



Olimpo andata e ritorno.

Apoteosi e dissacrazioni tra ellenismo e cristianesimo

di Giovanni Andrisani

1. La tomba degli dèi

La morte di Alessandro Magno non fu solo l'inizio di una nuova fase della storia greca ma ebbe un'importanza culturale profonda e duratura in tutti gli ambiti dell'esistenza, incluso quello religioso: l'avvento di regimi monarchici e il conseguente culto delle dinastie regnanti segnò l'ingresso di nuove divinità in un Pantheon evidentemente non abbastanza sovraffollato. L'incursione dell'esercito macedone nelle secolari e raffinate realtà egizia e persiana aveva aperto la strada all'importazione di usi e costumi orientali nel Mediterraneo ellenico, a cominciare dalla sacralizzazione dei re; il progetto di Alessandro, teso a favorire l'assimilazione culturale di una vasta e disomogenea compagine territoriale, tentò per un breve periodo di unificare il nuovo immenso impero nella venerazione del sovrano, la cui futura apoteosi era già preannunciata dal culto divino imposto alle città della Lega di Corinto¹.

Alessandro aveva cominciato ad avallare le adulazioni sulla sua supposta ascendenza divina a partire dalla visita nell'oasi di Siwa, dove l'oracolo di Zeus Ammone lo avrebbe salutato, secondo una discussa tradizione, come figlio del dio, assecondandone la vanagloria². Con il procedere della campagna militare e l'emergere di una sempre più insistita tendenza dispotica, l'opposizione macedone ad Alessandro diresse le sue critiche contro l'inedita caratterizzazione carismatica della monarchia; rivendicando la discendenza dall'Olimpo, Alessandro tagliava simbolicamente i legami con Filippo II, il re fondatore del nuovo corso "imperiale" della Macedonia, generando più di un sospetto nella guardia reale, che vedeva nell'apoteosi in vita una rottura rispetto alla tradizione argeade. Anche l'uccisione di Clito il nero, presto assurta nella letteratura a paradigma degli eccessi indotti dall'ira³, si inquadra nella dialettica dell'eredità di Filippo, superata e ampliata nell'ottica di un imperialismo euroasiatico, in cui l'origine divina aveva un potenziale politico e propagandistico assai meglio spendibile: Alessandro non avrebbe potuto essere figlio di un re guerriero macedone, ma del cielo stesso, come testimonia la sua impresa di conquista, paragonabile solo alle

¹ Come testimonia Ael. *VH*, 2, 19. Cfr. Winiarczyk 2013, 56 ss. Sulla complessa questione della propaganda di Alessandro in rapporto all'ascendenza divina, si vd. Fredericksmeier 2003; Prandi 2014.

² Sulla questione della visita a Siwa e sulle differenti tradizioni che la riferiscono, vd. Prandi 2013, 76-9.

³ Cic. *Tusc.* 4, 37, 79; Sen. *dial.* 5 (*De ira*, 3), 17, 1; Curt. 8, 1, 51; Plut. *Alex.* 50, 8-11; Arr. *Al.* 4, 8, 1-9.

analoghe gesta di Eracle e Dioniso, con cui le fonti antiche istituiscono un frequente parallelo, spesso a favore del Macedone⁴.

La cultura greca delle *polesis*, successivamente assorbita all'interno delle realtà statuali macedone e romana, mantenne una sostanziale insofferenza nei confronti della prassi di divinizzazione dei monarchi di età ellenistica; la riflessione filosofica di matrice cinica, incarnata dalle figure archetipiche di Diogene e Menippo⁵, derideva, tra le ridicole ambizioni del genere umano, anche le pretese di Alessandro e dei suoi diadochi, la cui presunta divinità si infrangeva contro l'ineluttabilità della morte. Ne fornisce testimonianza letteraria Luciano di Samosata nei suoi dialoghi menippeï, in cui la questione dell'origine divina di Alessandro, modello primo e irrinunciabile delle apoteosi imperiali romane, viene ridicolizzata attraverso le parole stesse del grande condottiero macedone, ormai consapevole della sua vana superbia:

Luc. 77 (Νεκρικοί διάλογοι), 13:

[1] ΔΙΟΓΕΝΗΣ Τὸ τοῦτο, ὦ Ἀλέξανδρε; Καὶ σὺ τέθνηκας ὡσπερ καὶ ἡμεῖς ἅπαντες;

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ Ὅρας, ὦ Διόγενες· οὐ παράδοξον δέ, εἰ ἄνθρωπος ὢν ἀπέθανον.

ΔΙΟΓΕΝΗΣ Οὐκοῦν ὁ Ἄμμων ἐψεύδετο λέγων ἑαυτοῦ σε εἶναι, σὺ δὲ Φιλίππου ἄρα ἦσθα;

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ Φιλίππου δηλαδή· οὐ γὰρ ἂν ἔτεθνήκειν Ἄμμωνος ὢν.

[...]

[3] ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ Ἔτι ἐν Βαβυλῶνι κεῖμαι τριακοστὴν ἡμέραν ταύτην, ὑπισχνεῖται δὲ Πτολεμαῖος ὁ ὑπασπιπής, ἦν ποτε ἀγάγη σχολὴν ἀπὸ τῶν θορύβων τῶν ἐν ποσίν, εἰς Αἴγυπτον ἀπαγαγὼν θάψειν ἐκεῖ, ὡς γενοίμην εἰς τῶν Αἰγυπτίων θεῶν.

ΔΙΟΓΕΝΗΣ Μὴ γελάσω οὖν, ὦ Ἀλέξανδρε, ὁρῶν καὶ ἐν ἄδου ἔτι σε μωραίνοντα καὶ ἐλπίζοντα Ἄνουβιν ἢ Ὅσιριν γενήσεσθαι; πλὴν ἀλλὰ ταῦτα μὲν, ὦ θειότατε, μὴ ἐλπίσης· οὐ γὰρ θέμις ἀνελθεῖν τινα τῶν ἄπαξ διαπλευσάντων τὴν λίμνην καὶ εἰς τὸ εἶσω τοῦ στομίου παρελθόντων· οὐ γὰρ ἀμελῆς ὁ Αἰακὸς οὐδὲ ὁ Κέρβερος εὐκαταφρόνητος.

ΔΙΟΓΕΝΕ. Come va, o Alessandro? Sei morto anche tu, come tutti noi?

ALESSANDRO. Tu lo vedi, o Diogene: ma che meraviglia, se ero uomo e son morto?

ΔΙΟΓΕΝΕ. Dunque Ammone era un bugiardo, dicendo che tu eri figliuol suo, e tu eri di Filippo.

ALESSANDRO. Di Filippo certamente: non sarei morto se fossi stato di Ammone.

[...]

ALESSANDRO. Sono tre giorni oggi che giaccio ancora in Babilonia, ma Tolomeo mio scudiero promette, come sarà cessato un po' quel tafferuglio che v'è ora, di portarmi in Egitto, e colà seppellirmi, affinché io diventi uno degli Dei egiziani.

ΔΙΟΓΕΝΕ. E non debbo ridere, o Alessandro, vedendo che anche quaggiù tu sei sì pazzo che sperì diventare Anubi o Osiride? Codesto non lo sperare, divino mio: che non è permesso tornar su a chi una volta ha valicato la palude ed è entrato per la buca; che vi sta Eaco con tanto d'occhi e Cerbero terribile. (Trad. L. Settembrini)

Il monumentale sepolcro di Alessandria, simbolo della continuità istituzionale dell'Impero di Alessandro nell'Egitto tolemaico, era paradossalmente la tomba di un dio. La presunta divinità del grande conquistatore, un Leitmotiv della diatriba stoico-cinica e della satira menippeïa, rappresentava efficacemente la dimensione limitata dell'esistenza umana, anche se supportata dalla fortuna e dal valore. Tuttavia essa forniva un precedente sempre più apprezzato e imitato di culto della regalità, una

⁴ Landucci 2019, 179 ss.

⁵ Per un quadro generale sulla letteratura cinica si veda Brancacci 1994.

statolatria che si incarnava nel potere dinastico, contraltare ed emissario terreno della superiore autorità dell'Olimpo.

D'altra parte, l'estensione indiscriminata del processo di divinizzazione agli scialbi eredi di Alessandro, unita alla tradizionale avversione ellenica per il culto della personalità, innescò un meccanismo di interpretazione razionalistica dell'apparato divino nel suo complesso: la proposta di Evemero, vissuto tra il III e il II secolo a.C.⁶, prese forma nei termini della critica del Pantheon, rianalizzato sul paradigma storico delle apoteosi ellenistiche. L'opera di Evemero, intitolata Ἱερὰ ἀνάγραφη (da intendere forse come "Storia sacra"), non ci è stata conservata, ma è stata utilizzata da Diodoro Siculo come fonte per la sua Βιβλιοθήκη ἱστορική (6, 1=Eus. PE 2, 52-62): in essa, Evemero raccontava il viaggio immaginario che avrebbe compiuto nell'Oceano Indiano, fino alla remota isola di Pancea. In questa terra utopistica, l'autore avrebbe rinvenuto un'antichissima stele aurea nel geroglifico locale, che riportava il racconto delle imprese di Zeus e di altre divinità, rivelando una verità scioccante: gli dèi dell'Olimpo non sarebbero stati altro che uomini e donne di grande valore, le cui imprese avevano garantito loro la riconoscenza dei popoli nella forma della divinizzazione *post mortem*.

Il successo dell'opera, che salvava la veridicità del mito attraverso una chiave di lettura storicizzata, era determinato da numerosi fattori: l'evemerismo infatti si armonizzava con le vicende mitiche degli dèi "tardivi" come Eracle o i Dioscuri, il cui statuto divino si compiva, dopo una parabola terrena di eroismo, nell'ascesa alla dimensione ultraterrena; inoltre esso conteneva una velata critica alla disinvolta propaganda dei re ellenistici, le cui ambizioni di apoteosi potevano essere sbeffeggiate allusivamente attraverso la dissacrazione del Pantheon ancestrale. La resistenza nei confronti del razionalismo di Evemero fu piuttosto precoce, come testimonia la risposta polemica di Callimaco⁷, poeta la cui dimensione cortigiana conviveva con l'adulazione servile nei confronti di un potere divinizzato.

Secondo la testimonianza di Cicerone⁸, le dottrine di Evemero avevano trovato un largo seguito tra la Grecia e Roma: esse infatti si armonizzavano alla perfezione con teorie teologiche già molto antiche, il cui progenitore sembra essere stato il sofista Prodicò di Ceo (DK 84 B 5). La sistematizzazione della teoria da parte di Evemero aveva favorito il recupero filosofico delle sue tesi principali nell'alveo del pensiero stoico, attraverso l'opera di Perseo, allievo di Zenone⁹. La fortuna della *Storia sacra* trovò poi un deciso sostegno in Ennio, il padre fondatore delle lettere latine, autore di una traduzione-adattamento¹⁰ dell'opera nel suo *Euhemerus*, forse la prima opera latina in prosa a noi nota. Come il suo modello greco, neanche l'*Euhemerus* ha avuto la fortuna di arrivare fino a noi: tuttavia esso fece in tempo ad essere letto e utilizzato, come vedremo, dagli scrittori cristiani di III-V secolo prima di sparire per sempre. Se ne

⁶ Sulla collocazione cronologica della vita di Evemero e sulla *uexata questio* della sua città d'origine (Messina o Messene?), rimando per un quadro complessivo a Winiarczyk 2013, 1 ss.

⁷ Callim. fr. 191 Pf. (*Iambi*, 1, 9-11); *hymn.* 1, 5-9.

⁸ Cic. *nat. deor.* 1, 118-9.

⁹ Cic. *nat. deor.* 1, 38.

¹⁰ Che non si tratti di una traduzione pedissequa, ma piuttosto di un adattamento, sembrerebbe emergere dalla testimonianza di Cic. *nat. deor.* 1, 119, secondo cui (sott. *Euhemerum*) *noster et interpretatus est et secutus praeter ceteros Ennius*.

conservano quindi numerosi frammenti e dettagliate testimonianze, che consentono di farci un'idea abbastanza precisa di quale doveva essere il contenuto dell'opera.

Un frammento in particolare, trasmesso da Lattanzio nelle sue *Divinae Institutiones*, doveva aver suscitato sconcerto, come testimoniato dalla critica contemporanea di Callimaco. Si tratta del passo in cui, appellandosi all'esperienza autoptica, l'autore faceva riferimento alla presunta tomba di Zeus, localizzata nell'isola di Creta e prova definitiva dello status mortale del re degli dèi:

Lact. *inst.* 1, 11, 44-6:

[44] Quare si Iouem et ex rebus gestis et ex moribus hominem fuisse, in terraque regnasse deprehendimus, superest ut mortem quoque eius inuestigemus. [45] Ennius in Sacra Historia, descriptis omnibus quae in uita sua gessit, ad ultimum sic ait: "Deinde Iupiter, postquam quinquies terras circuiuit, omnibusque amicis atque cognatis suis imperia diuisit, reliquitque hominibus leges, mores frumentaue parauit, multaue alia bona fecit, immortalis gloria memoriaque affectus, sempiterna monimenta sui reliquit: [46] aetate pessum acta, in Creta uitam commutauit, et ad deos abiit, eumque Curetes filii sui curauerunt, decoraueruntque eum; et sepulcrum eius est in Creta et in oppido Cnosso, et dicitur Vesta hanc urbem creauisse; inque sepulcro eius est inscriptum antiquis litteris graecis, ZAN KPONOY, id est latine, Iupiter Saturni". [47] Hoc certe non poetae tradunt, sed antiquarum rerum scriptores.

Per questo, se comprendiamo, sulla base delle sue imprese e dei suoi costumi, che Giove fu un uomo e che regnò sulla terra, rimane da scoprire la sua morte. Nella "Storia sacra", Ennio, dopo aver descritto tutte le imprese da lui compiute in vita, in conclusione dice testualmente: « In seguito Giove, dopo aver percorso la terra per cinque volte, divise i suoi poteri tra tutti gli amici e i parenti, lasciò agli uomini le leggi e gli usi e procurò loro il grano, fece molte altre buone cose, conseguì una gloria e una riconoscenza immortale e lasciò testimonianze eterne di sé. Quando la sua vita volse al tramonto, morì a Creta e se ne andò agli dèi; i suoi figli, i Cureti, si presero cura del suo corpo e lo onorarono. Il suo sepolcro è a Creta nella città di Cnosso, che si dice sia stata fondata da Vesta: sul suo sepolcro è scritto, in antico alfabeto greco, ZAN KPONOY, ossia "Giove, figlio di Saturno" ». Queste cose certo non le tramandano i poeti, ma gli scrittori di storia antica. (Trad. dell'Autore)

La figura di Giove viene insomma ridotta al rango di un eroe civilizzatore, la cui biografia somiglia a quella dei tanti re evergeti o presunti tali del periodo ellenistico. La straordinaria quantità e qualità delle sue azioni (aver percorso il mondo cinque volte, aver introdotto leggi e costumi, ma anche *multa alia bona!*) è la cifra di un uomo mortale, per quanto eccezionale.

Nel riportare il frammento, Lattanzio ne fa ovviamente un uso del tutto tendenzioso: l'opera di Ennio (e di Evemero) non è considerata per quello che è, ossia un prodotto letterario di riscrittura del mito, ma una vera e propria opera storiografica, da utilizzare a supporto della dissacrazione del culto pagano, funzionale alla valorizzazione del cristianesimo. Si tratta di un'operazione faziosa che, distorcendo il messaggio dell'opera di riferimento, la usa come clava contro un bersaglio polemico riconosciuto nei capolavori poetici di Omero e Virgilio, intesi ormai soltanto come grancasse di un'ideologia ostile. L'interpretazione evemeristica fu il primo strumento di lotta del cristianesimo nei confronti del Pantheon tradizionale greco-romano, con una serie di parole d'ordine obbligate divenute quasi luoghi comuni nel corso del IV secolo. Il polemista Firmico Materno riassume la questione in una sentenza fulminante

sui luoghi di culto: *Busta sunt haec appellanda, non templa*, “Bisogna chiamarli tombe, non templi”¹¹. La prova ulteriore a cui fa appello Firmico è l’attestazione di culti misterici basati sulla morte rituale, come quelli di Adone o Osiride¹²: quale miglior evidenza che la religione pagana è in realtà l’adorazione di morti, indebitamente venerati come dèi? La *reductio ad homines* dell’evemerismo classico, ipotesi razionalistica di spiegazione di un Pantheon vario e composito, era ormai avviata a diventare, nelle mani di interpreti spregiudicati e faziosi come Firmico, una strategia tra le altre per favorire la nuova religione rampante.

2. Un uomo senza qualità

L’estremo scontro politico e simbolico tra cristianesimo e paganesimo morente si consumò nel 384, nell’ambito della controversia per l’altare della Vittoria. Il monumento, posto in senato da Ottaviano all’indomani della battaglia di Azio, era il garante formale dell’autorità delle istituzioni romane, emblema della protezione che gli dèi accordavano alla città. Alla rimozione dell’altare dalla curia, avvenuta ad opera dell’imperatore Graziano, su ispirazione del vescovo Ambrogio, era seguita la proposta, da parte della fazione più tradizionalista del senato, di ripristinare il monumento dopo la morte del principe nel 383. A capo della legazione inviata al nuovo imperatore Valentiniano II si pose l’influente senatore Simmaco, che argomentò la necessità della tolleranza religiosa nella *Relatio III*. La minaccia di scomunica da parte di Ambrogio costrinse però il debole Valentiniano a respingere l’iniziativa di Simmaco, decretando la sconfitta finale dell’élite filo-pagana¹³.

Due decenni dopo l’epocale scontro tra Ambrogio e Simmaco, un poeta cristiano di origine ispanica, Prudenzio, pubblicò la raccolta delle sue opere complete¹⁴. Tra di esse, un posto di rilievo era occupato da un’opera in due libri, il *Contra Symmachum*, che riprendeva le principali argomentazioni antipagane di Ambrogio nella forma del poema didascalico in esametri. Nel corpus prudenziano, il *Contra Symmachum* svolge specificamente il ruolo di confutazione della religione pagana, riprendendo in forma poetica i principali luoghi comuni del genere apologetico, già espressi nel secolo precedente da Arnobio, Lattanzio e Firmico Materno. Non sappiamo con esattezza se l’opera sia stata in precedenza pubblicata a sé stante, ma un riferimento cronologico alla battaglia di Pollenza¹⁵ (402) avvicina comunque la data di composizione a quella dell’edizione complessiva del 405. Ci troviamo davanti dunque a un’opera concepita a tavolino fuori tempo massimo, quando ormai la polemica sull’altare si era sopita, soppiantata da preoccupazioni ben più urgenti.

¹¹ Firm. *err.* 16, 3.

¹² Firm. *err.* 8, 3.

¹³ I testi principali della querelle, tradotti in italiano e accompagnati da introduzione, note e commento, sono reperibili in Dionigi, Traina, Cacciari 2006.

¹⁴ L’indicazione cronologica si ricava dalla *praefatio* lirica preposta al corpus: in essa Prudenzio dichiara (vv. 24-5) di essere nato nel 348, sotto il consolato di Flavio Salia, e di avere 57 anni (vv. 1-3) al momento della pubblicazione della sua produzione completa, che deve dunque collocarsi nel 405.

¹⁵ Prud. *c. Symm.* 2, 696-772.

Mentre si appropria dell'armamentario retorico dell'evemerismo, Prudenzio si guarda bene dal fornire un'interpretazione positiva delle figure del mito antico. Una delle argomentazioni di Simmaco riguardava la necessità di conservare la tradizione antica, che aveva portato i Romani a trionfare sul mondo intero; l'obiezione di Prudenzio investe la valutazione etica della religione pagana, le cui divinità più rappresentative sarebbero in realtà figure umane tutt'altro che eroiche, modelli deteriori e moralmente discutibili dal cui esempio cui bisognerebbe distaccarsi per sempre. La valenza civilizzatrice di Giove, attestata da Evemero ed Ennio, lascia spazio ad una dissacrazione basata sulla critica moralistica delle sue avventure galanti, massimo esempio della presunta indegnità etica propagandata dalle favole antiche:

Prud. c. *Symm.* 1, 59-71:

Mox patre deterior siluosi habitator Olympi
Iuppiter incesta spurcauit labe Lacaenas:
nunc boue subuectam rapiens ad crimen
amatam; nunc tener ac pluma leuior
blandosque susurros in morem recinens suaue
immorientis oloris capta quibus uolucrum
uirguncula ferret amorem; nunc foribus surdis,
sera quas uel pessulus artis firmarant cuneis,
per tectum diues amator imbricibus ruptis
undantis desuper auri infundens pluuiam
gremio excipientis amicae; armigero modo
sordidulam curante rapinam compressu
immundo miserum afficiens catamitum pellice
iam puero magis indignante sorore.

Poi l'abitante del boscoso Olimpo, Giove, ancora peggiore di suo padre [= Saturno], insozzò le Spartane con una vergognosa infamia: ora portava via l'amata [= Europa] su un bue e la rapiva per commetterci adulterio, ora gorgheggiava soavemente sussurri lusinghieri, a mo' di cigno che muore, tenero e reso più leggero dal piumaggio, perché la ragazzina [= Leda], irretita dai versi, sopportasse il suo amore alato. Ora invece davanti alle porte sorde, che la sbarra o il catenaccio aveva fissato con stretti cunei, il ricco amante passava attraverso il tetto, rotte le tegole, e riversava dall'alto una pioggia d'oro scrosciante nel grembo dell'amante ben disposta [= Danae]; e ancora, quando il suo scudiero [= l'aquila] si occupò dello squallido rapimento, lui estenuava il povero Ganimede con uno sconcio rapporto, mentre la sorella [= Giunone] si indignava ancora di più di avere un ragazzo come rivale. [trad. dell'Autore]

Il mito esiodeo delle età viene capovolto nella constatazione di un mondo corrotto *a principio*: il merito di Giove è soltanto quello di aver peggiorato un'umanità già degradata, animalesca e credulona, ingannandola con ridicoli travestimenti e trucchi da prestigiatore. Il repertorio a cui fa riferimento qui Prudenzio è evidentemente farsesco, con un Giove adultero mutuato dall'*Amphitruo* plautino e dall'attualizzazione urbana e moderna del mito messa in atto dall'elegia ovidiana. Attraverso l'interpretazione razionalistica, il poeta condanna l'immoralità del dio che avrebbe dovuto essere garante dell'ordine, la cui intera biografia divina è ridotta ai più famosi adulterî della sua carriera. Già Senofane¹⁶ considerava inopportuno ed empio rappresentare le divinità in atto di adulterio, seguito da Platone¹⁷, che avrebbe negato ad Omero la cittadinanza nello stato ideale; la critica moralistica aveva poi trovato eco

¹⁶ Xenophan. fr. 11-12 D. – K.

¹⁷ Plat. *resp.* 390c.

in alcuni apologisti cristiani, che avevano appuntato i propri strali contro Giove, la figura simbolo della presunta perversione della religione pagana¹⁸.

L'adulterio, colpa della spartana Elena (v. 60), sarebbe insomma un insegnamento di Giove, di cui non a caso la regina era considerata figlia. Le strategie di interpretazione delle singole conquiste di Giove (Europa, Leda, Danae, Ganimede), divergono in maniera significativa, ma sono compresenti nell'esegesi razionalistica. Nel caso di Europa e Ganimede, Prudenzio interpreta la trasformazione in bue e aquila nei termini dell'identificazione di Giove con l'animale che lo accompagnava. La metamorfosi in cigno per sedurre Leda sarebbe stata nient'altro che un lamento da amante elegiaco, estenuato e languido come il canto del cigno morente; la pioggia d'oro in cui si sarebbe mutato per giungere a Danae, intesa come allegoria del potere del denaro, è una chiave interpretativa già presente in Orazio e Ovidio¹⁹: pochi versi dopo, anche la metamorfosi di Arianna in costellazione sarà interpretata, sprezzantemente, come il *pretium noctis* di una *meretrix*²⁰.

Il caso di Ganimede è descritto con una serie di aggettivi (*sordidula rapina, compressus immundus*) che lo caratterizzano come colpa più orrenda dei precedenti adulteri. La gelosia della sposa-sorella Giunone, tema convenzionale fin dai primi versi dell'*Eneide*²¹, nascerebbe in questo caso dal fatto di avere per rivale un ragazzo e non un'altra donna. In un'epoca segnata da una crescente insofferenza verso l'omosessualità e l'amore pederastico²², il mito di Ganimede, qui chiamato col suo nome arcaico *Catamitus*²³, evoca il peccato di sodomia, che renderebbe Giove particolarmente abietto in ottica cristiana, come testimonia l'insistenza degli apologisti nel farne un paradigma negativo²⁴.

Prud. c. *Symm.* 1, 72-83:

Haec causa est et origo mali, quod saecula
uetusto hospite regnante crudus stupor aurea
finxit, quodque nouo ingenio uersutus
Iuppiter astus multiplices uariosque dolos
texebat, ut illum uertere cum uellet pellem
faciemque putarent esse bouem, praedari
aquilam, concumbere cycnum.

Et nummos fieri et gremium penetrare
puellae.

Nam quid rusticitas non crederet indomi-
torum stulta uirum, pecudes inter ritusque
ferinos dedere sueta animum diae rationis
egenum?

In quamcumque fidem nebulonis callida traxit
nequitia, infelix facilem gens praebuit aurem.

La causa e l'origine del male è questa: sotto il regno dell'antico straniero [= Saturno], un ottuso stupore ha plasmato l'età dell'oro; il furbo Giove, con la sua inedita astuzia, tesseva molteplici stratagemmi e vari inganni, affinché tutti credessero che, quando lui volva cambiare pelle e aspetto, diventasse bue, rapisse in forma di aquila, si accoppiasse in sembianza di cigno e, mutatosi in monete, penetrasse nel grembo di una fanciulla. A cosa non crederebbe la sciocca rozzezza di uomini selvaggi, abituata a offrire, tra le greggi e i riti ferini, un'indole priva della ragione divina? Un'astuta scelleratezza indusse i fannulloni a credere a qualunque cosa e il popolo prestò facile orecchio. [trad. dell'Autore]

¹⁸ Tert. *apol.* 21, 8; Cypr. *Ad Donat.* 8; Arnob. *nat.* 4, 23, 4.

¹⁹ Hor. *carm.* 3, 16; Ou. *am.* 3, 8, 29-34.

²⁰ Prud. c. *Symm.* 1, 135-44.

²¹ Verg. *Aen.* 1, 28.

²² Cantarella 2016, 226 ss.

²³ Palmer 1977, 63. Cfr. Plaut. *Men.* 144.

²⁴ Min. Fel. 23, 7; Arnob. *nat.* 4, 26; Lact. *inst.* 1, 40, 10-13. Più avanti Prudenzio si riferirà con analoga indignazione ad Antinoo, l'efebo amante di Adriano, cfr. Prud. c. *Symm.* 1, 271-7.

La tesi di Prudenzio porta a un radicale disvelamento della mitologia degli *aurea saecula*, di cui si riconosce la credula ingenuità. Un Giove degno di Plauto e di Ovidio ha ingannato le menti semplici dei suoi sudditi, facendosi passare per un dio potentissimo: un autentico *deus ex machina*. Anche la tesi pagana della decadenza di Roma può essere dunque sapientemente ribaltata. Se la supposta età dell'oro non è stata nient'altro che un inganno di dèi falsi e bugiardi, la teoria del declino progressivo della civiltà si svuota di significato, almeno nella prospettiva dell'etica cristiana.

3. Il demone nell'oasi

Verso la metà del VI secolo, sotto il regno di Giustiniano I, fu composta la *Iohannis*, poema epico in otto libri incentrato sulla campagna di riconquista dell'Africa (546-8) del generale bizantino Giovanni Troglita. L'autore è Flavio Cresconio Gorippo²⁵, il cui proposito era quello di celebrare il ritorno del litorale nordafricano sotto il dominio dei Romani, dopo un secolo di dominazione vandalica. L'opera è spesso considerata l'ultimo poema epico della letteratura classica, ponte verso le *chansons de geste* medievali²⁶, di cui anticipa il tema della lotta tra la cristianità e la selvaggia alterità, religiosa e culturale, dei Barbari, in questo caso i Mauri del deserto. L'eroe protagonista, Giovanni, è un emulo bizantino del *pious* Enea: la sua devozione verso Dio e il *pious princeps* Giustiniano si contrappone agli empi riti delle tribù nomadi del deserto, caratterizzati da sacrifici cruenti, oracoli demoniaci, idolatria e possessioni diaboliche²⁷. La prova del favore del cielo nei confronti di Giovanni risiede anche nelle sue vittorie sul campo di battaglia, ricompensa della sua fede nel vero Dio; il paganesimo dei Mauri è invece, nell'ottica di Gorippo, un culto ingannatore e pericoloso, causa della rovina del suo stesso popolo: lo dimostra il caso di Ierna, re-sacerdote del dio Gurzil, ucciso mentre fuggiva dal campo di battaglia appesantito dagli idoli sacri di cui non si è voluto disfare²⁸.

Nel VI libro della *Iohannis*, mentre il generale cristiano festeggia la vittoria degli Antonia Castra (546) con una messa di ringraziamento nella città di Cartagine, Carcasan, condottiero della Sirte, si mette a capo degli sconfitti e si rivolge all'oracolo di Giove Ammone per avere un responso sull'andamento del conflitto:

Goripp. *Ioh.* 6, 145-51:

Ille ut conceptum populis auxisse furorem
uidit et insani rabiem succrescere Martis,
Marmaridum fines, habitat quo corniger
Ammon, inde petit, durique Iouis responsa
poposcit.
Semper amat miseris deceptor fallere mentes

Non appena quello [= Carcasan] vide che si era sviluppato e accresciuto il furore della folla e che montava la furia di guerra, si diresse verso il territorio dei Marmaridi, là dove risiede il cornuto Ammone, e richiese i responsi del crudele Giove. Questo Giove che cerchi, sciocco Carcasan, è un ingannatore che sempre si

²⁵ Sembra si debba preferire questa forma rispetto all'alternativa Corippo, enormemente più diffusa nei secoli: lo ha dimostrato, in maniera piuttosto convincente, Riedlberger 2013, 28 ss.

²⁶ Cfr. Tommasi Moreschini 2001, 28 ss.

²⁷ Per la caratterizzazione religiosa dei Mauri nell'opera di Gorippo, si veda Castronuovo 1997.

²⁸ Goripp. *Ioh.* 5, 493-521.

Iuppiter hic quem, uane, rogas: in sanguine gaudet horridus et cunctas quaerit disperdere gentes.	diletta a illudere gli animi infelici: spaventoso, si rallegra del sangue e vuole distruggere tutti i popoli. [trad. dell'Autore]
---	--

La divinità a cui Carcasan fa appello è il libico Ammone, identificato con Zeus/Giove: l'oracolo in questione dovrebbe essere quello di Siwa, consultato da Alessandro Magno quasi nove secoli prima. Ma il *corniger Ammon* a cui si rivolgono i Mauri è una divinità tutt'altro che benevola: il lessico adoperato da Gorippo pertiene alla sfera dell'inganno e della falsità (*deceptor, fallere*), ma anche della crudeltà e del sangue (*durus, in sanguine gaudet, horridus*). Anche l'epiteto *corniger*, convenzionale in riferimento all'iconografia di Ammone, assume una nuova valenza ferina e diabolica. Il responso di Giove Ammone, apparentemente conciliante, garantisce ai Mauri che occuperanno per sempre la loro terra. In realtà, avverte Gorippo, si tratta di una profezia ambiguamente fallace: i Berberi occuperanno la loro terra solo in quanto vi saranno seppelliti in massa dopo essere stati sterminati dai Romani²⁹. La sorte di Carcasan prevede il suo ingresso in pompa magna a Cartagine, ma con la testa mozzata infissa su una lancia bizantina. La malvagità di Ammone non è introdotta soltanto qui nel poema: già nel libro III, Gorippo ricordava la consultazione dell'oracolo da parte di Guenfan per apprendere il futuro di suo figlio Antalas, destinato a diventare il grande nemico dei Romani in Africa³⁰. La critica del poeta prende a bersaglio i *templa simulata* di Giove, gli *horrida sacra*, ma anche le *tristes Apollinis arae*; la manifestazione evidente dell'empietà del culto sta nella contaminazione degli altari col sangue dei sacrifici, secondo un *mos profanum* totalmente estraneo al cristianesimo. L'invasamento divino della sacerdotessa, descritto dettagliatamente sia nel III sia nel VI libro, evoca quello della Sibilla virgiliana, con un'accentuazione grottesca dei tratti demoniaci. Il Giove Ammone di Gorippo non è un morto divinizzato ma un *numen* vero e proprio, dotato di una perversa disposizione al male e alla rovina del mondo.

La storia si apre e si chiude nell'oasi di Siwa: tra la pretesa divinizzazione di Alessandro Magno e la guerra dei cristiani contro il paganesimo berbero c'è quasi un millennio di sostanziali mutamenti politici, culturali, sociali e religiosi. Zeus/Giove, la divinità centrale della religione greco-romana, ha percorso un arco discendente che l'ha portato da re degli dèi a demone, attraverso le tappe intermedie di eroe civilizzatore e brigante adultero: un *continuum* di riscritture razionalistiche o grottesche in cui il punto di arrivo e di partenza, sempre presupposto, è l'ineludibile tradizione della poesia antica, nel cui culto si formano, per adesione o distacco, tutti gli autori a cui abbiamo fatto riferimento. Anche nell'epos cristiano e militante di Gorippo, lo squallido demone dell'oasi di Siwa convive con lo splendido Giove della gigantomachia, simbolo dell'ordine divino incarnato da Giovanni e dalle sue truppe:

Goripp. *Ioh.* 6, 656-60:

Ipse inter medios ductor mucrone coruscat fulmineo, hostiles arcens terrore phalanges. Carmine non aliter referunt per bella Gigantas	Il comandante in persona brilla nella mischia con la spada fulminante, e respinge le falangi nemiche con il terrore. Dicono i
---	---

²⁹ Goripp. *Ioh.* 6, 166-87.

³⁰ Goripp. *Ioh.* 3, 72-144.

armatum tremuisse Iouem, cum fulminis ictus
 perderet horribiles flagranti uulnere fratres. poeti che non diversamente tremassero i
 Giganti in guerra davanti a Giove armato,
 quando lo schianto del fulmine distruggeva
 gli spaventosi fratelli con ferite
 fiammeggianti. [trad. dell'Autore]

Il recupero di Giove in epoca medievale e moderna parte dalla letteratura antica, il cui patrimonio non può essere salvato senza una comprensione profonda del sostrato mitico che vi soggiace. Archiviati gli oracoli demoniaci di Gorippo e la polemica evemeristica di Prudenzio, la centralità del suo nome e della sua figura si rivitalizza attraverso l'identificazione col Dio cristiano, favorita dall'esegesi allegorica. Nella *Divina Commedia*, Dante può rivolgersi a Dio chiamandolo "sommo Giove [...] per noi crucifisso"³¹, intendendo il dio pagano come prefigurazione di Gesù Cristo, in fondo l'esempio più compiuto e fortunato di apoteosi nella storia del mondo.

Bibliografia

- Beaujeu 1964 Minucius Félix, *Octavius*, texte établi et traduit par J. Beaujeu, Paris 1982.
- Brancacci 1994 A. Brancacci, *Cinismo e predicazione sociale*, in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (curr.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, III, Roma 1994, 433-55.
- Cantarella 2016 E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Milano 2016.
- Castronuovo 1997 P. Castronuovo, *La visione dei Mauri nella Iohannis di Corippo*, in M. L. Silvestre – M. Squillante (edd.), *Mutatio rerum. Letteratura Filosofia Scienza tra tardo antico e altomedioevo*, Napoli 1997, 401-419.
- Dionigi, Traina,
Cacciari 2006 *La maschera della tolleranza. Ambrogio, Epistole 17 e 18, Simmaco*, Terza Relazione, Introduzione di I. Dionigi, Traduzione di A. Traina, Con un saggio di M. Cacciari, Milano 2006.
- Dodds 1970 E. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca d'angoscia*, tr. it. di G. Lanata, Firenze 1970 (ed. or. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965).
- Fredericksmeyer
2003 E. Fredericksmeyer, *Alexander's Religion and Divinity*, in *Brill's Companion to Alexander the Great*, edited by J. Roisman, Leiden – Boston 2003, 253-78.
- Goldberg,
Manuwald 2018 *Fragmentary Republican Latin. Vol. II: Ennius. Dramatic fragments, Minor works*, edited and translated by S. M.

³¹ *Purg.* 6, 118-9.

- Goldberg and G. Manuwald, Cambridge (MS) – London 2018.
- Landucci 2019 F. Landucci, *Alessandro Magno*, Roma 2019.
- Lane Fox 2006 R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, tr. it. di M. Carpitella, Roma – Bari 2006 (ed. or. *Pagans and Christians*, London 1986).
- Lavarenne, Charlet 1992 Prudence, *Tome III: Psychomachie. Contre Symmaque*, texte établi et traduit par M. Lavarenne, édition revue, corrigée et augmentée par L. Charlet, Paris 1992.
- Palmer 1977 L. R. Palmer, *La lingua latina*, tr. it. di M. Vitta, Torino 1977 (ed. or. *The Latin Language*, London 1961).
- Prandi 2013 Diodoro Siculo, *Biblioteca storica. Libro XVII. Commento storico*, a cura di L. Prandi, Milano 2013.
- Prandi 2014 L. Prandi, *Fortuna, Virtù e Divinità nel caso di Alessandro il Grande*, in T. Gnoli, F. Muccioli (edd.), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologna 2014, 59-70.
- Riedlberger 2013 P. Riedlberger, *Philologischer, historischer und liturgischer Kommentar zum 8. Buch der Johannis des Goripp, nebst kritischer Edition und Übersetzung*, Groningen 2013.
- Romano 2008 E. Romano, *Oracoli divini e responsi di giuristi. Note sull'interpretatio enniana nell'Euhemerus*, in L. Castagna, C. Riboldi, *Amicitiae templa serena. Studi in onore di Giuseppe Aricò*, vol. II, Milano 2008, 1433-48.
- Settembrini 2007 Luciano di Samosata, *Tutti gli scritti*, Traduzione di L. Settembrini. Introduzione, note e apparati di D. Fusaro, Milano 2007.
- Tommasi Moreschini 2001 Flavii Cresconii Corippi, *Iohannidos liber III*, a cura di C. O. Tommasi Moreschini, Firenze 2001.
- Turcan 1982 Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*, texte établi, traduit et commenté par R. Turcan, Paris 1982.
- Winiarczyk 1991 M. Winiarczyk, *Euhemeri Messenii reliquiae*, Stuttgart – Leipzig 1991.
- Winiarczyk 1991 M. Winiarczyk, *Ennius' Euhemerus sive Sacra historia*, in «RhM» 137 (1994), 274-91.
- Winiarczyk 2013 M. Winiarczyk, *The "Sacred History" of Euhemerus of Messene*, Berlin – Boston 2013.