

Un imperatore in cerca della città perfetta: Giuliano e l'immagine di Antiochia nel *Misopogon*

Gilvan Ventura da Silva

Quando ci occupiamo della fase finale dell'Impero Romano, ovvero dell'inizio della cosiddetta Tarda Antichità, un tema ricorrente è senza dubbio quello che concerne la *cristianizzazione della città*. Si tratta di un'espressione ormai consolidata con la quale si intende esprimere un ampio movimento di presenza attiva nella vita urbana che vede protagonisti i cristiani nei secoli IV e V relativamente all'appropriazione del territorio, all'ingerenza dei vescovi nell'amministrazione municipale, all'intervento graduale sul calendario e così via. In questo modo, seppur non in senso assoluto come si è creduto in passato, la cristianizzazione ha modificato a poco a poco il profilo della città antica. Siamo a conoscenza, infatti, di alcuni casi nei quali, contrariamente ai discorsi ecclesiastici "ufficiali" volti a condannare le spese relative a qualsiasi forma di divertimento tipica della città, i vescovi fecero installare, nelle residenze di loro pertinenza, delle terme che condividevano con il clero. Al tempo stesso i vescovi cominciarono ad abitare dimore del tutto simili a quelle dei funzionari imperiali e dei membri dell'élite locale¹.

Se entrambe le pratiche rivelano con chiarezza l'inserimento della Chiesa nelle strutture urbane preesistenti, dobbiamo comunque riconoscere che la città, almeno quella progettata dalle autorità ecclesiastiche, possedeva anche delle caratteristiche peculiari che finivano col renderla molto diversa dal modello "classico". In tal senso, appare significativo ricordare il sensibile incremento riconosciuto al culto dei martiri e dei santi, i cui santuari, moltiplicandosi all'interno del paesaggio urbano, determinarono una progressiva inversione della *Weltanschauung* antica che considerava la città uno spazio sacro di collegamento tra i vivi e gli dèi, ma precluso ai morti. Non costituisce di certo un caso fortuito che le necropoli fossero frequentemente costruite *extra muros* al fine di

¹ Rapp 2005, p. 210.

evitare che la città venisse contaminata dalla degenerazione primaria dei defunti².

Un altro aspetto abbastanza evidente della cristianizzazione della città si riferisce alla crescente “intromissione” della Chiesa nelle manifestazioni culturali dei Greci, dei Romani e degli Ebrei, atteggiamento che finì col determinare un attacco spietato a tutte le attività ludiche e religiose che avevano come luogo di “celebrazione” i principali edifici pubblici (teatri, anfiteatri, ippodromi, tempi, sinagoghe), così come le vie, i viali, i portici e le piazze. Tutti luoghi quanto mai frequentati nei giorni festivi a totale desolazione, sdegno e collera dei predicatori cristiani, costretti ad osservare, impotenti, i molti fedeli che vi si riversavano.

In Oriente come in Occidente il passaggio dalla città classica alla città post-classica è stato caratterizzato da un complesso gioco di mutamenti e di continuità, stimolo all’innovazione e attaccamento alla tradizione che può essere ulteriormente indagato tramite l’indagine dei repertori artistici e delle strutture architettoniche, giacché molto dell’arte e dell’architettura dei cristiani dipese dai modelli classici, un fatto piuttosto conosciuto ma mai inutile da ricordare. Dal punto di vista simbolico, infatti, proprio nel IV secolo inizia a prendere forma un’immagine o una rappresentazione della città che contrasta fortemente con tutto quello che sul soggetto esisteva a livello comune e collettivo. Nel corso degli avvenimenti della seconda metà del III secolo che sfociano nel cambiamento di molti elementi della società imperiale, finisce col prendere piede una rappresentazione profondamente pessimista della vita urbana, delle sue attività e delle occasioni di intrattenimento da essa offerte; tutto questo venne a fondarsi su una concezione secondo cui la città aveva smesso di essere *locus* consacrato agli dèi, un territorio messo sotto la protezione divina e pertanto sicuro circa la propria immunità dai pericoli sia corporali che spirituali³. È vero che un rilevante numero di moralisti pagani ha sempre nutrito una punta di disprezzo nei confronti del *modus vivendi* urbano, criticando l’attaccamento diffuso tra i cittadini nei confronti di terme, teatri, lupanari, ippodromi ed anfiteatri, il tutto inteso quale segno di *mollitia* e licenziosità specifico degli schiavi e delle donne, e in totale antitesi alla semplicità e alla rudezza della vita campestre, ovverosia dell’unica forma di vita capace di infondere all’uomo la

² Markus 1997, p. 145.

³ Caseau 2001, p. 24.

tempra infrangibile della *virtus*. Come sostiene C. Edwards⁴, parecchi testi di età repubblicana e imperiale esprimono il desiderio dell'élite greco-romana – o almeno di una parte di essa – di mantenersi lontana da tutto quello che veniva ritenuto essere prerogativa della plebaglia. Lo storico, tuttavia, non si premura di riflettere sulla possibilità che la città stessa potesse rappresentare *qua talis* un reale rischio per l'integrità fisica, morale o spirituale degli abitanti, convinzione che avrebbe ingenerato un'urgente operazione di "restauro". All'opposto, nei tre primi secoli dell'età imperiale la possibilità di abitare in città e di usufruire di tutte le comodità che tale possibilità garantiva, finì sempre per rappresentare un segno di prestigio, un elemento distintivo della propria *humanitas*. Talvolta questa *qualitas* viene associata alla *paideia* così come all'*urbanitas*, poichè l'insieme di tali *specimina* che rendevano i Greci e i Romani esseri umani superiori davanti a quanto ritenuto *barbaricum* trovava la sua espressione geografica proprio nella dimensione urbana. Organizzata in città, la popolazione sparsa lungo le province aveva il senso di partecipare a quella "comunità immaginaria" che era l'Impero Romano. Esaminando gli elementi capaci di conferire identità agli abitanti dell'Impero, L. Revell⁵ suggerisce l'impiego del concetto di *Roman-nes* per definire l'integrazione sociale ottenuta tramite lo sviluppo delle strutture imperiali. Secondo l'autrice, la *Roman-nes* si sarebbe fondata su tre pilastri: il culto imperiale, la *praxis* religiosa e l'urbanesimo. Si sarebbe trattato, dunque, di un'ideologia relativa alla maniera adeguata di vivere in società, maniera che non riguardava soltanto la dimensione prettamente fisica di una città (tracciato viario, monumenti, luoghi pubblici etc.) ma anche la maniera di espletarvi le attività quotidiane secondo un *modus operandi* ben definito. L'affezione incondizionata che i romani spesso nutrivano per la loro città natale oppure per la città dove avevano deciso di abitare può essere valutata tramite i panegirici, un genere letterario messo da secoli al servizio dell'orgoglio civico.

Così la città antica non è mai stata considerata *a priori* un qualcosa di pericoloso per quanti la abitavano; mai è stata intesa come un ambiente inospitale, degradato e talmente privo di carisma da dover essere rigenerato e riformato se non francamente purificato. Nel IV secolo, tuttavia, sembra affermarsi una nuova rappresentazione

⁴ Edwards 2002, p. 194.

⁵ Revell 2009, p. 5.

delle città; secondo questa lettura è proprio la città a diventare una realtà potenzialmente malefica e, per dirla con H. Lefebvre⁶ un'*eterotopia*; da qui la conseguente messa in atto di prese di posizione in parole ed azioni per ricollocare la città nel suo *status quo ante* e/o per purificarla. Un procedimento che supponga la creazione di una città coesa e solidale è proprio delle congiunture storiche nelle quali all'interno del consolidato ordine sociale si verificano mutamenti intensi se non apertamente drammatici: le certezze del passato vengono rovesciate dall'arrivo dei "nuovi tempi" e a tale rivolgimento si accompagna la connessa preoccupata attesa nei confronti di un futuro che potrebbe essere la culla dei nuovi desideri ma sul quale non si può nutrire nulla di più che una ragionevole speranza⁷. Dal momento che tempo e spazio sono categorie collegate, gli uomini sono anche spinti a preoccuparsi della *qualitas* del luogo dove risiedono, cioè del palcoscenico dove si sviluppa il dramma della vita in società, al fine di restituirlo ad una condizione perduta o di rifondarlo nel senso di arrivare a porre in essere una realtà radicalmente nuova. Il progetto di una città esente dalla cattiveria, dal peccato e dall'idolatria trova negli autori cristiani i suoi principali difensori; quest'ultimi, infatti, risultano essere significativamente prolifici negli ultimi secoli dell'Impero Romano.

A partire dal IV secolo, ricorrendo alle risorse della retorica classica per favorire la cristianizzazione, vescovi e presbiteri nei loro interventi omiletici finalizzati alla trasformazione della città greco-romana si dedicheranno ad uno sforzo sistematico volto a recidere i legami ancestrali che collegavano la realtà urbana agli dèi, cioè a "Satana e alle sue legioni", tramite la condanna delle attività, dei luoghi e monumenti propri della vita cittadina. Benché dal punto di vista della realtà vissuta nella Tarda Antichità la città conservi in maniera più che sostanziale il connotante *ethos* greco-romano e/o ebraico, come la ricerca archeologica dimostra senza soluzione di continuità⁸, dal punto di vista della retorica essa tende ad essere rappresentata come un territorio completamente cristianizzato o quasi. Si tratta di un fatto che equivale ad un'autentica rigenerazione, giacché tramite l'impiego della "terapeutica" cristiana è proprio lo spazio urbano ad avere trovato la definitiva guarigione dalle malattie

⁶ Lefebvre 2004, p. 45.

⁷ Sennet 2008, p. 9.

⁸ Brown 2010, p. 407.

che da secoli la tormentano, una convinzione ben comprovata dalla profusione di metafore mediche che ricorrono in maniera pressoché sistematica nei trattati e nelle omelie del periodo. L'avversione dei cristiani nei confronti della città antica che esprime in realtà una proposta di riforma sociale veramente ambiziosa è un processo complesso che esibisce notevoli particolarità sia in relazione al momento storico che alla contestualizzazione geografica. Se nelle pagine del *De Spectaculis*, trattato redatto da Tertulliano attorno al 190, quest'avversione era già enunciata, le autorità ecclesiastiche dei secoli posteriori dimostrano di ricorrere ad un insieme complesso di escamotages, compreso quello retorico, per ottenere la purificazione della città. Così spuntano predicatori celebri come Efrem il Siro, Giovanni Crisostomo, Agostino d'Ipbona e tanti altri che, impiegando un linguaggio vigoroso se non aggressivo, riprovano la città greco-romana e tutto ciò che essa contiene.

Cosa avviene, invece, sul fronte pagano? Da parte dei pagani c'è stata una qualche proposta alternativa alla cristianizzazione della città?

Nel caso di Antiochia un attento esame della letteratura pagana ci mette in condizione di individuare somiglianze tanto insospettite quanto significative ricorrenti in ciò che pagani e cristiani sostenevano sulla città antica. Su questo tema, un'opera emblematica, se non francamente sconcertante è il *Misopogon* di Giuliano. Si tratta di una satira in cui l'autore, cogliendo a pretesto la necessità di difendersi dalla pesante beffa subita durante il suo soggiorno ad Antiochia, ci presenta il profilo della sua concezione di città; una concezione che non dev'essere interpretata come la conseguenza di un disaccordo grossolano fra l'imperatore ed i suoi sudditi, ma come parte del programma di governo che Giuliano avrebbe voluto realizzare dopo la sua ascesa al potere in qualità di Augusto nel 361.

Giuliano rimase ad Antiochia per circa otto mesi, dal luglio del 362 al marzo del 363, dopo avere soggiornato brevemente a Costantinopoli per presiedere alle esequie di Costanzo II, venuto a mancare nel novembre 361. Gli esperti hanno tentato di chiarire le ragioni del subitaneo abbandono di Costantinopoli e della scelta di Antiochia come sede del potere. La spiegazione usuale si fonda sulla preparazione da parte dell'imperatore di un'imponente offensiva militare contro la Persia, fatto che giustificerebbe la preferenza per Antiochia (la metropoli della provincia di Siria che ospitava anche la Prefettura del pretorio d'Oriente) in forza della posizione strategica da

essa naturalmente ricoperta in relazione al fronte sasanide⁹. Nonostante l'evidente agio logistico, è plausibile ritenere che Antiochia abbia attirato l'attenzione di Giuliano anche alla luce della "restaurazione" religiosa che aveva in mente e che avrebbe innescato inevitabilmente il conflitto aperto con la componente cristiana, il cui controllo sul territorio urbano avanzava progressivamente di giorno in giorno.

In termini religiosi Antiochia, nella metà del IV secolo, si presentava ben più eterogenea di Costantinopoli alla luce della marcata fondazione cristiana di quest'ultima voluta da Costantino. Ad Antiochia, noto centro di diffusione della cultura ellenica, fiorivano in quel momento non soltanto diverse scuole di retorica, fra le quali il primato riconosciuto spettava al *didaskaleion* di Libanio e che ne faceva la destinazione naturale di molti studenti della Siria e dell'Asia Minore, ma anche templi e santuari ancestrali (tra i quali il centro oracolare apollineo di Dafne, un elegante suburbio meridionale della città) che continuavano ad essere centri di culto. Alla diversità religiosa di Antiochia, inoltre, contribuiva la presenza della comunità ebraica, la più importante della diaspora orientale, realtà che Giuliano di certo non ignorava. Infatti, nella speranza di poter contare sul sostegno che gli Ebrei avrebbero potuto garantire alla sua riforma religiosa, non lesinò l'aiuto imperiale per la ricostruzione del Tempio di Gerusalemme; tuttavia, gli incendi che si propagarono nel cantiere frustrarono l'aspirazione del nuovo imperatore¹⁰. È lecito ritenere che per Giuliano, almeno all'inizio del suo mandato imperiale, Antiochia costituisse un luogo strategico per mettere in atto la riforma religiosa che aveva in mente, giacché diversi editti, emanati allo scopo di conferire al paganesimo un'unità istituzionale, si datano tra il maggio e il luglio del 362, ovverosia durante il viaggio verso la Siria intrapreso dall'imperatore per poter dare inizio alla campagna di guerra contro i Sasanidi. Inoltre, nel febbraio dello stesso anno, l'imperatore aveva nominato *Comes Orientis* l'omonimo zio, un cristiano convertito al paganesimo, e lo aveva inviato ad Antiochia sia al fine di organizzare dei magnifici preparativi per l'*adventus* imperiale sia per sovrintendere al mantenimento dei santuari e delle relative cerimonie sacrificali¹¹.

⁹ Quest'interpretazione è condivisa da Norwich 1989, p. 94; Ferril 1989, p. 46; Christensen-Ernst 2012, p. 48.

¹⁰ Christensen-Ernst 2012, p. 48.

¹¹ Downey 1939, pp. 306-307.

Giuliano entrò solennemente ad Antiochia il 18 luglio del 362, nel secondo giorno delle cerimonie in onore di Adonis, e cioè in occasione delle lamentazioni dei numerosi fedeli per la morte del dio, circostanza che a distanza di pochi anni sarà letta *ex eventu* da Ammiano Marcellino come un triste presagio¹². In quel momento la città si trovava in grande difficoltà per una sopraggiunta scarsità di merci molto seria, risultato di una lunga siccità verificatasi tra il 361 e il 362 che aveva rovinato la mietitura. Nell'opinione di P. Petit¹³, l'arrivo del seguito imperiale avrebbe contribuito ad accentuare la crisi poiché la necessità di provviste per le truppe avrebbe determinato l'inevitabile aumento della domanda di cereali e avrebbe finito con lo stimolare l'avidità dei proprietari locali, nonché la speculazione da loro messa in atto al fine di determinare l'aumento del prezzo del cibo. Frustrato nel suo tentativo di accordo con i proprietari ed i commercianti, Giuliano decise così di calmierare i prezzi delle merci e di importare il frumento da Chalcis, Hierapolis e dall'Egitto; tali tentativi, in ogni caso, si rivelarono non più che semplici palliativi di fronte alla siccità che si protrasse ancora per tutto l'anno successivo. A dispetto delle difficoltà, Giuliano, in occasione della sua entrata in Antiochia, fu ricevuto con il massimo dell'onore e del giubilo da parte della popolazione ammassatasi nell'ippodromo per omaggiare il nuovo imperatore. Tuttavia, in poco tempo il rapporto fra Giuliano e gli antiocheni a seguito di molteplici cause divenne inevitabilmente conflittuale: a) i provvedimenti di Giuliano per combattere la crisi non raggiunsero il risultato sperato dal momento che il frumento importato per essere venduto a prezzo fisso veniva acquistato dagli usurai e dai grandi proprietari al fine di poterlo rivendere ad un prezzo più alto; b) i commercianti della città, attribuendo tutta la colpa della crescita dei prezzi ai grandi proprietari, decisero così di entrare in sciopero; c) la determinazione del prezzo del pane, espediente usato allo scopo di porgere un qualche sollievo alla popolazione urbana, non ebbe l'effetto che ci si aspettava perché i contadini si riversarono in città per avvalersi del sussidio; d) l'acquartieramento ad Antiochia di un gran numero di legionari aumentò la domanda di alimenti; e) la campagna contro la Persia non godette dell'appoggio del popolo che la ritenne fin da subito un errore di strategia¹⁴. Oltre a tutti questi

¹² Amm. Marc. *Hist.* XXII 9.

¹³ Petit 1955, p. 113.

¹⁴ Downey 1961, pp. 390 ss.

fattori di natura economica, bisogna osservare che lo scontro fra Giuliano e gli antiocheni si inasprì a seguito delle politiche religiose messe in atto dall'imperatore con una serie di interventi che finirono con l'arrecare un reale disagio non solo ai cristiani, ma anche agli stessi pagani.

Nei mesi di permanenza ad Antiochia, Giuliano si impegnò in un autentico pellegrinaggio nei confronti dei templi e dei santuari con l'intento di sottolineare la sua reverente devozione nei confronti delle divinità civiche, quali Zeus, Demetera, Ermes, Pan, Ares, Calliope, Apollo, Iside e Tyche. Una peculiarità di tale devozione consisteva nell'attaccamento mostrato da Giuliano nei confronti dei riti sacrificali, in occasione dei quali immolava enormi quantità di vittime che venivano subito dopo divorate dai soldati; quasi inutile constatare quanto una tale condotta potesse risultare offensiva agli antiocheni costretti a vivere in un periodo critico come era quello del momento. Il palazzo imperiale, situato sull'isola formata dall'Oronte, era stato convertito in tempio tramite l'erezione di altari nel recesso degli *horti*, proprio laddove l'imperatore poteva partecipare ai sacrifici in modo più agevole¹⁵. Critico feroce dei giochi, dei mimi e delle pantomime, Giuliano evitava deliberatamente tanto il teatro che l'anfiteatro e vietava ai sacerdoti pagani di prendere parte agli spettacoli e di ricevere la visita di attori, ballerini e aurighi¹⁶; dimostrando un'audacia di certo singolare, non esitò a sopprimere la festa di Maiuma, un antico festival a stampo orgiastico che veniva celebrato ogni tre anni in onore di Dioniso e di Afrodite¹⁷. Propenso ad un atteggiamento rigorista e altero, Giuliano si comportava come un vero e proprio filosofo piuttosto che come un imperatore dal momento che rifiutava il contatto con gli antiocheni nei luoghi di intrattenimento, ne censurava l'atteggiamento e ne criticava la mancanza di rispetto verso gli dèi. La popolazione, risentita, cominciò ben presto a ridicolizzare l'imperatore. Secondo il parere di M.W. Gleason¹⁸, all'inizio di gennaio del 363, durante le calende che annunciavano il nuovo anno, l'irritazione degli antiocheni nei confronti di Giuliano avrebbe raggiunto il massimo livello: dato che la festività era "giocosa" per eccellenza, la popolazione vi colse il pretesto per esporre liberamente la sua verve ironica e satirica finendo col paragonare l'imperatore ad

¹⁵ Soler 2006, p. 44.

¹⁶ Iul. *Ep* 89b 304.

¹⁷ Soler 2006, p. 39.

¹⁸ Gleason 1986, p. 108.

una scimmia, un nano, un capro, un *victimarius* e un macellaio (per la quantità di sacrifici realizzati)¹⁹. Quest'ultimo preferì non ricorrere all'uso della forza contro la città, ma scelse di rispondere alle offese per mezzo di un'opera *sui generis*, il *Misopogon*, nella quale da un lato faceva ricorso all'ironia per legittimare i suoi atti di governo, dall'altro criticava aspramente gli abitanti di Antiochia per la frivolezza e l'indisciplina dimostrate.

Il *Misopogon*, letteralmente “il nemico della barba”, è stato scritto molto probabilmente nel periodo compreso fra la metà di gennaio e la metà di febbraio del 363, e cioè mentre Giuliano si preparava per partire alla volta di Babilonia per combattere contro i Sasanidi. Il titolo è un'allusione alla sua barba di filosofo che tanto incomodo provocava negli antiocheni. I manoscritti conservano tuttavia un altro titolo largamente diffuso e cioè “*Antiochikos*”, con evidente sottolineatura del contenuto satirico del testo giacché tale parola suggerirebbe un panegirico della città, sull'eco di quello che aveva pronunciato Libanio in occasione delle Olimpiadi del 356. Invertendo i canoni letterari dei panegirici, nei quali la prassi era quella di esaltare la nobiltà del fondatore della città, sottolineare la riverenza della popolazione nei riguardi delle divinità, elogiare la moderazione nella vita pubblica e la giusta istruzione concessa alla gioventù, Giuliano fa del *Misopogon* un antipanegirico²⁰, ovvero un discorso rivolto sì alla città ma che invece di elogiarla ne mette bene in mostra i riprovevoli difetti. Tutto questo ci mette in condizione di tracciare il profilo della città perfetta che l'imperatore avrebbe voluto realizzare. Essendo il *Misopogon* un'opera più vicina allo *psogos* (invettiva) che a dei testi legislativi, è molto difficile prenderlo ad esempio dei cosiddetti “editti di castigo”, provvedimenti legali che gli imperatori di quando in quando emanavano contro una città a seguito dell'insubordinatezza della folla. Come sostengono L. Van Hoof e P. Van Nuffelen²¹, in opposizione a M.W. Gleason che ipotizzava una serie di antecedenti giuridici alla base del testo di Giuliano²², il *Misopogon* presenta due caratteristiche che lo rendono assolutamente originale. La prima fa riferimento alla forma, dal momento che si tratta di un'invettiva lunga ed erudita scritta da un imperatore contro la “sregolatezza” dei suditi; la seconda è relativa al contenuto, poiché

¹⁹ Amm. Marc. *Hist.* XXII 14.

²⁰ Marcone 1984, pp. 233-234.

²¹ Van Hoof – Van Nuffelen 2011.

²² Gleason 1986, p. 116.

Giuliano tenta di chiarire la propria posizione nel conflitto che ha avuto con gli antiocheni e che fu suscitato da una grave difficoltà di comunicazione fra il potere imperiale e la popolazione.

Una copia del *Misopogon* venne affissa sul Tetrapilo degli Elefanti, un arco trionfale che sosteneva una quadriga trainata da questi mammiferi. Nel racconto di Malalas si afferma che il monumento era situato nella *Regia*, ovverosia lungo il viale che conduceva all'entrata del palazzo imperiale di Antochia²³; facilmente accessibile, dunque, il Tetrapilo era ben appropriato alla pubblicità che Giuliano voleva garantire all'opera²⁴. Senza dubbio, copie del *Misopogon* vennero inviate nelle principali città dell'Impero, dato che il testo risulta ampiamente conosciuto da autori antichi del calibro di Ammiano Marcellino, Gregorio Nazianzeno, Eunapio, Socrate Scolastico e Sozomeno, oltre a Libanio²⁵. Per quanto riguarda l'impatto che l'opera ebbe sui contemporanei, c'è da dire che proprio Libanio, poco dopo la partenza di Giuliano, compose due orazioni indirizzate rispettivamente all'imperatore e agli antiocheni al fine di favorire la reciproca riconciliazione²⁶.

Temendo la decisione di Giuliano di non tornare mai più ad Antiochia una volta portata a termine la campagna militare contro i Sasanidi, la curia della città si premurò di inviare un'ambasciata a Litarba al fine di dissuadere l'imperatore dal partire, e questo nonostante Giuliano avesse già scelto Tarso come sua nuova residenza²⁷. Gli antiocheni (o almeno l'élite locale) sembravano così accorgersi della profonda insoddisfazione dell'imperatore che li aveva "affidati" all'autorità di Alessandro di Eliopoli, *consularis* di Siria e personaggio irascibile, implacabile e privo di qualsiasi scrupolo nella colletta dei tributi²⁸.

Socrate Scolastico, un cronista cristiano del V secolo, nella sua *Storia Ecclesiastica*²⁹ riferisce che attraverso il *Misopogon* Giuliano avrebbe voluto stigmatizzare in modo indelebile Antiochia e la sua popolazione, e finisce così col suggerire che il testo avrebbe creato o consolidato un'immagine spregiativa della città.

²³ Mal. *Chron.* 13, 19.

²⁴ Downey 1961, pp. 393-394.

²⁵ Van Hoof – Van Nuffelen 2011.

²⁶ Iul. *Or.* XV; XVI.

²⁷ Van Hoof – Van Nuffelen 2011.

²⁸ Petit 1955, p. 117.

²⁹ Socr. *Schol. Hist. Eccl.* III, 17.

Ma quale doveva essere il contenuto di quest'immagine? A prima vista, è possibile percepire come il principale biasimo di Giuliano nei confronti degli antiocheni si riferisca alla loro eccessiva affezione nei confronti di giochi, spettacoli e festival, tutti elementi di sostegno sociale nella vita urbana nell'Impero Romano. Secondo l'imperatore, Antiochia si presentava come un esempio estremo di *polis tryphosa*³⁰, cioè città preda della *tryphè*, vocabolo che può essere tradotto con “mollezza di carattere”, “delicatezza”, “voluttuosità”, “indolenza” oppure con “umore sdegnoso ed orgoglioso”. Come si intuisce facilmente, tali caratteristiche ben si adattano ai tratti della personalità di individui inclini alla calunnia, all'insolenza e all'ubriachezza quali gli istrioni, gli ubriachi ed i crapuloni³¹. Benché, in qualche circostanza, il vocabolo *tryphè* potesse assumere una connotazione positiva quando veniva a significare “la gioia di vivere in una città piena di comfort e di benessere”, come dice Libanio nel suo panegirico del 356³², in generale tale lemma era impiegato per indicare le persone che si lasciavano colpevolmente sedurre dai piaceri della città e che, per questa ragione, non possedevano autocontrollo e finivano col risultare indecenti e sfrenate. Su questo soggetto, uno dei rimproveri maggiormente pieni di acredine pronunciati da Giuliano è appunto la predilezione degli antiocheni per gli spettacoli teatrali e per le gare dell'ippodromo. Facendo l'elogio della propria austerità, Giuliano si vanta di avere sempre evitato il teatro e di avere sempre detestato i *ludi circenses*³³, e rivendica di essere in linea con gli insegnamenti del suo precettore Mardonio che lo aveva indirizzato alla lettura dei classici e ne aveva sistematicamente caldeggiato l'allontanamento dalla frequentazione da quelle pantomime che gli antiocheni apprezzavano al punto tale da far arrivare sempre il proprio sostegno agli attori e ai ballerini³⁴. Prendendo il teatro come emblema della *tryphè*, Giuliano paragona l'attitudine degli antiocheni a quella dei Celti e Germani, popolazioni che aveva conosciuto durante la campagna di Gallia condotta solo qualche anno prima. Propensi alla frugalità e alla semplicità (*rusticitas*), proprio come Giuliano, i Celti ed i Germani non potevano in nessun modo apprezzare gli spettacoli teatrali reputandoli grotteschi e osceni, colpiti com'erano in

³⁰ Iul. *Misop* 6.

³¹ Saliou 2011, p. 153.

³² da Silva 2011.

³³ Iul. *Misop*. 4; 5.

³⁴ Browning 1952.

particolare dalla rappresentazione del *cordax*³⁵, una sorta di danza lasciva in onore di Artemide che sarebbe stata introdotta nelle pantomime proprio dai ballerini³⁶.

Come rivela lo stesso imperatore, il motivo principale dell'odio nutrito verso il teatro e del rifiuto di prendere parte agli spettacoli era di natura religiosa³⁷. Giuliano, infatti, spregiava il teatro non tanto perché esso corrompeva il carattere delle persone incentivando comportamenti indecorosi, ma soprattutto perché attentava alla dignità divina dal momento che in teatro gli attori si facevano beffe pubblicamente di Eracle e di Dioniso. A seconda dell'imperatore, il teatro del suo tempo era completamente vuoto dell'*ethos* sacro che lo aveva caratterizzato in un passato "glorioso". Siccome il legame col culto pagano si era infranto, il teatro contemporaneo mostrava la sua faccia sacrilega ed empia. In una lettera indirizzata al sacerdote Teodosio, scritta alla fine del gennaio 363 mentre si trovava ancora ad Antiochia, Giuliano dichiara apertamente che, se fosse stato possibile scacciare dai teatri l'oscenità per restituirli purificati alla cura di Dioniso, non avrebbe esitato un solo attimo, ma, date le circostanze sfavorevoli, non poteva fare altro che raccomandare espressamente ai sacerdoti pagani di astenersi dalle rappresentazioni drammatiche³⁸. Considerando il lavoro degli attori un'attività che offendeva gli dèi, Giuliano finiva col trasformare il teatro in un vettore di contaminazione in grado di rompere i vincoli fra gli dèi e la *polis*, in realtà una *condicio* alla quale il teatro era sempre rimasto estraneo. In questo caso non si tratta semplicemente di qualificare gli attori e le attrici con l'epiteto di *infames*, tendenza già consolidata fra i giuristi romani dell'età imperiale, piuttosto si coglie l'intenzione di voler condannare i *ludi teatrales* e l'edificio stesso poiché avvertiti come reale minaccia alla sacralità del suolo urbano.

Cercando di dimostrare che Antiochia era l'antitesi delle *hierai poleis*, ovvero delle città sacre dove la venerazione per le divinità era quanto mai avvertita, come accadeva ad Emesa per esempio³⁹, Giuliano accusa gli antiocheni di trascurare i culti e i templi. Dal punto di vista religioso, l'imperatore sarebbe andato incontro alla sua più profonda delusione quando, all'inizio dell'agosto del 362, decise

³⁵ Iul. *Misop.* 30-31.

³⁶ Jiménez Sánchez, 2003, p. 117.

³⁷ Iul. *Misop.* 38.

³⁸ Iul. *Ep.* 89b, 304.

³⁹ Iul. *Misop.* 28; 33.

di recarsi a Dafne per celebrare il festival di Apollo. Convinto com'era che avrebbe preso parte ad una cerimonia splendida per offerte, fumigazioni, inni e libagioni, Giuliano trovò all'interno del tempio solo il sacerdote del dio che portava in mano un'oca tratta dalla propria fattoria per poter procedere alle cerimonie sacrificali. L'imperatore, una volta resosi conto che la curia non aveva preso nessun provvedimento per onorare degnamente Apollo, finì per cedere all'ira⁴⁰. Nell'opinione di Giuliano, infatti, era inaccettabile che una città come Antiochia spendesse tanti soldi nella Maiuma ma non fosse capace di offrire neanche un piccolo animale ad Apollo, uno dei suoi dèi protettori. In linea di principio, come vogliono M.W. Gleason⁴¹ e J.A. Jiménez Sánchez⁴², la palesata trascuratezza del festival di Apollo potrebbe essere interpretata come un indizio del fatto che Antiochia, nella seconda metà del IV secolo, fosse oramai diventata una città quasi completamente cristiana. In verità, questa non ci sembra la spiegazione migliore dell'accaduto, poiché Giuliano, in un altro passaggio del *Misopogon*⁴³, afferma che lungo il suo pellegrinaggio ai templi, la folla lo seguiva urlando, non per rendere culto agli dèi, ma per vedere l'imperatore, finendo con l'assumere ai suoi occhi un comportamento assolutamente indegno per dei luoghi naturalmente riservati alla preghiera ed alla meditazione. Siccome la visita di Giuliano ai templi – e qualunque spostamento imperiale per la città, a dire il vero – era un avvenimento che attraeva prontamente l'attenzione dei sudditi, la trascuratezza nei confronti del festival di Apollo suggerisce piuttosto l'ipotesi di una visita dell'imperatore a Dafne così imprevista che i decurioni non avrebbero avuto neanche il tempo per organizzare un ricevimento solenne. Inoltre, questa stessa trascuratezza può essere collegata anche alla crisi economica che attanagliava Antiochia nel 362. Non possiamo nemmeno scartare l'ipotesi secondo la quale l'immagine solitaria del sacerdote che porta in mano un'oca debba configurarsi come un artificio retorico usato da Giuliano per sottolineare ulteriormente la trascuratezza dimostrata dagli antiocheni nei confronti di Apollo.

Agli occhi di Giuliano Antiochia si mostrava una città sacrilega per essere incapace di rispettare quella contrizione e quel silenzio che si dovevano ai templi, e per essere sempre disposta a

⁴⁰ Iul. *Misop.* 34.

⁴¹ Gleason 1986, p. 114.

⁴² Jiménez Sánchez 2003, p. 18.

⁴³ Iul. *Misop.* 11.

partecipare animosamente alle feste, ai canti ed alle danze che si succedevano nella pubblica piazza. Nel *Misopogon* vediamo così delinearsi una tensione permanente fra le aspirazioni ascetiche di Giuliano, che si sentiva investito della missione di elevare spiritualmente la *polis*, e la palese preferenza degli antiocheni accordata alle orgie, ai mimi e agli spettacoli, tutti segnali di degradazione nell'interpretazione dell'imperatore⁴⁴. Volendo ristabilire la sacralità della *polis*, Giuliano diventa un devoto ostinato delle divinità, al punto da non perdere l'opportunità per visitare i templi nonostante la popolazione fosse in festa. Il suo fervore nei confronti degli dèi oltrepassava quello del semplice fedele; accanto a questo si aggiungeva un altro motivo di scherno nei suoi confronti da parte della popolazione che non vedeva di buon occhio l'ostentata soddisfazione con la quale l'imperatore indossava i paramenti sacri piuttosto che affidarli ad un semplice sacerdote⁴⁵. Avendo l'ambizione di incutere negli antiocheni una rigorosa disciplina e di coinvolgerli in un movimento di asceti collettiva, Giuliano revocò i sussidi imperiali ai giochi e agli spettacoli, con la conseguenza di ostacolare l'incontro di tutti i ceti sociali che componevano la *polis*. A dire il vero, c'è da osservare che in Antiochia un gruppo di persone rimaneva comunque invisibile al resto della popolazione, stiamo parlando dei cristiani avvertiti, in forza dei loro riti in onore dei morti, quali profanatori del consacrato spazio urbano comunemente inteso come un luogo di coabitazione fra i vivi e gli dèi.

Giuliano coltivava un'evidente animosità contro i cristiani che in modo spregiativo chiamava "galilei"; non si dimentichi che nell'inverno del 362 aveva composto un trattato intitolato *Contra galileos* per dimostrare l'assurdità del nuovo credo⁴⁶.

Lasciando da parte quest'animosità che si dipana lungo tutta la produzione letteraria dell'imperatore⁴⁷, è importante menzionare che nel *Misopogon* Giuliano non attribuisce al cristianesimo tutta la colpa per il comportamento indegno degli antiocheni, ma preferisce concentrare la sua argomentazione sull'affezione dei cittadini per i giochi, gli spettacoli e i festival. In ogni caso, almeno in tre occasioni egli fa esplicito riferimento ai cristiani bollandoli come causa di

⁴⁴ Iul. *Misop.* 8; 14; 27.

⁴⁵ Amm. Marc. *Hist.* XXII 14.

⁴⁶ Del trattato rimangono solo dei frammenti tramandati da Cirillo di Alessandria nella sua opera di confutazione redatta nel V secolo.

⁴⁷ Malosse 2010, p. 99.

disordine. Una prima volta accusa gli antiocheni di preferire Gesù agli dèi al punto tale da considerarlo patrono della città a scapito di Zeus, Apollo e Calliope, divinità che da secoli erano protettrice di Antiochia⁴⁸. Una seconda volta riprende gli uomini per permettere che le donne dilapidino il patrimonio familiare per assistere i poveri, i quali, a loro volta, finiscono per costituire una massa indotta ad abbracciare non una nuova religione ma un credo ateo per vedersi garantire la quotidiana sportula⁴⁹. Una terza volta ricorda che, a dispetto delle glorie decantate da Omero, i troiani non hanno mai fatto preghiere a Priamo, Ettore e agli altri grandi di troia ma ad Atena. In questo modo Giuliano, accusando gli antiocheni di rivolgere lodi e preghiere di esclusiva pertinenza delle divinità a degli uomini, allude chiaramente al culto dei santi che nel IV secolo cominciava ad affermarsi.

A seguito della devozione ai resti mortali dei martiri e dei santi, i cristiani hanno cambiato a poco a poco il paesaggio della città antica installando *intra moenia* le salme collocate all'interno di santuari specificamente destinati alla loro venerazione, e cioè i *martyria*, oppure dentro chiese monumentali. Così le reliquie diventavano poderosi strumenti di cristianizzazione del tessuto urbano, fatto ulteriormente legittimato dalle numerose ricorrenze calendariali volte a celebrare queste glorie della chiesa nascente.

Secondo Giuliano, la *translatio* delle salme nella zona urbana recava con sé un grave ed intollerabile pericolo per la sacralità della *polis*. Per questa ragione, poco dopo lo sfortunato festival di Apollo del quale abbiamo fatto menzione, l'imperatore ordinò di rimuovere le reliquie di San Babila conservate a Dafne nella Necropoli della Porta del Sud. Babila fu un vescovo antiocheno morto nel 251 in occasione della la persecuzione di Decio e il cui culto era diventato molto popolare nella seconda metà del IV secolo. Cercando di indebolire la *dynamis* dell'Oracolo di Apollo, il Cesare Gallo (351-354), uno dei fratelli di Giuliano, aveva trasferito i resti mortali di Babila dalla Necropoli della Porta del Sud ad un *martyrion* eretto all'entrata di Dafne, a pochi metri del tempio di Apollo e della fonte Castalia dove la sacerdotessa del dio proferiva i suoi oracoli⁵⁰. Da Ammiano Marcellino⁵¹ sappiamo che Giuliano, nel ricollocare nella Necropoli

⁴⁸ Iul. *Misop.* 28.

⁴⁹ Iul. *Misop.* 35.

⁵⁰ Soler 2006, p. 37.

⁵¹ Amm. Marc. *Hist.* XXII 12.

della Porta del Sud le reliquie di San Babila e di altri morti sepolti nei dintorni del *martyrion*, intese conformarsi ad un antico rituale impiegato dagli ateniesi per purificare l'isola di Delo. Tuttavia, l'imperatore non circoscrisse a questo intervento il progetto di tenere lontana Antiochia dalla contaminazione delle salme cristiane, ma volle estenderlo fino a farlo diventare una delle caratteristiche della sua politica governativa dato che nel febbraio 363, dopo la fine dei *Ferialia*, la novendiale festa dedicata ai defunti, emanò un editto *ad populum*⁵² nel quale allo stesso tempo si faceva divieto, da una parte, di saccheggiare i materiali delle tombe (in special modo le sepolture pagane), di regola riutilizzati nella costruzione di portici e dimore, dall'altra di celebrare uffici funebri durante il giorno perché si riteneva che tale pratica diffondesse il contagio fra i passanti.

Per quanto lo scontro fra Giuliano ed i cristiani finisca con l'indurci a leggere la posizione dell'imperatore come il frutto della sua volontà di far rivivere e ristabilire un paganesimo oramai in rotta di fronte al consolidarsi del cristianesimo, tuttavia, un'analisi approfondita dell'idea di città che si desume dal *Misopogon* e da altri testi dell'imperatore ci spinge a formulare delle ipotesi maggiormente cogenti in tal senso. Come sostengono E. Soler⁵³ e V. Limberis⁵⁴, in materia di religione Giuliano sarebbe stato piuttosto un innovatore che un conservatore dal momento che, proprio in forza dei provvedimenti politici adottati, avrebbe cercato conferire un nuovo viso al paganesimo. Nota bene il Bowersock⁵⁵ che le nostre ricerche intorno al paganesimo antico non devono partire dal presupposto di trovarci di fronte ad un sistema religioso inefficace ed obsoleto destinato a sparire perché refrattario all'innovazione, al rinnovamento e/o agli adattamenti richiesti dalle contingenze storiche. Così, dobbiamo essere attenti alla specifica storicità delle credenze e delle pratiche che soltanto per comodità e tradizione definiamo "pagane", proprio perché l'unità suggerita da questo vocabolo finisce per occultare la grande diversità e la sensibile flessibilità di quello che è stato il paganesimo antico.

Nell'opera di Giuliano, già a prima vista, possiamo osservare un cambiamento del lessico posto che l'imperatore, quando si riferisce ai culti tradizionali, fa uso del vocabolo *hellenismos*; come è noto,

⁵² *Cod. Theod.* IX 17, 5.

⁵³ Soler 2006, p. 43.

⁵⁴ Limberis 2000, p. 378.

⁵⁵ Bowersock 1996.

questo è un lemma che per molto tempo è stato impiegato per definire la cultura greca in senso lato, ovverosia, la lingua, le forme di pensiero e le attitudini proprie dei Greci, ma che, all’inizio del IV secolo, aveva oramai cominciato ad occupare una sfera semantica maggiormente specifica, e cioè “il credere negli dèi dell’Impero”, come vediamo nelle lettere inviate a Giamblico raccolte dal Koch⁵⁶. A partire dalla fine del III secolo, *hellenismos* sarà impiegato per qualificare tanto gli elementi propri della cultura greca quanto le credenze e pratiche del politeismo, e finirà per significare, a livello sinonimico, un sistema religioso diverso dal cristianesimo. Entro poco tempo *hellenismos* sarà ugualmente introdotto nel vocabolario degli autori cristiani in sostituzione del termine *ethnikon*. Il nuovo significato di *hellenismos* sembrerebbe poter venire ricondotto ad un tentativo di elaborazione, almeno da parte dei filosofi neoplatonici, di un’identità di contenuto religioso capace di affrontare il cristianesimo, per quanto anche la posizione di questi pensatori non fosse esente da prestiti dal linguaggio cristiano, come rivela proprio Giuliano, la cui riforma del paganesimo aveva come ispirazione alcuni valori cristiani. Fra questi valori, uno dei più evidenti era la *philanthropia*, e cioè la pratica della carità nei confronti dei poveri, un argomento che l’imperatore analizza ampiamente nella lettera al sacerdote Teodoro⁵⁷. In un momento in cui i vescovi tramite un’ampia rete di assistenza cominciavano a controllare una massa anomina di poveri, e potevano contare conseguentemente su un sostegno oltremodo significativo per la cristianizzazione della città, Giuliano lanciò una controffensiva in termini pagani quando spinse i sacerdoti ad occuparsi degli indigenti e dei prigionieri al fine di proteggerli dall’avidità dei più abbienti.

La connessione fra il pensiero di Giuliano e la dottrina cristiana emerge anche nel modo in cui l’imperatore si comporta nei confronti della città di Antiochia, come vediamo nel *Misopogon*. Nella sua opinione, Antiochia non sarebbe soltanto una città *tryphosa*, come già molte altre nell’Impero, ma una città macchiatasi di empietà nei confronti degli dèi. In questo modo, almeno agli occhi dei pagani Giuliano propone un’interpretazione insolita della città giacché condanna il modo di vita degli antiocheni, specialmente la loro predilezione per il teatro, l’ippodromo e i festival, intendendo tali atteggiamenti non come semplici vizi ad appannaggio di gente

⁵⁶ Koch 1928.

⁵⁷ Iul. Ep. 89b.

spregevole ma come offesa alla dignità divina. Secondo la visione di Giuliano, Antiochia avrebbe dovuto anelare alla santità e all'elevazione spirituale, avrebbe dovuto mettere in atto un *modus vivendi* che richiedeva il rifiuto di buona parte di quanto aveva caratterizzato fino ad allora la vita della *polis* nonché la relativa *Weltanschauung*. Forse non è del tutto errato supporre che, in antitesi alla cristianizzazione della città antica ed al fatto che nel IV secolo tale fenomeno era divenuto oramai inarrestabile, la riforma del paganesimo ideata dall'imperatore tendesse all'ellenizzazione della *polis*, intendendo tale ellenizzazione non come un semplice ostacolo da sollevare nel tentativo di arginare il proselitismo cristiano nello spazio urbano, quanto come una manifestazione della volontà di ripristinare i culti tradizionali e di restaurare templi e santuari passati di fatto in second'ordine.

Parlare dell'ellenizzazione della città greco-romana sotto Giuliano significa parlare soprattutto della volontà di realizzare una città ieratica ed ascetica dove i rapporti di sociabilità urbana tendevano ad essere sostituiti da un modo di vita basato sulla frugalità, sulla semplicità, sull'autocontrollo e, ancor prima, sulla venerazione permanente nei confronti degli dèi tradizionali. Considerando che Giuliano cercava di indebolire l'influenza cristiana all'interno della vita pubblica e, allo stesso tempo, si prefiggeva di ristabilire i legami che univano la città al mondo divino, la venerazione riservata agli dèi non poteva rimanere confinata all'interno dei templi. Per questa ragione, la devozione dell'imperatore finì con l'assumere una drammaticità iperbolica risoltasi nella moltiplicazione di processioni, riti e sacrifici col fine di imprimere nell'animo della popolazione la pietà verso gli dèi, quasi nel senso di un'inconfondibile *sphragis*⁵⁸. Tuttavia, Antiochia non esitò a resistere alle offensive riformatrici dell'imperatore, come resisterà, qualche anno dopo, alle pretese di Giovanni Crisostomo. Rimanendo attaccati a tutto quello che nell'età imperiale costituiva il *modus vivendi* urbano, gli antiocheni non intesero gli inviti ad abbandonare la vita pubblica per pregare nei santuari. Tramite la danza, il baccano e l'irriverenza sfidarono qualsiasi tentativo di intervento autoritario volto a mutare la loro quotidianità: scelsero di continuare ad onorare i loro dei come avevano fatto per secoli, ossia, con gioia e spontaneità, ignorando l'ardore religioso di un imperatore-filosofo ossessionato dalle idee di

⁵⁸ Limberis 2000, p. 380.

purezza, di semplicità e di perfezione. Dunque, non è impossibile comprendere perché, all'arrivo ad Antiochia della notizia della morte di Giuliano, la popolazione si riversò nelle vie e nelle piazze per esternare la propria gioia attraverso la danza e il canto, proprio come aveva fatto da sempre.

Bibliografia

- G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor 1996
- Brown 2010: P. Brown, *Introduction*, in S. Destephen, B. Dumézil (edd.), *Le problème de la christianisation du Monde Antique*, Paris 2010, pp. 405-415
- Browning 1952: R. Browning, *The Riot of A.D. 387 in Antioch: The Role of the Theatrical Claques in the Later Empire*, «The Journal of Roman Studies» 42 (1952), pp. 13-20
- Caseau 2001: B. Caseau, *Sacred landscapes*, in G.W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar (edd.) *Interpreting Late Antiquity*, Cambridge 2001, pp. 21-59
- Christensen-Ernst 2012: J. Christensen-Ernst, *Antioch on the Orontes*, Lanham 2012
- da Silva 2011: G. Ventura da Silva, *Qualche riflessione sull'idea di città nell'Oratio XI di Libanio*, in Lagacherie – Malosse 2011, pp. 133-140
- Downey 1961: G. Downey, *A History of Antioch in Syria*, Princeton 1961
- Downey 1939: G. Downey, *Julian the Apostate at Antioch*, «Church History» 8, 4 (1939), pp. 303-315
- Edwards 2002: C. Edwards, *The Politics of Immorality*, Cambridge 2002
- Ferril 1989: A. Ferril, *A queda do Império Romano*, Rio de Janeiro 1989
- Gleason 1986: M.W. Gleason, *Festive Satire: Julian's Misopogon and the New Year at Antioch*, «The Journal of Roman Studies» 76 (1986), pp. 106-119
- Jiménez Sánchez 2003: J.A. Jiménez Sánchez, *El emperador Juliano y su relación con los juegos romanos*, «Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica» 15 (2003), pp. 105-127

- Koch 1928: W. Koch, *Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne*, «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» 7, 1 (1928), pp. 49-82 e 539
- Lagacherie – Malosse 2011: O. Lagacherie, P.L. Malosse (edd.), *Libanios, le premier humaniste*, Alessandria 2011
- Lefebvre 2004: H. Lefebvre, *A revolução urbana*, Belo Horizonte 2004
- Limberis 2000: V. Limberis, "Religion" as the Cipher for Identity: The Cases of Emperor Julian, Libanios, and Gregory Nazianzus, «The Harvard Theological Review» 93, 4 (2000), pp. 373-400
- Malosse 2010: P.-L. Malosse, *Le plan de l'Empereur Julien*, «Dimensões» 25 (2010), pp. 97-113
- Marcone 1984: A. Marcone, *Un panegirico rovesciato. Pluralità di modelli e contaminazione letteraria nel "Misopogon" giuliano*, «Revue des Études Augustiniennes» 30 (1984), pp. 226-239
- Markus 1997: R. Markus, *O fim do cristianismo antigo*, São Paulo 1997
- Norwich 1989: J.J. Norwich, *Byzantium, the Early Centuries*, New York 1989
- Petit 1955: P. Petit, *Libanios et la vie municipale a Antioche au IVe siècle après J.-C.*, Paris 1955
- Rapp 2005: C. Rapp, *Holy Bishops and Late Antiquity*, Berkeley 2005
- Revell 2009: L. Revell, *Roman Imperialism and Local Identities*, Cambridge 2009
- Saliou 2011: C. Saliou, *Jouir sans entraves? La notion de tryphè dans l'Éloge d'Antioche de Libanios*, in Lagacherie – Malosse 2011, pp. 153-165
- Sennet 2008: R. Sennet, *The Uses of Disorder*, New Haven 2008
- Soler 2006: E. Soler, *Le sacré et le salut à Antioche au IVe siècle après J.-C.*, Rouen 2006
- Van Hoof – Van Nuffelen 2011: L. Van Hoof, P. Van Nuffelen, *Monarchy and Mass Communication, Antioch 362/363 Revisited*, «The Journal of Roman Studies» 101 (2011), pp. 166-184