

Book Review

Marco Zambon (2019). «*Nessun dio è mai sceso quaggiù. La polemica anticristiana dei filosofi antichi*» (“Frecce”, 277), Roma: Carocci editore. ISBN: 9788843095858. 550 pp.

Reviewed by **Maria Carmen De Vita**, Salerno, Italy, E-mail: marika.dv@tiscali.it

<https://doi.org/10.1515/elen-2020-0022>

Lo studio della reazione pagana al cristianesimo è un àmbito di indagine che – a partire dall'apparizione del classico lavoro di Pierre de Labriolle (*La réaction païenne. Étude sur la polémique anti-chrétienne du I^{er} au VI^e siècle*. Paris: L'Artisan du Livre, 1934) – ha suscitato, in sede scientifica, un interesse via via crescente. All'esiguità dei frammenti dei trattati anticristiani giunti fino a noi ha fatto riscontro, in misura inversamente proporzionale, un'attenzione sempre maggiore alle diverse modalità con cui gli intellettuali pagani hanno organizzato la loro risposta polemica alla nuova religione soprattutto nel periodo anteriore all'editto di Tessalonica. Nell'ultimo ventennio, poi, nuove prospettive di indagine sono state inaugurate dalla pubblicazione, quasi contemporanea, degli importanti lavori di Giancarlo Rinaldi (*La Bibbia dei pagani*, 2 voll. Bologna: EDB, 1997–98) e di John Granger Cook (*The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000; *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), dedicati ad una raccolta sistematica delle critiche rivolte dai polemisti pagani dei primi secoli agli scritti dell'Antico e del Nuovo Testamento. Il rinnovato fervore di studi promosso dall'apparizione di questi volumi ha portato alla messa a punto di nuove edizioni critiche dei frammenti del trattato porfiriano e celsiano, del *Contra Iulianum* di Cirillo o dell'*Apocriticus* di Macario di Magnesia, nonché, parallelamente, ad un approfondimento delle strategie retoriche e filosofiche dispiegate sia, in senso anticristiano, dagli intellettuali pagani, sia, in ottica apologetica e antipagana, dai nuovi teologi cristiani [cfr. *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III–V secolo)*, a cura di A. Capone. Turnhout: Brepols, 2012; *Interreligiöse Konflikte im 4. und 5. Jahrhundert. Julian Contra Galilaeos–Kyrill Contra Iulianum*, herausgegeben von G. Huber–Rebenich, S. Rebenich. Berlin–Boston: De Gruyter, 2020]. Sul moltiplicarsi delle ricerche ha influito anche la consapevolezza – altra acquisizione recente nell'àmbito degli studi storico-religiosi – della complessità del panorama religioso tardoantico, in cui i confini fra paganesimo e cristianesimo erano tutt'altro che rigidi e gli intellettuali dell'uno o dell'altro schieramento ricorrevano al confronto polemico con gli avversari anche per definire e affermare la propria identità (in proposito importanti precisazioni

sono state formulate da M. Kahlos: *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures c. 360–430*. Aldershot: Ashgate, 2007; *Forbearance and Compulsion. The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance*. London: Duckworth, 2009).

Il libro di Marco Zambon, che qui si presenta, intende fornire un contributo ulteriore allo studio della polemica anticristiana, adottando un approccio all'argomento di tipo squisitamente filosofico, le cui potenzialità, in ambito scientifico, non sono state finora adeguatamente sfruttate. Obiettivo dell'autore – come da lui dichiarato nelle pagine dell'introduzione – è quello di mettere in luce le motivazioni profonde dell'ostilità degli intellettuali pagani al cristianesimo: motivazioni di carattere rigorosamente razionale, tali da fornire delle preziose direttive di marcia per orientarsi all'interno del “dossier corposo e piuttosto monotono di accuse” (p. 13) contro la nuova religione. I testi polemici sono riletti perciò come documenti di un poderoso tentativo di confutazione della nuova filosofia cristiana, di cui i pagani denunciano le aberrazioni sul piano etico–sociale e le inverosimiglianze sul piano logico e ontologico (culminanti nell'*absurdum* dell'incarnazione di Cristo, inammissibile ‘descesa quaggiù’, nel mondo della generazione e corruzione, del Principio creatore, trascendente e divino); da questo punto di vista, non è sbagliato affermare che l'operazione realizzata da Zambon è per molti aspetti complementare a quella che, anche negli ultimi anni, ha guidato altri storici delle religioni e della filosofia antica a definire le radici classiche (stoiche, platoniche, aristoteliche) della nascente teologia cristiana (si veda, ad esempio, G. E. Karamanolis, *The Philosophy of Early Christianity*. Durham: Acumen, 2013; G. G. Stroumsa, *Religions d'Abraham. Histoires croisées*. Genève: Labor et Fides, 2017).

La scelta di questo tipo di approccio si associa all'adozione di un criterio espositivo decisamente originale rispetto ai precedenti lavori dedicati alla polemica contro il cristianesimo: la trattazione, che coinvolge una mole davvero impressionante di testi, non segue l'ordine cronologico degli autori, ma obbedisce ad una più dettagliata suddivisione del materiale per *temi*. Si passa, perciò, da una presentazione generale della vita e della dottrina dei cristiani nell'opinione dei contemporanei (pp. 17–61), ad un esame dei principali capi d'accusa formulati dagli intellettuali pagani, sul piano sociale, religioso e filosofico, organizzati secondo un criterio di complessità crescente, dalle critiche più generiche di ateismo, empietà, magia, rivolte ai cristiani e al loro culto ‘straniero’ e irrazionale (pp. 63–179), a quelle più sostanziali concernenti l'attendibilità delle Scritture, la coerenza delle nuove dottrine teologiche, cristologiche, cosmologiche (pp. 181–331). Soltanto nell'ultima parte l'esposizione recupera l'ordinamento cronologico allo scopo di fornire una rapida sintesi sulla condizione giuridica dei cristiani nell'Impero romano, a partire dagli anni di Tiberio fino ai successori di Costantino (pp. 335–421). La sintesi conclusiva riassume poi, in pochi punti essenziali, le linee portanti della polemica contro il cristianesimo come pseudofilosofia e falsa religione (pp. 423–31).

Sul perché della scelta di un criterio tematico è Zambon stesso, ancora una volta, a soffermarsi, argomentando di aver voluto in tal modo mettere in luce la continuità nel contenuto della polemica anticristiana dei filosofi, all'interno della quale ricorrono argomentazioni sostanzialmente analoghe, pur nella varietà di accenti e sfumature di volta in volta conferite dai singoli autori. Si pensi alla condanna della ‘doppia apostasia’ dei cristiani, colpevoli, agli occhi dei pagani, di aver tradito con la loro nuova dottrina sia le tradizioni religiose del mondo greco-romano sia quelle del mondo giudaico; l’argomento – dimostra l’A. – si ritrova già nell’opera di Celso e ricompare in Porfirio, ma è senza dubbio in Giuliano che assume un’inflessione maggiore, forse nell’ottica di un contrasto forte, voluto dallo stesso *princeps*, con la propria esperienza personale di apostata dal cristianesimo [significativa, da questo punto di vista, la linea interpretativa proposta da O. Andrei, “Giuliano: da apostata a l’Apostata (Sul buon uso dell’apostasia).” In *L’imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione*, a cura di A. Marcone, 252–83. Firenze: Le Monnier, 2015].

L’adozione di una struttura per temi, inoltre, comporta anche un ulteriore vantaggio, in sede di fruizione del volume. Si può notare, infatti, come le principali obiezioni mosse ai cristiani, nella presentazione adottata da Zambon, si sviluppino in parallelo con l’evolversi (sul piano metodologico e onto-teologico) del dibattito filosofico d’età imperiale. Seguendo il progressivo dipanarsi della polemica anticristiana, il lettore ha perciò modo di cogliere la complessità teoretica della speculazione tardoantica, già magistralmente esplorata dall’A. nel corso di un suo precedente lavoro dedicato alle radici medioplatoniche del pensiero di Porfirio (*Porphyre et le moyen-platonisme*. Paris: Vrin, 2002). Ove si consideri che la rivalutazione della piena scientificità e professionalità dell’insegnamento impartito dagli ultimi platonici, per lungo tempo relegati al rango di santoni o *pagan holy men* è, tutto sommato, una conquista recente, in ambito specialistico (si vedano le opportune osservazioni di R. Chiaradonna, “Pratiche d’insegnamento filosofico nel IV secolo d.C. intorno alla cosiddetta scuola di Pergamo.” In *Pratiche didattiche tra centro e periferia nel Mediterraneo Tardoantico*, Atti del Convegno Internazionale di studio, Roma, 13–15 maggio 2015, a cura di G. Agosti, D. Bianconi, 69–89. Spoleto: CISAM, 2019), l’importanza che un testo come quello di Zambon assume non solo per gli storici delle religioni, ma anche per gli storici della filosofia, non può che risaltare con evidenza ancora maggiore.

Qualche esempio risulta particolarmente significativo, in proposito. Fra gli argomenti con cui i polemisti stigmatizzavano la condotta dei cristiani, approfonditi dall’A. nella prima e nella seconda parte del libro – accanto alle tradizionali accuse di depravazione e di eccentricità (che esponevano i nuovi credenti alla stessa ondata di disprezzo già rivolta contro altre figure di intellettuali ‘anomali’, come i cinici, p. 30), di insidiosa promozione di una *superstizio* straniera (estranea alla religione

tradizionale e all'ordine sociale ad essa connesso, p. 87) – figurano la condanna della misantropia di monaci e martiri, nonché la lamentela per il rifiuto dei cristiani di aderire alle forme più diffuse del culto pagano (la pratica dei sacrifici, l'adorazione delle immagini). Per ciò che concerne il primo punto, l'A. dimostra come nella critica mossa ai martiri e agli anacoreti agisse, sì, la percezione, peraltro piuttosto diffusa a livello popolare, dell'inaccettabilità di un comportamento che rinnegava i valori della socialità connaturati alla cultura ellenica, ma determinante fosse anche, da parte dei filosofi pagani, l'assunzione di una prospettiva etica rigorosamente fedele all'insegnamento platonico. Questi intellettuali, infatti, miravano a conseguire una 'morte filosofica', ovvero la piena realizzazione della parte razionale dell'anima, nella libertà dai vincoli del corpo (in ossequio ai dettami di *Phaed.* 61c). Di conseguenza, non potevano che disprezzare l'automortificazione perseguita dai nuovi credenti e la ricerca volontaria della morte fisica, perché l'una e l'altra, a loro giudizio, equivalevano ad una sorta di resa alla schiavitù invincibile del corpo e delle passioni (pp. 95–101). Quanto, poi, all'abbandono da parte cristiana delle forme consuete della pratica religiosa, essa andava contro la necessità, a più riprese proclamata dai pensatori tardoantichi, di "venerare gli dèi in modo conforme alle leggi della patria" (Porph. *Ad Marc.* 19, p. 117, 10–11 des Places). E, a questo punto, la trattazione di Zambon si sofferma su un'ampia rassegna degli argomenti usati dai filosofi pagani per giustificare filosoficamente le pratiche religiose tradizionali, compresi il culto delle immagini e il ricorso al sacrificio (pp. 127–34). Si tratta di pagine estremamente interessanti per gli studiosi dell'ultima fase della storia del platonismo, perché confermano, nell'attività dei filosofi di questo periodo, la stretta complementarietà del *coté* intellettualistico–speculativo e di quello liturgico–rituale, convergenti (soprattutto in Giamblico e in Proclo) nell'elaborazione di un discorso teurgico sostenuto da sofisticati presupposti di carattere animologico e metafisico (cfr. soprattutto G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995; I. Tanaseanu Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013).

Bisogna tuttavia rivolgersi alla seconda parte, la più corposa, del libro di Zambon, per cogliere tutta la ricchezza dell'armamentario concettuale dispiegato dai polemisti per confutare la pretesa dei *parvenus* cristiani di rivendicare a sé, abusivamente, il titolo di filosofi. Tale pretesa – dimostra l'A. – non poteva non risultare inconsistente per intellettuali tradizionalisti come i filosofi pagani, che difendevano l'inamovibilità di una verità diffusa nei culti e nei riti ancestrali dei popoli più diversi e di cui consideravano interpreti i grandi pensatori delle epoche passate. Tipico della cultura filosofico–letteraria ufficiale, fin dai primi secoli, era, infatti, un certo *trend* arcaizzante, con il quale la novità ostentata del cristianesimo strideva in maniera vistosa; per giunta, l'esclusivismo dei cristiani, sicuri di possedere, essi soli,

l'autentica via di accesso al divino, era quanto di più lontano si potesse immaginare dall'aspirazione del filosofo di presentarsi come l'armonizzatore delle diverse tradizioni sapienziali elleniche e non elleniche, tutte ritenute valide come forme di conoscenza del divino (p. 149). Centrali, per cogliere l'incompatibilità fra i due mondi, sono le pagine che Zambon dedica al ri-orientamento dell'attività speculativa in senso esegetico e teologico che si verifica nelle scuole platoniche all'inizio dell'era cristiana, quando il percorso degli studi filosofici si trasforma progressivamente in un lavoro di scavo sui testi degli antichi maestri, nella prospettiva di ricavare da essi una rivelazione della struttura profonda della realtà; e di ricomporre poi, sinfonicamente, questa rivelazione con tutte le altre, espresse in forma velata o parziale, dalle dottrine religiose di tutti i popoli (pp. 148–51). Il culmine di questo processo si registra con i pensatori della scuola di Atene, cui è legata la riconfigurazione della metafisica classica nella forma di 'scienza teologica' (fondamentale resta, a questo proposito, il contributo di H. D. Saffrey, "Les débuts de la théologie comme science, III^e–VI^e siècle." *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 80, 1996: 201–20, repr. in *Le néoplatonisme après Plotin*, 219–38. Paris: Vrin, 2000; cfr. inoltre, per una più recente messa a punto degli orientamenti delle diverse scuole neoplatoniche, anche E. Gritti, "Orientamenti e scuole nel neoplatonismo." In *Filosofia tardoantica: storia e problemi*, a cura di R. Chiaradonna, 67–83. Roma: Carocci, 2012). Ma già nelle opere loro predecessori – da Giamblico, a Porfirio fino a risalire a Numenio, nella puntuale ricostruzione fornita dall'A. – si fa strada l'aspirazione a realizzare "un coordinamento tra religione e filosofia mediante l'elaborazione di un discorso razionale sugli dèi, capace di mostrare il senso nascosto degli enigmi contenuti nei riti e nei miti religiosi, nonché la loro coerenza con la verità, fatta conoscere appieno da Pitagora, Socrate e Platone" (p. 233).

In tale contesto, si spiega come proprio il venir meno all'irrinunciabile requisito della razionalità fosse, per i pagani, la pecca più grave in cui incorrevano i cultori della *superstizio* cristiana. A questi ultimi – dimostra Zambon – veniva addebitata la responsabilità di perpetrare un vero e proprio attentato, oltre che alle certezze rassicuranti del *mos maiorum*, alla stabilità di criteri unanimemente riconosciuti validi come strumenti di accesso alla verità: il rigore e la coerenza del *logos dialettico*, faticosamente costruito (al quale i cristiani, in una sorta di rovesciamento epistemologico, anteponevano la forma di conoscenza più arbitraria e instabile, ovvero la *pistis*, p. 170); l'autorità della rivelazione divina contenuta negli scritti degli antichi poeti-teologi e dei più grandi filosofi (contrapposta all'inattendibilità e alla meschinità letteraria delle Scritture giudaico-cristiane, pp. 182–95).

E se, per quanto riguarda il metodo e le fonti della verità, l'estraneità del cristianesimo alla filosofia risultava evidente, ancora più drastico era il giudizio dei filosofi in merito ai contenuti particolari della nuova dottrina. Il monoteismo

trinitario risultava contraddittorio sul piano logico, gravemente deficitario sul piano ontologico, inammissibile sul piano etico (soprattutto per via della ‘scandalosa’ rappresentazione antropomorfa del Dio cristiano, p. 257). Altrettanto insensate e irrazionali apparivano sia la cristologia, sia la dottrina cristiana della salvezza, l’una perché comportava l’ingresso nel mondo sensibile (ovvero, in una sfera inferiore, contraddistinta dalla mutevolezza e dalla precarietà) di un *Logos* divino per definizione esente da passione e da mutamento (p. 291), l’altra perché finiva con l’attribuire all’azione divina dei limiti di potenza o dei margini inammissibili di arbitrarietà (p. 328). Massimamente problematiche erano considerate, infine, la cosmologia creazionistica dei cristiani e la loro dottrina della resurrezione, entrambe incompatibili, nella visione pagana, con gli insegnamenti di Platone che affermavano sia l’eternità del cosmo, sia la superiore dignità e autonomia dell’anima razionale rispetto al corpo (pp. 307–17 e 323–7).

Ciascuno di questi nuclei tematici è trattato da Zambon con dovizia di documentazione e uno stile di scrittura sempre agevole, che oscilla fra esposizioni più ampie e trattazioni più analitiche, relative all’interpretazione di singoli passi. Notevoli, ad esempio, nel capitolo incentrato sulle critiche all’uso cristiano dell’allegoria, sono gli accenni alla storia dell’esegesi allegorica dei miti pagani ricostruita attraverso puntuali riferimenti ai frammenti di Numenio, al *De Iside et Osiride* di Plutarco, al *De anthro nympharum* di Porfirio, al *De diis et mundo* di Salustio (pp. 205–11). Si tratta di spunti interessanti, pur nella loro brevità, perché illustrano l’approfondirsi, presso i filosofi medioplatonici prima e neoplatonici poi, di una riflessione sui testi che ha un punto di svolta importante proprio nelle brevi dichiarazioni di Salustio, documento di un’evoluzione dall’ermeneutica ‘analitica’ di Porfirio a quella ‘misterica’ di Giamblico e successivamente di Proclo, destinata a stabilire un’equiparazione fra i *mythoi* teologici e i *symbola* che agevolano l’ascesa al divino [cfr., in merito, il sempre valido contributo di J. Pépin, “*Merikôteron–epoptikôteron* (Proclus, *in Tim.* I 204, 24–27). Deux attitudes exégétiques dans le néoplatonisme.” In *Mélanges d’histoire des religions offerts à H.-C. Puech*, 323–30. Paris: PUF, 1974, e, da ultimo, E. Kutash, “Myth, Allegory and Inspired Symbolism in Early and Late Antique Platonism.” *The International Journal of the Platonic Tradition* 14, 2020: 1–25]. Del pari significativo è, per ritornare al volume di Zambon, l’associazione, effettuata alle pp. 307–17, fra le critiche pagane alla cosmologia cristiana e il dibattito neoplatonico sull’origine del cosmo, quest’ultimo innescato dalla difficile compatibilità fra dalla dottrina platonica del Demiurgo e la prospettiva eternalistica difesa da Aristotele (cfr. D. Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity*. Berkeley–London: University of California Press, 2007; ed. it. a cura di F. Verde, Roma: Carocci, 2011). L’A. opportunamente sottolinea la radicale differenza fra il creazionismo ‘semplicistico’ dei cristiani – che

facevano dipendere ogni realtà direttamente da Dio – e il crezionismo platonico del *Timeo*, per lo più inteso dai neoplatonici in senso figurato, come una relazione di dipendenza del mondo dal principio trascendente, frutto, cioè, non di un atto volontario, bensì di “un processo senza inizio e senza fine di illuminazione” (p. 313). Tale relazione investiva il cosmo nella sua totalità e – ben diversamente da quanto richiesto dal monoteismo radicale dei cristiani – implicava una molteplicità di istanze intermedie fra il primo principio e le realtà derivate; queste ultime, compromesse con la sfera della materialità, non potevano essere direttamente associate all’Origine prima senza comprometterne la trascendenza e la perfezione immutabile, necessitavano perciò, per venire all’essere e poter pienamente realizzarsi, dell’intervento di una serie di principi divini inferiori o demiurghi ‘di secondo livello’ (gli “dèi giovani” di Plat. *Tim.* 41a–d, reinterpretati come “dèi supervisori” degli uomini e dei popoli in Orig. *c. Cels.* v 25, 6–14, o come “dèi etnarchi” delle varie nazioni in Iul. *c. Gal.* frr. 21, 24–26 Masaracchia). In tal modo la struttura pluralistica della religione tradizionale veniva riassorbita e legittimata all’interno del discorso metafisico e acquistavano credito le accuse, rivolte ai cristiani, di rozzezza e di mancata comprensione della natura profonda della realtà. “Nessuno che sia istruito si avvicini” (Orig. *c. Cels.* III 44) – così Celso stigmatizzava, in violento contrasto con i *sophoi* dell’Accademia platonica, il basso livello culturale e sociale dei nuovi credenti (p. 172).

Gli esempi addotti finora illustrano la saldatura organica, compiuta da Zambon, fra la polemica anticristiana e l’intenso lavoro speculativo condotto dai filosofi nel ripensare criticamente l’eredità concettuale, mitica, rituale, della tradizione e nel costruire un sofisticato discorso metafisico-teologico sulla natura dell’universo e dell’uomo. C’è da dire, inoltre, che i contenuti di un tale discorso non rimanevano materia di discussioni erudite fra specialisti, all’interno delle scuole; ben diversamente, essi acquistavano un certo rilievo anche sul piano politico. Questo punto è sottolineato a più riprese dall’A., in coerenza con la rivalutazione – anch’essa una conquista abbastanza recente in sede scientifica – dell’importanza degli aspetti etici e pratico-politici della speculazione neoplatonica. Si è dimostrato infatti – e fra gli studi sull’argomento vale la pena di ricordare i lavori di D. J. O’Meara (fra cui il fondamentale *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2003) e i più recenti di M. Schramm (*Freundschaft im Neuplatonismus. Politisches Denken und Sozialphilosophie von Plotin bis Kaiser Julian*. Berlin–Boston: De Gruyter, 2013) – come l’isolamento mistico o la chiusura nella torre d’avorio della pura teoresi fossero, tutto sommato, atteggiamenti lontani dai filosofi d’età tardoantica che, ben diversamente da quanto si è per lungo tempo creduto, avvertivano con piena responsabilità l’obbligo platonico di ‘discendere nella caverna’; l’orientamento

teologico della loro riflessione non escludeva, anzi implicava l'azione filantropica a servizio dei loro simili, l'impegno attivo all'interno della comunità dello stato. Di tale impegno la polemica contro il cristianesimo con la congiunta difesa del politeismo pagano possono essere considerate, appunto, una forma significativa di espressione; giacché l'una e l'altra rispondevano, agli occhi degli intellettuali, alle specifiche esigenze culturali e politiche della loro società. Erano un modo per giustificare, proiettandola nell'orizzonte sovrasensibile di un mondo divino pluralistico, ma gerarchicamente strutturato in dipendenza da un principio supremo (di volta in volta identificato con Zeus o con Apollo/Helios), l'ordinamento e la dimensione mondiale dell'Impero romano, che nella figura del *princeps*, protetto dal dio, aveva il suo centro direttivo e unificante. Ogni tentativo di rifiutare o anche solo di mettere in discussione tale ordinamento divino si configurava *ipso facto* come l'introdurre un linguaggio di rivolta, un contestare la maestà stessa di Roma e dei suoi dèi (pp. 236–48). Particolarmente interessanti sono le pagine dedicate dall'A. alle metafore regali che – sulla scorta di *Plat. Ep. II* 312e o di *Phaedr.* 246e–247a – sono utilizzate dai neoplatonici per descrivere il rapporto che lega la realtà sensibile, attraverso una serie di intermediari, al principio, paragonato al gran re circondato da una corte di alti funzionari; è su immagini come queste che poggia la fondazione filosofica del culto del *Sol Invictus*, promosso dagli imperatori, a partire da Aureliano, per consolidare l'unità e l'universalità del potere sovranazionale dei *principes* attraverso l'analogia con il principio solare, centro vivificante del cosmo (pp. 242–3). E non è un caso che in uno dei documenti più significativi del neoplatonismo politico tardoantico, l'inno *Al re Helios* di Giuliano imperatore, il discorso metafisico relativo alla sovranità di Helios sul mondo intellettuale e sul mondo sensibile (su cui molto influisce la rielaborazione giamblichea oltre che del noto passo di *Ep. II* 312e anche della celebre analogia platonica del Bene con il sole contenuta in *Resp. VI* 508b–c) ceda il passo, nella parte conclusiva del testo, all'abbozzo di una vera e propria teologia eliaca della storia, in base alla quale la missione storica di Roma viene descritta come l'attuazione progressiva di un piano provvidenziale voluto da Helios, culminante nell'ascesa al trono di Giuliano stesso (*Iul. Or.* 11, 152d–158c). Qui, entro la cornice concettuale del neoplatonismo tardoantico, giunge al culmine “il processo di sacralizzazione del dominio di Roma sul mondo e l'identificazione dello Stato con la persona dell'imperatore” (p. 243); e non si può escludere – secondo un'interpretazione condivisa dagli interpreti del testo giuliano – che nell'operazione realizzata dall'Apostata giochi un ruolo fondamentale la volontà di reagire alla visione eusebiano–costantiniana della storia profana, reinterpretata dal vescovo di Cesarea come un percorso di preparazione progressiva ai *felicissima tempora* della monarchia cristiana di Costantino (cfr. J. Sirinelli, “Julien et l'histoire de

l'humanité.” In *Mélanges É. Delebecque*, édité par C. Froidefond, 361–77. Aix-en-Provence: Université de Provence, 1983; S. Rebenich, “Monarchie.” In *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band 24, 2012: 1112–96, spec. 1175–6).

L'accento al rapporto antifrastico che lega l'inno a Helios di Giuliano ai testi di Eusebio consente di mettere in rilievo un elemento ulteriore del testo di Zambon che ne chiarisce l'importanza per gli storici del cristianesimo e, in generale, per gli storici della società tardoantica: l'attenzione prestata all'evolversi parallelo della polemica pagano-cristiana e della nascente teologia cristiana, addirittura la sostanziale omogeneità dei punti di vista adottati, nel dibattito, dai filosofi pagani e dai loro avversari, gli apologeti e i teologi cristiani. L'analisi condotta dall'A. spazia infatti dalla classificazione e dal commento delle critiche formulate dai filosofi alla presentazione delle risposte elaborate di volta in volta dagli apologeti cristiani: risposte che spesso prevedevano, accanto alla ripresa in chiave rovesciata dei vari capi d'accusa (quella di ateismo, *in primis*, ma anche quella di magia o di incitamento alla ribellione alle autorità, su cui cfr. rispettivamente pp. 80, 120, 245), anche il ricorso, da parte cristiana, a strategie argomentative affini a quelle impiegate, in contesti speculativi o polemici, dagli stessi avversari neoplatonici. Basti pensare alla denuncia, da parte pagana, delle *diaphōnai* presenti nell'Antico e nel Nuovo Testamento (pp. 190, 192, 198) e, in generale, alla polemica sulla dignità teologica delle Scritture giudaico-cristiane (che è speculare alla polemica antipagana sulla plausibilità etica e logica dei miti classici); casi come questi – afferma Zambon – sono esempi vistosi dell'autentico “dialogo tra sordi” che si è svolto nell'antichità fra intellettuali dell'uno e dell'altro schieramento (pp. 181–228). Non solo la strategia delle *diaphōnai*, usata contro i testi sacri dei cristiani, ma probabilmente mutuata dagli scritti scettici relativi al disaccordo esistente fra le varie scuole della filosofia classica, era usata anche nell'apologetica cristiana contro i filosofi pagani (sull'argomento cfr. anche S. Morlet, “La discordance (*διαφωνία*) des Écritures dans la polémique antichrétienne de l'Antiquité.” In *Cristiani, ebrei e pagani. Il dibattito sulla Sacra Scrittura tra III e VI secolo*, a cura di A. Capone, 13–32. Turnhout: Brepols, 2017); per giunta, pagani e cristiani usavano gli stessi argomenti per superare le difficoltà ermeneutiche determinate dal ricorrere – nella Bibbia giudaico-cristiana o nei testi della classicità greca – di contenuti imbarazzanti perché anacronistici, inverosimili o immorali. Nell'uno come nell'altro caso la presenza di simili ‘inciampi’ ermeneutici era giustificata alla luce di una concezione stratificata della verità che, per gli intellettuali cristiani come per quelli pagani, era stata, sì, rivelata da Dio o dagli dèi negli antichi testi, ma necessitava tuttavia, per essere ricostruita nel suo significato profondo e più autentico, di un attento lavoro di decifrazione, riservato a pochi, dei significati letterali. E se, da un lato, i teologi cristiani denunciavano l'astruseria delle costruzioni teologiche che, tramite l'allegoria, i filosofi pagani pretendevano di

ricavare dalle loro *fictiones* mitiche, d'altro canto, le letture allegoriche della Bibbia erano aspramente criticate dai polemisti pagani (Celso, Porfirio, l'anonimo avversario di Macario di Magnesia), per la loro inutilità, l'incoerenza rispetto al testo di riferimento, o la scarsa originalità. Al centro della controversia non era il ricorso all'allegoria in sé, bensì, a priori, la scelta stessa del testo sacro da interpretare.

Addirittura, gli stessi racconti mitici (come quello di Crono, o quello della Madre degli dèi) erano oggetto delle critiche dei cristiani e delle sofisticate esegezi teologiche dei pagani; e, allo stesso modo, gli stessi problemi ermeneutici che i polemisti anticristiani sollevavano a proposito delle Scritture giudaico-cristiane erano anche al centro del dibattito esegetico intraecclesiale, condotto contro gli eretici, oppure contro i giudei (cfr. G. Rinaldi, "Giudei, cristiani e pagani. Interazioni nei secoli I e II." In *Quando i cristiani erano ebrei*, a cura di P. Stefani, 55–101. Brescia: Morcelliana, 2010). Non stupisce che proprio queste convergenze ricevano attenzione nel testo di Zambon; l'A., anzi, coglie, nella fittissima rete di rapporti che legavano gli intellettuali dell'uno e dell'altro schieramento una prova della complessità della società tardoantica, in cui "non esisteva un solo cristianesimo" (p. 15), ma più correnti cristiane in competizione tra loro e, per di più, fra pagani e cristiani – figli della stessa *paideia* – continui erano i fenomeni di interazione, di contaminazione o di scambio, a livelli diversi (iconografico, retorico, filosofico-teologico). Di conseguenza, se Porfirio accusava l'esegeta Origene di un indebito furto del metodo allegorico perpetrato ai danni degli stoici Cheremone e Cornuto (Porph. *c. Christ.* fr. 6F Becker, commentato da Zambon alle pp. 222–3), il medio-platonico Celso poteva recuperare, contro il Dio dei giudei, gli stessi argomenti usati contro i cristiani niceni dagli eretici marcioniti, spregiatori dell'Antico Testamento (Orig. *c. Cels.* VII 18, commentato alle pp. 203–4). Ancora più originale, poi, la posizione assunta dall'imperatore Giuliano, che, in merito alla polemica sulle Sacre Scritture arrivava a giustificare, a differenza dei polemisti suoi predecessori, l'uso cristiano dell'allegoria (Iul. *c. Gal.* frr. 16–17 Masaracchia). L'Apostata – argomenta Zambon – dimostrava in tal modo di conoscere e di sfruttare a suo vantaggio la disputa che alla fine del IV secolo opponeva, in ambito cristiano, gli esegeti alessandrini, fautori dell'allegorismo ad oltranza, e i letteralisti antiocheni. Contro questi ultimi la difesa di un'interpretazione traslata della Scrittura significava, per il *princeps*, "creare le premesse per una lettura dei testi sacri che li sottraesse ai cristiani per ricondurli nell'alveo delle sapienze antiche" (p. 210). Si tratta di un'osservazione di grande finezza, che si collega ad altre più recenti indagini che attestano la conoscenza, da parte dell'Apostata, della varietà di posizioni dottrinali assunte dai teologi cristiani della sua epoca, strategicamente sfruttate nel *Contra Galilaeos* per evidenziare le fratture esistenti all'interno della Chiesa ortodossa (cfr. M.–O. Boulnois, "Genèse 2–3: Mythe ou vérité? Un sujet de

polémique entre païens et chrétiens dans le *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie.” *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 54, 2008: 111–33; Ead. “Le prologue de l'évangile de Jean au cœur de la polémique entre l'empereur Julien et Cyrille d'Alexandrie.” In *Interreligiöse Konflikte im 4. und 5. Jahrhundert*, cit.).

Il continuo sovrapporsi dei punti di vista, lo scambio consapevole di argomenti fra polemisti anticristiani e teologi e apologeti cristiani è dunque l'ennesimo aspetto pregevole dell'indagine di Zambon, che gli consente di cogliere tutta la ricchezza di implicazioni di un dibattito che ha segnato in profondità l'evoluzione del pensiero antico. Un'ultima breve menzione merita infine la parte conclusiva del volume, dedicata alla ricostruzione dei rapporti giuridici fra cristiani e autorità romane; qui vale la pena di segnare le brevi, ma dense pagine sulla ‘svolta’ costantiniana, di cui viene sottolineata la natura graduale e progressiva, contro tutti gli eccessi del costantinismo storiografico (cfr. pp. 389–421). Anche questo riuscito intreccio di competenze, che porta l'A. a completare il quadro da lui tracciato con l'apporto di dati desunti dalla storia del diritto romano tardoantico (oltre che dalla storia delle religioni e dalla storia della filosofia) ribadisce l'utilità del testo per tutti gli studiosi della *Late Antiquity*; epoca che, come da più parti viene segnalato in ambito scientifico, va appunto indagata in un'ottica multi e interdisciplinare, perché solo in questo modo diventa più facile apprezzarne la vivacità, il dinamismo interno, in definitiva la modernità (cfr. A. Marcone, *Tarda Antichità. Profilo storico e prospettive storiografiche*. Roma: Carocci, 2020: 191–219).