



L'altra faccia di Marte: sconfitti e donne nelle guerre del mondo antico

a cura di
Vincenzo Micaletti, Fabrizio Lusani,
Fabiana Rosaci





03



1506

UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

UUP
URBINO
UNIVERSITY
PRESS

La collana intende raccogliere i contributi presentati nel contesto delle iniziative organizzate dall'Associazione Culturale Rodopis - Experience Ancient History, da anni impegnata a promuovere lo studio dell'antichità classica grazie ad attività di disseminazione, divulgazione e public engagement rivolte di volta in volta a un pubblico specializzato e generalista, in Italia e all'estero. I volumi hanno per oggetto studi e ricerche relative all'antichità classica e al vicino oriente antico, con un approccio multi- e interdisciplinare, dando spazio tanto ai contributi di giovani ricercatori quanto a quelli di studiosi affermati, italiani e stranieri.

*L'altra faccia di Marte:
sconfitti e donne nelle guerre
del mondo antico*

a cura di

Vincenzo Micaletti, Fabrizio Lusani,

Fabiana Rosaci

L'altra faccia di Marte: sconfitti e donne nelle guerre del mondo antico

a cura di Vincenzo Micaletti, Fabrizio Lusani, Fabiana Rosaci

Comitato editoriale

Anna Busetto, Fiorella Fiocca, Marta Fogagnolo, Alessandro Magnani, Lorenza Natale,
Fabio Sassella Sergenti

Progetto grafico

Mattia Gabellini

Referente UUP

Giovanna Bruscolini

[Print] ISBN 9788831205931

[PDF] ISBN 9788831205917

[ePub] ISBN 9788831205924

Le edizioni digitali dell'opera sono rilasciate con licenza Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY, il cui testo integrale è disponibile all'URL: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Le edizioni digitali online sono pubblicate in Open Access su: <https://press.uniurb.it/index.php/UrbinoUP>

© Gli autori per il testo, 2024

© Urbino University Press per la presente edizione

Pubblicato da: Urbino University Press | Via Saffi, 2 | 61029 Urbino

Sito web: <https://uup.uniurb.it/> | e-mail: uup@uniurb.it

L'edizione cartacea del volume può essere ordinata in tutte le librerie fisiche e online ed è distribuita da StreetLib (<https://www.streetlib.com/it/>)

SOMMARIO

9

INTRODUZIONE DEI CURATORI

Vincenzo Micaletti, Fabrizio Lusani, Fabiana Rosaci

I

ARCHAIOLOGIAI TRA STORIA E MITO

13

I RE VINTI NEL III MILLENNIO A.C. NELLA PERCEZIONE SUMERICO-ACCADICA

Edoardo Zanetti

33

I RACCONTI AMAZZONICI SULLA CITTÀ DI MIRINA IN EOLIDE D'ASIA

Paolo Di Benedetto

61

MATRONAE ABSCISOS CRINES VIRIS SUIS OBTULERE PUGNANTIBUS:

*rappresentazione e impiego dei capelli femminili
negli assedi del mondo antico*

Gabriele Brusa

87

IL RUOLO DELLA DONNA NELLA COLONIZZAZIONE GRECA IN SICILIA: ALCUNE RIFLESSIONI

Helena Catania

II

ORIZZONTI DI GUERRA (E DI SCONFITTA) DALL'ETÀ CLASSICA ALL'ETÀ ELLENISTICA

105

GLOSSING OVER THE FROWNED UPON INVOLVEMENT

*The characterisation of women during urban warfare
in the Classical period*

Alessandro Carli

133

LA GUERRA INVIDIABILE. STORIA PLATONICA
DELLE SCONFITTE DI ATENE

Elena Sofia Capra

151

LA SCONFITTA DIMENTICATA: ATENE ONORA
DEMOSTENE

Marta Caselle

173

NAUFRAGHI, OPLITI, MARINAL.

*Iconografie e forme di consolazione per i caduti sul
mare tra Grecia classica ed ellenistica*

Francesco Sorbello

211

UNA REGINA IN BATTAGLIA: ARSINOE III A
RAPHIA TRA FONTI STORICHE E LETTERARIE

Vittoria Vairo

231

“THE WHISPERER IN DARKNESS”: LA STRATEGIA
DI CONQUISTA INDIRECTA DI MITRADATE VI
DEL PONTO*

Alessandro Magnani

III

LA GUERRA TRA ETÀ IMPERIALE E TARDOANTICA:
DECLINAZIONI FEMMINILI E RELIGIOSE

259

AGRIPPINA MAGGIORE, ANTESIGNANA
DELLE «MATRES CASTRORUM»

Ludovica Di Masi

279

FILOSOFE PITAGORICHE O MARTIRI
CRISTIANE?

*Il caso della γενναία Timica nella tradizione
neoplatonica.*

Rosanna Valentina Femia

291

L'IMPERATORE E LA REGINA: MAVIA E
LA SOLLEVAZIONE DELLE TRIBÙ ARABE
CONTRO L'IMPERO DI VALENTE

Jacopo Lampeggi

305

PRIMA DELL'OBLIO: L'ULTIMA RESISTENZA
DELLE DONNE VANDALE

Fabiana Rosaci

319

DAL PUNTO DI VISTA DELLA DONNA:

*le πράξεις κατὰ πόλεμον nel panegirico di Claudiano
per Serena*

Lisa Longoni

335

PROSPETTIVE DI 'SCONFITTA DEL
PAGANESIMO' NEL IV SECOLO?

Il caso di Libanio e l'Orazione per i templi

Gaetano Spampinato

PROSPETTIVE DI ‘SCONFITTA DEL PAGANESIMO’ NEL IV SECOLO?

*Il caso di Libanio e l’Orazione per i templi*¹

GAETANO SPAMPINATO

Introduzione

Nel suo discorso sul martire Babila, il retore cristiano Giovanni Crisostomo riporta un miracolo legato alla presenza delle reliquie del santo ad Antiochia. Nel sobborgo di Dafne, infatti, si trovava un santuario oracolare dedicato ad Apollo molto frequentato. Quando però sotto l’imperatore Costanzo viene costruito davanti al santuario un *martyrion* per custodire i resti di Babila, martirizzato circa un secolo prima, accade qualcosa: l’oracolo non parla più, Apollo tace. Davanti a tale episodio, il Crisostomo non ha dubbi, il demone che si fa chiamare Apollo è stato zittito proprio da Babila:²

Colui che prima ingannava tutti gli uomini in ogni luogo (ὁ πάντας πανταχοῦ πρότερον ἀπατῶν) non osava nemmeno guardare i resti del beato Babila. Questo è il potere dei santi (τῶν ἁγίων ἡ δύναμις); [...] colui che un tempo aveva il primato tra i Greci, ripreso dal martire come da un maestro, ha smesso di abbaiare e non ha detto più nulla (ἐπαύσατο τῆς ὕλακῆς καὶ οὐδὲν ἐφθέγγετο).³

L’episodio della vittoria del santo sull’idolo dimostra, per il Crisostomo, che il paganesimo è ormai sconfitto, come egli stesso aveva dichiarato in precedenza: “*Il paganesimo (Ἑλληνισμός), infatti, si era già diffuso in ogni parte della terra e possedeva le anime di tutti gli uomini; ma successi-*

1 Questo articolo è stato realizzato nell’ambito del progetto di ricerca *La compétition religieuse dans l’Antiquité tardive*, diretto dal prof. Francesco Massa presso l’Università di Friburgo (Svizzera) e finanziato dal Fondo nazionale svizzero della ricerca scientifica.

2 Su questo episodio, cf. GROS 2002, SHEPARDSON 2010, e, più di recente, ROHMANN 2018.

3 CHRYS. *Bab.* 73. Se non indicato diversamente, le traduzioni sono dell’autore del contributo.

vamente, nonostante tutta questa forza e questa espansione, venne annientato dalla potenza di Cristo (ὕπὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ κατελύθη δυνάμεως)".⁴

Il silenzio di Apollo a Dafne è uno degli episodi di cui è ricca l'agiografia tardoantica, in cui una divinità pagana viene sconfitta da un santo o un beato, quando non da Cristo stesso; episodi che dimostrano per gli autori cristiani il 'trionfo del cristianesimo' sul paganesimo.⁵ Questa prospettiva trionfalistica vede, nella storia del "cammino di Cristo nell'Impero",⁶ un'avanzata inarrestabile e trionfale del cristianesimo a discapito della religione tradizionale greca e romana. Tale costruzione del trionfo del cristianesimo nelle fonti cristiane, che in passato ha influenzato il racconto storiografico sul cristianesimo dei primi secoli, viene oggi problematizzata in favore di una prospettiva più complessa, che tiene conto del più ampio panorama storico, sociale e religioso dell'Impero⁷. Tuttavia, la prospettiva delle fonti cristiane rimane interessante da un punto di vista retorico, apologetico e polemico.

A tal proposito, soprattutto negli ultimi anni è cresciuto l'interesse, sul piano storico, filosofico e religioso, nei confronti di quelli che spesso vengono definiti gli 'ultimi pagani' di IV-V secolo, interesse che riguarda anche la visione di questi autori nei confronti della diffusione del cristianesimo.⁸ In questo articolo mi propongo di analizzare la *Pro templis* di Libanio di Antiochia, orazione in difesa dei templi pagani contro gli attacchi cristiani, mettendo in luce quale sia la costruzione polemica attorno ai cristiani e alla loro attività, secondo quali immagini e modalità. Inoltre, discuterò se esista o meno in questa orazione una prospettiva di 'sconfitta

4 *Ibidem* 15. I termini paganesimo/pagano sono utilizzati in questo contributo per comodità, nella consapevolezza della loro problematicità; a tal proposito, cf. le considerazioni sulla terminologia connessa a 'paganesimo' e 'politeismo' di BETTINI 2014, 103-114.

5 Sulla questione, rimando al contributo di MARCOS (2015).

6 Secondo il titolo di un famoso saggio di SINISCALCO (1983).

7 Tuttavia, ancora in tempi recenti, un volume di EHRMAN (2018), che ha avuto molto successo negli Stati Uniti, riporta un titolo alquanto indicativo: *The Triumph of Christianity: How a Forbidden Religion Swept the World*.

8 La bibliografia è già ampia e in crescita: qui, per questione di spazio, mi limito a ricordare gli importanti e celebri saggi di CHUVIN (1990) e CAMERON (2011). Nell'ultimo periodo gli studi tendono a guardare il paganesimo tardoantico non soltanto rispetto alle sue connessioni con il paganesimo 'classico', ma nelle sue caratteristiche proprie del periodo, per metterne in luce la grande vitalità; cf. CRIBIORE 2013, 133: "One simple reason that scholars generally do not focus on the alien quality of late antiquity may be that it appears to be merely an appendage to classical paganism, a somewhat blurry duplicate. Much has been written, however, on the vitality of late paganism and on its capacity to attract followers perhaps as late as the sixth century, up to the reign of Justinian".

del paganesimo' che faccia da contraltare a quella trionfalistica delle coeve fonti cristiane.

Da Costantino ai “due fratelli”: le vicende degli imperatori nell’*Orazione per i templi* e la presenza degli dèi.

Tra il 388 e il 390, il retore pagano di Antiochia Libanio scrive un’orazione – la trentesima del suo *corpus* – comunemente chiamata l’*Orazione per i templi* (*Pro templis*)⁹. L’opera si presenta come una difesa dei templi pagani, minacciati dagli attacchi dei monaci cristiani che imperversavano tra città e campagne. L’orazione è rivolta all’imperatore Teodosio, al quale l’Antiocheno, in forza di una reciproca stima, chiede di difendere i templi dai cristiani, altrimenti “*i padroni dei campi difenderanno se stessi e la legge!*”¹⁰

A partire anche da questa chiusura dal tono poco conciliante si è discusso se l’orazione sia stata realmente pronunciata davanti all’imperatore:¹¹ la critica tende a ritenere l’orazione un pamphlet polemico destinato a circolare tra gli intellettuali pagani di Antiochia, per motivare la difesa dei templi e rivendicare il primato culturale e intellettuale della *paideia* e della religione tradizionali¹². Per questo motivo, anche se non è l’unico scritto di Libanio sulla distruzione dei templi,¹³ la *Pro templis* è una testimonianza importante per osservare il punto di vista di un intellettuale pagano riguardo alla diffusione del cristianesimo, nonché le strategie polemiche con cui attacca quest’ultimo e rivendica la superiorità del sistema tradizionale¹⁴.

9 Per un inquadramento storico, con una rassegna dei provvedimenti nei confronti del paganesimo, e una presentazione generale dell’orazione, cf. ROMANO 1982, 7-30. Si veda anche il commento all’orazione, datato ma sempre utile, di VAN LOY (1933). Sulle orazioni e su Libanio, nella vasta bibliografia mi limito a ricordare il recente lavoro di CRIBBIERE (2015), mentre sull’Antiochia del retore cr. SALIOU 2006 e CASELLA 2022.

10 LIB. Or. 30, 55. Le traduzioni della *Pro Templis* sono tratte dalla succitata edizione di ROMANO 1982.

11 Sebbene alcune espressioni (e.g., in Or. 30, 3) potrebbero fare pensare a una effettiva esecuzione dell’orazione, alcuni luoghi in cui Libanio sembra attaccare Teodosio, i suoi consiglieri e, soprattutto, i suoi predecessori hanno portato a pensare che non sia mai stata pronunciata davanti all’imperatore.

12 L’ipotesi del pamphlet, già avanzata da SIEVERS (1868, 293), è ripresa da PETIT (1951, 297) e ROMANO (1982, 28s.). Sulla *paideia* in Libanio, cf. anche PÉREZ GALICIA 2011 e SCHOULER 2011, 1-4.

13 Il retore affronta l’argomento, per esempio, anche in una orazione sulle ricchezze ottenute tramite ingiustizie (come appunto i furti nei templi): LIB. Or. 7, 10.

14 Cf. CRIBBIERE 2013, 7.

L'orazione di Libanio comincia proprio dai templi: dopo avere ricordato come questi costituiscano il cuore dei centri abitati, l'Antiocheno ripercorre i provvedimenti imperiali nei confronti del culto tradizionale, a partire da Costantino:

Noi eravamo ancora fanciulli quando colui che condusse un esercito di Galli vinse l'insolente spregiatore di Roma [...]. Egli ritenne per sé vantaggioso riconoscere un altro dio (ἕτερόν τινα νομίζειν θεόν); per edificare la città che vagheggiava si servì delle ricchezze dei templi ma non abolì nulla del culto legale. I templi erano poveri, è vero, ma era possibile comunque vedervi tutte le altre cose (ἀλλ' ἦν μὲν ἐν τοῖς ἱεροῖς πενία, παρῆν δὲ ὄραν ἅπαντα ἄλλα πληρούμενα).¹⁵

Libanio non sembra esprimere un giudizio sulla figura di Costantino (imperatore esaltato dalla coeva produzione letteraria cristiana): della sua vicenda religiosa l'Antiocheno accenna ai vantaggi del «riconoscere un altro dio», senza però fare alcun riferimento a Cristo o al Dio dei cristiani.¹⁶ Tuttavia, si nota una critica nei confronti dell'edificazione di Costantinopoli e della maniera in cui essa viene costruita, attingendo «alle ricchezze dei templi».¹⁷ L'imperatore, pertanto, non spoglia i templi a causa dell'«altro dio», quanto piuttosto per un fine pratico. Sul piano della religione tradizionale, invece, Libanio ricorda come Costantino non avesse vietato nulla del culto, situazione che cambia a partire da Costanzo II:

Passata la carica a suo figlio – carica più onorifica che reale, dal momento che il potere era nelle mani di altri (μᾶλλον δὲ τοῦ σχήματος, ὥς τό γε κρατεῖν ἐτέρων ἦν) [...] –, questi governò agli ordini di costoro e si lasciò persuadere a ordinare cose non belle e, in particolare, che non vi fossero più sacrifici (οὐ καλὰ πείθεται καὶ μηκέτ' εἶναι θυσίας).¹⁸

15 LIB. Or. 30, 6.

16 Questa considerazione potrebbe essere estesa più in generale alla produzione dell'Antiocheno, dove sono rari i riferimenti al dio dei cristiani e pressoché assenti quelli a Cristo. Sull'argomento, cf. NESSEL-RATH 2012, 64-73.

17 Libanio nutre un forte disprezzo per Costantinopoli, città dove aveva lavorato come maestro di retorica: nella sua autobiografia la definisce addirittura «la città che si nutre del sudore delle altre città» (Or. 1, 279).

18 LIB. Or. 30, 7.

La critica di Libanio è qui decisamente più accesa: Costanzo viene considerato un fantoccio nelle mani di consiglieri disonesti, spinto a vietare i sacrifici, un provvedimento che rappresenta per il retore, come egli stesso ricorderà successivamente (*infra*), uno dei maggiori rischi per la religione tradizionale – e non soltanto.

Tuttavia, dopo Costanzo inizia per l'Antiocheno un'epoca di riscatto: sotto l'imperatore Giuliano, cui Libanio era legato da una profonda amicizia,¹⁹ “uomo dotato d'ogni genere di virtù” (*ἀρετὴν δὲ ἅπασαν κτησάμενος*) e sostenitore della religione tradizionale, i sacrifici vengono nuovamente autorizzati. Tuttavia, quest'epoca di riscatto non dura molto, dato che dopo la morte di Giuliano, riprendono i provvedimenti contro i pagani “e il culto fu proibito da parte dei due fratelli, ma non l'uso dell'incenso” (*ἐκωλύθη παρὰ τοῖν ἀδελφοῖν, ἀλλ' οὐ τὸ λιβανωτόν*).

Nella rassegna appena descritta, Libanio presenta una sorta di storia degli imperatori quasi speculare a quella proposta dalla storiografia cristiana del tempo: da Costantino, astuto calcolatore, a Costanzo, fantoccio nelle mani di empi consiglieri, per poi arrivare allo splendore Giuliano e, dopo la sua morte, a Valentiniano e Valente, liquidati come “i due fratelli”.²⁰ Da questo racconto emerge una visione polemica e al tempo stesso pessimistica nei confronti degli imperatori che si sono succeduti dopo Costantino (eccetto Giuliano, ovviamente) e una rassegnazione davanti alle loro azioni contro la religione tradizionale, in particolare contro i sacrifici. Specialmente la morte di Giuliano sembra segnare per Libanio la fine di un'autentica ripresa del culto tradizionale, tanto che l'autore si dice malinconicamente felice per quel poco che viene ancora concesso²¹.

Tuttavia, pur in questa visione pessimistica e rassegnata, nell'orazione emergono alcuni motivi legati alla rovina di chi si era speso contro la religione tradizionale. Le divinità, infatti, non rimangono silenziose davanti alle azioni degli imperatori e dei consiglieri, ma reagiscono vendicandosi. Così, Costantino paga le proprie azioni soffrendo sia da vivo (per la con-

19 Sul rapporto tra Libanio e l'imperatore, rimando a CRISCUOLO 1982.

20 LIB. *Or.* 30, 7.

21 *Ibidem*. La morte di Giuliano rappresenta per il retore un trauma, come egli stesso ricorderà spesso; cf. CRIBIÖRE 2015, 6: “When Julian lost his life in a battle against the Persian in 363, the immediate shock was such that the sophist had suicidal intentions. Among other things, his work sustained him because he felt that it was his duty to commemorate the fallen with oratory”.

danna del figlio Crispo)²², che da morto, “quando i figli si combatterono l’un l’altro e nessuno sopravvisse”²³; Costanzo “per tutta la vita non fece che temere i Persiani, paventando ad ogni primavera il loro attacco, come i fanciulli temono le Mormone”, mentre tra i suoi consiglieri “alcuni non ebbero figli, altri infelici morirono senza avere fatto testamento, ad altri ancora sarebbe stato meglio non avere prole”²⁴. La vendetta divina su un sovrano empio è comunque una immagine diffusa anche nella coeva produzione cristiana, laddove sono descritte le morti umilianti e truculente degli imperatori che avevano perseguitato i cristiani – per esempio, *Le morti dei Persecutori* di Lattanzio.²⁵

Alla vendetta degli dèi contro gli imperatori cristiani si contrappone la gloria di Giuliano. Anche dopo la sua disfatta, causata da un tradimento ma affrontata in maniera filosofica, il suo nome, ricorda Libanio, è rimasto in eterno, a differenza dei suoi predecessori, proprio grazie alla sua devozione per i templi e gli dèi: “Questo destino egli ebbe da parte degli dèi, cui restituì templi e onori, sacri recinti, altari e sangue (*ἀπέδωκεν ἱερά καὶ τιμὰς καὶ τεμένη καὶ βωμοὺς καὶ αἷμα*). [...] Tale era l’imperatore che restituì i templi agli dèi compiendo imprese più grandi dell’oblio perché egli stesso era più grande dell’oblio”²⁶. Anche in questo caso, l’immagine della gloria del sovrano devoto dopo la morte è un’immagine nota alla produzione letteraria, tanto da parte pagana che da parte cristiana. È però interessante notare come queste immagini vengano inquadrare nella strategia polemica dell’orazione. La visione amareggiata e pessimistica della parte sull’attività degli imperatori, in cui empî imperatori e consiglieri imperversano impuniti mentre Giuliano soccombe, viene bilanciata da questa sezione in cui gli dèi mostrano la loro presenza. Proprio questo ragionamento sulla presenza degli dèi e sulla necessità del loro culto aiuta a comprendere anche il ragionamento di Libanio sui templi e sulla loro distruzione.

22 Libanio potrebbe fare qui riferimento all’accusa, comune negli autori ostili all’imperatore, di avere ucciso Crispo per la relazione con la moglie di Costantino Fausta; si veda, per esempio, il racconto di Zosimo (*Hist.* 2, 29, 1-2).

23 LIB. *Or.* 30, 37. Libanio fa qui riferimento alle lotte tra i figli di Costantino dopo la morte di quest’ultimo.

24 Ivi, §38.

25 Cf. SPINELLI 2005.

26 LIB. *Or.* 30, 41. Questi motivi di esaltazione della figura di Giuliano sono presenti anche nel cosiddetto *Epitafio* di Libanio dedicato proprio all’imperatore; cf. CRISCUOLO 1998.

Chi vince, chi perde? Distruzione dei templi, necessità dei sacrifici, salvezza di Roma.

Abbiamo notato come, nella critica agli imperatori, Libanio non menzioni mai espressamente i cristiani, né con il loro nome né con altri nomignoli dispregiativi²⁷. A differenza di altri polemisti pagani, inoltre, egli non si concentra sulla critica del cristianesimo in sé, sulla figura di Cristo, sulle pratiche o sulle credenze dei cristiani. Questo atteggiamento può essere dovuto alla prudenza del retore nei confronti di un gruppo dal crescente peso politico, ma anche al suo disprezzo nei confronti di individui che egli reputa estranei alla propria formazione culturale e filosofica.²⁸

È invece nella condotta dei cristiani che l'Antiocheno trova le accuse e i principali motivi di pericolo, in particolare, come detto, quella dei monaci, artefici delle devastazioni:

*Questi uomini vestiti di nero (μελανειμονοῦντες), invece, che mangiano più degli elefanti (πλείω μὲν τῶν ἐλεφάντων ἐσθίοντες), che stancano, per l'abbondanza delle coppe che tracannano, coloro che versano loro da bere al suono dei canti; [...] che nascondono questi eccessi sotto un pallore che si procurano artificialmente, [...] corrono contro i templi portando legna, pietre e ferro (ἐφ' ἑρὰ ξύλα φέροντες καὶ λίθους καὶ σίδηρον); e quelli che non ne hanno si servono di mani e piedi.*²⁹

In questa rappresentazione dei monaci – definiti i μελανειμονοῦντες, “i vestiti di nero”³⁰ –, l'argomento principale attorno al quale ruota la polemica di Libanio è quello della loro immoralità, con un'ingordigia (come suggerisce l'immagine dell'elefante)³¹ e un'ubriachezza poco consone alla

27 Vd. n. 15.

28 Del resto, in *Or.* 30, 31, Libanio definisce i cristiani “gente che ha or ora abbandonato le tenaglie, i martelli e le incudini, e pur pretende di discutere del cielo e dei suoi abitanti”. Bisogna comunque ricordare che Libanio era stato maestro di diversi intellettuali cristiani, tra cui il Crisostomo; cf. NESSELRATH 2012, 109-115.

29 LIB. *Or.* 30, 8.

30 Anche Eunapio (e.g., in *Vit. Soph.* 7, 11, 7) fa riferimento all'abito nero nella rappresentazione polemica dei monaci.

31 Libanio fa spesso uso di metafore animali, specialmente in contesti polemici, come ha ben messo in evidenza di recente CASELLA (2011). I monaci vengono paragonati ai porci da Eunapio (*Vit. Soph.* 6, 11, 6) e, in un contesto differente, da Rutilio Namaziano (*Red.* 1, 525s.).

presunta moralità che loro stessi predicano. Anche il riferimento al “*pallore artificiale*” può essere letto come una critica non tanto all’ascesi e al ritiro dal mondo proclamato dai monaci, quanto piuttosto al fatto che questi ultimi non vengano realmente praticati.³² Libanio, pertanto, si dimostra consapevole dei valori predicati dai monaci, eppure nella sua rappresentazione polemica tale argomento rimane in secondo piano. Se infatti è presente una critica alla presunta asceti dei monaci, l’accento è posto maggiormente sul loro atteggiamento da ubriacconi che, oltre ad allontanarli dai loro ideali ascetici, li rende violenti. Questa condotta li porta ad attaccare i templi con odio distruttivo e ferocia bestiale: il motivo ‘religioso’ della distruzione del tempio in quanto casa del dio, centrale nella maggior parte dei racconti da parte cristiana, in questo caso è totalmente assente, mentre è in primo piano la rappresentazione dei monaci come di un gruppo di uomini ubriachi e incivili.³³

In questa loro attività distruttiva, lamenta Libanio, i monaci possono contare sull’appoggio da parte del clero cittadino: “*E se le vittime dei saccheggi vanno dal “pastore” in città (παρὰ τὸν ἐν ἄστει ποιμένα) – infatti così vien chiamato un individuo non certo perbene – a lamentarsi dei danni che hanno subiti, questo pastore approva quelli, e scaccia loro perché pur sempre hanno guadagnato qualcosa non subendo mali peggiori*”³⁴. Il termine ‘pastore’, con il quale Libanio si riferisce ai vescovi, risulta funzionale alla strategia polemica del retore: questi, infatti, se da un lato punta sull’opposizione tra la positività della figura del pastore e l’atteggiamento arrogante e noncurante del vescovo, dall’altro evidenzia come tale pastore non riesca (o non voglia) a controllare il proprio gregge. Quest’accusa è interessante perché testimonia la questione del rapporto gerarchico tra vescovi e monaci, che sarebbe stato risolto solo dopo il concilio di Calcedonia. Tuttavia, bisogna osservare come, ancora una volta, la polemica di Libanio punti soprattutto a motivazioni d’ordine morale – e, si potrebbe pensare, ‘civico’, considerata l’emergente funzione politica dei vescovi in epoca tardoantica.

32 Anche il citato Rutilio (*Red.* 1, 440) aveva criticato il pallore dei monaci della Capraia, definita “*isola piena di squallore per la piena di uomini che fuggono la luce*” (tr. FO 1992).

33 Sulla distruzione dei templi e, più in generale, sulla ‘violenza religiosa’ in epoca tardoantica, rimando ai contributi di SIZGORICH 2007, CASEAU 2014, e VECOLI 2020.

34 LIB. *Or.* 30, 11.

È pur vero che in qualche punto dell'orazione il motivo più propriamente 'religioso' dell'opposizione tra le vecchie divinità e il Dio dei cristiani emerge con chiarezza. Si pensi al caso delle conversioni forzate di cui Libanio si lamenta con amarezza, ricordando gli uomini convertiti che però, durante le cerimonie cristiane cui sono costretti a partecipare, continuano a pregare i propri dèi³⁵. Tuttavia, se non per questi casi particolari, Libanio non presenta il conflitto come uno scontro tra il Dio dei cristiani e le divinità tradizionali, sebbene, come visto, nell'orazione queste ultime spesso compaiano.³⁶ La polemica, invece, riguarda il piano 'civile' della questione, dove con 'civile' non si esclude il discorso religioso – due piani strettamente connessi. Lo scontro è 'civile' perché coinvolge innanzitutto i monaci e quanto essi esprimono con la loro condotta e con il loro atteggiamento violento, ma anche, più in generale, perché riguarda l'Impero stesso: proprio i templi, infatti, rappresentano la garanzia della prosperità dell'Impero tramite i sacrifici compiuti in nome delle divinità che lo proteggono.

Che i templi siano necessari alla stabilità dell'Impero sarebbe confermato, per Libanio, dagli stessi cristiani, i quali consentono alcuni rituali:

Non solo a Roma è stato consentito fare sacrifici, ma anche nella città di Serapide, popolosa e grande, ricca di numerose imbarcazioni con cui fa partecipi tutti gli uomini dei prodotti dell'Egitto. Tutta questa fertilità è un dono del Nilo; e sono i banchetti che inducono il Nilo a inondare le campagne (τὸν Νεῖλον δὲ ἐστιάματά ἐστιν ἀναβαίνειν ἐπὶ τὰς ἀρούρας πειθόντα) [...] E tutto ciò ben sanno, mi sembra, coloro che avrebbero voluto sopprimere quei festini, ma non li hanno soppressi, consentendo di celebrare il fiume con banchetti secondo le antiche consuetudini in vista del consueto contraccambio (ἐπὶ μισθῷ τῷ εἰωθότι).³⁷

In questo caso Libanio, ribaltando le accuse, utilizza l'atteggiamento dei cristiani per rivendicare la necessità dei sacrifici: l'esempio del Sera-

35 Cf. LIB. Or. 30, 41: "Se essi poi vengono a dirti che, con tali mezzi, qualcuno si è convertito alla loro fede, non lasciarti ingannare perché parlano di conversioni apparenti e non certo sincere. [...] Vanno alle loro cerimonie [...] ma se fanno finta di pregare non invocano che gli dèi [...]. Che v'è di bello per loro in qualcosa che esiste solo a parole, ma non nella realtà?"

36 Per esempio, in Or. 30, 32 Libanio aveva ricordato come l'intervento degli dèi avesse assicurato le vittorie di Maratona e Salamina e di come Zeus sia garante della pace e della stabilità. A tal proposito, cf. CRIBIORE 2013, 216-222.

37 Cf. LIB. Or. 30, 35.

peo di Alessandria, che contribuisce alla ricchezza dell'Egitto – e dunque dell'Impero – grazie ai sacrifici che lì si compiono, diventa particolarmente efficace e quasi provocatorio³⁸. L'Antiocheno, infatti, reclama che in quella città, così legata alla ricchezza dell'Impero, i sacrifici per Serapide non sono vietati e i templi non vengono distrutti dai cristiani proprio perché tramite tali sacrifici il dio contribuisce alle piene del Nilo³⁹.

I cristiani stessi, pertanto, si dimostrerebbero consapevoli di quanto siano necessari i sacrifici per la prosperità dell'Impero. Tuttavia, alcuni consiglieri di Teodosio spingono l'imperatore verso decisioni pericolose. Libanio si riferirebbe qui, senza nominarlo, a Cinegio, "*préfet du prétoire de 384 à 388. Il fut le plus grand ennemi de la religion païenne. [...] Il fut envoyé en Égypte et en Orient pour interdire les sacrifices et fermer les temples*"⁴⁰. L'Antiocheno mette in guardia l'imperatore da un individuo del genere, che, per un folle amore nei confronti di una sostenitrice dei monaci, non si oppone alle violenze contro i templi. Il tema dell'amore folle, motivo d'accusa poco originale, è però funzionale all'argomentazione di Libanio, dato che è proprio a causa di questa pazzia amorosa che Cinegio non capisce che tale sconfitta riguarda tutti: "*Uomini a cui sta veramente a cuore la giustizia direbbero che, se accadessero tali cose, bisognerebbe punire chi osa tanto in modo da prevenire per il futuro. Quello che ritiene debba vincere la vittoria di Cadmo (τὴν Καδμείαν νικῆσαι νίκην), ha vinto del tutto*"⁴¹. La vittoria di Cadmo che il prefetto persegue si rivelerebbe terribile anche per i vincitori: senza l'appoggio delle divinità, infatti, l'Impero rischierebbe la disfatta. Proprio per questo motivo Teodosio, in quanto imperatore, deve intervenire per preservare i sacrifici e, soprattutto, fermare la distruzione dei templi, così da continuare ad assicurarsi l'appoggio delle divinità.

Nell'orazione, dunque, l'Antiocheno presenta un conflitto tra il sistema legato alla civiltà e alla sopravvivenza dell'Impero, con le divinità tra-

38 Il retore (*Or.* 30, 35) aveva affermato lo stesso concetto per Roma: "*Il colmo è questo: essi, che sono sembrati del tutto empi, anche senza volerlo onorano gli dèi. E chi? Quelli che non hanno osato sopprimere i sacrifici di Roma!*".

39 Qualche tempo dopo la stesura dell'orazione, verso il 391, secondo la testimonianza di alcuni storici cristiani – per esempio, Rufino (*Hist. eccl.* 2, 23) –, il Serapeo sarebbe stato distrutto dai cristiani di Alessandria. Cf. HAHN 2008.

40 Cf. VAN LOY 1933, 403.

41 Cf. LIB. *Or.* 30, 47.

dizionali e i sacrifici, da un lato e, dall'altro, quegli elementi di novità che non tanto in base al nuovo Dio in cui credono, ma a causa delle loro azioni violente e sconsiderate, dovute alla loro mancanza di moralità e civiltà, minacciano non soltanto i templi, ma la stabilità dell'Impero – stabilità che, ribadisce Libanio, riguarda gli stessi distruttori. Questa preoccupazione dell'Antiocheno per gli effetti dell'abbandono del culto tradizionale troverebbe una certa diffusione negli ambienti pagani tra il IV e il V secolo: per citare l'esempio forse più famoso, Agostino di Ippona risponde con *La città di Dio* proprio ai pagani che avevano incolpato i cristiani per la presa di Roma del 410 – un evento 'traumatico', in realtà, anche per gli stessi cristiani⁴².

Conclusioni

In questo contributo ho analizzato quali siano le strategie polemiche di Libanio nella *Pro templis* nei confronti della progressiva affermazione del cristianesimo e della distruzione dei templi. Quest'analisi ha guardato a due particolari aspetti dell'orazione, che appaiono indicativi per comprendere con quale atteggiamento un pagano come Libanio vivesse il confronto/scontro tra paganesimo e cristianesimo: da un lato, il resoconto delle vicende e dell'operato contro il culto tradizionale degli imperatori da Costantino in poi; dall'altro, la rappresentazione polemica delle distruzioni dei monaci. Naturalmente, questi due aspetti appaiono connessi l'uno all'altro, dal momento che sia i provvedimenti degli imperatori che l'attività distruttiva dei monaci, pur in maniera differente, mirano a indebolire il culto tradizionale – e attirano in entrambi i casi la vendetta degli dèi.

Esiste, dunque, una prospettiva di 'sconfitta del paganesimo' nella *Pro templis*? Come è stato ricordato, il 'conflitto religioso' tra pagani e cristiani è innanzitutto una elaborazione delle fonti cristiane, volta a legittimare la vittoria della vera *religio* su idolatria e *superstitiones*⁴³. In Libanio, invece, tale conflitto viene percepito come uno scontro tra un sistema tradizionale,

42 Basti ricordare le parole di sgomento di Girolamo per la caduta di Roma nella lettera a Principia (*Ep.* 127, 12).

43 Sul termine *superstitio*, già utilizzato dagli autori "classici" e adottato successivamente con un significato diverso ma ugualmente negativo, rimando al volume di RÜPKE 2011.

che, con le sue divinità e il suo culto, assicura la grandezza di Roma, e un altro, rappresentato dagli imperatori cristiani e dai monaci, che mette a rischio il primo. Tuttavia, sebbene il retore utilizzi spesso toni di amarezza e rassegnazione, questa sconfitta che i cristiani cercano di infliggere al sistema tradizionale coinvolgerebbe gli stessi vincitori, che con la fine della prosperità di Roma uscirebbero loro stessi sconfitti.

BIBLIOGRAFIA

- BETTINI 2014 = M. BETTINI, *Elogio del politeismo*, Bologna, Il Mulino, 2014.
- CAMERON 2011 = A. CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- CASEAU 2014 = B. CASEAU, *Christianisation et violence religieuse : le débat historiographique*, in M. F. BASLEZ (ed.), *Chrétien persécuteur : destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2014, pp. 11-36.
- CASELLA 2011 = M. CASELLA, *Metafore animali, suoni onomatopeici e proverbi in alcune orazioni κατὰ ἀρχόντων di Libanio*, in O. LAGACHERIE, P.-L. MALOSSE (eds.), *Libanios le premier humaniste*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011, pp. 55-67.
- CASELLA 2022 = M. CASELLA, *Libanio e Antiochia. La dedizione di un intellettuale alla sua città*, in G. Arena, M. Cassia (eds.), *Res et verba. Scritti in onore di Claudia Giuffrida*, STUSMA, Milano, 2022, pp. 539-556.
- CHUVIN 1998 = P. CHUVIN, *Chronique des derniers païens*, Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- CRIBIORE 2013 = R. CRIBIORE, *Libanius the Sophist. Rhetoric, reality, and religion in the fourth century*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2013.
- CRIBIORE 2015 = R. CRIBIORE, *Between City and School. Selected Orations of Libanius*, Liverpool, Liverpool University Press, 2015.
- CRISCUOLO 1982 = U. CRISCUOLO, *Libanio e Giuliano*, «Vichiana» 11/1 (1982), pp. 70-87.
- CRISCUOLO 1998 = U. CRISCUOLO, *Giuliano nell'Epitafio di Libanio*, in AA.VV., *Giuliano imperatore, le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari*, Lecce, Congedo Editore, 1998, pp. 269-291.
- EHRMAN 2018 = B.D. EHRMAN, *The Triumph of Christianity. How a Forbidden Religion Swept the World*, New York, Simon and Schuster, 2018.
- FO 1992 = A. FO, *Rutilio Namaziano. Il ritorno*, Torino, Einaudi, 1992.
- GROS 2002 = P. GROS, *Babylas chez Apollon*, in G. DORIVAL, D. PRALON (edd.), *Nier les dieux, nier Dieu. Actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février à la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme (1-2 avril 1999)*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2002, pp. 335-343.

- HAHN 2008 = J. HAHN, *The Conversion of the Cult Statues: The Destruction of the Serapeum 392 a.D. and the Transformation of Alexandria into the 'Christ-Loving' City*, in J. HAHN, S. EMMEL, U. GOTTER (eds.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 336–367.
- MARCOS 2015 = M. MARCOS, *Religious Violence and Hagiography in Late Antiquity*, «Numen» 62 (2015), pp. 169–196.
- NESSELRATH 2012 = H.-G. NESSELRATH, *Libanios. Zeuge einer schwindenden Welt*, Stuttgart, Hiersemann, 2012.
- PÉREZ GALICIA 2011 = G. PÉREZ GALICIA, *Las cartas de Libanio come claves de la nueva retórica de la paideia*, in O. LAGACHERIE, P.-L. MALOSSE (edd.), *Libanios le premier humaniste*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011, pp. 79-91.
- PETIT 1951 = P. PETIT, *Sur la date du Pro templis de Libanius*, «Byzantion» 21 (1951) pp. 285-310.
- VECOLI 2020 = F. VECOLI, *Violence and Monks: From a Mystical Concept to an Intolerant Practice (Fourth to Fifth Century)*, in J.H. F. Dijkstra, C.R. Raschle (eds.), *Religious Violence in the Ancient World. From Classical Athens to Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020, pp. 306-322.
- ROHMANN 2018 = D. ROHMANN, *Das Martyrion des Babylas und die polemischen Schriften des Johannes Chrysostomos*, «VChr» 72/2 (2018), pp. 206-224.
- ROMANO 1989 = R. ROMANO, *Libanio. In difesa dei templi*, Napoli, D'Auria, 1989.
- RÜPKE 2011 = J. RÜPKE, *Aberglauben oder Individualität? Religiöse Abweichung im römischen Reich*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011.
- SALIOU 2006 = C. SALIOU, *Antioche décrite par Libanios: la rhétorique de l'espace urbain et ses enjeux au milieu du quatrième siècle*, in E. Amato, A. Roduit, M. Steinrück (eds.), *Approches de la Troisième Sophistique: hommages à Jacques Schamp*, Bruxelles, Latomus, 2006, pp. 273-285
- SCHOULER 2011 = B. SCHOULER, *Libanios le premier humaniste*, in O. LAGACHERIE, P.-L. MALOSSE (eds.), *Libanios le premier humaniste*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011, pp. 1-18.
- SHEPARDSON 2009 = C. SHEPARDSON, *Rewriting Julian's legacy: John Chrysostom's «On Babylas» and Libanius' Oration 24*, «JLA» 2/1 (2009), pp. 99-115.

SIEVERS 1868 = G.R. SIEVERS, *Das Leben des Libanius*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1868.

SINISCALCO 1983 = P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'Impero Romano*, Roma-Bari, Laterza, 1983.

SIZGORICH 2007 = T.N. SIZGORICH, «*Not easily were stones joined by the strongest bonds pulled asunder*»: *religious violence and imperial order in the later Roman world*, «JECS» 15/1 (2007), 75-101.

SPINELLI 2004 = M. SPINELLI, *Lattanzio. Come muoiono i persecutori*, Roma, Città Nuova, 2004.

VAN LOY 1933 = R. VAN LOY, *Le "Pro templis" de Libanius (Suite)*, «Byzantion» 8/2 (1933), pp. 389-404.

