

UNUS DEUS, UNUS IMPERATOR: GIULIANO E LA SFIDA NEOPLATONICA AL MONOTEISMO

MARIA CARMEN DE VITA

Εἷς θεός, εἷς Ἰουλιανός, ὁ Αὐγούστος¹. Questa iscrizione, e altre simili, ritrovate su una serie di *miliaria* nella provincia d'Arabia e risalenti alla metà del IV secolo, sembrano confermare il successo della riforma religiosa tentata dall'imperatore Giuliano: Apostata dal cristianesimo, devoto al culto di Helios, fautore di un ritorno agli antichi dèi, pur all'interno di una società (quella postcostantiniana degli anni 355-363) già in parte cristianizzata. Di tale progetto – che ha alimentato, nel corso dei secoli, le più disparate reazioni – sono rimaste testimonianze cospicue, sia nelle opere del *princeps*, sia in quelle dei suoi più intimi amici e collaboratori. Tutte, nel loro insieme, costituiscono un eccellente laboratorio di indagine per gli storici della filosofia e delle religioni nella Tarda Antichità. A contraddistinguere, infatti, l'impresa giuliana non è la riproposizione asettica dei culti dell'antico "paganesimo"², bensì una loro profonda rielaborazione, alla luce degli stimoli forniti dalle correnti religiose e filosofiche del tempo. Il Neoplatonismo, da un lato, il Cristianesimo, dall'altro, costituiscono i due poli verso i quali l'*imperator* orienta la configurazione del suo Ellenismo di stato³: con risultati, come si avrà modo di

1 Cfr. Conti 2004, p. 61, n. 7; Swist 2025, p. 259.

2 È tendenza abbastanza diffusa, nell'ambito della storiografia scientifica, quella di usare con cautela il termine *paganesimo*, perché implicante una visione unitaria della religione greco-romana (di fatto utilizzata dagli apologeti cristiani), che non corrisponde alla realtà dinamica e pluralistica dei culti esistenti in età antica e tardoantica; cfr. Wiemer 2020, p. 208.

3 Il termine "Ellenismo" in realtà compare in un solo punto dell'opera giuliana, nell'epistola 84 ad Arsacio, di dubbia autenticità; negli altri scritti l'imperatore non utilizza una denominazione generale per riferirsi al politeismo greco-romano, ma in genere si riferisce ai culti tradizionali usando termini al plurale; cfr. ad esempio Iul. *ep.* 88, 451 b (τὰ πάτρια); *ep.* 89b, 452d (τὰ ἱερά).

constatare, di estrema complessità, sfuggenti a ogni facile tentativo di categorizzazione.

1. In senso ampio l'ideologia filosofico-religiosa di Giuliano rientra nell'ambito del cosiddetto "monoteismo pagano": un modello interpretativo a più riprese utilizzato in passato per spiegare l'evoluzione, in parte condizionata da fattori politici, delle religioni classiche in età postellenistica⁴. Gli studi più recenti sottolineano la problematicità di questa definizione che è riferita in realtà a un rapporto dinamico, di tipo gerarchico, fra più divinità: una superiore e trascendente (identificabile con Zeus o Apollo) e altre subordinate, concretamente attive nel mondo sensibile⁵. Tale schema è già attestato nella tradizione filosofico-retorica dei secoli II-III, nelle opere di Menandro, Plutarco, Elio Aristide⁶; ma è con i filosofi tardoantichi che trova una giustificazione teorica particolarmente elaborata, in virtù della corrispondenza, che essi stabiliscono, fra diversi dèi o livelli di divinità e distinti piani dell'essere, sensibile e sovransensibile⁷. La visione giulianea si ispira alla dottrina metafisica di Giamblico, che rispetto a quella del primo neoplatonismo accentua in maniera marcata la trascendenza dei principi⁸. L'*imperator*, perciò, distingue un livello supremo di realtà e divinità (a sua volta, come vedremo, internamente articolato), la dimensione dell'Essere/Intelletto (*Nous*), cui corrispondono un principio o dio intelligibile e un principio o dio intellettivo; e, infine, il livello degli dèi sensibili, gli astri, fra i quali il Sole gode di un'assoluta centralità.

La devozione di Giuliano è rivolta in modo specifico al dio intellettivo, *Helios noeros*, che è associato a Zeus, a Serapide, al

4 L'affermarsi di una struttura politica sovranazionale, quella dell'impero romano, induceva a stabilire analogie fra l'unico imperatore terreno e un unico sovrano degli dèi, posto alla guida del cosmo; cfr. Hadot 1976; Zambon 2019, pp. 242-243.

5 Sulla legittimità della categoria concettuale di monoteismo pagano sussistono dissensi fra gli studiosi; alcuni (cfr. Athanassiadi-Frede 1999) hanno evidenziato le zone di contiguità esistenti fra neoplatonismo, giudaismo e cristianesimo, proponendo di applicare la nozione di monoteismo a ogni forma di pensiero e di religione strutturata intorno all'idea che vi sia un Principio unico. Altri invece, soprattutto in tempi recenti, hanno ribadito una concezione rigorosamente giudaico-cristiana di monoteismo, evidenziando le differenze fra il cristianesimo e la religione greco-romana; cfr. Edwards 2004; Mitchell-Van Nuffelen 2010, da ultimo Massa 2025 e il contributo di C. O. Tommasi all'interno della presente rivista.

6 Cfr. Plut. *E ap. Delph.* 4, 386b; 20, 393d; *def. orac.* 7, 413c; Men. *Rhet.* II 446, 1-13; Aristid. *or.* 43, 15; Liebeschuetz 1979, p. 282.

7 Cfr. Kenney 2021, pp. 166-169.

8 Cfr. *infra*, p. 25.

demiurgo del *Timeo* platonico⁹ e in sé assorbe tutte le divinità del *pantheon* greco-romano e orientale. Tutte, infatti, costituiscono *dynameis*, “potenze” o “emanazioni” della sua sostanza, attraverso le quali il dio demiurgo canalizza verso il cosmo sensibile i doni della sua provvidenza: ad esempio, l’ordine armonioso (Asclepio), la saggezza e le arti (Athena), o la forza della generazione (Afrodite)¹⁰. Le varie divinità sono anche preposte ai corpi dei pianeti¹¹; ma soprattutto, – come si ricava da un frammento del *Contra Galilaeos* – esse cooperano con il dio loro sovraordinato nella generazione eterna del cosmo:

[...] E Dio disse: “Facciamo l’uomo secondo nostra immagine e somiglianza (Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν), e abbia il comando sui pesci del mare e sui volatili del cielo, sulle bestie e su tutta la terra, e su tutti gli esseri che strisciano sulla terra [...]”.

Ascolta ora dunque anche il discorso di Platone, che egli attribuisce al demiurgo di tutte le cose: “Dèi di dèi, le opere di cui io sono demiurgo e padre [...] saranno non dissolvibili, perché io così voglio (Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἐργῶν [...], ἅλυστα ἔσται ἐμοῦ γε ἐθέλοντος) [...]. Ora dunque apprendete ciò che dico e vi mostro. Ancora tre generi mortali sono rimasti non generati, e finché questi non vengono all’essere il cielo sarà incompleto: non avrà infatti in sé tutti i generi di viventi. Ma se questi fossero generati e partecipassero di vita ad opera mia, sarebbero uguali agli dèi. Affinché dunque questi siano mortali e questo universo sia davvero tale, volgetevi voi, secondo natura, alla demiurgia dei viventi, imitando la mia potenza nella vostra generazione [...]”¹².

È chiaro dunque che gli dèi demiurghi, avendo ricevuto dal loro “padre” la “potenza demiurgica”, generarono sulla terra gli esseri viventi mortali. Se, infatti, in nulla il cielo fosse stato diverso dall’uomo e – sì per Zeus – dall’animale e, da ultimo, neppure dai rettili e dai piccoli pesci che nuotano nel mare, unico e identico sarebbe dovuto essere, per tutti, il demiurgo. Se, invece, grande è l’intervallo fra esseri immortali e mortali (πολὺ τὸ μέσον ἐστὶν ἀθανάτων καὶ θνητῶν), e non diventa né maggiore per aggiunta né minore per sottrazione riguardo a ciò che è mortale e caduco, è opportuno che per gli uni ci sia una causa e per gli altri un’altra¹³.

9 Cfr. Iul. or. 11, 136a e, sull’identificazione fra Helios e il demiurgo platonico, De Vita 2013, pp. 64-66.

10 Cfr. Iul. or. 11, rispettivamente 144a-b, 150a, 150b-c.

11 Cfr. Iul. or. 11, 144d-145a.

12 Iul. c. Gal. fr. 9, 7-10, 16-29 Masaracchia.

13 Iul. c. Gal. fr. 10, 28-34 Masaracchia.

In questi passi, Giuliano, riprendendo un *topos* della polemica pagano-cristiana, istituisce una *comparatio* fra il testo del Genesi sulla creazione (1, 1-14, 26-28) e il discorso del demiurgo agli dèi giovani nel *Timeo* (41a-d)¹⁴; così mette in evidenza il semplicismo della cosmogonia biblica rispetto al racconto platonico, più sofisticato e persuasivo, sulla nascita dell'universo¹⁵. I Giudei (e dopo di loro i cristiani) attribuiscono in maniera acritica la creazione di tutti gli esseri viventi a un unico demiurgo, senza tener conto della loro diversità. La costituzione dell'individuo include però due elementi qualitativamente eterogenei, l'anima e il corpo, che devono essere ricondotti a cause diverse. Solo l'intervento di una gerarchia di demiurghi, allora, consente di giustificare in modo razionale tale eterogeneità; l'elemento più nobile, l'anima, ha la sua fonte, secondo l'imperatore, in un principio divino più alto – il “demiurgo e padre”, ossia Zeus/Helios –, mentre del corpo (e dell'associazione dell'anima al corpo) sono responsabili i demiurghi inferiori o dèi giovani (a loro volta assimilabili alle *dynameis* di Helios demiurgo)¹⁶.

Queste stesse divinità, poi, oltre che garanti della generazione del cosmo, sono anche poste all'origine dei caratteri specifici e dei costumi dei singoli popoli, come si evince da un altro frammento:

Ma considerate dunque di nuovo, in rapporto a queste, le nostre opinioni. I nostri dicono infatti che il demiurgo è padre comune e re di tutto (ἀπάντων μὲν εἶναι κοινὸν πατέρα καὶ βασιλέα), ma ha distribuito le restanti [funzioni] sotto di lui [di guida] sui popoli agli dèi etnarchi e cittadini (νεμεῖσθαι δὲ ὑπ' αὐτοῦ τὰ λοιπὰ τῶν ἐθνῶν ἐθνάρχαις καὶ πολιούχοις θεοῖς), dei quali ognuno sovrintende in modo a sé appropriato alla parte che gli è stata assegnata. Giacché, infatti, nel padre tutto è perfetto ed è “tutto uno”, mentre tra gli dèi particolari prevale in chi l'una, in chi l'altra potenza. Ares sovrintende ai popoli bellicosi, invece Atena a quelli che sono bellicosi con intelligenza,

14 Il confronto Genesi/*Timeo* era presente senz'altro nell'opera di Celso (Orig. *c. Cels.* IV 4); van der Horst 2018, pp. 321-324; Zambon 2019, pp. 307-317. Parallelismi fra le due cosmologie erano stati evidenziati a fini apologetici anche dai cristiani: Giustino (1 *Apol.* 20, 3; 60, 1; 2 *Apol.* 13, 3); Atenagora (*Legat.* 6, 1-4; 16, 4; 19, 2; 23, 5-7); Clemente Alessandrino (*Strom.* V 14, 89, 1-96, 3); Eusebio (*Praep. evang.* XI 29-32).

15 Per una dettagliata analisi delle argomentazioni giulianee, che presuppongono anche la conoscenza dei testi cristiani, cfr. De Vita 2025, pp. 109-124.

16 Sull'equivalenza fra le diverse entità divine, rinvio a Riedweg 2020, p. 261.

Ermes ancora a quelli più prudenti che audaci; e a ciascuna sostanza del proprio dio si uniforma anche il popolo da lui governato. [...] Mi si dica dunque perché Celti e Germani sono arditi, Greci e Romani in genere civili e umani e, insieme, forti e bellicosi, mentre gli Egizi sono più intelligenti e abili [...]. Se qualcuno infatti non riconosce alcuna ragione di questa diversità fra i popoli e piuttosto afferma che si è verificata per caso, come può poi ancora credere che il mondo sia amministrato da una provvidenza?¹⁷

Qui il bersaglio di Giuliano è il racconto biblico della torre di Babele, che offre, a suo giudizio, una spiegazione palesemente erronea della molteplicità di costumi e leggi esistenti nel cosmo. Lungi dall'essere una punizione, o il prodotto di un caso – come afferma Mosè –, essa è dovuta a un disegno divino, voluto dal demiurgo, che ha fissato *ab aeterno* una connessione provvidenziale fra il carattere degli dèi nazionali (o dèi giovani a lui subordinati) e l'indole dei popoli loro affidati, e fra questi ultimi e la conformazione climatica e morfologica dei territori da loro prescelti come sedi¹⁸. Anche questo argomento, in sé, non è originale, perché ha dei precedenti nell'opera di Celso¹⁹. Nel testo di Giuliano, però, assume un rilievo maggiore, per effetto – è stato scritto – della sensibilità antropologica di un imperatore rispettoso delle differenze culturali fra i popoli sottoposti al suo governo²⁰; e diventa, nel richiamo alle strutture gerarchiche della metafisica giamblichea, una giustificazione teologica per quel legame intrinseco fra i culti e gli *ethnē* che è costitutivo, ancora in epoca tardoantica, del modo greco-romano di concepire e vivere la religiosità²¹. Al trop-

17 Iul. c. *Gal.* fr. 21, 6-15, 20-23, 25-27 Masaracchia.

18 L'argomento è sviluppato nei frammenti 21-24 e 26 Masaracchia. Per una recente e dettagliata analisi, cfr. Mazza 2022.

19 In realtà la teoria degli etnarchi e supervisor ha dietro di sé un denso *background* dottrinale, le cui origini risalgono ai dialoghi platonici (*Plat. Pol.* 271d, 272e-273a; *Leg.* IV 713c-d; *Criti.* 109b-c, 113b-c); è presente, inoltre, nel *De mysteriis* di Giamblico (V 24, 174, 22-175, 3); cfr. Bouffartigue 2005. Celso, che polemizza contro l'episodio di Babele, costituisce il diretto precedente di Giuliano: cfr. *Orig. C. Cels.* V 25, 6-14. Ci sono fondate possibilità che l'imperatore conoscesse anche la replica formulata da Origene sull'argomento; cfr. Boulnois 2011.

20 Cfr. Bouffartigue 1992, pp. 464-467.

21 Sulla difficoltà di definire una specifica nozione di "religione" nel contesto politeistico del mondo antico – in cui l'attività rituale è concepita come inseparabile dalla vita sociale e politica degli individui – si è ottimamente espresso Massa 2025, p. 153: "nous parlons de religions ethniques, à savoir des pratiques cultuelles liées à un peuple (gr. *ethnos*): c'est la citoyenneté à une communauté politique donnée qui autorise la participation à ce système culturel".

po facile universalismo cristiano che presume di abbattere le barriere etnico-religiose nell'affermazione di un Dio unico per tutti i popoli, Giuliano oppone un'altra forma di universalismo, capace di realizzare l'unità senza rinunciare alla molteplicità, propria del mondo e dell'uomo che è nel mondo: un sistema flessibile, dinamicamente aperto anche alla sovrapposizione fra più dèi (tutti sottoposti all'unico demiurgo). Rispetto a tale modello l'errore in cui incorrono i seguaci del Dio biblico risalta con evidenza:

Riguardo a ciò che quelli [gli Ebrei] credono di dio secondo verità e a noi hanno trasmesso, fin dal principio, i nostri padri, il nostro discorso è questo: che il demiurgo (è) direttamente rivolto a questo mondo (τὸν προσεχῆ τοῦ κόσμου τούτου δημιουργόν), giacché delle entità superiori a lui (τῶν ἀνωτέρω τούτου) Mosè non ha detto assolutamente nulla²².

A deviare i Giudei, secondo Giuliano, è la limitatezza della loro visione metafisica: non solo ignorano l'esistenza dei principi supremi, da cui il demiurgo dipende, ma confondono anche il loro dio etnarca, un dio di "secondo rango", con il demiurgo supremo, gerarchicamente superiore alle varie divinità regionali²³. Ciò non toglie che il culto da essi praticato, sancito dalla più remota antichità, sia reputato dall'imperatore come meritevole di considerazione e rispetto – purché si restituisca ad esso la giusta collocazione all'interno del sistema generale che fa capo al demiurgo-Helios²⁴. Di gran lunga più grave, per contro, è l'errore in cui incorrono i cristiani; questi ultimi neppure costituiscono un *ethnos* autonomo rispetto ai Giudei e agli Elleni, sono disertori dagli uni e dagli altri e provengono da una terra semisconosciuta, sono solo "Galilei"²⁵:

22 Cfr. Iul. C. Gal. fr. 18, 2-6 Masaracchia e anche C. Gal. fr. 19, 11; fr. 25, 9; fr. 28, 2 Masaracchia.

23 Cfr. Iul. C. Gal. fr. 28 Masaracchia.

24 Il rapporto di Giuliano con il popolo ebraico è ambivalente, perché il principe da un lato sottolinea la netta inferiorità della loro civiltà rispetto a quella ellenica, dall'altro apprezza l'antichità delle loro tradizioni rituali e ne favorisce il ripristino (in tal senso va probabilmente interpretato il controverso episodio della ricostruzione del tempio di Gerusalemme); cfr. Iul. C. Gal. fr. 3, 47, 58, 72, 86 Masaracchia; *ep.* 134; Finkelstein 2018.

25 Per queste accuse, cfr. Iul. C. Gal. rispettivamente fr. 1, fr. 20, 14-22 Masaracchia. Sull'uso giuliano del termine "Galilei" (che compare già in Epitteto) per indicare l'inferiorità etnica e la marginalità dei cristiani, cfr. Scicolone 1982.

[...] Mosé dunque non una, non due, non tre volte, ma molto spesso sostiene di venerare un solo dio, che egli chiama anche “al di sopra di tutti”, ma un altro dio mai; nomina poi angeli, signori e senz’altro anche più dèi. Ma distinse il primo, e non ne accettò un altro come secondo, né simile, né dissimile, come avete fatto voi (οὔτε ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον) [...] ²⁶.

Io [...] chiamo a testimone Giovanni che dice: “In principio era il Logos e il Logos era presso dio e dio era il Logos” ²⁷. [...] Come possono dunque concordare queste parole con quelle di Mosè? Ma concordano, dice, con quelle di Isaia. Isaia infatti dice: “Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio” ²⁸. Supponiamo pure che anche questo sia detto di Gesù, anche se non è detto affatto [...]. Forse (Isaia) afferma che un dio nascerà dalla vergine – voi però non cessate di chiamare Maria Madre di dio – o dice da qualche parte che il nato dalla vergine è “figlio unigenito di dio” ²⁹ (υἱὸν θεοῦ μονογενῆ) e “primogenito di tutta la creazione” (πρωτότοκον πάσης κτίσεως)? ³⁰

Quello dei cristiani è tutt’al più definibile come un “falso monoteismo”, basato, secondo Giuliano, su arbitrarie interpretazioni della parola di Mosé. Pur professando obbedienza al dio biblico (che pretende l’esclusività), essi introducono, in maniera surrettizia, il culto di un altro dio, attribuendo ai profeti – ma a prezzo di forzature, di tagli e manipolazioni delle scritture giudaiche – l’annuncio della sua futura venuta ³¹. Le caratteristiche della nuova divinità, poi, sono tali da rendere impossibile il suo inserimento nell’organizzazione neoplatonica del pantheon coordinato dal demiurgo: non si tratta, infatti, di una potenza immateriale, bensì di un uomo-Dio, legato al principio superiore da un vincolo biologico di filiazione, sottoposto a esperienze – inammissibili per un essere divino – di dolore, privazione, morte. A più riprese Giuliano schernisce la rappresentazione evangelica della passione di Gesù:

²⁶ Iul. C. Gal. fr. 62, 11-16 Masaracchia. L’accento alla “somiglianza” o “dissomiglianza” fra Padre e Figlio è un richiamo alle formule dogmatiche elaborate per mediare il contrasto esplosivo fra ariani e niceni in merito alla questione della consustanzialità; cfr. Gérard 1995, p. 122.

²⁷ Io 1, 1.

²⁸ Is 7, 14.

²⁹ Io 3, 18.

³⁰ Col 1, 15. Tutta la citazione è tratta da Iul. C. Gal. fr. 64, 24-37 Masaracchia.

³¹ In proposito sono significative soprattutto le critiche rivolte contro il vangelo di Giovanni, su cui cfr. Iul. C. Gal. fr. 79, fr. 80, fr. 81, fr. 107 Masaracchia; Riedweg 2016, pp. 155-156; Boulnois 2020; Piscini 2024, pp. 489-496.

Ma Gesù prega come un disgraziato che non è in grado di sopportare serenamente la sventura e, anche se è un dio, è confortato da un angelo³².

Anche queste critiche si inseriscono in una consolidata tradizione polemica anticristiana che respingeva come un *absurdum* metafisico il mistero dell'Incarnazione di Cristo³³. “Nessun dio è mai sceso quaggiù” – aveva sostenuto Celso, agli inizi del II secolo³⁴; non è diversa la posizione di Giuliano, che, in una lettera agli Alessandrini, arriva a contrapporre decisamente alla particolarità del nuovo dio-Logos, apparso *una tantum*, la divinità eterna di Helios, “l'immagine vivente, animata, intelligente e benefica del padre intelligibile”³⁵.

3. Le considerazioni svolte finora, nel riferimento al *Contra Galilaeos*, hanno dimostrato come la molteplicità delle divinità e la loro articolazione gerarchica costituiscano per Giuliano la soluzione razionalmente più efficace per spiegare la genesi dell'universo – quale realtà unitaria e internamente diversificata – nonché la proiezione, sul piano metafisico, della struttura politica dell'impero, custode di diverse *ethnē* e delle loro tradizioni, coordinate dalla tutela di un unico *princeps*. È opportuno aggiungere a questo punto qualche riflessione in più sulla divinità che l'imperatore colloca ai vertici del suo sistema e sulle caratteristiche con cui viene rappresentata nel testo che costituisce il manifesto politico e filosofico-religioso dell'Ellenismo giuliano, ossia l'inno *Al re Helios*. Proprio in questo scritto, infatti, legato da diversi punti di contatto con il trattato antigalileo, il *pantheon* divino di Giuliano assume tratti assolutamente peculiari, in virtù dei quali il suo rapporto con i cristiani si arricchisce di ulteriori sfumature³⁶.

Si è già detto come la celebrazione di Apollo-Helios quale signore degli dèi fosse già presente nelle opere degli autori della prima età imperiale; le comparazioni fra il governo

32 Cfr. Iul. C. *Gal.* fr. 95, 1-3 Masaracchia.

33 Cfr. Boulnois 2018; Zambon 2019, pp. 273-304.

34 Cfr. Orig. C. *Cels.* V 2. L'Incarnazione presupponeva una contaminazione fra due piani dell'essere e contraddiceva il postulato – irrinunciabile agli occhi di un platonico come Celso – dell'immutabilità divina; cfr. Orig. C. *Cels.* I 69; IV 14, 18; VI 72; risultava, inoltre, inspiegabile dal punto di vista teleologico e nelle modalità in cui era avvenuta; cfr. C. *Cels.* IV 3, 6; Zambon 2019, pp. 323-326.

35 Iul. *Ep.* 111, 434b-d; Stöcklin-Kaldewey 2014, pp. 75-76.

36 Per una ricostruzione organica della teologia giuliana, quale si dipana nei principali scritti teologici dell'imperatore (i due inni, *Alla Madre degli dèi* e *Al re Helios*, il trattato *Contra Galilaeos*), cfr. Opsomer 2008; Schramm 2022; De Vita 2025, pp. 91-200.

luminoso del dio, all'interno del cosmo, e quello del sovrano saggio, sulla terra, erano topiche nei discorsi epidittici e avevano assunto dignità filosofica negli scritti pseudopitagorici *peri basileias*³⁷. Anche le testimonianze epigrafiche degli inizi del III secolo confermano, nella presenza del titolo onorifico di *Neos Helios*, l'abitudine di concepire il potere imperiale in termini "solari" per evidenziarne l'universalità³⁸; ed è legittimo credere che tale abitudine si fosse diffusa e consolidata nei decenni successivi, con il rilievo assunto, durante i regni di Elagabalo e Aureliano, dal culto del *Sol Invictus*³⁹. In questa tradizione si inserisce – ed è l'elemento decisivo ai fini del confronto con l'Helios giuliano – la propaganda politica di Costantino, che continua ad avvalersi, anche dopo il 324, di una complessa simbologia solare per esprimere la propria concezione della regalità⁴⁰. L'immagine del sovrano "radiante" è riportata infatti sui coni monetari, sulla colonna al centro del forum di Costantinopoli⁴¹; campeggia negli scritti di Eusebio di Cesarea, che ne offre una *reinterpretatio* cristiana, facendo del *basileus* il ministro del *Logos*, propagatore della luce della vera fede:

L'imperatore caro a Dio, splendente (λαμπρυνόμενος) nella professione di fede della croce vittoriosa, in piena libertà rese manifesto ai Romani il figlio di Dio. Tutti quanti gli abitanti della città, dallo stesso Senato alla moltitudine del popolo, quasi avessero ripreso fiato dopo un dominio odioso e tirannico, credevano di godere della luce dei raggi più puri e di essere partecipi di una rinascita a una vita nuova e insperata⁴².

A determinare il ricorso all'apparato metaforico e iconografico "luminoso" agisce, nel vescovo di Cesarea, la

37 Cfr. Xenoph. *Cyrop.* VII 2, 29; *memor.* IV 3, 8; Dio Chrys. *or.* 1, 24; *or.* 3, 73-82; Men. *Rhet.* II 378, 11-12; Them. *or.* 2, 27c; Pernot 1993, p. 414. Sulla teoria politica degli scritti pseudopitagorici, cfr. Centrone 2000.

38 Questo è il caso di un'iscrizione ritrovata sulla base di una statua onoraria, ad Efeso, dedicata a Gordiano III; cfr. Bridel-Jaccottet 2025, p. 624.

39 Nella vastissima bibliografia relativa alla fortuna dei culti solari nella Roma imperiale e tardoantica, mi limito a segnalare Halsberghe 1984 e Berrens 2004; per i regni di Elagabalo ed Aureliano, cfr. Watson 1999, pp. 188-198; Belayche 2020.

40 Fondamentale a tal proposito è Wallraff 2013.

41 Per un'analisi accurata delle testimonianze iconografiche e numismatiche, cfr. Tantillo 2003; Wienand 2013.

42 Eus. *vit. Const.* I 41, 1-2 (trad. Franco 2009, p. 135) e ancora 43, 3; *Triak.* 2, 5; 3, 6; 4, 2. Sulla teologia politica di Eusebio tuttora valido resta Calderone 1973; cfr. anche l'ottima presentazione di Maraval 2001, pp. 48-52.

volontà di fare presa su un pubblico di professione religiosa mista: composto, cioè, sia da seguaci degli antichi culti, devoti a Helios-Sol, a Mitra, a Serapide, sia da cristiani, a loro volta propensi – sulla scia di affermazioni bibliche ed evangeliche – a una rappresentazione in termini solari della potenza salvifica di Cristo⁴³. Le testimonianze iconografiche confermano come, fra III e IV secolo, proprio le immagini legate ad Apollo-Helios figurassero nei contesti più diversi, a riprova della fluidità delle barriere fra i vari gruppi religiosi (basti pensare alla quadriga solare apollinea che compare accanto a simboli evangelici e biblici nel Mausoleo M della Necropoli Vaticana, cfr. fig. 1⁴⁴). È verosimile, pertanto, che il primo imperatore cristiano e i vescovi che lo affiancavano su di esse facessero leva per veicolare nella forma politicamente meno “traumatica” il loro spostamento dell’asse teologico e politico dell’impero in favore del nuovo dio⁴⁵.

L’operazione realizzata da Giuliano nell’inno *Al re Helios* è interpretabile come un atto di opposizione/reazione a questo stato di cose. Lo scritto, che costituisce il testo più elaborato della teologia solare neoplatonica, rappresenta infatti “un compiuto tentativo di de-cristianizzare il Sole restituendo a esso la sua dignità di *pantokrator* dell’universo”⁴⁶. Per realizzare tale obiettivo, l’imperatore non esita a imprimere una configurazione particolare alle strutture della metafisica giamblichea, sì da accrescerne la competitività a fronte della nascente teologia solare cristiana.

Interessante, in tal senso, è già la presentazione, nel proemio dell’inno, dei Principi metafisici supremi: ossia di quelle entità assolutamente separate dal mondo sensibile, anteriori al demiurgo, la cui esistenza, nella prospettiva neoplatonica, era reputata necessaria per spiegare l’origi-

43 Sulle intersezioni fra cristianesimo e religiosità solare in epoca tardoantica, cfr. Wallraff 2001.

44 L’identità (pagana o cristiana) dell’immagine è discussa; si tende a riconoscervi una raffigurazione di *Christus/Sol* perché è accostata ad elementi iconografici sicuramente cristiani (il pescatore, un pastore, un uomo inghiottito da una balena); cfr. Bridel-Jaccottet 2025, pp. 621-622. La fluidità delle barriere religiose nel Tardoantico – epoca in cui le interazioni fra gli esponenti di culti diversi assumono forme molteplici, dalla competizione, all’influenza reciproca, alla coabitazione non-violenta – è un dato oggi ampiamente riconosciuto, che ha determinato il superamento, in sede scientifica, di precedenti modelli storiografici basati sull’opposizione dicotomica cristiani/non cristiani; cfr. Agosti 2012 e soprattutto Massa 2025.

45 Tale è l’opinione di Rebenich 2022, pp. 211-215.

46 Cfr. Buzási 2024, p. 325.

ne primissima e unitaria di tutta la realtà⁴⁷. A quanto ci è dato sapere, dai frammenti per noi disponibili, il sistema di Giamblico individuava almeno due entità, l'Ineffabile e l'Uno, prima del livello dell'Essere/Intelletto, e separava ancora, all'interno del *Nous*, una dimensione intelligibile superiore e una intellettiva (demiurgica) inferiore⁴⁸. La descrizione giuliana deliberatamente sfuma le distinzioni fra i principi primissimi da cui procede Helios intellettivo:

Questo cosmo divino e bellissimo, dalla cima della volta celeste fino al limite estremo della terra tenuto insieme dall'indissolubile provvidenza del dio, dall'eternità esiste ingenerato, nonché eterno per il tempo a venire, da nient'altro custodito, se non, direttamente, dal quinto elemento, la cui sommità è il "raggio del sole"⁴⁹, poi, a un secondo livello, per così dire, dal cosmo intelligibile, infine, in modo ancora più arcano, grazie al "re di tutte le cose, intorno a cui tutto è"⁵⁰. Questo principio, allora – che sia lecito definirlo come "ciò che è al di là dell'intelletto"⁵¹, oppure come idea degli enti (ciò che io dico il tutto intelligibile), oppure come l'Uno, dal momento che l'Uno sembra, in un certo senso, essere anteriore a tutte le cose⁵², oppure come quello che Platone è solito denominare Bene⁵³ – dunque, questa causa unica di tutte le cose, che per tutti gli esseri è modello di bellezza, perfezione, unità e potenza invincibile, nella sua sostanza primordiale e in sé permanente da sé ha rivelato – a sé in tutto simile – Helios, dio grandissimo, quale mediatore fra le cause mediatrici, intellettive e demiurgiche. Così pensa anche il divino Platone, quando afferma: "Puoi dunque dire, feci io, che questo io chiamo figlio del Bene, che il Bene generò come analogo di se stesso, e che ciò che il Bene è nel mondo intelligibile in rapporto all'intelletto e alle cose pensate, questo è il sole nel mondo visibile rispetto alla vista e alle cose visibili"⁵⁴.

47 Già a partire dalla prima età imperiale i filosofi avevano teorizzato la necessità di una distinzione fra il principio supremo della realtà, trascendente e separato (esente dalla "contaminazione" con la materia richiesta dall'attività demiurgica) e il principio demiurgico; cfr. Opso-mer 2005.

48 Per una ricostruzione del quadro metafisico di Giamblico, indagato nella sua innovatività rispetto al sistema di Plotino e a quello di Porfirio, rinvio al sempre valido volume di Dillon 1973, e ai contributi di Cocco 1992, e di Taormina 1999. Sulla problematica associazione del demiurgo di Giamblico alla dimensione intellettiva, cfr. Schramm 2022, pp. 141-142.

49 Pind. fr. 57k, 1 Snell-Maehler (= Soph. Ant. 100).

50 Plat. ep. II 312e.

51 Cfr. Plot. V 1 [10] 8, 3-4; 3 [49] 11, 28; 13, 2.

52 Cfr. Plot. III 8 [30] 10, 28-31; V 1 [10] 7, 18-22; 8, 23-27.

53 Cfr. Plat. resp. VI 506d-e, 507b-c, 509d.

54 Plat. resp. VI 508b-c. Tutto il passo è tratto da Iul. or. 11, 132c-133a.

Il testo qui riportato, uno dei più enigmatici passi dell'inno, spiega l'origine prima del cosmo senza fare accenno all'Ineffabile di Giamblico; l'imperatore parla di Uno o di Bene citando anche la celebre analogia della *Repubblica* platonica, ma oscilla, nelle sue definizioni, fra un principio sovra-intelligibile ("ciò che sta al di là dell'Intelletto", "Uno", "Bene") e uno intelligibile ("il tutto intelligibile"), per introdurre il "padre" o la causa diretta di Helios *noeros*⁵⁵. Quest'ultimo è il vero protagonista del testo, in cui compaiono solo pochi altri riferimenti alla dimensione intelligibile⁵⁶. L'anomalia è stata rilevata, e diversamente giustificata, pressoché da tutti gli studiosi⁵⁷. Particolarmente persuasiva, però, mi sembra l'interpretazione avanzata, in tempi recenti, da Gabor Buzási, che individua, in quella che può apparire una confusionaria *conflation* di entità, una sintesi intenzionale, da parte di Giuliano, un tentativo di entrare in competizione con il dogma cristiano:

Julian's First Principle — Plato's One/Good — corresponds to God the Father. The First Principle is god (God), and although the Neoplatonic One is beyond the intelligible world — i.e. beyond the level of Being — Julian [...] leaves the distinction between the One and the intelligible world in intentional ambiguity. Therefore, the perfectly unified intelligible world and the First Principle are practically — although never explicitly — telescoped into one unity, corresponding to the "One God" of the creed⁵⁸.

Nella visione dello studioso, Giuliano avrebbe offerto una razionale alternativa neoplatonica alle prime due Persone della Trinità: un modello più verosimile, a livello metafisico, incentrato su sole due entità (il Principio sovrain-telligibile e intelligibile, fusi insieme, da un lato; Helios intellettuale, dall'altro) legate da un rapporto di processione (sostitutivo dell'illegittima "filiazione" di Gesù dal Dio cristiano). Questa interpretazione ha il merito di restituire piena coerenza a un testo, come quello appena citato, in apparenza dissonante rispetto al resto dell'inno; e consente altresì — introducendo il riferimento implicito al cristianesimo — di spiegare altre particolarità che nel testo giuliano assume il Secondo Principio, Helios intellettuale.

⁵⁵ Sull'impiego neoplatonico dell'analogia Sole/Bene, riferita al principio primissimo della realtà (anteriore alla dimensione dell'Esse-re/Intelletto), cfr. Abbate 2003.

⁵⁶ Cfr. Iul. *or.* 11, 133b, 139b-140c, 141d.

⁵⁷ Per un bilancio delle varie interpretazioni, cfr. De Vita 2022, pp. 1052-1053.

⁵⁸ Cfr. Buzási 2024, p. 345.

Il dio, infatti, ha come caratteristica precipua la medietà, elemento su cui il *princeps* insiste lungamente:

Dall'unico dio, dall'unico cosmo intelligibile procede – unico – Helios re; è collocato tra gli dèi intellettivi come mediatore fra i mediatori, secondo ogni specie di mediazione (μέσος ἐν μέσοις τεταγμένος κατὰ παντοίαν μεσότητα), concorde, amica e tale da ricongiungere ciò che è diviso; riconduce gli ultimi all'unità con i primi, e in sé contiene le potenze mediatrici della perfezione, della coesione, della generazione della vita e dell'uni-formità della sostanza⁵⁹.

Anche in questo caso Giuliano ha dietro di sé la speculazione metafisica di Giamblico, che aveva affermato la necessità di principi mediatori per assicurare la gradualità della transizione ontologica dall'unitarietà dei principi supremi alla molteplicità diversificata del mondo sensibile⁶⁰. Il riferimento alla dottrina di scuola, però, può giustificare solo in parte il rilievo eccezionale che la *mesotēs* del dio assume all'interno dell'inno, fino ad occupare quasi un terzo dello scritto; e in ciò è difficile non riconoscere la volontà, da parte dell'*imperator*, di fornire, ancora una volta, una risposta neoplatonica al motivo neotestamentario della mediazione salvifica di Cristo⁶¹. Alla paradossalità del mediatore cristiano – che si fa tramite fra Dio e gli uomini tramite l'incarnazione e la morte in croce – Giuliano oppone una forma diversificata (e a suo avviso ben più efficace) di mediazione ontologico-cosmologica esercitata da Helios *noeros*: il dio è *mesos* fra piani dell'essere, ha funzioni sia demiurgiche sia anagogiche⁶², in più gode di un'assoluta centralità fra i pianeti tramite il Sole, sua proiezione sensibile⁶³.

Infine, un ultimo significativo indizio del rapporto dialettico che l'imperatore instaura con il cristianesimo del suo tempo è offerto dalla parte conclusiva dell'inno; qui Giuliano presenta una sorta di "teologia solare" della storia volta a illustrare, nel corso degli eventi che hanno portato all'affermazione della potenza romana, l'attuazione di un preciso piano provvidenziale voluto da Helios:

Quanto poi ad Apollo, che regna insieme a lui, non estese i suoi oracoli su tutta la terra e diede agli uomini una saggezza ispirata? Non abbellì le città con leggi religiose e civili? In que-

59 Iul. or. 11, 141d-142a.

60 Cfr. Iambl. *In Tim.* fr. 60, 6-8, Dillon; cfr. anche Procl. *In Tim.* V 72, 22-23; Salust. 13, 5; Lecerf 2017, pp. 206-208.

61 Per tutti i riferimenti rinvio a González 2017.

62 Cfr. Iul. or. 11, 136b, 152a-b.

63 Cfr. Iul. or. 11, 146b-d.

sto modo, da un lato, attraverso le colonie greche, civilizzò la maggior parte del mondo abitato; dall'altro, lo rese più facile da sottomettere per i Romani, che non solo sono anch'essi di stirpe ellenica, ma hanno anche stabilito e custodito le leggi sacre e la pia fede – ellenica dal principio alla fine – negli dèi⁶⁴.

L'argomento è una rielaborazione in chiave ellenica della strategia propagandistica sfruttata da Eusebio neppure un trentennio prima, per celebrare la perfezione politico-religiosa della monarchia di Costantino, predisposta, nel corso dei secoli, dalla sapienza provvidenziale del Logos⁶⁵.

In maniera speculare, nell'inno giuliano, è la potenza di Helios che ha favorito, fin dal principio, l'unificazione di tutte le terre nell'*oikoumenē* imperiale romana: essa rappresenta la migliore forma di organizzazione civile mai realizzata, il perfezionamento del prezioso lascito della grecità. E la realtà complessa dell'impero trova a sua volta un elemento unificante nella persona del *princeps* che tale realtà coordina e gestisce, facendosi mediatore fra i popoli, le loro tradizioni, i loro culti: egli è l'equivalente, in ambito politico e terreno, di ciò che Helios rappresenta, in ambito metafisico-teologico e cosmologico⁶⁶.

4. Giunti a termine di queste riflessioni è opportuno ricapitolare alcuni punti che considero decisivi, ai fini della comprensione esatta dell'ideologia solare giuliana nel panorama filosofico-religioso del suo tempo:

1. sul piano polemico il suo rifiuto del monoteismo giudaico-cristiano, inteso come culto esclusivo di una sola divinità, è evidente dallo sforzo di aggiornare alcuni argomenti convenzionali, presenti anche in Celso (ad esempio il confronto Genesi/*Timeo* e la critica all'episodio della torre di Babele) in riferimento a un quadro concettuale più complesso, di ascendenza giamblichea. L'enfasi, nel *Contra Galilaeos*, sull'esistenza di realtà anteriori al demiurgo e l'introduzione di molti mediatori divini segnalano le più evidenti incompatibilità fra la visione ellenica e quella giudaico-cristiana,

⁶⁴ Iul. or. 11, 152d-153a.

⁶⁵ Cfr. Eus. *praep. euang.* I 4, 4; *demonstr. euang.* III 7, 30, 33; VIII 3, 13-15; *vit. Const.* II 19, 1; Rebenich 2012, pp. 1175-1176. Sulla consapevole contrapposizione di Giuliano alla teologia politica elaborata dal vescovo di Cesarea, cfr. Sirinelli 1983, pp. 372-375; Tantillo 1998; da ultimo Niccolai 2023, pp. 111-205.

⁶⁶ Sulla natura filosofica (giamblichea) del rapporto di "filiazione" di Giuliano da Helios, rinvio nuovamente a De Vita 2025, pp. 168-188.

- realizzando al contempo una articolazione razionale dei culti su base etnica che si distingue per lucidità nel panorama delle riflessioni antiche sulla religione;
2. sul piano teorico, ferma restando la difficoltà di definire in termini monoteistici la teologia solare di Giuliano, esposta nell'inno a Helios, si registrano, nel corso della trattazione del *princeps*, curiose convergenze con il dogma cristiano: già a partire dal proemio, con l'anomala "fusione" dei principi anteriori al dio intellettuale in contrasto con le linee fondamentali della metafisica giamblichea. Questa scelta espositiva non è frutto di una volontà di semplificazione; ben diversamente, essa è funzionale al tema principale del testo, la celebrazione della centralità cosmica di Helios *noeros*. Fra il livello divino superiore e quello umano inferiore (l'uno e l'altro presentati in maniera quanto più possibile unitaria), il dio si pone, per Giuliano, come *mesitēs* per eccellenza; le funzioni da lui svolte (nella demiurgia del cosmo, nella salvezza delle anime, nella direzione del corso della storia) sono analoghe a quelle che i teologi cristiani attribuivano alla seconda Persona della Trinità, Cristo/Logos. Non si può escludere che l'imperatore avvertisse la pericolosità di questi motivi, che godevano di ampia risonanza presso gli intellettuali del suo tempo; e perciò tentasse di cooptarli nell'alveo dell'Ellenismo smorzandone, di conseguenza, l'attrattività.

Proprio da questa tensione, allora, – tra polemica frontale ed emulazione competitiva della teologia cristiana – emerge a mio avviso la natura dinamica del rapporto di Giuliano con i "Galilei": un rapporto che è perfettamente consonante con il clima interattivo del IV secolo, epoca di "market of religions" e di "clash of gods"⁶⁷. Tanto più, dunque, si conferma l'inadeguatezza delle interpretazioni tradizionali, che fanno leva sulla natura anacronistica della *restauratio* giuliana: lungi dall'essere in fuga dal suo tempo, l'imperatore ne fu un attivo protagonista, ne conobbe a fondo le conflittualità, cercò, anzi, entro una certa misura, di orientarle in una sua specifica direzione.

MARIA CARMEN DE VITA
Università di Siena
mariacarmen.devita@unisi.it

67 Cfr. Massa 2025, p. 40 e p. 573.

Bibliografia

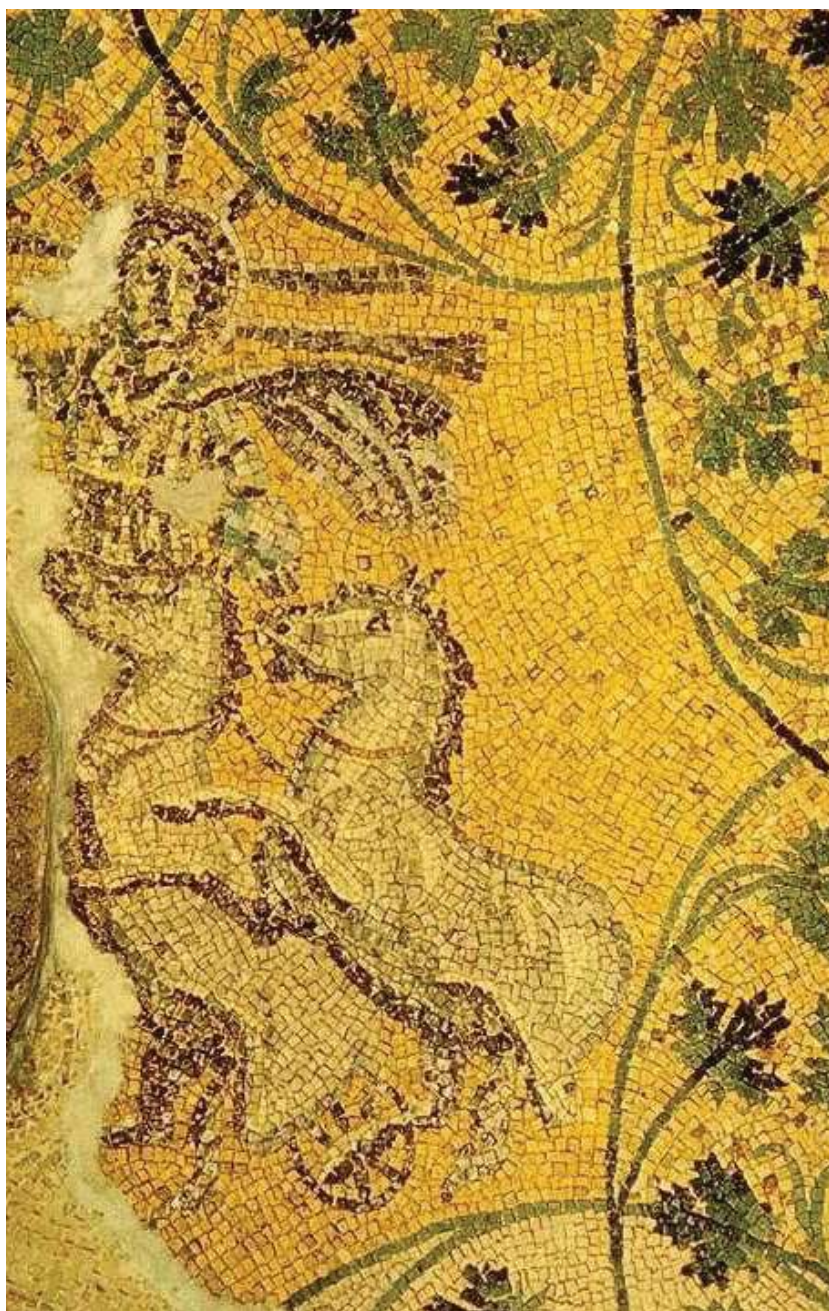
- Abbate 2003: M. Abbate, "Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo", in Platone, *La Repubblica*, V, a c. di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 625-678
- Agosti 2012: G. Agosti, "Il fascino discreto del paganesimo", in P. Chuvin, *Cronaca degli ultimi pagani. La scomparsa del paganesimo nell'impero romano fra Costantino e Giustiniano*, trad. F. Cannas, Paideia, Brescia 2012, pp. 313-324
- Athanassiadi-Frede 1999: P. Athanassiadi, M. Frede (ed. by), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 1999
- Belayche 2020: N. Belayche, "Sur les épaules des empereurs: deux dieux Sol introduits à Rome par Élagabal et Aurélien", in *Migrations et mobilité religieuse. Espaces, contacts, dynamiques et interférences*, éd. par B. Amiri, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon 2020, pp. 187-206
- Berrens 2004: S. Berrens, *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I. (193 – 337 n. Chr.)*, Steiner, Stuttgart 2004
- Bouffartigue 1992: J. Bouffartigue, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Institut d'études augustinienes, Paris 1992
- Bouffartigue 2005: J. Bouffartigue, "La diversité des nations et la nature des hommes: l'empereur Julien et Cyrille d'Alexandrie dans une controverse incertaine", in *Dieu(x) et hommes: histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'antiquité à nos jours. Mélanges en l'honneur de Françoise Thélamon*, éd. par S. Crogiez-Pétrequin, Publications de l'Universités de Rouen et du Havre, Rouen 2005, pp. 113-126
- Boulnois 2011: M.-O. Boulnois, "La diversité des nations et l'élection d'Israël: y a-t-il une influence du *Contre Celse* d'Origène sur le *Contre les Galiléens* de Julien?", in *Origeniana Decima: Origen as Writer*, Papers of the 10th International Congress (Krakow, 31 August-4 September 2009), ed. by S. Kaczmarek, H. Pietras Peeters, Leuven-Paris-Walpole 2011, pp. 803-830
- Boulnois 2018: M.-O. Boulnois, "L'incarnation en question dans la polémique antichrétienne de Celse, Porphyre et Julien", *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 112, 2018, pp. 27-51
- Boulnois 2020: M.-O. Boulnois, "Le prologue de l'évangile de Jean au coeur de la polémique entre Julien et Cy-

- rille d'Alexandrie", in *Interreligiöse Konflikte im 4. und 5. Jahrhundert. Julian, Contra Galilaeos-Kyrrill, Contra Iulianum*, hrsg. von G. Huber-Rebenich, S. Rebenich, de Gruyter, Berlin-Boston 2020, pp. 195-227
- Bridel-Jaccottet 2025: C. Bridel, A.-F. Jaccottet, "Figures partagées", *Religions et interactions religieuses dans l'empire romain tardo-antique. Outils et documents*, éd. par F. Massa, M. Attali, C. Bridel, D. Cellamare, G. Spampinato, Schwabe Verlag, Basel 2025, pp. 613-627
- Buzási 2021: G. Buzási, "Julian the Apostate as a Biblical Literalist", in *Receptions of the Bible in Byzantium: Texts, Manuscripts and Their Readers*, ed. by R. Ceulemans, B. Crostini, Uppsala University Library, Uppsala 2021, pp. 41-62
- Buzási 2024: G. Buzási, "Unus et mediator dei et hominum: Julian the Apostate on the Sun as the Pagan Neoplatonic Alternative of Christ", in *Polytropos. Papers on Philosophy, Religion and Eastern Christianities in Honour of István Perczel's 65th Birthday*, ed. by Z. Pogossian, A. Kraft, L. Gigineishvili, Peeters, Leuven-Paris-Bristol, 2024, pp. 321-351
- Calderone 1973: S. Calderone, "Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantiniana", in *Le culte des souverains dans l'Empire Romain. Sept exposés suivis de discussions*, Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité Classique, Vandoeuvres-Genève 1973, pp. 213-269
- Centrone 2000: B. Centrone, "Platonism and Pythagoreanism in the Early Empire", in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, ed. by M. Schofield, C. Rowe, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 559-584
- Cocco 1992: G. Cocco, "La struttura del mondo soprasensibile nella filosofia di Giamblico", *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 84, 1992, pp. 468-493
- Conti 2004: S. Conti, *Die Inschriften Kaiser Julians*, Steiner, Stuttgart 2004
- De Vita 2013: M. C. De Vita, "'Generare nella bellezza': l'estetica del processo demiurgico in Giamblico e Giuliano Imperatore", *Koinonia*, 37, 2013, pp. 61-77
- De Vita 2022: Giuliano Imperatore, *Lettere e Discorsi*, a c. di M. C. De Vita, Bompiani, Milano 2022
- De Vita 2025: M. C. De Vita, *L'ultimo mediatore. Due studi su Giuliano*, La scuola di Pitagora, Napoli 2025
- Dillon 1973: *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, ed. by J. M. Dillon, Brill, Leiden 1973

- Edwards 2004: M. Edwards, "Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine", in *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire*, ed. by S. Swain, M. Edwards, Oxford University Press, Oxford 2004, 211-234
- Finkelstein 2018: A. Finkelstein, *The Specter of the Jews: Emperor Julian and the Rhetoric of Ethnicity in Syrian Antioch*, University of California Press, Oakland 2018
- Franco 2009: Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino*, a c. di L. Franco, BUR, Milano 2009
- Gérard 1995: L'empereur Julien, *Contre les Galiléens: une imprécation contre le christianisme*, éd. par Ch. Gérard, Ousia, Bruxelles 1995
- González 2017: E. González, "Cristo como mediador (μεσίτης) en el NT", *Scripta Theologica*, 49, 2017, pp. 279-299
- Hadot 1976: P. Hadot, "La fine del paganesimo", in *Storia delle religioni*, I, *L'Oriente e l'Europa nell'antichità*, a c. di H. C. Puech, Laterza, Bari 1976, pp. 675-706
- Halsberghe 1984: G. H. Halsberghe, "Le culte de *Deus Sol Invictus* à Rome au 3^e siècle après J.C.", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2.17.4, de Gruyter, Berlin-New York 1984, pp. 2181-2201
- Kenney 2021: J.P. Kenney, *Platonism and Christianity in Late Antiquity*, in *Christian Platonism: A History*, ed. by A. J. B. Hampton, J. P. Kenney, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, pp. 162-182
- Lecerf 2017: A. Lecerf, "L'évolution du concept de principe dans le premier néoplatonisme: un bref parcours", in *Les principes cosmologiques du platonisme: origines, influences et systématisation*, éd. par M. A. Gavray, A. Michalewski, Brepols, Turnhout, 2017, pp. 187-223
- Liebeschuetz 1979: J. H. W. G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford University Press, Oxford 1979
- Maraval 2001: Eusèbe de Césarée, *La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*, éd. par P. Maraval, Cerf, Paris 2001
- Massa 2025: F. Massa, "Les religions de l'Antiquité tardive: méthode et débats", in *Religions et interactions religieuses dans l'empire romain tardo-antique. Outils et documents*, éd. par F. Massa, M. Attali, C. Bridel, D. Cellamare, G. Spampinato, Schwabe Verlag, Basel 2025, pp. 25-71
- Mazza 2022: M. Mazza, "Culture, identità etniche, dèi nazionali: l'ellenismo di Giuliano", *Occidente/Oriente*, 3, 2022, pp. 77-101

- Mitchell-Van Nuffelen 2010: S. Mitchell, P. Van Nuffelen (ed. by), *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2010
- Niccolai 2023: L. Niccolai, *Christianity, Philosophy, and Roman Power: Constantine, Julian and the Bishops on Exegesis and Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2023
- Opsomer 2005: J. Opsomer, "Demiurges in Early Imperial Platonism", in *Gott und die Götter bei Plutarch*, hrsg. von R. Hirsch-Luipold, de Gruyter, Berlin-New York 2005, pp. 51-99
- Opsomer 2008: J. Opsomer, "Weshalb nach Julian die mosaisch-christliche Schöpfungslehre der platonischen Demiurgie unterlegen ist", in *Kaiser Julian "Apostata" und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, hrsg. von C. Schafer, de Gruyter, Berlin-New York 2008, pp. 127-156
- Pernot 1993: L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain. I. Histoire et technique, II. Les valeurs*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1993
- Piscini 2024: G. Piscini, "J'ai lu, j'ai compris, j'ai condamné": *aspects littéraires de la polémique antichrétienne antique*, Cerf, Paris 2024
- Rebenich 2012: S. Rebenich, "Monarchie", in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band 24, Hiersemann, Stuttgart 2012, pp. 1112-1196
- Rebenich 2022: S. Rebenich, "Der Helios-Hymnos als Beitrag zu Julians Religionspolitik: Herrschaftsrepräsentation und pagane Reaktion", in *Sonne, Kosmos, Rom. Kaiser Julian, Hymnos auf den König Helios*, hrsg. von M. Schramm, Mohr Siebeck, Tübingen 2022, pp. 211-232
- Riedweg 2016: Ch. Riedweg, "Aspects de la polémique philosophique contre les chrétiens dans les quatre premiers siècles", *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes (EPHE), Sciences religieuses*, 123, 2016, pp. 151-158
- Riedweg 2020: Ch. Riedweg, "Anti-Christian Polemic and Pagan Onto-Theology: Julian's *Against the Galilaeans*", in *A Companion to Julian the Apostate*, ed. by S. Rebenich, H.-U. Wiemer, Brill, Leiden-Boston 2020, pp. 245-266
- Schramm 2022: M. Schramm, "Julians Götter: Der Helios Hymnos und die neuplatonische Theologie", in *Sonne, Kosmos, Rom. Kaiser Julian, Hymnos auf den König Helios*, hrsg. von M. Schramm, Mohr Siebeck, Tübingen 2022, pp. 133-166

- Scicolone 1982: S. Scicolone, "Le accezioni dell'appellativo 'Galilei' in Giuliano", *Aevum*, 56, 1982, pp. 71-80
- Sirinelli 1983: J. Sirinelli, "Julien et l'histoire de l'humanité", in *Mélanges É. Delebecque*, éd. par C. Froidefond, Université de Provence, Aix-en-Provence 1983, pp. 361-377
- Stöcklin-Kaldewey 2014: S. Stöcklin-Kaldewey, *Kaiser Julianus Gottesverehrung im Kontext der Spätantike*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014
- Swist 2025: J. Swist, *Julian Augustus: Platonism, Myth, and the Refounding of Rome*, Oxford University Press, New York, 2025
- Tantillo 1998: I. Tantillo, "Come un bene ereditario. Costantino e la retorica dell'impero patrimonio", *Antiquité tardive*, 6, 1998, pp. 251-264
- Tantillo 2003: I. Tantillo, "L'impero della luce. Riflessioni su Costantino e il sole", *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 115, 2003, pp. 985-1048
- Taormina 1999: D. P. Taormina, *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études*, Vrin, Paris 1999
- van der Horst 2018: P. W. van der Horst, "The Pagan Opponents of Christianity on the Book of Genesis", *Vigiliae Christianae*, 72, 2018, pp. 318-336
- Wallraff 2001: M. Wallraff, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Aschendorff, Münster 2001
- Wallraff 2013: M. Wallraff, *Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen*, Herder, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 2013
- Watson 1999: A. Watson, *Aurelian and the Third Century*, Routledge, London-New York 1999
- Wiemer 2020: H.-U. Wiemer, "Revival and Reform: The Religious Policy of Julian", in *A Companion to Julian the Apostate*, ed. by S. Rebenich, H.-U. Wiemer, Brill, Leiden-Boston 2020, pp. 207-244
- Wienand 2013: J. Wienand, "Costantino e il Sol Invictus", in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, a c. di A. Melloni, Treccani, Roma 2013, pp. 177-196
- Zambon 2019: M. Zambon, "Nessun dio è mai sceso quaggiù". *La polemica anticristiana dei filosofi antichi*, Carocci, Roma 2019



Quadriga solare, mosaico del Mausoleo M, Necropoli Vaticana, prima metà del III secolo. Immagine in pubblico dominio, fonte: Wikimedia Commons

