerare vero, ciò che poteva essere ritenuto vero e ciò che doveva considerarsi talmente falso da essere inaccettabile all'interno di un'opera di storia.⁷

⁵ Sud. *Lex.* s. v. Ασκληπιάδης (Adler III 298 = FGrHist 697 T 1).

⁶ Sostanzialmente Asclepiade manifesta la sua adesione ad una prospettiva molto simile a quella di Diodoro. Sull'argomento vd. K. Sacks, *Diodorus Siculus and the First Century*, Princeton 1990, 164 ss., M.D. Campanile, *La vita cittadina nell'età ellenistica*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*, II, *Una storia greca*, 3, *Trasformazioni*, Torino 1998, 379-403 con ricca bibliografia.

⁷ Non erano state chiarite le "regole del gioco" storiografico. Del resto la consapevolezza teorica del principio della distinzione del vero dal falso è acquisizione non troppo recente. Vd. A. Momigliano, *Le regole del gioco nello studio della storia antica*, *Introduzione* a A.M. *Introduzione bibliografica alla storia greca fino a Socrate*, Appendice a G. De Sanctis, *Storia dei Greci*, Firenze 1975, 1-12 (= «ASP» s. III, IV (1974), 1183-1192, ora in *Sesto Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma 1980, 13-22). Per l'osservanza del *was gewesen ist*, vd. l'*Introduzione* di M. Mazza a G.G. Iggers, *Nuove tendenze della storiografia contemporanea*, trad. it., Catania 1981; con le importanti riflessioni di F. Tessitore, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, I-IV, Roma 1995-1998.



In conclusione l'età ellenistico-romana non elaborò, se mai lo fece, fino all'età imperiale inoltrata, una teoria della "scientificità" del pensiero storiografico,⁸ lasciandosi volutamente via libera verso l'adulazione, ma anche verso il meraviglioso, l'esotico, il romantico, le emozioni. Tutte le potenzialità della narrazione, infatti, costituivano importanti strumenti di comunicazione, che potevano meglio veicolare il messaggio codificato, sicuramente rafforzare l'autorappresentazione della collettività – fosse essa identificabile in un'élite aristocratica o nella comunità dei liberi della città –, che più facilmente potevano creare consenso verso gli interessi ed esaltare le capacità delle *ruling classes*, rappresentate nelle loro azioni o attraverso una loro ipostasi, come, ad esempio, l'imperatore. Del resto la *Mischung* degli elementi era primordiale. Come sostiene Canfora,⁹ forse, è il caso di dirlo, rappresenta un mito la considerazione di Erodoto come padre della storia, cioè come inventore del "puro" principio autoptico. La complessa e a volte contestata molteplicità della logografia ionica, infatti, sopravvive pur all'interno del solido nucleo unitario della storia erodotea, come sopravvive quella che Pascoli potrebbe definire la "meraviglia" del fanciullino, ma che, a ben considerare, potrebbe esser vista come la permanenza di alcuni *items* della cultura greca dell'età della colonizzazione, che aveva insistito su motivi culturali dell'età precedente, quando il predominio dell'aristocrazia dorica aveva permesso una "popolare" molteplicità culturale. Come affermava A. Brelich,¹⁰ in questo caso l'aristocrazia appariva paradossalmente un fenomeno di massa. L'insigne studioso intendeva sottolineare il carattere laico della letteratura greca, nel senso di popolare perché diffusa in una pluralità di centri, la cui molteplicità si opponeva al monocentrismo della capitale, caratteristico dei regni orientali e della civiltà micenea. Allontanatosi da questa, il mondo greco, dopo la migrazione dorica, fu caratterizzato da una diffusa aristocrazia che permise la non univocità e la sopravvivenza di alcune specificità locali, che trovarono un loro spazio, ancorché contestato, nella logografia e che Erodoto ancora trasmise ad un pubblico che continuava ad esserne interessato.

Ovviamente i *mendacia* erano di diverso genere, origine e funzione. Wiseman ne ha classificato addirittura sette tipologie, ma nella sostanza tutte necessariamente riconducibili alla categoria del verisimile. Esse vanno dalla «tendentiousness via *mythos* and travellers' tales» al «more complex . . . effect of rhetoric and drama», come alla «repetition of information coming from authorities», e infine alle «lies defined as too much detail, and lies defined as not enough». Al loro interno può scorgersi una moltitudine di altre categorie, dalla

⁸ Non a caso Cicerone, (*de orat.* II 15, 62) parlava di *opus oratorium maxime*. Cfr. il datato F.H. Colon, *Some Considerations as to the Influence of Rhetoric upon History*, «PCA» XIV (1917), oltre al classico F. Wehrli, *Die Geschichtsschreibung im Lichte der antiken Theorie*, in *Eumusia*, Festgabe für Ernst Howald, Zürich 1947, 54-71; e l'importante saggio di R. Nicolai, *La storiografia nell'educazione antica*, Pisa 1992.

⁹ L. Canfora, *Erodoto dalla periegesi alla storia politica*, in Id., *Storia della Letteratura greca*, Bari 1986, 239-247. Cfr. il suggestivo lavoro di T.P. Wiseman, *Clio' Cosmetics. Three Studies in Graeco-Roman Literature*, Leicester 1979, 149 ss., con gli importanti saggi in *Historiography and Imagination. Eight Essays on Roman Culture*, Exeter 1994.

¹⁰ A. Brelich, *I Greci e gli dei*, Napoli 1985, 42 ss.



white lie all' *utopian dream*, senza dimenticare il «political manifesto or il PR world of manifold manipulation messages». Nel bel volume, poi, curato dallo stesso Wiseman e da Gill,¹¹ ove si legge l'articolo già citato, si delinea una pletora di altre categorie come *fictive narrations*, *docu-drama*, *encomiastic strand*, per non menzionare fenomeni come l'agiografia e le parabole da un canto, la satira o la *mythistoria* dall'altro.

In Erodoto, che utilizzeremo da pietra di paragone, i cui motivi diventeranno palesi nel prosieguo del nostro discorso,¹² sostanzialmente gli aspetti paradossografici si restringono ai *mirabilia* della letteratura da viaggio e all'interesse popolare novellistico, aspetti necessariamente legati al verisimile; parafrasando M. Wood,¹³ potremmo ricollegarli non tanto alla mappa concettuale della scorretta falsità, ma alla *fictionality*¹⁴ delle novelle¹⁵ e all'emozionale sensibilità solleticata dalla *make-believe narration*.¹⁶ In conclusione, seppur con una mutata proporzione tra gli elementi della *Mischung*, l'*historia fabularis* è ben presente nell'opera erodotea, nel suo "amalgama", come l'oggetto dell'indagine storica è definito da Wiseman.

La mescolanza degli elementi sembra scomparire in Tucidide o, per lo meno, il verisimile si presenta in modo diverso, ancorato agli avvenimenti e in funzione esplicativa – come non pensare allo splendido dialogo dei Melii? Del resto lo stesso Tucidide, nel suo discorso programmatico, avvertiva che avrebbe ricostruito i discorsi secondo quanto, a suo parere, ciascuno avrebbe dovuto dire nelle varie circostanze.¹⁷

La resa dialogica del contrasto di forze, certo, conferisce una veste drammatico-teatrale alla narrazione dello storico e non a caso Walbank¹⁸ rimarcava la fondamentale affinità «of both history and tragedy for analogous literary techniques, encouraged by a common origin in epic», concretizzantesi nell'uso di «comparable and often identical material and moral purpose and by the sharpness of Greek emotional sensibility». J.R. Finley, già nel 1942,¹⁹ metteva in risalto gli elementi drammatici dell'opera tucididea, senza tuttavia raggiungere l'enfasi di

¹¹ C. Gill - T.P. Wiseman (Eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter 1993.

¹² Vd. *infra* 199 e n. 44.

¹³ Cfr. *Prologue*, come i seguenti in C. Gill - T.P. Wiseman (Eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter 1993, in cui lo studioso sottolinea «the double perspective opened up by the volume's title, one ancient and one modern: lie vs fiction, (something like incorrect statement vs intentional fantasy), scrutinised here under three main aspects: logical, epistemological and moral. In the preface the editors point to the tripartite structure of their collection: two studies deal with early Greek poetry and philosophy, two with ancient historiography and two with the hellenistic novels. A final chapter links modernity with antiquity.».

¹⁴ E.L. Bowie, *Lies, Fiction and Slander in Early Greek Poetry*, *ibid.*, 1-37.

¹⁵ J.R. Morgan, *The Fictionality of the Greek Novels*, *ibid.*, 175-229.

¹⁶ D.C. Feeney, *Towards an Account of the Ancient World's Concept of Fictive Belief*, *ibid.*, 230-244, ritiene che non dobbiamo trascurare « the interplay between belief and disbelief, the way they define each other», perché ciò «would make it impossible for us to discriminate between, for example, the different ways in which "deceit" is practised upon, and sustained by the audience of, on the one hand, a poet and, on the other, a lying orator».

¹⁷ Thuc. I 22, 4.

¹⁸ F.W. Walbank, *History and Tragedy*, «Historia» IX 2 (1960), 23.

¹⁹ J.R. Finley, *Thucydides*, Harvard 1942, 321-324.



Dionigi di Alicarnasso o di Plutarco,²⁰ il quale riteneva lo storico capace, per la sua ἐνάργεια, di convertire l'ascoltatore in spettatore e di generare nei suoi lettori la costernazione e il coinvolgimento emotivo tipico del pubblico presente ad una rappresentazione. Certo il drammatico *plasma* tucidideo era ben diverso dal *plasma* novellistico erodoteo: mentre questi partecipava ancora del pluralismo della tradizione aristocratica e dell'interesse per l'esotico, che poteva sussistere nel periodo della colonizzazione e che si intrecciava con gli "interessi borghesi" del ceto mercantile, l'altro tentava di razionalizzare l'*amethodos hyle* e distingueva nettamente non tanto tra storia vera o falsa quanto tra storia contemporanea e il resto degli avvenimenti non sottoponibile a verifica, ma tutto ciò non gli impediva di creare consenso né frenava il suo intento educativo,²¹ all'origine della drammatizzazione della sua *historia*.

Senza alcun dubbio l'uno risentiva di una cultura ancora parzialmente aperta e l'altro rappresentava la chiusa ed integrata cultura della *polis*, sebbene con una prospettiva elitaria nella sua volontà di scrivere non un ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ma uno κτῆμα ἐς αἰεὶ. Se già Tucideide, però, era difficilmente comprensibile ai suoi contemporanei, come avverte Dionigi, la sua indagine risultava del tutto lontana dai gusti dei Greci di qualche decennio più tardi. La destrutturazione del sistema "politico", nel corso del IV sec. a.C., infatti, significò l'abbandono di una cultura centripeta e dirigistica, focalizzata sulla vita e la libertà di una città stato, che assorbiva ogni energia e tutti gli interessi dei suoi cittadini: l'*ecthesis* storica riaprì i propri orizzonti e, superando i confini politici e militari, riacquistò interesse per la cultura dei Barbari per poi divenire storia universale.

Come si sa, nel suggestivo libro su *The Greeks and the Irrational*, Dodds²² ha dato una sua spiegazione del cambiamento culturale intervenuto tra IV e III secolo, soprattutto in campo filosofico, e Gabba²³ ha sottolineato l'importanza dello schema doddsiano anche in campo storiografico. La fine del regime della *polis* favorì lo sviluppo del razionalismo, espressione di una maggiore apertura culturale²⁴ o forse, meglio, indice di un nuovo modo di aggredire la realtà, mentre la deflagrazione delle vecchie istituzioni e delle superate strutture sociali ingenerava timori che provocavano l'emergere dell'irrazionale, contribuendo a

²⁰ D. H. *Th.* 51; Plu. *de glor. Athen.* 347a.

²¹ Non è il caso in questa sede di citare la sterminata bibliografia sullo storico greco, ci sia consentito di ricordare solo gli studi essenziali relativi alla specificità dell'argomento, come A. Momigliano, *Tradition and the Classical Historian*, «History and Theory» XI (1972), 279-93, ora in *Quinto Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma 1975, 14-31, con Id., *The Historians of the Classical World and their Audience: some Suggestions*, «ASP» s. III, VIII (1978), 59-75, ora in *Sesto Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, cit., I, 361-376. Per la trasformazione del ruolo tucidideo da modello etico-civile a canone storiografico-letterario cfr. il sempre valido M.P. Nilsson, *Die hellenistische Schule*, München 1955; con L. Canfora, *Il "ciclo storico"*, «Belfagor» XXVI (1971), 653-670, e H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1948, trad. it., Roma 1950, 245 ss.

²² E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951, trad. it., Firenze 1978, 245 ss.

²³ E. Gabba, *True and false History in Classical Antiquity*, «JRS» LXXI (1981), 55.

²⁴ Ci si consenta di usare una categoria utilizzata in altro contesto da un insigne studioso come P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge Mass.-London 1978, 3 ss.



scardinare il sistema precedente sia a livello socio-culturale che politico-religioso. L'immaginato, inteso come il *dramatikon*, l'esotico, il novellistico, l'utopico, l'emozionale, riemersero in tutta la loro evidenza, la *Mischung* cambiò di nuove proporzioni in funzione di un nuovo pubblico, più vasto e di gusto e interessi diversi: la base sociale dell'irrazionale potrebbe essere individuata sulla base dei ceti emergenti, culturalmente liberi dai rigidi schemi interpretativi del sistema-*polis*.²⁵

I patrimoni acquistati grazie all'apertura dell'Oriente erano stati reinvestiti in terreni e la nuova *ruling class* di possidenti controllava quel poco che restava della vita pubblica, soprattutto a livello locale.²⁶ Era un mondo che è stato definito borghese, in cui il guadagno e il profitto venivano al primo posto, il cui interesse era diretto al ben vivere e i cui affetti si indirizzavano alla sfera individuale e familiare. Anche la ristretta cerchia di privilegiati destinati a formare la rete di controllo del governo centrale, comunque rappresentato, non sfuggiva ai processi di acculturazione, determinati dalla nuova e complessa situazione politica e socioeconomica.

Persino Polibio, nonostante il suo ritorno all'"arido" razionalismo tucidideo, rappresentò sicuramente un approccio più "moderno" alla realtà, come riconosceva già nel 1863 Freeman.²⁷ Non è forse presente alla mente, e al cuore, di tutti l'affettuosa familiarità delle discussioni tra lo storico antico e gli Scipioni e, soprattutto, il pezzo di bravura rappresentato dal pianto di Scipione, in cui il condottiero, non a caso, cita il verso omerico, ἔσσειται ἡμαρ ὅταν ποτ' ὀλώλη Ἴλιος ἰοῆ,²⁸ applicando il vecchio schema di ascendenza orfica della profezia sul passato? Per quanto ricostruito, il brano rifletteva la tragedia dell'uomo ellenistico in balia di una forza a lui superiore, ben espressa dalla drammaticità della narrazione.

A ragione, comunque, M. Mazza ha parlato di un'esplosione di *historia fabularis*,²⁹ che tanto piaceva a Tiberio³⁰ e che non poteva consistere nella *fabula*, ma

²⁵ Cfr. B.P. Reardon, *Courants littéraires grecs des II^e et III^e siècles après J.-C.*, Paris 1971, 235, 309 ss. e le considerazioni generali in R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale*, 1980, 181-218, con C. Segre, *Le strutture e il tempo. Narrazione, poesia, modelli*, Torino 1976² e Id., *I segni e la critica*, Torino 1976³. Sulla specifica produzione culturale dell'epoca ellenistica vd. M.M. Sassi, "Mirabilia", in G. Cambiano - L. Canfora - D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I, *La produzione e la circolazione del testo*, 2, *L'Ellenismo*, Roma 1993, 469 ss.

²⁶ D. Campanile, *La vita cittadina nell'età ellenistica*, in C. Ampolo - D. Asheri - P. Desideri - F. Hartog - D. Lanza - G. Lloyd - P. Zanker (a cura di) *I Greci. Storia, cultura, arte società*, II, 3, Torino 1998, 379-403.

²⁷ E.A. Freeman, *History of Federal Government in Greece and Italy*, London-Cambridge 1863, 165 ss.

²⁸ Plb. XXXVIII 2.

²⁹ Come spiega lo studioso in *Il vero e l'immaginato. Profezia, narrativa e storiografia nel mondo romano*, Roma 1999, 94, non tanto, storia come favola, ma esposizione di una ricerca su ciò che era oggetto o argomento di poesia e di storia. Non a caso gli antichi studiosi ritenevano che il mondo storico rientrasse nel dominio della letteratura. Cfr. per questo C.W. Fornara, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, Berkeley-Los Angeles-London 1983; R. Nicolai, *Retorica e storiografia*, in Id., *La storiografia nell'educazione antica*, cit., 188 ss; A.J. Woodman, *Rhetoric in Classical Historiography, Four Studies*, London-Sidney 1998; con il sempre valido K. Bardwick, *Die Gliederung der narratio in der rhetorischen Theorie und ihre Bedeutung für die Geschichte des antiken Romans*, «Hermes» LXIX (1928-1929), 261-287.



il cui aspetto *merveilleux* comprendeva le versioni più rare del mito, le descrizioni dei luoghi più fantastici, motivi adatti ad un pubblico colto e dai gusti raffinatissimi. Tale produzione poteva accontentare i gusti antiquari di un uditorio di letterati come facevano i *Parallela minora* dello pseudo Plutarco,³¹ ma certo, anche se obbediva alle regole di un'incipiente democratizzazione culturale, non accontentava le masse, più attratte dall'aspetto novellistico, forse affascinate solo dalle caratteristiche più superficiali del *dramatikon* di certa storiografia, come quella definita da S. Mazzarino sotto la categoria di *Historia Augusta*.³²

Al "meraviglioso" cedette anche Socrate scolastico, sebbene rappresentasse un tipo di storiografia alternativa, quella ecclesiastica, come si suol affermare, più scientifica nella sua esigenza e modalità di citazione, ma che, come espressione culturale della *ecclesia* cristiana, seppe trasformare i contenuti e le forme della cultura antica, nell'ambito delle complesse articolazioni dell'acculturazione, che interessò la Tarda Antichità. In un simile contesto vanno analizzati i nuovi paradigmi, i nuovi modi del comunicare, come anche la reinterpretazione delle vecchie tecniche narrative.³³

C. Molè ha condotto un'attenta e accurata analisi³⁴ della novella, inserita nella propria opera dallo storico, intorno al matrimonio di Giustina e Valentiniano. Grazie al confronto con la novella su Gige e Candaule di Erodoto, dalla valenza paradigmatica, specie per il più tradizionalista degli storici ecclesiastici, sono emersi interessanti spunti di riflessione anche per l'oggetto della nostra ricerca, relativa non tanto ai motivi, ma alla modalità della narrazione. Proprio nell'uso dell'"immaginato"³⁵ lo scolastico, infatti, rivela il suo conservatorismo culturale, che lo spinge a narrare il vero attraverso delle immagini dalla valenza semantica allusiva, ma non certo fittizia. La realtà che lo storico vuol narrare non è quella concreta e visibile, immediatamente comprensibile, ma è quella che tutto muove, una realtà appunto "metafisica". Essa non può considerarsi

³⁰ Suet. *Tib.* 70, 3: *...curavit notitiam historiae fabularis usque ad ineptias ac derisum*. Sui gusti letterati di Tiberio vd. A.F. Stewart, *To entertain an Emperor: Sperlonga, Laokoon and Tiberius at the Dinner-table*, «JRS» LXVII (1977), 76-90.

³¹ F. Jakoby, *Die Überlieferung von Ps. Plutarchs Parallela Minora und die Schwindelautoren*, «Mnemosyne» ser. III, 8 (1940), 73-144.

³² Cfr. Mazzarino, *PSC*, II, cit., 162; III 214 ss.

³³ Vd. in merito i contributi di un Convegno internazionale tenuto a Catania, in C. Giuffrida - M. Mazza (a cura di), *Le trasformazioni della cultura nella tarda Antichità*, Atti del Convegno di Studi (Catania, 27 sett.-2 ott. 1982), Roma 1985.

³⁴ C. Molè Ventura, *Storia e narrativa nelle storie ecclesiastiche*, «Salesianum» LXVII (2005), 802 ss.

³⁵ Cfr. Mazza, *Il vero e l'immaginato*, cit., il quale ha messo in evidenza le contraddizioni che la contiguità della storiografia con la profezia e la narrativa comportava, trovando una spiegazione nella mancanza di uno statuto teoretico forte e nelle contraddizioni sociali e culturali dei ceti produttori e fruitori della cultura storiografica. Sul tema vd. la dettagliata discussione di C. Molè in «Orpheus» XXIV (2003), 305-316. Vd. anche il fondamentale contributo di A. Momigliano, *L'età del trapasso tra storiografia antica e storiografia medievale (320-550 d.C.)*, in *La storiografia altomedievale*, XII Settimana di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 10-16 aprile 1969), Spoleto 1970, 106 s.; e le sempre valide riflessioni di Av. Cameron, *Introduction*, e di M.J. Wheeldon, *True Stories: the Reception of Historiography in Antiquity*, in Av. Cameron (Ed.), *History as Text. The Writing of Ancient History*, London 1990, risp. 1-10 e 33-64; con G.W. Bowersock, *Fiction as History*, Berkeley-Los Angeles-London 1994, 1-27; 29-53.



finzione, bensì deve essere ritenuta concreta verità, sceneggiata certo per immagini, che non la rendono per questo immaginaria, ma *merveilleuse*,³⁶ come se i riflettori, illuminandola, ne svelassero l'essenza e la fundamentalità per la scena della *historia*.³⁷

Ἰστέον δὲ ὅτι Οὐαλεντινιανῶ ἐγεγόνει οὗτος ἐξ Ἰουστίνης, ἣν ἐπέγημεν ζώσης αὐτοῦ τῆς προτέρας γυναικὸς Σευήρας δι' αἰτίαν τοιάνδε. Ἰουστός ὁ τῆς Ἰουστίνης πατήρ, τῆς περὶ Πικίνον ἐπαρχίας ἤδη πρότερον ἐπὶ τῶν Κωνσταντίου χρόνων ἄρχων καθεστώς, εἶδεν ὄναρ, ὡς ἐκ τοῦ δεξιῦ μηροῦ ἀλουργίδα βασιλικὴν ἀπεκύησε. Τὸ δὲ ὄναρ ἐν πολλοῖς λεχθὲν ἦκει καὶ εἰς τὰς ἀκοὰς Κωνσταντίου· ὁ δὲ συμβαλὼν τὸ ὄναρ ὡς βασιλέως ἐξ αὐτοῦ τεχθησομένου πέμψας ἀναιρεῖ τὸν Ἰουστόν. Ἡ δὲ αὐτοῦ θυγάτηρ Ἰουστίνα ἀπορφανισθεῖσα τοῦ πατρὸς ἔμεινεν παρθένος οὔσα. Χρόνῳ δὲ ὕστερον τῆ γαμετῆ τοῦ βασιλέως Οὐαλεντινιανοῦ Σευήρα γνωρίμη καθίσταται, καὶ συνεχεῖς ἐποιεῖτο πρὸς τὴν βασιλίδα τὰς συντυχίας ἐπεὶ δὲ ἐκρατύνθη ἡ συνήθεια, ἤδη καὶ συνελούετο αὐτῇ. Ὡς οὖν εἶδεν {αὐτὴν} λουομένην τὴν Ἰουστίναν ἢ Σευήρα, ἠράσθη τοῦ κάλλους τῆς παρθένου, καὶ πρὸς τὸν βασιλέα διεξῆει περὶ αὐτῆς, ὡς οὕτως εἶη θαυμαστὸν ἔχουσα κάλλος ἢ παρθένος ἢ τοῦ Ἰούστου θυγάτηρ, ὡς καὶ αὐτὴν καίτοι γυναῖκα οὔσαν ἐρασθῆναι τῆς εὐμορφίας αὐτῆς. Ὁ δὲ βασιλεὺς ταμειυσάμενος τῆς γυναικὸς τὸν λόγον ἀγαγέσθαι τὴν Ἰουστίναν ἐβουλεύσατο, μὴ ἐκβαλὼν τὴν Σευήραν, ἀφ' ἧς αὐτῷ Γρατιανὸς ἐγεγόνει, ὃν μικρὸν ἔμπροσθεν ἀνηγορεύει βασιλέα. Νόμον οὖν ὑπαγορεύσας δημοσίᾳ προτίθησι κατὰ πόλεις, ὥστε ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ δύο νομίμους ἔχειν γυναῖκας. Καὶ ὁ μὲν νόμος προέκειτο, ὁ δὲ ἄγεται τὴν Ἰουστίναν, ἀφ' ἧς αὐτῷ γίνεται Οὐαλεντινιανὸς τε ὁ νέος καὶ θυγατέρες τρεῖς, Ἰούστα Γράτα Γάλλα. Ὡν αἱ μὲν δύο παρθελεύουσαι διετέλεσαν, Γάλλαν δὲ ὕστερον βασιλεὺς ἐγημεν Θεοδόσιος ὁ μέγας, ἀφ' ἧς αὐτῷ Πλακιδία θυγάτηρ ἐγένετο· Ἀρκάδιον γὰρ καὶ Ὀνώριον ἐκ Πλακίλλης ἔσχεν τῆς προτέρας γυναικός.

L'elemento, dunque, che ci fornisce la comprensione della verità non va ricercato tanto nella teatralizzazione del soggetto, ma si identifica con la scelta e il montaggio delle singole scene. Visibilmente fuori tema per un autore che intendeva attenersi ai fatti e alla relativa documentazione, nonché apparentemente fuori luogo per una *Historia ecclesiastica*, a causa dell'adombrata tendenza omosessuale e per l'espressa giustificazione della bigamia, tematiche che disgustavano Baronio,³⁸ la novella così come fu strutturata da Socrate, aveva un suo preciso intento semantico, che C. Molè ha ben spiegato. La sua collocazione al momento della

³⁶ Sull'argomento vd. l'interessante analisi di L. Cracco Ruggini, *The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography: Providence and Miracles*, «Athenaeum» LXV (1977), 107-126.

³⁷ Socr. *h.e.* IV 31, 10-16 (Hansen 268). Sulla difficile situazione che dovette fronteggiare la dinastia pannonica e la serie di avvenimenti che portò all'elezione di Valentiniano II, grazie al ruolo che in esso giocò Giustina, cfr. M. Raimondi, *Valentiniano I e la scelta dell'Occidente*, Milano 2001; R. Lizzi Testa, *Senatori, Popolo, Papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Bari 2004 e C. Giuffrida, *Giustina. Vecchi giochi di potere e nuove parole della politica*, in cds.

³⁸ Come si legge in PG LXVII 547D, dove si attribuisce maggiore credibilità addirittura a Zos. IV 43, 1.



morte di Valentiniano I e non nell'anno delle nozze, infatti, era tesa all'esaltazione della nuova dinastia dei Valentiniani-Teodosii; esaltazione che Teodosio II appoggiò e volle fosse sottolineata in occasione del ritorno in Occidente della zia Galla Placidia e del cugino Valentiniano III, circostanza che indicava la volontà di un suo controllo di quella parte dell'impero.

A maggior gloria della dinastia, poi, sono costruiti i personaggi di Valentiniano e di Giustina:³⁹ l'uno appare come santo imperatore, che non commette come Candaule peccato di orgoglio o, come Gige, di profanazione, l'altra appare come *parthenos* e orfana, inconsapevole di quanto accade attorno a sé. L'unica colpevole appare Marina Severa,⁴⁰ che si infatua della giovane donna e spinge il marito al peccato. L'assoluta colpevolezza della regina, crediamo di poter aggiungere, molto probabilmente fu causata dal fatto che l'accordo, stipulato al momento dell'elevazione di suo figlio Graziano, ormai per i contraenti aveva perso la sua utilità. L'imperatrice era sacrificabile, al suo posto la giovane pupilla dei Nerazi – la cui bellezza, nel racconto di Socrate, emerge dalle terme, come alle terme era legata la fama dell'avo e con esse si identificava la *domus* della famiglia – non era solo più appetibile, ma anche più utile al gruppo dei Pannonii per indebolire l'ala conservatrice del senato, guidata dai Simmachi. Ella meglio rappresentava la volontà politica della famiglia emergente dei Probi, che alla fine aveva stretto un patto d'acciaio con i militari, tra cui erano fra l'altro anche i parenti di Giustina. Infatti non solo il padre della giovane, Giusto, aveva collaborato con Magnenzio,⁴¹ insieme al *comes Britanniae* Graziano seniore, ma anche

³⁹ Cfr. O. Seeck, *RE* X, 2 (1919), 1337 s.; con *PLRE* I, 488-489. Recente bibliografia in Giuffrida, *Giustina*, cit., *passim*.

⁴⁰ Cfr. W. Ensslin, *RE* XIV, 2 (1930), 1756 s.; con *PLRE* I, 828.

⁴¹ R. Lizzi Testa, *Senatori. popolo, papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Bari 2004, 48. Per la rete di parentele ed amicizie importanti attorno a Giustina vd. C. Giuffrida, *Alla Corte dell'imperatore. Autorità civili, militari ed ecclesiastiche nella Tarda Antichità*, Catania 2008, 138. Graziano seniore (O. Seeck, *RE* VII, 2 (1912), 1831; *PLRE* I 400-401), infatti, già secondo A. Solari, *Graziano maior*, «*Athenaeum*» X (1932), 160-164; sarebbe appartenuto a un ramo dei Vettii Grati meno fortunato rispetto a quello di Giusto, sicché si potrebbe comprendere la differenza di valutazione tra lo pseudo Aurelio Vittore (*epit. de Caes.* 45, 2: *mediocri stirpe*) ed Ammiano (XXX 7, 2: *ignobili stirpe*). Cibalae, dove i Valentiniani avevano le loro proprietà (Amm. XXX 7, 2 [Sabbah VI 81]; Hier. *chron ad a.* 244 [Helm 32]; Lib. *or.* XX 5 [Forster II 433]; Zos. III 36, 3 [Paschoud II, 1, 57]; Philost. *h.e.* VII 6 [Bidez-Winkelmann 86]; Socr. *h.e.* IV 1 [Hansen 229]; Zon. XIII 15 [Büttner - Wobst III 7], inoltre, era un municipio trasformato in colonia severiana, luogo adatto per nobili in difficoltà e in cerca di fortuna (A. Mocsy, *Pannonia and Upper Moesia. A history of the Middle Danube Provinces of Roman Empire*, London 1974, 143, 255). Del resto i Nerazi erano originari di Sepino (M. Gaggiotti, *Le iscrizioni della basilica di Saepinum e i rectores della provincia del Samnium*, «*Athenaeum*» XLVI (1978), 144-169) e non tutti tra loro potevano vantare il clarissimato. Per F. Chaussou, *Stemmata aurea. Constantin, Justine, Théodose*, Milano 2007, 177 l'anello mancante potrebbe essere L. Turranius Gratianus, PVR nel 290. Sulla politica di Magnenzio cfr. L. Laffranchi, *Commento numismatico alla storia dell'imperatore Magnenzio e del suo tempo*, «*Atti e Memorie dell'Istituto Italiano di Numismatica*» VI (1930), 199 e in particolare W. Kellner, *Libertas und Christogramm. Motingsgeschichtliche Untersuchungen zur Münzprägung des Kaiser Magnentius (350-353)*, Karlsruhe 1968, 56 ss., con P. Bastien, *Le monnayage de Magnence (350-353)*, Wetteren 1983², 45-46 e spec. 78-88 e I. Didu, *Magno Magnenzio. Problemi cronologici ed ampiezza della sua usurpazione. I dati epigrafici*, «*CS*» XIV (1977), 11-23. Vd. anche l'interessante art. di



il fratello aveva condiviso i pericoli con Lucilliano, durante la spedizione di Giuliano, e con Vittore e Saluzio aveva fatto parte della fazione pacifista, che alla fine aveva deciso per il patto ignominioso del 364, siglato dal genero di Lucilliano, l'imperatore Gioviano.⁴²

Non è certo il caso in questa sede di rileggere puntualmente il famoso racconto erodoteo sulla vicenda di Gige e Candaule,⁴³ ma val la pena di enucleare i singoli “movimenti” della narrazione e confrontarli con quelli del nostro Socrate:

A.E. Wardman, *Usurpers and Internal Conflicts in the 4th Century A. D.*, «Historia» XXXIII (1984), 220-237.

⁴² Sul trattato vd. le importanti riflessioni di M. Mazza, *Cultura, guerra e diplomazia*, Catania 2005 con esaustiva bibliografia.

⁴³ Hdt. *hist.* I, 7-12: Ἀγρων μὲν γὰρ ὁ Νίνου τοῦ Βήλου τοῦ Ἀλκαίου πρῶτος Ἡρακλειδέων βασιλεὺς ἐγένετο Σαρδίων, Κανδαύλης δὲ ὁ Μύρσου ὕστατος. ὁ Κανδαύλης ἠράσθη τῆς ἑωυτοῦ γυναικός, ἐρασθεὶς δὲ ἐνόμιζέ οἱ εἶναι γυναῖκα πολλὸν πασέων καλλίστην. Ὡστε δὲ ταῦτα νομίζων, ἦν γὰρ οἱ τῶν αἰχμοφόρων Γύγης ὁ Δασκύλου ἀρεσκόμενος μάλιστα, τοῦτ' ἄρα τῷ Γύγῃ καὶ τὰ σπουδαιότερα τῶν πρηγμάτων ὑπερετίθετο ὁ Κανδαύλης καὶ δὴ καὶ τὸ εἶδος τῆς γυναικός ὑπερεπαινεῖν. Χρόνου δὲ οὐ πολλοῦ διεθόντος, χρῆν γὰρ Κανδαύλη γενέσθαι κακῶς, ἔλεγε πρὸς τὸν Γύγην τοιάδε· «Γύγη, οὐ γὰρ σε δοκέω πείθεσθαι μοι λέγοντι περὶ τοῦ εἶδους τῆς γυναικός (ῶτα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισι ἐόντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν), ποίει ὅπως ἐκείνην θεήσεται γυμνήν.» Ὁ δὲ μέγα ἀμβώσας εἶπε· «Δέσποτα, τίνα λέγεις λόγον οὐκ ὑγίεια, κελεύων με δέσποιναν τὴν ἐμὴν θεήσασθαι γυμνήν; Ἄμα δὲ κιθῶνι ἐκδυομένῳ συνεκδύεται καὶ τὴν αἰδῶ γυνή. Πάλαι δὲ τὰ κατὰ ἀνθρώποισι ἐξεύρηται, ἐκ τῶν μανθάνειν δεῖ· ἐν τοῖσι ἐν τῷδε ἐστί, σκοπέειν τίνα τὰ ἑωυτοῦ. Ἐγὼ δὲ πείθεμαι ἐκείνην εἶναι πασέων γυναικῶν καλλίστην, καὶ σεο δέομαι μὴ δέεσθαι ἀνόμων.» Ὁ μὲν δὴ λέγων τοιαῦτα ἀπεμάχετο, ἀρρωδέων μὴ τί οἱ ἐξ αὐτῶν γένηται κακόν. Ὁ δ' ἀμείβετο τοῖσδε· «Θάρσσε, Γύγη, καὶ μὴ φοβέο μήτε ἐμέ, ὡς σεο πειρώμενος λέγω λόγον τόνδε, μήτε γυναῖκα τὴν ἐμὴν, μὴ τί τοι ἐξ αὐτῆς γένηται βλάβος· ἀρχὴν γὰρ ἐγὼ μηχανήσομαι οὕτω ὥστε μὴδὲ μαθεῖν μιν ὀφθῆσαν ὑπὸ σεο. Ἐγὼ γὰρ σε ἐς τὸ οἶκημα ἐν τῷ κοιμώμεθα ὀπισθε τῆς ἀνοιγομένης θύρης στήσω· μετὰ δ' ἐμὲ ἐσελθόντα αὐτίκα παρέσται καὶ ἡ γυνή ἢ ἐμὴ ἐς κοῖτον. Κεῖται δὲ ἀγχοῦ τῆς ἐσόδου θρόνος· ἐπὶ τοῦτον τῶν ἱματίων κατὰ ἐν ἑκάστον ἐκδύνουσα θήσει καὶ κατ' ἡσυχίην πολλὴν παρέξει τοι θεήσασθαι. Ἐπεὶ δὲ ἀπὸ τοῦ θρόνου στεῖχη ἐπὶ τὴν εὐνὴν κατὰ νότου τε αὐτῆς γένη, σοὶ μελέτω τὸ ἐνθευτεν ὅπως μὴ σε ὄψεται ἰόντα διὰ θυρέων.» Ὁ μὲν δὴ, ὡς οὐκ ἐδύνατο διαφυγεῖν, ἦν ἔτοιμος· ὁ δὲ Κανδαύλης, ἐπεὶ ἐδόκεε ὥρη τῆς κοίτης εἶναι, ἤγαγε τὸν Γύγην ἐς τὸ οἶκημα, καὶ μετὰ ταῦτα αὐτίκα παρῆν καὶ ἡ γυνή· ἐσελθοῦσαν δὲ καὶ τιθεῖσαν τὰ εἴματα ἐθηεῖτο ὁ Γύγης. Ὡς δὲ κατὰ νότου ἐγένετο ἰούσης τῆς γυναικός ἐς τὴν κοίτην, ὑπεκδύς ἐχώρει ἔξω. Καὶ ἡ γυνή ἐπορᾷ μιν ἐξιόντα. Μαθοῦσα δὲ τὸ ποιηθὲν ἐκ τοῦ ἀνδρός οὔτε ἀνέβωσε αἰσχυνθείσα οὔτε ἔδοξε μαθεῖν, ἐν νόφ' ἔχουσα τείσεσθαι τὸν Κανδαύλην· παρὰ γὰρ τοῖσι Λυδοῖσι, σχεδὸν δὲ καὶ παρὰ τοῖσι ἄλλοισι βαρβάροισι, καὶ ἀνδρα ὀφθῆναι γυμνὸν ἐς αἰσχύνην μεγάλην φέρει. Τότε μὲν δὴ οὕτως οὐδὲν δηλώσασα ἡσυχίην εἶχε· ὡς δὲ ἡμέρη τάχιστα ἐγεγόνεε, τῶν οἰκετέων τοὺς μάλιστα ὥρα πιστοὺς ἐόντας ἑωυτῇ ἑτοίμους ποιησαμένη, ἐκάλεε τὸν Γύγην. Ὁ δὲ οὐδὲν δοκέων αὐτὴν τῶν πρηχθέντων ἐπίστασθαι ἤλθε καλεόμενος· ἔωθεε γὰρ καὶ πρόσθε, ὅπως ἢ βασιλεία καλέοι, φοιτᾶν. Ὡς δὲ ὁ Γύγης ἀπίκετο, ἔλεγε ἡ γυνή τάδε· «Νῦν τοι δυῶν ὁδῶν παρεουσέων, Γύγη, δίδωμαι ἄρσεις, ὀκοτέρην βούλει τραπέσθαι· ἡ γὰρ Κανδαύλην ἀποκτείνας ἐμέ τε καὶ τὴν βασιλῆην ἔχε τὴν Λυδῶν, ἢ αὐτὸν σε αὐτίκα οὕτω ἀποθνήσκων δεῖ, ὡς ἂν μὴ πάντα πειθόμενος Κανδαύλη τοῦ λοιποῦ ἴδης τὰ μὴ σε δεῖ. Ἀλλ' ἦτοι κείνόν γε τὸν ταῦτα βουλευσάντα δεῖ ἀπόλλυσθαι ἢ σὲ τὸν ἐμὲ γυμνήν θεησάμενον καὶ ποιήσαντα οὐ νομιζόμενα.» Ὁ δὲ Γύγης τέως μὲν ἀπεθώμαζε τὰ λεγόμενα, μετὰ δὲ ἰκέτευε μὴ μιν ἀναγκαίῃ ἐνδέειν διακρίναι τοιαύτην αἴρσιν. Οὐκ ὦν δὴ ἔπειθε, ἀλλ' ὥρα ἀναγκαίην ἀληθέως προκειμένην ἢ τὸν δεσπότην ἀπολλύναι ἢ αὐτὸν ὑπ' ἄλλων ἀπόλλυσθαι· αἰρέεται αὐτὸς περιεῖναι. Ἐπειρώτα δὴ λέγων τάδε· «Ἐπεὶ με ἀναγκάζεις δεσπότην τὸν ἐμὸν κτείνειν οὐκ ἐθέλοντα, φέρε ἀκούσω, τέφω καὶ τρόφω ἐπιχειρήσομεν αὐτῷ.» Ἡ δὲ ὑπολαβοῦσα ἔφη· «Ἐκ τοῦ αὐτοῦ μὲν χωρίου ἢ ὁρμῇ ἔσται ὅθεν περὶ καὶ ἐκεῖνος ἐμὲ ἐπεδέξατο γυμνήν, ὑπνωμένῳ δὲ ἡ



Erodoto	Socrate
I movimento:	I movimento:
Passaggio del potere ai Mermnadi dagli Eraclidi, che lo avevano ricevuto, tramite oracolo, dalla divinità, a causa dell'errore di Candaule. Rapporto tra questi e il futuro re, Gige. Presentazione della bellezza della regina e accordo.	Sogno profetico di Giusto. Interpretazione e sua uccisione da parte del crudele Costanzo II. Presentazione dell'infelice Giustina caratterizzata come orfana, giovane e vergine.
II movimento:	II movimento:
Scena nella camera: svelamento e visione. Ira della regina e Gige al bivio: accordo tra lui e la regina.	Incontro tra l'imperatrice e Giustina. Innamoramento (ἐρασθήνα) di Marina Severa. Racconto a Valentiniano.
III movimento:	III movimento:
Conseguenze: l'agguato a Candaule, uccisione/punizione del re e legittimazione dei Mermnadi.	Conseguenze: nuove nozze, giustificazione della bigamia e legittimazione dei Valentiniani - Teodosii.

In entrambi i casi gli autori ci descrivono un *ménage à trois*, ma le proporzioni tra i sessi partecipanti all'intreccio amoroso sono capovolte. In un caso abbiamo l'amicizia tra i due maschi che si contenderanno la donna;⁴⁴ nell'altro l'attrazione è descritta tra le donne, che alla fine condivideranno lo sposo. Con lo stesso effetto speculare si riflettono le emozioni e l'immaginario dei due diversi orizzonti politici, cronologici, religiosi, in definitiva culturali. Laddove nell'età di Erodoto, e per la civiltà che la sua indagine riflette,⁴⁵ il legame di stretta confidenza tra i due amici era non solo immaginato, ma anche verisimile, con uno scarto per la

ἐπιχείρησις ἔσται.» Ὡς δὲ ἤρτυσαν τὴν ἐπιβουλήν, νυκτὸς γενομένης (οὐ γὰρ ἐμετίετο ὁ Γύγης, οὐδὲ οἱ ἦν ἀπαλλαγὴ οὐδεμία, ἀλλ' ἔδεε ἢ αὐτὸν ἀπολωλέναι ἢ Κανδαύλην) εἶπετο ἐς τὸν θάλαμον τῆς γυναικί. Καί μιν ἐκείνη ἐγχειρίδιον δοῦσα κατακρύπτει ὑπὸ τὴν αὐτὴν θύρην. Καί μετὰ ταῦτα ἀναπαυομένου Κανδαύλεω ὑπεκδύς τε καὶ ἀποκτείνας αὐτὸν ἔσχε καὶ τὴν γυναικα καὶ τὴν βασιληίην Γύγης· τοῦ καὶ Ἀρχίλοχος ὁ Πάριος, κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον γενόμενος, ἐν ἰάμβῳ τριμέτρῳ ἐπεμνήσθη.

⁴⁴ Oltre all'ormai datato, ma importante K. Flower Smith, *The Literary Tradition of Gyges and Candaules*, «AJPh» XLI (1920), 1-37, cfr. W. Speyer, *s.v. Gyges*, in *Reallexikon f. Antike und Christentum*, XIII, 1984, 150-155; E.M. Moorman - W. Uitteroewe, *s.v.* in *Lexikon der antiken Gestalten*, Stuttgart 1995 (trad. it., Milano 1998); R. Pichler, *Kandaules and Gyges in Antike und Neuzeit*, «Wiener Humanistische Blätter» XXXIX (1997), 37-59; B. van Zyl Smit, *The Story of Candaules, his Wife and Gyges: Love and power in Ancient and Modern Literatur*, in H. Hofman - M. Zimmerman (Hgg.), *Gronigen Coll. on the Novel*, IX, Gronigen 1998, 205-228.

⁴⁵ Per il rapporto tra realtà storica e ricostruzione erodotea cfr. C. Talamo, *La Lidia Arcaica*, Bologna 1979; M. Lombardo, *Erodoto, storico dei Lidi*, in G. Nenci - O. Reverdin (Édd.), *Hérodote et les peuples non Grecs*, Vandoeuvres-Genève 1990, 171-214. Sulle fonti erodotee vd. O. Murray, *Herodotus and Oral History*, in H. Sancisi Weerdeburg - A. Kuhrt (Eds.), *Achaemenid History*, II, *The Sources*, Leiden 1987, con J.A.S. Evans, *Candaules*, «GRBS» XXVI (1985), 229-233.



definizione della figura femminile, la caratterizzazione di Socrate riflette l'importanza e la centralità assunta dalle principesse teodosiane. Di certo, sebbene in una storia ecclesiastica appaia fuori posto la libertà che Severa manifesta nel colloquio con Valentiniano, essa ben traduce l'intimità tra i coniugi della nuova tipologia matrimoniale⁴⁶ e risulta ben spiegabile dall'intento edificante ed apologetico dello storico nei confronti del pio imperatore. È su questo versante che si può rilevare la grande differenza, pur nell'analogia, tra le due trame narrative, non tanto perché la funzione politica del racconto spinga entrambi gli autori a moralizzare la narrazione in base a canoni evidentemente differenti, quanto perché l'insegnamento politico non è trasportato da Socrate in un passato remoto e in un misterioso mondo barbarico, di cui non si vuole riconoscere la saggezza,⁴⁷ ma è riferito alla storia contemporanea, o quasi. Dalla differenza di ambientazione, appunto, deriverebbe la modulazione stilistica, più vicina all'indeterminatezza del romanzo in Erodoto, maggiormente volta alla concretezza nello storico ecclesiastico, grazie alla precisa ricostruzione del contesto, la rivelazione dei nomi e con l'introduzione della vicenda non attraverso il riferimento alla saga degli Eraclidi, ma con un sogno, i cui *phantasmata* tormentavano le notti – e i giorni – dell'uomo tardoantico.⁴⁸ Dal punto di vista

⁴⁶ Contro la trasformazione dei concetti di matrimonio e famiglia tra tarda repubblica ed impero, soprattutto nei ceti alti, si schiera M. Corbier, *Les comportements familiaux de l'aristocratie romaine (II^e siècle avant J. C. - III^e siècle de l'Empire)*, «Annales ESC» VI (1987), 1267-1285., seguita da S. Treggiari, *Roman Marriage: Iusti Coniuges from Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford 1991, insieme a K.R. Bradley, *Remarriage and the Structure of the Upper-class Roman Family*, in B. Rawson (Ed.), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, Oxford 1996, 79 ss.; a favore, invece, già S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, Bari 1959, 125-140. Secondo lo studioso catanese, nell'attuazione del cambiamento, il cristianesimo e i suoi protagonisti, come papa Callisto (vd. anche J. Gaudemet, *La décision de Calliste en matière de mariage*, in *Studi in onore di U. Enrico Paoli*, Firenze 1956, 333-344), giocarono un ruolo importante. Ancora negli anni settanta del XX secolo, P. Veyne, *La famille et l'amour sous le Haut-Empire Romain*, «Annales ESC» XXXIII (1978), 35-63 sosteneva tale ipotesi, confortato dall'appoggio di M. Benabou, *Pratique matrimoniale et représentation philosophique: le crépuscule des stratégies*, «Annales ESC» VI (1987), 1255-1266. Ad un cambiamento compiutosi già in età repubblicana pensa J.K. Evans, *War, Women and Children in Ancient Rome*, London 1991; molti "distinguo" sono invece posti da B.D. Shaw, *The Family in Late Antiquity; the Experience of Augustine*, «P&P» CXV (1987), 3-51; con Id., *The Cultural Meaning of Death: Age and Gender in Roman Family*, in D. Kertzer - R.P. Saller (Eds.), *The Family in Italy from Antiquity to the Present*, New Haven (Conn.)-London 1991, 66-91 ss., il quale ritiene che, con l'eccezione dei *nobiles*, fondamentalmente la base dei legami familiari fosse la famiglia mononucleare, struttura sempre più affermata colla diffusione del cristianesimo, fenomeno però tipico più delle popolazioni urbane che delle classi elevate, caratterizzate persistentemente dal modello della "famiglia complessa".

⁴⁷ Era questo il terribile errore dei Greci, sottolineato da A. Momigliano, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, trad. it., *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, Torino 1997.

⁴⁸ Di patologia si trattava già secondo Mazzarino, *La fine*, cit., 139. *An age of Anxiety*, così, riprendendo un'espressione del poeta dell'angoscia moderna W.H. Auden, E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, trad. it., *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze 1970, definiva il periodo da Marco Aurelio a Costantino, per indicare l'insicurezza materiale e morale che percorreva in quegli anni l'impero. Se gli oppositori del vecchio mondo potevano guardare con fiducia e speranza alla sua disgregazione, altri ne rimanevano profondamente angosciati e terribilmente sconvolti. Famosissimo il caso di nevrosi, sfociante in malattia psicosomatica, di Elio Aristide. Su esso oltre al già cit. Dodds, 39 ss. vd. l'analisi di D. Gourevitch -



emozionale, aspetto che più riguarda la nostra di *historia*, in entrambi i casi sono i sentimenti a mettere in moto l'azione e, come sempre, a tradire la visione del mondo dei narratori e dei loro contemporanei. In Erodoto l'emozione dominante è l'ira della regina, che rivela il ruolo centrale della donna orientale nella legittimazione del potere,⁴⁹ appartenente forse al nucleo originario del *mythos*. Essa è spiegata dallo storico di Alicarnasso tramite gli "stranieri" usi e costumi dei barbari e, senza dubbio, riflette l'aspetto pluralistico-popolare della cultura erodotea e la sua attenzione per gli elementi "folklorici",⁵⁰ confluyente, in una singolare mistione, con la rigidità morale di una nuova tipologia di società chiusa e controllata. In essa la *hybris* del protagonista deve essere punita e a questa esigenza vengono piegati i sentimenti della regina, del resto corrispondenti alla verità generale, che si cela nella *fabula*, funzionale al sotteso messaggio politico.

La stessa stratificata polivalenza è riscontrabile in Socrate. L'eros che nella *Historia ecclesiastica* s'impadronisce di Marina Severa, mette in moto un meccanismo di giustizia. La punizione non è, però, nell'immaginato rappresentato dallo storico al suo pubblico, la dannazione, come ci si potrebbe aspettare, ma la perdita del potere attraverso la legge sulla bigamia, vera o falsa che sia la notizia della sua istituzione.⁵¹

M. Gourevitch, *Le cas Aelius Aristides ou memoires d'un hysterique au II^e siècle*, «Inform. Psychiatr.» XLIV (1968), 897-902, con M.-H. Quet, *Parler de soi por louer son dieu: le cas d'Aelius Aristide (du journal intime des ses nuits aux Discours sacrés en l'honneur du dieu Asklépios)*, in M.F. Baslez - P. Hoffmann (Édd.), *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin*, Actes du deuxième colloque de l'Équipe de recherche sur l'Héllénisme post-classique (Paris, 14-16 Juin 1990), Paris 1993, 226-230. Cfr. anche i più generali A.J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley 1954, 85-104 e C.A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968, 72 ss. Sulla periautologia, vd. ult. F. Bianchini, *L'elogio di sé in Cristo*, Roma 2006, 60 ss.

⁴⁹ Già J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Basel 1861 e spec. nell'*Introduzione* tradotta da E. Cantarella (a cura di), *Il potere femminile. Storia e teoria*, Milano 1977, 193, come in *Die Sage von Tanaquil*, Heidelberg 1870, parlava di origine femminile del potere come concezione orientale e assolutamente non romana. Addirittura questa visione matriarcale originaria sarebbe stata volta dall'ideologia razzista (J. Evola [a cura di], *Le madri e la virilità olimpica*, Torino 1949) a identificare il patriarcato, forma superiore di organizzazione, come ariano, e il matriarcato come appartenente ad uno stadio preario e barbaro.

⁵⁰ Per una definizione di cultura folklorica cfr. J. Le Goff, *Cultura clericale e tradizioni folkloriche nella civiltà merovingia e Cultura ecclesiastica e cultura folklorica nel Medioevo: san Marcello di Parigi e il drago*, ora in Id., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino 1977, 197-198, n. 17; 208; 209-256, con le riflessioni di J.-Cl. Schmit, «Religion populaire» et culture folklorique, «Annales ESC» XXXI (1976), 941-953.

⁵¹ Vd. gli studi di E. Volterra, *Una misteriosa legge attribuita a Valentiniano I*, in *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz nel XLV anno del suo insegnamento*, III, Napoli 1953, 345-368 ora in *Scritti giuridici*, II, *Famiglia e successioni*, Napoli 1991, 321-336; G. Gualandi, *Intorno a una legge attribuita a Valentiniano I*, in *Studi in onore di P. De Francisci*, III, Milano 1956, 175-225. Sullo scopo di arginare i problemi posti dalla sterilità cfr. spec. R. Etienne, *La démographie des familles imperiales et sénatoriales au IV^e siècle après J.C.*, in *Transformations et Conflits au IV^e siècle après J.C.*, Coll. FIEC, (Bordeaux, 7-12 sept. 1970), Bonn 1978; M. Albana, *Imperatrici, donne d'alto rango e popolane nel IV sec. d.C. Osservazioni in margine ad Ammiano Marcellino*, «QCCCM» IV-V (1992-1993), Catania 1997, 275-331. Sulla bigamia in particolare cfr. J. Rougé, *La pseudo-bigamie de Valentinien I^{er}*, «Cahiers d'Histoire» III (1958), 5-15, con il più recente A. Manfredini, *Valentiniano I e la bigamia*, in *Studi in onore di Cesare Sanfilippo*, VII, Milano 1987, 361-386. H. Leppin, *Vom Kostantin dem Grossen zu Theodosius II: Das Christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und*



Una simile presentazione degli avvenimenti, sicuramente, ci porta ancora una volta a riflettere su quanto sia stato graduale e tortuoso il percorso della cristianizzazione dell'impero e quanto difficili da cogliere, variegati e molteplici gli esiti d'acculturazione.⁵² Se la tipologia del castigo riflette, per così dire, il sostrato aristocratico-pagano della cultura di Socrate e l'aspetto punitivo si salda con la nuova fede, il risalto riservato all'innocenza e alla purezza senza dubbio manifestano l'anima cristiana, con il suo rinnovato e democratico bagaglio di *religious beliefs*, paradigmi comportamentali, affetti e tecniche di comunicazione. A quest'ultimo si deve l'enfatizzazione dell'innocenza di Valentiniano, che s'infatuerebbe di Giustina solo attraverso il racconto della moglie, nonché la caratterizzazione della futura sposa. La bella giovane, vittima innocente della crudeltà di Costanzo II, che l'ha resa orfana e senza protezione nei confronti delle richieste di Magnenzio, si sarebbe salvata dalle grinfie del tiranno, evitando di essere violata, grazie alla tenera età e conservando, insieme alla verginità, la possibilità di fondare la dinastia dei Valentiniani-Teodosii, attraverso le nozze con il niceno e pio imperatore.

Socrate ha praticato una delle sue celebri *diorthoseis*,⁵³ anche se, in questo caso, non in campo cronologico: con il riferimento alla legge sulla bigamia ha assolto Valentiniano I e si è sottratto al compito di illustrare la sorte di Severa; con l'esaltazione della purezza di Giustina, ha trascurato il racconto delle sue peripezie, che forse avrebbero dato risposta agli inevitabili interrogativi del lettore. Infatti, all'interno della narrazione, non è di immediata evidenza il motivo della presenza di Giustina presso l'imperatrice Severa e, soprattutto l'amicale confidenza, dopo la morte di Magnenzio, il passaggio di Giuliano nelle Gallie e il successivo controllo di Giovio durante il breve regno di Gioviano. Il silenzio dello storico diverrebbe forse più comprensibile se trovasse conforto l'ipotesi, a cui sto lavorando, dell'appartenenza di Marina alla famiglia dei Severi, imparentati, come ha dimostrato Chausson,⁵⁴ con i Nerazi, legati a loro volta per vincoli di parentela ai Costantinidi e di amicizia ai Valentiniani. Il rapporto tra Marina e Giustina e la presenza di quest'ultima a corte, sarebbe maggiormente comprensibile grazie al legame di parentela delle due donne; diverrebbe, per tale via, intellegibile il motivo del primo matrimonio dell'imperatore, dovuto all'intenzione di rafforzare la rete

Theodoret, Göttingen 1999, 95 sfiora, ma non affronta, l'argomento, come G. Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart 2000, 167, n. 217.

⁵² Com'è noto, è questo uno dei *leit-motiv* della ricerca mazzariniana, alla base della definizione del concetto ermeneutico di *koine* culturale, che ha avuto come esito la celebre relazione su *La democratizzazione della cultura nel 'Basso Impero'*, in *Rapports du XI^e Congrès International des Sciences Historiques*, Stockholm 1960, 35-74, ora in *Antico tardoantico ed era costantiniana*, I, Città di Castello 1974, 75 ss., i cui riflessi si possono individuare ancora nelle suggestive tesi di S. Calderone, *La Tarda Antichità e l'Oriente*, «MediterrAnt» I, 1 (1998), 41-70 e M. Mazza, *Di Ellenismo, Oriente e Tarda Antichità. Considerazioni a margine di un saggio (e di un convegno)*, «MediterrAnt» I, 1 (1998), 141-170, ora in *Tra Roma e Costantinopoli. Ellenismo Oriente Cristianesimo nella Tarda Antichità*, Catania 2009, 67-94.

⁵³ Gli interventi mirati a riorganizzare la storia in funzione etico religiosa sono oggetto di una puntuale analisi da parte di B.C. Stephanidis, *Ἱστορικαὶ διορθώσεις εἰς τὴν Ἑκκλ. ἱστορίαν τοῦ Σοκράτους*, «EHBS» XXVI (1956), 57-128.

⁵⁴ Cfr. Chausson, *Stemmata aurea*, cit., 128 ss.



di alleanze e di seguire la consuetudine di unirsi all'interno della famiglia; risulterebbe evidente il disagio creato dalla preferenza di Valentiniano per il ramo più in auge e più politicamente conveniente della medesima *gens*.

In conclusione, seppur avvolta da un'atmosfera da *Märchenroman*,⁵⁵ in cui l'unione presagita è posticipata per la cruenta decisione del crudele Costanzo e la verginità è mantenuta,⁵⁶ nonostante l'intervento di Magnenzio, Socrate non ci narra certo un *Liebesroman* o una *Familie-legende*,⁵⁷ ma una *Macht-novelle*. Una tematica di siffatto genere, del resto, ha sempre affascinato le *ruling classes*, anche quelle tardoantiche, con la loro specificità, in campo socioeconomico e culturale-ideologico;⁵⁸ interesse e specificità ampiamente dimostrati, per esempio, dalla manipolazione dell'*Apfel-legende* da parte di Malala, nella cui *Chronographia* il motivo della mela/globo, ormai simbolo del dominio imperiale sull'*orbis terrarum*, intrecciandosi con il motivo novellistico del tradimento, traduceva in forma immaginifica la spietata lotta delle diverse fazioni politiche all'interno della corte di Teodosio II.⁵⁹ In questa sede, però, ci limiteremo a rimandare al suggestivo studio di Langauer,⁶⁰ rinvio che ci permetterà di passare ad un altro nodo cruciale

⁵⁵ Sul *märchenhaft* nella produzione tardoantica vd. M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, IV, 2, München 1920, 87-92. Sulle caratteristiche del "romanzo" cfr. K. Bürger, *Studien zur Geschichte des griechischen Roman*, II, Blakenburg a. H. 1903, 21 ss.; B. Perry, *The Ancient Romances, A Literary-historical Account of their Origins*, Berkeley-Los Angeles 1967, 300 ss.; E. Rhode, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig 1914³, rist. an. Hildesheims 1960, 435 ss.; C.W. Müller, *Der griechische Roman*, in E. Vogt (Hg.), *Griechische Literatur*, Wiesbaden 1981, 383-386; A. Scobie, *Storytellers, Storytelling and the Novel in Graeco-Roman Antiquity*, «RhM» CXXII (1979), 229-259. Sulle traduzioni/rielaborazioni di epoca tardoantica vd. oltre al classico P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948²; H. Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit*, München 1974, *passim*; A. Traina, *Le traduzioni*, con esaustiva bibliografia, in G. Cavallo - P. Fedeli - A. Giardina (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica*, II, *La circolazione del testo*, Roma 1989, 93-123.

⁵⁶ Per il tema della verginità mantenuta cfr. Rhode, *Der griechische Roman*, cit., 388; K. Kerényi, *Die griechische-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Tübingen 1927, 197 ss. e spec. J. Geffcken, *Die christlichen Martyrien*, «Hermes» XLV (1910), 481-505; R. Reizenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen 1916, 63, 66; P. Franchi De' Cavalieri, *S. Agnese nella tradizione e nella leggenda*, «Römische Quartalschrift» suppl. X (1899), 24 ss. Sui rapporti tra romanzo, aretologie e religioni misteriche oltre al già cit., Kerényi, si vedano R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906; R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München 1962, con i contributi in J. Tatum (Ed.), *The Search for the Ancient Novel*, Baltimore 1994.

⁵⁷ Termine coniato (*Histoire de famille*), da T. Szepessy, *The Ancient Family Novel (A typological proposal)*, «AAntHung» XXXI (1985-1988), 357-365, per indicare la specificità dell'*Historia Apollonii regis*, interpretata come la vicenda di una famiglia separata, con i suoi membri erranti per i paesi del Mediterraneo, che, infine, si ricongiungono.

⁵⁸ Il romanzo come riflesso del reale, come trascrizione della realtà nell'immaginario, è stato analizzato da M. Zeraffa, *Roman et société*, Paris 1971, 83 ss. Non è certo un caso che la narrazione della lotta per il potere sia riscritta secondo schemi non epici, ma romanzeschi, rispondenti ai profondi bisogni e all'emotività del nuovo pubblico. La nuova grammatica storiografica è intrisa di *märchenhaft* e i nuovi eroi (Mazza, *Il vero e l'immaginato*, cit., 190) non sono i rappresentanti di un'aristocrazia militare, rispondenti all'etica epica dell'onore, ma il saggio pagano come Apollonio di Tyana, l'amico di dio alla Scenute, la santa vergine, immagine di Pulcheria.

⁵⁹ Ci sia ancora consentito il rinvio al nostro *Alla Corte dell'imperatore*, cit., 437 ss.

⁶⁰ M. Langauer, *Untersuchungen zur Symbolik des Apfels in der Antike*, Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friederich-Alexander-Universität zu Erlangen-Nürnberg, Erlangen



per la comprensione dell'immaginato e della sensibilità emozionale tardoantica: la narrazione della morte di Giuliano da parte di Teodoreto di Cirro.⁶¹

Se è vero, come è vero, che il mito è un complesso sistema di pensiero, in qualche modo in grado non solo di registrare, ma anche di interagire e collaborare alla formazione di una determinata realtà,⁶² una siffatta creazione, con la sua architettura logica, non può essere svincolata dal processo storico, per quanto libera nelle sue scelte e dotata di specifica coerenza. L'operazione portata a compimento da Teodoreto, perciò, si presenta come una rivitalizzazione del patrimonio culturale e religioso classico, in un processo di acculturazione che si rivela non tanto come una pseudomorfosi,⁶³ quanto, grazie all'opera del vescovo, in una, è il caso di dirlo, "conversione", in cui il motivo agonistico dei gemelli, o quello del viaggio iniziatico o anche quello filosofico-religioso del ricongiungimento dell'io con se stesso, unendosi con il tema cristologico e agiografico, insieme alla problematica apocalittica dell'*antikeimenos*, si sono fusi, completamente mimetizzandosi e diventando altro.

Nel suo *Witchcraft, Confessions and Accusations* P. Brown,⁶⁴ sulla scia dello studio condotto da E.E. Evans-Pritchard in *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, ha

1967. Cfr. anche Giuffrida, *Alla Corte dell'imperatore*, cit., 473, in cui si fa rilevare come all'immagine mariana dell'imperatrice si contrapponesse quella diabolica, in cui vennero, appunto, a confluire gli aspetti fondamentali dell'*Apfelsymbolik*. Al popolare motivo erotico si collegò, infatti, il dotto ricordo del pomo della discordia e con esso s'intrecciò quello della *Reichsapfel*, simbolo del potere e, *pour cause*, in esso s'insinuò l'immagine del peccato originale, interpretazione del ruolo di Eva che la simbologia mariana sembrava aver cancellato. Teodosio, il quale nel racconto di Malala aveva donato una mela alla moglie Eudocia, con il suo pegno d'amore, aveva, ancora una volta, consegnato il mondo nelle mani di Eva, la quale, da parte sua aveva immediatamente manifestato la propria indegnità, donandolo al complice del suo peccato.

⁶¹ Cfr. C. Giuffrida, *L'impero e gli imperatori nella storiografia ecclesiastica Il βασιλεύς come apostolo, come θεοῖος ἀνήρ e come principe dei demoni nell'H.e. di Teodoreto di Kyrrhos*, «MediterrAnt» VI 1 (2003), 99 ss.

⁶² Sulla sterilità raggiunta dalla cultura classica e la creatività della gnosi, come è noto, seminali sono gli studi di W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907 e Id., *Religionsgeschichtliche Studien*, Leiden 1979, insieme ai lavori di R. Reitzenstein *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921. Sulla metodologia della *Religionsgeschichtliche Schule* vd. C. Colpe, *Die Religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen 1961 e A.F. Verheule, *W. Bousset. Leben und Werk*, Amsterdam 1973, 271 ss. Sull'importanza della scuola vd. ult. Mazza, *Tra Roma e Costantinopoli*, cit., 20 ss. e Id., *Due Maestri. Storia e filologia in Th. Mommsen e S. Mazzarino*, Catania-Roma 2011, 88 ss. Naturalmente a livello di tradizione religiosa, oltre all'art. di H.J. Polonski, *Manichäismus*, in *RE*, Suppl. VI (1935), 240-271, cfr. il lavoro di H.Ch. Puech, *Le manichéisme*, Paris 1949; F. Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, Paris 1974 e G. Filoramo, *L'attesa della fine: Storia della Gnosi*, Bari-Roma 1983, che crede nella capacità del *mythos* di adattarsi agli statuti culturali dominanti, prestando la sua capacità di rappresentazione e la sua forza simbolica al *logos* di volta in volta vincente. Sul tema vd. J.P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974, 213 ss.; G. Giannotti, *Mito e storia nel pensiero greco*, Torino 1979; G.S. Kirk, *Mito*, trad. it., Napoli 1980; L. Bertelli, *L'utopia greca*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino 1982, 549 ss., con M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, München 1961², 56 ss.

⁶³ H.I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, Paris 1977, trad. it., Milano 1997², 23.

⁶⁴ P. Brown, *Stregoneria, demoni e la nascita del cristianesimo: dalla tarda antichità al medioevo*, trad. it. di *Witchcraft, Confessions and Accusations*, Association of Social Anthropologist Monographs 9, 1970, 17-45, in *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Torino 1975, 126 ss. (trad. it. di *Religion and Society in the Age of Saint Augustin*, London 1972), sulla scorta dello studio sulla stregoneria, come "funzione di relazioni



fatto notare come nella nuova visione del mondo, in cui Dio è l'attore che si estrinseca attraverso i suoi fedeli, tutto fosse a lui riconducibile e, dunque, come l'identità dell'individuo risiedesse nel suo rapporto con Lui e, in definitiva, nella consistenza del suo cristianesimo. In una società siffatta, il male non poteva essere individuato né manipolato da una persona straordinaria tramite l'acquisita conoscenza, ma fu identificato nell'opposizione a Dio da parte di un essere celeste, con cui lo stregone stabiliva un patto, perdendo la propria identità insieme con la propria anima. L'insigne studioso ha esaminato l'immissione attiva di Satana nella società dei secc. III-VI d.C. e ha saputo delineare efficacemente le importanti conseguenze prodottesi a livello socio-culturale. Egli ha seguito il percorso verso il fondamentale cambiamento di prospettiva verificatosi nei secoli suddetti, cioè la scomparsa dell'immagine tradizionale del teurgo, mago o γόνος e la trasformazione dell'uomo divino, capace di comandare sui demoni, nel modello oppositivo all'archetipo del credente, che affida con semplicità la propria vita a Dio, e, in campo politico, nell'omologo negativo dell'imperatore che stringe un patto con il re celeste. Il nuovo mago non trae il proprio potere da conoscenze occulte e da una straordinaria abilità, ma dal patto stabilito con il diavolo, in cui ha rinnegato Cristo, Maria, e il proprio battesimo. In una nascente prospettiva assiale, etica e in direzione ultramondana, le vicende umane vengono esaminate *sub specie aeternitatis*, motivo fondamentale della necessaria sconfitta di Giuliano, anche se, nell'impostazione del vescovo di Kyrrhos, si unisce la vecchia concezione eusebiana in cui il mondo era concepito come parallelo a quello celeste e, secondo una rinnovata "mitologia", colui che ha abbandonato la vera fede è il rappresentante di Satana sulla terra; egli è il riflesso di Lucifero, colui che, Faust *ante litteram*,⁶⁵ ha venduto la sua anima, rinunciando alla propria identità, l'apostata per eccellenza.

L'interpretazione della vicenda giuliana da parte di Teodoreto⁶⁶ sembra portare all'interno di un contesto biblico-cristiano, motivi di tradizione classica ed ellenistica. La castiganda *hybris*, la riprovevole *auri sacra fames*⁶⁷ e la esecranda *cupido regni* si trasformano da mezzo per il raggiungimento della compassionevole consapevolezza dell'alterna vicenda delle umane sorti a motivo di dannazione del ribelle, dinanzi al quale si apre l'abisso dell'inferno. Il vescovo appare utilizzare, con cosciente abilità, quella sorta di *koine* congrua alla formazione di una nuova

personali e di situazioni di sventura", condotto da E.E. Evans-Pritchard in *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937. Cfr. anche A. Abel, *La place de les sciences occultes dans la decadence*, in R. Brunschwig - G.E. von Grunebaum (Hgg.), *Classicisme et déclin dans l'histoire de l'Islam*, Paris, 1957, 291 ss. Sulla demonologia vd. part. N. Janowitz, *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians*, London-New York 2001, 27 ss.

⁶⁵ L. Radermacher, *Griechische Quellen zur Faustsage*, Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, 206, 4, Wien 1927, 44. Sulle fonti, S. Eitrem, *Papyri Osloenses*, I, Oslo 1927; P.G.M. Preisendanz, *Die griechischen Zauberpapyri*, Berlin 1928-1931; A.D. Nock, *Greek Magical Papyri*, «JEA» XV (1929), 219-235 ora in *Essay on Religion and the Ancient World*, I, Cambridge (Mass.) 1972, 176 ss.; J. Nilsson, *Die Religion in der griechischen Zauberpapyri*, Bulletin de la Société de Lettres de Lund, II (1947-1948), 60 ss., ora in *Opuscula Selecta*, III, Lund 1960, 129-166.

⁶⁶ Thdt. *h.e.* II 32 ss. (Parmentier 174 ss.)

⁶⁷ Verg. *Aen.* III 57.



classe dirigente, dalla quale erano accettate come proprie tendenze culturali, prima considerate esclusivamente popolari, come il *plenty of beliefs*, analizzato da Momigliano.⁶⁸ Ad esse si uniscono vecchie tecniche narrative come la profezia sul passato,⁶⁹ rivisitata in una prospettiva apocalittica, tipica della letteratura cristiana radicale, basata non sull'oracolo, ma sulla predizione del santo monaco Giuliano Saba, che preannuncia la morte in guerra dell'imperatore, paragonato ad un maiale devastatore della vigna del Signore:⁷⁰

ὁ δὲ τὸν σὺν ἔφη τὸν ἄγριον τὸν τοῦ ἀμπελῶνος τοῦ θείου πολέμιον
δίκας εἰσπεπράχθαι τῶν εἰς τοῦτον ἀδικημάτων καὶ κεῖσθαι νεκρόν.

In quest'immagine profetica è contenuto il dramma di Giuliano; essa rappresenta l'acme di una *klimax*, che è l'esatto opposto dell'ascesi nel racconto di metamorfosi o nella biografia agiografica. Pur nel ribaltamento operato, però, come in quella tipologia narrativa i gradini della progressiva consapevolezza e del progrediente avvicinamento al divino, costituenti le nuove peripezie, non sono distinti da un iato temporale, ma, determinando la vita del protagonista, formano l'intreccio del romanzo e la motivazione del racconto,⁷¹ così nella storia del vescovo di Kyrrhos il tempo d'avventure non è quello senza tracce del romanzo greco. Esso incide profondamente sulla vita e sul destino dell'uomo, in questo caso aggravando la sua condizione e condannandolo alla sconfitta, fattore necessario per il ricongiungimento della molteplicità con il Dio creatore e determinante la completa dannazione del peccatore.

In questo caso la *klimax* non può essere costituita se non dai gradi di una progressiva perdizione, in cui il protagonista non diventa altro da sé alla fine del racconto, ma all'inizio del suo percorso. In esso la tappa fondamentale è rappresentata dalla negazione e dalla ribellione, per Giuliano dall'Apostasia: il sapiente Teodoreto, esperto nel «riscrivere»⁷² le vicende di rigenerazione e purificazione e sicuro della padronanza del «grande codice biblico»,⁷³ ci tramanda il romanzo della colpa e del peccato.

⁶⁸ Cfr. A. Momigliano, *Popular Religious Beliefs and the Late Roman Historians*, in *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, cit., 92.

⁶⁹ Cfr. Mazzarino, *PSC*, I, cit., 29 ss.

⁷⁰ *Psalm*. 79, 14.

⁷¹ Oltre agli studi già cit. a n. 55, cfr. P. Fedeli, *Il Romanzo*, in G. Cavallo - P. Fedeli - A. Giardina (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica*, I, *La produzione del testo*, rist., Roma 1998², 370. Sulla complessità del romanzo vd. inoltre il fondamentale studio di M. Bakhtin, *Epos e romanzo. Sulla metodologia dello studio del romanzo*, in *Problemi di teoria del romanzo*, trad. it., Torino 1976, 186-187 e Id., *Estetica e romanzo*, trad. it., Torino 1979, 241.

⁷² M. Bettini, *Le riscritture del mito*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, I, cit., 15-35. Sull'essenza del mito come insieme di varianti cfr. Cl. Lévi-Strauss, *La struttura dei miti*, in *Antropologia strutturale*, trad. it., Milano 1966, 243.

⁷³ N. Frye, *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, trad. it., Torino 1986, 45 ss. Cfr. anche M. van Uytenghe, *Stylitisation biblique et condition humaine dans l'agiographie mérovingienne (600-750)*, Brussel 1987, 263-270. Per l'influenza culturale della Bibbia vd. B. Smalley, *La Bibbia nel Medioevo*, trad. it., Bologna 1941, con J. Fontaine - Ch. Pietri (Édd.), *Le monde latine antique et la Bible*, Paris 1985. Sul



Da questi presupposti sembrano derivare con estrema consequenzialità l'enfaticizzazione da parte del vescovo dell'originaria ortodossia di Giuliano e, dopo l'apostasia, l'esaltazione del terribile impatto tra personaggio e contesto. Mentre nel racconto agiografico, le azioni del santo sono destinate a risolvere situazioni di crisi,⁷⁴ tramite un potere in grado di sconfiggere il male fisico o spirituale, nel *récit* del vescovo è la realtà a svelare la "malattia" di Giuliano. Lo sconvolgimento dello schema primitivo rende inevitabile l'evidenziazione dell'incapacità di interpretare i segni divini da parte dell'imperatore e la necessità di presentare come ineluttabile la fine di colui che non può essere considerato se non come un usurpatore.

Nell'ultimo capitolo del II libro della sua opera, Teodoreto descrive, infatti, quasi a profezia del male che incombe su Giuliano, la morte di Costanzo come intrisa del rimpianto (*πικρῶς ὠλοφύρετο τῆς πίστεως τὴν μετάρθεσιν*)⁷⁵ di essersi allontanato dalla fede paterna, sì da far risaltare per contrasto la sete di potere del suo Cesare (*θάρσος δὲ λαβῶν ὡς οὐκ ὄφειλε, τῶν βασιλικῶν ἐπεθύμησε σκῆπτρων*).⁷⁶

codice biblico cfr. anche S. Boesch Gajano, *Le metamorfosi del racconto*, in G. Cavallo - P. Fedeli - A. Giardina (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica*, III, *La ricezione del testo*, rist., Roma 1999², 217 ss.

⁷⁴ Cfr. G. Luck, *Die Form der frühesten lateinischen Heiligenviten*, in Mullus, *Festschriften Theodor Klauser*, Münster 1964, 230-241; Ch. Mohrmann, in *Vite dei Santi*, I, *La "Vita Antonii" di sant'Anastasio, Introduzione generale*, Milano 1974, LXX-LXXXIII; W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, I, *Von der Passio 'Perpetuae' zu den 'Dialogi' Gregors des Grossen*, Stuttgart 1986, 46 ss.; Boesch Gajano, *Le metamorfosi del racconto*, cit., 235 ss. Articolata visione d'insieme delle esperienze religiose e della produzione letteraria relativa in S. Pricoco, *Aspetti culturali del primo monachesimo d'Occidente*, in A. Giardina (a cura di), *Società romana e Impero tardoantico*, IV, Bari 1986, 189-204. Su tale produzione letteraria è in questa sede possibile solo accennare ad alcuni aspetti e rinviare a G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, III, 2, *Das Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1962, 310-317 (232), e J.-Cl Schmit, *L'autobiografia sognata*, in Id., *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma-Bari 1988, 269-307. Sul meraviglioso, presente non solo nella produzione genericamente letteraria, ma anche in quella strettamente storiografica, tardoantica, vd. L. Cracco Ruggini, *Il miracolo nella cultura del tardo impero: concetto e funzione*, in *Hagiographie, culture et sociétés, IV^e-XII^e siècles, Études Augustiniennes*, Paris 1981, 161-204. Sul sacro vd. i fondamentali studi di P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, London 1982, trad. it., *La società e il sacro nella Tarda Antichità*, Torino 1988, 67-115; il già cit. *Religion and Society in the Age of St. Augustin*, London 1972, trad. it., *Religione e società nell'età di S. Agostino*, Torino 1975; *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison-London 1992, trad. it., *Potere e cristianesimo nella Tarda Antichità*, Roma-Bari 1995; *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, London 2000, trad. it. *Povertà e leadership nel tardo impero romano*, Roma-Bari 2003.

⁷⁵ Thdt. *h.e.* II 32, 6; 9 (Parmentier 174; 177): Κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον ὁ Κωνσταντίος πυθόμενος ὡς Ἰουλιανός, ὃν τῆς Εὐρώπης ἀπέφηνε Καίσαρα, μειζόνων πραγμάτων ἐφίεται καὶ κατὰ τοῦ τετιμηκότος στρατιᾶν συναγείρει, ἀπὸ μὲν τῆς Συρίας ἀπήρην, ἐν δὲ τῇ Κιλικίᾳ τὸν βίον κατέλυσεν. οὐ γὰρ εἶχεν ἐπικούρον ὃν ὁ πατὴρ αὐτῷ καταλέλοιπε, τῆς πατρῶας εὐσεβείας ἄσυλον οὐ φυλάξας τὸν κληρον. οὗ δὲ εἵνεκα πικρῶς ὠλοφύρετο τῆς πίστεως τὴν μετάρθεσιν. Κωνσταντίος μὲν δὴ στένων καὶ ὀδυρόμενος ὑπεξῆλθε τὸν βίον ὅτι τῆς πατρῶας πίστεως παρετράπη.

⁷⁶ Thdt. *h.e.* III 3, 1 (Parmentier 178): θάρσος δὲ λαβῶν ὡς οὐκ ὄφειλε, τῶν βασιλικῶν ἐπεθύμησε σκῆπτρων. οὗ δὲ εἵνεκατὴν Ἑλλάδα περινοστών μάντεις ἐπεζῆτει καὶ χρησιμολόγους, εἰ τεύξεται τοῦ ποθουμένου μαθεῖν μιερόμενος. περιτυγχάνει δὲ ἀνθρώπων ταῦτα προλέγειν ὑπισχνουμένῳ, ὃς τοῦτον εἰς τινα τῶν εἰδωλικῶν σηκῶν ἀγαγὼν καὶ εἴσω γενέσθαι τῶν ἀδύτων παρασκευάσας, τοὺς ἀπατεῶνας ἐκάλεσε δαίμονας. ἐκείνων δὲ μετὰ τῆς συνήθους φαντασίας ἐπιφανέντων, ἠνάγκασε τοῦτον τὸ δέος ἐπιθεῖναι τῷ μετώπῳ τοῦ σταυροῦ τὸ σημεῖον· οἱ δὲ τοῦ δεσποτικοῦ τροπαίου τὸν τύπον ἰδόντες καὶ τῆς σφετέρας ἥττης ἀναμνησθέντες, φροῦδι



Giuliano è subito presentato come erede illegittimo, sia sul piano costituzionale sia sul piano della fede religiosa. L'aspirazione al regno da parte del Cesare è utilizzata dallo storico ecclesiastico per indicare la mancanza di legittimità delle procedure seguite da Giuliano, del quale si tace l'acclamazione da parte dell'esercito. D'altro canto la dissennata e drammatica bramosia giuliana è presentata come esigenza ineludibile da parte del futuro imperatore a cercare vati e oracoli, che gli possano confermare il raggiungimento dei suoi desideri.

La τῆς βασιλείας ἐπιθυμία, nell'interpretazione del vescovo, porta il sovrano alla perdita dell'εὐσεβεία, cioè alla perdizione della propria anima, consacrata ai misteri di una religione blasfema per opera di un γόης.

In un sapiente gioco di corrispondenze, alla missione pacificatrice dell'εὐσεβῆς Costantino si contrappone il regno del δυσσεβῆς⁷⁷ Giuliano, caratterizzato dai disordini nelle città (αἱ πόλεις στάσεων ἐνεπλήσθησαν).⁷⁸ In questo caso Teodoreto utilizza un tema antico per rivelare l'impotenza dell'Apostata nel governare la realtà. Egli costruisce l'immagine giuliana come omologo negativo del santo, le cui *virtutes*, cioè capacità miracolistiche, rappresentate in forma mitico-simbolica, per i contemporanei costituivano la piattaforma in cui si incontravano le esigenze dei ceti dirigenti e il bisogno dei ceti subalterni di comprendere e di controllare una realtà in trasformazione e sempre più caratterizzata da presenze antropologiche e culturali alternative.⁷⁹

Alla costruzione della Chiesa del S. Sepolcro si contrappone la riapertura dei templi e alle pratiche pie del cristianesimo si fanno corrispondere crudeli riti pagani. Teodoreto giunge fino a contraporre gli oracoli, che predicavano il successo della spedizione persiana, alla succitata profezia del santo monaco Giuliano Saba, che preannunciava la necessaria morte del sovrano, paragonato a τὸν σὺν τὸν τοῦ ἀμπελώνος τοῦ θείου πολέμιον.⁸⁰ In quest'immagine profetica è

παραυτικά ἐγένοντο. συνεῖς δὲ ὁ γόης ἐκεῖνος τῆς φυγῆς τὴν αἰτίαν ἐπεμέμψατο τούτῳ. Ἰουλιανὸς δὲ καὶ τὸ δέος ἐδήλωσε καὶ τοῦ σταυροῦ θαυμάζειν ἔφησε τὴν ἰσχύ· ἀπέδρασαν γὰρ οἱ δαίμονες τούτου τὸν τύπον οὐκ ἐνεγκόντες ἰδεῖν. «μὴ δὴ τοῦτο ὑπολάβῃς, ὦ ἀγαθέ», ὁ γόης ἔφη, «οὐ γὰρ ἔδεισαν, ὡς γε σὺ φῆς, ἀλλὰ βδελυξάμενοι τὸ παρὰ σοῦ γενόμενον ὤχοντο». οὕτω βουκολήσας τὸν δείλαιον ἐμήσέ τε καὶ τοῦ μύσου ἐνέπλησε. καὶ ἡ τῆς βασιλείας ἐπιθυμία τῆς εὐσεβείας ἐγύμνωσε τὸν τρισάθλιον. Παραλαβὼν δὲ ὅμως τὴν δυναστείαν ἐπὶ πλείστον ἔκρουσε τὴν ἀσεβείαν· διαφερόντως γὰρ ἐδεδίει τοὺς στρατιώτας, τὰ τῆς εὐσεβείας εἰσδεδεγμένους μαθήματα. πρῶτον μὲν γὰρ αὐτοὺς ὁ πανεύφημος Κωνσταντῖνος, τῆς προτέρας ἐξαπάτης ἐλευθερώσας, ἐξεπαίδευσε τὰ τῆς ἀληθείας μαθήματα· ἔπειτα δὲ οἱ ἐκεῖνου παῖδες βεβαιότεραν ἐναυτοῖς τὴν παρὰ τοῦ πατρὸς γεγεννημένην διδασκαλίαν εἰργάσαντο.

⁷⁷ Thdt. *h.e.* I 1, 4; I 2, 2; III 3, 1; III 4, 2; III 6, 4; III 8, 1; III 11, 3 (Parmentier risp. 4; 5; 178; 179; 182; 187; 201).

⁷⁸ Thdt. *h.e.* III 4, 3 (Parmentier 180).

⁷⁹ Cfr. ancora Boesch Gajano, *Le metamorfosi del racconto*, cit., 236. Sul controllo teologico, M. van Uytvanghe, *La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'agiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Age latin*, in E. Patlagean - P. Riché (Édd.), *Hagiographie, culture et sociétés IV^e-XII^e siècle*, Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5-mai 1978), Paris 1981, 205-233. Sul mito cristiano cfr. J.Cl. Schmitt, *Problemi del mito nell'Occidente Medievale*, in *Religione, folklore e società nell'Occidente Medievale*, Roma-Bari 1988, 50-69, con, J.-P. Albert, *Destins du mythe dans le Cristianisme médiéval*, «L'Homme» XXX (1990), 53-71.

⁸⁰ *Psalms*. 79, 14.



icasticamente rappresentata tutta la tragedia della vicenda giuliana. L'imperatore è condannato all'insuccesso, perché nella teologia politica di Teodoro la legittimità del sovrano risiede solo nella sua εὐσέβεια e nella sua πραότης, che gli consentono una risposta adeguata alla χλήσις divina.⁸¹ Solo queste virtù, che nell'ideologia imperiale cristiana rivelano pur sempre aspetti sconosciuti al pensiero ellenistico-romano,⁸² possono assicurare l'aiuto divino, senza il quale non può esistere la vittoria. La sconsideratezza (ἀβουλία)⁸³ del βασιλεύς, provoca la distruzione del

⁸¹ Thdt. *h.e.* V 36, 7 (Parmentier 339).

⁸² Cfr. la fondamentale analisi di S. Calderone, *Costantino e il Cattolicesimo*, I, Firenze 1962, 44 ss. e *Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantiniana*, in W. den Boer (Éd.), *Le culte des Souverains dans l'Empire romain*, Entretiens Hardt 19, Vandoeuvres-Genève 1973, 216-261, nonché Eusebio e *l'ideologia imperiale*, in Giuffrida - Mazza (a cura di), *Le trasformazioni*, cit., 1-26. Alla corte di Teodosio II il modo di rapportarsi alla divinità era profondamente mutato. Il Dio dei cristiani richiedeva l'*humilitas* per concedere la *suggeneia* e la *parrhesia*, che potevano consentire la possibilità di intercedere a beneficio dei propri sudditi. L'*humilitas* e la purezza di fede concedevano varie possibilità di avvicinamento all'imperatore celeste poichè la *parrhesia* era una realtà in perenne divenire. Essa presupponeva una scala alla cui cima stavano i testimoni della fede, martiri, preti e santi, che con il sacrificio - fisico e non - della propria vita rappresentavano i veri figli di Dio, in perfetta consonanza con il loro archetipo Gesù Cristo (Brown, *Power and Persuasion*, trad. it., *Potere e cristianesimo*, cit., 88). Sul concetto, cfr. G. Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino*, Brescia 1964, secondo il quale il concetto dal significato originario di diritto di pensiero e di espressione, giunse all'accezione etica di doverosa e necessaria denuncia della verità (vd. ad es. Plu. *ex.* 6, 606 C). Solo la purezza di coscienza, infatti, poteva permettere il coraggio di esprimersi liberamente e con le autorità e con la divinità. Da quest'ultimo atteggiamento deriva il senso del termine più compiuto, della missione del perfetto cristiano - il martire - che ha il diritto-dovere di esprimersi e dunque di predicare il messaggio di Dio fino all'estremo sacrificio (vd. ad es. Eus. *mart. Pal.* 1, 1). Si può ben capire come il cinico e il cristiano, con la loro estrema consequenzialità, fossero figure bizzarre e spesso incomprensibili per le classi dirigenti greche e romane e perché fossero sovente oggetto di ostilità. Le radici ellenistiche e dunque il ruolo del filosofo nei confronti dei potenti, precedente alla missione del vescovo nei confronti del suo gregge e alla mediazione degli asceti e monaci a favore delle varie comunità, è sottolineato anche da G.J.M. Bartelink, *Quelques observations sur Parrhesia dans la littérature paléo-chrétienne*, Graecitas et Latinitas Christianorum primaeva, Suppl. 3, 1968, 12 ss. Sul crismomimetismo e il radicalismo dei monaci oltre alle già citate opere di Peter Brown (in part. *Il filosofo e il monaco*, in *Storia di Roma*, Torino 1993, 892 ss.) vd. C. Giuffrida, *Pauperes e nuovi patroni: fenomeni di ribellione e attività di mediazione nella storiografia ecclesiastica, «MediterrAnt» XII (2009), 199-226, con bibliografia aggiornata.*

⁸³ Thdt. *h.e.* III 25, 1 (Parmentier 203-204): Τὴν ἐκεῖνου δὲ ἀβουλίαν σαφέστερον ὁ θάνατος ἔδειξε. διαβάς γὰρ τὸν ὀρίζοντα ποταμὸν ἀπὸ τῆς Περσῶν τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν καὶ τὴν στρατιὰν διαβιάσας, ἐνέπηρσε παραυτίκα τὰ σκάφη, πολεμεῖν ἀναγκάζων, οὐ πείθων, τοὺς στρατιώτας. οἱ δὲ ἄριστοι στρατηγοὶ προθυμίας ἀναπιμπλάναι τοὺς ἀρχομένους εἰώθασιν, κὰν ἄθυμούντας ἴδωσι, ψυχαγωγούσι καὶ ταῖς ἐλπίσιν ἐπαίρουσιν· οὗτος δὲ τὴν ἀγαθὴν ἐνὸς ἀπέκοψεν ἐλπίδα, τῆς ἐπανόδου τὴν διαβάθραν ἐμπρόσας. πρὸς δὲ τούτοις δέον πάντοθεν πορίζειν τοῖς στρατιώταις τὴν ἀναγκαίαν τροφήν, οὔτε ἐκ τῆς οικείας ταύτην προσέταξε φέρεσθαι, οὔτε τὴν πολεμίαν ληϊζόμενος παρείχε τὴν ἀφθονίαν· καταλιπὼν γὰρ τὴν οἰκουμένην διήει τὴν ἔρημον. ἐνταῦθα δὴ καὶ ποτοῦ καὶ τροφῆς οἱ στρατιῶται σπανίζοντες, καὶ τῆς πορείας ἡγεμόνας οὐκ ἔχοντες ἀλλ' ἐν ἐρήμῳ χώρᾳ πλανώμενοι, τὴν τοῦ σοφωτάτου βασιλέως ἔγνωσαν ἀβουλίαν. ὀλοφυρόμενοι δὲ καὶ στένοντες εὗρον ἐξαπίνης κείμενον τὸν κατὰ τοῦ πεποιηκότος λυττήσαντα, καὶ τὸν Ἄρεα τὸν πολεμὸκλονον ἐπίκουρον οὐ γενόμενον κατὰ τὴν ὑπόσχεσιν, καὶ τὸν Λοξίαν τὰ ψευδῆ μαντευσάμενον, καὶ τὸν τερπικέραυνον κατὰ τοῦ κτείναντος τοῖς κεραυνοῖς οὐ χρησάμενον, καὶ τὸν κόμπων τῶν ἀπειλῶν ἐρριμμένον εἰς ἔδαφος. τὸν μέντοι τὴν δικαίαν ἐκείνην ἐπενεγκόντα πληγὴν οὐδεὶς ἔγνω μέχρι καὶ τήμερον· ἀλλ' οἱ μὲν τινα τῶν ἀοράτων



suo esercito, indebolito dalla sete e dalla fatica, sicché l'insipienza giuliana viene sottolineata con sarcasmo dallo storico, che irride i sostenitori del monarca, i quali lo considerano σοφώτατος.⁸⁴

Teodoreto è portatore di un sistema di valori totalmente mutato, in un mondo non più antico, ma tardoantico, «which the historians of the IV e V centuries never treated and belief as characteristic of the masses and consequently discredited among the élite».⁸⁵ Un mondo attraversato dal vento impetuoso e vitale del cristianesimo che, nell'ambito di un complicato e variegato processo di acculturazione, in grado di consentire un "reciproco compenetrarsi" di elementi locali "orientali" e di elementi greci, riuscì a fornire una possibilità di incontro tra cultura egemone e culture "etniche" e, nel contempo, funse da principio catalizzatore della trasformazione.⁸⁶

La polemica sulla validità dell'ideale dell'imperatore-filosofo di Giuliano, portata innanzi da Socrate,⁸⁷ con Teodoreto, giunge al suo apice e si trasforma. Il vescovo di Kyrrhos non si limita a sottolineare la mancanza di autocontrollo del sovrano in occasione del contrasto con gli Antiocheni, egli non si muove nell'alveo della tradizionale polemica contro il filosofo cinico, a cui Giuliano voleva essere assimilato,⁸⁸ va oltre. L'immaginato presente nella sua storia ecclesiastica tende a

ταύτην ἐπενηνοχέναι φασίν, οἱ δὲ τῶν νομάδων ἓνα τῶν Ἰσμηλιτῶν καλουμένων, ἄλλοι δὲ στρατιώτην τὸν λιμὸν καὶ τὴν ἔρημον δυσχεράναντα. ἀλλ' εἴτε ἄνθρωπος εἴτε ἄγγελος ὥσε τὸ ξίφος, δῆλον ὡς τοῦτο δέδρακε τοῦ θείου νεύματος γενόμενος ὑπουργός.

⁸⁴ Thdt. *h.e.* III 25, 1 (Parmentier 203).

⁸⁵ Cfr. Momigliano, *Religious Beliefs*, cit., in *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, V, 1, cit., 92.

⁸⁶ Calderone, *La tarda Antichità*, cit., 41-70. Per l'importanza del rapporto tra gli *ethne* e l'impero romano cfr. il basilare contributo di Mazzarino, *La democratizzazione della cultura*, cit., 35-74, ora in *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, I, Bari 1974, 74-98.

⁸⁷ Socr. *h.e.* III 2 [193-194]. Sull'immagine polemica di Giuliano cfr. l'ormai classico G.F. Chesnut, *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Paris 1977, 96 ss.; con Leppin, *Vom Kostantin dem Grossen*, cit., 287 ss., insieme alle puntuali osservazioni di Th. Urbainczyk, *Observation on the differences between the Church History of Socrates and Sozomen*, «Historia» XLVI (1997), 353-373; ed Ead., *Socrates of Constantinople: Historian of Church and State*, Ann Arbor 1997, 30-31 e 140 ss., nonché M. Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person*, Göttingen 1997, 100-102, con I. Krivounchine, *L'empereur païen vu par l'historien ecclésiastique: Julien l'Apostat de Socrate*, «JÖB» XLVII (1997), 14-15 e B. Bäbler - H.G. Nesselrath (Hgg.), *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel*, Leipzig 2001, *passim*. Vd. anche le interessanti riflessioni di D.F. Buck, *Socrates Scholasticus on Julian the Apostate*, «Byzantion» LXXIII (2003), 302.

⁸⁸ La mancanza di misura e ragionevolezza doveva comunque essere rimproverata all'imperatore da più parti, poiché un'eco è riscontrabile persino in Ammiano, quando critica l'eccessiva fiducia nutrita da Giuliano nelle proprie forze e nella propria missione, che lo spingeva a trascurare le più elementari norme di sicurezza, sia durante la spedizione sia a fronte dell'attacco nemico, o, ancora, gli suggeriva le parole sprezzanti riservate ai Saraceni, che gli offrivano il loro aiuto. Quest'accordo delle fonti pagane (Lib. *or.* 18, 106 [Förster II 28]; Amm; XX 8-9 [Fontaine III 24-32]; Zos. III 9 [Paschoud II/1 20-23]), e cristiane (Socr. *h.e.* III 2 [Hansen 193-194]; Thdt. *h.e.* III 25, 7 ss. [Parmentier 204-205]), fa riflettere sulla probabilità di un'accurata preparazione, e conseguente forza di persuasione, di una propaganda politica, mirante ad attribuire a Giuliano l'immagine di un imperatore guerrafondaio, del tutto opposta al modello assunto dall'Apostata (Al. Cameron - J. Long, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993,



delegittimare totalmente Giuliano; la *Macht-novelle* si eleva a livello cosmico ed escatologico. La furia rabbiosa, che nella personificazione delle Erinni era stata un elemento di giustizia catartica,⁸⁹ serve come luce orientata dal narratore su un nuovo specchio,⁹⁰ perché il suo pubblico possa identificare definitivamente l'imperatore con il principe dei demoni e comprendere, attraverso la gestualità irriverente, la dannazione di entrambi.

Se ricordiamo la rappresentazione, per quanto tragica, che Ammiano⁹¹ ci offre del suo eroe morente, immagine del saggio che, cosciente della morte imminente, discetta sul destino della propria anima e si dispera solo alla notizia della morte dell'amico Anatolio, possiamo ben comprendere l'alterità della trasformazione operata da Teodoretto.

Il quadro offerto dallo storico ecclesiastico ribadisce l'ἀσέβεια del sovrano, il quale lancia verso il cielo il sangue raccolto dalle proprie viscere, da vero Satana in un ultimo gesto di sfida (καὶ τοῦτο ῥίψαι εἰς τὸν ἀέρα).⁹² Il cadavere del monarca viene trovato riverso per terra in un'atmosfera tragica al pari di quella che emerge dal quadro a tinte fosche di Luca Giordano, che rende inessenziale l'individuazione dell'uccisore. Se Socrate appare propendere per una soluzione "merveilleuse",⁹³

229, con R. J. Penella, *Julian the Persecutor in Fifth Century Historians*, «The Ancient World» XXIV (1993), 37).

⁸⁹ Mazzarino, *PSC*, I, cit., 31.

⁹⁰ Sul mito dello specchio come motivo di *Selbsterkenntnis*, qui stravolto per significare l'identificazione demonica e non divina, cfr. i testi platonici, *Alc.* 133 c; *rsp.* VI, 507 d-e; *Tim.* 71 b, *Phdr.* 255 d. Il tema si ritrova in testi pagani ellenistici, elencati da J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster 1914, 116-117 e Reizenstein, *Historia monachorum*, cit., 243 ss., nei neoplatonici, ma anche nella tradizione sapienziale giudaica, come hanno evidenziato G. Fohrer - B. Reiche, *Spiegel*, «BHH» III (1832) e nel celebre passo paolino 2 *Cor.* 3, 18 come in certi apocrifi neotestamentari (*Act. Iob.* 95, *Act. Andr.* 5-6). Cfr. N. Hugedé, *La métaphore du miroir dans les Epîtres de St. Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris 1957.

⁹¹ Amm. XXV 3, 14, 21 ss. (Fontaine IV/1 177 ss.). Sull'interpretazione del passo di Amm. vd. Giuffrida, *Alla Corte dell'imperatore*, cit., 143 ss.

⁹² Thdt. *h.e.* III 25, 7 ss. (Parmentier 204-205): ἐκείνον δέ γέ φασι δεξάμενον τὴν πληγὴν εὐθὺς πλησάει τὴν χεῖρα τοῦ αἵματος καὶ τοῦτο ῥίψαι εἰς τὸν ἀέρα καὶ φάναι· «νενίκηκας Γαλιλαῖε», καὶ κατὰ ταῦτόν ῥίψαι εἰς τὸν ἀέρα καὶ φάναι· «νενίκηκας Γαλιλαῖε», καὶ κατὰ ταῦτόν τὴν τε νίκην ὁμολογήσαι καὶ τὴν βλασφημίαν τολμησάει· οὕτως ἐμβρόντητος ἦν. Μετὰ δὲ τὴν σφαγὴν αἱ τῆς ἐκείνου γοητείας ἐφωράθησαν μαγγανεῖαι. Κάροραι γὰρ πόλις ἐστὶν ἔτι καὶ νῦν ἔχουσα τῆς ἀσεβείας τὰ λείψανα. διὰ ταύτης ὁ μάταιος τὴν πορείαν ποιούμενος (τὴν γὰρ Ἔδεσαν ὡς εὐσεβεία κοσμουμένην εὐώνυμον καταλελοίπει), εἰς τὸν παρὰ τῶν δυσσεβῶν τιμώμενον σηκὸν εἰσελθὼν καὶ τινα ἐν τούτῳ σὺν τοῖς κοινωνοῖς τοῦ μύσου ἐπιτελέσας, κλειῖθρα καὶ σήμαντρα ταῖς θύραις ἐπέθηκε καὶ τινὰς ταύταις προσεδρεύειν προσέταξε στρατιώτας, μηδένα εἶσω τῶν θυρῶν γενέσθαι μέχρι τῆς ἐπανόδου κελεύσας. ἐπειδὴ δὲ ὁ θάνατος ἀπηγγέλθη καὶ εὐσεβῆς βασιλεία τὴν δυσσεβῆ διεδέξατο, εἶσω γινόμενοι τοῦ σηκοῦ εὗρον τὴν ἀξιάγαστον τοῦ βασιλέως ἀνδρείαν τε καὶ σοφίαν καὶ πρὸς τοῦτοις εὐσέβειαν. εἶδον γὰρ γύναιον ἐκ τῶν τριχῶν ἠωρημένον, ἐκτεταμέναν ἔχον τὰς χεῖρας· ἥς ἀνακείρας ὁ ἀλιτήριος τὴν γαστέρα τὴν νίκην δῆπουθεν τὴν κατὰ Περσῶν διὰ τοῦ ἥπατος ἔγνω. τοῦτο μὲν οὖν ἐν Κάροραις ἐφωράθη τὸ μῦθος.

⁹³ Sull'uso della miracolistica come linguaggio politico cfr. W.E. Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome*, Princeton 1968, 178 ss.; R. Mac Mullen, *Constantine and the Miraculous*, «GRBS» IX (1968), 81-96; Brown, *Stregoneria, demoni*, cit., 101-136. Per la prospettiva miracolistica nella storiografia pagana e cristiana, analisi fondamentale in J. Straub, *Heidnische Geschichtsapologetik in der kristlichen Spätantike. Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta*, Bonn 1963, 125-182; Z.V.



mentre Sozomeno⁹⁴ sembra pensare ad un cristiano come uccisore di Giuliano, Teodoreto lascia aperte tutte le possibilità, perché chi lo ha ucciso è da lui considerato, in ogni caso, strumento del castigo di Dio. Questa convinzione dello storico ecclesiastico è appunto sottolineata dalla descrizione della gioia degli Antiocheni,⁹⁵ atta ad indicare il ristabilimento dell'ordine voluto da Dio, che ha definitivamente distrutto il *tyrannos*.

È stata, comunque, consegnata alla nostra riflessione la tragedia con cui ancor oggi dobbiamo confrontarci: la morte violenta del tiranno, espressione di un "diabolico" *thymos*, che l'umanità non sa ancora – o non vuole? – governare.

Claudia Giuffrida
Facoltà di Lettere e Filosofia
Università di Catania
Monastero dei Benedettini
Piazza Dante 32 - 95124 Catania
cgiuffri@unict.it
on line dal 12 novembre 2012

Udal'kova, *Le monde vu par les historiens byzantines du IV^e au VII^e siècle*, «ByzSlav» XXXIII (1972), 193-213, che esamina storici "laici" da Ammiano a Teofilatto Simocatta, come lo studio di M. Meslin, *Le merveilleux comme langage politique chez Ammien Marcellin*, in *Mélanges de hist. ancienne offerts à W. Seston*, Paris 1974, 353-373.

⁹⁴ Soz. *h.e.* VI 2 (Bidez - Hansen 238).

⁹⁵ Thdt. *h.e.* III 27-28 (Parmentier 205-206): Ἐν Ἀντιοχείᾳ δὲ πολλὰς μὲν κιβωτοὺς ἐν τοῖς βασιλείοις κεφαλῶν πεπληρωμένας εὐρήσθαι φασί, πολλὰ δὲ φρέατα σωμάτων ἀνάπλεα νεκρῶν. ταῦτα γὰρ τῶν δυσωνύμων θεῶν τὰ μαθήματα. Ἡ δὲ Ἀντιόχου πόλις τὴν ἐκείνου μεμαθηκυῖα σφαγὴν δημοθιρίας ἐπετέλει καὶ πανηγύρεις· καὶ οὐ μόνον ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐχόρευον καὶ τοῖς τῶν μαρτύρων σηκοῖς, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς θεάτροις τοῦ σταυροῦ τὴν νίκην ἐκήρυττον καὶ τοῖς ἐκείνου μαντεύμασιν ἐπετώθασον. ἐγὼ δὲ καὶ τὴν ἀξιάγαστον αὐτῶν θήσω φωνήν, ἵνα καὶ τοῖς μεθ' ἡμᾶς ἐσομένοις ἢ ταύτης φυλάττηται μνήμη. κοινὴ γὰρ πάντες ἐβόων· «ποῦ σου τὰ μαντεῖα, Μάξιμε μωρέ· ἐνίκησεν ὁ θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ». Μάξιμος δὲ τις ἦν κατ' ἐκεῖνο καιροῦ φιλοσοφίας μὲν πρόσχημα περικείμενος, γοητεία δὲ χρώμενος καὶ προλέγειν τὰ μέλλοντα σεμνυόμενος. Che va unito al sollievo generale, con il quale fu accolta la notizia della morte dell'Apostata: ταῦτα μεμαθηκότες ἐχόρευον ἅπαντες καὶ τῷ θεῷ τὸν χαριστήριον προσέφερον ὕμνον. ἔγνωσαν δὲ καὶ παρὰ τῶν τὴν ἐκείνου τελευταίαν μεμνηκότων αὐτὴν εἶναι καὶ τὴν ἡμέραν καὶ τὴν ὥραν καθ' ἣν ἀνηρήσθαι τὸν ἀλιτήριον ὁ θεὸς ἐκεῖνος πρεσβύτες ἔγνω τε καὶ προείρηκε. In essa si manifesta, come ha giustamente sottolineato L. Cracco Ruggini, *Universalità campanilismo, centro e periferia, città e deserto nelle "Storie ecclesiastiche"*, in *La storiografia ecclesiastica nella Tarda Antichità*, cit., 159-194, certo campanilismo della storiografia ecclesiastica, ma in questo caso esso non appare fine a se stesso, bensì funzionale anche all'esaltazione di valori di carattere più generale.