

La tesis que aquí se presenta pretende analizar la trayectoria semántica de la palabra *paganus* desde sus orígenes hasta la Antigüedad tardía, cuando el concepto se utilizaba para referirse a aquellos que no eran cristianos, significado que también se encuentra en los equivalentes modernos de la palabra. Partiendo de cuestiones etimológicas y metodológicas, la tesis describe los cambios semánticos de la palabra *paganus* desde su relación original con el *pagus* hasta su uso definitivo en la Antigüedad tardía, mostrando continuidades y discontinuidades que se relacionan con la historia general de Roma. El objetivo de la tesis es situar la trayectoria semántica de *paganus* dentro de la historia religiosa más general de Roma hasta su cristianización, mostrando cómo los cambios religiosos se acompañaron de cambios sociales y económicos. Estos últimos factores también deben tenerse en cuenta para reconstruir el significado de *paganus*.

This thesis aims to analyse the semantic trajectory of the word *paganus* from its origins to late antiquity, when the concept was used to refer to those who were not Christians, a meaning that is also found in the modern equivalents of the word. Starting from etymological and methodological issues, the thesis describes the semantic shifts of the word *paganus* from its original relationship with *pagus* to its definitive use in late antiquity, showing continuity and discontinuity that are linked to the general history of Rome. The aim of the thesis is to place the semantic trajectory of *paganus* within the more general religious history of Rome up to its Christianisation, showing how religious changes were accompanied by social and economic changes. These latter factors must also be taken into account in reconstructing the meaning of *paganus*.

UC | Escuela de **Doctorado**

Tesis Doctoral

2025

***PAGANUS*. HACIA LA TRANFORMACIÓN DE LA CIUDADANÍA EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA**
PAGANUS. VERSO LA TRASFORMAZIONE DELLA CITTADINANZA NELLA TARDA ANTICHITÀ

UC

Universidad de **Cantabria**

2025

Programa de Doctorado en Ciencias de la Antigüedad en Régimen de Cotutela

Autor
Gianmarco Grantaliano

Directores
María del Mar Marcos Sánchez
Juana María Torres Prieto
Alessandro Saggioro

Tesis Doctoral
PAGANUS
HACIA LA TRANFORMACIÓN DE LA CIUDADANÍA EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

PAGANUS
VERSO LA TRASFORMAZIONE DELLA CITTADINANZA NELLA TARDA ANTICHITÀ

UC | Escuela de **Doctorado**

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA

Λήδᾳ

Resumen tesis

La tesis que se presenta consta de cinco capítulos, además de una introducción y una conclusión, y tiene por objeto analizar el significado de *paganus* desde sus orígenes hasta finales del siglo IV d.C., cuando adquirió el significado de "no cristiano", significado que, en cierta medida, se ha mantenido hasta nuestros días. En el primer capítulo, titulado "La etimología de *paganus*", se analiza toda la bibliografía secundaria que se ha producido sobre el tema del origen del significado de *paganus* como "no cristiano". El objetivo del capítulo es verificar de qué significado anterior surgió este significado. El uso cristiano de *paganus* nace de la metáfora de la *militia Christi*, que reinterpreta el significado de *paganus* como "burgués", "no *miles*". En el segundo capítulo, titulado "Algunas puestas a punto metodológicas", se intenta poner de relieve algunos nudos metodológicos que han surgido en el análisis etimológico del primer capítulo. En el tercero, titulado "*Pagani* y *montani*", se analizan los diferentes significados que gravitan en torno al *pagus* romano, con el fin de reconstruir los antecedentes de la oposición entre *pagani* y *milites*. Centrándose en los *pagi* urbanos, se intenta trazar una línea de desarrollo de la relación entre *montes* y *pagi* y, en consecuencia, entre *montani* y *pagani*. En el cuarto capítulo, titulado "*Pagani* y *milites*", se analiza la aparición y el papel del primer significado metafórico de *paganus*, el que convertía este término en un concepto opuesto a *miles*. La innovación está relacionada con la propia fundación del imperio por Augusto, quien, tras sistematizar las estructuras del ejército romano, también proporcionó un término unitario para designar a todos los no *milites*. El quinto capítulo, titulado "*Pagani* y *christiani*", analiza la aparición de *paganus* en la Antigüedad tardía e intenta poner de relieve el contexto socioeconómico relacionado con este nuevo uso en un período comprendido entre el reinado de Juliano y el de Valentiniano I.

Las principales conclusiones a las que llega la tesis pueden resumirse, por un lado, en los hallazgos históricos que se han expuesto en otras conexiones y, por otro, en las perspectivas metodológicas que se han verificado en el caso de estudio analizado. Desde el punto de vista de los hallazgos históricos, las principales novedades son las siguientes. Para definir una datación para la creación de los complejos míticos del *septimontium* y los siete *pagi*, se analiza la simbología numerológica septenaria presente en Roma. Esta simbología se relaciona con la influencia del pitagorismo y se data en el periodo comprendido entre los siglos IV y III a. C., gracias al análisis de datos arqueológicos que antes no se habían tenido en cuenta (cap. III). Una segunda adquisición histórica especialmente importante es la conexión identificada entre el significado de *paganus* antes y después de Augusto, bajo el cual el concepto de *paganus*

adquirió su significado en oposición a *miles*. La conexión se remontaría a una identidad conectada con los *montes* que se habría ido constituyendo gradualmente desde el siglo III a. C. y que habría llevado a algunos romanos, Varrón en primer lugar, a proyectar en los orígenes de Roma la oposición entre *montani* (habitantes originarios del Palatino/latinos) y *pagani* (habitantes externos/etruscos y griegos). La reformulación de Augusto se entendería, por tanto, como un retorno a los orígenes (cap. III). Una última adquisición histórica significativa es la relación entre la política del emperador Juliano y la aparición en la Antigüedad tardía del concepto de *paganus*, tanto en el ámbito cristiano como en el no cristiano. Precisamente la política descentralizadora del emperador, tanto en lo que respecta a las posesiones de los templos como, sobre todo, a la *militia* imperial, es decir, el aparato burocrático no militar del imperio, provocó una reacción ideológica precisamente contra los *pagani*, en la que también se inscribieron los intelectuales cristianos, que injertaron sus modelos etnocéntricos y teológicos en la metáfora de la *militia* (cap. V).

Desde el punto de vista metodológico, las principales cuestiones tratadas se inscriben en un marco más amplio, que no se pretende resolver de manera definitiva. Este, de hecho, gira en torno a la ampliamente debatida de las relaciones entre el cristianismo y otras religiones del imperio. En el segundo capítulo se ha intentado plantear el tema de la comparabilidad del cristianismo (o, mejor dicho, de los cristianismos) con las otras religiones de la sociedad imperial: según la perspectiva adoptada en la tesis, la comparabilidad entre el cristianismo y otras religiones viene dada por su respectiva ubicación histórica como religiones étnicas conquistadas por los romanos, que se actualizaron precisamente en virtud de este desequilibrio en las relaciones de fuerzas. De hecho, la metáfora de la milicia religiosa también se encuentra en las religiones de Isis y Mitra. Las herramientas desarrolladas en el segundo capítulo se utilizaron en el cuarto, cuando se propuso una comparación entre el discurso de Cayo Mario recogido en el *Bellum Jugurthinum* de Salustio y algunas cartas de Pablo de Tarso, con el fin de mostrar las similitudes y diferencias en las prácticas discursivas que gravitan en torno a la *militia*.

Los posibles nuevos desarrollos de la investigación están relacionados en primer lugar con la estructura misma de la tesis. El uso de la metáfora de la *militia* por parte de los grupos religiosos imperiales podría analizarse con más detalle. Del mismo modo, el análisis del quinto capítulo podría profundizarse y llevarse a cabo hasta mediados del siglo V d. C., analizando los reinos de Teodosio y sus herederos, así como el concepto agustiniano de *civitas dei*. Además de estos desarrollos más inmediatos, la investigación ya realizada permite abrir una ventana a cuestiones más amplias. Por ejemplo, en el primer capítulo se puso de manifiesto que, tras la

Segunda Guerra Mundial, se formuló una nueva etimología de *paganus*, como "no perteneciente al grupo", y podría ser objeto de investigación el contexto histórico-social anterior y posterior a la Segunda Guerra Mundial que dio lugar a esta etimología.

Indice

Introduzione 11

I – L'etimologia di *paganus* 21

I.I – Il dibattito storiografico 22

1 – Andrea Alciato e Cesare Baronio 22

2 – Il dibattito nella prima metà del Novecento 25

3 – Le nuove interpretazioni del secondo dopoguerra 39

4 – L'infiacchirsi del dibattito fino ad oggi 46

I.II – La discussione delle diverse ipotesi 54

1 – L'ipotesi Baronio 54

2 – L'ipotesi Mohrmann-Grégoire 63

3 – Le più antiche testimonianze cristiane dell'uso di *paganus* 70

Conclusioni 77

II – Qualche messa a punto metodologica 81

II.I – Religioni orientali e/o culti misterici 82

1 – "Religioni orientali": un concetto da buttare? 83

2 – Il cristianesimo è (in)comparabile? 86

3 – Un tentativo di messa a punto 95

II.II – Due definizioni non definitive 101

1 – Metafora 102

2 – Religione 108

III – *Pagani* e *montani* 115

III.I – I due volti del *pagus* repubblicano 116

1 – I *pagi* urbani: la *Subura* e il *pagus Succusanus* 116

2 – Servio Tullio e l'alternativa fra *pagi* e *tribus* 122

3 – I *Compitalia*, Augusto, Numa e i *pagi* 136

III.II – Il *Septimontium* e i sette *pagi* 151

1 – Il *Septimontium* 151

2 – I sette *pagi* 158

3 – Sul numero sette 166

III.III – Etruschi, Greci e Latini 173

1 – La (ri)costruzione dell'identità montana 173

2 – I *vates* e il *semipaganus* 177

3 – L'introduzione dei *ludi scaenici* e il servizio militare 181

Conclusioni 189

IV – *Pagani* e *milites* 193

IV.I – Il ruolo socioeconomico dell'esercito romano 194

1 – Quale immagine per l'esercito tardorepubblicano? 194

2 – La distinzione augustea fra *pagani* e *milites* 213

IV.II – Il significato religioso del *militare* 227

1 – Mario, Paolo e la *novitas* 227

V – *Pagani* e *christiani* 257

V.I – I significati di *paganus* negli scrittori cristiani dei secoli IV e V 258

1 – Cenni sulla posizione dei Greci in epoca imperiale 258

2 – La traduzione di Mario Vittorino 270

3 – Gli aspetti storico-sociali del nuovo uso di *paganus* 280

V.II – *Pagani* e *milites* durante il regno di Valentiniano I 295

1 – Quale significato per gli *animi paganorum* di *CTh* 16, 2, 18? 296

2 – Il *novum saeculum* dei Valentiniani 302

3 – La *militia* e i *provinciales* nella politica di Giuliano 318

Conclusioni 330

Conclusioni 335

Abbreviazioni 343

Bibliografia 345

Introduzione

Ogni anno escono decine di pubblicazioni che hanno nel titolo "pagano" o un suo derivato nella forma che ha preso nelle diverse lingue. Che ci si riferisca ai pagani veterotestamentari o ai neopagani digitali, tutti utilizzano questa parola in un generale significato di "non ebreo/giudeo/cristiano/musulmano", ognuno declinandolo a suo modo. La ricerca che propongo nasce dall'esigenza di capire quest'uso religioso, sebbene non abbia l'ambizione di analizzare tutta la traiettoria storica del concetto fino al periodo contemporaneo ma si limita alle origini e alla nascita del concetto. Ma quali origini? Se la parola "pagano" indica i "non ebrei/giudei/cristiani/musulmani" allora bisognerebbe andare a scavare nei più antichi testi ebraici per rinvenire la parola "pagano". Come tutti sanno questa parola non c'è, almeno non in un significante collegabile a "pagano". La parola che normalmente si indica quale sinonimo di "pagano" in quanto si utilizza per indicare i non ebrei è *gōj*, concetto che vuol dire "nazione", "popolo", utilizzato sin dal testo biblico sia per riferirsi al proprio orizzonte di appartenenza ma anche, al plurale *gōjīm*, per indicare le altre nazioni, esterne al proprio orizzonte di appartenenza. Concetti simili si rinvengono in moltissimi gruppi umani che dividono se stessi dagli altri in virtù di vere o presunte identità etniche.[1] Il concetto di "pagano", però, non ha questo significato etnico, almeno ad una prima occhiata. Il moderno concetto di "pagano" viene dal latino *paganus*, termine che a sua volta viene da *pagus*, la cui etimologia si ricollega ad una radice indoeuropea **pak/pag*, la quale ha generato anche i concetti moderni di "patto" (*pactum*) e "pace" (*pax*).[2] Si apre dunque un dilemma: bisogna seguire le origini del significato e risalire fino all'ebraico *gōj*, oppure bisogna seguire le origini del significante e risalire, se non a **pak/pag*, quanto meno al latino *pagus*? In questa dissertazione si è optato per questa seconda opzione.

Le ragioni di questa scelta sono di due ordini. Alcune sono di ordine eminentemente pratico e riguardano la limitata capacità linguistico-filologica dello scrivente o il contesto del progetto all'interno del quale nasce questa dissertazione.[3] Altre sono di ordine teoretico. Optare per l'origine del significato vuol dire optare per un punto di vista emico, cioè un punto di vista che per necessità postula a priori un significato in continuità con il quale spiegare i significati precedenti generando così, in una logica perfettamente circolare, la base per l'analisi del

[1] Su questo concetto complesso cfr. Fabietti 2013.
[2] Cfr. *EM*, *sv* «pagus».
[3] "Disensión religiosa y derecho de ciudadanía en la Antigüedad Tardía, de Diocleciano a Justiniano (284-565 d.C.)". Proyecto PID2019-106423GB-I00 financiado por MICIU/AEI/10.13039/501100011033, PI: Mar Marcos; Juana Torres.

significato che si vorrebbe analizzare ma che in realtà è già dato a priori. Optare, invece, per l'origine del significante vuol dire optare per un punto di vista etico, cioè un punto di vista che non ha bisogno di connettersi a questo o a quel significato ma la cui connessione interna è data dalla realtà fonetica del significante. Se bisogna analizzare il significato di "pagano" allora è meglio partire dal significante, così da avere lo sguardo libero da qualsivoglia significato questo significante possa aver acquisito, piuttosto che partire dal significato e vincolarsi già in partenza ad una linea interpretativa.[4]

Volendo, dunque, studiare le origini di "pagano" si è scelto il lemma latino *paganus*, titolo di questa dissertazione. Se si va a vedere al lemma *paganus* in qualsiasi dizionario latino – a parte, paradossalmente, il più importante di tutti, il *Thesaurus Linguae Latinae*[5] – tre sono i significati che si danno a questo vocabolo: a) appartenente al *pagus*; b) civile, borghese, non soldato; c) pagano, non cristiano. Anche ad una prima occhiata si può intende come il significato a) sia iscritto nelle stesse capacità grammaticali della lingua latina che genera aggettivi e sostantivi derivati con suffisso *-anus/a/um* indicanti un'appartenenza al lemma di partenza (*pagus* > *paganus*; *Roma* > *romanus*; *Caesar* > *caesarianus*; *Christus* > *christianus*; etc.); al contrario i significati b) e c) hanno un chiaro significato metaforico e successivo al significato a). Perché si produssero questi cambiamenti di significato? In che modo sono collegati tra loro i differenti significati? A quali mutamenti storici si accompagnano? Queste e altre similari sono le domande cui prova a rispondere questa dissertazione.

Riguardo al metodo adottato per rispondere a queste domande la risposta è molto semplice: ho condotto una ricognizione per parole chiave in tutte le principali basi di dati di testi latini e ho tentato di giustificare ogni uso collocandolo all'interno del contesto storico che lo ha generato nell'idea che il significato sia da rintracciare nell'uso che ne fanno gli utenti. Le linee di continuità e di discontinuità che sono emerse sono frutto, oltre che della mia interpretazione, primariamente dell'uso attestato della parola *paganus* che venne utilizzata in un significato e non in un altro, in un dato momento e contesto e non in altri. Riguardo alla selezione di fonti da me operata posso dare queste informazioni di massima: sono abbastanza sicuro di non aver tralasciato nessun uso nelle fonti letterarie e di aver censito molti degli usi attestati su fonti epigrafiche e papiracee, seppur di queste ultime due tipologie di fonti ho utilizzato solo le occorrenze significative che hanno potuto gettare luce su questione controversie o che mi hanno permesso di evidenziare dei contesti particolarmente interessanti.

[4] I limiti dell'applicabilità nelle scienze sociali delle categorie di "emico" ed "etico" derivate dalla linguistica sono state avvertite proprio da un linguista, cfr. Romano 2021, 11 n. 16. La questione meriterebbe una discussione a sé.
[5] Sul perché di questa anomalia cfr. cap. I.

Ovviamente non tutte le fonti citate in questa dissertazione contengono al loro interno la parola *paganus*. Quello che ho tentato di fare è stato dare corpo, al meglio delle mie capacità, ai mutamenti storici che sono stati evidenziati dall'uso di *paganus*. Detto in altri termini: l'analisi dell'uso di *paganus* ha fornito la griglia cronologica e semantica sulla quale innestare quante più informazioni e interpretazioni storiche possibili. Ciò può aver generato l'assenza di uno o più dati o dibattiti storiografici che qualcun altro potrebbe giudicare cruciali oppure, al contrario, può aver generato un po' di confusione in alcuni punti per l'eccessiva messe di dati che a prima vista possono sembrare scollegati. Sono conscio di questi limiti che rendono questa dissertazione perfettibile, tuttavia questa operazione è stata condotta nella convinzione che i significati non mutino per caso e che fenomeni linguistici e fenomeni culturali sono profondamente intrecciati nel loro dispiegarsi storico. Quanto sia riuscito in questa operazione non sta a me giudicare.

Piuttosto forse vale la pena di spendere qualche parola sui limiti di questa dissertazione, innanzi tutto quelli cronologici. Essendo una ricerca sulle origini del significato odierno di "pagano", questa parte dalle origini del vocabolo latino *paganus* andando a rintracciare il suo più antico collegamento con il concetto di *pagus*. Il punto d'arrivo è la fine del IV sec. d.C. quando ebbe luogo il definitivo emergere del significato di *paganus* come "non cristiano". Parlando di limiti è bene esplicitare quello che in questa dissertazione non c'è e che forse il titolo potrebbe dare l'idea di poter trovare. Alcune di queste assenze sono volute e programmatiche: non c'è un'analisi sistematica delle religioni non cristiane nel bacino del Mediterraneo antico, quelle che si potrebbero definire "pagane"; non c'è un'analisi sistematica di come i giudei prima e i cristiani poi costruissero la rappresentazione degli esterni al proprio orizzonte di appartenenza, operazione che verrà analizzata solo in relazione a *paganus*. Allo stesso modo non c'è un'analisi del concetto di *pagus* in periodo imperiale, poiché, come emergerà durante nelle pagine della dissertazione, dopo le riforme augustee il *pagus* non ha un ruolo particolarmente importante nella storia semantica di *paganus*. Altre assenze sono invece più dolorose per lo scrivente perché implicano mancanze importanti – in alcuni casi fondamentali – per l'analisi storico-religiosa di *paganus* e l'unica ragione per la quale non sono presenti all'interno di questa dissertazione è dovuta alla mancanza di tempo e di energie. L'ampiezza dell'ambito cronologico prescelto ha implicato una scelta tra il trattare in modo necessariamente più superficiale tutto il periodo o il focalizzarsi su quei nodi storici precisi dove si è registrato uno degli slittamenti di significato. Ho optato per questa seconda opzione nella speranza che analizzare nel dettaglio il contesto dello slittamento di significato fosse più utile rispetto ad una prospettiva a volo d'uccello che avrebbe avuto il merito di dare una visione

più unitaria ma il demerito di non analizzare nel dettaglio i posizionamenti di quegli individui che attraverso i loro usi della parola lo slittamento lo misero concretamente in atto. Do conto di queste assenze mentre riassumo brevemente l'andamento dei cinque capitoli di questa dissertazione.

Nel primo capitolo, intitolato "L'etimologia di *paganus*", analizzo tutta la bibliografia secondaria che è stata prodotta sul tema dell'origine del significato di *paganus* quale "non cristiano", cioè concretamente se il significato c) derivi dal significato a) "appartenente al *pagus*" o dal significato b) "borghese", "non soldato". Questo è l'unico capitolo in cui ho cercato una vera completezza bibliografica, almeno dal 1899, anno di pubblicazione del primo vero articolo scientifico sul tema: se manca qualche titolo è perché proprio mi è sfuggito. Non volendo fare misteri posso dire già da ora che l'utilizzo cristiano di *paganus* deriva dalla metafora della *militia Christi*, una metafora che permetteva di vivere l'appartenenza religiosa come una militanza. Nel secondo capitolo, intitolato "Qualche messa a punto metodologica", tento di mettere a fuoco alcuni nodi metodologici che sono emersi nell'analisi etimologica del primo capitolo. In questo capitolo le mancanze sono così tante che mi hanno fatto dubitare se fosse il caso di lasciarlo in questa forma oppure evitare proprio di inserirlo. Ho pensato che anche così il capitolo abbia un suo valore, fosse anche solo quello di chiarire le mie posizioni e i miei punti di vista che, giusti o sbagliati che siano, sono comunque quelli utilizzati in questa dissertazione.

I successivi tre capitoli si concentrano più dettagliatamente sulle questioni storiche connesse con l'identità di questi *pagani* attraverso la giustapposizione con tre altri diversi gruppi. Nel terzo, intitolato "*Pagani* e *montani*", si analizzano i diversi significati gravitanti intorno al *pagus* romano, in particolar modo i *pagi* urbani, e si tenta di delineare una linea di sviluppo per la relazione fra *montes* e *pagi* e conseguentemente fra *montani* e *pagani*. In questo capitolo l'argomentazione è pressoché completa, per quanto possa essere indubbiamente approfondita sia a livello di fonti che di discussioni bibliografiche e resa più chiara nella forma. Nel quarto capitolo, intitolato "*Pagani* e *milites*", si analizza la comparsa e il ruolo del primo significato metaforico di *paganus*, quello che faceva di questo termine un concetto che si opponeva a *miles* e che potremmo tradurre con "borghese". L'innovazione è da collegarsi alla stessa fondazione dell'impero da parte di Augusto, il quale, avendo sistematizzato le strutture dell'esercito romano, fornì anche un termine unitario per indicare tutti i non *milites*. Anche questo capitolo, insieme al secondo, mi sarebbe piaciuto che avesse avuto un'ampiezza ben maggiore e che avesse trattato altri materiali provenienti dalle religioni di Iside e di Mitra in comparazione con quelli provenienti dal cristianesimo e dall'esercito romano, in modo tale da

mettere meglio in luce la dinamica dell'appartenenza espressa con la metafora della *militia*. Inoltre, il quadro sarebbe stato più chiaro se la descrizione delle strutture socioeconomiche dell'esercito romano si fosse protratta senza soluzione di continuità sino ai secoli IV e V, così da dare una visione unitaria dei mutamenti che vennero ad operarsi all'interno della *militia*. Purtroppo questi materiali, per quanto evocati nel primo capitolo e impostati metodologicamente nel secondo, non ho avuto modo di inserirli nel luogo pensato per loro nel quarto capitolo. Una conseguenza di questa assenza è anche lo iato cronologico tra gli argomenti trattati nei capitoli quarto e quinto, uno iato che si espande dalla seconda metà del II sec. alla prima metà del IV. Il quinto capitolo, infatti, intitolato "*Pagani* e *christiani*", analizza la comparsa di *paganus* in periodo tardoantico e tenta di mettere a fuoco il contesto socioeconomico legato a questo nuovo uso. Anche in questo frangente v'è un'assenza ben grave, giacché l'analisi lì svolta si arresta sostanzialmente alla dinastia valentiniana e non continua dopo la battaglia di Adrianopoli, dopo la quale l'uso di *paganus* subisce indubbiamente una svolta. Manca, in sostanza, tutto l'uso di *paganus* che la cancelleria di Teodosio prima e quelle dei suoi successori poi fecero tra la fine del IV sec. e l'inizio del V. Anche questa assenza ha generato il dubbio se la forma attuale dell'ultimo capitolo fosse sufficiente, tuttavia l'analisi dettagliata dell'emerge di *paganus* nella congiuntura fra il regno di Giuliano e quello di Valentiniano I mi è sembrata sufficientemente solida per riuscire ad illuminare da sola lo slittamento all'ultimo significato.

In breve, mentre i primi due capitoli si focalizzano su questioni etimologiche e metodologiche, i successivi tre si occupano della relazione fra gli slittamenti semantici di *paganus* e il più ampio quadro storico del quale questi slittamenti sono segno, allo stesso tempo causa e conseguenza. Non sfuggirà che i capitoli tre, quattro e cinque riprendono in un certo qual modo i tre significati di *paganus* presenti nel nostro generico vocabolario latino.

Quanto detto sin qua serve ad inquadrare il titolo di questa dissertazione, *paganus*. Per quanto riguarda il sottotitolo le questioni sono più complesse ed implicano già un'affermazione sul contenuto della dissertazione e cioè che *paganus* ha qualche cosa a che a fare con la "cittadinanza", concetto sotto il quale bisogna intendere il concetto latino di *civitas*. Ma quale relazione c'è fra il concetto di *paganus* e il concetto di *civitas*? Come si vedrà più nel dettaglio nel primo capitolo, Orosio, presbitero e storico ispanico attivo all'inizio del V sec., disse che i *pagani* erano coloro *alieni a civitate dei*, cioè «estranei alla cittadinanza di dio».[6] Il concetto di "cittadinanza di dio" è una formulazione di Agostino di Ippona, vescovo coevo di Orosio, il

[6] Oros. *Hist.* prol. 9, il passo sarà citato per esteso e discusso nel cap. I II.2.

quale scrisse un'opera che in alcune tradizioni manoscritte appare sotto il titolo *de civitate dei contra paganos*. Ora, anche se il *contra paganos* è forse un'aggiunta posteriore di qualche copista, questo è di relativa secondaria importanza e anzi testimonia come il legame fra *pagani* e *civitas dei* fosse tutt'altro che casuale, come mise in luce Berthold Altaner in un articolo del 1939.[7]

Fatte queste considerazioni, devo purtroppo ammettere che anche la pur prevista parte di dissertazione sul concetto agostiniano di *civitas dei* non ha visto la luce impedendo così la chiusura del cerchio argomentativo e storico di questa dissertazione. È perciò fondamentale che il lettore tenga in mente che quello è l'ideale e non raggiunto punto di arrivo di questa dissertazione, cioè il momento nel quale l'appartenenza cristiana venne ridescritta, almeno nel mondo latino, attraverso la metafora della cittadinanza. Quali sono le relazioni fra *civitas* e *civitas dei*, a parte l'ovvia continuità del significante *civitas* e l'aggiunta del complemento di specificazione *dei*? Nel *Purgatorio* Dante rielabora la metafora mettendola in bocca a Beatrice che indicando la funzione profetica del poeta gli promette il paradiso in questi termini: «e sarai meco sanza fine cive / di quella Roma onde Cristo è romano».[8] Per Dante la *civitas dei* implica la romanità di Cristo. Può essere utile soffermarsi brevemente sul concetto di *civitas* precedentemente alla risemantizzazione agostiniana.

***

Nel 212 d.C. l'imperatore Caracalla concesse la cittadinanza a tutti gli abitanti dell'impero, iniziando un lento processo di unificazione amministrativa che vedrà i suoi primi frutti solo con le riforme dioclezianee.[9] Nonostante l'enfasi posta sulla *Constitutio Antoniniana*, in particolar modo nell'occorrenza dei milleottocento anni dalla sua promulgazione,[10] è bene ricordare che sono solo tre fonti coeve a connettere la concessione della cittadinanza a Caracalla,[11] mentre quelle successive retrodatano l'evento al periodo degli Antonini.[12] Giustamente è stato detto che la *Constitutio Antoniniana* è uno di quegli «avvenimenti destinati ad avere un'eco profonda e conseguenze di straordinaria portata, anche se la piena percezione della loro rilevanza può

[7] Altaner 1939, discusso nel cap. I I.2.
[8] *Purg*. 32, 101-102.
[9] Lepelley 2001; Bryen 2016, 32-36.
[10] Fra le molte e meritorie iniziative che hanno preso le mosse dall'anniversario del 2012, cfr. Ando 2016, 7; Corbo 2018, 23-25.
[11] Oltre al ben noto *Papiro di Giessen* 40, 1, sul quale la bibliografia è praticamente sterminata (cfr. da ultimi Torrent 2012 e Bryen 2016), le altre fonti sono *Dig.* 1, 5, 17 (Ulp. 22 *ad ed.*) e Cass. Dio 52, 19, 16. Incerto un passaggio della *Vita Severi* della *Historia Augusta*, 1, 1-2, nel quale si legge che la famiglia di Settimio Severo faceva parte dell'ordine equestre *ante civitatem omnibus datam*, cfr. Corbo 2018, 28 n. 9.
[12] Adriano (Ioh. Chris. *Hom. in Act. Apos.* 48, 1 = *PG* 60, 333); Antonino Pio (Jus. *Nov.* 78, 5); Marco Aurelio (Aur. Vict. 16, 12); cfr. Torrent 2012, 13-15.

non essere immediata».[13] Eppure dobbiamo sempre domandarci quanto siamo noi storici a leggere significati particolarmente densi dietro ad avvenimenti di questo tipo, proprio per il nostro sguardo inevitabilmente distorto da una prospettiva di lungo periodo. In effetti, dopo il 212 d.C. la ricezione del diritto romano in ambito provinciale fu sfumata e mossa più da istanze particolari che da un'esplicita volontà di acculturazione dei territori conquistati da parte dei conquistatori.[14] Di ciò è testimone proprio il papiro che ci ha tramandato il testo della *Constitutio Antoniniana*, la quale, tradotta in greco, è presente insieme ad altre due costituzioni dello stesso imperatore[15] tanto che, nella dinamica di traduzione linguistica e culturale tra centro e periferia, la concessione della cittadinanza «poté essere localmente elaborata non come una trasformazione sostanziale del mondo del soggetto nelle province romane ma come *solo un altro di una serie di diritti che l'individuo avrebbe potuto possedere*».[16]

Questa riduzione a diritto individuale generalizzato fu indubbiamente l'ultima tappa del plurisecolare percorso della *civitas* romana. Nata infatti come concetto astratto per esprimere la condizione del *civis*, il cittadino, la *civitas* romana fu un'istituzione attraverso la quale si distinguevano i membri di un gruppo, i *cives*, dagli esterni a quel gruppo, i *peregrini*. Questa distinzione di diritto divideva gli esseri umani in due categorie a prescindere dalla dimensione territoriale della provenienza degli stessi. Nella stessa urbe venne istituito nel 242 a.C. un *praetor peregrinus* sotto la cui giurisdizione ricadevano controversie fra *cives* e *peregrini* applicando quello che, forse con un concetto seriore, si chiamava *ius gentium*;[17] i rapporti fra *cives* erano sotto la giurisdizione del *praetor urbanus*, il quale applicava lo *ius civile*. La distinzione fra questi due *iura*, *civile* e *gentium*, è la prima con la quale ancora Gaio, attivo nel II sec. d.C., imposta le sue *Istituzioni*,[18] al contrario di Ulpiano, attivo nella prima metà del III

[13] Corbo 2018, 23.
[14] Kantor 2016 ricostruisce una situazione a macchia di leopardo nella dialettica fra diritto romano e diritti locali in Asia Minore. Più dettata dalla contrapposizione fra città e campagne la situazione in Egitto secondo Mélèze Modrzejewski 1991, 991-993, il quale pone giustamente l'attenzione sulla dinamica di acculturazione che pure ci fu, dal momento che in caso di lacune del diritto si faceva riferimento a quel *ius quo urbs Roma utitur*, *Dig.* 1, 3, 32 (Iul. 84 *dig*). In generale cfr. anche i saggi raccolti in Ando – Lavan 2021.
[15] Le tre costituzioni, «copiate in Egitto, al più tardi nel maggio o nel giugno del 216» sono in ordine, dopo la concessione di cittadinanza, un'amnistia del luglio 212 e un ordine di espulsione dei contadini egiziani da Alessandria della fine del 215, cfr. Marotta 2009, 109-110, citazione alla prima pagina.
[16] «The significance of this is that provincials already possessed the intellectual and rhetorical resources to absorb a new imperial decree, even a decree that would attempt to regulate significant aspects of their relation to the state and to the society around them. What this means is that the Constitutio could be processed on the ground not as a substantive transformation of the world of the subject in the Roman provinces but as *just yet another one of a series of rights that the individual might possess*», Bryen 2016, 40, corsivo dell'autore.
[17] Lombardi 1947, 17-18; Capogrossi Colognesi 2000, 103.
[18] *Omnes populi qui legibus et moribus reguntur partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur: nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium est vocaturque ius civile, quasi ius proprium civitatis; quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur*, Gai. *Inst.* 1, 1.

sec., che utilizza un'altra successiva distinzione fondamentale, quella fra *publicus* e *privatus*.[19] La concessione della cittadinanza a tutti gli abitanti dell'impero rese superata la distinzione in *cives* e *peregrini*, distinzione che cessò sostanzialmente di esistere nelle forme in cui era nata.

Posto all'inizio del III sec. il tramonto della *civitas* romana, qual è la relazione con la *civitas dei* elaborata da Agostino due secoli dopo? Si capisce che questo problema è solo un angolo specifico dal quale osservare la relazione fra antichità e tarda antichità. Con quest'ultimo concetto si intende un periodo che ebbe il suo concretizzarsi nel pieno del IV sec. d.C., sebbene diversi autorevoli studiosi abbiano datato tra la fine del II e l'inizio del III «l'emergere dei tratti» della tarda antichità.[20] Non appare casuale che proprio tra i secoli II e III si ebbe la concessione della cittadinanza a tutti i cittadini dell'impero, la cui datazione non va intesa solo secondo l'effettiva concessione di Caracalla, quanto anche secondo le postume percezioni che, in virtù del *nomen Antoninorum*, retrodatavano la concessione. Il venir meno della distinzione fra *cives* e *peregrini* comportò anche un ulteriore mutamento i cui risultati devono essere letti sul lungo periodo. Il livellamento generalizzato della cittadinanza comportò una nuova modalità di differenziazione a livello di diritto all'interno della popolazione dell'impero, vale a dire quella fra *honestiores* e *humiliores*.[21] Come è stato giustamente notato, la *Constitutio Antoniniana* fece mancare la distinzione politica all'interno del mondo romano, suddividendolo invece in classi sociali;[22] questo significò la fine dell'esistenza di qualsivoglia tipo di identità verticale legalmente sancita e conseguentemente agita. Era ormai impossibile che un abitante dell'impero di bassa estrazione sociale si identificasse con uno di alta estrazione sociale in virtù di un'identità di diritto applicata in tutto l'impero e che potenzialmente escludesse un altro abitante di alta estrazione sociale.

---

[19] *Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. Publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim. Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus constitit. Privatum ius tripertitum est: collectum etenim est ex naturalibus praeceptis aut gentium aut civilibus*, *Dig.* 1, 1, 1, 2 (Ulp. 1 *inst.*). Su tutta la questione cfr. Lombardi 1947, 21-31, le cui argomentazioni rimangono valide pur epurandole della presunta interpolazione del testo ulpianeo.

[20] «I wish to trace in the late second, third, and early fourth centuries the emergence of features that were far from clearly discernible at the time when our Christian brothers entered the cave and which finally came together to form the definitively Late Antique style of religious, cultural, and social life that emerged in the late fourth and early fifth centuries», Brown 1978, 1, dove il riferimento ai "nostri fratelli cristiani" è ad un passo di Gregorio di Tours che funziona da incipit letterario dell'opera e che rende chiaro, aggiungo io, come cristianesimo e tarda antichità siano strettamente (e problematicamente) intrecciati. Anche Mazzarino 1974c, 7-8 parla di «basso impero in potenza (prima di Diocleziano o Costantino)» che partirebbe dall'epoca di Commodo. Si noti che questi studiosi concordano più o meno per la data d'inizio mentre quella di arrivo e conclusione del processo è ben diversa. Sul problema stesso della definizione della tarda antichità rimane fondamentale Giardina 1999.

[21] Sulla questione cfr. Garnsey 1970, in part. 260-271 che ipotizza la distinzione operante già in pieno II sec. ma cfr. le temperate osservazioni di Sherwin-White 1973, 311-313 che ridimensiona l'importanza di questa distinzione prima dell'editto di Caracalla in favore di una cogenza della cittadinanza.

[22] Bernardi 1973, 130.

Proprio il problema dell'appartenenza ad un'identità verticale che permettesse una rappresentazione travalicante i limiti sociali fra *humiliores* e *honestiores* è quello che si aprì successivamente alla concessione di Caracalla. È stato sostenuto che la *Constitutio Antoniniana* sia stato un «punto di svolta nella relazione fra religione e cittadinanza»[23] e così «la religione fu l'ambito in cui risultarono più facilmente praticabili prima la delimitazione e poi la nuova pretesa che tutti dovessero sacrificare al pantheon tradizionale».[24] Senza voler negare la correttezza di questa prospettiva, non bisogna però pensare che solo dopo la concessione della cittadinanza a tutti gli abitanti dell'impero si ponesse la questione dei rapporti fra cittadinanza e religione, quasi che le due sfere appartenessero a due aspetti assolutamente separati. Andando a ritroso nella storia si potrebbe ricordare la proibizione sotto Augusto ai cittadini di partecipare alla «religione dei Druidi»,[25] l'editto (διάγραμμα) di Lepido che obbligava tutti, pena proscrizione, a sacrificare e banchettare durante il suo trionfo sugli Iberi del 43 a.C.[26] oppure il celeberrimo caso dei Baccanali del 186 a.C. quando la delazione di una *coniuratio* portò ad una vasta repressione su tutto il territorio peninsulare.[27] Quest'ultimo avvenimento, celebrato ancora da Firmico Materno come esempio degli *integri mores* e della *prisca virtus*,[28] fu la conseguenza della (presunta) scoperta da parte delle autorità romane di riti iniziatici di Dioniso che tanto si erano diffusi che, nelle parole di Livio, avevano generato «quasi un secondo popolo».[29] Com'è stato notato, il caso dei Baccanali comportò tutta una serie di distinzioni e costruzioni di confini atte a dividere il *Liber* festeggiato già in arcaico il 17 marzo ai *Liberalia* e il nuovo *Liber* che correva il rischio di forgiare un *alter populus*.[30] Evidentemente anche prima dell'editto di Caracalla i confini fra cittadinanza e religione erano tutt'altro che chiari ed entrambe le sfere che noi delimitiamo secondo i nostri moderni concetti di "cittadinanza" e "religione" giocavano un ruolo nel definire l'appartenenza.

Personalmente ritengo più corretto impostare la relazione fra la concessione della cittadinanza e la religione in periodo tardoantico nel senso della necessità di ricreare dei rapporti orizzontali, o quanto meno la rappresentazione orizzontale dei rapporti, tali che si potesse recuperare sotto diversa forma il portato egualitario sotteso alla stessa idea di *civitas*. Che l'idea di *civitas* avesse in sé un portato egualitario fu il frutto storico dell'elaborazione stessa del

[23] «The Edict of Caracalla therefore constitutes a turning point in the relationship between religion and citizenship», Moatti 2016, 74.
[24] Rüpke 2001, 43.
[25] Suet. *Claud.* 25, 5.
[26] App. *BC* 4, 31, 132.
[27] Su tutta la questione è fondamentale Pailler 1988, in part. 21-24 per la polisemia del termine *coniuratio*.
[28] Firm. Mat. *de err.* 6, 9.
[29] Liv. 39, 13, 14.
[30] Cfr. Montanari 1988, 103-136. Ritornerò sulla questione da un altro punto di vista nel cap. II I.3.

concetto, prodotto delle lotte fra patrizi e plebei. Sulla scorta di un fondamentale studio di Dario Sabbatucci,[31] ritengo che si possa parlare propriamente di *civitas* solo dopo le leggi Licinie-Sestie che, tra le varie cose, aprirono il consolato ai plebei nel 367 a.C. Non che i *cives* prima non esistessero, tuttavia la contrapposizione fra *ius civile* e *ius gentium*, che si è vista fondamentale in Gaio, si delineò proprio in quel frangente attraverso lo scontro fra i singoli *cives* e le *gentes*, cioè i clan della Roma arcaica.[32] Com'è noto in latino *gens* può significare sia "clan" che "genti",[33] così che il superamento del privilegio delle *gentes* significò un superamento sia di un privilegio familiare che di una connessa identità etnica. Superamento che non significò annullamento, quanto messa in secondo piano dell'elemento etnico ai fini di una definizione dell'appartenenza.[34] Bisogna sottolineare che i *cives* riuscirono in questa impresa poiché organizzati secondo l'organizzazione delle città-stato antiche, cioè quella dei cittadini-soldati. È dunque attraverso l'elemento militare che i singoli *cives* si fecero *populus*, concetto di probabile origine etrusca la cui connessione con l'elemento guerresco è data anche dal verbo *populare*, "saccheggiare".[35] La riforma augustea, sulla quale si ritornerà da diverse angolature, non fece che accentuare la dimensione militante dell'appartenenza romana, dividendo il possesso della *civitas* dall'obbligo della *militia* e mettendo fine, assieme alla dimensione politica repubblicana, anche all'esperienza dei cittadini-soldati della città-stato antica. Garantita dal *fil rouge* dei significati militanti insiti nello stesso concetto di *militia Christi*, questa è, a mio personalissimo avviso, la connessione fra la *civitas* romana e la *civitas dei* agostiniana, una connessione sulla quale bisognerà ritornare in sede di conclusioni, alla luce dell'analisi della traiettoria semantica di *paganus*.

[31] Sabbatucci 1984.
[32] Sulle *gentes* romane è fondamentale la messa a punto di Smith 2006.
[33] Lombardi 1947, 56-58 distingue addirittura tre significati di *gens*: "casato/clan", "stirpe" e "genti". La distinzione fra i primi due termini non mi è particolarmente chiara ed è indubbio che la relazione fra *gens* in senso di "clan" e *gens* in senso di "gente" è data dalla stessa idea di generazione sia del clan che della gente da un unico antenato.
[34] Sul punto cfr. Dench 2005.
[35] Cfr. *EM*, *svv* «populō» e «populus».

I – L'etimologia di *paganus*

Secondo le più recenti sintesi in merito, tre sono state le ipotesi formulate dagli studiosi sull'etimologia di *paganus*,[1] nel significato di "non cristiano" che ha assunto in varie lingue moderne.[2] Le tre ipotesi etimologiche propongono che il significato cristiano di *paganus* sia originato: a) poiché i cristiani si diffusero prima nelle città e solo dopo nelle campagne (i *pagi*); b) attraverso la metafora militare (*militia Christi*) che rendeva in non appartenenti dei "civili" (*pagani*); c) attraverso un uso neutro di un termine, *paganus*, che già precedentemente significava "non appartenente ad un gruppo". Volendo ripercorrere quanto è stato detto sull'argomento, è necessario premettere che lo scopo di questo capitolo è quello di definire in maniera il più possibile certa, quale fu il significato precristiano di *paganus* dal quale l'uso cristiano trasse il suo significato e non quello di fare un'archeologia del significato moderno di "pagano". Dato che, almeno nell'ultimo secolo, si è discusso sostanzialmente sullo stesso numero abbastanza esiguo di fonti, ho preferito riportare separatamente il dibattito e la discussione dettagliata delle fonti. Nel primo paragrafo si analizzerà il dibattito storiografico dal suo nascere in periodo umanistico fino alle pubblicazioni più recenti. In realtà, dopo aver analizzato un momento particolarmente importante in cui per la prima volta venne proposta l'ipotesi b) che faceva derivare il significato dalla metafora della *militia Christi*, per ragioni di economia di esposizione ho preferito spostarmi direttamente al dibattito novecentesco, inaugurato da un articolo del 1899 di Theodore Zahn. Ho pensato che fosse doveroso analizzare anche il confronto cinquecentesco fra Andrea Alciato e Cesare Baronio, non solo per dar voce a due eminenti studiosi del loro tempo, ma anche perché immergersi un po' nella loro prospettiva può rinfrescare la nostra. Nonostante abbia spesso inserito nelle note del primo paragrafo i riferimenti alle opere sulle quali si è dibattuto, una discussione più dettagliata avrà luogo nel secondo paragrafo al quale il lettore poco interessato al dibattito può andare direttamente; anche lì in nota troverà le principali interpretazioni storiografiche. Chiaramente la discussione del secondo paragrafo non serve a chiarire tutti i punti, per i quali si rimanda agli

[1] Queste sono enumerate con ampia bibliografia da Löfstedt 1959, 75-78; Remus 2004, 198-200; Kahlos 2007, 22-26; Jürgasch 2016, 120.

[2] All'interno delle lingue europee quelle neolatine hanno ereditato direttamente la parola da *paganus* come dimostrano l'it. e sp. "pagano", il fr. "païen", il por. "pagão" e il rum. "păgân" ma la derivazione dal latino è attestata anche in altre lingue come, solo per fare alcuni esempi, l'alb. "pagane", il bielorusso "паганскі", il lett. "pagānu", il pol. "pogański". Tutte le lingue di ceppo germanico presentano in blocco un'altra etimologia (dan. "hedensk", ing. "heathen", isl. "heiðinn", luss. "heidnesch", nor. "hedensk", ol. "heiden", sved. "hedning", ted. "heide"). L'etimologia verrà brevemente discussa più avanti, sebbene meriterebbe uno studio più approfondito.

altri capitoli della dissertazione. La discussione che segue serve in realtà a mettere a fuoco quali dovranno essere i punti da chiarire nei prossimi capitoli.

I – Il dibattito storiografico

I.1 – Andrea Alciato e Cesare Baronio

Una prima ipotesi si fa tradizionalmente risalire a Cesare Baronio e alla sua edizione del *Martyrologium Romanum*, uscita per la prima volta nel 1583, cui seguirono altre edizioni con aggiunte fino al 1589.[3] Secondo questa ipotesi i *pagani* sarebbero gli abitanti della campagna, seguendo un'interpretazione che vede nel *pagus* il villaggio contrapposto alla città. Discutendo in nota il significato di *ad iussionem Paganorum* riportato dal *Martyrologium* al 31 gennaio, Baronio si sofferma sul significato di *pagani*, rifacendosi prima ad un passaggio dell'epitome di Paolo Diacono al *De verborum significatu* di Festo, quindi all'umanista e arcivescovo Niccolò Perotti:

> *Paganos à pago dictos, pagosq. à fontibus esse appellatos, quòd eadem aqua vterentur: aquas enim lingua Dorica παγὰς dictas esse, scribit Festus. Vnde & eleganter Perrotus: Fons Grecè παγὰ dicitur: vnde simul plures domus rusticae, hoc est, plures villae, pagus vocatur, quòd circa fontes condi huiusmodi villae confueuerint; hinc Pagani dicti, quasi eodem fonte potantes.*[4]

Tuttavia lo stesso Baronio faceva notare come *paganus* avesse anche un altro significato nelle fonti antiche, vale a dire quello di "non militare". Dopo aver elencato varie testimonianze di autori in cui i *pagani* erano interpretati come *cultores idolorum*[5] e in senso tropologico come coloro lontani dalla *civitas dei*,[6] il cardinale riportava:

[3] Il riferimento a Baronio è esplicito in Zeiller 1917, 29; Mohrmann 1952, 110; Remus 2004, 199; su Baronio cfr. Pincherle 1964.
[4] Baronius 1613, 57. Il passo di Paolo Diacono, erroneamente citato come Festo da Baronio, è pressoché identico all'edizione critica del testo curata da Lindsay, Fest. Paul. 247. Non mi è riuscito di reperire l'opera di Perrotti, sul quale cfr. D'Alessandro 2015.
[5] Phil. 111, 4 e Isid. *Etym.* 8, 10, 1.
[6] Baronio cita un passo di Beda dalla *homilia in feriam tertiam Palmarum* che non mi è riuscito di ritrovare nella forma da lui citata: *Pagani, inquit, à villis sunt dicti, eò quòd sint longè à superne ciuitatis habitatione*, Baronius 1613, 58. Nella patrologia di Migne (*PL* 94, 405) il passo è identico ad un altro sempre di Beda citato da Baronio: *Villa enim Graece πάγος vocatur, a qua pagani nomen trahunt, eo quod a civitate Dei alieni et quasi urbanae sint conversationis ignari* (*In Luc. Evan. Exp.* 6, 23 = *PL* 92, 614).

> *Rursum Alciatus & alii Paganos aiunt dictos esse gentiles, eò quòd non sint adscripti Christiane militiae, qua quis aduersus diabolum certaturus, arma capessit.*[7]

Nei *Parerga*, opera i cui primi tre libri comparvero a Basilea nel 1538, Andrea Alciato, umanista e giurista milanese,[8] aveva discusso la questione alla fine di una digressione sul significato *in iure* della parola *gentilis*. La prima interpretazione, discussa nel dodicesimo capitolo del primo libro, è quella legata al concetto di *gens* inteso come gruppo familiare di interesse, clan: criticando l'interpretazione di Mariangelo Accursi che leggeva nel termine *gentiles* i consanguinei (*cognati*), Alciato, al seguito di un attenta lettura di autori antichi e dopo aver distinti fra i due rami patrizio e plebei della *gens Claudia*, concludeva che i *gentiles* erano propriamente i patrizi *inter se*.[9] Il capitolo successivo, il tredicesimo, si apre segnalando un'altra interpretazione, secondo la quale il *gentilis* sarebbe colui *Romano imperio non subiectus,* poiché vive non secondo la legge civile ma il diritto delle genti. Si tratta, cioè, dei barbari e il giurista cita a conferma una costituzione di Valentiniano e di Valente diretta al futuro imperatore Teodosio, all'epoca *magister equitum*, in cui si proibivano sotto pena capitale le nozze fra *provinciales* e *gentiles*.[10] A questo punto Alciato dice che per la stessa ragione anche nelle *sacre literae* viene chiamato *ethnicus, id est, gentilis*, chi non obbedisce alla legge cristiana[11] e cita a sostegno della sua tesi un passo di Ammiano Marcellino[12] e uno della *Historia ecclesiastica tripartita* di Cassiodoro,[13] dove si fa riferimento ad un episodio riguardante il vescovo Atanasio di Alessandria: questi avrebbe predetto l'arrivo di una costituzione imperiale[14] che avrebbe proibito una festività non cristiana. Proprio per il suo carattere aneddotico si ritornerà a suo luogo sull'episodio,[15] basti qui notare che Alciato erroneamente ritiene che la costituzione imperiale fu quella di Costantino che apre il decimo

[7] Baronius 1613, 58.
[8] Su Alciato cfr. Abbondanza 1960.
[9] *Vnde apparet gentiles proprié dictos ipsos patritios inter se*, Alciatus 1548, 4-5, 5 per la citazione. Alciato nomina semplicemente un *Accursius* che però dovrebbe essere l'umanista aquilano, sul quale cfr. Campana 1960. Da segnalare, inoltre, che la citazione del libro 15 di Ammiano Marcellino fatta al capitolo successivo potrebbe essere stata letta nella prima edizione completa dell'opera dello storico romano, curata dallo stesso Accursi nel 1533, anche se l'*editio princeps* dei primi tredici libri conservatisi (14-26) era apparsa già a Roma nel 1474.
[10] *Fvit & alia gentilium in Iure interpretatio, nempe ut quemlibet significet Romano imperio non subiectum: quia non lege ciuili, sed iure gentium uiuit. quo fit, ut perinde sit, cùm gentiles dicas, ac si barbarum*, Alciatus 1548, 5. La legge in questione è *CTh* 3, 14, 1, del 370 o del 373.
[11] *Qua ratione & in sacris literis ethnicus, id est, gentilis dicitur, qui Christiane legi nō paret*, Alciatus 1548, 5.
[12] Amm. 15, 7, 6-8.
[13] L'*Historia* di Cassiodoro (5, 27, 1-3), così citata da Alciato, è un'epitome di passi di Socrate, Sozomeno e Teodoreto, selezionati da Cassiodoro e tradotti da Epifanio Scolastico e chiamata *Historia ecclesiastica tripartita*, cfr. i *prolegomena* nell'edizione curata da Hanslik 1952, VIII-XVI. Il punto in questione viene da Sozomeno *HE* 4, 10, 5-7.
[14] Sozomeno dice γράμματα, Epifanio traduce *litterae* e Alciato parafrasa in *constitutio*. Non risultano esserci varianti nel passo della *Historia ecclesiastica tripartita*.
[15] Cfr. cap. V I.1.

titolo del sedicesimo libro del *Codex Theodosianus*, intitolato *de paganis, sacrificiis et templis*, sul quale conclude:

> *Pagani autem ea ratione dicti sunt, quia Christi non sint milites: siquidem in iure hi sunt pagani, qui non militant, sed in pagis & uicis suis munera subeunt.*[16]

Baronio, rispondendo a questa tesi, faceva notare un primo problema: se il significato di *paganus* fosse stato così antico, com'era possibile che né nelle *divinae scripturae* né negli autori pre-costantiniani ci fosse traccia di questo di significato?[17] Quindi, dopo aver escluso spiegazioni allegoriche, proponeva la soluzione con la quale abbiamo aperto la trattazione:

> *Opinor quidem à temporibus Christianorum Imperatorum eam vocem in eam transisse significationem, vt Pagani dicerentur Gentiles, ea nimirum ex causa, quòd legibus Imperatorum clausis idolorum delubris, sacrisque vetitis; Gentiles sic sua ipsorum superstitione exclusi, Pagos adirent, illicque suos deos colerent, ac clandestina sacra peragerent.*

Seguono, quindi, citazioni da autori non cristiani e cristiani in una serie senza soluzione di continuità per dimostrare che *in pagis enim & villis illorum superstitionis cultum fuisse frequentem*.[18] Quindi, a conclusione della sua nota, Baronio riprendeva il significato di "non militare" per inserirlo nella sua ricostruzione storica:

> *Sub Christianis verò Imperatoribus Gentiles (vt dictum est) eiusmodi nota ignominiae affecti sunt. Tunc verò ipsos extra militia positos, à militibus ac ceteris Christianis Paganos esse dictos, sicque in posterum eodem censitos esse nomine, facilè contingere potuit.*

Sarebbe troppo facile criticare le posizioni di entrambi gli autori qui ricordarti forti del nostro piedistallo di quattro secoli di ricerca storica; piuttosto è istruttivo soffermarci su un paio di punti di questo dibattito, il quale, seppur con maggiore ampiezza ed una sensibilità filologica ben diversa, è arrivato pressoché immutato fino alla prima metà del Novecento. Innanzi tutto, com'è stato notato, le due posizioni derivano dal privilegio accordato ad una piuttosto che ad un'altra tipologia di fonti: mentre Alciato predilige fonti classiche e giuridiche e da esse deriva il significato e l'interpretazione storica di *gentiles* così come di *paganus*, Baronio si basa invece

[16] Alciatus 1548, 5.
[17] *Quod autem me magnopere reddit ancipitem, atque à Philastrij & Isidori opinione maximè distrahit, illud est: Quid ergo, si tam vetus est in eo sensu eius nominis interpretatio, vt idolorum cultores Pagani dicti sint, quòd nec in diuinis scripturis, neque apud auctores Ethnicos ante tempora Costantini, vel Costantij eius filij alicubi ea vox eo sensu vsurpata reperitur?*, Baronius 1613, 58. Alla stessa pagina si riferiscono tutte le citazioni successive.
[18] Non mi sembra particolarmente cogente riportare tutte le citazioni di Baronio, su alcune delle quali, in particolar modo quelle di autori non cristiani (in ordine Cicerone, Varrone, Censorino e Plinio il Giovane) propone interpretazioni oggigiorno a dir poco discutibili.

primariamente su scrittori cristiani attivi dalla seconda metà del IV secolo in poi.[19] In secondo luogo, è importante notare che ambedue non sentono minimamente la necessità di giustificare la metafora della *militia Christi*: a inizio secolo, precisamente nel 1504, Erasmo aveva pubblicato l'*Enchiridion militis Christi*.[20] Sebbene mossi da diverse prospettive, sia storiche che teologiche, vedremo, invece, che gli studiosi successivi sentiranno il dovere di spiegarsi questa metafora, in alcuni casi ormai distante dalla loro sensibilità. Infine, è bene notare il funzionamento dialettico della ricostruzione storiografica che soggiace a questo dibattito: Alciato non propone esplicitamente uno sviluppo storico della costruzione del concetto di *paganus* ma semplicemente una nuova etimologia, desunta, come si è detto, da un'altra tipologia di fonti. Baronio, volendo ribadire l'etimologia tradizionale, è costretto a fare storia, nel senso che dinanzi ad un altro etimo il ricorso alla semplice spiegazione etimologica non era più sufficiente. Così inaugurato, il dibattito proseguì nei secoli successivi e verrà qui ignorato, perché, come si è detto, non si vuole fare un'archeologia del concetto di *paganus*.

I.2 – Il dibattito nella prima metà del Novecento

Una seconda tappa del dibattito ebbe luogo ai principi del Novecento quando nel 1899 Theodore Zahn pubblicò un articolo sulla *Neue Kirchliche Zeitschrift* in cui, pur senza citarlo, riaffermava l'etimologia già sostenuta da Alciato. Non che questa ipotesi non avesse avuto altri sostenitori ma, nelle parole del suo principale critico, di Zahn bisognava «riconoscere il metodo minuzioso e l'erudizione».[21] Il teologo tedesco prendeva le mosse dalla prima occorrenza di *paganus* in senso di "non cristiano" in un testo legislativo, un rescritto di Valentiniano I databile al 370.[22] Avendo notato l'uso disinvolto che in questo scritto si faceva del vocabolo,[23] Zahn analizzava

[19] Sabbatucci 1991, 57-61; già Boscherini 1956, 103 diceva che non «c'è da meravigliarsi che un giurista ricorresse a quel significato di *paganus*, che più di frequente trovava nelle sue letture e più era conforme al suo abito mentale».

[20] Nato come testo d'occasione nel 1501, l'*Enchiridion* fu rielaborato gli anni seguenti per poi vedere la pubblicazione nel 1504, cfr. Bainton 1969, 65ss per il contesto storico-biografico. Sebbene esuli dall'obiettivo di questa ricerca, indubbiamente le posizioni di Alciato e Baronio godrebbero di maggior comprensione se contestualizzate nel lungo periodo dell'Umanesimo europeo con la sua critica filologica alle istituzioni ecclesiastiche che sfocerà nelle polarizzazioni della Riforma fra Cinquecento e Seicento, cfr. Cacciari 2019. Occorre segnalare che Baronio giocò un ruolo fondamentale nella polemica con le chiese riformate, essendo stata la sua opera storiografica il bersaglio della critica di Isaac Casaubon, autore che tanto ha influenzato la visione protestante e perciò moderna del cristianesimo delle origini, cfr. Smith 1990, 54-62.

[21] Zeiller 1917, 36. Per alcune indicazioni bibliografiche precedenti all'articolo di Zahn cfr. Zeiller 1917, 35-36; Altaner 1939, 130-131.

[22] *Idem* [*Valentinianus et Valens*] *aa. ad Claudium proconsulem Africae. Quam ultimo tempore divi Constanti sententiam fuisse claruerit, valeat, nec ea in adsimulatione aliqua convalescant, quae tunc decreta vel facta sunt, cum paganorum animi contra sanctissimam legem quibusdam sunt depravationibus excitati*, *CTh* 16, 2, 18, il testo verrà discusso approfonditamente nel cap. V.

[23] «Wenn in diesem amtlichen Schriftstück in einem Rückblick auf die Zeit des Konstantius die Heiden ohne jede Erläuterung des Ausdrucks *pagani* genannt werden, so ist eben dadurch ausgeschlossen, dass dieser Name kurz

le occorrenze di IV sec. notando un periodo di densità dopo il 360 e al contempo la totale assenza di *paganus* in alcuni autori di quegli anni, come Ambrogio, Sulpicio Severo e Girolamo.[24] Giustificava quest'assenza con motivi sociali, essendo *paganus* «un'espressione popolare»;[25] quindi si muoveva a ritroso fino ad un'epigrafe latina rinvenuta a Catania, dove era chiaramente sostenuta l'antitesi fra *pagana nata* e *fidelis facta*.[26] Giustamente ne rinveniva un significato «puramente tecnico» di non battezzato,[27] e successivamente tentava di rimpolpare il suo dossier con due possibili occorrenze di III sec.,[28] facendo al contempo notare l'impossibilità storica della connessione fra il termine *paganus* e una religiosità delle campagne.[29] Rinvenendo in Orosio la prima esplicita connessione fra *pagani* e campagne,[30] Zahn sottolineava la connessione con il concetto agostiniano di *civitas dei*,[31] soffermandosi ampiamente sulla traduzione gotica di Ulfila. Ἑλληνίς in un passo del *Vangelo di Marco*[32] è reso in gotico con *haiþno*, a differenza di tutti gli altri *loci* in cui Ἕλλην viene tradotto con *þiudo* (popolo) o *Krek* (Greco). Zahn collegava il gotico *haiþno* al tedesco *Heide*[33] e dopo aver rifiutato l'idea di un successivo adattamento linguistico in Italia, recuperava la tesi tradizionale non senza un certo paradosso: nella zona di Costantinopoli e del Danubio i cristiani erano da tempo presenti nelle città, e perciò lì, sì, era applicabile la spiegazione tradizionale.[34] In conclusione di questo suo *excursus*, il teologo tedesco faceva notare il cortocircuito fra fonti latine e fonti greche spingendosi fino al pieno periodo bizantino: mentre le prime, a cominciare da Filastrio da Brescia, collegavano i *pagani* prima e il *pagus* poi al mondo greco, ipotizzando

vor 368 irgendwo aufgekommen und eben erst im Begriff gewesen sei, sich in dem ausgedehnten Bereich der lateinischen Zunge zu verbreiten», Zahn 1899, 20.

[24] Zahn 1899, 20-23. A questi si aggiungono tutti gli autori latini precedenti ad eccezione di Tertulliano.

[25] «Es war eine plebejische Ausdrucksweise. Rhetorisch gebildete Schriftsteller, welche sich der Deutlichkeit wegen trotzdem ihrer bedienen, bekunden gelegentlich in entschuldigendem Tone, dass sie es der christlichen Umgangssprache entlehnen. Dieser aber gehörte es seit langem an», Zahn 1899, 23.

[26] *Quae pridie nonas martias ante lucem pacana nata, Zoilo correctore provincia, mense octavo decimo et vicesima secunda die completis, fidelis facta, CIL* 10, 7112, il testo verrà riportato *infra* per esteso con traduzione.

[27] «Wie das zweimal gebrauchte *fidelis facta* eine technische Bezeichnung für die Aufnahme in die Kirche durch die Taufe ist, so *pagana* eine rein technische Bezeichnung des Standes der Ungetauften», Zahn 1899, 25.

[28] Zahn 1899, 25. Trattasi di una notizia di Gennadio di Marsiglia sul titolo di un'opera di Commodiano *adversus paganos* (Genn. *de vir. ill.* 15) e l'ipotesi secondo la quale la traduzione latina del *Commentario Evangelico* di Teofilo di Antiochia fosse del III sec., cosa che lo stesso Zahn aveva supposto nella sua edizione dell'opera del 1883. Entrambi i punti saranno giustamente criticati da Zeiller.

[29] Zahn 1899, 26-29.

[30] *Praeceperas mihi, uti adversus vaniloquam pravitatem eorum, qui alieni a civitate dei ex locorum agrestium compitis et pagis pagani vocantur sive gentiles quia terrena sapiunt*, Oros. *Hist.* prol. 9, il testo verrà riportato *infra* per esteso e con traduzione.

[31] Zahn 1899, 29-30.

[32] *Mc* 7, 26.

[33] Com'è noto il termine ha anche il significato di "brughiera" o "landa", «ebenes unbebautes Land, Heidekraut, Erika», Pfeifer 1993 *sv* «Heide», consultato il 15/06/25. Cfr. *supra* n. 2 per il relativi di *Heide* nelle altre lingue germaniche.

[34] Zahn 1899, 30-33.

un vero e proprio prestito da πάγος; le seconde, che pur conoscono il prestito dal latino παγανός, rinvenivano nel collegamento fra *pagani* e non cristiani una specifica caratteristica prima slava e poi latina.[35]

Volgendosi alla soluzione della questione, Zahn partiva dalla locuzione *civitas dei*, alla quale, come si è visto, si richiamavano vari autori nello spiegare il significato di *paganus*. Pur notando che l'appartenenza si esprimesse già dal *corpus* paolino attraverso la metafora della cittadinanza,[36] il teologo tedesco notava come *paganus* non si opponesse al *civis*.[37] Zahn si rivolgeva alla metafora della *militia Christi* ripercorrendola dal *corpus* paolino sino agli esiti tardoantichi, dove si ritrova specialmente in ambienti monastici. Il teologo tedesco concludeva «tutti i cristiani sono *milites*, pertanto tutti i non cristiani sono *pagani*», riecheggiando in un certo qual modo un passo del *de corona* di Tertulliano dove appare per la prima volta un uso di *paganus* che purtuttavia Zahn non contraddistingueva come specificatamente cristiano.[38] Considerata l'antichità delle fonti, la saldatura fra Chiesa e Impero avvenuta dalla seconda metà del IV sec., seppur non negata, non poteva essere il momento in cui il significato di *paganus* prendeva corpo.[39] Conseguentemente, il teologo tedesco si soffermava sulla parola greca ιδιώτης, prima notandone l'uso in contrapposizione a στρατιώτης, e poi notando come «un non iniziato nei misteri della cristianità» potesse effettivamente essere etichettato come un ιδιώτης, tanto da spingersi a ipotizzare la possibilità che un passo paolino in cui compare questa parola potesse essere stato tradotto con *paganus* in qualche non ben specificata versione latina.[40] Legando il significato di ιδιώτης al progressivo allargamento di quello di *paganus*, Zahn individuava nel III sec. il momento in cui i cristiani d'occidente avevano incominciato ad utilizzare il vocabolo latino.[41]

---

[35] Zahn 1899, 33-36.
[36] *Eph*. 2, 19; *Phil.* 3, 20; *Gal.* 4, 26.
[37] Zahn 1899, 36-37.
[38] «Sind alle Christen *milites*, so sind alle Nichtchristen *pagani*», Zahn 1899, 37-40 e 40 per la citazione. Il passo del *de corona* è 11, 5: *apud hunc* [*sc.* Cristo], *tam miles est paganus fidelis quam paganus est miles fidelis* che discuterò ampiamente nel secondo paragrafo. Così Zahn 1899, 37 n. 2: «übersetze ich „Bei Christus gilt ebensosehr der gläubige Nichtsoldat als Soldat, wie der gläubige Soldat als Nichtsoldat". Dieser Satz und das kurz davor gebrauchte *fides pagana*, d. h. „der Christenglaube eines Nichtsoldaten", scheinen zu beweisen, dass dem Tertullian die spätere christliche Bedeutung des Wortes noch fremd war».
[39] Zahn 1899, 40-41.
[40] «Ein in die Mysterien des Christentums nicht eingeweihter Mann ist eben deshalb im Gegensatz zu den Gliedern der Gemeinde ein Idiot, der christlichen Gedanken unkundig. Es ist daher möglich, dass auch im Abendland zu der Zeit, da das Griechische in Rome und bis zu einer gewissen Grade auch in Afrika die Kirchensprache war, die Heiden ιδιῶται genannt wurden, und dass dieses mehrdeutige Wort, wenn man lateinisch reden wollte, in der Anwendung auf die Heiden durch *pagani* wiedergegeben wurde. Selbst das ist nicht ausgeschlossen, dass in der ältesten lateinischen Bibel oder in einer der Gestalten, welche sie im Lauf der Zeiten angenommen hat, I Kor. 14, 23 f. *paganus* gestanden hat», Zahn 1899, 42.
[41] Zahn 1899, 43.

Pochi anni dopo anche Adolf von Harnack accoglieva questa etimologia di *paganus*, prima in *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* del 1902,[42] quindi ancor più dettagliatamente in *Militia Christi* del 1905, opera che è una sorta di costola della prima.[43] In quest'ultimo lavoro, Harnack analizzava in maniera dettagliata la metafora della *militia Christi* all'interno dell'autorappresentazione cristiana dei primi tre secoli, mostrandone la natura sistematica sia in ambito greco che in quello latino. Ritorneremo su questa metafora nel secondo paragrafo di questo capitolo, per il momento basti sottolineare che nella seconda parte della sua opera anche Harnack proponeva una propria lettura del diffondersi del cristianesimo: la nuova religione avrebbe trovato uno dei principali canali di diffusione all'interno dell'esercito. La seconda parte di *Militia Christi* si occupava proprio del rapporto fra cristianesimo e servizio militare: pur nella sua concezione teologica del cristianesimo quale "religione della pace", Harnack riteneva che il servizio militare non fosse concepito come un problema dalle prime comunità cristiane, almeno fino al 170 d.C., anche perché la spiccata escatologia delle prime comunità funzionava come «un principio quietistico e conservatore».[44] Anche in seguito il servizio militare sarebbe stato tranquillamente praticato dai cristiani[45] e, anzi, basandosi su un passo del *de mortibus persecutorum* di Lattanzio,[46] Harnack notava come la grande persecuzione dioclezianea fosse iniziata proprio dall'esercito per poi diffondersi al resto della società.[47] Il cambio sarebbe avvenuto con Costantino e con l'intelligenza politica delle gerarchie ecclesiastiche che nel terzo canone del Concilio di Arles del 314 vietarono la diserzione ai cristiani.[48] Dopo aver discusso alcune interpretazioni della locuzione *in pace* che compare nel canone conciliare, Harnack così chiosava:

> In ogni caso la Chiesa con questa decisione riesaminò profondamente la sua posizione teoretica tenuta fino ad allora nei confronti dell'esercito e della guerra. Essa lo poté fare perché la prassi l'aveva preceduta di molto e perché l'*arma proicere* dei soldati cristiani anche precedentemente non era la regola, ma rappresentava piuttosto l'eccezione. Adesso ciò era vietato sotto grave punizione.[49]

[42] Harnack 1906, 350, cito dalla seconda edizione.
[43] Harnack 2016, 55.
[44] «Die Eschatologie wurde so zu einem quietistischen und konservierenden Prinzip», Harnack 2016, 109-117 e 113 (1905, 50) per la citazione.
[45] La posizione rigorista di Tertulliano sarebbe stata ampiamente minoritaria viste le ampie testimonianze di soldati cristiani, cfr. Harnack 2016, 123-144.
[46] Lact. *de mort.* 10.
[47] Harnack 2016, 145-148.
[48] Mansi II, 471.
[49] «Jedenfalls hat die Kirche durch diesen Beschluss: ihre bisherige theoretische Stellung zum Heer und zum Krieg gründlich revidiert. Sie vermochte es, weil die Praxis längst vorausgeeilt war und weil das »arma proicere«

La tesi storica di Harnack, per quanto discutibile possa essere, ha un pregio metodologico: essa antepone il momento della prassi a quello della teoresi, nel senso che vede le fonti – in particolar modo quelle letterarie – non come creatrici di significato loro stesse, quanto piuttosto come registrazioni e al massimo sistematizzazioni di un significato già agito dai contemporanei che, altrimenti, non si sarebbero potuti riconoscere in quei significati. Ci sono altri due punti del discorso di Harnack da sottolineare. In primo luogo, a differenza di Zahn, Harnack riconosceva pieno valore alla testimonianza del *de corona* di Tertulliano, definendola «una prova, particolarmente chiara, di come forte e progressiva fosse in Occidente la consapevolezza secondo la quale, un cristiano, attraverso il battesimo (*sacramentum*) diventava *miles Christi*»,[50] segnalando la distanza che correva fra cristianesimo orientale ed occidentale, quest'ultimo ben più segnato dalla metafora della *militia* che, da Tertulliano in poi, smetteva di essere «una semplice immagine» per imporsi, nelle sue molteplici sfaccettature, come le autorappresentazioni «più frequenti» all'interno di tutta la cristianità latina.[51] Sebbene relegasse a *paganus* poche pagine, in *Militia Christi* Harnack dava la più ampia prospettiva sulla metafora della *militia*, strettamente imparentata al concetto stesso di *paganus*. Proprio su questo concetto si imperniava il secondo punto che è importante mettere in luce e che tocca una questione più generale.

Nel primo degli *addenda* alla fine del libro, Harnack discuteva un'opera uscita nello stesso anno di *Militia Christi*, si tratta di *The Church's Task under the Roman Empire* di Charles Bigg. Questi nella prefazione avvertiva che lo scopo delle quattro *lectures* lì raccolte era dirigere l'attenzione verso l'«estrema importanza» nello studiare le relazioni fra Impero e Chiesa, intendendo il primo a livello socioculturale piuttosto che giuridico-amministrativo.[52]

---

christlicher Soldaten auch früher nicht die Regel war, sondern die Ausnahme gebildet hatte. Nun wurde es unter schwerer Strafe verboten», Harnack 2016, 154 (1905, 88-89).

[50] «Dieser Sprachgebrauch ist erst im 4. Jahrhundert durchgedrungen – »pagani« im christlichen Sprachgebrauch hat also *ursprünglich* nichts mit »Landbewohnern« zu tun – und ist ein besonders deutlicher Beweis dafür, wie stark und wie fortschreitend im Abendland das Bewusstsein war, man sei als Christ durch die Taufe (»sacramentum«) ein Soldat Christi. Im Morgenland verstand man das nicht überall und hat daher »paganus« unter dem Eindruck, dass das Land länger heidnisch blieb als die Städte, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts irrtümlich als »dörflich« gedeutet», Harnack 2016, 133 (1905, 69) corsivo dell'autore.

[51] «Man kann hier nicht mehr von einem bloßen Bilde sprechen: Tertullian und die lateinischen Christen mit ihm empfinden sich wirklich und förmlich als Soldaten Christi. Bei der Taufe haben sie ihm den Eid geschworen, haben sich Christo zugesagt, und nun sind sie ihm, und nur ihm, als seine Krieger verpflichtet. […] In dem nächsten Jahrhundert nach Tertullian sind die Predigten und die Ermahnungen in der abendländisch-lateinischen Kirche angefüllt von den militärischen Bildern des Soldatendienstes, der militärischen Disziplin und des Kampfs. Man darf geradezu sagen, dass dieses Schema und diese Bilder die häufigsten unter allen waren», rispettivamente Harnack 2016, 96 e 102 (1905, 35 e 40-41).

[52] «I shall be quite content if the Lectures are found to promote in any degree what is in fact their main object. What is that object? It is to direct attention to the extreme importance of studying the relation between the Empire and the Church even in those days which preceded the recognition of Christianity by Constantine, and, further, of ascertaining as clearly as possible the condition, intellectual, moral, and material, of the people who filled the ranks

Particolare attenzione dava, infatti, Bigg alle altre religioni, basandosi in particolar modo sulle ricerche condotte sulle *religions orientales* da Franz Cumont. Quindi, discutendo del culto di Iside attraverso Apuleio, accettava l'etimologia di *paganus* proposta da Zahn e ripresa da Harnack, notando che anche i seguaci di Iside si autorappresentassero come *militia* della dea e conseguentemente avrebbero potuto chiamare *pagani* gli esterni.[53] Aggiungeva, inoltre, un'altra fonte, un'iscrizione ritrovata nel 1877 vicino Porta Flaminia che conosceva grazie ad una pubblicazione di Rodolfo Lanciani.[54] Dunque, notando i medesimi parallelismi anche nel culto di Mitra e cercando di darsene una ragione, Bigg si chiedeva se la Chiesa avesse preso da Iside o viceversa o se i parallelismi fossero «accidentali».[55] Quest'ultima questione aveva attratto l'interesse di Harnack:

> Si può supporre che i seguaci di altre religioni nell'impero romano (specialmente coloro che usavano immagini militari, come facevano le religioni di Mitra e Iside) chiamassero *pagani* coloro che non erano iniziati. Ciò avrebbe preparato la strada per le successive usanze cristiane. Sarebbe però infondato supporre che la designazione nella Chiesa d'occidente dei cristiani come *milites* sia da spiegarsi come causata dall'influenza di altre religioni. Sviluppi spontanei e paralleli si trovano nella storia delle religioni molto più frequentemente di quanto i ricercatori di oggi siano abituati ad accettare. Invece di spiegare C da B, si dovrebbe prima cercare una A (condizione simile) da cui sia B, sia C possono essere derivate.[56]

---

of the Church», Bigg 1905, III-IV. Le quattro *lectures* sono in ordine: I. *Education under the Empire*, II. *Religion under the Empire*, III. *Religion under the Empire (*continued*)*, IV. *Moral and Social Condition of the Empire*.

[53] Ap. *Met.* 11, 15. «Apuleius speaks of 'the religious', the worshippers of Isis are her 'soldiers', her service is a *militia*, the outside world will be that of the 'civilians' or *pagani*; again, there is a *sacramentum*, and the initiated are said to be 'regenerate'», Bigg 1905, 41-42, cfr. in part. n. 2, nella quale è presente anche un riferimento ad un'opera di Cumont che non sono riuscito a ritrovare dove ci sarebbe formulata «the conception of the believer as a soldier». Nella seconda edizione di *Les mystères de Mithra* (la prima è del 1900, *non vidi*), lo studioso belga così commentava il grado iniziatico del *miles*: «Le Soldat (*miles*) faisait partie de la sainte milice du dieu invincible, et combattait sous ses ordres les puissances du mal» Cumont 1902, 128. Significativamente nella terza edizione al medesimo punto compare una nota dov'è citata in apertura proprio *Militia Christi* di Harnack, Cumont 1913, 158.

[54] L'epigrafe (*CIL* 6, 30463) era stata trovata nei lavori di demolizione della Porta Flaminia, cfr. De Rossi 1877 e ora Muscolino 2016 per il contesto storico del ritrovamento dove il ruolo di Mommsen fu decisivo per la lettura dell'epigrafe. Nonostante già De Rossi 1877, 246 la datasse dopo Costantino, Lanciani 1893, 15 la datava al II sec. e Bigg 1905, 42 n. 2 riteneva possibile che l'iscrizione fosse «the first instance of the use of 'pagan', as opposed to 'Christian'». Mustilli 1939, 184 n. 95 la data a dopo il 313, seguito in ciò da S. Castellani in Gregori-Mattei 1999, 554-555. Dato il carattere frammentario e l'incerta datazione, non mi sembra che questa epigrafe possa essere particolarmente utile per una discussione sullo sviluppo storico del significato di *paganus*.

[55] «Did Isis borrow from the Church or the Church from Isis? Or are some at least of these resemblances accidental?» Bigg 1905, 42.

[56] «Man darf vermuten, dass auch die Bekenner anderer Religionen im römischen Reich (zumal solcher, die militärische Bilder brauchten, wie die Mithras- und Isis-Religion) die Nicht-Eingeweihten »pagani« genannt haben, so dass der spätere christliche Sprachgebrauch bereits vorbereitet gewesen ist. Dass aber die abendländisch - christliche Bezeichnung der Christen als »milites« aus dem Einfluss fremder Religionen zu erklären sei, wäre eine grundlose Annahme. Spontane parallele Entwicklungen sind in der Religionsgeschichte m. E. viel häufiger

Queste lucidissime parole di Harnack ci permettono una doppia annotazione: da un lato, come ben messo in luce da Bigg, una volta accettata la correlazione fra *pagani* e *militia*, non c'è più ragione di limitare l'analisi al solo cristianesimo ma anzi è doveroso estenderla anche ad altre religioni nelle quali è attestato l'utilizzo della metafora della *militia*; dall'altro lato, come nota Harnack, limitare le relazioni fra queste religioni a semplici scambi reciproci è un errore di metodo, quando, invece, è necessario individuare quelle condizioni simili (*ähnliche Bedingungen*) dietro a fatti religiosi fra loro comparabili.[57] Il punto tocca sostanzialmente questioni di metodo che tenterò, se non di risolvere, quanto meno di impostare nel prossimo capitolo.

Nei primi del Novecento sembrava che i risultati del dibattito sull'etimologia di *paganus* fossero stati accettati da tutti, sebbene non ancora diffusisi a tutti i livelli della cultura scientifica del tempo.[58] Invece, al finale della Prima guerra mondiale, precisamente nel 1917, Jacques Zeiller pubblicò una monografia, l'unica mai pubblicata sul tema, con l'esplicita intenzione di ribadire l'etimologia tradizionale. L'opera, intitolata *Paganus* corredata dal sottotitolo *étude de terminologie historique*, usciva praticamente in concomitanza con la tesi di dottorato dello stesso Zeiller intitolata *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*. Proprio lo studio dettagliato della cristianizzazione di quelle province latine meno inurbate gli aveva fatto preferire la ricchezza ermeneutica dell'ipotesi tradizionale, la quale, però, andava ormai giustificata più solidamente. Nel primo capitolo faceva il punto sulle prime testimonianze dell'utilizzo cristiano di *paganus* notando, come Zahn prima di lui, l'assenza del vocabolo in molti e importanti autori cristiani latini del tempo, Ambrogio e Girolamo in testa. Non se ne poteva non dedurre che ancora nel IV sec. l'uso era ancora recente, quanto meno nella lingua letteraria.[59] Ricercandone la prima attestazione, lo studioso francese rifiutava la notizia di Gennadio di Marsiglia su Commodiano notando che «non si tratta che di una congettura su di un titolo»,[60] quindi, appoggiandosi sull'autorità dello stesso Harnack, Zeiller rifiutava l'interpretazione di Zahn del *Commentario evangelico* come traduzione latina del III sec. di un'opera di Teofilo di Antiochia sostenendo, invece, che si trattava di un'opera databile

als die Forscher heute anzunehmen pflegen. Statt C aus B zu erklären, soll man allem zuvor nach einem A (ähnliche Bedingungen) suchen, aus dem sich sowohl B wie C ableiten lässt», Harnack 2016,159-160 (1905, 122).

[57] La stessa posizione mi sembra essere quella di Smith 1990, 114 quando al termine di una comparazione fra le diverse vicende mitiche delle varie figure divine antiche e tardoantiche rettifica: «The questioni is not 'which is first?', but rather, 'why both, at more or less the same time?'».

[58] Wissowa 1912, 100 evitava intelligentemente l'etimologia, limitandosi a segnalare che in seguito ai dispositivi legislativi i culti non ufficiali sopravvivevano fuori dalle città e, in nota, che nei dispositivi legislativi «die Bezeichnung *pagani* wird für die Anhänger des alten Glaubens erst ganz am Ende des 4. Jahrhunderts populär» n. 6.

[59] Zeiller 1917, 8.

[60] Zeiller 1917, 12.

al minimo al V sec.[61] Dal momento che veniva rifiutata anche la testimonianza del *de corona* di Tertulliano,[62] rimanevano soltanto le due iscrizioni, quella di Iulia Florentina di Catania e quella di Roma. Quest'ultima veniva giustamente scartata dato il carattere frammentario e la datazione per nulla certa, mentre l'uso molto naturale del vocabolo *paganus* per indicare la condizione di non battezzata della giovane implicava «necessariamente che la parola circolava, con questo significato particolare, già da qualche tempo».[63]

Nel secondo capitolo Zeiller si concentrava sui significati di *paganus* precedenti all'utilizzo cristiano. Il primo andava ricercato nel significato di *pagus* e questo, seguendo l'interpretazione data da Jules Toutain nel *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, era «una circoscrizione rurale»;[64] conseguentemente i *pagani* erano i «rurali».[65] Successivamente elencava l'altro significato di *paganus*, cioè quello che si oppone a *miles*.[66] Nei due capitoli seguenti riassumeva le due tesi nel dettaglio;[67] quindi, dopo aver giustamente dichiarato l'inconciliabilità delle due ipotesi, esponeva le problematiche connesse all'interpretazione di Zahn.[68] Per chiarezza e brevità le possiamo riassumere in due proposizioni: a) posto che il mitraismo fu «l'unica [religione] che per qualche tempo ha fatto seriamente concorrenza al cristianesimo e che è stata singolarmente più militare del cristianesimo»,[69] com'è possibile che il mitraismo non abbia designato come *pagani* gli esterni al proprio culto e, al contrario, era stato egli stesso annoverato fra i *pagani* dai cristiani? b) com'è possibile che nel IV/V sec., quando il termine *paganus* comincia ad essere utilizzato in maniera diffusa, nessun autore ci dà una spiegazione del cambio di significato? Appare evidente come la prospettiva di Zeiller sia ben lontana da quella di Bigg. Meno evidente è la distanza da Baronio: seppur il problema sintetizzato nel punto b) fosse già stato avvertito dal cardinale,[70] Zeiller si accorgeva che non tutti gli autori antichi sono concordi nel far derivare i *pagani* dai *pagi*. Paradossalmente la più antica spiegazione etimologica di uno scrittore cristiano, Filastrio da Brescia, optava per una derivazione *a Pagano rege*, pur non ignorando quella *a pago.*[71]

[61] Zeiller 1917, 12-16. Da che mi risulta nessuno ha ripreso la datazione alta di Zahn.
[62] Zeiller 1917, 26.
[63] Zeiller 1917, 11.
[64] Toutain 1907, 276. Anche se lo stesso studioso, pur senza contraddire il carattere rurale del *pagus*, avvertiva cautamente che «il ressort, à nos yeux, de tous les exemples précités, que le sens du mot *pagus* a varié entre certaines limites suivant les pays et suivant les époques», 275.
[65] Zeiller 1917, 19.
[66] Zeiller 1917, 21-27.
[67] Zeiller 1917, 29-34 per l'ipotesi di Baronio; 35-42 per l'ipotesi di Alciato, non citato però da Zeiller.
[68] Zeiller 1917, 43-47.
[69] Zeiller 1917, 46.
[70] Cfr. *supra* n. 17.
[71] Phil. 111, 1-4, il testo verrà citato *infra* per esteso e con traduzione.

Tuttavia lo studioso francese, in polemica con Zahn, metteva in luce piuttosto il fatto che l'assurda spiegazione etimologica di Filastrio ignorasse la derivazione di *paganus* dalla contrapposizione al *miles*.[72] Nell'ultimo capitolo Zeiller ribadiva, dunque, che storicamente il cristianesimo si era diffuso innanzi tutto nelle città e che le campagne furono le ultime zone ad essere cristianizzate.[73] Abbiamo visto nel dettaglio le argomentazioni di questo illustre studioso francese sia per analizzare le argomentazioni dell'ultimo convinto sostenitore dell'ipotesi di Baronio sia per rendere giustizia di un'opera ben fatta, equilibrata nei giudizi e ancora di grande utilità.

In una breve voce dell'*Enciclopedia Italiana* del 1935, Alberto Pincherle ritornava sul tema senza prendere un'esplicita posizione fra le due posizioni fino a quel momento sostenute. Notava che, accettando l'ipotesi tradizionale, il significato di *paganus* come "non cristiano" non potesse essere precedente al IV sec., mentre la derivazione dalla *militia Christi* testimoniata dal passo di Tertulliano, troverebbe «un addentellato nell'atteggiamento in genere ostile che il cristianesimo primitivo assunse di fronte alla milizia».[74] In conclusione, pure avendo diviso fra le differenti forme religiose dietro il concetto di "paganesimo", Pincherle concludeva: «il termine offre tuttavia il vantaggio di fornire una denominazione comprensiva per tutte le correnti religiose politeistiche dell'antichità, in antitesi soprattutto al cristianesimo che le vinse e annullò, pure permanendo nel costume sopravvivenze di usi antichi».

L'anno successivo usciva il tredicesimo volume del *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* curato anche da Henri Leclercq, il quale si occupava di stilare anche la voce *Paganus, pagana, paganicum*.[75] La voce era breve e non particolarmente dettagliata: pur citando l'ipotesi di Zahn, lo studioso francese riprende in sostanza le tesi di Zeiller, concludendo rapidamente che l'utilizzo di *paganus* fosse cominciato solo dall'età costantiniana. Un dettaglio di curioso interesse sono le voci che precedono e seguono quella in questione (rispettivamente *Paganisme* e *Pagi de la Gaule*) entrambe redatte dallo stesso Leclercq: mentre *Paganus* prende a malapena sei colonne (375-389), la voce *Paganisme* ne prende centosessantacinque (241-375) mentre quella *Pagi de la Gaule* cinquantasette (380-436). Da questi numeri appare evidente che la storia del concetto *paganus* si trovava schiacciata fra i prodotti di quel concetto (il *Paganisme*) e i dati linguistici relativi al *pagus* inevitabilmente connessi al concetto stesso. Il ricorso alla tesi di Zeiller permetteva proprio di semplificare questo passaggio: saltando a piè

[72] Zeiller 1917, 57.
[73] Dopo aver discusso della traduzione gotica, Zeiller 1917, 65 concentra la propria attenzione su un passo di Eusebio (*HE* 7, 30, 2) che, come vedremo immediatamente, sarà al centro del dibattito.
[74] Pincherle 1935.
[75] Leclerq 1936.

pari il significato di "non militare" si poteva senza molto sforzo ricongiungere il *pagus* al *paganus*.

Nei primi anni della Seconda guerra mondiale ebbe luogo un ultimo momento del dibattito: nel 1939 sulla *Zeitschrift für Kirchengeschichte* uscì un breve articolo intitolato, ancora una volta, *Paganus* che portava la firma di Berthold Altaner. Lo studioso tedesco iniziava ripercorrendo il dibattito recente tra Zahn e Zeiller, sperando che la sua analisi portasse ad una «soluzione definitiva».[76] Dando conto dei significati legati al *pagus*, Altaner interpretava come «mezzo rustico» un passo del prologo delle *Satire* di Persio dove il poeta si definiva *semipaganus*, tuttavia, sottolineando l'opposizione ai *sacra vatum*, notava come fosse presente un «tono religioso».[77] Sottolineando come il discrimine fosse l'assenza di giuramento (*sacramentum*), Altaner notava come *paganus* fosse un «termine tecnico» nel *Digesto* e in tal modo venisse usato da Tertulliano: proprio con questo significato il termine (παγανός) entrò in greco venendo poi ad indicare anche chi non era monaco.[78] Quindi, proprio sottolineando l'importanza della *militia Christi* nella «lingua volgare cristiana», Altaner valorizzava il passo del *de corona* di Tertulliano come prima occorrenza di *paganus* in senso di "non cristiano".[79] Anche alla luce anche delle due iscrizioni di Catania e Porta Flaminia, lo studioso tedesco sosteneva l'impossibilità della derivazione di *paganus* dalla contrapposizione fra città e campagne[80] e dopo aver notato che l'espressione compare in alcuni autori ma non in altri, notava acutamente che, pur conoscendo il termine, questi autori avevano «volontariamente lasciato da parte quest'espressione volgare che feriva la loro sensibilità stilistica e retorica».[81] Dopo aver notato che fino all'inizio del V secolo con *pagani* si intendessero i filosofi, Altaner sottolineava come Orosio fosse un «testimone chiave»[82] per la transizione al significato incentrato sulla contrapposizione fra città e campagne. Tuttavia, come già Theodor Zahn prima di lui, Altaner sottolineava come questa contrapposizione originasse sul piano metaforico

[76] «Ich hoffe, dass dadurch die Frage einer endgültigen Lösung entgegengeführt werden kann», Altaner 1939, 131.
[77] *ipse semipaganus / ad sacra vatum carmen adfero nostrum*, Pers. *Sat.* prol. 6-7. «Nahe steht dieser Bedeutung Persius, Prolog 6, wo sich der Dichter bescheiden zu den "halbbäuerischen", d. h. wohl zu den noch wenig bekannten Poeten zählt: *ipse semipaganus ad sacra vatum carmen adfero nostrum*; hier schwingt jedoch auch ein religiöser Unterton mit», Altaner 1939, 132.
[78] Altaner 1939, 132.
[79] Altaner 1939, 132-133, dove in n. 16 si premurava di chiarire riguardo alla giusta maniera di intendere il passaggio: «Diese seit Baronius, viel beachtete Stelle wurde fast immer falsch verstanden und übersetzt, weil man den Text nicht von der Tertullian in *De corona* beherrschenden Grundanschauung aus, wonach der Kriegsdienst mit dem Christentum unvereinbar ist, interpretiert hat», aggiungendo che in quest'errore erano incappati, oltre che Zeiller, anche Zahn e Harnack, la qual cosa mi sembra in realtà errata.
[80] Altaner 1939, 134.
[81] «Manche dieser Schriftsteller haben sicherlich paganus in der Bedeutung Heide gekannt, jedoch diesen vulgären Ausdruck, der ihr stilistisch-rhetorisches Empfinden verletzte, bewusst beiseite gelassen», Altaner 1939, 135.
[82] «Ein Kronseuge soll Orosius sein», Altaner 1939, 136.

attraverso l'utilizzo della categoria agostiniana di *civitas dei* e non dall'effettiva cristianizzazione delle città rispetto alle campagne.[83]

Al termine del suo articolo, Altaner toccava tre punti particolari dell'interpretazione di Zeiller. Come si è visto, Zeiller aveva posto il problema della relazione fra mitraismo e *militia*, dal canto suo Altaner, come già altri prima di lui, sosteneva che l'argomentazione del francese era *e silentio*, indicando come, una volta accettata la derivazione di *paganus* dalla contrapposizione al *miles*, si potesse applicare questa relazione anche al mitraismo.[84] Il secondo punto criticato era la lettura di un passo della *Storia ecclesiastica* di Eusebio, dove è riportata una lettera del sinodo di Antiochia del 268 ai vescovi di Roma e Alessandria.[85] Zeiller interpretava ἔθνη come la popolazione cristiana delle campagne[86] mentre Altaner sosteneva che la traduzione migliore fosse "le province".[87] Per ultimo lo studioso tedesco faceva i conti con uno dei recensori del libro di Zeiller, Léopold-Albert Constans, il quale, pur rifiutando la tesi dello studioso francese, in qualche modo ne forniva una linea interpretativa che sarebbe durata fino a tempi più recenti. Appoggiandosi sul significato «profano» del *semipaganus* di Persio, Constans sosteneva come «accanto al significato politico e a quello militare, la parola *paganus* doveva presentare un significato religioso, derivante, come gli altri due, dall'opposizione fondamentale *paganus – colonus*», il che avrebbe comportato che i *pagani* erano coloro che non partecipavano alla religione romana, in quanto religione dei conquistatori.[88] Fondamentale in questa spiegazione era proprio il processo di assegnazione delle terre ai veterani che avrebbe

[83] Altaner 1939, 136-139, dove si enfatizza il *quasi* nella definizione di Beda: *unde paganos appellamus eos, quos a civitate Dei alienos et quasi urbanae conversationis videmus esse expertes*, Beda, *In Mar. evang. exp.* 4, 15 = *PL* 92, 286. Concludeva lo studioso tedesco: «Die Heiden werden auch von Beda pagani genannt, nicht weil sie in Wirklichkeit auf dem Lande wohnen, sondern weil sie von der „Stadt Gottes" ausgeschlossen sind», 139. Curiosamente Altaner colloca anche Prudenzio dopo Orosio e all'interno degli autori influenzati dall'idea agostiniana di *civitas dei*, la qual cosa, oltre ad essere dubbia da un punto di vista cronologico, mi sembra dubitabile anche da quello di storia delle idee.

[84] Altaner 1939, 139-140. Non molto condivisibile è l'idea che il grado mitraico del *miles* rendesse difficile l'utilizzo della metafora, poiché avrebbe escluso tutti gli altri gradi. Di là dal fatto che la reale esistenza di una struttura di sette gradi sembrerebbe difficilmente rinvenibile fuori da Roma, è ipotizzabile che la natura sequenziale dei gradi rendesse *milites* anche coloro che avevano superato il grado iniziatico.

[85] Διονυσίῳ καὶ Μαξίμῳ καὶ τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην πᾶσιν συλλειτουργοῖς ἡμῶν ἐπισκόποις καὶ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις καὶ πάσῃ τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν καθολικῇ ἐκκλησίᾳ Ἕλενος καὶ Ὑμέναιος καὶ Θεόφιλος καὶ Θεότεκνος καὶ Μάξιμος Πρόκλος Νικομᾶς καὶ Αἰλιανὸς καὶ Παῦλος καὶ Βωλανὸς καὶ Πρωτογένης καὶ Ἱέραξ καὶ Εὐτύχιος καὶ Θεόδωρος καὶ Μαλχίων καὶ Λούκιος καὶ οἱ λοιποὶ πάντες οἱ σὺν ἡμῖν παροικοῦντες τὰς ἐγγὺς πόλεις καὶ ἔθνη ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι καὶ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ ἀγαπητοῖς ἀδελφοῖς ἐν κυρίῳ χαίρειν, Eus. *HE* 7, 30, 2.

[86] Zeiller 1917, 64-65.

[87] Altaner 1939, 140.

[88] «A côté du sens politique et du sens militaire, le mot *paganus* devait présenter un sens religieux, dérivant, comme les deux autres, de l'opposition fondamentale *paganus – colonus* : le païen, c'est le paysan indigène qui reste fidèle aux dieux du *pays*, et ne sait rendre aux divinités romaines, quand il ne les ignore pas complètement, qu'un culte maladroit», Constans 1918, 214, corsivo dell'autore.

quindi creato questo doppio livello di appartenenza. Dopo aver riassunto le posizioni di Constans, Altaner non dedicava che qualche riga per rigettarle e riaffermare la propria tesi.[89]

Nonostante le speranze di quest'ultimo, la questione era tutt'altro che chiusa poiché l'anno successivo Zeiller si premurava di rispondergli in un resoconto pubblicato dall'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Dopo aver ricordato la sua opera del 1917 e la polemica con Zahn, lo studioso francese ribatteva punto per punto alle questioni mossegli l'anno precedente. Per primo difendeva la sua lettura del passo di Eusebio: giustamente, notava Zeiller, se ἔθνη indicava le province in generale, che bisogno c'era di giustapporlo a πόλεις? Al contrario, notava che «la lingua conciliare è a suo modo anche una lingua giuridica»[90] e scartava la resa di ἔθνη con "province", che in caso si sarebbero dovute chiamare επαρχίαι. Quindi, sulla base di un altro passo sempre di Eusebio,[91] ribadiva la dicotomia fra città e campagna, dicotomia, si badi, derivata dall'«istituzione del sistema municipale romano».[92] Traendo le dovute conseguenze di questo ragionamento di Zeiller, non si può evitare di vedere un certo grado di sovrapposizione fra ordinamento cristiano e ordinamento romano: il sistema municipale romano aveva imposto quella dicotomia fra città e campagne, la quale, a sua volta, era stata formativa del concetto cristiano di *paganus*. Forzando ancor di più questa linea interpretativa si potrebbero sovrapporre gli stessi concetti di romanità e cristianità; ovviamente la faccenda non può essere sbrigata qui con due righe, tuttavia non si può negare che i piani dei significati all'interno dello stesso spazio linguistico si sovrappongano ed intrecciano anche se utilizzati da gruppi umani che si volevano parzialmente o totalmente estranei fra loro. Si è visto che già Alciato aveva discusso della polisemia della parola *gentilis* e ora anche *paganus*, nell'interpretazione di Zeiller, non poteva essere completamente scisso dal contesto sociale generato dalla modificazione dello spazio antropico derivato dalla dominazione romana su altre popolazioni. In un certo qual senso il problema era avvertito dallo stesso Zeiller quando, sempre nel tentativo di giustificare la sua interpretazione di ἔθνη in Eusebio, si chiedeva se ci fosse e quale fosse il ruolo del cristianesimo nel passaggio dal significato generico di "popoli" a quello di "popolazione dei *pagi*".[93]

---

[89] «Abgesehen davon, dass Constans keinen Versuch gemacht hat, seine völlig unkontrollierbare Hypothese zu begründen, ist die vorgetragene Vermutung durch die von mir gegeben quellenmäßig belegte Entwicklungsgeschichte als überflüssig und irrig erwiesen», Altaner 1939, 141.

[90] Zeiller 1940, 536.

[91] Discutendo dei martiri di Lione, Eusebio parla di una festa che faceva confluire nella città la popolazione ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν, Eus. *HE* 5, 1, 47.

[92] «Il s'agit des populations envisagées en quelque sorte du point de vue gaulois, comme si elles étaient encore à l'état antérieur à l'établissement du régime municipal romain, état dans lequel la notion de cité ne s'est pas encore substituée à celle plus vague et forcément plus rurale de pays, en latin *pagi*» Zeiller 1940, 536.

[93] «La question reste évidemment de savoir si le passage du sens très général de populations, sans qualification, à celui de populations des *pagi*, par opposition, ou tout au moins différenciation d'avec celles des villes, s'est fait

Un secondo punto verteva sul passo del *de corona* di Tertulliano. La traduzione di Altaner era rifiutata ed in aggiunta si poneva un problema di ordine storico di non poco conto: posto pure che la traduzione di Altaner fosse corretta, com'è possibile che una costruzione retorica postulata all'inizio del III sec. sia poi riapparsa all'inizio del IV sec. per poi divenire comune alla fine dello stesso? Inoltre, faceva notare Zeiller, nei testi dei secoli IV e V si ritrova un'esplicita menzione dell'uso popolare del termine che alcuni autori sentono necessario spiegare.[94] Ancora una volta l'acume di questo studioso francese poneva delle questioni storiografiche che non potevano essere risolte con il semplice riferimento alla *militia Christi*.

Nello stesso anno in cui Zeiller riaffermava le proprie tesi, Matti Sainio aveva proposto una parziale sintesi delle due posizioni in uno studio sulla formazione del lessico latino. Seguendo Harnack, lo studioso finlandese insisteva sul significato propriamente giuridico-militare di *paganus*, senza però accordare specifico valore al passo del *de corona* di Tertulliano.[95] Tuttavia, anche lui notava come fosse proprio il significato giuridico-militare quello passato al greco.[96] Aggiungeva a ciò l'influsso che la condizione di *miles* comportava nel diritto privato romano: il *filius familias* che era *miles* poteva fare anche più di un testamento riguardante i *bona castrensia*, vale a dire quei beni acquistati durante il servizio militare. Al

directement ou bien, puisque nous avons affaire au vocabulaire ecclésiastique, en traversant pour ainsi dire l'idée de paganisme associée à celle des campagnes. […] Qu'on ne puisse administrer la preuve formelle du bienfondé de cette opinion, je suis le premier à le reconnaître» Zeiller 1940, 537. La posizione di Zeiller rimane storiograficamente interessante nonostante sia dell'avviso che non ci siano problemi a tradurre ἔθνη con "province" in ambo i passaggi: qualsiasi sia il numero delle province, tre nel caso delle Gallie in questione, la totalità di queste può essere indicata con "tutte". Se si volesse essere più aderenti alla lettera del testo e concedere una sottile conoscenza del sistema provinciale romano agli autori del nostro documento, potremmo semplicemente pensare che ἔθνη indichi le "genti", cioè i differenti gruppi etnici che erano tutt'altro che assimilati al sistema provinciale romano, specialmente in un periodo di debolezza istituzionale come poteva essere il 268. Piuttosto tradurre οἱ σὺν ἡμῖν παροικοῦντες τὰς ἐγγὺς πόλεις καὶ ἔθνη con «… qui habitent avec nous les villes et les pays, *pagi*, voisins» come propone Zeiller 1917, 65 è insostenibile. Rendere ἔθνη con *pagi* è a dir poco forzato e, probabilmente conscio della propria forzatura, lo stesso è costretto ad aggiungere una lunga nota nella quale rimarca come *pays* in francese e gli equivalenti in altre lingue romanze abbiano il doppio significato di centro abitato e territorio più ampio. Tuttavia *pagus* non ha mai questa accezione, cfr. *ThLL*, *sv* «Pagus» (Fröhlke). D'altro canto Zeiller ritiene che ἔθνη «sert à nommer, dans la langue de l'Église orientale du III^me^ siècle, les populations des campagnes, populations chrétiennes, certes, mais pour lesquelles on se sert d'un terme spécial, qui a pour but ou pour effet de les distinguer de celles des cités». Saremmo dinanzi ad una comunità orientale non meglio specificata che comincia a chiamare i propri membri di zone rurale con uno dei termini tradizionalmente utilizzati per designare gli esterni al proprio orizzonte di appartenenza. Termine, tra l'altro, ereditato dal greco ellenistico e particolarmente significativo in quello giudaico, cfr. *LSJ sv* «ἔθνος». Inoltre il caso dei χωρεπίσκοποι discusso da Zeiller 1917, 64-70 è, per sua stessa ammissione, assai limitato in Occidente e riguarda più i rapporti interni nella gerarchia ecclesiastica che quelli con gli esterni al culto, i *pagani* al centro del nostro interesse. Considerato che dopo questo studioso nessuno è ritornato su questo passo di Eusebio, mi sono soffermato nel dettaglio per eliminarlo fin da ora dal novero delle questioni utili ai fini della discussione oggetto di questa dissertazione.

[94] Zeiller 1940, 541-543.

[95] Il passo non è proprio preso in considerazione, ma si segnala l'epigrafe di Iulia Florentina come prima testimonianza, Sainio 1940, 97.

[96] «Der Umstand, dass das Wort vom Griechischen gänzlich unabhängig ist, führt auf den Gedanken, den Ursprung gerade in der Militär- und Rechtsterminologie zu suchen, was auch dadurch gestützt wird, dass *paganus* als juristischer und Militärterminus ins Griechische entlehnt ist», Sainio 1940, 98.

contrario, il *filius familias* che era *paganus* era sottoposto alla giurisdizione del *pater familias*, quindi, sulla base di due passi di Ulpiano nel Digesto, sosteneva i *pagani*, trovandosi in contrapposizione ai soldati (*Kriegern*) e ai funzionari (*Beamten*), erano «un gruppo non privilegiato».[97] Sainio aggiungeva un'altra suggestione: sulla base di una costituzione del 346 di Costanzo II e Costante, sosteneva che *paganus* avesse al contempo il doppio significato di non appartenente alla classe di privilegiati e appartenente ad una società di culto, inclinando tuttavia verso il primo significato come origine di quello cristiano.[98]

Nel 1942, uscirono due brevi saggi che toccavano la questione di *paganus* senza partire dal problema dell'ultimo uso cristiano. Il primo era un breve articolo di Josef Keil, nel quale analizzava il significato di *paganus* all'interno delle iscrizioni di gladiatori.[99] Partendo da un'iscrizione metrica in greco edita per la prima volta l'anno precedente, lo studioso austriaco sosteneva che il significato di παγανός fosse da connettere al nome che il gladiatore possedeva prima o dopo la sua presa di servizio. In far ciò, dava soluzione ad un problema che era stato colto una quindicina d'anni prima da Louis Robert, il quale successivamente accreditava l'intuizione di Keil.[100]

Il secondo saggio era la voce *paganus* della Pauly-Wissowa redatta da Ernst Kornemann. Lo stesso autore aveva redatto anche la voce *pagus*, tuttavia una differenza quantitativa segnalava gli interessi prioritari di questo studioso: mentre quest'ultima occupava poco meno di ventidue colonne, *paganus* ne occupava a malapena tre.[101] Per quanto riguarda il passaggio al cristianesimo Kornemann si attestava sulla posizione tradizionale di Baronio e riportava le tesi di Rostovtzeff riguardo al conflitto fra cittadini e contadini alla base della crisi del III secolo. Kornemann non prendeva un'esplicita posizione, eppure non forniva alternative alle tesi dello studioso russo, attraverso le quali si forniva anche un'implicita spiegazione del passaggio da *paganus* = fruitore del *pagus* a *paganus* = non *miles*: in periodo giulio-claudio e flavio

[97] «Die *pagani* waren also im Verhältnis zum Krieger- und Beamtenstande eine unprivilegierte Gruppe» Sainio 1940, 99 e cfr. anche 98 per la discussione. I passi di Ulpiano sono *Dig.* 4, 1, 2 e 11, 4, 3.
[98] «Diese zwei Bedeutungen: einerseits die engbegrenzten Rechte des *paganus* im Gegensatz zu den Mitgliedern der privilegierten Klasse, und andererseits der *paganus* als Mitglied einer alten, nun in beschränkter Form zugelassenen Kultgemeinschaft, haben genügend Berührungspunkte geboten, so dass der Übergang verständlich wird. In der Entstehung der christlichen Bedeutung ist der juridische Inhalt des Wortes ein solcher Übergangspunkt gewesen» Sainio 99-100. La costituzione in oggetto è *CTh* 16, 10, 3, atta a salvaguardare le *aedes templorum, quae extra muros sunt positae*. Presumibilmente è proprio la locuzione *extra muros* che ha indotto lo studioso finlandese a pensare ai *pagani*, sebbene il termine sia assente nel testo, così come quello di *pagus*.
[99] Keil 1942.
[100] Robert 1929, 39-40 riteneva che παγανὸς indicasse un tipo di gladiatore mentre successivamente diceva che «Il s'agit du nom que le gladiateur portait comme « civil », avant d'être gladiateur ou après avoir quitté le service», Robert, Robert 1943, 336.
[101] Kornemann 1942a e 1942b.

sarebbero state proprio le città a fornire il maggior numero di reclute.[102] Lo studioso tedesco partiva da un originario concetto di *paganus* quale abitante fuori dalle mura[103] e da questo ricostruiva il passaggio al significato imperiale di "non militare". Per quanto sia fondamentale discutere il passaggio dal primo al secondo significato, si vedrà che la questione è più complessa di così.

I.3 – Le nuove interpretazioni nel secondo dopoguerra

La Seconda guerra mondiale e la ricostruzione che ne seguì segnarono un'inevitabile interruzione nel dibattito scientifico che era stato riattizzato proprio nei primi anni del conflitto. Quest'ultimo, però, aveva mutato le sensibilità degli studiosi, i quali erano in cerca di nuove spiegazioni per tempi nuovi. La più fortunata di questa nuove spiegazioni è quella formulata da Christine Mohrmann in un articolo uscito nel 1952 su *Vigiliae Christianae*, rivista che aveva contribuito a fondare nel 1947. La filologa olandese passava in rassegna le posizioni precedenti e rifiutava come «troppo colta e sofisticata» la spiegazione di Sainio,[104] quindi passava all'analisi delle testimonianze cristiane. Anche lei rifiutava il passo del *de corona* di Tertulliano in quanto privo di «senso tecnico di 'pagano'», pur riconoscendo al passo un riferimento alla *militia Christi*;[105] quindi riteneva l'iscrizione di Porta Flaminia databile alla prima metà del IV sec. e, sulla stessa linea di Zeiller, interpretava il *pagana nata* dell'iscrizione di Catania come un uso corrente nella lingua, aggiungendo che il significato era semplicemente quello di «'qualcuno che non è battezzato': si oppone esattamente a *fidelis* senza alcun senso peggiorativo».[106] Sulla base anche di questo significato neutro di *paganus* che Morhmann riteneva di trovare nel testo dell'iscrizione, la studiosa rifiutava ambedue le spiegazioni precedenti: l'etimologia difesa in ultimo da Zeiller non era convincente data anche la sostanziale rarità nelle fonti dell'equazione fra *paganus* e *rusticus*; quella proposta da Zahn e ribadita da Altaner, per quanto fosse confortata da un nutrito numero di fonti, si appoggiava

[102] «Das Legionsheer des Augustus wurde bekanntlich aus den römischen Bürgern rekrutiert, und zwar nicht nur wie bisher aus Proletariern, sondern in immer stärkerem Maße aus den besitzenden Klassen der römischen Bürgerstädte. Die Armee sollte nach dem Grundsatz des aristokratisch eingestellten Augustus der Exponent der städtischen Bourgeoisie des Reiches sein. Das blieb auch noch so, als die Flavier in verstärkten Umfang die Aushebung neben Italien (bes. Oberitalien) aus den romanisierten Provinzen des Westens erfolgen ließen», Kornemann 1942a, 2296, dove Rostovtzeff è citato esplicitamente.

[103] «In der Rechtssprache sind di *pagani* die *extramurani* gegenüber den *intramurani*; letztere sind in der vorstädtischen Epoche des Landes die *oppidani*, was ursprünglich die Burgbewohner bedeutet, zur Zeit der vollzogenen Urbanisierung die Städter», Kornemann 1942a, 2295. Similmente rispetto al concetto di *pagus* Kornemann 1942b, 2320-2321 e 2326-2327.

[104] Mohrmann 1952, 111.

[105] Mohrmann 1952, 113.

[106] Riferendosi all'iscrizione di Porta Flaminia notava: «Il est très probable que cette inscription appartient à une période très voisine de la Paix de l'Eglise», Mohrmann 1952, 114 per ambo le citazioni.

sull'idea della *militia Christi*, la quale rimaneva una metafora letteraria che, secondo la studiosa, sarebbe andata anche scemando proprio nel IV sec., in concomitanza con l'uso più frequente di *paganus*.[107] Proprio partendo dalla contrapposizione fra *miles* e *paganus*, Mohrmann proponeva un'altra ipotesi: nella lingua comune *paganus* avrebbe avuto il significato di non appartenente ad un gruppo. Nel far ciò si appoggiava alle iscrizioni già segnalate da Keil e ad altri due testi.[108] La spiegazione data da questa studiosa olandese, seppur criticata quasi immediatamente,[109] ha avuto grandissima fortuna tanto da strutturare la stessa voce *paganus* redatta da Peter Flury nel *Thesaurus Linguae Latinae*.[110]

Nello stesso anno usciva un altro saggio intitolato *Paganus* ed era a firma di Henri Grégoire con l'assistenza di Paul Orgels.[111] In apertura del contributo Grégoire segnalava la sorpresa di dover ritornare sull'argomento, nonostante questo fosse stato già definitivamente trattato da Harnack, «il mio illustre e venerato maestro».[112] Quindi, dopo aver ridotto il significato di *paganus* a quello del greco ἰδιώτης,[113] si cercava di coglierne i significati analizzando il percorso che questa parola aveva compiuto nelle lingue che erano entrate in contatto con il latino. Particolarmente ben ricostruito era il percorso nel greco ellenistico e bizantino, dove si metteva in luce l'assenza di significato religioso in παγανός e il suo sviluppo semantico: dall'iniziale significato di "non soldato" attestato nel III sec., la parola si sarebbe evoluta ad indicare coloro che non ricoprivano posizioni ufficiali come funzionari o monaci.[114] Dopo aver preso in considerazione il lemma in paleoslavo e in gotico,[115] lo studioso belga ritornava al vocabolo latino rifiutando la testimonianza del *de corona* di Tertulliano e fissando alla fine del III sec. l'apparizione di *paganus* in senso religioso, citando le iscrizioni di Catania e di Roma.[116] Queste due iscrizioni sarebbero state «preziose testimonianze di un periodo di transizione, quando *paganus* e *christianus*, pur evocando due mondi diversi, non suggerivano

[107] Mohrmann 1952, 115-117.
[108] Mohrmann 1952, 117-118. I passi in questione sono Ulp. *Dig.* 11, 4, 3 e Per. *Sat.* prol. 6.
[109] Löfstedt 1959, 78 n. 1 notava la scarsa base documentaria, pur riconoscendo i dubbi sulle altre due spiegazioni che poneva la studiosa. D'altronde lo stesso già vent'anni prima (1933, 467-469) si era detto cauto sulla derivazione della *militia Christi*. Curioso che mezzo secolo dopo Cameron 2011, 22 dica che Mohrmann «cited an impressive number of illustrations, and the list can be extended».
[110] *ThLL*, *sv* «Paganus» (Flury), che analizzeremo nel dettaglio *infra* insieme alle posizioni di altri studiosi che hanno accettato questa ipotesi.
[111] L'effettivo contributo di questo secondo studioso non è dichiarato in maniera esplicita, ritengo sia una minima consulenza linguistica sulle lingue slave. Minima perché prende solo una pagina dell'articolo: per questa ragione mi sembra più corretto riferirmi al saggio come se l'autore fosse il solo Grégoire.
[112] Grégoire 1952a, 363.
[113] Grégoire 1952a, 365-366, anche Mohrmann 1952, 118 n. 31 aveva tirato in ballo il vocabolo greco.
[114] Grégoire 1952a, 367-375.
[115] Grégoire 1952a, 376-378.
[116] Grégoire 1952a, 378-388.

ancora un'odiosa opposizione».[117] Grégoire si poneva, però, anche il problema del perché dalla fine del IV sec. in poi avesse prevalso la parola *paganus* rispetto agli altri vocaboli latini indicanti i "non cristiani", in particolar modo *gentilis*. Secondo la sua ipotesi, sarebbe stata proprio la forte presenza di barbari nei ranghi dell'esercito e più in generale nella società romana che avrebbe impedito l'uso più diffuso di *gentilis*, dal momento che il termine si sovrapponeva con quello utilizzato per indicare i barbari, genti ormai cristianizzate e pienamente inserite negli equilibri dell'Impero.[118] In due brevissimi contributi pubblicati nello stesso anno, Grégoire si premurava di tener da conto anche dell'articolo di Mohrmann, interpretato in sostanziale armonia con le proprie tesi, e di aggiungere qualche piccolo ritocco alla sua interpretazione.[119]

In un breve articolo apparso sugli *Annales* nel 1953, Michel Roblin tentava di riproporre il tema dei rapporti fra città e campagna dietro il concetto di *paganus*, dopo che questo tema era stato oggetto di una comunicazione qualche anno prima dinanzi ad un pubblico che comprendeva anche Jacques Zeiller.[120] Questo saggio non recepisce le nuove analisi di Mohrmann e Grégoire e si colloca ancora sulla linea del dibattito della prima metà del Novecento. Considerando lo sviluppo del cristianesimo, Roblin acutamente nota che il rapporto fra città e campagne è meno lineare di quanto sembri perché sono testimoniati casi in cui il gruppo cristiano si era formato fuori dal circuito cittadino.[121] Tuttavia, proprio il tentativo di difendere la tesi di Zeiller porta Roblin ad una serie di forzature irricevibili.[122]

Nonostante la sua quasi inesistente fortuna, è bene segnalare un'altra ipotesi proposta da Ernst Bickel in un saggio apparso nel 1954 su *Rheinisches Museum für Philologie*. In questo lungo articolo lo studioso tedesco si sforzava di sostenere un'ipotesi mai sostenuta da altri: il *pagus* non indicava affatto un territorio rurale e conseguentemente i *pagani*, cioè l'insieme degli appartenenti ai *pagi*, costituivano in realtà una «comunità sacrale».[123] In questa prospettiva i

[117] Grégoire 1952a, 383. Tuttavia, in merito ai vari significati di παγανός e derivati, successivamente viene detto: «Cette richesse de possibilités sémantique, toutes négatives, incluses dans un mot péjoratif, mais au sens tout de même vague et suffisamment extensible, n'est pas, on peut en être sûr, un développement byzantin. Le texte de Pline, cité plus haut [Plin. *Ep.* 7, 25, 6], est la preuve que tout cela appartenait déjà, par le jeu normal de la métaphore, au latin *paganus*» Grégoire 1952a, 396.
[118] Grégoire 1952a, 389-396.
[119] Rispettivamente Grégoire 1952b e 1952c.
[120] Roblin 1953, 173 n. 1.
[121] Roblin 1953, 173-175.
[122] Per fare un paio di esempi: in Cic. *de domo* 74 i *pagani* non sarebbero giustapposti ai *montani*, in Tac. *Hist.* 2, 14 i *pagani* rapidamente coscritti e mescolati alla flotta durante una battaglia fra Otone e Vitellio non sarebbero "non militari" ma «les gens du pays, les indigènes», Roblin 1953, 181-182. Ovviamente erano le persone del luogo, perché lì e non d'altre parti si fece il reclutamento, tuttavia è indubbio che il significato principale è quello tecnico di "non militare" al fine di distinguerli dai soldati di professione.
[123] «Die Vorsteher der *pagi* führen die Bezeichnung *magister*, dieselbe Bezeichnung, welche die Vorsteher der uralten priesterlichen Sodalitäten der Römer, Arvalen, Salier und Lupercer führen. Schon hierdurch erhellt, daß

pagani furono storicamente il «fronte religioso» contro il quale si scontrarono i cristiani nella loro evangelizzazione delle masse romane, perché proprio a Roma e in Italia il termine avrebbe assunto il significato di "non cristiano".[124] Per far ciò Bickel prendeva in esame un amplissimo spettro di fonti, sia letterarie che epigrafiche. Innanzi tutto sosteneva che il *pagus* fosse sia il campo (*der Flur*) che il distretto (*der Gau*) e che *paganus* nel senso di fruitore del distretto (*Gaugenossen*) fosse il significato principale, più diffuso rispetto ai significati secondari, quale quello di "non militare".[125] Quindi, sull'autorevole base di Mommsen e Wissowa, riteneva di poter ricostruire una religiosità comune a tutti i *pagani* che si imperniava sul culto dei *Lares* cui vennero aggiunti quelli imperiali da Augusto in poi.[126] Interpretati i *compita* come «il luogo della religione di Stato»,[127] lo studioso tedesco affrontava nel dettaglio tutti i punti del dibattito: pur senza accettarne le tesi citava esplicitamente l'articolo di Christine Mohrmann, rifiutando così la testimonianza del *de corona* di Tertulliano e relegando al contempo la *militia Christi* a mera metafora letteraria.[128] Quindi, dopo esser ritornato più nel dettaglio sulla presenza dei *pagi* all'interno del territorio dell'Urbe,[129] concludeva sostenendo il ruolo fondamentale svolto nella costruzione dei *pagani* dalla predicazione petrina a Roma.[130]

L'alto livello speculativo di questa ipotesi ne ha condizionato la ricezione, scontratasi con alcune interpretazioni di difficile accoglienza.[131] Tuttavia è bene sottolineare la vasta erudizione

---

pagani, die „Gaugenossen" eine *sakrale Gemeinschaft* bezeichnet, daß das Wort *pagani* auch im religiösen Bereich liegt, - daß seine Begriffssphäre eine ganz andere als die von *agrestis*, *rusticus*, der Standesbezeichnung der Landbevölkerung, und von *vicani*, der Bezeichnung der Dorfbewohner ist» Bickel 1954, 4, corsivo dell'autore.

[124] «Die besondere Abhängigkeit des Ackerbaus von Wetter und Himmel hat die Bauern als *pagani* in der Frühzeit zusammengeführt, um gemeinsam die Schutzgeister der Flur durch Riten und Bitten herbeizurufen. Die *pagani* bilden eine *religiöse Front* des überkommenen Schutzgeisterglaubens der Römer durch das ganze lateinische Altertum hindurch» Bickel 1954, 4 corsivo dell'autore, e 16 per lo sviluppo del termine a Roma e in Italia.

[125] Bickel 1954, 2-3.

[126] Bickel 1954, 3-9. Il riferimento a Mommsen 1887, 116-119, pagine nelle quali erano discussi i «*pagi* der Flur» all'interno degli «Ordnungen der patricischen Gemeinde», permetteva a Bickel di individuare il significato eminentemente sacrale dei *pagi*. Il riferimento a Wissowa 1912, 171 n. 5, gli permetteva di affermare «die Scheidung» tra i *sacra pro sacellis* e i *sacra pro pagis* nominati da Fest. 284 L, i primi festeggiati nei *Compitalia* e i secondi nei *Paganalia*. Bisogna sottolineare che l'utilizzo del concetto di "separazione/divorzio" insito nel termine tedesco *Scheidung* implica una precedente unità, come se in antico *Paganalia* e *Compitalia* fossero la stessa cosa, tesi non sostenuta da Wissowa, il quale nella nota in questione si limitava ad indicare una connessione fra i *sacra* nominati da Festo e le due festività, senza ipotizzare uno sviluppo storico.

[127] «Die *compita* des Laren-Kaiser-Kultes der *pagani* waren diejenige Stätte der Staatsreligion», Bickel 1954, 14.

[128] Bickel 1954, rispettivamente 15-18 e 35-38.

[129] Bickel 1954, 39-44.

[130] Bickel 1954, 44-47.

[131] Per non fare che qualche esempio: la ragione per la quale non esistono opere intitolate *adversus paganos* prima del IV sec. è dovuto ad un «tabu» che impediva di utilizzare il termine *paganus* prima del 313; dopo aver citato la famosa epistola di Plinio a Traiano (*Ep.* 10, 96), Bickel ritiene che i *simulacra numinum* ivi citati fossero «le statuette dei Lari» e che perciò a Roma il «protocollo» prevedesse che i cristiani sacrificassero presso i 265 *compita* sparsi per la città; avendo notato che all'interno dei testi neotestamentari la metafora della *militia Christi* è prettamente paolina, ritiene che l'apostolo fosse stato influenzato dal culto di Mitra, presente in Cilicia almeno dal 67 a.C. grazie ai pirati, secondo quanto testimoniato da Plut. *Pomp.* 24, 7. Nonostante questo e altri influssi delle «orientalischen Mysterienreligionen», si badi, il cristianesimo non avrebbe perso nulla «von seiner einzigen Hoheit». Posizioni esposte rispettivamente in Bickel 1954, 14, 20-21 e 37-38.

del suo autore e i pregi insiti in una più ampia prospettiva sul significato che il termine *paganus* ha portato con sé. In primo luogo, sulla base anche di un'ampia documentazione epigrafica, Bickel rifiutava la semplicistica equiparazione *pagus* = territorio rurale, sulla quale si basava l'interpretazione di Zeiller. In secondo luogo, grazie alla scuola di Mommsen e Wissowa, delineava una religione propriamente romana e non sottintendeva implicitamente che i *pagani* fossero tutti quelli non religiosamente cristiani. Infine, forse l'intuizione più feconda, Bickel tentava una spiegazione sociologica che partiva dal basso, dal *vulgus* che da tutte le fonti era descritto come il principale utilizzatore del termine *paganus*.[132]

Un tentativo di accogliere la tesi di Bickel smussandone le punte si trova in un articolo di Silvano Boscherini comparso su *Lingua nostra* nel 1956. Questi prendeva in esame le diverse soluzioni proposte fino a quel momento: della tesi riaffermata in ultimo da Zeiller faceva notare l'incompatibilità fra la datazione dell'iscrizione di Catania e l'effettiva scomparsa delle religioni non cristiane dalle città;[133] di quella formulata in principio da Alciato faceva notare il carattere popolare di *paganus* contrapposto a quello letterario della metafora della *militia*;[134] di quella di Mohrmann poneva in dubbio l'effettiva base documentaria, sottolineando come l'utilizzo da parte dei gladiatori fosse strettamente legato con l'esercizio delle armi.[135] Lo studioso italiano seguiva Bickel nel valorizzare l'origine popolare di *paganus* e il significato religioso del *pagus* ammorbidendo alcune delle posizioni più speculative: faceva notare l'assenza di basi documentarie per sostenere una stretta relazione fra *pagani* e culto dei *Lares* e, sebbene ammettesse che il primo utilizzo cristiano potesse essere sorto in Italia, sottolineava le strette relazioni che ci furono fra cristiani di Roma e cristiani d'Africa già dalla fine del II sec.[136] Altre ipotesi altrettanto speculative dello studioso tedesco erano però accettate o riformulate.[137]

Nello stesso anno usciva un saggio intitolato programmaticamente *Remarques sur l'emploi de 'paganus'* firmato da Émilienne Demougeot, la quale, piuttosto che soffermarsi sulle origini, si impegnava ad analizzare le occorrenze del termine, in particolar modo tra la fine del IV e il V secolo, periodo più denso di testimonianze. Dopo aver ricapitolato la questione

[132] Cfr. la discussione *infra* e poi cap. V I.3.
[133] Boscherini 1956, 102-103.
[134] Boscherini 1956, 103-104, a sua volta rifiutando anche la testimonianza del *de corona* di Tertulliano.
[135] Boscherini 1956, 104.
[136] Boscherini 1956, 104-106.
[137] Per esempio Boscherini non rifiuta l'idea che i *pagani* formassero un unico fronte religioso che ebbe un ruolo attivo durante la persecuzione di Decio: «a me pare sia legittimo pensare che la commissione preposta al rito nelle città e nei villaggi, fosse formata di quei pagani, che tutelavano il culto delle divinità tradizionali e avevano templi e are per il sacrificio», Boscherini 1956, 107.

etimologica basandosi sugli studi di Mohrmann e Grégoire,[138] la studiosa francese faceva rapidamente collimare il termine *paganus* con una serie di epiteti rusticheggianti.[139] Il cuore dello studio analizzava dettagliatamente prima le occorrenze nelle costituzioni imperiali e poi quelle negli autori cristiani giungendo ad importanti risultati:[140] innanzi tutto, almeno a livello giuridico, il termine non perdette mai il suo significato più strettamente militare,[141] inoltre Demougeot metteva in luce come in ambo i tipi di fonti (legislative e cristiane) fosse presente in principio un'intercambiabilità fra *pagani* e *gentiles* e che solo nella seconda metà del V secolo vide il definitivo prevalere il primo termine sul secondo.[142] La studiosa francese chiudeva quindi il suo ricco contributo avanzando alcune considerazioni sulle ragioni storiche del prevalere di *paganus* su *gentiles*: da un lato notava una certa sovrapponibilità linguistica fra *gentiles* nel significato di "non cristiano" e *gentiles* nel significato di "barbaro";[143] dall'altro sottolineava come l'uso avesse cominciato a modificarsi dopo le invasioni del 408-10 che avrebbero causato un «indietreggiamento» del cristianesimo, costretto ad impiegare un termine più forte per denotare i barbari. Quindi, anche se riconosceva come Grégoire l'ambiguità linguistica dietro *gentiles*, piuttosto che vedervi un uso linguistico più rispettoso dei nuovi dominatori barbari, Demougeot interpretava il cambio come un uso linguistico di più forte contrapposizione nei confronti di questi ultimi, esclusi dalla saldatura fra cristianesimo e impero operata da Teodosio.[144]

Soffermarsi su queste questioni storiche è ancora prematuro e ci porterebbe lontano dall'oggetto di questo primo capitolo. Piuttosto è bene analizzare un altro breve contributo della stessa studiosa che nel 1961 si soffermava sull'occorrenza di *paganus* in Tertulliano, chiudendo l'analisi cominciata cinque anni prima. Rispetto alle posizioni precedenti, la studiosa smussava il carattere agreste che aveva riconosciuto a *paganus*, sottolineando invece come si caratterizzasse per opposizione «all'occupante romano».[145] Quindi analizzava gli usi di

[138] Demougeot 1956, 337-339.
[139] Demougeot 1956, 339-340.
[140] Demougeot 1956, 340-347.
[141] Demougeot 1956, 340 n. 27 nota l'uso del termine nel significato di "non militare" in una costituzione giustinianea (*CJ* 3, 28, 37, 1). A questa ne va aggiunta una seconda (*CJ* 4, 65, 35, 1).
[142] Sagacemente notava che nel latino di Gregorio di Tours gli abitanti del *pagus* non erano più *pagani* ma *pagensis*, cfr. Demougeot 1956, 348 n. 93 dove a sua volta cita Bonnet 1890, 197.
[143] Demougeot 1956, 348.
[144] «Depuis le début des grandes invasions germaniques en 408-410, les chrétiens occidentaux eurent en face d'eux des barbares à la religions hostile, qu'ils fussent païens ou ariens. […] Pour désigner ces Germains destructeurs et païens, le mot *gentiles* parut trop vague et trop affaibli par la langue officielle. Le sentiment populaire généralisa l'emploi de *pagani*, non parce que les *pagani* étaient des paysans, mais parce qu'ils étaient des rustres, exclus à la fois de la Cité terrestre et de la Cité de Dieu, depuis que Théodose avait fait du christianisme la religions de l'Etat romain», Demougeot 1956, 349. L'importanza degli anni 408-10 è sottolineata anche da Fredouille 1986, 1121-1122.
[145] Demougeot 1961, 354.

paganus che compaiono nell'opera tertullianea, notando come i due testi in cui compare il termine erano composti negli anni 210-211 e probabilmente questo era «destinato principalmente agli abitanti delle città africane, la maggior parte dei quali discendeva da coloni militari e conosceva la lingua dei soldati».[146] Senza ridurre rapidamente la *militia Christi* a metafora letteraria,[147] la studiosa francese analizzava le sue connessioni con le iniziazioni di altri culti misterici, notando quegli stessi punti di contatto che, come si è visto, erano già stati notati ad inizio secolo, in particolare con la religione di Mitra.[148] Nel tentativo di spiegare lo iato fra le testimonianze di Tertulliano e quelle tra i secoli IV e V, Demougeot interpretava le prime come legate al «*milieu* religioso dell'epoca di Tertulliano» con le connesse influenze di altre religioni,[149] mentre le seconde si dovevano interpretare secondo la saldatura fra Città di dio e Città terrestre che già aveva messo in luce nel saggio precedente.[150]

Di tutti gli studiosi che si sono occupati del termine *paganus*, Émilienne Demougeot è indubbiamente quella che lo ha fatto con più acume, senso critico ed equilibrio nei giudizi. Soffermarsi un attimo sulle interpretazioni di questa studiosa è, oltre che doveroso, utile per un migliore inquadramento della questione. Innanzi tutto, sebbene in particolar modo nel secondo articolo si soffermi ampiamente sulla contrapposizione fra *paganus* e *miles*, Demougeot evita di entrare in questioni etimologiche, riallacciandosi all'ipotesi di Mohrmann e Grégoire già accettata nel primo saggio. L'appoggiarsi su questa etimologia permette a Demougeot di isolare parzialmente la testimonianza tertullianea rispetto al periodo tardoantico. Viene così giustamente sottolineato come la metafora della *militia* fosse comune a diversi fenomeni religiosi del periodo imperiale, la qual cosa, come si è visto, era già stata segnalata agli inizi del Novecento. Mi sembra, tuttavia, che dietro la locuzione «*milieu* religioso» riemerga lo stesso problema dell'analogia segnalato da Harnack, e cioè se la metafora della *militia* sia un elemento che il cristianesimo mutuò da altre religioni o se tutte queste religioni lo mutuarono da una condizione comune. Nonostante metta in luce il contesto africano dove l'elemento di veterani era importante, Demougeot non si pronuncia su questo punto e si accontenta di segnalare la differenza fra l'uso di *paganus* che fa Tertulliano rispetto a quello dei secoli IV e V, il secondo,

[146] Demougeot 1961, 355. Le tre occorrenze nei due testi sono *de pall.* 4 e *de corona* 11, 4 e 5.
[147] Tuttavia notava l'eccessiva enfasi di Harnack e Altaner nel sottolineare i significati della metafora, Demougeot 1961, 358.
[148] Demougeot 1961, 358-362.
[149] «Ainsi le milieu religieux de l'époque de Tertullien, particulièrement celui qu'évoque le *De corona*, était-il imprégné d'influences émanant des rites et du vocabulaire des cultes de mystères, surtout des mystères mithriaques. L'expression *miles Christi* semble jaillie moins de la langue militaire, opposant le soldat au civil, le *miles* au *paganus*, que d'un terme familier aux adeptes d'une *militia sacra*, en l'occurrence celle des *milites Mithrae*», Demougeot 1961, 364.
[150] Demougeot 1961, 364-365.

come detto, legato alla saldatura fra le due *civitas*. Tuttavia è la stessa studiosa che segnala con grande acume che proprio nel *de corona* è lo stesso Tertulliano a utilizzare il vocabolario della cittadinanza per significare la posizione del cristiano, *peregrinus huius mundi et civis civitatis supernae Hierusalem*.[151] Dunque, appare rischioso, a mio avviso, separare troppo nettamente l'uso tertullianeo di *paganus* da quelli successivi, giacché tutti questi usi gravitano intorno a dei significati che si ricollegano all'idea di *civitas*. Non guasta ricordare che praticamente negli stessi anni, nel 212, Caracalla concesse la cittadinanza a tutti gli abitanti liberi dell'impero.

I.4 – L'infiacchirsi del dibattito fino ad oggi

Nonostante la mole di articoli pubblicati dagli Sessanta fino ad oggi, il dibattito ha avuto una battuta d'arresto dovuta, in sostanza, all'assenza di nuove fonti e al mutamento degli interessi di ricerca. Una certa stanchezza è subentrata nell'accademia e da più voci si è tentato di abbandonare l'utilizzo di pagano quale categoria descrittiva.[152] Molti altri si sono limitati a presentare le varie etimologie senza discuterle dettagliatamente, anche se sembra esserci un generale consenso nel ritenere infondata l'ipotesi proposta per primo da Baronio e sostenuta da ultimo da Zeiller. Gli studiosi che hanno discusso la questione lo hanno fatto in maniera sempre più o meno cursoria, in molti casi senza sbilanciarsi in tesi forti e, conseguentemente, senza aggiungere un granché alla discussione precedente.[153]

In un breve articolo del 1977 apparso su *Classical Folia*, James J. O'Donnell ritornava sulla questione dell'origine del significato cristiano di *paganus* mostrandosi incline la derivazione dalla *militia Christi*, pur dando poco conto alla questione etimologica.[154] Venivano

[151] Tert. *de cor.* 13, 4, cfr. Demougeot 1961, 357.

[152] Mentre Boscherini 1956, 101 così apriva il suo articolo: «che solo al 1952 al '54 siano stati pubblicati ben tre articoli intorno all'origine del significato cristiano della parola latina *paganus*, è segno che il problema, che pure è stato posto da molti secoli, è ancor vivo e inquietante», già Giuffrida 1989, 397 notava che «da qualche decennio l'argomento, quasi si considerasse ormai scontato, non sembra essere più di grande interesse presso gli studiosi». Dopo aver proposto di abbandonare il termine visto l'uso non propriamente scientifico che se ne fa, molto onestamente Remus 2004, 203 concludeva: «For this scholar, the present article express his frustration with current usage as well as with the difficulty of finding an adequate replacement». Sul "pendolo" fra politeismo e paganesimo come categorie descrittive cfr., seppur con qualche riserva metodologica, North 2005.

[153] Segnalo quei contributi che non vale la pena discutere per esteso per non evitare di appesantire ulteriormente la discussione: Opelt 1965, 14-15 segue la tesi di Mohrmann senza discutere; Maurier 1984; Fredouille 1986, 1121-22 riconosce la *Sonderstellung* di *paganus* ma discute brevemente; Giuffrida 1989 opta per la derivazione dalla *militia Christi* e sostiene che la metafora vada ben oltre il III sec., come invece solitamente sostenuto; Brown 1999 segue Mohrmann aggiungendo alcuni argomenti di poco valore (cfr. *infra* n. 236); Heimgartner 2000 è molto stringato e si basa principalmente sull'articolo di Altaner; Remus 2004 e Kahlos 2007, 18-26 discutono con equilibrio senza però aggiungere nulla di nuovo; Siniscalco 2008 presenta solo lo *status questionis* senza citare l'ipotesi Mohrmann-Grégoire; Saggioro 2013 e Stenger 2018 sono più interessati alle questioni storico-religiose e presentano solamente la questione etimologica; Jones 2014, 5-6 accetta la tesi di Mohrmann pur soffermandosi rapidamente sull'ipotesi Baronio.

[154] «If etymology is necessary, the *original* derivation of the term from the later military sense of *paganus* (= 'civilian') seems the most likely; whether Tertullian by his use of the word exemplifies that derivation precisely, he seems at least to be aware of it. What is striking, however, if this view of the origin is correct, is the long period

piuttosto sottolineate quelle che secondo lo studioso erano due peculiarità dell'uso di *paganus*: la prima, basata sull'idea che il *pagus* fosse sostanzialmente un territorio rurale, era la «connotazione umoristica» dietro al fatto che si chiamassero con lo stesso termine sia membri della classe senatoria che dei contadini;[155] la seconda era il fatto che gli autori cristiani che utilizzavano questo termine erano «converts and controversialists», il che si basava anche sul carattere peggiorativo di *paganus*.[156] Pur concordando generalmente sul carattere denigratorio connesso al vocabolo, le altre ipotesi sono da scartare.[157]

Nel 1985 usciva un importante saggio intitolato *Die Ausbildung des Heidenbegriffs von Israel zur Apologetik und das Zweideutigwerden des Christentums* a firma di Carsten Colpe. Come intuibile dal titolo, lo studioso partiva da un'ampia prospettiva pur dando molto spazio a *paganus*. Dopo essersi soffermato sulle traduzioni della *Vulgata*, notava che *gentes* e *gentiles* lasciavano un certo margine di dubbio fra i significati «non romani» e «non cristiani» e che perciò «i tempi erano maturi per un altro concetto».[158] Colpe prendeva le mosse dai significati non cristiani di *paganus* notando fin da subito che il *semipaganus* di Persio poteva significare «estraneo ad un gruppo» e riallacciandosi alla spiegazione di Sainio dei *pagani* quale «gruppo non privilegiato».[159] Conseguentemente l'importanza della metafora della *militia Christi* veniva ridotta da un lato non accreditando il passo del *de corona* di Tertulliano e dall'altro notando

---

in which the word hardly appears. If *paganus* was used to mean someone who was not a *miles Christi*, it may have appealed originally only to the relatively sophisticated. Alternatively but without contradiction (and the state of the evidence does not allow certainty – as with so much of third century history) the usage may have survived strictly in common speech. What is known is that the word was not, so far as we can tell, part of the literary vocabulary of Christians in the third century», O'Donnell 1977, 167 corsivo dell'autore. Pur concordando con le cautele di questo studioso, non riesco a capire come sia possibile dire che il termine *paganus* potesse far parte del vocabolario dei «relatively sophisticated» o, alternativamente, che potesse essere sopravvissuto «in common speech». Il fatto che le fonti del III sec. non ci autorizzino ad una o all'altra ipotesi (ma quelle successive sì), non vuol dire che l'alternativa tra le due ipotesi sia «without contradiction».

[155] «The pertinence of the word was in its particularly humorous connotations. Even when the laughter was hollow (as under Julian's brief apostasizing reign), it was Christian practice to mock its non-Christian enemies. It is therefore beside the point to argue, as scholars have done, whether paganism was more tenacious in the senatorial class of the cities or in the poorer and more ignorant class of farmers: for the whole point of the word's usage by late fourth-century Christians, I suggest, was to lump those two groups together deliberately to the discomfiture of the proud senatorial pagans. To address someone like Vettius Agorius Praetextatus as a 'hick' on the ground of a worship shared with men whose boots squished with more than mud was both funny and biting», O'Donnell 1977, 168. L'errore di questo studioso è quello di pensare di rivenire una "connotazione" nell'uso di *paganus* senza essersi fino in fondo il problema delle origini di quello stesso uso. Se, come pur rapidamente ammette lo stesso O'Donnell, la derivazione è dal significato di "non militare", allora è più probabile che la connotazione nei confronti di coloro che erano definiti *pagani* fosse "non militante".

[156] O'Donnell 1977, 165.

[157] Il fatto che nel periodo tardoantico l'uso di *paganus* non sia da ricollegare al *pagus*, il cui connotato rurale è tutt'altro che forte, verrà discusso a suo tempo; il fatto che *paganus* non compaia nell'opera di Firmico Materno o di Arnobio indica che evidentemente essere convertito e polemista non fosse un fattore determinante nell'utilizzo del termine. O'Donnell 2015, 159-162 non aggiunge nulla.

[158] «Sie [*gentes* e *gentiles*] bezeichnen nun sowohl die Nichtrömer wie die Nichtchristen, und beides brauchte nicht gleich dasselbe zu sein. Die Zeit war reif für einen anderen Begriff: das war *paganus*», Colpe 1985, 73.

[159] Colpe 1985, 74.

come la locuzione non compare nelle iscrizioni di soldati cristiani.[160] Lo studioso tedesco concludeva la sua analisi di *paganus* facendo notare che solo a seguito della saldatura fra romanità e cristianità l'alternativa si sarebbe potuta concepire ad un tempo sia localmente (città vs campagna) che religiosamente.[161]

L'ultimo tentativo di riprendere parzialmente le tesi di Bickel è quello fatto da Pierre Chuvin in un saggio del 2002. Lo studioso francese si era già soffermato brevemente sul significato di *paganus* nel primo capitolo della sua monografia del 1990,[162] tuttavia evidentemente sentiva il bisogno di ritornare sul punto. Lo ha fatto con grande acribia nel saggio intitolato *Sur les origines de l'équation* paganus = *païen*, dove analizzava molte delle occorrenze. Metteva bene in luce come «la storia della parola *paganus* è anche la storia di uno sguardo gettato sugli altri», in particolare «coloro che non sono né cristiani né giudei né manichei».[163] Attraverso un'analisi delle varie fonti di IV sec., Chuvin negava la solidità della base documentaria delle tesi di Zeiller, sostenendo che il concetto contrapposto semanticamente a *urbanus* non era *paganus*, bensì *rusticus* o *agrestis*.[164] Tuttavia nel riassumere le proprie posizioni, lo studioso francese forzava alcuni punti: da un lato non riconosceva nessun piano religioso-giuridico alla contrapposizione precristiana tra *miles* e *paganus*, sostenendo che questa fosse sorta in quanto il soldato era un «uomo di fuori», contrapposto al *paganus* che invece era l'uomo del luogo.[165] Proprio questo misconoscimento del piano religioso-giuridico

[160] Colpe 1985, 74-76, dove alla n. 53 si premura di accordare la sua tesi con quella di Mohrmann.
[161] «Der Gegensatz zwischen christlich/städtisch/römisch und nichtchristlich/ländlich/römisch erweitert sich zum Gegensatz römisch/kirchlich und nichtrömisch/außerkirchlich, bzw. zwischen christlich/romstaatlich und nichtchristlich/nationenstaatlich», Colpe 1985, 76-78 e 79 per la citazione.
[162] Chuvin 1990, 17-22.
[163] «Mais l'histoire du mot *paganus*, c'est aussi l'histoire d'un regard jeté sur les autres : comment un terme qui à l'origine désigne l'intégration (membre d'un *pagus*) en vient à signifier l'exclusion, avec la valeur purement négative de païen, "non-chrétien" ou plutôt "qui n'est ni chrétien ni juif ni manichéen"», Chuvin 2002, 7. Il riferimento ai manichei gli deriva da Aug. *Contra Faust.* 20, 1-4, dove nel discorso dello stesso Fausto si prendono le distanze dai *pagani*.
[164] Chuvin 2002, 8-12, dove riconosce sapore rusticheggiante solo ad Ov. *Fast.* 1, 670 e Virg. *Georg.* 2, 382.
[165] «[L]e militaire est, par essence, "homme d'ailleurs", *alienus*, opposé aux gens du pays, *pagani*. C'est la persistance de cette perception qui explique l'opposition entre *veterani* et *pagani* dans une inscription qui embarrasse son éditeur. Les militaires, même démobilisés, ne se confondent pas avec les indigènes, d'autant que les premiers sont *cives Romani*. Les *veterani* restent *forani*», Chuvin 2002, 13, l'editore imbarazzato sarebbe M. Lenoir, *La fortification dans l'histoire du mond grec*, Paris, CNRS, 1987, p. 336 (*non vidi*). Preso letteralmente qui lo studioso francese imposta una relazione semantica secondo la quale i *pagani* si opporrebbero agli *alieni*, il che è diametralmente opposto a quanto riportato nell'epigrafe di Porta Flaminia (*CIL* 6, 30463) dove *paganus/alienus* si contrappone a *fidelis*. Certo è che, oltre ad essere *al/[ie]nos* una pur molto probabile integrazione, la prospettiva assunta da Chuvin è quella dei medesimi *pagani* che quindi, essendo loro *pagani*, potevano denotare con il termine *alieni* gli esterni al proprio orizzonte di appartenenza, creando la contrapposizione fra *paganus* e *alienus* che però non mi pare si rinvenga nelle fonti. Inoltre, interpretare geograficamente la relazione fra *milites* (o *veterani*) e *pagani* è un'ulteriore forzatura, giacché, come si vedrà più dettagliatamente nel cap. IV, la distinzione fra *milites* e *pagani* è religioso-giuridica, cosa ammessa dallo stesso Chuvin quando insiste sul significato della cittadinanza. Ciò non vuol dire che l'appartenenza alla *militia* non potesse essere concepita anche attraverso il suo ruolo sovralocale.

portava Chuvin all'errore nell'interpretare l'iscrizione di Catania, dove la locuzione *nata pagana* significherebbe «uno stato civile» o «un'indicazione di condizione sociale o di origine ("di paese")»,[166] e non il fatto di non essere stata ancora battezzata, come la quasi totalità degli altri studiosi l'ha interpretata.

Nel 2010 è uscito un articolo di Carlo Martino Lucarini che faceva cominciare la sua analisi non dal significato di *paganus* in sé, quanto dal *sempipaganus* con il quale Persio chiama sé stesso nel prologo delle *Satire*. Dopo aver riportato le due principali interpretazioni del passo, rispettivamente "mezzo rustico" oppure in collegamento mai ben chiarito con i *Paganalia*,[167] Lucarini riportava l'attenzione dei filologi sulla storia del concetto stesso di *paganus*, spesso trascurata dagli interpreti. Si rifaceva, dunque, a Casaubon nel riconoscere nell'uso di Persio un riferimento all'attività poetica quale *militia*, riferimento rinvenibile sia in Ovidio che in Plinio il Giovane.[168] Il significato di *semipaganus* sarebbe stato quindi da interpretare come «parzialmente non appartenente alla categoria dei poeti»[169] e lo studioso italiano giustamente notava come uno dei principali appoggi della tesi di Christine Mohrmann veniva a cadere: in tal modo anche l'uso cristiano sarebbe stato da riportare alla metafora della *militia* (in questo caso *Christi*) mentre il problema veniva acutamente spostato sull'origine della contrapposizione *miles/paganus* avvenuta sotto Augusto.[170]

Nel 2011 è stata pubblicata *The Last Pagans of Rome*, erudita e ampiamente dibattuta monografia di Alan Cameron.[171] Nel primo capitolo dell'opera lo studioso inglese prendeva in esame proprio l'etimologia di *paganus* in quello che non era un semplice cappello linguistico introduttivo ma, come è stato notato, toccava la «struttura basilare» dell'opera.[172] Dopo un'acuta discussione delle fonti, Cameron si rifaceva esplicitamente alle tesi di Mohrmann e non aggiungeva sostanzialmente nulla di nuovo alla discussione etimologica.[173] Piuttosto, per enfatizzare il significato neutro che si sarebbe celato dietro all'utilizzo della parola *paganus*, lo studioso inglese chiudeva il paragrafo con un interessante paragone con la parola inglese *gay*.

---

[166] Chuvin 2002, 14, seguito da Lizzi Testa 2014b, 36-37.
[167] Lucarini 2010, 427-431.
[168] Ov. *Fast.* 2, 7-16; *Pont.* 2, 5, 71-72; Plin. *Ep.* 7, 25; Lucarini 2010, 435-441. Non sono sicuro che l'interpretazione di *paganus* in Ausonio sia da connettere con la *militia* poetica, cfr. *infra* n. 230.
[169] Lucarini 2010, 441.
[170] Lucarini 2010, 441-444.
[171] Cfr. il libro/recensione curato da Rita Lizzi Testa (2014a).
[172] «It is evident that the reconstruction of the evolution of the term *paganus*, as elaborated by C. conceals something more important, which concerns the basic structure of the book» Lizzi Testa 2014b, 42. Tuttavia anche secondo questa studiosa «the idea that, before acquiring a religious connotation, *paganus* was a relational term and a concept which was defined in relation to its antonym, is a result which can now be considered stable» Lizzi Testa 2014b, 35, sebbene al vocabolo sia riconosciuto un significato denigratorio anche prima della *religious connotation*.
[173] Cameron 2011, 14-25.

Così come *paganus*, anche l'etimologia di *gay* sarebbe incerta, tuttavia la vera somiglianza risiederebbe nel fatto che questi termini entrarono rapidamente in uso grazie alla loro mancanza di connotazioni negative.[174]

Il paragone istituito da Cameron tra *gay* e *paganus* è in realtà illuminante per un'altra questione, cioè perché implicitamente sottintende il paragone fra due periodi storici. Da un lato la «rivoluzione costantiniana» e dall'altro la Seconda guerra mondiale, entrambi eventi dopo i quali, nel giro di una trentina d'anni, rispettivamente *paganus* e *gay* furono utilizzati in maniera sufficientemente frequente in un significato nuovo. La domanda da porsi però è la seguente: sono comparabili il più vasto conflitto bellico del periodo industriale e il trentennio di guerra e riforme portato avanti da un imperatore romano tardoantico, o, se si preferisce, «l'uomo politico più rivoluzionario della storia d'Europa»?[175] Pur assumendo un sano relativismo epistemologico e ammettendo la comparabilità fra i due momenti storici, come spiegare il fatto che l'evoluzione di *gay* ha condotto ad un vocabolo il più possibile inclusivo, privo, come lo stesso Cameron si perita di notare, anche dell'elemento sessuale, mentre l'evoluzione di *paganus* ha condotto ad un vocabolo che indica in maniera inequivocabile un'esclusione che verrà di lì a poco sanzionata per legge? Mi si potrebbe obiettare che sia la "svolta costantiniana" sia la Seconda guerra mondiale hanno inaugurato due nuovi cicli storici, non comparabili fra

[174] «The most intriguing thing about the word is not its ultimate derivation, but the fact that it caught on so rapidly, effectively eliminating all competition. And the reason it did so is surely that by the 1970s homosexuality had sufficiently entered the social and cultural mainstream for a need to be felt for a neutral, nonspecific term, a term that neither depreciated homosexuals nor evoked uncomfortably explicit sexual associations (as "homosexual" itself does), a word that could be dropped casually in "polite" company. Words that fill a newly felt need sometimes catch on very quickly (computer-related terminology is an obvious recent illustration), and it is surely no coincidence that *paganus* caught on a generation after the Constantinian revolution», Cameron 2011, 24-25. Il paragone con la *computer-related terminology* è in realtà mal posto per due ordini di motivi: il primo è che si tratta di un linguaggio nato come tecnico e poi popolarizzatosi, processo inverso rispetto a *paganus*, termine che si sarebbe specializzato dopo il suo uso generico; il secondo è che un linguaggio nato insieme ad una tecnologia viaggia con essa, nel senso che l'uso linguistico è strettamente connesso ad un oggetto fisico. La popolarizzazione deriva dalla diffusione di un determinato tipo di oggetti che nasce con un nome. Un paragone forse più calzante con la *computer-related terminology* potrebbe essere la terminologia musicale che, nata nelle corti italiane insieme all'oggetto spartito e a quello strumento musicale, con essi ha viaggiato e si è diffusa nel mondo europeo. Per intendersi l'inglese *piano* è uno strumento in grado di fare ampie dinamiche (i piani e i forti). Rimanendo agli strumenti musicali, si può notare come il "liuto" (con gli equivalenti nelle varie lingue europee) non sia altro che l'italianizzazione dell'arabo *al-ʿūd*, strumento musicale che attraverso la Spagna è arrivato in Europa. Nel caso di *gay* e di *paganus* siamo innanzi a gruppi umani che non possono che connotarsi secondo i propri o gli altrui sguardi, in assenza di un referente così tecnologicamente complesso e perciò facilmente identificabile come uno strumento musicale o un *hard disk*.

[175] Così Mazzarino 1973, 743. Bisogna per inciso segnalare che il parallelismo fra Seconda guerra mondiale e tardoantico è esplicito anche in questo autore: «Delle tre grandi crisi che la storia dell'epoca del ferro conosce, la prima, che si caratterizza dall'invasione dei "popoli del mare" nel Mediterraneo orientale, intorno al 1200 a.C., è anzi un'introduzione alla stessa epoca del ferro, e significa appunto la distruzione della civiltà del bronzo, e proprio per questo è difficilmente ricostruibile; la terza, quella che oggi viviamo, appunto per la sua contemporaneità più difficilmente si presta ad una diagnosi e valutazione precisa. La seconda – che è oggetto delle indagini di questo libro – è la trasformazione politica che si configurò nella vicenda del 4° secolo, e infine, nel 5° secolo, vide, poco a poco, la fine della *pars* occidentale dell'impero e l'avvento del medioevo», Mazzarino 1951, 7.

loro, all'interno dei quali, però, è comparabile la necessità di nuovi vocaboli per rappresentare una società in evidente cambiamento. Benissimo, portando ad estreme conseguenze questa intuizione non posso esimermi dal notare la circolarità di questo processo di significazione: così come il significato "neutro" di *gay*, anche il significato "neutro" di *paganus* nasce negli anni successivi alla Seconda guerra mondiale, in sostanziale rottura con i precedenti quattro secoli di spiegazioni. Storicamente si potrebbe dire che è stato l'impatto sulle coscienze provocato dalla Seconda guerra mondiale che ha reso inaccettabile ad alcuni storici il timbro bellico connesso alla contrapposizione *miles/paganus*. Chiusa l'ipotesi di Baronio dalle testimonianze della storia antica e quella di Alciato dalle testimonianze della storia contemporanea, a questi storici non rimaneva null'altro da fare che trovare una nuova etimologia per pura sopravvivenza epistemologica. Ora che in Europa la pace è finita e i venti di guerra soffiano più impetuosi che mai dopo l'ultimo conflitto mondiale, alla generazione di storici europei cui appartengo si disvelano in tutta la loro verità interpretazioni più belliciste e se ne velano altre, in attesa di altri tempi: veramente, per dirla con Croce, ogni storia è storia contemporanea.

Molto vicini al libro di Cameron, anche se solo per quanto riguarda le date di pubblicazione, sono i *Quattro studi* pubblicati in unico volume nel 2012 da Giovanni Alberto Cecconi con il nome collettivo di *Pagani e Cristiani nell'Occidente tardoantico.* Nell'introduzione del volume, lo studioso italiano sosteneva come «in passato» paganesimo e cristianesimo fossero delle «categorie naturali» mentre nel momento in cui scriveva sembrava «quasi necessario dare una definizione di cosa si intenda per pagano, chiarendo la legittimità dell'impiego del vocabolo, e la sua equipollenza o meno con l'idea di politeista».[176] Il punto di vista di Cecconi è diametralmente opposto rispetto a quello di Cameron,[177] tant'è che lo studioso italiano difendeva una visione unitaria del paganesimo come fenomeno religioso, ritenendo questo punto di vista «lecito, e anzi quasi doveroso per l'epoca tardoromana».[178] Dopo una breve disamina introduttiva della questione, Cecconi sosteneva perentoriamente che

[176] Cecconi 2012, 10.
[177] Giova ricordare che Cecconi è autore di uno dei contributi del libro-recensione a cura di Rita Lizzi Testa (2014a).
[178] «In questa sede useremo invece il vocabolo pagano, paganesimo, religione pagana, al singolare. Dobbiamo ammettere che tale uso, reso del resto paradigmatico da secoli di critica storica, non ci preoccupa. Le caratteristiche rituali e le difformità di reclutamento tra gruppi religiosi potevano anche essere notevoli, ma rimane lecito, e anzi quasi doveroso per l'epoca tardoromana, individuare un minimo comune denominatore dei pagani come complesso culturale e religioso, senza svilirlo come fallace e fuorviante invenzione, fabbricata a scopi di propaganda dalla patristica e dalla storiografia ecclesiastica di fine IV e V secolo, che avrebbe costruito l'immagine di un aspro contrasto fra pagani e cristiani. A me pare, invero, che tale giudizio si configuri ormai come una dubbia ortodossia storiografica di ultima generazione», Cecconi 2012, 10.

«identità pagana e identità cristiana erano due realtà incontestabili».[179] Corollario nient'affatto secondario di queste tesi era il rapporto fra religione/i delle aristocrazie romane e provinciali e religione/i delle popolazioni in entrata nei confini ormai collassati dell'impero. Proprio in virtù della sua idea unitaria del "paganesimo", Cecconi poteva parlare di «rifertilizzazione» riguardo all'arrivo di questi nuovi pagani che s'innestavano rinvigorendoli sui vecchi pagani.[180] Questa posizione non mi sembra dissimile da quelle di Bickel o Boscherini, sebbene i due non vengano mai citati. Secondo tutti questi studiosi i *pagani* sarebbero stati un fronte religioso unitario contro il quale i cristiani si sarebbero in qualche modo confrontati.

L'ultimo tentativo articolato di indagare le origini del moderno concetto di *paganus* è stato fatto in un saggio del 2016 da Thomas Jürgasch. Questi dichiarava fin da subito la sua prospettiva, secondo la quale, piuttosto che essere due blocchi separati, le identità di "cristiani" e "pagani" erano da considerarsi come interrelate e che l'adozione della parola *paganus* fosse da comprendere all'interno della «ricerca di identità dei cristiani».[181] Confortato da ormai più di sessant'anni di anzianità e da varie autorità del settore, Jürgasch riproponeva la teoria di Christine Mohrmann portandola alle sue estreme conseguenze: non solo *paganus*, ma addirittura *pagus* sarebbe «un concetto relazionale», significato fondamentale poi passato anche al suo derivato *paganus*.[182] Conclusasi la parte etimologica, lo studioso tedesco passava ad analizzare perché fosse stato entrato in uso *paganus*.[183] Faceva ciò riconoscendo un significato sociale a *paganus* distinto dal significato che invece, ancora nel IV sec., sarebbe stato posseduto da *gentilis*, termine usato dai cristiani per «evidenziare le differenze religiose e teologiche tra

[179] Cecconi 2012, 12. Formulazioni di questo tenore sono state ribadite da questo studioso praticamente fino ad oggi, cfr. Cecconi 2018, in part. 58-60; Cecconi 2022, XII-XVI e 187 n. 4.
[180] «Il paganesimo non solo nelle sue matrici classiche ma anche nelle sue rifertilizzate connotazioni di epoca romano-germanica ebbe una propria identità cultuale e culturale, e non collassò precocemente e miseramente, quantunque se ne possa ammettere un declino sotto un profilo organizzativo, del quale comunque troppo poco sappiamo per periodi più avanzati», Cecconi 2012, 10. Questa tesi è alla base del recente libro dello stesso autore, intitolato programmaticamente *Barbari e pagani* (Cecconi 2022).
[181] «I show that the adoption of this term is very much linked to the Christians' quest for identity, which had become an important issue in the fourth century, especially because, during that time, the Christians' social and political situation in the Roman Empire changed drastically», Jürgasch 2016, 116.
[182] «Hence, *pagus* is to be taken as a relational concept. This relational aspect of the term *pagus* is also of some importance when it comes to gaining a better understanding of its inhabitants – the *pagani*. In a certain way the *pagani* inherited the relational character of *pagus*. Being those "belonging to or associated with a *pagus*" the *pagani*, too, must be considered in relation to something else – or, to be more precise, to some*one* else», Jürgasch 2016, 117, corsivo dell'autore.
[183] «Before delving deeper into the question of who these "non-Christians" actually were, I will examine *why* Christians started to use the term *paganus* in their own peculiar way», Jürgasch 2016, 120, corsivo dell'autore.

loro e i non cristiani».[184] L'argomentazione condotta in questo caso da Jürgasch è non priva di problemi,[185] così come è problematica quella condotta sull'etimologia di *pagus*.

A sostegno della sua tesi, lo studioso tedesco riporta la questione dell'etimologia indoeuropea di *pagus*, cioè **pak*/**pag* che avrebbe un significato identificabile con "fissare", notando che dalla medesima etimologia provengono anche le parole latine *pangere* e *pax*.[186] Curiosamente solo *pagus* avrebbe acquisito la natura relazionale e ciò in funzione del suo significato territoriale, in quanto implicherebbe «necessariamente una relazione con qualche altra regione o luogo – cioè, un luogo dal quale il *pagus* è distinto attraverso i suoi confini».[187] Appare evidente che l'argomentazione non regge: o vediamo la relazionalità del concetto nella sua radice, e quindi anche *pangere* e *pax* dovrebbero essere concetti relazionali, oppure vediamo la relazionalità nella funzione, quella di delimitazione di uno spazio, e allora tutte le parole indicanti uno spazio delimitato, quali "regione", "zona", "distretto", etc. dovrebbero essere concetti relazionali, cosa che evidentemente non sono. L'etimologia di *pagus* si spiega molto più semplicemente con la pratica di segnare il territorio in modo il più possibile permanente al fine di stabilizzare la presenza di un gruppo umano,[188] presenza che, una volta stabilizzata in un dato territorio, avrebbe segnalato sì in modo relazionale un territorio, il territorio proprio dall'altrui. La pratica di stabilizzazione della presenza è tipica di moltissime società e in quella romana si espletava attraverso il fissare delle pietre nel terreno, i *termini*.[189] *Pagus*, quindi, non è affatto un "concetto relazionale" e anzi c'è da dubitare sia esistito in

[184] Jürgasch 2016, 128.

[185] Solo per fare un esempio: Ambrogio, che non usa mai *paganus*, sarebbe privo di una forte concettualizzazione dei cristiani come gruppo sociale e sarebbe più interessato a questioni teologiche rispetto ad Agostino che invece fa uso di *paganus*? Un'ipotesi quanto meno peregrina.

[186] Jürgasch 2016, 116-117. Non c'è sostanziale discordanza fra i principali dizionari etimologici, cfr. anche Tarpin 2002, 14-17 per una discussione.

[187] «Important for the present argument is that the way a *pagus* is defined necessarily implies a relation to some other region or place – that is, a place that the *pagus* is distinguished from through its boundaries», Jürgasch 2016, 117.

[188] Fondamentale rimane De Martino 1952.

[189] Cfr. Piccaluga 1974, in part. 25-93 per un *excursus* comparativo; De Sanctis 2015 per un'ampia prospettiva antropologica. Interessantissimo anche lo studio linguistico di Bonfante 1938, dove si identificano una serie di lemmi legati al lessico palafitticolo, in particolare *pagus*, e li si connette con la cultura delle terramare (bronzo medio e recente), ipotetico momento padano precedente alla discesa nel centro Italia dei Latini: «*pāgus* è formazione esclusivamente latina, e manca del tutto all'altre lingue indoeuropee […]. Sorge spontanea l'idea che *pāgus* nel senso di 'villaggio', 'centro abitato' sia sorto in una civiltà di palafitticoli, che edificavano su pali le loro abitazioni», Bonfante 1938, 57. Cardarelli 2009 collega, invece, la civiltà delle terramare ai Pelasgi ricordati da Dionisio di Alicarnasso, il quale, com'è noto, li connette in un certo qual modo agli Etruschi. Per quanto interessante, la fragilità della connessione fra cultura delle terramare e *pagi* è tale che preferisco non prenderla in considerazione. Ciò non vuol dire che il *pagus* non abbia nessuna connessione con la possibilità di un insediamento palafitticolo, in particolar modo se, come si vedrà nel cap. III, le zone di sicura attestazione dei *pagi* a Roma si collocano fra Aventino e Gianicolo, dov'era presente la zona acquitrinosa del Velabro. Nonostante ciò, allo stato attuale delle mie conoscenze ritengo sia rischioso ipotizzare una qualsivoglia connessione fra un ipotetico arcaico abitato palafitticolo e il successivo concetto di *pagi* come attestato in periodi più prossimi alle fonti scritte che ce li attestano.

qualsiasi lingua parlata da esseri umani un concetto puramente relazionale. *Paganus*, come tutti i concetti, segmenta una parte di realtà: è attiguo ad alcuni concetti di cui è sinonimo e si oppone altri di cui è contrario. Bisogna semplicemente tracciare la storia di queste sinonimie e opposizioni perché tutte collegate fra loro nella storicità dei processi di significazione.

II. La discussione delle diverse ipotesi

Giunti sin qui occorre misurare sulle fonti l'attendibilità di ciascuna ipotesi. Non ritengo di dovermi occupare in maniera dettagliata dell'ipotesi sostenuta da Bickel e ripresa da Boscherini, della quale ho già evidenziato i pregi così come i difetti che la rendono sostanzialmente inaccettabile. La posizione di Cecconi, da me ricondotta agli altri due studiosi, è in realtà più interessata a questioni di metodo e storiche rispetto che a questioni etimologiche. Mi è sembrato utile riportarla come autorevole e contemporanea voce fuori dal coro, ma non avendo egli discusso l'etimologia di *paganus*, non c'è nulla da discutere nella restante parte di questo capitolo. Per mera comodità della discussione, nominerò ciascuna ipotesi con il nome del primo formulatore.

II.1 – L'ipotesi Baronio

L'ipotesi che i *pagani* siano gli abitanti della campagna si basa innanzi tutto sull'idea che il *pagus* fosse solo e soltanto un territorio rurale. Questo assunto è stato giustamente negato dal momento che si è osservato che il *pagus* non si oppone all'*urbs* e che l'abitante di quest'ultima, l'*urbanus*, si oppone al *rusticus* o all'*agrestis*.[190] Due passi di autori repubblicani confermano questa ricostruzione. Innanzi tutto Cesare utilizza esplicitamente il *pagus* come suddivisione della *civitas* nella sua descrizione della società degli Elvezi,[191] inoltre è ben noto un passo del *de domo sua* in cui Cicerone, nell'enfatizzare il consenso unanime ottenuto per il suo rientro dall'esilio, così si esprimeva:

> *Quo denim est in terris commune tantum tantulumve consilium, quod non de meis rebus gestis ea quae mihi essent optatissima et pulcherrima, iudicarit? Summum est populi Romani populorumque et gentium omnium ac regum consilium senatus; decrevit ut omnes, qui rem publicam salvam esse vellent, ad me unum defendendum venirent, ostenditque nec stare potuisse rem publicam, si ego non fuissem, nec futuram esse ullam, si non redissem. Proximus est huic dignitati ordo equester. Omnes omnium publicorum societates de meo*

[190] Da ultimo cfr. Chuvin 2002, 10.
[191] *omnis civitas Helvetia in quattuor pagos divisa est*, Caes. *bell. gall.* 1, 12, 4.

consulatu ac de meis rebus gestis amplissima atque ornatissima decreta fecerunt. Scribae, qui nobiscum in rationibus monumentisque publicis versantur, non obscurum de meis in rem publicam beneficiis suum iudicium decretumque esse voluerunt. Nullum est in hac collegium, nulli pagani aut montani – quoniam plebei quoque urbanae maiores nostri conventicula et quasi concilia quaedam esse voluerunt –, qui non amplissime non modo de salute mea, sed etiam de dignitate decreverint. Nam quid ego illa divina atque immortalia municipiorum et coloniarum et totius Italiae decreta commemorem, quibus tamquam gradibus mihi videor in caelum ascendisse, non solum in patriam revertisse? Ille vero dies qui fuit, cum te, P. Lentule, legem de me ferente, populus Romanus ipse vidit sensitque quantus et quanta dignitate esset! Constat enim nullis umquam comitiis campum Martium tanta celebritate, tanto splendore omnis generis hominum, aetatum, ordinum floruisse. Omitto civitatium, nationum, provinciarum, regum, orbis denique terrarum de meis in omnis mortalis meritis unum iudicium unumque consensum.

Quale pubblica assemblea vi è sulla terra, grande o piccola che sia, che non abbia dato sulle mie azioni il giudizio per me più ambito e onorevole? L'assemblea più autorevole del popolo romano, di tutti i popoli, le nazioni e i re è il senato: esso ha decretato che tutti coloro che avevano a cuore la salvezza dello Stato, corressero alla difesa di me solo, dimostrando che la repubblica non avrebbe potuto reggersi senza la mia presenza, anzi avrebbe cessato di esistere senza il mio ritorno. L'ordine equestre viene subito dopo la dignità senatoria. Tutte le società degli appaltatori d'imposte hanno preso nei riguardi del mio consolato e dei miei atti le deliberazioni più onorevoli ed elogiative. Gli scrivani, che lavorano con noi alla redazione dei pubblici atti, hanno apertamente manifestato il loro giudizio e la loro decisione sui servigi che io ho resi allo Stato. Non c'è in questa città associazione, non c'è gente dei distretti o dei monti – poiché i nostri antenati hanno voluto che anche la plebe urbana avesse delle piccole riunioni e per così dire delle specie di assemblee –, che non abbia preso le decisioni più autorevoli non solo sulla mia salute, ma anche sulla mia dignità. E a che dovrei io ricordare le incomparabili e imperiture deliberazioni dei municipi, delle colonie e di tutta l'Italia, che mi danno l'impressione di una scala che mi abbia fatto salire al cielo e non soltanto ritornare in patria? Che bel giorno fu quello, quando il popolo romano, votando la legge che tu, Publio Lentulo, proponevi su di me, ebbe netta la percezione della sua grandezza e della sua dignità! In nessun altro comizio mai, è notorio, il Campo Marzio risplendette di un concorso così numeroso e brillante di uomini di ogni genere, di ogni età e di ogni classe sociale. Tralascio l'unico e

> unanime giudizio delle città, delle nazioni, delle province, dei re, in conclusione del mondo intero sulle mie benemerenze verso gli uomini tutti.[192]

Cicerone non lascia adito a dubbi: sia i *pagani* che i *montani* fanno parte della plebe urbana e, anzi, considerato il riferimento ai *maiores*, sembrano essere anche delle istituzioni antiche. Inoltre, è bene notare che l'Arpinate pone questa plebe urbana in fondo alle gerarchie cittadine e le loro associazioni, i *pagi* e i *montes*, sono distinte dai *collegia* e vengono definite *conventicula et quasi concilia*. Cicerone ci enuncia i valori secondo i quali è ordinato il mondo romano, mondo in piena espansione, considerato che solo quattro anni prima Pompeo aveva trionfato dopo la campagna in Asia. In cima a tutti i popoli e re c'è il senato, quindi il ceto equestre, la plebe urbana, i municipi e le colonie e tutta l'Italia. Queste sono le componenti del *populus Romanus* che, conscio della propria *dignitas*, può decidere della *dignitas* di un suo membro. Tuttavia, rimanendo sempre alla lettera del testo, la *dignitas* è gerarchizzata in *ordines*, rispettivamente, secondo Cicerone, senatorio, equestre e plebe. È evidente che nelle parole di Cicerone da una parte c'è il *populus Romanus*, da qualche decennio allargato a tutta l'Italia, che vota nei comizi, dall'altra la parte restante dell'*orbis terrarum* che a sua volta è composto di *civitates, nationes, provinciae* e *reges* che producono *iudicia* ma non votano nei comizi. Bisogna notare, inoltre, la distinzione che appare in questo passo fra *urbs* e *civitas*: la prima indica geograficamente la città di Roma mentre la seconda indica un'unità politica.[193] Queste sono le informazioni territoriali presenti in questo passo; dedurre che la contrapposizione fra *pagani* e *montani* derivi dal fatto che il nucleo più antico della città si fosse costituito sui colli (i *montes*) cui poi si aggiunsero i villaggi limitrofi (i *pagi*) è sovrinterpretare Cicerone.[194] Piuttosto è doveroso insistere che questa è la più antica menzione di *pagani* da parte di un autore repubblicano e trova senso solo all'interno del tentativo ciceroniano di rappresentare un consenso universale. I *pagani* e i *montani* non sono che un altro modo di

[192] Cic. *de dom.* 28, 73-75, trad. G. Bellardi con qualche accomodamento.
[193] Dal fatto *civitates* sono poste chiaramente fuori dalla romanità, penso sia ipotizzabile che con questo termine Cicerone indichi anche soggetti politici fuori dall'Italia, poco importa se liberi o assoggettati a Roma o a qualche altra realtà geopolitica. L'importante è il loro aver mantenuto il proprio ordinamento interno, altrimenti non potrebbero essere in grado di esprimere un giudizio. In questo stesso senso si potrebbe intendere l'uso di *civitas* che fa Cesare, cfr. *supra* n. 191. Ancora Isidoro di Siviglia (*Etym.* 15, 2, 1) diceva: *civitas est hominum multitudo societatis vinculo adunata, dicta a civibus, id est ab ipsis incolis urbis [pro eo quod plurimorum consciscat et contineat vitas]. Nam urbs ipsa moenia sunt, civitas autem non saxa, sed habitatores vocantur.*
[194] Toutain 1907, 274, seguito da Zeiller 1917, 18-19; Roblin 1953, 181. Seppur parta da altri presupposti Tarpin 2002, 186-188 giunge alle medesime conclusioni giacché per la definizione del *pagus* arcaico si basa quasi esclusivamente su fonti greche. Paradossalmente queste forniscono una spiegazione inconciliabile, come Dion. Hal. 4, 15, 2 che fa derivare il *pagus* latino da πάγος greco, seppure il secondo indichi un'altura come *mons*. Per la collocazione dei *montes* e dei *pagi* all'interno delle origini di Roma, cfr. cap. III.

narrare lo splendore *omnis generis hominum, aetatum, ordinum* che si manifestò il giorno in cui si votò a favore di Cicerone.[195]

L'unica altra menzione di *pagani* da parte di un autore repubblicano è, a mia conoscenza, quella che compare nel *Bellum Alexandrinum*. Trattando delle manovre che precedono la battaglia di Nicopoli del 48 a.C., l'autore dell'opera dice che Farnace aveva preparato un'imboscata alle truppe di Domizio Calvino accampate poco lontano dalla città.

> *Quibus ex castris cum locus angustus atque impeditus esset transeundus, Pharnaces in insidiis delectos pedites omnisque paene disposuit equites, magnam autem multitudinem pecoris intra eas fauces dissipari iussit paganosque et oppidanos in his locis obversari, ut sive amicus Domitius eas angustias transiret, nihil de insidiis suspicaretur, cum in agris et pecora et homines animum adverteret versari tamquam amicorum adventu, sive inimicus ut in hostium finis veniret, praeda diripienda milites dissiparentur dispersique caederentur.*
>
> Poiché da quegli accampamenti si doveva attraversare un passo angusto e impervio, Farnace dispose in un'imboscata la fanteria coscritta e quasi tutta la cavalleria. Inoltre ordinò di sparpagliare una grande quantità di bestiame dentro quelle gole e che gli abitanti dei borghi e della città si aggirassero in quei luoghi, affinché, se Domizio avesse attraversato amichevolmente quegli stretti, nulla avrebbe sospettato dell'imboscata, poiché avrebbe notato che nei campi si aggiravano sia il bestiame che gli uomini, quasi come per l'arrivo di amici, se fosse venuto in modo ostile come nei confini dei nemici, i soldati si sarebbero sparpagliati per saccheggiare e dispersi sarebbero stati massacrati.[196]

In questo caso, al contrario di Cicerone, i *pagani* si contrappongono esplicitamente agli *oppidani*, vale a dire agli abitanti della città, sebbene il concetto di *oppidum* non sia privo di un certo tono bellico, trattandosi propriamente della parte fortificata della città. Tuttavia possiamo tranquillamente ammettere che nella tarda repubblica il *pagus* fosse sia un distretto urbano che un distretto extraurbano.

La cosa dovette indubbiamente cominciare a modificarsi in senso di un'esclusiva ruralizzazione dei *pagi* e il termine *post quem* è indubbiamente la riforma augustea che suddivise la città in *vici*.[197] Il termine *ante quem* è più complesso da identificare. Una

[195] Un punto abbastanza secondario del dibattito è la natura religiosa o meno dei *pagani* prima della risemantizzazione cristiana. Questo valore è sostenuto da Bickel 1954 e Chuvin 2002 e negato da Brown 1999 e Jürgasch 2016, 118-119 in part. n. 18 dove ci si impelaga in una disquisizione a tratti sterile. Nessuno dà una definizione di religione con la quale misurarne la presenza o l'assenza.
[196] *Bell. Alex.* 36.
[197] La cosa sarà discussa più nel dettaglio nel cap. III I.3.

costituzione di Giuliano del 363, il cui scopo era quello di snellire il servizio di posta in Sardegna, così recita:

> *In provincia Sardinia, in qua nulli paene discursus veredorum seu paraveredorum necessarii esse noscuntur, ne provincialium status subruatur, memoratum cursum penitus amputari oportere decernimus, quem maxime rustica plebs, id est pagi contra publicum decus tolerarunt.*
>
> Nella provincia di Sardegna, nella quale si riconosce che quasi nessuna corsa di cavalli da posta o di supplemento di cavalli da posta è necessaria, affinché la situazione dei provinciali non sia rovinata, ordiniamo che sia necessario abolire completamente il suddetto servizio, che contro il decoro pubblico sopportano principalmente la plebe rustica, cioè i pagi.[198]

In questo caso l'equazione fra *rustica plebs* e *pagi* è esplicita e viene da domandarsi che relazione ci fosse invece con il più generale concetto di *provinciales*. Tralasciando per il momento la questione e concentrandoci sulla locuzione *rustica plebs, id est pagi*, non si può evitare di notare che, sebbene l'equazione fra *rustica plebs* e *pagi* si faccia, proprio l'utilizzo di *id est* denuncia che questa equazione non fosse necessariamente scontata. D'altro canto, la formula *id est*, potrebbe denunciare anche una glossa finita nel testo, il che renderebbe questa equazione fra *rustica plebs* e *pagi* una concezione seriore rispetto al tempo di Giuliano. Certo è che sia Macrobio che Servio distinguono fra *pagani* e *rustici/agrestes*,[199] inoltre, dei passi generalmente addotti per giustificare il significato rurale, ben pochi denotano in maniera esplicita questo significato.[200]

---

[198] *CTh* 8, 5, 16.

[199] Il primo, discutendo delle *feriae publicae* ne enuncia quattro tipi *stativae*, *conceptivae*, *imperativae* e *nundinae*. Di quest'ultime dice: *nundinae sunt paganorum itemque rusticorum, quibus conveniunt negotiis propriis vel mercibus provisuri*, Macr. *Sat.* 1, 16, 6. L'ambito festivo è condiviso anche da Servio: *Compita ut Trebatio placet, locus ex pluribus partibus in se, vel in easdem partes ex se vias atque itinera dirigens, sive is cum ara, sive sine ara, sive sub tecto, sive sub divo sit, ubi pagani agrestes, bucina convocati, solent certa inire concilia: hinc et lares compitalicii et feriae compitaliciae*, Ser. *ad georg.* 2, 383. Il fatto di dover specificare che i *pagani* sono *agrestes* implica necessariamente che il collegamento non sia scontato; si noti, inoltre, la locuzione *certa concilia* che collima con *quasi concilia* di Cicerone. Si potrebbe obiettare che l'esplicita menzione di Trebazio insieme al carattere antiquario di Macrobio riflettano in un significato ormai desueto di *paganus*, tuttavia non esistono molte altre fonti coeve che denunciano un significato rurale così forte.

[200] Oltre a *ThLL*, *sv* «Paganus» (Flury), cfr. anche Tarpin 2002, 234-236. I *pagani* di Fest. 67 e 109 L sono interpretazioni di Paolo Diacono evidentemente da intendersi già in senso cristiano, così come quelli nelle glosse al termine *Ceres* raccolte in *Lib. Gloss. s.v.* CE 432 e 434 (ed. Lindsay 1926, 110). Sempre a mano cristiana va inteso il *nam pagani magicis artibus credebant lunam posse mutari* di Lact. Plac. *ad Theb.* 1, 105, giustamente espunto nella nuova edizione teubneriana (ed. Sweeney 1997, 16). Si noti che in tutti i passi non c'è esplicita connessione con qualsiasi termine che rimandi alla rusticità. I *pagana fercula* di Prop. 4, 4, 76 rimandano al contesto festivo dei *Parilia*, il natale di Roma, il cui carattere era pastorale più che agricolo, conformemente al mito romuleo. In ogni caso il luogo in cui si svolge il racconto properziano è l'*urbs*. Nel caso di Ov. *Fast.* 1, 669-670 c'è effettivamente una connotazione rurale, sebbene coloro addetti ai lavori agricoli siano detti poco prima *rustici* o *vilici* mentre i *pagani foci* trovino la loro funzione all'interno di un contesto religioso, cioè la *lustratio* del *pagus*. Si vedrà l'importanza di questo passo insieme a Plin. *NH* 28, 28 quando lo si considererà nel suo

Nella seconda metà del IV sec. la connessione fra *pagi* e campagne era dunque possibile, seppur non autoevidente. Proprio su questa base gli scrittori cristiani costruirono la contrapposizione fra *civitates* cristiane e *pagi* pagani. Tuttavia Mario Vittorino, il primo autore cristiano che utilizza la parola nel IV sec., usa *paganus* per tradurre il termine greco Ἕλλην[201] e qualche decennio dopo Filastrio decide per questa ricostruzione etimologica piuttosto che far derivare *paganus* dal termine da *pagus*:

> *Alia est heresis quae dicit nasci paganos naturaliter, non Christianos, id est rerum natura corpus et animam hominis non a deo per Christum creari cottidie, sed per vanitatem paganam ita progredi arbitrantur, cum ab Adam usque ad Abraham, et postea usque ad Iudam, qui post Abraham quartus est in generatione, non pagani fuerint, neque Iudaei appellati, sed gentes a provinciarum nomine et diversitate nuncupati. Pagani autem post Iudaeos sive a pago, id est loco, sive provincia una dicti sunt sive Pagano rege, quod verum esse, ut ait Hesiodus Grecus poeta, manifestatum est. Si ergo a pago, loci est indicium, sicuti et nunc dicitur de pago illo: si autem de idolis, quod ea colentes sculptilia ita nominabantur pagani, id est gentiles. Quae non a deo idola, sed ab hominum pravissima inventa sunt voluntate, sicut et scriptura nostra et paganorum quam plurimae hoc nuntiarunt, homines haec invenisse ad seductionem damnationemque animarum, quod illa aspiciens populus delectabatur epulis, in quorum vanitate suis animis interitum adferabant. Certa autem est probatio et maior, quod ipsi pagani in suis historiis referunt, quod a Pagano rege, ut ait Hesiodus Grecus poeta, pagani sunt appellati: qui postea ex rege Pagano, Deucalionis filio et Pyrrae, quasi plausibile atque amabile nomen eius habentes, immo potius colentes memoriam eius usque in hodiernum diem, hoc mendacium nominis usque nunc detinent percolentes. Hellen itaque, id est Grecus homo, a lingua et a nomine regis dicitur, qui fuit Deucalionis filius, qui ita appellatus est, sicut ab Italo Itali et Romani a Romulo et Latini a Latino nomen acceperunt, non ab idolorum impietate. Idola etenim, id est formas sculptilium, hominum postea pessima voluntas invenit. Lingua autem Grecam provinciae unius proprietas declaravit, quam rex paganus ex suo nomine confirmavit, ut Romanos Romulus nuncupavit et ut ait Hesiodus a Greco rege fuisse Grecos appellatos, qui Grecus nomine filius fuit Deucalionis.*
>
> V'è un'altra eresia la quale afferma che per natura si nasce pagani, non cristiani, cioè che anche l'anima dell'uomo sia creata dalla natura, non quotidianamente da Dio per mezzo di

significato storico successivo post-augusteo (cfr. cap. III I.4). Un altro passo in cui si vuole vedere un significato agreste è Aus. *Mos.* 177 dove appaiono dei *paganica numina*. Sebbene il significato agreste sia indubitabile, è bene leggerlo anche con gli altri usi di *paganus* da parte del poeta, su cui cfr. cap. V.

[201] *Graeci, quos* Ἕλληνες, *vel Paganos vocant, multos deos dicunt,* Mar. Vict. *de hom. rec.* 1; similmente in *Comm. Gal.* 2, 3 e 4, 3.

> Cristo, ma per vanità pagana pensano di procedere così, mentre da Adamo fino ad Abramo e poi fino a Giuda – che dopo Abramo viene quarto nella generazione – non furono chiamati pagani né Giudei, ma furono chiamati popoli dal nome e dalla diversità delle province. Invece furono detti pagani dopo i Giudei sia da borgo, cioè da una località, sia da una provincia, sia dal re Pagano, cosa che si è rivelata vera, come dice il poeta greco Esiodo. Se dunque il nome deriva da borgo, è un'indicazione di luogo, come anche ora si dice di quel borgo, ma se si riferisce agli idoli, è perché onorando quelle statue erano chiamati pagani, cioè gentili. Questi idoli sono stati inventati non da dio, ma dalla scellerata volontà degli uomini, come anche la nostra scrittura e moltissimi scritti dei pagani riferirono, che cioè gli uomini li avevano inventati per sedurre e dannare le anime, poiché contemplandoli il popolo si dilettava in banchetti, nella vanità dei quali procurava la morte delle loro anime. Ma è argomento certo e di maggiore autorevolezza, come gli stessi pagani riportano nelle loro storie, che furono chiamati pagani dal re Pagano, come dice il poeta greco Esiodo. Essi a seguire dal tempo del re Pagano, figlio di Deucalione e Pirra, considerando, per così dire, glorioso ed amabile il suo nome, anzi piuttosto onorandone la memoria fino al giorno d'oggi, conservano, per tributargli onore, questo nome menzognero. Pertanto uno è detto Elleno, cioè greco, dalla lingua e dal nome del re, che era figlio di Deucalione e Pirra ed era così chiamato, come da Italo presero il nome gli Italici e i Romani da Romolo e i Latini da Latino, non dall'empietà degli idoli. Gli idoli, infatti, cioè le immagini scolpite, furono inventati successivamente dalla scellerata volontà degli uomini. Il carattere particolare di una provincia determinò la lingua greca, che il re Pagano designò col suo nome, come Romolo diede il nome ai Romani e come dice Esiodo che Greci furono chiamati così da un re greco, che, Greco di nome, era figlio di Deucalione.[202]

Dal testo emerge che Filastrio conosce il significato locale di *pagus*, anche se non è chiaro quanto faccia riferimento ad un contesto esclusivamente rurale la locuzione al tempo usuale *de pago illo*. Tuttavia è proprio l'equivalenza fra Ἕλληνες e *pagani* quella che soggiace a tutta la spiegazione paraetimologica di Filastrio, tanto che il *rex Paganus* diventa un vero e proprio eponimo di quello che, al pari di Italici, Latini e Romani, è un popolo, apparentemente distinto da questi tre, almeno in questa rappresentazione. Seppur sia vero, come ha sostenuto Zeiller, che quest'assurda etimologia dimostra chiaramente che gli scrittori della seconda metà del IV sec. non avessero idea della derivazione dalla *militia Christi*, tuttavia dimostra anche che Filastrio non trovava particolarmente sensato derivare *paganus* da *pagus*, probabilmente perché, come già segnalato da Zahn, i *pagani* erano presenti anche fuori dai *pagi*. Inoltre, come ammesso dallo stesso Zeiller, se accettiamo come prima testimonianza l'iscrizione di Catania e

[202] Phil. 111, 1-6, trad. G. Banterle con qualche accomodamento.

la si data ai primi decenni del IV sec., si potrebbe ipotizzare che la parola *paganus* indicasse anche precedentemente il non battezzato. Ciò significherebbe che già all'inizio del IV sec. fosse attiva la contrapposizione fra *civitates* cristiane e *pagi* pagani, il che è impossibile, almeno nei termini di *civitates* esclusivamente cristiane. Il rapporto con l'iscrizione di Catania è in realtà più complesso: l'eresia contro la quale Filastrio ribatte sembra proprio quella contenuta nell'iscrizione dove abbiamo esplicitamente la sequenza *nata pagana-fidelis facta*. Lungi dall'essere un caso isolato, si vedrà a suo tempo che questa contrapposizione è particolarmente saliente per il significato di *paganus* nel IV secolo.[203]

La questione dell'etimologia di *paganus* sarebbe chiusa se non fosse che quasi tutti gli autori successivi a Filastrio fanno derivare *paganus* da *pagus*. Ma quando compare quest'esplicita connessione? I primi testi in ordine cronologico citati da Zeiller in questo senso sono alcuni passi dell'opera di Prudenzio, tuttavia, ad un'occhiata più ravvicinata, nessuno di questi rimanda ad una dimensione rurale dei culti. Nel decimo libro del *Peristephanon* Prudenzio si rivolge alle *officinae Graecae* che avevano istituito gli dèi per le *stultes gentes*,[204] quindi, al termine di una lista di divinità riportate alla loro dimensione materiale, così chiosa:

Non erubescis, stulte, pago dedite,
te tanta semper perdidisse obsonia
quae dis ineptus obtulisti talibus,
quos trulla, pelvis, cantharus, sartagines,
fracta et liquata contulerunt vascula?

Non arrossisci, o stolto, dedito al pago,
per aver sciupato così numerosi
beni stolidamente offerti a simili dèi
che si circondarono sempre di tazze, catini,
orciuoli, vasellame infranto e liquefatto?[205]

Sebbene si menzioni il *pagus* non c'è nessuna connotazione rurale in questo ed è abbastanza evidente che qui è il significato di *paganus* che agisce su quello di *pagus*.[206] Un altro passo in cui si fa menzione del *pagus* è il seguente:

Nec tibi terra deus, caeli nec sit deus astrum,

[203] Cfr. cap. V I.
[204] *Quid imprecabor officinis Graeciae, / quae condiderunt gentibus stultis deos?* Prud. *Per.* 10, 267-268.
[205] Prud. *Per.* 10, 296-300, trad. L. Canali.
[206] Anche il successivo *miserrime pagane* con cui il martire Romanus si appella al suo carnefice (*Per.* 10, 1008-1009) è privo di ogni connotazione rurale. Già Demougeot 1956, 343-344 aveva segnalato la ricchezza di perifrasi con le quali Prudenzio designava i propri oppositori religiosi.

nec deus oceanus, nec vis quae subter operta est,
infernis triste ob meritum damnata tenebris.
Sed nec virtutes hominum deus aut animarum
spirituumve vagae tenui sub imagine formae.
Absit ut umbra deus tibi sit geniusve locusve,
aut deus aerias volitans phantasma per auras.
Sint haec barbaricis gentilia numina pagis,
quos penes omne sacrum est, quidquid formido tremendum
suaserit, horrificos quos prodigalia cogunt
credere monstra deos, quos sanguinolentus edendi
mos iuvat, ut pinguis luco lanietur in alto
victima visceribus multa inter vina vorandis.

Né per te la terra sia un dio, né sia dio un astro del cielo, né dio l'Oceano, né quella forza che al di sotto è nascosta, per un triste merito condannata alle tenebre infernali; ma neppure le virtù degli uomini siano un dio o le forme delle anime o degli spiriti vaghe sotto un'immagine tenue. Ti sia lontano il credere che un'ombra sia per te dio o un genio o un luogo, o sia dio uno spettro volteggiante attraverso i soffi dell'aria. Siano, questi, numi gentili nei borghi barbarici, nelle mani dei quali è sacra ogni cosa che la paura abbia fatto credere in terrificanti dèi, ai quali piace l'insanguinato costume del mangiare, che una pingue vittima nel profondo del bosco sia dilaniata per divorarne le viscere tra i vini copiosi.[207]

Anche qui il contesto è quello più ampio della critica filosofica e rituale e non c'è nessuna connotazione rurale legata alla parola *pagus*.[208] Anzi la locuzione *barbaricis gentilia numina pagis* rimanda, piuttosto, a quella sovrapponibilità fra romanità e cristianità implicita nella tesi di Zeiller.[209]

Il primo a far derivare esplicitamente i *pagani* in senso di "non cristiani" dai *pagi* è Orosio. In apertura della sua opera storica, dopo aver ricordato il compito affidatogli da Agostino, così dice:

Praeceperas mihi, uti adversus vaniloquam pravitatem eorum, qui alieni a civitate dei ex locorum agrestium compitis et pagis pagani vocantur sive gentiles quia terrena sapiunt,

[207] Prud. *Contr. Symm.* 1, 442-454, trad. G. Garuti con qualche accomodamento.
[208] Privi di connotazione rurale sono anche i *pago impliciti viri* di *Contr. Symm.* 1, 619-620 giacché per loro non è proibito *per debita culmina mundi ire*, cioè avere degli incarichi; infatti poco prima (v. 610) Prudenzio aveva gioito di una *urbs purgata* dalla presenza del *pulvinar Iovis*.
[209] Prudenzio utilizza anche la locuzione *pagana gens* in *Cath.* 11, 87 e *Contr. Symm.* 1, 6. In ambo i casi indica semplicemente i non cristiani, laddove il colorito pastorale del primo è dato semplicemente dal contesto della natività cui fa riferimento la scena.

> *qui cum futura non quaerant, praeterita autem aut obliviscantur aut nesciant, praesentia tamen tempora veluti malis extra solitum infestatissima ob hoc solum quod creditur Christus et colitur deus, idola autem minus coluntur, infamant.*
>
> Mi avevi comandato di parlare contro la vuota perversità di coloro che, estranei alla città di dio, dai crocicchi e dai centri di campagna sono chiamati pagani, oppure gentili, perché capiscono soltanto le cose terrene; di coloro che non bramano le cose future, eppure dimenticano o non conoscono le cose passate, ma tuttavia coprono d'infamia i tempi presenti, come se fossero eccezionalmente tribolati dai mali, per la sola ragione che si crede in Cristo e si adora dio, mentre gli idoli sono meno adorati.[210]

Innanzi tutto bisogna notare che Orosio necessita ancora di specificare che i *compita* e i *pagi* sono quelli dei *loci agrestes*.[211] In secondo luogo, Orosio parla sia di *pagani* e che di *gentiles*, riducendo i primi a coloro *alieni a civitate dei*, in un gioco letterario che contrappone la *civitas* all'*ager*, in ottica speculare fra significato letterale e allegorico.[212] In breve, la derivazione dei *pagani* dai *pagi* è successiva all'elaborazione agostiniana della *civitas dei*. Ritorneremo sulla questione una volta risolta l'etimologia di *paganus*.

II.2 – L'ipotesi Mohrmann-Grégoire

L'etimologia oggi forse più in voga è quella formulata nel 1952 in maniera indipendente da Christine Mohrmann e Henri Grégoire, secondo la quale *paganus* avrebbe avuto un significato neutro di chi non fa parte di un gruppo, assimilabile al greco ἰδιώτης. Quest'assenza di significato peggiorativo è stata una chiave ermeneutica particolarmente utile per quella parte di accademia, in particolar modo anglosassone, che dagli anni Sessanta in poi ha messo parzialmente da parte la lettura della tarda antichità come periodo di conflitto, dilatandone al contempo gli orizzonti cronologici, in un processo di rilettura che è stato definito un'«esplosione».[213]

Passando all'analisi delle fonti è doveroso innanzi tutto notare che, per quanto in ossequio all'interpretazione di Mohrman e Grégoire si sia sforzato di postulare un significato di *is qui munere, officio quodam carens, praecipuae condicionis expers*, Peter Flury, nella voce del *Thesaurus Linguae Latinae* da lui curata, non sia riuscito a fornire di meglio che qualche glossa

[210] Oros. *Hist.* prol. 9, trad. A. Bartalucci con qualche accomodamento.
[211] Per quanto io sia incline ad estendere il genitivo plurale *locorum agrestium* anche ai *pagi* oltre che ai *compita*, tradurre «dai crocicchi di campagna e dai borghi» non cambia il fatto che Orosio abbia sentito la necessità di esplicitare l'elemento rurale. Inoltre il riferimento ai *compita* è assolutamente superfluo nella discussione etimologica del nome *paganus*.
[212] Mohrmann 1952, 120-121.
[213] Giardina 1999.

altomedievale.[214] Quindi i significati storicamente attestati sarebbero determinati *per oppositionem* e le opposizioni sono tre: i *milites*, i gladiatori e le *variae condiciones similes*. I passi riferiti esplicitamente al primo significato sono imparagonabili a livello quantitativo con gli altri due e i gladiatori utilizzano *paganus* ad imitazione dei soldati grazie al comune utilizzo delle armi. L'ultimo gruppo si appoggia sempre su quel ristretto numero di testi già discussi da Christine Mohrmann cui se ne può aggiungere qualcun altro. I primi sono due passi di Ulpiano raccolti nel libro undicesimo del *Digesto*:

> *Hoc autem senatus consultum aditum etiam dedit militi vel pagano ad investigandum fugitivum in praedia senatorum vel paganorum (cui rei etiam lex Fabia prospexerat et senatus consultum Modesto consule factum), ut fugitivos inquirere volentibus litterae ad magistratus dentur, multa etiam centum solidorum in magistratus statuta, si letteris acceptis inquirentes non adiuvent. Sed et in eum, qui quaeri apud se prohibuit, eadem poena statuta. Est etiam generalis epistula divorum Marci et Commodi, qua declaratur et praesides et magistratus et milites stationarios dominum adiuvare debere inquirendis fugitivis, et ut inventos redderent, et ut hi, apud quos delitescant puniantur, si crimine contingantur.*
>
> Questo senatoconsulto diede anche adito ad un militare o ad un borghese di ricercare il fuggitivo nei fondi dei senatori o dei borghesi (ciò era stato previsto pure della legge Fabia e da un senatoconsulto approvato sotto il consolato di Modesto), in modo che a chi intendesse ricercare i fuggitivi si desse una lettera per i magistrati. Fu pure stabilita una multa di cento solidi per i magistrati, se, pur avendo ricevuto la lettera, non prestassero aiuto agli inquirenti. Ma fu stabilita la stessa pena anche per chi ha proibito che fossero fatte perquisizioni presso di sé. Vi è poi una epistola generale dei divi Marco e Commodo, ove si dichiara che sia i governatori sia i magistrati sia i soldati di guarnigione devono aiutare il padrone nella ricerca dei fuggitivi e restituire quelli trovare e punire coloro presso cui si nascondono, se partecipino al crimine.[215]

Nel testo ci sono due contrapposizioni, quella fra *miles* e *paganus* e quella fra *senatores* e *pagani*. Dal momento in cui Ulpiano si perita di specificare la prima, è evidente che si poteva dare il caso in cui *pagani* e *milites* avessero diritti differenti. In questo caso, però, chiunque aveva pari diritto di cercare uno schiavo fuggitivo e l'ordinamento romano sanzionava quei suoi

[214] *ThLL*, *sv* «Paganus» (Flury), 80, 15-20. *Gloss. Lat. s.v.* PA 112 (ed. Lindsay 1931, 100); *CGL* II, 330, 48-49; IV, 456, 42.
[215] *Dig.* 11, 4, 1, 4, trad. S. Schipani. Qui e oltre ho sostituito solo la traduzione di *paganus* con "borghese" piuttosto che "civile".

membri (*praesides*, *magistrati* e *milites stationari*) che non adempievano al dovere di aiutare il padrone nella ricerca. Il secondo passaggio è dello stesso tono:

> *Divus Pius rescripsit eum, qui fugitivum vult requirere in praediis alienis, posse adire praesidem litteras ei daturum et, si ita res exegerit, apparitorem quoque, ut ei permettatur ingredi et inquirere, et poenam eundem praesidem in eum constituere, qui inquiri non permiserit. Sed et divus Marcus oratione, quam in senatu recitavit, facultatem dedit ingrediendi tam Caesaris quam senatorum et paganorum praedia volentibus fugitivos inquirere scrutarique cubilia atque vestigia occultantium*.
>
> Il divo Pio stabilì con rescritto che ci intende cercare un fuggitivo in fondi altrui può adire il governatore, il quale gli darà una lettera e, se la situazione lo richieda, anche un ausiliare, affinché gli sia consentito di entrare per fare le sue ricerche, e che lo stesso governatore stabilisce una pena contro chi non abbia consentito le ricerche. Ma anche il divo Marco, in una orazione che ha letto in senato, diede a chi voleva cercare servi fuggitivi la facoltà di entrare nei fondi tanto di Cesare quanto dei senatori e dei borghesi, e di scrutare i nascondigli e le tracce di quelli che li occultavano.[216]

In ambo i testi la contrapposizione fra *senatores* e *pagani* serve a connotare il carattere dei fondi (*praedia*). L'orazione di Marco Aurelio cui fa riferimento Ulpiano aggiunge un ulteriore elemento, i *praedia Caesaris*, il che ci permette di riagganciarci alla bipartizione dei *provincialia praedia* fatta da Gaio all'interno di una più ampia elencazione dei beni non sottoposti a *mancipatio*.

> *In eadem causa sunt provincialia praedia, quorum alia stipendiaria, alia tributaria vocamus: stipendiaria sunt ea quae in his provinciis sunt, quae propriae populi Romani esse intelleguntur; tributaria sunt ea, quae in his provinciis sunt, quae propriae Caesaris esse creduntur.*
>
> Nella medesima condizione sono i fondi provinciali, dei quali alcuni si dicono stipendiari, altri tributari. Gli stipendiari sono quelli situati in quelle province che si considerano proprie del popolo romano; i tributari sono quelli situati in quelle province che sono ritenute proprie dell'imperatore.[217]

Da questo passo si evince che l'organizzazione dei fondi provinciali s'inseriva all'interno della distinzione di natura amministrativa e fiscale fra province senatorie e province imperiali. I fondi provinciali, inoltre, erano sottoposti ad un regime giuridico differente rispetto ai fondi italiani,

[216] *Dig.* 11, 4, 3, trad. S. Schipani.
[217] Gai. *Inst.* 2, 21.

dal momento che in questi ultimi avevano vigore la *mancipatio* e la *cessio in iure*, mentre in quelli provinciali bisognava procedere «con patti e contratti».[218] Dal momento che sia *praedia stipendiaria* che *praedia senatorum* si distinguono dai *praedia Caesaris*, dobbiamo supporre un certo grado di equivalenza fra il *populus Romanus*, proprietario dei *praedia stipendiaria*, e i *senatores*. Nei due passi di Ulpiano i senatori rappresentano, dunque, il popolo romano *tout court*, conseguentemente i *praedia paganorum* non possono che essere quei fondi in territorio provinciale che non erano proprietà né dell'imperatore né del popolo romano.[219] In ambo i passi i *pagani* sono definiti per opposizione, sì, ma per opposizione al popolo romano, sono, in sostanza, i popoli a questo assoggettati. Chiarito il carattere predatorio dei *praedia*, riappare tutta la dimensione storica del significato militare connesso al termine *paganus*. D'altro canto, i senatori apostrofati da Marco Aurelio cui fa riferimento Ulpiano erano dei soldati a tutti gli effetti: la seconda tappa del *cursus honorum* di un aspirante senatore era il tribunato laticlavio, il secondo nella catena di comando di una legione dopo il legato propretore.[220]

Così come per l'ordine senatorio, anche quello equestre aveva svariate cariche militari nel suo *cursus honorum*, che poteva portare fino alle massime prefetture dell'ordinamento romano come l'annona o quella d'Egitto. Dall'età dei Severi, inoltre, all'ordine equestre era stato affidato il comando di tre nuove legioni appena create, inizio di un processo in cui quest'ordine acquisiva sempre maggior importanza.[221] Fatte queste premesse, le cui implicazioni storico-religiose andranno analizzate più nel dettaglio, possiamo accostarci ad un altro testo sul quale si basa l'ipotesi Mohrmann-Grégoire.[222] Si tratta di un frammento di una costituzione di Costanzo II del 353.

> *Imp. Constantius a. ad praefectos praetorio. Post alia: si quis de paganis vel decurionibus ambierit ad honores protectoriae dignitatis, nec tempus nec stipendia ei post hanc legem computanda sunt. Hoc et circa eos, qui ad praeposituras ambitu pervenerint, custodiri praecipimus. Et cetera. Dat. kal. mai. Constantio a. VI et Constante II conss.*

[218] *pactionibus et stipulationibus*, Gai. *Inst.* 2, 31.
[219] Di questo avviso già Boscherini 1956, 106 n. 65. Si cfr. la tripartizione fra *praedia Caesaris*, *senatorum* e *paganorum* con il *[si]ve caesari(a)nus, sive miles, sive pacanus* di *AE* 1953, 223 = Pilhofer 2009, 923 (n. 716).
[220] Cfr. *CIL* 11, 3365 con Le Bohec 2002, 54-55. Già Zeiller 1917, 25 n. 1 notava in merito al primo passo di Ulpiano che «les sénateurs, jusqu'à l'époque des Sévère, parcourent une carrière à la fois civile et militaire».
[221] Sulla carriera dei membri dell'ordine equestre cfr. Le Bohec 2002, 55-57. Sull'ascesa dell'ordine equestre nel III sec. si è prodotta un'ampia bibliografia, sulla quale cfr. Cristol 1999; come ha messo in luce Lepelley 1999, l'ordine equestre che emerse nel IV sec. era socialmente connotato in maniera molto diversa rispetto ai secoli precedenti.
[222] Sebbene nessuno dei due la segnali, la costituzione è posta insieme ai due testi di Ulpiano da Flury e segnalata anche da Kahlos 2007, 24 n. 58 che traduce i *pagani* qui di seguito come «country-dweller».

> L'imperatore Costanzo Augusto ai prefetti al pretorio. Dopo altro: se qualcuno tra i pagani o i decurioni avesse trafficato per ottenere una carica della dignità di protettore, non gli siano computati né il tempo né gli stipendi dopo questa legge. Inoltre ordiniamo di arrestare quelli che giunsero ai comandi con l'imbroglio. Eccetera. [223]

L'opposizione, qui, è fra *decuriones* e *pagani* e anche in questo caso non è difficile ritrovare il significato militare, dal momento che il *decurio* – linguisticamente uguale al *centurio* – era sia il membro del consiglio cittadino che il comandante di una *turma*, unità facente parte di un'*ala* di cavalleria ausiliaria.[224] Sebbene in greco si dividesse fra βουλευτής e ἴλαρχος,[225] in latino non si distingueva, almeno a livello nominale, fra quei membri delle élite provinciali di censo equestre che facevano carriera politica nei propri municipi e quelli che facevano carriera nell'esercito; inoltre, dai Flavi in poi, la prefettura d'ala era appannaggio del ceto equestre.[226] Considerate le scarse informazioni che possediamo da questo stralcio di legge che ci è giunto, oltre che mutilo, anche privo del destinatario non si possono fare eccessive speculazioni sugli appartenenti a queste *decuriae*.[227] Forse più foriero di informazioni potrebbe essere il contesto nel quale è stata inserita dai compilatori del teodosiano: il settimo libro è quello che raccoglie le costituzioni che hanno come principale argomento l'organizzazione della *militia*. Il titolo all'interno del quale è inserita la costituzione, il ventuno, tratta *de testimoniali ex tribunis et protectoribus* e si apre con una legge di Costantino, nella quale l'imperatore si lamenta di quelli che, pur non avendo visto il campo di battaglia, «s'intrufolano nei meriti della gloria militare».[228] La costituzione che segue quella di Costanzo è datata al 396 e porta il nome di

---

[223] *CTh* 7, 21, 2. La costituzione si inseriva in un più generale tentativo di diminuire gli abusi dovuti alla corruzione, cfr. Cuneo 1997, CVII-CIX. Questo frammento è stato da molti ricollegato ad un unico atto normativo di Costanzo testimoniato da altre costituzioni del teodosiano; tuttavia, come ampiamente discusso da Cuneo 1997, 211 e 236-242, si tratta di un'ipotesi da escludere.

[224] Cfr. Spaul 1994, 276-280 per una lista di tutti i *decuriones* militari attestati epigraficamente fino al 285 d.C.

[225] Mason 1974, 123 e 164-165.

[226] Cfr. Spaul 1994, 265-275 per i *praefectus alae*. Cfr. Le Bohec 2002, 35-36 dove si prospetta la possibilità che anche alcune coorti di ausiliari, comunque cittadini romani, fossero *equitate* nel senso che servissero come cavalleria, probabilmente di seconda linea. Il prefetto di coorte era il primo gradino del *cursus honorum* di un membro dell'ordine equestre.

[227] In una legge dell'anno successivo lo stesso imperatore impediva ai *curiales* di entrare nella *militia*: *Et cuncti, qui per officia diversa nomina dederunt militiae, si de curialium numero originem trahunt, soluti sacramentis vestris coetibus adgregentur*, *CTh* 12, 1, 42, 2. Sulla questione cfr. Carrié 2018, 92-98. Non necessariamente questo significa che gli esterni all'*ordo* dei *decuriones* non potessero essere chiamati *pagani*, proprio in virtù del lessico militare connesso alla parola *decurio* cui proprio in quegli anni vide l'apparire di un sinonimo, *curialis*, evidentemente privo di connotazioni militari. Vanno segnalate, inoltre, anche l'esistenza delle *decuriae urbis Romae*, su cui cfr. Jones 1949/1960, 154-158, vale a dire quei funzionari già di periodo repubblicano, incentrati a Roma ma attivi anche a livello provinciale, che mantennero i propri privilegi fino in periodo tardoantico, come attestato dal titolo specificatamente loro dedicato in *CTh* 14, 1.

[228] *ferri non potest in titulos militaris laudis inrepere eos, qui nec aciem viderint nec signa perspexerint nec arma tractaverint*, *CTh* 7, 21, 1. Seguo l'attribuzione a Costantino data, conformemente a tutti gli editori tranne Mommsen, da Cuneo 1997, 465.

Arcadio ed Onorio.[229] Nel testo si sancisce che quelli che quei *protectores* o *domestici* che hanno ricevuto l'*honesta missio*, possono mantenere i privilegi di questa *dignitas* solo a patto che continuino ad osservare i loro doveri e mantengano il proprio posto nella società, posto che dovrà essere mantenuto anche dai loro figli. La cosa più interessante ai nostri fini è che nel testo la parola *militia* indichi non solo il servizio militare in senso stretto, ma un gruppo più vasto di funzionari. L'ambiguità di questo concetto di *militia* era percepita dagli stessi legislatori, che in coda al provvedimento si premurano di tutelare i privilegi dei soldati di professione, «che veterani nei felici accampamenti furono congedati o dal congedo onorevole per sopraggiunta malattia o dal lodevole esonero delle ferite o dal tempo trascorso sotto le insegne». In conclusione, sebbene il concetto di *militia* si fosse allargato tanto da poter annoverare al proprio interno anche persone che non erano soldati di professione, ciò non toglie che i *pagani* erano sempre definiti tali in quanto opposti ai *milites*.

Una lettera di Ausonio ci consegna il parziale ritratto di Teone, un *paganus* dell'odierno Médoc in Aquitania, il quale è così apostrofato in apertura di un'epistola scritta dopo l'ingresso del letterato nella *militia* imperiale.[230] Rimandando ad una discussione più generale in cui prendere in considerazione le testimonianze di Ausonio,[231] per il momento mi limito a notare come la parola "borghese" sia la miglior traduzione per indicare il *paganus* Teone. Lo stesso Ausonio, tuttavia, ci dà un'ulteriore sfumatura del significato di *paganus* nell'*Ordo urbium nobilium*, quando s'accinge a descrivere Narbona.

> *Nec tu, Martie Narbo, silebere, nomine cuius*
> *fusa per immensum quondam provincia regnum*
> *optinuit multos dominandi iure colonos.*

---

[229] *Impp. Arcadius et Honorius aa. Florentino praefecto Urbi. Quicumque ex protectoribus aut domesticis honorarias missiones meruerint, sub hac norma penes eos dignitas maneat, ut neque municeps curiam neque collegiatus obsequium propriae urbis effugiat neque negotiator a pensionis aurariae instituta summa militiae suffragio subtrahatur neque ab ullo postremo officio militia vel corpore talis se impetrati quisquam obiectione defendat, sed manente norma solvat omnia, quae ab illo vel condicione nascendi vel iure proprii postulantur officii. De liberis etiam eorum censemus, ne de his editi originis munus per privilegia emendicatae dignitatis effugiant. Quae quidem omnia officere illis aliquando non patimur, quos emeritos felicibus castris vel honesta interdum adversae valetudinis missio vel vulnerum laudabilis excusatio vel emensum sub signis tempus absolvit. Dat. XIIII kal. mai. Mediolano Arcadio IIII et Honorio III aa. conss.*, *CTh* 7, 21, 3.

[230] *Ausonius, cuius ferulam nunc sceptra verentur, / paganum Medulis iubeo salvere Theonem*, Aus. *Ep.* 13 Green = 4 Mondin, 1-2. Il riferimento in apertura è il recente ottenimento del ruolo di precettore di Graziano nel 366/367, anche se l'epistola è probabilmente di uno o due anni dopo. Anche qui il significato di *paganus* è tecnico, giacché il riferimento al *militare* è esplicito (*quod militantes scribimus* 80) e, sulla scorta dell'epistola a Simmaco, *Ep.* 12 Green = 14 Mondin, 5, si può dedurre l'appartenenza di Ausonio alla *militia* imperiale. Sulla questione, datazione e ordine delle epistole cfr. il puntuale commento di Mondin 1995, 84-85 e 194-195. Lucarini 2010, 439-441 propone dubbiosamente l'idea che il *militatens scribimus* possa essere un riferimento alla *militia poetica* di Ausonio ma nell'interpretazione di questo studioso si perde la carica sarcastica nei confronti di Teone e non si valorizza l'epistola a Simmaco.

[231] Cfr. cap. V II.

Insinuant qua se Sequanis Allobroges oris
excluduntque Italos Alpina cacumina fines,
qua Pyrenaicis nivibus dirimuntur Hiberi,
qua rapitur praeceps Rhodanus genitore Lemanno
interiusque premunt Aquitanica rura Cebennae
usque in Teutosagos, paganica nomina, Belcas,
totum Narbo fuit: tu Gallia prima togati
nominis adtollis Latio proconsule fasces.

Né di te tacerò, Marzia Narbona, la provincia col cui nome, ampliata attraverso un regno un tempo immenso, ha ottenuto molti coloni da dominare con il diritto. Là dove gli Allobrogi penetrano nel territorio dei Sequani e dove le cime delle Alpi sbarrano le terre italiche, là dove le nevi dei Pirenei ci separano dalla Spagna, là dove il Rodano rapido si slancia fuori dal suo Lemano natale, là dove le campagne d'Aquitania son chiuse dalle Cevenne, fino al territorio dei Volci Tectosagi, dal nome pagano, tutto fu Narbona. In tutta la Gallia sei stata tu la prima a spiegare i fasci dei togati con un proconsole latino.[232]

In questi versi di non facile traduzione, Ausonio, utilizza Narbona, prima colonia romana dedotta fuori dall'Italia, per delineare in brevi pennellate la nascita della provincia della Gallia Narbonense. Giocando sul *nomen* datole dalla città, contrappone i *paganica nomina*, riferiti ai Volci Tectosagi, al *togatus nomen*. Conseguentemente in questo caso *paganicus* indica qualcosa che si caratterizza come non-romano, per giunta con una sfumatura latina, avendo una connotazione temporale precedente all'ordinamento provinciale istituito dai romani.[233]

Alla luce di quanto detto finora, come interpretare il sostantivo *semipaganus* con il quale Persio si appella nel prologo delle *Satire*? Si è già visto che Lucarini ha interpretato questo lemma in collegamento con la *militia* poetica, metafora già attestata in Ovidio e quindi disponibile a Persio. Per un giusto inquadramento di questo passo bisogna discutere tutta una serie di altre fonti che ci permettono di meglio mettere a fuoco il contesto storico-religioso in cui operava Persio. Per il momento basterà notare che l'uso di *semipaganus* dimostra solo che nella metà del I sec. d.C. *paganus* in senso di "non militare" era già entrato nell'uso corrente. Piuttosto è interessante che Christine Mohrmann sulla scorta di questo testo ha proposto due

[232] Aus. *Or. urb. nob.* 19, 1-11, trad. A. Pastorino con qualche accomodamento.
[233] Questo significato di anteriorità rispetto all'ordinamento romano lo si può individuare anche nei fauni chiamati *paganica numina* in Aus. *Mos.* 177, dal momento che nella religione romana Fauno era stato relegato in un tempo e in un luogo altro e perciò era portatore di una condizione attingibile solo in negativo, cfr. Brelich 2010, 92-109; Sabbatucci 1999, 51-58.

ipotetiche traduzioni, *particulier* e *profane*.[234] Il significato del secondo affonda le sue radici in un ambito che potremmo dire "religioso", giacché si oppone a *divin, religieux, sacré*; il primo invece, quando riferito ad una persona, si oppone a *commun*, *public*, siamo cioè nell'ambito che potremmo dire "giuridico".[235] Queste problematiche linguistiche dovrebbero rendere chiaro perché i prestiti attestati nelle altre lingue sono sostanzialmente inutili ai fini di una discussione sul significato che storicamente ha assunto il vocabolo *paganus*.[236] D'altronde lo stesso Grégoire ammetteva che il primo senso di παγανός con il quale il termine era penetrato in greco tra i secoli II e III era proprio quello «amministrativo […] e le diverse accezioni con cui questo termine è utilizzato nell'epoca bizantina derivano tutti da questo significato».[237] Il senso amministrativo ben messo in luce da Grégoire è quello connesso con la *militia* gruppo nel quale si accedeva tramite un giuramento (*sacramentum*) e dal quale era esclusi i *pagani*. Sebbene il termine potesse essere sinonimo di ἰδιώτης, tuttavia non collimava con questo per ovvie ragioni storiche: i παγανοί non erano gli esclusi da un astratto gruppo di soldati e poi di funzionari, ma erano concretamente coloro esclusi dalla *militia*, cioè dall'ordinamento romano. Se non si tiene in considerazione questo fattore di ordine squisitamente storico, non si comprende perché i grecofoni abbiano sentito il bisogno di prendere in prestito *paganus*.

In definitiva possiamo dire che i *pagani* erano coloro che non appartenevano alla *militia*. Il concetto di *militia* ebbe un allargamento semantico progressivo che, dai soldati di professione, giunse ad includere anche tutta una serie di funzionari non militare in senso stretto, in un processo che ci appare compiuto nel IV secolo. Ciò non toglie che i *pagani* sono definiti tali in quanto contrapposti ai *milites*.

II.3 – Le più antiche testimonianze cristiane dell'uso di *paganus*

Nelle pagine precedenti ritengo di aver chiarito in modo sostanzialmente definitivo in che modo vada inteso *paganus* nei testi non cristiani. Si badi che l'analisi è stata condotta non su tutte le attestazioni di *paganus*, ma semplicemente su quelle che potevano dare adito a qualche dubbio

[234] «Mais – et ceci me semble être d'une grande importance – il y a des textes, peu nombreux il est vrai, qui justifient la supposition que le mot a adopté, dans la langue commune, un sens plus large : celui de 'particulier', 'profane'. *Paganus* peut désigner quelqu'un qui n'appartient pas à un groupe défini, qui n'est pas membre d'une communauté», Mohrmann 1952, 117-118.

[235] https://www.larousse.fr/dictionnaires/synonymes/ *s.vv.* consultato il 04/02/2023.

[236] Brown 1999 ne discute alcuni a sostegno della tesi Mohrmann-Grégoire, seppur con il giusto piglio informativo in quella che rimane un'ottima voce d'enciclopedia e non un saggio. In ogni caso giustamente riconosce a *paganus* un senso negativo. Che i prestiti siano un mezzo imperfetto ai fini della ricostruzione del significato complessivo del lemma nella lingua d'origine è presto chiaro: l'it. *souvenir* "oggetto comprato a ricordo di un viaggio" non equivale al fr. *souvenir* "ricordo, memoria"; l'ing. *fresco* "tecnica pittorica parietale" non equivale all'it. *fresco* "piacevolmente freddo, umido, fatto da poco"; l'it. *macho* "uomo aitante e piacente" non equivale allo sp. *macho* "maschio"; l'it. *blitz* "azione rapida e organizzata" non equivale al ted. *blitz* "fulmine, lampo" e così via.

[237] Grégoire 1952a, 391.

sul suo significato. La maggior parte delle altre attestazioni, infatti, rimandano ad un inequivocabile significato militare, in cui *paganus* acquista il suo senso in contrapposizione a *miles*. Molti studiosi hanno messo in luce il momento di densità di utilizzo di *paganus* tra la fine del IV sec. e l'inizio del V sec. da parte degli scrittori cristiani. Si ritornerà su questo periodo a suo tempo, ora è necessario analizzare le occorrenze di *paganus* in scrittori cristiani precedenti al periodo suddetto, per vedere in che senso viene utilizzata la parola. Quella che è unanimemente riconosciuta come la prima attestazione è l'iscrizione di Catania.

> *Iuliae Florentinae infanti dulcissimae atque innocentissimae, fideli factae, parens conlocavit. Quae pridie nonas martias ante lucem pacana nata, Zoilo correctore provincia, mense octavo decimo et vicesima secunda die completis, fidelis facta, hora noctis octava ultimum spiritum agens supervixit horis quattuor ita ut consueta repeteret, ac defuncta Hybele hora diei prima septimum kalendas octobres. Cuius occasum cum uterque parens omni momento fleret, per noctem Maiestatis vox extitit, quae defunctam lamentari prohiberet. Cuius corpus pro foribus martXPorum qua X loculo suo per prosbiterum humatum est IIII nonas octobres.*
>
> A Iulia Florentina, dolcissima e innocentissima. divenuta fedele, il padre pose. Lei, il giorno prima delle none di marzo (*i.e.* il 6 marzo) prima del far del giorno, nata pagana, mentre Zoilos era correttore della provincia, divenuta fedele a 18 mesi e a 22 giorni compiuti, mentre rendeva l'ultimo sospiro all'ora ottava della notte, sopravvisse ancora quattro ore sì da ripetere gli atti consueti, e morì a Ibla la prima ora del giorno, sette giorni prima delle calende di ottobre (*i.e.* il 25 settembre). Mentre entrambi i genitori non cessavano di piangere in ogni momento la sua morte, nella notte si levò la voce della Maestà che proibiva di piangere la defunta. Il suo corpo si trova davanti alle porte dei martiri di Cristo, dove, nel proprio loculo – il decimo – è stato inumato per intervento del presbitero 4 giorni prima delle none di ottobre (*i.e.* il 4 ottobre).[238]

Com'è stato sostenuto da praticamente tutti i commentatori, in questa epigrafe, datata al più tardi al primo trentennio del IV secolo vista la menzione del *corrector* Zoilos,[239] il significato di *paganus* indica chi non è battezzato.[240] L'iscrizione presenta un latino non perfetto e sulla base di altre epigrafi rinvenute nella zona, è stata ipotizzato che si trattasse di un testo redatto

[238] *CIL* 10, 7112. Seguo Rizzone 2021, 75-76 per resa del testo e traduzione espungendo però i segni diacritici. Manganaro 2015, 26 calcola la data di nascita al 3 marzo.
[239] La datazione ha solo un termine *ante quem*, quello del cambio di nomenclatura del funzionario amministrativo della provincia da *corrector* a *consularis*, cambio del quale la datazione è discussa, cfr. Lizzi Testa 2014b, 37-38 e Manganaro 2015, 26 n. 73.
[240] Non ci sono elementi per credere con Cameron 2012, 23-24 e Lizzi Testa 2014b, 36-37 che il *corrector* Zoilos fosse il padre della defunta.

dallo stesso presbitero a fini propagandistici[241] e inciso da un'officina che lavorava per il gruppo di Catania.[242] Se così fosse, ci troveremo dinanzi ad un uso tecnico di *paganus*, nel senso di non battezzato, da parte di un operatore rituale specializzato, vale a dire il presbitero. Quale che sia l'autore del testo, il significato di "non battezzato" di *paganus* è accettato da praticamente tutti gli studiosi che hanno analizzato questa epigrafe.[243] Considerato ciò, possiamo ora muoverci ad analizzare il passo del *de corona* di Tertulliano che, oggetto di ampie discussioni, viene ad oggi sostanzialmente rifiutato e perciò deve essere riportato integralmente.

> [1] *Etenim, ut ipsam causam coronae militaris aggrediar, puto prius conquirendum an in totum christianis militia conueniat. Quale est alioquin de accidentibus retractare, cum a praecedentibus culpa sit? Credimusne humanum sacramentum divino superduci licere, et in alium dominum respondere post Christum, et eierare patrem ac matrem et omnem proximum, quos et lex honorari et post deum diligi praecepit, quos et evangelium, solum Christum pluris faciens, sic quoque honoravit?* [2] *Licebit in gladio conversari, domino pronuntiante gladio periturum qui gladio fuerit usus? Et proelio operabitur filius pacis, cui nec litigare conveniet? Et vincula et carcerem et tormenta et supplicia administrabit, nec suarum ultor iniuriarum?* [3] *Iam et stationes aut aliis magis faciet quam Christo, aut et dominico die, quando nec Christo? Et excubabit pro templis quibus renuntiavit? Et cenabit illic, ubi apostolo non placet? Et quos interdiu exorcismis fugavit, noctibus defensabit, incumbens et requiescens super pilum quo perfossum est latus Christi? Vexillum quoque portabit aemulum Christi? Et signum postulabit a principe, qui iam a deo accepit? Mortuus etiam tuba inquietabitur aeneatoris, qui excitari a tuba angeli expectat? Et cremabitur ex disciplina castrensi christianus, cui cremari non licuit, cui Christus merita ignis indulsit?* [4] *Quanta alibi inlicita circumspici possunt castrensium munium, transgressioni interpretanda! Ipsum de castris lucis in castra tenebrarum nomen deferre transgressionis est. Plane, si quos militia praeuentos fides posterior inuenit, alia condicio est, ut illorum quos Iohannes admittebat ad lauacrum, ut centurionum fidelissimorum quem Christus probat et quem Petrus catechizat, dum tamen, suscepta fide atque signata, aut deserendum statim sit, ut a multis actum, aut omnibus modis cavillandum, ne quid aduersus deum committatur quae nec extra militiam permittuntur, aut novissime perpetiendum pro deo, quod aeque fides pagana condixit.* [5] *Nec enim delictorum impunitatem aut*

[241] Manganaro 2015, 24-28 che sottolinea il carattere abbastanza unico di questa iscrizione in latino in un contesto funerario grecofono. Cfr. per una panoramica più generale anche Manganaro 1993 dove si sottolinea la funzione pubblica e cittadina del latino rispetto al greco.
[242] «L'evidente scarto tra ideazione ed esecuzione può trovare una spiegazione nell'ignoranza del lapicida e nella sua poca dimestichezza con la lingua latina e con i caratteri della sua scrittura», Rizzone 2021, 84 e cfr. l'analisi a 75-81.
[243] Gli unici a dissentire sono stati Chuvin 2002, 14, seguito da Lizzi Testa 2014b, 36-37, che ritengono che *pagana* non indichi la condizione del non battezzato ma piuttosto nata in un *pagus*, quale sarebbe stata Ibla.

martyriorum immunitatem militia promittit. Nusquam christianus aliud est, unum evangelium et idem: Iesus negaturus omnem negatorem et confessurus omnem confessorem, et salvam facturus animam pro nomine eius amissam, perditurus autem de contrario adversus nomen eius lucri habitam. Apud hunc tam miles est paganus fidelis quam paganus est miles fidelis. [6] *Non admittit status fidei necessitates. Nulla est necessitas delinquendi, quibus una est necessitas non delinquendi. Nam et ad sacrificandum et directo negandum necessitate quis premitur tormentorum sive poenarum. Tamen nec illi necessitati disciplina conivet, quia potior est necessitas timendae negationis et obeundi martyrii quam evadendae passionis et implendi officii.* [7] *Ceterum subvertit totam substantiam sacramenti causatio eiusmodi, ut etiam voluntariis delictis fibulam laxet. Nam et voluntas poterit necessitas contendi, habens scilicet unde cogatur vel ipsa. Haec praestruxerim et ad ceteras officialium coronarum causas, quibus familiarissima est advocatio necessitatis, cum idcirco aut officia fugienda sunt ne delictis incidamus, aut martyria toleranda sunt ut officia rumpamus. De prima specie quaestionis, etiam militiae ipsius inlicitae, plura non faciam, ut secunda reddatur, ne, si omni ope expulero militiam, frustra iam de corona militari provocarim. Puta denique licere militiam usque ad causam coronae.*

[1] Ora, per cominciare proprio dai motivi per cui i soldati portano la corona, penso che si debba prima esaminare con accuratezza se fare il soldato sia, sotto ogni rispetto, confacente ai cristiani. Del resto, che senso ha ridiscutere di questioni accidentali, quando è a monte che sta il fondamento della colpevolezza? Crediamo forse che sia lecito sovrapporre il giuramento fatto a un uomo al giuramento fatto a dio? Obbligarsi a un altro signore dopo essersi obbligati al Cristo? Rinnegare il padre e la madre e ogni altro nostro prossimo, che non soltanto la legge comanda di onorare e amare dopo dio, ma che anche il vangelo, non ponendo al di sopra di loro che il solo Cristo, ha parimenti onorato? [2] Sarà mai lecito vivere nella spada, quando il signore dichiara che perirà di spada chi di spada si sarà servito? E prenderà forse parte agli scontri armati il figlio della pace, per il quale già la semplice lite sarà sconveniente? Si occuperà di arresti, prigioni, torture e pene capitali chi non può vendicarsi delle proprie offese? [3] E farà poi i turni di guardia per altri piuttosto che per il Cristo, e magari di domenica, quando non lo si fa neppure per il Cristo? E di notte farà la sentinella davanti ai templi ai quali ha rinunciato? Si metterà a tavola proprio là dove l'apostolo lo giudica inopportuno? E quelli che di giorno ha messo in fuga con gli esorcismi, li difenderà forse di notte, mentre trova riposo standosene appoggiato sulla lancia con la quale fu trapassato il fianco del Cristo? Porterà inoltre il vessillo rivale di quello del Cristo? E chiederà il segno all'imperatore chi ne ha già ricevuto uno da dio? Persino da morto sarà disturbato dagli squilli del trombettiere, chi attende di essere

svegliato dalla tromba dell'angelo? E sarà cremato secondo la prassi militare un cristiano cui non fu lecito farsi cremare, cui il Cristo stesso rimise la meritata pena del fuoco? [4] Quanti obblighi militari possono essere riconosciuti illeciti in un ambiente diverso, quanti debbono essere considerati peccati! Lo stesso passare dagli accampamenti della luce a quelli delle tenebre, rientra nella sfera del peccato. Chiaramente, diversa è la condizione di coloro che la fede raggiunse quando già erano vincolati all'esercito, come quei soldati che Giovanni ammetteva al proprio battesimo o come i due centurioni molto credenti, l'uno elogiato dal Cristo e l'altro istruito nella fede da Pietro; chi, infatti, si trova in questa situazione, una volta assunta e sugellata la fede, è tenuto o a disertare immediatamente la vita militare, come molti hanno fatto, o a ricorrere a ogni sorta di sotterfugio per evitare di commettere atti che, in quanto contrari al volere di dio, non sono consentiti neppure fuori dall'esercito oppure, in caso estremo, ad affrontare le sofferenze per dio; cosa che è equamente stabilita per la fede dei borghesi. [5] L'appartenenza all'esercito, infatti, non garantisce l'impunità delle colpe che uno commette né l'immunità dalle sofferenze del martirio. In nessun luogo il cristiano cessa di essere tale, il vangelo è uno solo e sempre il medesimo. Gesù rinnegherà chiunque lo avrà rinnegato e riconoscerà chiunque lo avrà riconosciuto, e salverà la vita perduta in nome suo, mentre manderà in perdizione, viceversa, la vita di chi avrà ritenuto d'averla guadagnata contro il suo nome. Davanti a lui, tanto soldato è un borghese fedele, quanto borghese è un soldato fedele. [6] La condizione delle fede non ammette stati di necessità. Non v'è alcuna necessità di peccare, per coloro che hanno una sola necessità, quella di non peccare. Invero, a offrire sacrifici e a rinnegare apertamente la propria fede, si può essere costretti dallo stato di necessità costituito dalle torture e dalle pene; tuttavia, neppure su questo tipo di necessità, la disciplina cristiana può chiudere un occhio, perché superiore è la necessità di temere l'apostasia e di affrontare il martirio che quella di evitare la sofferenza e di esercitare una carica. [7] Del resto, una simile giustificazione sovverte tutta quanta la sostanza del sacramento, sbottonandosi ai peccati volontari. Infatti, anche la volontà potrà essere spacciata per necessità, avendo naturalmente persino essa qualcosa da cui essere costretta. Quanto ho detto sia valido anche per le altre circostanze in cui si indossano corone ufficiali, circostanze per le quali è comunissimo fare appello allo stato di necessità. A questo proposito, occorre perciò o evitare le cerimonie pubbliche, per non cadere in peccato, o sopportare le sofferenze del martirio, per annullare quelle cerimonie. A riguardo del principale aspetto della questione che stiamo esaminando, vale a dire l'illiceità in sé del mestiere di soldato, non aggiungerò altro; e questo perché si passi a discutere l'aspetto secondario del problema: voglio infatti evitare che risulti poi vano, una volta che avrò respinto con tutti gli argomenti di cui dispongo la liceità della professione militare, il mio invito a esaminare il problema della

> corona usata dai soldati. Fa' dunque conto che sia lecito fare il soldato fino alla circostanza in cui uno è tenuto a portare la corona.[244]

Nonostante la difficoltà dello stile tertullianeo, il significato complessivo del passo è chiaro: i cristiani non possono fare i soldati. Piuttosto è da vedere se l'uso di *paganus* che fa Tertulliano è un idiomatismo all'interno di una più ampia metafora letteraria o ha senso tecnico di "non battezzato", vale a dire lo stesso attestatoci dalle fonti del IV secolo. Mi avvarrò della suddivisione in paragrafi per seguire il filo del discorso.

[1] Tertulliano inizia dividendo fra *sacramentum* (giuramento) *humanum* e *divinum*: il primo costringe il nuovo membro ad abbandonare padre, madre e ogni prossimo (*eierare patrem ac matrem et omnem proximum*) ma, nell'ottica tertullianea, non può essere anteposto al secondo; [2] il cristiano è un *filius pacis* e gli dovrebbe essere estraneo l'uso del *gladium*, cioè lo strumento repressivo (*vincula et carcerem et tormenta et supplicia*); [3] vengono retoricamente elencate altre attività della vita militare (turni di domenica, guardia notturna ai templi, cremazione) per sottolineare la rivalità fra la *militia romana* e quella *christiana*, il che presuppone degli elementi comuni (ambedue hanno *vexilla* e danno *signa* al momento del *sacramentum*). [4] Dopo aver esplicitamente affermato la natura *illicita* della vita militare, il passaggio a questa da quella cristiana è descritto come un movimento dagli «accampamenti della luce» (*castra lucis*) a quelli «delle tenebre» (*castra tenebrarum*). A questo punto Tertulliano ammette che «chiaramente» (*plane*) il movimento inverso, dai *castra tenebrarum* ai *castra lucis*, «è un'altra condizione» (*alia condicio est*), ricordando esempi che potevano essere addotti come precedenti. Tuttavia, «una volta assunta e sugellata la fede» (*suscepta fide atque signata*), ci si trova in una condizione di appartenenza a due *militiae* e al neo-cristiano non rimane che disertare quella *humana*, cavillare o testimoniare la superiorità di quella *divina* attraverso il martirio. Appare evidente che la seconda opzione, quella di compromesso, è la meno indicata, giacché la diserzione è praticata da molti; d'altro canto, il martirio è una possibilità «equamente» (*aeque*) data alla *fides pagana*, cioè a quei cristiani che non sono soldati.[245] Non a caso nel *de idolatria* Tertulliano non fa menzione della soluzione di

[244] Tert. *de cor.* 11, trad. F. Ruggiero con qualche accomodamento.

[245] Colpe 1985, 75 nota argutamente che nelle numerose iscrizioni di soldati cristiani la metafora della *militia Christi* è assente, lì proprio dove invece ci si aspetterebbe di trovarla. Tuttavia, a ben vedere, il passo di Tertulliano qui discusso dimostra chiaramente che il martirio (a quest'altezza storica massima espressione della *militia Christi*) è una prerogativa non esclusiva dei soldati, ma anche dei non soldati. Tertulliano, in quanto non soldato, rivendica proprio quest'aspetto, ribaltando al contempo le logiche sociali. Il fatto dovrebbe indurre a chiederci se l'appartenenza religiosa come *militia* non fosse sentita più vivamente da quelli che *milites* di fatto non erano, rispetto a quelli che, al contrario, ogni giorno dimostravano la propria *fides* (all'imperatore? a Cristo? a entrambi?) militando nell'esercito. Come intuibile la questione tocca inevitabilmente il cuore stesso della prospettiva da me

compromesso fra le due *militiae*.[246] Insomma, la questione è tutta di tipo rituale: prima del *sacramentum*, attraverso il quale la *fides* è *suscepta* e *signata*, non c'è nessun problema, dopo, il giuramento di fedeltà a Cristo deve essere necessariamente anteposto a quello nei confronti del *princeps*. Quello che avviene nel *miles Christi* è cambio di status religioso-giuridico. [5] Tertulliano afferma quindi che l'appartenenza alla *militia* romana non garantisce nulla al cristiano, anzi questi non smette mai di essere tale e di doversi comportare come tale agli occhi di Gesù che riconoscerà e salverà chi professa il suo *nomen* rispetto a quelli che lo negheranno. Se, dunque, il *fidelis* è fatto tale al momento del battesimo (*sacramentum*) che lo rende *miles* sottoposto a quell'*imperator*[247] che lo salverà solo se non avrà rinnegato il suo *nomen* – per Tertulliano cosa sostanzialmente impossibile per un soldato di professione – allora dinanzi a Cristo, tanto soldato (salvo) è un borghese battezzato, quanto borghese (perduto) è un soldato battezzato (*apud hunc, tam miles est paganus fidelis quam paganus est miles fidelis*). Interpretare queste parole nel senso che Cristo non fa differenza fra soldati e borghesi è fare violenza al contesto in cui il passo è inserito.[248] L'unico modo di interpretare il passo è intenderlo nel suo rovesciamento dell'ordine costituito. Quindi, [6] dopo aver ribadito che le necessità di evitare sofferenze o di carriera non sono giustificazioni valide, [7] Tertulliano dice esplicitamente che «scuse di questo tipo sovvertono tutta la sostanza del sacramento» (*subvertit totam substantiam sacramenti causatio eiusmodi*), rendendolo, dunque, nullo.

Alla luce di quanto detto, anche se questa assoluta incompatibilità fra i due *sacramenta* non era condivisa da tutti i cristiani, è evidente che Tertulliano utilizza *paganus* in senso assolutamente tecnico di non battezzato. Il fatto che nello stesso passo Tertulliano utilizzi *paganus* per indicare sia i borghesi sia i non battezzati non è affatto un problema, dal momento che sta parlando di due *sacramenta* e due *militiae* differenti e, nella sua prospettiva, contrapposte. Piuttosto questa testimonianza, oltre a retrodatare la prima attestazione di almeno un secolo, mostra come il concetto di *militia* non possa essere derubricato a metafora letteraria ma tocca lo stesso rito attraverso il quale si diventava parte della comunità. Dal momento in cui il βαπτισμός era stato inteso come un *sacramentum*, la *militia* era la comunità e i *pagani* erano i non battezzati.

---

adottata e, perciò, non può essere liquidata in una nota ma verrà discussa metodologicamente nel cap. II e più generalmente durante tutta la dissertazione.

[246] Tert. *de idol.* 19. L'opera sarebbe precedente al *de corona*, giacché datata non oltre il 208, tuttavia la datazione è complessa cfr. l'introduzione all'ed. Waszink-Van Winden 1987, 10-13.

[247] Per Cristo *imperator* in Tertulliano cfr. *de exhort. cast.* 12; *de fuga in pers.* 10. Su tutta la questione cfr. le penetranti pagine di Harnack 2016, 93-104.

[248] In questo senso da ultimi Ruggero 1992, 104-105 n. 38; Cameron 2012, 15.

Conclusioni

Nelle pagine precedenti ritengo di aver argomentato a sufficienza per dimostrare quale fu l'etimologia di *paganus*: i *pagani* sono coloro che non appartengono alla *militia Christi*, quelle persone che non si erano sottoposte al rito di iniziazione (*sacramentum*) attraverso il quale si entrava nel gruppo. Nella prima parte di questo capitolo si è tentato di enucleare una storia della ricerca moderna su *paganus*. Si è visto che il primo momento cinquecentesco del dibattito già impostò la questione poiché solo in quel momento Cesare Baronio, dovendo difendere dalla proposta di Andrea Alciato quella che fino a quel momento era l'unica etimologia, fu costretto a ipotizzare una soluzione storica, e cioè che il cristianesimo si propagò prima nelle città e solo dopo nelle campagne, dove rimasero i *pagani*, abitanti dei *pagi*. Si è visto, inoltre, che Baronio non aveva difficoltà ad intendere la metafora della *militia Christi* e non ebbe problemi ad aggiungerla alla sua interpretazione storiografica: dopo Costantino i *pagani* in senso territoriale e i *pagani* in senso giuridico andarono a collimare. Alla luce di quanto detto sinora un dettaglio è particolarmente importante per darci l'idea di come la metafora della *militia Christi* fosse ancora particolarmente forte e sentita al tempo di Alciato e Baronio. Quest'ultimo, infatti, nel citare il testo di Tertulliano, lo citava con una piccola variante per noi altamente significativa: *apud hunc tam miles est paganus fidelis, quam paganus est miles infidelis*. Il cambio dell'ultima parola da *fidelis* a *infidelis* è altamente indicativo che la carica sovversiva del testo tertullianeo era stata disinnescata. Solo con la variante del testo citato da Baronio si poteva dire che Cristo non facesse differenza fra soldati e borghesi, distinzione riassorbita dell'equiparazione fra *militia* e *fidelitas*, cioè nell'appartenenza espressa come *militia Christi*.

Il dibattito successivo si è attestato sulle questioni imposte da Alciato e da Baronio, seppur sostenuto da tutt'altra attenzione filologica. Infatti, dal momento in cui fu messa a frutto la testimonianza dell'iscrizione di Catania, fu impossibile continuare a sostenere l'ipotesi di Baronio, nonostante l'erudizione e l'intelligenza del suo ultimo difensore Jacques Zeiller. Si è visto poi come gli anni successivi alla Seconda guerra mondiale furono particolarmente fecondi nell'elaborazione di nuove interpretazioni: l'ipotesi di Christine Mohrmann, formulata in modo simile anche da Henri Grégoire, ebbe una strepitosa fortuna proprio perché permetteva di abbandonare l'ipotesi di Baronio, ormai insostenibile, pur salvaguardando quanto di "buono" c'era in quell'ipotesi. Infatti l'ipotesi di Baronio postulava che i cristiani avessero utilizzato *paganus* sovvertendone sostanzialmente il significato da "abitanti della campagna" a "non cristiani", imprimendo così un'impronta profonda al vocabolo. Come si è visto discutendo della triangolazione fra Harnack, Bigg e Cumont, ipotizzare che l'uso di *paganus* derivasse dalla

metafora della *militia* implicava anche tutta una serie di relazioni sia con le strutture della *militia* imperiale che con le altre religioni che utilizzavano la metafora della *militia* per autodeterminarsi. Ipotizzare un originale neutro significato relazionale di *paganus* permetteva – e ha permesso finora – a tutta una serie di storici di rappresentare il processo di autodeterminazione dei cristiani in maniera molto più forte ed autonoma e di non porsi il problema della relazione fra i cristiani e il loro ambiente socio-religioso. Questo, invece, per il solo condividere una metafora, appare già molto più intrecciato di quanto alcuni studiosi vorrebbero. L'inquadramento della corretta etimologia di *paganus* costringe a riprendere in considerazione questi ed altri nodi storici, che, emersi in modo sparso durante le pagine precedenti, è bene ricapitolare in modo più sistematico, così da fornire le coordinate per i prossimi capitoli.

Pur avendo ricostruito il significato etimologico di *paganus* e ridato valore di testimonianza a Tertulliano, ciò non toglie che, come molti studiosi si sono resi conto, il momento cruciale del suo utilizzo avvenne in quella sessantina d'anni tra i secoli IV e V. A ciò si aggiunga il fatto che Filastrio e Orosio discutevano ancora l'etimologia di *paganus*. La questione merita una spiegazione e cercherò di inquadrarla nel quinto capitolo di questa dissertazione. Per il momento basterà notare che con ogni probabilità il concetto fu in uso presso i gruppi cristiani lungo tutto il periodo di esistenza del cristianesimo latino, la qual cosa spiegherebbe di per sé l'uso disinvolto che troviamo nell'iscrizione di Catania. Come si è visto precedentemente, il fatto che Filastrio nella sua opera annoveri fra gli eretici proprio coloro che intendevano *paganus* alla stesso modo di Tertulliano e degli autori dell'epigrafe di Catania significa proprio che negli anni in cui era attivo il vescovo di Brescia qualcosa stesse accadendo intorno al significato del vocabolo. Nel caso di Filastrio la differenza rispetto al significato precedente era dovuta all'interferenza semantica con Ἕλλην che Mario Vittorino aveva tradotto con *paganus* poco tempo prima. Il punto, inoltre, va connesso anche con la reticenza rispetto all'uso di *paganus* da parte di alcuni autori antichi, Ambrogio e Girolamo in testa, presso i quali il termine non compare mai. In breve, si può identificare il periodo tra i secoli IV e V come quello in cui alcuni autori cristiani e non altri attuarono un cambiamento nella semantica di *paganus* che da un significato che potremmo definire "sacramentale" passò ad uno che, sulla base della traduzione con Ἕλλην, potremmo definire "etnico". Sono indicazioni di massima che tenterò di sviluppare a suo tempo.

Questo ci conduce ad inquadrare meglio questo significato "sacramentale" che vide il suo svilupparsi nei secoli precedenti e che è connesso alla metafora della *militia Christi*. Ciò non vuol dire che *paganus* nei secoli IV e V avesse perso il suo significato di "non *miles*", come

messo in luce dal greco παγανός oltre che da due leggi giustinianee, una delle quali già messa in luce da Émilienne Demougeot.[249] Tuttavia è indubbio che l'utilizzo di *paganus* come opposto a *miles*, sia in senso cristiano che non, è anteriore al IV secolo e porta con sé anche una vecchia e mai risolta questione metodologica. Mi riferisco a quella triangolazione di significati che in principio di Novecento coinvolse Harnack, Bigg e Cumont: questi tre studiosi avevano tentato di instaurare un rapporto fra *militia* (esercito) e *militiae* (comunità). Anticipando un po' quanto si vedrà nel resto della dissertazione, il rapporto fra *militia* e *militiae* potrebbe articolare come un rapporto fra ordinamento romano e ordinamenti non-romani, cioè tra popolo romano e popoli assoggettati i quali, in alcuni passaggi, erano definiti come *pagani*. Anche se si ritornerà sulla questione più diffusamente nel prossimo capitolo, già da ora si può dire che alla questione delle *ähnliche Bedingungen* poste da Harnack, si potrebbe rispondere che la condizione A dalla quale dedurre le condizioni B e C sia la *militia Romana* (A), dalla quale dedurre la *militia Christi* (B) e le *militiae Mithrae* e *Isidis* (C). Non che la metafora bellico-militare per definire un gruppo sia esclusiva del mondo romano, anzi si può forse dire essere una metafora universale nell'essere umano. Ciò non toglie che storicamente fu la *militia* romana il modello con il quale le altre *militiae* dovettero confrontarsi: ai fini della definizione di *paganus* furono questi i rapporti di forza che si vennero a instaurare. La questione è cruciale ma è allo stesso tempo di estrema vastità. A complicare la situazione, sovviene un'altra questione che non può essere elusa poiché soggetta a critica: mi si potrebbe obiettare che mentre le *miltiae* di Iside, Mitra e Cristo erano gruppi religiosi, lo stesso non si può dire della *militia* intesa come esercito. Per poter rispondere ad una critica del genere, ma in realtà anche per farla, bisogna porsi il problema di definire che cos'è la religione.

In realtà, per rispondere alla critica ora formulata, bisogna porsi anche un altro problema, vale a dire perché storicamente i "non *milites*" furono chiamati *pagani* e che relazione ci fosse fra questi ultimi e quei *pagani* che invece erano "semplicemente" colo che appartenevano ai *pagi*. Il "semplicemente" sta ad indicare il fatto evidente che mentre per il significato di "non *miles*" la relazione fra *paganus* e *pagus* non è evidente, al contrario è chiara la relazione fra i due termini quando intendiamo il *paganus* come "l'appartenente al *pagus*". In sostanza, bisogna definire cosa fu storicamente il *pagus* e la sua relazione con la *militia*. Si è visto che Orosio

[249] *in castrensibus etenim peculiis introducta est et alia subdivisio et peculii triplex invenitur causa. Vel enim paganum est peculium vel castrense vel quod medietatem inter utrumque obtinet, quod quasi castrense nuncupatur*, *CJ* 3, 28, 37, 1; *ne, dum alienas res conductionis titulo esse gubernandas existimant, suas militias suamque opinionem amittant, ex militibus pagani, ex decoratis infames constituti, CJ* 4, 65, 35, 1. Inoltre, se, come è stato notato da Lambertini 2006, 131-135, le interpolazioni da parte dei compilatori del Digesto sono la maggior parte delle volte sostituzioni di istituti non più attivi con quelli di epoca giustinianea (così *mancipatio*, *usucapio*, etc.), le presenze di *paganus* indicano che la categoria giuridica non è mai venuta meno.

utilizza il concetto di *civitas dei* per ruralizzare i *pagani*, facendoli provenire dai *pagi*. Il teologo ispanico vi riesce con sorprendente facilità il che ci dice che ai suoi tempi non era difficile contrapporre *civitas* e *pagus*. Ma quando e come si venne a creare questa contrapposizione? D'altro canto, bisogna considerare che il significato di *paganus* come "non *miles*", in senso più ampio come esterno all'ordinamento romano, è un significato attestato solo dal periodo imperiale. Conseguentemente alcune domande si impongono: in che modo *paganus* si venne a contrapporre a *miles*? E, alla luce della contrapposizione *pagus*/*civitas*, qual era la relazione fra *civitas* e *militia* in periodo repubblicano? E come cambia questa in periodo imperiale?

Questa serie di questioni verrà fatta oggetto di studio nei capitoli III, IV e V, dove si tenterà di dare risposta alle diverse questioni sollevate fornendo un'analisi storico-religiosa. Prima, però, è necessario mettere a fuoco alcune questioni metodologiche, cosa che verrà fatta nel prossimo capitolo.

II – Qualche messa a punto metodologica

Nel precedente capitolo si è visto che il riconoscimento dell'origine dell'uso cristiano di *paganus* in relazione alla metafora della *militia Christi* implica tutta una serie di conseguenze. Quelle strettamente connesse con il piano storico delle significazioni verranno trattate nei prossimi capitoli, mentre in questo capitolo si prenderà in esame la questione da un punto di vista metodologico. Tutte le questioni affrontate in questo capitolo gravitano intorno al problema metodologico posto da Harnack: come giustificare l'uso della metafora della *militia* da parte non solo di seguaci di Cristo ma anche di seguaci di Iside e di Mitra? Nel precedente capitolo ci si è riferiti al fatto che la condizione comune a tutti questi usi metaforici della *militia* era la *militia* stessa, intesa letteralmente, cioè l'esempio storico fornito dall'esercito romano. Tuttavia questa formulazione necessita di essere approfondita e lo si farà nelle due parti di questo capitolo. Nella prima ci si porrà il problema della comparabilità fra il cristianesimo e le altre formazioni che presentano un certo grado di affinità e che tradizionalmente sono state definite con due locuzioni: "religioni orientali" e "culti misterici". Partendo proprio da quelle che sono delle vere e proprie categorie descrittive, la prima parte del capitolo verterà sulla relazione fra queste due categorie e sui giudizi impliciti che stanno dietro a queste due categorie. Tenterò di argomentare a favore di una delle due categorie, quella di "religioni orientali", che presenta a mio avviso una capacità descrittiva più pregnante rispetto a quella di "culti misterici".

Nella seconda parte del capitolo tenterò di mettere a fuoco due concetti che sono emersi nell'analisi del concetto di *paganus* condotta nel precedente capitolo. Questi concetti sono quello di "metafora" e quello di "religione". Data l'ampiezza di questi due concetti, capirà il lettore che è per me impossibile aspirare a dare una definizione definitiva, ammesso poi che definizioni definitive esistano per i concetti delle discipline umanistiche. Cionondimeno si è visto nel precedente paragrafo che, in un modo o nell'altro, tutti noi che ci siamo interrogati sulla traiettoria semantica di *paganus* abbiamo parlato della *militia Christi*, *Isidis* o *Mithrae* come delle metafore. Occorre dunque provare a delineare, seppur provvisoriamente, cosa sia una metafora e cosa esprime attraverso il suo stesso essere usata. L'altro concetto, quello di religione, è sorto quando ci si è chiesto in che momento della sua storia semantica *paganus* abbia acquisito un significato religioso. Nessuno, infatti, mette in dubbio che il vocabolo abbia un significato religioso al momento finale della sua traiettoria semantica, cioè quando fu utilizzato dai cristiani per indicare i non cristiani.

Rispetto a "metafora", "religione" è, se possibile, ancor più complesso da definire. Però è indubbiamente un peccato che tanti studiosi operino con questo concetto senza mai definirlo,

quasi la sua realtà fosse autoevidente. Questa reticenza definitoria si spiega anche perché definire cosa sia la religione vuol dire prendere in carico anche quanto è stato detto su di essa da vari esseri umani in varie parti del mondo in vari tempi. Impresa titanica. Stretto da un lato fra l'incapacità di dar conto di tutte le definizioni e teorie sulla religione e dall'altro dalla necessità di dover definire l'oggetto in questione, non fornirò una definizione che vada bene per tutti ma semplicemente la mia definizione, cioè una che vada bene per me. Questa potrà giustamente essere criticata anche in ogni sua parte, tuttavia proprio la possibilità di essere criticata darà possibilità a chi critica e a chi subisce la critica di imparare e progredire, oltre al fatto che il lettore avrà le idee più chiare riguardo ad alcuni posizionamenti ed alcune affermazioni contenuti in questa dissertazione che, al contrario, potranno sembrare non giustificabili.

I – Religioni orientali e/o culti misterici: problemi metodologici e definitori nella comparazione fra i cristiani e gli altri

Nel 2006 i tre curatori di un volume miscellaneo volutamente trilingue in tedesco, francese e italiano, avevano scelto programmaticamente il titolo *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*.[1] Di là dalla novità delle prospettive proposte nel sottotitolo, il titolo è particolarmente significativo per due ragioni: la prima è che il termine francese non ha traduzione in tedesco, segno che la categoria formulata in francese è sussunta con tutto il suo significante nel codice linguistico tedesco; la seconda è che la medesima categoria viene invece tradotta in tutt'altro modo in italiano, utilizzando il concetto di "culto" al posto di "religione" e "misterico" al posto di "orientale". Chiaramente non si tratta qui di impossibilità di traduzione e, anzi, si può presumere che nelle intenzioni dei curatori questo titolo sia stato formulato in modo volutamente aperto, al fine di accogliere, parallelamente alle diverse lingue, anche le diverse prospettive di studio intorno a questi concetti. Dall'altro lato proprio l'utilizzo di due concetti diversi rende manifesto che tale apertura è segno di un oggetto di studio dai confini sfuggenti, a partire da quelli cronologici che di condiviso hanno solo il termine *ante quem*, cioè l'avvento del cristianesimo.[2] Quelli geografici, espliciti nel problematico concetto di "orientale", sono omessi nel concetto di

[1] Bonnet – Rüpke – Scarpi 2006. Va sottolineato che il trilinguismo fu anche una caratteristica imposta dalla peculiarità dei finanziatori della conferenza dalla quale nacque la pubblicazione, che ebbe luogo presso il Centro italo-tedesco per il dialogo europeo di Villa Vigoni.
[2] Si noti che l'ultimo contributo nel volume in questione è dedicato allo studio del culto di Inanna/Ištar nella prima metà del I millennio a.C.

"misterico" che rimanda più ad una modalità di esecuzione e/o una concezione del culto/religione.

I.1 – "Religioni orientali": un concetto da buttare?

Com'è noto il concetto di "religioni orientali" venne coniato da Franz Cumont nella celebre opera *Les religions orientales dans le paganisme romain*, ciclo di conferenze del 1905 pubblicato in prima edizione nel 1906, ristampato altre tre volte fino al 1929 e immediatamente tradotta nelle principali lingue europee.[3] La ricostruzione storica di Cumont è stata prima assunta come punto di partenza per uno studio capillare delle singole "religioni orientali" o di loro aspetti peculiari, grazie all'opera di Maarten J. Vermaseren e alla collana *E.P.R.O.* (*Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*) della casa editrice Brill. Con la morte di questo insigne studioso nel 1985 e con il conseguente cambio di nome della collana diventata *Religions in the Graeco-Roman World* nel 1992, lo stesso concetto di "religioni orientali" è stato fatto oggetto di numerosissime analisi negli ultimi trent'anni, aprendo quello che è stata definito il «terzo periodo» dello studio delle "religioni orientali".[4] Si può dire che questo terzo periodo è quello della critica radicale alle idee di Cumont: Jan N. Bremmer ha notato che la messa in discussione delle idee di Cumont è arrivata principalmente su tre fronti, da lui rubricati con tre studiosi la cui opera di rottura si ebbe negli anni '70 e '80.[5] Contro l'idea di un retroterra iranico nel culto di Mitra, Richard Gordon ha messo in luce lo stretto legame fra società imperiale e organizzazione mitraica;[6] contro l'idea di un progressivo decadimento delle modalità religiose non orientali, Ramsay MacMullen ha dimostrato l'importanza sostanzialmente minoritaria delle cosiddette "religioni orientali";[7] contro l'applicabilità dello stesso concetto di "religione", Walter Burkert ha evidenziato il carattere di "culto" di questi fenomeni.[8] Bremmer concludeva la sua introduzione mettendo in luce come gli studi pubblicati nell'anniversario della prima edizione del libro di Cumont rafforzassero queste posizioni, «in una celebrazione alquanto ambivalente».[9] Della costruzione di Cumont sono stati, inoltre, messi in luce l'arbitrarietà del concetto di "orientale",[10] strettamente connesso con il carattere

[3] Per la ricezione cfr. Van Haeperen 2007 e Bonnet 2002 per la ricezione in Italia.
[4] Pailler 1989.
[5] Bremmer 2014, xi.
[6] Gordon 1972.
[7] MacMullen 1981, 112-130. Si badi che già Momigliano 1986, 195 aveva detto: «MacMullen consciously plays the role of the anti-Cumont».
[8] Burkert 1987. Quella di questo studioso è in realtà la più decisa e autorevole critica alle idee di Cumont, che quindi non si può liquidare in breve e verrà ripresa *infra*.
[9] «The studies that appeared in commemoration of the centenary of Cumont's book confirmed and strengthened these conclusions in a somewhat ambivalent celebration of the anniversary», Bremmer 2014, xi.
[10] Belayche 2000a; Bonnet 2006, 197-201; Kaizer 2006, 27-35; Stroumsa 2009.

sostanzialmente assimilabile alla cultura greco-romana,[11] oltre che la lettura teleologica secondo la quale le "religioni orientali" prepararono il campo al vincente cristianesimo.[12] La stessa Corinne Bonnet, principale animatrice del centenario cumontiano, pur sottolineando il sospetto ermeneutico ancora attuale dello studioso belga rispetto alle fonti cristiane e il suo tentativo di uscire da una prospettiva cristianocentrica,[13] concordava con la necessità di «decostruire» il concetto di "religioni orientali", pur salvaguardandone, attraverso una comparazione con il concetto dumézilianodi "civiltà indoeuropea", il valore ermeneutico in quanto categoria «convenzionale».[14] Il paragone con il contesto indoeuropeo è in realtà infelice poiché in quel caso si tratta di un campo di studi che si riferisce ad un periodo estremamente arcaico e povero di fonti, la cui unitarietà era data, prima, da un indubitabile piano linguistico condiviso, poi da dati archeologici e ora anche da quelli di genetica delle popolazioni. Lì la convenzionalità nacque proprio nella certezza che le lingue non esistano scisse dai parlanti e quindi, così come per quelle, anche per i gruppi umani che produssero i testi delle lingue storiche sono in un certo qual modo applicabili le medesime logiche genealogiche. Il problema del metodo è proprio il fulcro della convenzionalità ma questa non inficia i dati alla base dell'unitario concetto di "civiltà indoeuropea". Purtroppo non c'è niente di simile nel concetto di "religioni orientali", se non il fatto che è stato abbondantemente utilizzato fino a diventare convenzionale. Se una convenzionalità autoriflessiva fosse tutto ciò che ha da offrire la categoria di "religioni orientali", allora sarebbe meglio abbandonarla in virtù di categorie più utili ai fini storico-descrittivi.

Nonostante le pur giuste critiche, mi sembra che la prospettiva cumontiana sia ancora fertile sotto diversi punti di vista. Innanzi tutto, il concetto di "orientale", per quanto problematico, ha il merito di mettere l'accento sull'elemento etnico-geografico di questi culti, tutti provenienti da territori posti a oriente rispetto all'Italia e alla Grecia, luoghi geograficamente centrali del cosiddetto mondo "Greco-Romano". Sembrerebbe una considerazione quasi puerile, se non fosse che i cristiani di lingua greca abbiano storicamente utilizzato proprio un etnonimo, greco (Ἕλλην), per indicare i non appartenenti al proprio

[11] Belayche 2000b; Alvar 2008, 1-16.
[12] Bonnet 2006, 189-191, ma cfr. Lannoy, Praet 2023, 32-33 sull'impatto del nazionalismo della prima metà del Novecento sulla contemporanea concezione teleologica del cristianesimo quale religione universale.
[13] Bonnet 2006, 186-188.
[14] «En définitive, les "religions orientales" nous apparaissent aujourd'hui comme une catégorie peu pertinente qu'il est urgent de déconstruire, mais, comme le notait G. Dumézil, à propos du concept de civilisation indo-européenne, "à tout considérer, cette inadéquation de l'étiquette a son objet est justement ce qui la recommande: elle se trahit par ce qu'elle doit être, c'est-ä-dire un signe *conventionnel*"», Bonnet 2006, 205, la citazione di Dumézil è tratta dalla *Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris, 1949, pp. 6-7, *non vidi*, corsivo non mio.

orizzonte di appartenenza che non erano giudei.[15] Appare significativo che Eleusi non entri mai a far parte delle cosiddette "religioni orientali" nelle successive edizioni del libro di Cumont. Un altro dato che rende storicamente significativa la categoria cumontiana di "orientale" è il fatto che tutti i territori dai quali sarebbero originate le esperienze religiose enumerate dallo storico belga appartenevano allo spazio politico dell'impero achemenide. Se, com'è stato sostenuto,[16] i termini cronologici di Cumont vanno da Alessandro Magno (morto nel 323 a.C.) alla fine dell'impero romano d'Occidente (V sec. d.C.), l'esperienza storica dell'impero achemenide è quel momento politicamente unitario in cui grazie alla diffusione dell'aramaico d'impero quale lingua franca si ebbe un importante scambio culturale in un territorio la cui vastità non aveva precedenti nella storia del Vicino Oriente Antico; tanto che l'avvento dell'impero achemenide è l'evento che tradizionalmente periodizza ponendo fine alla storia del Vicino Oriente Antico. D'altro canto, quegli stessi studiosi che giustamente hanno messo in luce processi di acculturazione tali da far dubitare del valore ermeneutico di "orientale" nel contesto dell'impero romano, non avranno nulla da ridire se si ipotizzasse che simili processi siano avvenuti anche nei duecento anni di egemonia achemenide (530 a.C., morte di Ciro), rendendo quindi più unitario il panorama religioso della regione. Un primo importante fattore analitico implicito nella categoria di "religioni orientali" è proprio quello storico-geografico: tutte queste "religioni" fanno parte di una regione, il Vicino Oriente, che, al netto delle peculiarità delle situazioni locali, ha vissuto una storia politico-culturale abbastanza unitaria, dall'esperienza imperiale achemenide a quella romana, passando per il dominio greco-macedone di Alessandro e dei Diadochi. Per quanto la nozione di "oriente" sia tutt'altro che priva di problemi, tuttavia ha il pregio di indicare una regione che storicamente ha una sua cifra unitaria, qualsiasi sia l'etichetta che utilizziamo per indicarla.[17]

Proprio questa storia unitaria dietro alla regione dalla quale – realmente o fittiziamente che fosse – si riallacciavano le cosiddette "religioni orientali", comportava anche un altro tratto comune. Tutte queste "religioni" si rappresentavano come provenienti da territori conquistati: che si trattasse di Egitto, Commagene, Frigia o Siria, tutte queste divennero prima o poi province dell'impero romano, il cui centro era indiscutibilmente Roma. Detta in altri in termini, si trattava delle "religioni" delle popolazioni subalterne che, in un modo o nell'altro, convergevano verso il centro dell'impero. Erano "religioni" che salivano dal basso. La cosa è

[15] Ritornerò sulla questione nel cap. V 1.1.
[16] Sfameni Gasparro 2006, 182-183.
[17] Mi sembra interessante inserire in questa prospettiva il fatto che prima di Cumont con "Oriente" si intendessero i territori dell'Asia Orientale e non del Vicino Oriente, cfr. Stroumsa 2009, 91-95.

molto chiara nella prospettiva di Cumont, seppur espressa a volte in forme quasi poetiche, come quando si domandava: «chi potrà dire l'influenza che le cameriere venute da Antiochia o da Alessandria hanno acquistato sullo spirito delle loro padrone»?[18] Non è un caso che Cumont utilizzi l'elemento di genere per rappresentare quest'influsso dei subalterni sui dominanti e questa prospettiva è rinvenibile anche nell'aggiunta dell'appendice sui «misteri di Bacco a Roma» che comparve nella quarta edizione del 1929.[19] In questa breve appendice, dopo aver rapidamente chiosato sulle radici orientali di Dioniso,[20] lo studioso belga insisteva sull'importanza della Seconda guerra punica e sulla «folla di prigionieri» che affluirono dalla Magna Grecia e da Taranto.[21] Proprio quest'insistere sull'apporto delle componenti subalterne mi sembra sia il principale merito dell'impostazione cumontiana che, unito alla concezione unitaria della regione vicino orientale, permette di definire le "religioni orientali" come quelle "religioni" che provennero dal Vicino Oriente e furono caratterizzate da una componente sociale subalterna rispetto ai conquistatori greci e romani. Sulla base di solo queste due coordinate si può affermare senza grosse difficoltà la comparabilità fra "religioni orientali" e cristianesimo, anzi, più rettamente, di intendere il cristianesimo come una delle "religioni orientali".

I.2 – Il cristianesimo è (in)comparabile?

La prospettiva sin qui enucleata pone direttamente il problema della comparabilità fra cristianesimo ed altre religioni e/o culti. Proprio l'alternativa fra "religione" e "culto" è alla base di questa comparabilità: così come Cumont, anche Jonathan Z. Smith ha optato per "religione" nella sua ben nota raccolta di lezioni intitolata *Drudgery divine. On the comparison*

[18] Ma si legga tutto il passo: «La prépondérance industrielle et commerciale de l'Orient est manifeste ; c'est là que se trouvent les principaux centres de production et d'exportation. Le trafic de plus en plus actif avec le Levant entraîne l'établissement en Italie, en Gaule, dans les pays danubiens, en Afrique, en Espagne, de marchands qui, dans certaines villes, forment de véritables agglomérations. Les émigrés syriens sont particulièrement nombreux. Souples, déliés, diligents, ils s'introduisent partout où ils ont l'espoir de faire quelque profit, et leurs colonies, disséminées jusqu'au nord de la Gaule, servent de point d'appui à la propagande religieuse du paganisme, comme les communautés juives de la Diaspora à la prédication chrétienne. L'Italie n'achète pas seulement en Egypte le blé nécessaire à sa consommation, elle importe aussi des hommes ; pour cultiver ses campagnes dépeuplées, elle fait venir des esclaves de Phrygie, de Cappadoce et de Syrie ; pour remplir les fonctions domestiques dans ses palais, elle a recours à des Syriens encore ou des Égyptiens. Qui dira l'influence que les femmes de chambre venues d'Antioche ou d'Alexandrie ont acquise sur l'esprit de leur maîtresse?», Cumont 1929, 20.

[19] Per la contestualizzazione di questa aggiunta cfr. Pailler 1999; Massa 2023.

[20] Cfr. Massa 2023, 127-128 per il contesto degli studi dell'epoca, nel quale, bisogna ricordare, non era stato ancora decifrato il lineare B, dove è attestato il teonimo di Dioniso.

[21] «Du midi de l'Italie, cette religion de salut se propagea jusqu'au centre de la péninsule. On a supposé avec vraisemblance que la foule des captifs ramenés de Tarente, lors de la prise de la ville par Fabius (208 av. J.-C), et du reste de la Grande Grèce pendant les dernières années de la deuxième guerre punique, avaient répandu dans le Latium un culte très populaire dans leur patrie, et que, parmi ces étrangers, les mystères avaient aisément recruté leurs sectateurs», Cumont 1929, 197.

of early Christianities and the religions of the late antiquity. In questa opera lo studioso statunitense analizzava non tanto fenomeni storici legati alla tarda antichità, quanto la creazione dei moderni paradigmi accademici attraverso i quali classifichiamo i dati storici. Nonostante l'indubitabile approccio decostruttivo dello studioso statunitense, giustamente è stato fatto notare il pluralismo delle prospettive dietro alle nozioni di "cristianesimi" e "religioni", entrambi al plurale nel titolo, oltre alla peculiare procedura di Smith che è stata definita «doppia genealogia», sia dei processi storici che di quelli storiografici.[22] Il principale merito di quest'opera è quello di riflettere sulla storicità del processo comparativo e sulla scaturigine di categorie che si vogliono pacificamente storiografiche. Un ottimo esempio di ciò è la contrapposizione fra un puro cristianesimo delle origini e uno tardoantico contaminato dall'influsso di riti e/o miti di altre provenienze: retorica sorta con la Riforma, tesa a legittimare la fuoriuscita dalla Chiesa romana che dal canto suo si legittimava con una vera o presunta diretta discendenza da Gesù.[23] Figlia di questa retorica è la prospettiva secondo la quale, nonostante l'ovvia comunanza linguistica data dall'uso del greco e del latino, i significati trascenderebbero la lingua essendo legati, almeno nel caso giudaico-cristiano, ad un più antico sfondo ebraico e/o aramaico.[24] Tipico esempio è con la parola greca μυστήριον il quale utilizzo da parte degli autori neotestamentari, in particolare Paolo, sarebbe da leggere nel contesto del giudaismo,[25] mentre Smith ha osservato puntualmente che il termine non compare se non in testi del II sec. a.C. e perciò appartenenti ad uno dei vari «giudaismi ellenizzati».[26] Insomma, per evitare qua di fare un riassunto dell'opera di Smith, non si può non concordare con lui nel sostenere che storicamente l'operazione di comparazione delle parole «non è mai stata primariamente un fatto filologico, ma sempre uno apologetico»,[27] teso, cioè, alla separazione dei giudei e dei primi cristiani dai restanti gruppi umani storicamente, geograficamente e linguisticamente loro limitrofi.

Forse proprio per la sua attenzione critica nei confronti dello studio del cristianesimo delle origini, l'opera di Smith non ha sollecitato una riflessione generale sull'opportunità di comparare cristianesimo ed altre religioni/culti. Non sorprende che coloro che ne hanno

[22] Walt 2015 con precedente bibliografia su Smith. Cfr. ora anche la lunga introduzione ad una traduzione in italiano di una raccolta di articoli di Smith curata dallo stesso Luigi Walt (2024).
[23] Trattasi della polemica sacramentale contro il concetto di *ex opere operato*, cfr. Smith 1990, in part. 33-35.
[24] Smith 1990, 54-71.
[25] Questa ancora la posizione di Stroumsa 2005, 1-9 che inserisce l'uso paolino di *mystērion* all'interno di una più generica corrente "esoterica", debitrice delle ricerche di Gershom Scholem; *contra* cfr. Bremmer 2014, 150.
[26] «We are reading six documents [*Daniele, Giuditta, Tobia, Siracide, Sapienza* e *2Maccabei*] representative, in their very composition, of differing modes of hellenized Judaisms», Smith 1990, 72 e 71-84 per tutta l'analisi.
[27] «Thus the issue of com paring words, as we have traced out its history, has never been primarily a philological issue, but always an apologetic one», Smith 1990, 83.

discusso le tesi sono studiose e studiosi che si sono occupati, oltre che di culti/religioni misterici/orientali, anche di cristianesimo.[28] Mi sembra che siano ancora largamente diffuse una serie di contrapposizioni (monoteismo/politeismo, cristiano/pagano, religione/culto, giudeo-cristiano/greco-romano) la cui prospettiva nasce dal desiderio di isolare il fenomeno "cristianesimo" dal suo contesto.[29] Conseguentemente il potere descrittivo di queste categorie non potrà che essere viziato dalla loro scaturigine apologetica. Così il tempio di Gerusalemme diventa «l'eccezione» all'interno del panorama templare del Vicino Oriente;[30] grazie ad un'ipotetica logica «collegiale»,[31] il politeismo avrebbe permesso di superare il «contesto mentale di diffusa xenofobia»,[32] con l'ovvia «eccezione» dei giudei.[33] Eppure, se il termine di paragone è l'ampiezza del raggio dei pellegrinaggi, non vedo perché non poter comparare Gerusalemme con Eleusi o con il Serapeo, quanto all'apertura del politeismo è giocoforza ricordare la repressione dei *Bacchanalia* a Roma e in Italia, nonché il tentativo ciceroniano di separare il «Liber, figlio di Semele» da «quello che in modo augusto e santo consacrarono i

[28] Bremmer 2014, 147-154; Lannoy – Praet 2023 è un importante tentativo di sintesi del rapporto fra religioni orientali e cristianesimo in Cumont.

[29] Problematica giustamente criticata da Rüpke 2009, 183-188 in riferimento al cristianesimo pre-costantiniano.

[30] «With the exception of the Temple at Jerusalem, whose unique position in the Jewish world resulted in visits from far away which were not only of a devotional but also of a 'normative' character, our limited source material suggests that, in the Near East, the great majority of the temple clientele and of attendants at any festival came from the immediate hinterland (even if that is not what the rhetoric of the *De Dea Syria* proclaims)», Kaizer 2006, 36.

[31] «Inconsciemment conditionne par son contexte monothéiste, Cumont n'a pas suffisamment perçu que le polythéisme est un espace ouvert, au sein duquel l'exclusivité n'a guère sa place et où les croyances se rencontrent aisément; sa logique est *collégiale*», Bonnet 2006, 200, corsivo dell'autrice. Si badi che in virtù del progetto *ERC MAP* recentemente guidato da questa stessa studiosa, la prospettiva sul politeismo antico (in particolare quello greco) è sostanzialmente mutata, giacché ci si è resi conto che, almeno a livello epigrafico, prevalgono dediche ad una o massimo due divinità. Tuttavia, nonostante i grandi meriti scientifici di questo progetto possano in sostanza mettere in discussione questa distinzione fra politeismo e monoteismo, la posizione di questa studiosa è ancora improntata sulla distinzione fra le due categorie. Derivo queste informazioni dalla presentazione dei risultati della ricerca e dal dibattito avvenuto alla Sapienza in data 15 maggio 2024, quando Corinne Bonnet e Giuseppina Marano hanno tenuto una conferenza dal titolo "Small versus Universal Polytheism: le logiche del politeismo alla luce dell'onomastica divina". Nonostante la mole di pubblicazioni del gruppo di ricerca, a mia conoscenza non v'è una monografia che riassuma i principali risultati della ricerca da parte della studiosa francese.

[32] «Dans ce contexte mental de xénophobie diffuse, l'installation des Orientaux en Occident était pourtant supportée au plan religieux par une base culturelle commune - le polythéisme -, contrairement aux Juifs qui avaient du la forger intellectuellement pour faire comprendre leur exception. En matière religieuse, les Orientaux fidèles à leurs traditions ne présentaient pas d'originalité essentielle par rapport aux fidèles des cultes nationaux de Rome», Belayche 2000b, 568. Il contesto xenofobico cui fa riferimento questa studiosa è quello delle ripetute ingiunzioni contro le *externae/alienae religiones/superstitiones* che si rinvengono nelle fonti latine, debitamente citate nella pagina precedente in part. nn. 15-17.

[33] «Con questo spostamento del baricentro prospettico anche l'approccio esegetico storico-religioso risulta sostanzialmente modificato, una volta che il problema della presenza di un culto di origine orientale fuori dai propri confini nazionali non è più situato nell'alternativa Oriente-Occidente ma inserito nel più ampio circuito dell'intera *oikoumene* mediterranea, che meglio può illuminare le motivazioni e le circostanze storico-culturali del generale fenomeno del superamento dei limiti epicorici da parte di molti complessi mitico-cultuali. È superfluo sottolineare come tale fenomeno trovi fondamento e alimento (non certo come causa necessitante ma quale condizione obiettiva favorevole) nella comune struttura religiosa di tipo politeistico in cui rientrano, a titolo diverso e con connotazioni peculiari caso per caso, le varie tradizioni religiose di tale scenario, con l'eccezione di quella giudaica», Sfameni Gasparro 2006, 182.

nostri antenati con Ceres e Libera, la cui identità si può apprendere dai misteri».[34] Da questo passo sembrerebbe che il limite del politeismo sia proprio nei misteri. Tuttavia il caso dei *Bacchanalia* è interessante anche per un altro fatto: mentre, come si è visto, il caso fu ritenuto così importante da Cumont da dover aggiungere l'appendice alla quarta edizione di *Les religions orientales*, per Jan Bremmer, al contrario, il caso dei *Bacchanalia* rappresenta una sorta di esemplare spurio. Sulla base della testimonianza di Livio che riporta l'esistenza di un giuramento (*sacramentum*), lo studioso olandese argomenta brevemente sull'assenza di giuramenti nei misteri di Dioniso, chiosando che il giuramento «fu probabilmente ispirato dalle tradizioni militari romane».[35] Questa considerazione, che per Bremmer chiude la questione, per quanto mi riguarda apre tutta una serie di problemi: se dobbiamo escludere il giuramento dal novero dei riti pertinenti ai culti misterici, che ce ne facciamo del vocabolo *sacramentum* che, oltre che attestato anche per il culto di Iside, era un termine del lessico militare? E che ce ne facciamo del concetto stesso di *paganus* che, come si è dimostrato, viene proprio dalla metafora della *militia*, anch'essa condivisa, oltre che da Iside, anche da Mitra? Posta questa separazione operata da Bremmer e il fatto autoevidente che il greco βαπτισμός non ha in sé nessun significato di giuramento,[36] dovremmo intendere come una forma sincretistica tutto il lessico del cristianesimo latino? Evidentemente la costruzione fenomenologica deve lasciare il posto ad una analisi storica dei fenomeni imitativo-contrastivi che fanno capo alle religioni.

Ho parlato di fenomenologia non a caso, perché una delle discussioni più autorevoli sul tema, quella di Walter Burkert, dichiara di essere «una fenomenologia comparata degli antichi misteri».[37] L'affermazione segue quella che è una delle affermazioni più programmatiche dello studioso tedesco, che quindi è bene riportare per esteso:

> In questo libro si adotta un approccio decisamente pagano agli antichi misteri, abbandonando sin dall'inizio il concetto di *religioni* misteriche. L'iniziazione a Eleusi o il culto di Iside o Mitra non comportano adesione ad una religione nel senso comunemente inteso, al confronto con religioni che reciprocamente si escludono come l'ebraismo, il cristianesimo e l'islamismo. Laddove in queste religioni si è posta consapevolmente una forte enfasi sulla definizione che esse danno di se stesse e sulla delimitazione di una religione contro l'altra, nell'epoca pre-cristiana le varie forme di culto, ivi inclusi in

[34] *hunc dico Liberum Semela natum, non eum quem nostri maiores auguste sancteque Liberum cum Cerere et Libera consecraverunt, quod quale sit ex mysteriis intellegi potest; sed quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera, quod in Libera servant, in Libero non item*, Cic. *de nat. deor.* 2, 62. Per una contestualizzazione del passo cfr. Pailler 1988, 127-138.
[35] Bremmer 2014, 105.
[36] Lo stesso è stato osservato per Iside, cfr. Griffiths 1975, 255.
[37] Burkert 1987, 4 (1991, 8).

> generale dèi nuovi e stranieri, ed in particolare l'istituzione di misteri, non sono mai incompatibili; esse appaiono come varianti, tendenze o opzioni all'interno del conglomerato unico, disparato e pur continuo, della religione antica.[38]

Questo è tutto quello che si può trovare nell'opera di Burkert quando si cerca per una distinzione programmatica fra "religione" e "culto". Una religione si distinguerebbe da un culto in quanto la prima sarebbe esclusiva, «come il giudaismo, il cristianesimo e l'islam» mentre un culto no. Prima di analizzare questo assunto che ha trovato grande seguito fra gli studiosi, bisogna sottolineare le coordinate cronologiche di Burkert, il quale è ben conscio del rischio «antistoricista».[39] Da un lato si parla delle tre religioni abramitiche, dall'altro di «epoca precristiana»: da un lato, quindi, si ha un raggruppamento di fenomeni per tipologia, la cui datazione è secondaria (quando è cominciato il giudaismo? l'islam non è già oltre i limiti cronologici dei misteri?), dall'altro si ha una chiara distinzione cronologica, dal momento che l'«epoca precristiana» si può datare con una certa sicurezza quanto meno all'anno zero, o al 30 d.C, tradizionale anno di inizio della predicazione di Gesù. Ma allora, stando ad una rigorosa scansione cronologica, non dovrebbe anche il giudaismo appartenere insieme a tutti gli altri all'«epoca precristriana»? Appare evidente l'impostazione cripto-confessionale insita in queste categorie, laddove giudaismo, cristianesimo e islam stanno assieme non tanto perché sono "religioni", quanto perché tutte si riallacciano seppur differentemente ad una medesima tradizione di miti, in particolare quelli relativi alla discendenza da Abramo. La semplice esistenza di altre divinità (Iside, Mitra, Dioniso, Cibele, etc.) dimostra l'esistenza di altre tradizioni mitiche e quindi di altre religioni, seppur non si possa fare un'equazione esatta fra "mito" e "religione" e sempre che non si voglia continuare a derubricare questi fenomeni come "culti". Se si vuole seguire la definizione di Burkert e quindi intendere la religione come una rappresentazione in cui «è stata data molta enfasi all'autodefinizione e alla demarcazione di una religione rispetto all'altra», non si può evitare di annoverare fra queste demarcazioni anche il fatto che i seguaci di Iside vestissero di lino e, gli uomini, si rapassero i capelli[40] o che Mitra segnasse «in fronte i suoi soldati».[41] Mi sembra evidente che la reciproca esclusione non possa essere una definizione minima sufficiente per distinguere il cristianesimo dalle altre religioni.

[38] Burkert 1987, 3-4 (1991, 8), corsivo dell'autore.
[39] «This approach may be criticized as ahistorical. What is covered is a period of about a thousand years, and shifts, changes, and revolutions were constantly occurring at the social, political, and intellectual levels. Yet there were traits of identity maintained through continuous tradition, and it is important to keep sight of these in studying the ancient mystery cults», Burkert 1987, 4 (1991, 9).
[40] Juv. *Sat.* 6, 533, passo citato dallo stesso Burkert 1987, 39 n. 59 (1991. 54 n. 59). Il passo è all'interno di una lunga lista di operatori rituali orientali (tra cui anche una *Iudaea tremens*, 543) deplorati da Giovenale come inutili spese di una cattiva moglie, cfr. Juv. *Sat.* 6, 508-591.
[41] *Et si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos*, Tert. *de praesc. haer.* 40, 4.

A ben vedere, però, la separazione che Burkert vuole tracciare fra giudei e cristiani da un lato e gli altri dall'altro è netta proprio perché il cristianesimo funziona da metro di giudizio ai fini della definizione del significato dei dati storici. Si prenda per esempio il giudizio che egli dà della conversione di Lucio nelle *Metamorfosi* di Apuelio. Criticando la lettura di Arthur D. Nock, secondo la quale ciò che sperimenta Lucio «è simile alla situazione di un uomo accolto nella chiesa cattolica»,[42] Burkert nota: «non vedo nessun particolare motivo per cui la regola di Paolo "vivere nel mondo ma non come appartenenti al mondo" possa essere applicata a Lucio».[43] La realtà è che è impossibile notare somiglianze se la prospettiva da cui ci si muove è cristianocentrica e simile prospettiva è ravvisabile quando Burkert, applicando un modello sincretistico,[44] classifica il mitraismo come «una fusione completa di religione votiva e culto misterico»,[45] oppure quando sostiene che «i misteri, come la religione votiva, rimasero in una certa misura una forma sperimentale di religione. In quanto tali, essi potevano talvolta deludere le speranze dei credenti».[46] Quest'ultima affermazione implicherebbe che il cristianesimo non deludesse mai i propri fedeli, cosa che non spiegherebbe come mai esista un titolo del sedicesimo libro del *Teodosiano*, il settimo, che legifera *de apostatis*. Evidentemente qualche deluso c'era. Mi sembra che anche in Burkert, come in Cumont, agisca un modello teleologico, che, sebbene abbia come nello storico belga il suo culmine nella vittoria finale del cristianesimo, procede per un altro percorso. In questo senso, particolarmente significativi sono gli incipit di ogni parte dedicata alle singole religioni all'interno del secondo capitolo, intitolato «organizzazioni e identità». Un rapido colpo d'occhio rende l'idea (numeri di pagina fra parentesi):

> Da questo punto di vista i misteri antichi si rivelano tutt'altro che uniformi. Il risultato principale è negativo: nonostante un vocabolario spesso applicato ai misteri antichi senza molta circospezione, l'esistenza di comunità misteriche, *Mysteriengemeinden*, non può darsi per scontata. Esistono importanti differenze fra i vari misteri quanto a organizzazione

[42] Nock 1933, 121.
[43] Burkert 1987, 140 n. 23 (1991, 162 n. 23). Per un aggiornata e metodologicamente molto più solida analisi del fenomeno di conversione nel mondo antico, cfr. Bøgh 2015, in part. 277-284 per una discussione sui fedeli di Iside.
[44] Con "modello sincretistico" intendo una prospettiva che nega purezza all'identità di un oggetto (in questo caso il mitraismo) scomponendolo nei suoi elementi, veri o presunti che siano. Se condotta su tutti gli oggetti senza pregiudiziali questa operazione è la più nobile e giusta poiché mira a ricostruire i processi di formazione di nuove idee che, per stessa necessità, sono necessariamente sincretici; diventa invece un dispositivo di svalutazione se la si conduce al fine di mostrare l'incompletezza o l'impurità dell'identità dell'oggetto in questione, cosa che fa in questo caso Burkert.
[45] Burkert 1987, 17 (1991, 27), dove lo stesso Burkert qualche pagina prima riconosce che la pratica votiva (inspiegabilmente chiamata "religione") appartiene anche al cristianesimo.
[46] Burkert 1987, 29 (1991, 42).

> sociale e coerenza, ma nessuno di essi si avvicina al modello cristiano di una chiesa, *ekklesia*. E ancor meno dovremmo parlare di «religioni» distinte e autosufficienti. (1987, 30-31; 1991, 45-46)
>
> L'organizzazione che avrebbe conquistato rispettabilità e successo nell'ambito del culto di Meter fu il santuario locale con un clero permanentemente ad esso addetto. (1987, 35; 1991, 52)
>
> Eleusi spicca per contrasto, avendo rinunciato a qualsiasi espansione oltre i confini del santuario locale. (1987, 36-37; 1991, 53)
>
> Il quadro del culto di Iside è il più complesso. (1987, 38; 1991, 55)
>
> Il quadro offerto dai misteri di Mitra è totalmente diverso. (1987, 41; 1991, 59)

Chiaramente, come lo stesso Burkert mette bene in luce nella sua analisi, ogni religione si organizzava secondo le sue modalità e l'unica cosa che accomuna queste differenti organizzazioni è che non erano ἐκκλησίαι. Non mi sembra che giudaismo o islam, nonostante il loro raggrupparsi non formi ἐκκλησίαι, si vedano messo in dubbio il loro carattere di religione. Così, sebbene anche ad Eleusi gli iniziati utilizzassero una metafora legata al lessico familiare per significare i rapporti reciproci tra i membri chiamandosi tra loro "fratelli" (ἀδελφοί), ciò «deve essere inteso nei termini di un sistema clanico, più che di un affetto con una carica emozionale»;[47] d'altro canto «è impossibile immaginare una corrispondenza epistolare di tipo paolino tra vari gruppi di questo genere» perché «i gruppi clericali, e così pure i *thiasoi*, si conformavano al carattere dipartimentale e locale della società greco-romana».[48] Il fatto che ancora oggi le suddivisioni territoriali della chiesa cattolica si chiamino "diocesi" come le suddivisioni amministrative della riforma dioclezianea (III-IV sec. d.C.) dovrebbe metterci in guardia dall'attribuire un eccessivo peso alla dimensione amministrativa del cristianesimo prima del suo legame con il potere imperiale. Ma per Burkert la prova definitiva della differenza del giudeo-cristianesimo rispetto ai misteri è la sua vittoria finale giacché «la differenza di fondo tra i misteri antichi, da una parte, e comunità religiose, sette, e chiese del tipo giudeo-cristiano, dall'altra, è mostrata chiaramente dal verdetto della storia».[49] Dinanzi a questa "prova" non c'è argomentazione che tenga, piuttosto è interessante vedere come funzioni il modello teleologico di Burkert. Secondo questo studioso, infatti, il cristianesimo non è rappresentato differentemente nelle nostre fonti perché si impose storicamente ed ebbe interesse

[47] Burkert 1987, 45 (1991, 63). Cosa voglia dire questa distinzione non l'ho compreso.
[48] Burkert 1987, 45 (1991, 64).
[49] Burkert 1987, 53 (1991, 73).

a marcare la propria differenza, ma, nell'esatto opposto, proprio in virtù della propria differenza si impose su di un non uniforme e incoerente sistema cultuale precedente.

Un ultimo punto delle argomentazioni di Burkert merita di essere considerato, cioè l'abbondante ricorso ad argomentazione *e silentio*. Si prenda l'incipit del terzo capitolo:

> Il termine «teologia misterica» è stato ampiamente usato sin dai tempi di Reitzenstein. Tuttavia, al confronto con le biblioteche di letteratura teologica che ci sono pervenute dall'ebraismo e dal cristianesimo antichi, la scarsezza di testi pertinenti che ci giungono dai misteri pagani è deprimente. Cumont definiva la perdita dei libri liturgici del paganesimo la più deplorevole nel grande naufragio della letteratura antica.[50]

Eppure, dopo aver riportato i tre tentativi di recuperare questa letteratura attraverso i testi gnostici e ermetici, attraverso i papiri magici e attraverso i romanzi greci, Burkert sentenzia:

> Si potrebbe sostenere che la ricerca di testi misterici è per principio essenzialmente futile: per i misteri, nessuna biblioteca di Nag Hammadi sarà mai scoperta, perché essa non è mai esistita, e non c'è nemmeno mai stato un naufragio quale lo immaginava Cumont. Non è forse vero che i misteri erano «indicibili», *arrheta*, non solo nel senso di una segretezza artificiosa usata per eccitare la curiosità, ma nel senso che ciò che era centrale e decisivo non era accessibile alla verbalizzazione? C'è una «indicibile *sympatheia*» fra le anime e i riti, afferma Proclo, e assai più antica è la ben nota opinione espressa da Aristotele, secondo cui coloro che venivano iniziati ai misteri (*teloumenoi*) non dovevano «imparare» (*mathein*) ma «essere affetti», «soffrire», o «sperimentare» (*pathein*).[51]

Sembrerebbe quindi che la distanza fra cristianesimo e misteri stia proprio nel fatto che il primo avesse una componente di insegnamento basata su di una tradizione testuale mentre i secondi si limitassero ad una dimensione pratico-emozionale, priva di un insegnamento basato su una tradizione testuale, che quindi sarebbe inutile da ricercare. Tuttavia lo stesso Burkert, da onesto studioso qual era, avverte immediatamente del contesto da cui è tratta la citazione aristotelica.

> Questa affermazione, però, richiede precisazioni: la citazione da Aristotele deve essere letta nel suo contesto. Sinesio se ne serve nel tentativo di distinguere fra il misticismo primitivo dei monaci egiziani, i quali con un balzo solo arrivano da «qui» alla massima esaltazione, e poi di nuovo al loro miserevole ambiente, da una parte, e il misticismo filosofico che conduce grado per grado a livelli più elevati, dall'altra parte. Al grado sommo del misticismo filosofico, l'apprendimento giunge a termine, e la visione pure, analoga

[50] Burkert 1987, 66 (1991, 77), il riferimento è a Cumont 1929, 9-10.
[51] Burkert 1987, 69 (1991, 80-81).

> all'*epopteia*, è concessa ai *teloumenoi*, ma solo «dopo che sono divenuti degni allo scopo, naturalmente», aggiunge ansiosamente Sinesio. L'apprendimento non è negato nei misteri, ma è piuttosto presupposto.[52]

Ancora una volta, mi sembra, che le categorie utilizzate da questo studioso per distinguere fra cristianesimo e misteri non siano particolarmente dirimenti. Se Sinesio poteva distinguere forme più pratiche e forme più teoretiche di misticismo *all'interno* del cristianesimo significa molto probabilmente che la linea di faglia fra i diversi tipi di misticismo passasse per altri fattori, come ad esempio la ricchezza e la conseguente possibilità di accesso ad un'educazione, piuttosto che tra cristiani e gli altri. Detta in altri termini: non vedo perché negare a priori la possibilità che anche nelle altre religioni potessero esistere forme più pratiche e forme più teoretiche di misticismo che gli operatori di quelle religioni mettevano a punto a seconda delle necessità sociali dei rispettivi gruppi. A maggior ragione che lo stesso Burkert ci rende edotti sull'abbondante presenza di libri nelle religioni antiche, anche se è sempre attento a marcare le distinzioni:

> C'erano *logoi* ed anche testi scritti nei misteri, così come in altri culti pagani. Questo fatto non deve tuttavia suscitare la falsa impressione che questi testi fossero la base stessa della religione, nella maniera in cui la Torah, la Bibbia e il Corano hanno il ruolo di fondamento divino rispettivamente per l'ebraismo, il cristianesimo e l'islamismo.[53]

Ancora una volta le tre religioni abramitiche sono separate, questa volta in virtù dei loro libri canonici. Tuttavia i processi di canonizzazione delle rispettive tradizioni testuali sono chiaramente un processo tardoantico, processo non esclusivo della tradizione testuale abramitica, come dimostra bene l'esistenza dei codici teodosiano e giustinianeo (nonché quelli gregoriano ed ermogeniano). Se dunque anche la tradizione legale romana sentì la necessità di fissarsi in un canone, non si può escludere a priori che anche altre tradizioni avessero potuto iniziare un processo di canonizzazione delle proprie tradizioni testuali, il cui esito si è probabilmente estinto assieme ai gruppi interessati a quelle tradizioni.[54] In tal senso, come hanno predicato Peter Brown e la scuola anglosassone, veramente dobbiamo vedere nella tarda antichità un periodo differente rispetto al precedente, a patto di non lavorare con categorie essenzialiste come "cristianesimo", "giudaismo" e "paganesimo" come se queste fossero

[52] Burkert 1987, 69 (1991, 81), il passo è Syn. *Dio* 8.
[53] Burkert 1987, 71 (1991, 83-84).
[54] Appare quasi superfluo sottolineare che Bibbia, Torah e Corano esistono nelle forme odierne solo perché esistono dei gruppi che avevano e hanno ancora l'interesse a tramandare questi testi. Un caso analogo si potrebbe fare con la tradizione dell'Avesta, la cui riscoperta moderna si deve anche all'impulso dei gruppi Parsi in India.

qualcos'altro rispetto al prodotto dello spazio economico-politico, l'impero romano, che le ha generate in un dato tempo per sopperire alle proprie necessità sociali.[55] In tal senso è doveroso intendere questi processi sia come collettività che come individui in movimento, laddove il rapporto dei singoli con le collettività è strutturale, considerato che le collettività sono proprio quei raggruppamenti in cui il singolo acquista le sue identità sociali.[56] In questo senso si può serenamente recuperare il punto di vista di Walter Burkert, a patto di annoverare anche il cristianesimo nel novero dei culti o, meglio, innalzare a livello categoriale tutti i così detti "culti misterici" nel novero delle religioni e semplicemente intendere l'impero come il lungo periodo di transizione in cui si passò da religioni cittadine (quella di Roma, di Atene, di Gerusalemme, etc.) ad una religione monarchica (il cristianesimo tardoantico). In tale senso si può parzialmente recuperare la lettura teleologica insita sia in Cumont che in Burkert: gli organizzatori e i partecipatori ai differenti tipi di misteri erano quegli individui che avevano preso coscienza della e perciò cercavano di reagire alla discrasia fra l'innovativo ordinamento politico monarchico inaugurato da Augusto e l'ordinamento religioso cittadino storicamente diventato inattuale. La concessione della cittadinanza romana a tutti gli abitanti dell'impero sembra essere stata uno spartiacque importante fra quell'antichità classica/alto impero e la tarda antichità/basso impero e, da un punto di vista metodologico, apre problemi nella relazione fra diritto e religione che andranno, se non risolti, quanto meno discussi.

I.3 – Un tentativo di messa a punto

Considerato quanto detto sin qua, occorre fare qualche precisazione, anche al fine di non sembrare un ingrato censore di uno dei più importanti studiosi delle religioni antiche, quale era Walter Burkert. Anzi, è doveroso dire che la critica a questo studioso è stata possibile proprio in virtù del suo acume e della chiarezza nonché onestà intellettuale con la quale lo studioso tedesco ha presentato le sue idee. Come ho cercato di mettere in luce, il problema principale di una prospettiva quale quella di Burkert è proprio la metodologia fenomenologica che, tracciando confini fra i differenti fenomeni ai fini della classificazione, non tiene da conto i fattori storici e rischia di essenzializzare i "misteri" accanto al "cristianesimo". Proponendo una prospettiva storico-religiosa, bisogna partire, a mio avviso, dal più generale spazio politico

[55] Il lavorare con un concetto singolare di "cristianesimo" e intenderlo sempre in un certo qual modo separato dalle altre religioni sono, a mio avviso, gli unici due errori dell'altrimenti ottima messa a punto di Rives 2011. Cfr. anche Rüpke 2021.

[56] «It is not the single actor who "has" agency. Rather, in concrete negotiation with his or her structural environment, the individual finds spaces for initiatives and is imbued by others with the responsibility to act. Structures and the individual as actor reciprocally configure one another», Rüpke 2018, 12 ma cfr. tutto il primo capitolo metodologico e Rüpke 2016.

dell'impero romano, al fine di individuare quali furono le esigenze psicologiche e sociali alle quali risposero i singoli e i gruppi e che permisero la diffusione di queste religioni all'interno di quel medesimo spazio politico. Impero romano che va inteso tutt'altro che sempre uguale a sé stesso e all'interno del quale la partecipazione si venne a modificare nel tempo. Volendo tentare una descrizione storica delle vicende nella seconda parte della tesi, è bene cercare di delineare alcune direttrici metodologiche al fine di mettere a punto una *pars construens* dopo aver fatto quella *destruens*.

Un primo punto da cui partire è il fattore spaziale. Jan Bremmer ha recentemente riportato l'attenzione su di una caratteristica che già Nock aveva evidenziato: tra i vari misteri, solo Eleusi e Samotracia presentano un carattere strettamente legato ad un santuario, mentre gli altri presentano una diffusione più ampia.[57] Il punto è di particolare interesse e va delineato in maniera più precisa. In primo luogo va chiarito che, sebbene il ruolo di Eleusi o Samotracia fosse centrale per i relativi misteri, anche altri misteri avevano una regione o una città indubbiamente centrali, si pensi all'Egitto per Iside, ma anche a Gerusalemme e a Doliche per Cristo e Giove Dolicheno, nonché alla Persia per Mitra.[58] In secondo luogo è indubbio che questa differenza si rifletta anche nella nostra maniera di concettualizzarla: si parla di "misteri di Eleusi" o "di Samotracia", facendo riferimento ad un luogo, mentre si parla di "misteri di Iside", "di Mitra", "di Dioniso", "di Cristo", etc., facendo riferimento ad una figura divina. Insomma, da un lato si pone l'accento su di un santuario ben delineato a livello spaziale, dall'altro è la presenza divina vissuta attraverso il rituale che permette di «avere luogo».[59] D'altro canto non è un caso che Eleusi e Samotracia abbiano questo carattere locale, giacché forti sono le dirette influenze del primo santuario sul secondo: anche a Samotracia si hanno tracce di un sistema binario basato su μῦσται (iniziandi) ed ἐπόπται (spettatori già iniziati),[60] sistema assente in altri complessi misterici. Altra caratteristica dei misteri eleusini è quella di esistere anche in funzione di una definizione religiosa di un corpo politico:[61] ad Atene i misteri eleusini funzionavano come una sorta di contraltare religioso rispetto alla cittadinanza[62] e

[57] Nock 1952, 184-185; Bremmer 2014, 148.
[58] Cfr. Collar 2013 per il tentativo di applicare la *network theory* a queste due religioni; Martin 2018 per Mitra.
[59] Sul rituale quale modalità di acquisizione/confermazione dello spazio cfr. Smith 1987.
[60] Sabbatucci 1979, 194 n. 14; Bremmer 2014, 33.
[61] A titolo puramente speculativo e da verificare con una ricerca apposita, si potrebbe ipotizzare che una fase saliente dell'influenza eleusina sul santuario di Samotracia possa essere rappresentata dagli anni in cui Samotracia faceva parte della lega delio-attica e che conseguentemente il corpo politico che si stesse edificando fosse proprio quello dei membri della lega. La cosa si potrebbe ricollegare all'elemento marinaresco ben presente nei misteri di Samotracia.
[62] Ad Eleusi, le iniziazioni mitiche di stranieri quali Eracle o i Dioscuri sono precedute da adozioni da parte di ateniesi, Apoll. *Bibl.* 2, 5, 12 con il commento di Scarpi 1996, 521-522; Plut. *Thes.* 33, 1-2. Cfr. in gen. Parker 1996, 97-101.

questo collegamento fra misteri e corpo civico è rintracciabile anche a Roma, dove la triade plebea di *Ceres, Liber* e *Libera* fornì il fondamento religioso per la costruzione della *civitas*.[63] Con ogni probabilità questi riti rielaboravano dei precedenti riti di iniziazione che immettevano i giovani nella società adulta,[64] tuttavia, nonostante questo collegamento sia ben riconosciuto da Burkert, lo stesso studioso tedesco segnalava giustamente la distanza fra le iniziazioni e i misteri.[65] Anche Ugo Bianchi, nel ricordare Angelo Brelich, tracciava una significativa linea di demarcazione fra i rispettivi interessi nel campo delle iniziazioni: quelle di Brelich erano «tribali e cittadine» mentre le sue erano «misteriche e cosmopolitiche».[66] Vorrei soffermarmi brevemente su questa divisione poiché particolarmente significativa.

Stando a questa distinzione, mi sembra che il punto saliente sia il fine cui tendevano questi riti: nel caso delle iniziazioni «tribali e cittadine» la funzione è indubbiamente quella di edificare un individuo e un gruppo politico, cioè il membro della tribù o della città, mentre in quelle «misteriche e cosmopolitiche» la funzione sarebbe quella di edificare un individuo e un gruppo cosmo-politico, cioè nel senso del membro di un "cosmopolitismo" che supera le specifiche dimensioni tribali, cittadine o nazionali. Il concetto di "misterico" è proprio il *trait d'union* fra la dimensione politica e la dimensione cosmopolitica, giacché, come si è brevemente visto, i misteri eleusini, cioè la forma storica che ha dato lo stesso concetto di "mistero", potevano esistere in funzione politica. Dunque, questo cosmopolitismo come deve essere inteso? Ritengo, molto semplicemente, come rappresentazione del cosmo intero quale spazio politico: dopo Alessandro Magno lo spazio politico è l'οἰκουμένη, quello che in latino si chiamerà l'*orbis terrarum*, e penso che solo in questo senso si possa intendere il cosmopolitismo dei misteri ellenistici e romani, non scisso da forme di individualismo.[67] Giusta questa interpretazione, ritroviamo sotto altra forma quella lettura teleologica che fa del cristianesimo tardoantico non il termine di paragone dei misteri, bensì il punto di arrivo di tutti gli esperimenti ecumenici di quelle religioni nazionali che erano entrate nell'orbita dell'οἰκουμένη greca prima e poi romana. In tal senso, la componente "orientale" di cumontiana memoria, riacquista un ulteriore senso alla luce del fatto che le religioni così etichettate erano

[63] Sabbatucci 1988, 173-182.
[64] Questo sarebbe il caso dei *Liberalia*, cfr. Sabbatucci 1988, 126-129. Per il mondo greco resta fondamentale Brelich 1969; cfr. ora anche Graf 2003 e Lincoln 2003 nonché i saggi contenuti nel medesimo volume.
[65] Burkert 1987, 8 (1991, 13).
[66] Bianchi 1980, 6. Si badi che lo stesso Walter Burkert tentava in nota di accordarsi al concetto di "misterico" di Ugo Bianchi dopo aver dato una definizione del suo oggetto di studio al termine dell'introduzione: «Mysteries were initiation rituals of a voluntary, personal, and secret character that aimed at a change of mind through experience of the sacred», Burkert 1987, 11 e 138 n. 59 (1991, 18 e 160 n. 59).
[67] La cesura alessandrina è implicita anche nell'ermeneutica del soggetto studiata da Michel Foucault nel corso al *College de France* del 1981-82 (2003) i cui collegamenti con i misteri sono, a mio avviso, ancora tutti da evidenziare. Per una breve ma densa messa a punto dei rapporti fra storiografia e stoicismo cfr. Canfora 2008.

religioni non-greche che, ancora in pieno impero romano, utilizzavano il greco come principale lingua di espressione.

Dall'elemento spaziale siamo arrivati a quello etnico. C'è poco da dubitare che tutte le religioni di cui ci stiamo occupando si riallacciavano ad una vera o presunta continuità con un'identità non-greca e, anzi, pre-greca, solo per il fatto di essere il greco la lingua principale d'esistenza di queste religioni.[68] Si è visto che per Cicerone l'identità di *Liber* in quanto membro dei misteri della triade plebea fosse diversa da quella di «figlio di Semele». Quale che fosse quest'identità mistica, l'Arpinate è ben intenzionato a distinguerla da una che gli derivava da una genealogia mitica greca e in ciò sembra condividere un tratto presente in molti misteri. Il già citato santuario di Samotracia presentava una peculiarità: ancora nel I sec. a.C. si ha notizia dell'uso della lingua tracia all'interno del culto[69] e una recente pubblicazione di una tavoletta contenente una maledizione rinvenuta in uno scavo del 1934 e datata VI sec. d.C. ha confermato i nomi non greci degli dèi di Samotracia.[70] Il punto è tutt'altro che secondario e, mi sembra, tocchi direttamente la definizione di che cosa s'intendesse con "mistero". Tutti i complessi che si classificano con l'etichetta dei "misteri" hanno una componente etnicamente non greca, vera o presunta che sia: Orfeo e Dioniso erano reputati dei traci,[71] mentre il collegamento con la Tracia è dato per Eleusi da tradizioni collegate con Eumolpo, eponimo della relativa famiglia sacerdotale eleusina.[72] Il santuario eleusino è stato definito attraverso la categoria di «extraterritorialità» rispetto alla polis,[73] e la stessa definizione si può applicare anche all'Aventino, sede della triade plebea, storicamente fuori dal *pomerium*.[74] Dunque, l'elemento misterico sembrerebbe necessitare una dimensione di alterità codificata sotto l'aspetto etnico e/o territoriale. Si potrebbe dire che quest'elemento misterico fosse la possibilità stessa di pensare, di superare e di integrare l'alterità etnico/territoriale, la possibilità di leggere un segno altrimenti straniero e integrarlo allegoricamente attraverso un nuovo significato.[75] Parlo di allegoria non a caso poiché in periodo ellenistico "mistico" diviene un termine frequente nell'interpretazione allegorica anche giudaica e cristiana:[76] Clemente Alessandrino individua il

[68] Si ritornerà sulla questione nel cap. V I.1
[69] Diod. Sic. 5, 47, 14-16.
[70] Bremmer 2014, 24-35. Per la tavoletta cfr. Hollman 2003.
[71] Bremmer 2014, 56.
[72] Quest'ultimo caso è particolarmente interessante perché la dicotomia non è tanto fra greci e non greci, quanto ristretta ad Atene e agli Ioni e gli altri, rappresentati dall'elemento etnico tracio: Strab. 8, 7, 1, Eumolpo e i Traci si oppongono agli Ioni; Apoll. *Bibl.* 3, 15, 4, Eumolpo e i Traci combattono a fianco ad Eleusi contro Atene.
[73] Sabbatucci 1979, 177-185, 182 per l'extraterritorialità.
[74] Su questo punto ci si soffermerà brevemente *infra* cap. III II.1.
[75] Ciò che fa anche Plutarco dalla sua posizione di forza nei confronti delle religioni straniere, cfr. Casadio 1996, 225-226.
[76] Burkert 1987, 78-80 (1991, 104-106) segnala l'estensivo uso in Filone; fondamentale Riedweg 1987.

quarto e più alto livello esegetico, quello «teologico», e, sulla scorta di Platone, lo definisce «contemplazione dei veramente augusti misteri»;[77] in Ambrogio, primo scrittore latino ad utilizzare questo concetto, *mysticus* «indica sempre un contenuto specificatamente cristiano».[78] In breve, il "mistico" è quell'attitudine interpretativa che permette di trascendere il segno contingente (rituale, linguistico, etnico, etc.) al fine di edificare un significato nuovo che, proprio per il suo essere collegato al segno, piuttosto che negarlo lo innalza ad un livello di polisemia potenzialmente infinita poiché passabile di sempre nuove attualizzazioni mistiche.[79]

Ho cercato di mostrare come l'alterità dei misteri potesse essere espressa in termini spaziali (l'extraterritorialità di Eleusi) o in termini etnici (Ioni/Greci vs traci) che forse sarebbe più corretto identificare in termini temporali, giacché ho spesso utilizzato il concetto di "pre-greco". Queste due prospettive, temporale e spaziale, delimitano ambedue una presenza, un qui e ora distinto da un lì e prima; delimitano un essere qui ed ora una persona subalterna ad altre persone percepite come esterne, rispetto ad un essere lì e prima una persona egemone o subalterna a persone percepite come appartenenti al proprio medesimo gruppo. Questo fondamentale mutamento ontologico del posizionamento storico e geografico del soggetto è la condizione contro la quale intendono operare i misteri attraverso la loro alterità. Attingere a questa, infatti, permetteva di riconciliare il soggetto con il suo dislocamento spaziale e temporale.

Per meglio intendere questa funzione mistica mi avvarrò delle riflessioni di due importanti storici delle religioni: Jonathan Z. Smith e Dario Sabbatucci. Il primo ha rielaborato il concetto di "centro" di Mircea Eliade facendone emergere il suo carattere di polarità con la "periferia" e riconcettualizzando il nesso nella dicotomia "locativo/utopico", dicotomia particolarmente presente nelle religioni di periodo ellenistico.[80] In *Drudgery Divine*, Smith definiva le due «visioni del mondo» in modo antitetico: la locativa «si concentra principalmente sulle questioni cosmiche e sociali del mantenimento del proprio posto e del rafforzamento dei

[77] Ἡ μὲν οὖν κατὰ Μωυσέα φιλοσοφία τετραχῇ τέμνεται εἴς τε τὸ ἱστορικὸν καὶ χυρίως λεγόμενον νομοθετικὸν, ἅπερ ἂν εἴη τῆς ἠθικῆς πραγματείας ἴδια, τὸ τρίτον δὲ εἰς τὸ ἱερουργικὸν, ὅ ἐστιν ἤδη τῆς φυσικῆς θεωρίας, καὶ τέταρτον ἐπὶ πᾶσι τὸ θεολογικὸν εἶδος ἡ ἐποπτεία, ἣν φησιν ὁ Πλάτων τῶν μεγάλων ὄντως εἶναι μυστερίων, Ἀριστοτέλης δὲ τὸ εἶδος τοῦτο μετὰ τὰ φυσικὰ καλεῖ, Clem. Alex. *Strom.* 1, 176; cfr. Simonetti 1985, 66-73 sull'esegesi di Clemente; Riedweg 1987, 133-137 sull'uso della terminologia misterica in senso allegorico.
[78] Simonetti 1985, 275.
[79] Molto acutamente notava Burkert 1987, 78 (1991, 104): «One ought to keep distinct, however, the two directions of allegorical elaboration. On the one hand there are abstract conceptions secondarily clothed in quasi-mythical garb, from Prudentius' *Psychomachia* to *The Pigrim's Progress*; on the other hand there is a traditional text or tale that is partially decoded with reference to a more rationalistic system of thought. This was done mainly with Homer, and with the Old Testament in a later period. In the first case the clothes may be thrown away with a change of fashion, whereas in the other case there always remains some unexplained and tantalizing residue».
[80] Smith 1972/1978.

confini»[81] mentre l'utopica è quella che permette di «evadere o liberarsi da ogni muro» attraverso «atti di ribellione e trascendenza».[82] A scanso d'equivoci, lo studioso statunitense sottolineava perentoriamente che la prospettiva duale "locativo/utopico" era presente in tutte le religioni mediterranee tardoantiche e costituiva la base per concepire una «relazione analogica» tra queste religioni e i cristianesimi delle origini.[83]

La posizione di Dario Sabbatucci gli derivava dall'acquisizione di una prospettiva decoloniale grazie all'influsso degli studi di Vittorio Lanternari. Al termine di una disamina metodologica sul concetto di "mistico", Sabbatucci proponeva una comparazione fra il misticismo greco, oggetto del suo studio, e il peiotismo (*Native American Church*), complesso religioso nato alla fine dell'800 nelle riserve statunitensi.[84] Lo storico italiano definiva il misticismo come «*alternativa* in una determinata società religiosa, così che si fa possibile per alcuni soggetti lo *scegliere* la via "anormale" del misticismo, anziché percorrere la via religiosa "normale" o resa "obbiettiva" da quella società».[85] Quindi, dopo aver ricordato come il peiotismo fosse storicamente la risposta alla conquista statunitense dei territori dei nativi e al confinamento di questi nelle riserve,[86] Sabbatucci chiariva che l'oggettività contro la quale si muoveva la scelta mistica era proprio la nuova realtà della «civiltà americana» in cui i bianchi erano «i vincitori e i forti» e i nativi «gli sconfitti e i deboli», una realtà da evadere, «una realtà rimasta inaccettabile anche se inoppugnabile».[87] Infine, lo storico italiano metteva in chiaro

[81] «In a series of articles concerned with persistence and change in Mediterranean religions, I have argued for the presence (there, and elsewhere) of two world-views, the 'locative' and the 'utopian'. The former is concerned primarily with the cosmic and social issues of keeping one's place and reinforcing boundaries. The vision is one of stability and confidence with respect to an essentially fragile cosmos, one that has been reorganized, with effort, out of previous modes of order and one whose 'appropriate order' must be maintained through acts of conscious labour. We may term such locative traditions, religions of sanctification. The soteriology of such a view is two-fold: emplacement is the norm, rectification, cleaning or healing is undertaken if the norm (expressed primarily, although not exclusively, in the language of 'boundaries') is breached. While the governing language of such locative/sanctification traditions is often imperial, suggestive, among other things, of a rigid social stratification, there is an ideological insistence on a democracy of responsibility for maintaining the proper *loci*», Smith 1990, 121.

[82] «Or, phrasing the question another way: if the 'locative' model is one built on a notion of rectitude, then what of so abrupt a notion as resurrection which appears to shatter the structure of *ethos*? Here salvation is no longer a matter of 'walls and bulwarks' (Isaiah 26.1), but of breaking out or breaking free of all walls; sanctification is no longer the goal, but rather salvation as achieved through acts of rebellion and transcendence. I would characterize such a view as 'utopian'», Smith 1990, 133.

[83] «This same dual perspective – locative/utopian – is characteristic of all of the Mediterranean religions in Late Antiquity, and constitutes one basis for conceiving an analogical relationship between these religions and early Christianities», Smith 1990, 110. La perentorietà è data dal fatto che tutto il testo citato è stampato in corsivo.

[84] Alla comparazione era arrivato in virtù della discussione dell'uso di sostanze psicotrope quali *quid* del misticismo, cfr. Sabbatucci 1979, 24-30.

[85] Sabbatucci 1979, 34, corsivi dell'autore.

[86] Basandosi sostanzialmente sull'analisi di Lanternari 2003, 119-167. Sulla *ghost dance*, movimento irredentista anti-bianco, cfr. Andersson 2008.

[87] «Il quadro storico in cui si produce questo fatto nuovo può essere sintetizzato con le generali e ripetute frustrazioni sino all'ultima, e apparentemente definitiva, costituita dalla costrizione alla vita delle riserve. Così che l'"obbiettivo", inteso come *dato* e non *voluto*, a questo punto non è più la sola civiltà bianca (o l'insieme dei

come il peiotismo fosse un movimento interno al cristianesimo americano, una delle varie chiese, ma che allo stesso tempo il cristianesimo in quanto prodotto culturale arrivato con i coloni europei veniva trasceso proprio attraverso il peiote, prodotto utilizzato anche precedentemente e che quindi conservava un significato "pre-cristiano".[88]

Che sia elaborata in termini spaziali o in termini temporali quella che entrambi questi studiosi mettono in luce è una dinamica in cui gruppi e individui subalterni provano religiosamente a risalire controcorrente i rapporti di forza, immaginandosi un altrove spazio-temporale che permetta loro di attingere ad una dimensione identitaria non subalterna. La qual cosa, d'altro canto, è una drammatica forma di parziale accettazione della subalternità e in generale della società nella quale si vive. Posta in questi termini, tutte le religioni dell'impero romano sono comparabili tra loro proprio in quanto facenti parte dello spazio politico romano e, proprio per questo, trasformate da questa appartenenza. Il senso di questa trasformazione è proprio il superamento dei confini etnici delle religioni precedenti, religioni che si sono rivelate inefficaci dinanzi alla *militia* romana e che in un certo qual modo aggiornarono il proprio contenuto assorbendo metaforicamente la stessa *militia* vincitrice al fine di non essere completamente assimilate.

II – Due definizioni non definitive

Discutendo la relazione fra cristianesimo e le altre religioni ho proposto di racchiuderle tutte sotto la definizione cumontiana di "religioni orientali" e di intendere il significato "mistico" del loro culto come un tentativo di superare religiosamente la loro dimensione subalterna alla *militia* romana cercando di assorbire metaforicamente la stessa *militia*. Siamo così giunti alla necessità di definire cosa sia la "metafora" e cosa sia la "religione".

bianchi) contro la quale si poteva benissimo lottare come contro un qualsiasi pericolo dall'esterno, ma diventa la nuova civiltà americana comprendente europei e indiani con un'unica e comune tradizione, quella che fa degli uni i vincitori e i forti, e degli altri gli sconfitti e i deboli, e con un'unica e comune religione, il cristianesimo che ha rivelato come le antiche religioni etniche fossero "false e bugiarde". Tale essendo la situazione obbiettiva (religiosamente intesa come "ordine del mondo"), ed in essa essendovi compresi gli indiani come altrettanti "oggetti" (non l'avevano voluta loro), l'unica salvezza possibile per questi diventa l'"evasione dalla realtà", una realtà rimasta inaccettabile anche se inoppugnabile», Sabbatucci 1979, 35.

[88] Sabbatucci 1979, 36.

II.1 – Metafora

La metafora è una figura retorica che permette di istituire dei significati attraverso l'accostamento più o meno inusitato di due o più elementi. Si prendano ad esempio questi quattro endecasillabi petrarcheschi (*RVF* 293, 5-8):

> Morta colei che mi facea parlare
> et che si stava de' pensier' miei in cima,
> non posso, et non ò più sì dolce lima,
> rime aspre et fosche far soavi et chiare.

Laura, l'amata morta, è una «lima», come se un essere umano di sesso femminile fosse un oggetto di metallo, che stava «in cima» ai pensieri del poeta, come se i pensieri fossero corporei e avessero un alto e un basso. Questo esempio è utile per definire anche un altro punto: mentre difficilmente qualcuno di noi, a meno che non preso da ispirazione poetica, ha mai definito la propria amata o il proprio amato come una lima, probabilmente molti di noi hanno utilizzato una locuzione come "stare in cima (o in fondo) ai pensieri". Questo esempio ci permette di mettere in luce come la metafora non sia solo una figura retorica ma tocchi anche corde più profonde relative al quotidiano vissuto di tutti noi. Volendo fare un esempio personale, il momento in cui questa dissertazione verrà discussa, culmine di questi anni di dottorato, può essere sì, la "discussione della tesi" ma anche *la defensa de la tesis*. Considerato che sarà un *tribunal* a giudicare il mio lavoro, siamo dinanzi ad una metafora giuridica, quasi fossi un imputato, ma l'idea stessa di *defensa* implica anche una serie di immagini militari tipiche del modo in cui si articola metaforicamente una discussione. Proprio la metafora bellica utilizzata per descrivere una discussione è la prima delle molte metafore analizzate da George Lakoff e Mark Johnson in un celebre libro intitolato *Metaphors We Live By*, dove i due studiosi statunitensi danno una definizione dell'«essenza della metafora» che «è comprendere e vivere un tipo di cosa in termini di un altro».[89] La metafora è dunque qualcosa di fondamentale dell'esperienza umana, è anzi un tutt'uno con questa,[90] cioè il modo stesso in cui il linguaggio dispiega in modo culturale l'attività psichico-neuronale comune a tutti gli esseri umani.[91]

Questa relazione strutturale fra campo linguistico e campo culturale è stata rinvenuta anche da Tullio de Mauro al termine di una serrata classificazione semantica dei codici condotta nella voce *Semantica* dell'*Enciclopedia del Novecento*.[92] Avendo definito la semantica come lo

[89] Lakoff – Johnson 1980, 31-32.
[90] Lakoff – Johnson 1980, 46-48.
[91] Lakoff – Johnson 1980, 52.
[92] De Mauro 1982.

studio «delle relazioni tra insiemi di segni e campi di contenuto»,[93] De Mauro classificava i codici semiologici secondo quattro criteri, l'ultimo dei quali è definito «criterio della incalcolabilità della sinonimia o della metaforicità» e permette di distinguere il calcolo dal linguaggio verbale (o dei segni).[94] Entrambi i codici, infatti, sono sinonimici, nel senso che possono prevedere che il senso di un segno possa essere espresso da un altro segno, ad esempio 15 = 7+8 = 17-2 = etc. oppure casa = dimora = magione = tana = etc. Tuttavia si nota sin da ora una differenza sostanziale fra i due tipi di codici: mentre quella del calcolo è una sinonimia perfetta o, come la definisce De Mauro, non creativa, dato il «numero finito di monemi e di regole di formazione dei sintagmi»,[95] quella del linguaggio verbale è una sinonimia vaga, o creativa, in cui le parole slittano più o meno rapidamente verso altri significati senza che si crei una vera e propria soluzione di continuità attraverso quelle che il secondo Wittgenstein ha chiamato "somiglianze di famiglia" (*Familienähnlichkeiten*).[96] Queste *ähnlichkeiten* messe in luce da Wittgenstein non possono non ricordarci il principio di analogia più volte ricordato, in particolare proprio le *ähnliche Bedingungen* richiamate da Harnack per spiegare l'analogo fenomeno della metafora della *militia* da parte di diverse religioni nel campo dell'impero. Per dirla con De Mauro:

> Dalla vita intellettuale più sofisticata alla più banale pratica quotidiana, i componenti di una comunità trovano nella flessibilità del patrimonio linguistico lo strumento per intendere e farsi intendere e, insieme, per far risaltare, ove ciò si voglia e si sappia ottenere, una propria cifra particolare. Indefinita estensibilità e articolabilità dello spazio linguistico fanno sì che esso possa aderire a ogni piega della vita psicologica degli individui, così come a ogni momento dell'attività sociale.[97]

Parafrasando il linguista italiano, si potrebbe dire che proprio attraverso l'uso della metafora, intesa non come *uno* ma come *lo* strumento d'espressione linguistico, sia possibile concepire e dire qualcosa altrimenti inconcepibile e indicibile. Proprio l'allargamento, il sezionamento, la riformulazione, la selezione e tutta un'altra serie di operazioni sul vocabolario di una lingua

[93] De Mauro 1982, 105.
[94] I quattro criteri sono i) globalità o non articolatezza; ii) finitezza; iii) sinonimia o interscambiabilità dei significati; iv) incalcolabilità della sinonimia o metaforicità, cfr. De Mauro 1982, 123-135. Dai quattro criteri se ne deducono cinque gruppi di codici: a) non articolati (es. un semaforo a tre luci); b) articolati a numero finito (es. le targhe delle auto); c) articolati a numero infinito (es. i numeri); d) articolati a numero infinito e sinonimici, cioè il calcolo; e) articolati a numero infinito e metaforici, cioè il linguaggio verbale o dei segni.
[95] De Mauro 1982, 154-155.
[96] De Mauro 1982, 157-172.
[97] De Mauro 1982, 200.

sono gli strumenti pragmatici attraverso i quali i parlanti mutano e adattano alle proprie esigenze i significati che gli pervengono dagli usi precedenti.

A ben vedere, però, ciò che hanno in mano i parlanti non è un vocabolario meramente semantico, quanto un codice allo stesso tempo semantico e pragmatico. Umberto Eco ha sottolineato come un codice non sia un "dizionario", cioè un insieme di significati poggianti sui piani gerarchicamente organizzati di una semantica conclusa, nel senso di divisibile in un numero limitato di componenti fondamentali tali che il significato sia desumibile solo dall'articolazione delle figure in relazione ai referenti extralinguistici.[98] Piuttosto, un codice è un'"enciclopedia", cioè un insieme di significati semantici e pragmatici allo stesso tempo che, in virtù del principio di semiosi illimitata di Peirce, si configura ipoteticamente come tutte le interpretazioni semantiche e pragmatiche di tutti i segni, concretamente come la possibilità degli utenti di muovere da qualsiasi punto del codice, secondo una struttura non ad albero, che quindi ha delle gerarchie di significati, ma secondo una struttura rizomatica, in cui alberi di significato possono insorgere in qualsiasi punto dell'enciclopedia e di lì diramarsi.[99] Detta in altri termini: non ci sono differenze tassonomiche fondamentali che si collocano per loro natura ontologica ad un certo nodo più o meno elevato di un albero di significati; al contrario sono le esigenze semiotiche di quell'uso particolare – che può essere anche un uso strettamente codificato – a far sì che venga prescelta una differenza atta a quella specifica classificazione e non un'altra. Fondamentale per intendere questa proprietà enciclopedica degli usi linguistici è la categoria di *sceneggiatura*, vale a dire una serie di istruzioni pragmatico-situazionali che fanno sì che ogni *con-testo* sia in realtà un *co-testo*, cioè partecipi del significato.

> Le sceneggiature sarebbero schemi d'azione e di comportamento prestabiliti (come il partecipare a una festa, l'andare alla stazione per partire, servire e consumare un hamburger). Si possono concepire oltre alle sceneggiature comuni anche sceneggiature intertestuali, o regole di genere (per esempio, come dovrebbe verosimilmente concludersi il duello tra sceriffo e bandito in un western tradizionale). Quindi, tornando alla situazione descritta nel § 1.7 [/Il centrattacco dell'Inter ha dato una bella lezione al terzino della Juve/], se E parla e D ne trae la conclusione che E menta, perché già conosce l'esito dell'incontro Juve-Inter, o perché sa per ragioni di esperienza personale che E è un bugiardo abituale, qui si è di fronte a inferenze idiosincratiche che non possono essere previste dall'enciclopedia. Ma se D è un giornalista che intervista un magistrato E, ed E risponde a una domanda precisa cambiando discorso, D sa convenzionalmente (o ha ragioni

[98] Eco 1984, 73-91.
[99] Eco 1984, 106-112.

> convenzionali per supporre) che E non vuole rispondere a una domanda troppo delicata, perché l'enciclopedia dovrebbe registrare la regola per cui i magistrati rispondono evasivamente ai giornalisti su questioni coperte da segreto istruttorio.[100]

Il punto è per noi di estrema importanza e conviene testare immediatamente il significato di queste istruzioni pragmatico-situazionali sulla metafora di nostro interesse, cioè quella fra *militia* (esercito) e *militiae* (gruppi religiosi). Se essere *milites* dell'esercito romano comportava tutta una serie di sceneggiature sia interne al proprio gruppo (rispetto delle gerarchie, un certo tipo pratiche quotidiane, un certo tipo di pratiche festive, etc.) sia esterne (consapevolezza del proprio prestigio sociale nei confronti dei *pagani*, identificazione con la presenza romana nelle provincie, etc.), allora bisogna immaginare che l'autorappresentazione metaforica di gruppi religiosi come *militia* significò il tentativo di applicare, seppur metaforicamente, ai rispettivi gruppi quelle medesime sceneggiature che vedevano realizzate nella *militia* letteralmente intesa. Detta in altri termini: l'uso della metafora della *militia* portava con sé anche le sceneggiature pragmatico-situazionali che caratterizzava la *militia* letteralmente intesa, le quali erano traslate in blocco dall'uso metaforico applicandosi ai nuovi metaforici *milites*. L'uso metaforico, dunque, faceva in modo che prima venissero adottate in blocco tutte le sceneggiature connesse con la metafora utilizzata, sceneggiature che solo in seguito potevano essere parzialmente accettate o riformulate dagli utenti. Proprio la consapevolezza sia da parte dei *milites* sia da parte dei *pagani* che questi ultimi fossero, come è stato giustamente detto, «un gruppo non privilegiato»,[101] implicava il desiderio dei *pagani* di essere *milites*, il desiderio di essere i personaggi principali di quelle sceneggiature che riguardavano i *milites*.

Questi piani del significato sono sostanzialmente inesprimibili linguisticamente o anche se parzialmente esprimibili non sempre possono o vogliono essere espressi in modo esplicito. Proprio la metafora permette di collocare sul piano profondo dei vissuti quelle che sono esigenze non del tutto consce e razionali dei soggetti, ma non per questo meno vere. La metafora permette di intrecciare e tenere insieme sceneggiature che altrimenti non starebbero insieme, forgiando non solo nuovi significati ma nuove rappresentazioni del mondo, nuove istruzioni pratiche di comportamento. Riprendendo un *kenning* islandese citato da Borges, (/La casa degli uccelli/ = "l'aria"), Eco s'interroga sulla maniera di costruire questa metafora.[102] Il *kenning* è incomprensibile se ci si limita alle uniche possibilità semantiche ascritte al concetto di /casa/, attraverso il quale è impossibile giungere a qualcosa che sia avvicinabile all'aria. Il senso è

[100] Eco 1984, 70-71.
[101] Sainio 1940, 98-99.
[102] Eco 1984, 184-187.

propriamente dato dalla sovrapposizione di vissuti differenti (la casa è il riparo dell'uomo, il cielo è il riparo degli uccelli) che esiste a livello pragmatico anche in forma di sceneggiature e che viene condensato a livello linguistico in una metafora che più sarà apprezzabile tanto più scenderà nel profondo dei piani del significato. Eco si rifà direttamente a Freud sostenendo che i processi metaforici avvengono per condensazione dei tratti comuni[103] e conseguentemente asserisce come «le metafore migliori sono quelle che mostrano la cultura in azione, i dinamismi stessi della semiosi».[104]

Il riferimento alla psicanalisi freudiana permette un ulteriore aggancio per comprendere meglio la relazione tra metafora e "condensazione", cioè quel processo inconscio che porta all'eliminazione delle differenze in virtù di un riconoscimento delle somiglianze, tale che nell'esperienza onirica o in quella poetica oggetti razionalmente ben distinti si scambino. Lo psicanalista cileno Ignacio Matte Blanco ha finemente analizzato quello che, non senza una certa opacità, Freud aveva chiamato inconscio non rimosso.[105] Matte Blanco ha riletto l'inconscio non rimosso freudiano appaiandolo al conscio e sostenendo che tutti gli esseri umani non funzionano con una sola logica ma bensì con due logiche, una funzionante secondo il principio di asimmetria ($a \neq b$) e l'altra secondo il principio di simmetria ($a = b$). Poiché, come già sottolineato da Freud,[106] l'elemento inconscio (simmetrico) è percepibile solo attraverso l'attività conscia (asimmetrica) che lo manifesta, il carattere bi-logico della mente di un individuo consiste proprio nel non distinguere simmetricamente elementi che sono la stessa cosa e dispiegare asimmetricamente quegli elementi in un ordine che funziona secondo le categorie di spazio e di tempo. Queste due categorie sono infatti proprie della logica asimmetrica ma sono assenti in quella simmetrica, dove non vige il principio di non contraddizione. Essendo due logiche attraverso le quali ogni essere umano percepisce il mondo, simmetria e asimmetria sono propriamente due modi di essere.

Nella bi-logica di Matte Blanco, la simmetria dell'inconscio non rimosso viene descritta come un'infinita relazione di insiemi infiniti, cioè insiemi che pur essendo uno sottoinsieme dell'altro, cionondimeno presentano tutti un numero infinito di elementi al proprio interno che sono in corrispondenza biunivoca tra loro.[107] Essendo bi-logica, l'attività psichica degli individui seleziona asimmetricamente dei tratti e al tempo stesso ne tiene insieme degli altri

[103] Eco 1984, 157-158.
[104] Eco 1984, 165.
[105] Matte Blanco 1975, 73-90.
[106] Freud 1915, 49.
[107] Un esempio classico di insiemi infiniti è la relazione fra l'insieme dei numeri interi $\{1, 2, 3, 4\ldots\}$ e dei numeri interi pari $\{2, 4, 6, 8\ldots\}$, entrambi infiniti e in corrispondenza biunivoca dal momento che il secondo contiene gli infiniti doppi numeri del primo.

simmetricamente, come se fossero lo stesso oggetto. Per riprendere il *kenning* analizzato da Eco, il fatto che il nodo di congiunzione fra /casa/ e "aria" sia costituito dall'insieme dei vissuti gravitante intorno alla concezione di "ripararsi", implica un nodo profondo di significazione dove è possibile dare agli uccelli in volo tutta una serie di vissuti connessi con l'immagine del "ripararsi": l'essere al sicuro, la sensazione di sollievo, il restringersi delle narici a seguito di un profondo e tranquillizzante inspiro, l'avere il campo visivo limitato dal riparo in cui si sta, etc. Non si farà fatica a vedere come queste ultime due immagini cozzino con l'immagine degli uccelli in volo al riparo nel cielo: non hanno narici sufficientemente morbide che si possono restringere nell'atto dell'inspirazione e non hanno il campo visivo limitato perché il loro riparo non è un qualcosa dentro cui nascondersi. Tuttavia questa operazione di ulteriore dispiegamento dell'asimmetria non cambia il fatto che, collocato il nodo metaforico sul vissuto del "ripararsi", venga prima la traslazione simmetrica delle immagini dell'utente della metafora e solo dopo l'eventuale riconoscimento dell'impossibilità asimmetrica di alcune di queste immagini. Nelle parole di Matte Blanco:

> Il fatto che le classi si differenziano l'una dall'altre significa che vi sono relazioni asimmetriche che le differenziano. Vista sotto questa luce una classe, se e dove regna il principio di simmetria, si può considerare come una «porzione di essere simmetrico» circondata da uno strato o pellicola di asimmetria. Poiché la mente e l'inconscio trattano con varie classi, possiamo dire che vi sono tante «borse» di simmetria circondate da pellicole di asimmetria quante sono le classi del nostro inconscio. La pellicola o strato di asimmetria può diventare più spessa in un dato prodotto mentale, cioè a dire, vi può essere, secondo il caso, una quantità maggiore o minore di funzionamento asimmetrico. […] Senza «rivestimento» asimmetrico non possiamo conoscere nulla delle manifestazioni simmetriche. *L'essere simmetrico da solo non si osserva nell'uomo*. Bisogna notare che parlare di essere simmetrico è già un modo asimmetrico di delinearlo, poiché delinearlo è già un'attività (psichica) asimmetrica.[108]

Poste queste considerazioni teoriche penso sia più facile comprendere cosa significasse la metafora della *militia* per le persone che ne facevano uso. Rappresentarsi come *milites* di questa o quella divinità significava essere simmetricamente sia Romani che non Romani, sia fedeli all'*imperator* romano che fedeli al proprio *imperator* divino. La metafora della *militia* implicava, quindi, allo stesso tempo l'accettazione dell'ordinamento romano e il suo rifiuto, alternativa che poteva rimanere inespressa fino a quando le pressioni sociali o più direttamente

[108] Matte Blanco 1975, 116-117, corsivo dell'autore.

repressive non costringevano gli individui a prendere posizione. La metafora della *militia* permetteva, quindi, di non prendere posizione, di non discutere asimmetricamente le differenze sociali all'interno dell'ordinamento romano, ma di viverle simmetricamente credendo che, essendo tutti *milites*, dagli *imperatores* umano ed extraumano fino all'ultimo degli iniziati ai più scalcagnati misteri, fossero tutti uguali.

II.2 – Religione

Discutendo della metafora nelle pagine precedenti, siamo arrivati direttamente alla religione, quando in conclusione dell'analisi dei significati della metafora della *militia* si è detto che questa permetteva di credere nell'uguaglianza di tutti i *milites*. Siamo nel piano delle credenze, cioè un piano che nessuno faticherà a definire religioso. Concetto, quello di religione, che merita di essere definito, seppur approssimativamente. Ho già detto ed ora ripeto che il tentativo di queste pagine non ha nessuna pretesa di esaustività e rappresenta solo il tentativo di formalizzare una definizione di "religione" che vada bene per me e attraverso la quale poter dire, a torto o a ragione, quando, come e se la parola *paganus* acquisì un significato religioso. Gli scarsi riferimenti bibliografici che si faranno hanno l'unica funzione di inquadrare i problemi e non di fornire una rassegna men che meno completa.[109]

Riprendiamo dalle credenze cui siamo giunti analizzando il funzionamento della metafora. Quello delle credenze è indubbiamente il piano della verità, cioè credo che una cosa sia vera in quanto ho fondati motivi che lo sia. Proprio sul fondamento di questi motivi si sono interrogati, pur da prospettive diverse, Ignacio Matte Blanco e Pierre Bourdieu, i quali hanno chiamato in causa due concetti, rispettivamente "autoinganno" e "misconoscimento", i quali rimandano ad un procedimento di autoconvincimento della verità. Per il primo l'autoinganno è quello che avverrebbe nel processo di dispiegamento fra modo di essere simmetrico e modo di essere asimmetrico: proprio l'assoluta incompatibilità dei due modi di essere rende impraticabile qualsiasi traduzione del modo d'essere simmetrico in quello asimmetrico, poiché ogni traduzione non sarebbe che un'organizzazione secondo i criteri asimmetrici di spazio e di tempo, nonché quelli fonematici e sintattici della lingua nella quale si dispiega.[110] Dunque il fondamento simmetrico del dispiegamento asimmetrico è già tradito dall'atto stesso di dispiegamento e solo autoingannandosi si può credere che il dispiegamento asimmetrico sia il contenuto simmetrico che pur si vorrebbe dispiegare nel modo più fedele possibile.

[109] Si integri la bibliografia discussa con Kippenberg 1997; Smith 1998; Nongbri 2013, ove abbondante altra bibliografia.
[110] Matte Blanco 1975, 124.

Riprendendo la nostra metafora della *militia*, questa indubbiamente tradisce quel contenuto psichico simmetrico in cui l'*imperator* umano è l'*imperator* extraumano è il *miles* romano è il *miles* non romano. Per tentare di esprimere questo contenuto psichico inesprimibile ho fatto violenza alla sintassi, in modo tale che una parte del significato si nascondesse nell'esperienza di fastidio del lettore generata dall'errore sintattico. Ma anche forzando il codice della lingua è impossibile dare l'idea della simmetria racchiusa nel termine *militia* e ancor prima nel contenuto psichico simmetrico che genera la necessità della metafora.

Anche Pierre Bourdieu ha parlato di "misconoscimento" in relazione alla modalità della credenza. Secondo il sociologo francese, infatti, la religione produce un "misconoscimento" tale che la realtà soggettiva dell'esperienza umana acquisti oggettività attraverso la reificazione simbolica operata dal misconoscimento religioso che, proprio per questo, si configura anche come una forma di conoscenza. Nelle sue parole:

> La religione non può produrre l'oggettività che produce (in quanto struttura strutturata) che producendo il *misconoscimento dei limiti* della conoscenza che essa stessa rende possibile, e dunque apportando il rinforzo simbolico delle sue sanzioni ai limiti e alle barriere logiche e gnoseologiche imposte da un tipo determinato di condizioni materiali di esistenza (effetto di conoscenza-misconoscimento).[111]

Concepito in questo modo il fenomeno del "misconoscimento" permette a Bourdieu di fare una giusta critica sia di un certo tipo di idealismo che non si preoccupa delle questioni socioeconomiche, sia di un materialismo rozzo che legge conflitti di classe dietro ai differenti concetti utilizzati dagli attori storici. Prendendo ad esempio la lettura in senso marxista che Engels fece delle guerre di religione, dice Bourdieu che esse «non sono né le "violente controversie teologiche" che in esse per lo più si ravvisano né i conflitti di "interessi materiali di classe" che Engels vi rinviene: sono le due cose assieme dato che le categorie teologiche del pensiero sono ciò che rende impossibile pensare e condurre la lotta di classe in quanto tale, permettendo di pensarla e condurla come guerra di religione».[112]

La questione sollevata da Bourdieu, per quanto pienamente condivisibile, apre in realtà due problemi. Il primo: se le categorie teologiche furono quelle che permisero di pensare e condurre una guerra che risolveva delle questioni sociali, la guerra di classe di Engels, non si potrebbe pensare che anche i concetti che portarono alla lotta di classe di Ottocento e Novecento furono concetti religiosi? Detto in altri termini: se le teologie delle lotte di religione e le

[111] Bourdieu 1971, 95, corsivo dell'autore.
[112] Bourdieu 1971, 96.

ideologie delle lotte di classe ebbero lo stesso fine di edificare uno schieramento da contrapporre ad un altro, sono teologie e ideologie due prodotti ontologicamente differenti? Io direi di no, a meno che non si voglia considerare il periodo fra Ottocento e Novecento come il momento in cui finalmente vennero alla luce i veri e fondamentali ingranaggi della storia, ipotesi non del tutto peregrina se si pensa che indubbiamente la rivoluzione industriale fu un *unicum* nella storia umana, comparabile solo alla rivoluzione neolitica. Nonostante ciò, con la rivoluzione industriale non si modificò l'essere umano, né la sua bi-logica, né la necessaria metaforicità della costruzione dei suoi significati, ergo non può esserci nessun surplus di verità nell'interpretare la storia come lotta di classe, se non quello derivato dal fatto che noi crediamo essere più vera questa particolare chiave di lettura. L'unica verità nella lotta di classe è che i subalterni vogliono le risorse degli egemoni, una verità di pulcinella, della quale si rende conto chiunque abbia osservato un cane rubare del cibo dalle mani di un bambino.

Cionondimeno il desiderio dei subalterni di ottenere le risorse degli egemoni è il motore della storia, e risiede in ultima istanza in quell'insoddisfazione fra una logica simmetrica in cui si è insieme sia egemoni che subalterni e una logica asimmetria in cui si è o egemoni o subalterni. Ovviamente non tutti i periodi storici sono uguali, tuttavia è indubbio che i mutamenti nella suddivisione delle risorse provochino una maggiore insoddisfazione, vuoi degli egemoni che si vedono depauperati vuoi dei subalterni che si vedono ulteriormente depauperati. Proprio perché le condizioni di egemonia e subalternità sono storicamente, culturalmente e linguisticamente determinate anche le varie soluzioni proposte dai differenti utenti lo saranno. Saranno sempre soluzioni metaforiche, cioè che tenderanno a far slittare i significati, a torcerli in modo più o meno violento a seconda delle possibilità storiche, ma il fine di questo processo sarà sempre una nuova rappresentazione dei rapporti di forza, la quale sarà non l'espressione di tutta la società ma quella dei nuovi o vecchi egemoni.

Questo porta al secondo problema della prospettiva di Bourdieu, cioè quello di definire un "campo religioso".[113] Si badi, il problema per quanto mi riguarda, non è nella nozione di "campo", concetto fecondissimo cui siamo debitori del grande sociologo francese, secondo il quale «ogni campo è l'istituzionalizzazione di un punto di vista nelle cose e negli habitus».[114]

[113] Su questo concetto cfr. la fondamentale messa a punto di Alciati 2012.

[114] Vale la pena riportare tutta la citazione: «Ogni campo è l'istituzionalizzazione di un punto di vista nelle cose e negli habitus. L'habitus specifico, che si impone ai nuovi entranti come una tassa d'ingresso, non è altro che un modo di pensiero specifico (un *eidos*), principio di una costruzione specifica della realtà, fondato su una credenza preriflessiva nel valore indiscusso degli strumenti di costruzione e degli oggetti così costruiti (un *ethos*). (In realtà, ciò che il nuovo entrante deve portare nel gioco non è tanto l'habitus che il gioco stesso esige, esplicitamente o tacitamente, bensì un habitus praticamente compatibile, o sufficientemente vicino, e soprattutto malleabile e suscettibile di essere convertito in habitus conforme, insomma congruo e docile, cioè aperto alla possibilità di una ristrutturazione. E la ragione per la quale le operazioni di cooptazione sono attente, oltre che ai segni della

Il problema, a mio avviso, nasce dal momento di definire il "religioso" che caratterizzerebbe il campo. Se «la religione non può produrre l'oggettività che produce (in quanto struttura strutturata) che producendo il *misconoscimento dei limiti* della conoscenza che essa stessa rende possibile», allora com'è possibile paragonare il campo religioso al campo «giornalistico, medico, pugilistico, scientifico»?[115] Dov'è il misconoscimento dei limiti del pugile? E quello del giornalista? E ancor di più dov'è il misconoscimento dei limiti dello scienziato, in particolar modo quello che lavora con il calcolo che, si è visto, è un codice non creativo? A meno di delimitare il campo religioso a quelli che parlano di religione (approccio nominalistico) o a quelli che confessano far parte di una religione (approccio confessionale), il campo religioso si espande a macchia d'olio verso tutti i limiti da misconoscere che trova sul suo cammino.

Consapevoli di questo, i due eminenti storici delle religioni che ho già evocato, Dario Sabbatucci e Jonathan Z. Smith, hanno sostenuto l'impossibilità di delimitare i confini del fenomeno religioso attraverso due formule molto note, la prima solo in Italia, la seconda solo nel mondo anglofono. Il primo ha parlato di «vanificazione dell'oggetto religioso»[116] mentre del secondo è nota la formula «there is no data for religion».[117] Non si vuole ridurre il pensiero complesso di questi studiosi a due formule, tuttavia entrambe danno l'idea dell'opera decostruttiva intrapresa dagli stessi rispetto ai precedenti fondamenti della disciplina, fondamenti che, in modo differente per ciascuno dei due autori, avevano nella gigantesca figura di Mircea Eliade il principale referente. Proprio il riferimento ad Eliade permette di tenere assieme le due formulazioni, le quali hanno sostanzialmente lo stesso significato, sebbene si sia tentato di argomentare in favore di differenze fra le due prospettive decostruttive.

Ora, chi ha letto la prima parte di questo capitolo sa il debito teoretico che lo scrivente ha nei confronti di questi due studiosi, tuttavia i risultati delle due operazioni decostruttive mi lasciano quanto meno perplesso. Se, infatti, la "vanificazione dell'oggetto religioso" è «effetto secondario di una ricerca della funzione culturale di ciò che è stato recepito acriticamente *sub specie religionis* in culture diverse dalla nostra» e quindi il compito della storia delle religioni sarebbe una pur comparativistica «revisione critica del materiale documentario fornito dall'etnologia religiosa»;[118] se, nonostante l'ammontare di dati che «potrebbero essere caratterizzati in una cultura o in un'altra, da un criterio o da un altro, come religioso», non ci

competenza, anche agli indizi appena percettibili, per lo più corporei, contegno, portamento, maniere, disposizioni a essere e soprattutto a divenire - che si tratti di un giocatore di calcio, di un professore, di un alto funzionario o di un poliziotto.)», Bourdieu 1997, 105-106.

[115] Così Bourdieu 1997, 106.

[116] Sabbatucci 1991, 124-128.

[117] Smith 1982, xi-xiii, citazione alla prima pagina.

[118] Sabbatucci 1991, 128.

sono dati per la religione perché «la religione è solamente la creazione dello studio dell'accademico, è creata per i propositi analitici dell'accademico dai suoi atti immaginativi di comparazione e generalizzazione [e] non ha esistenza indipendente fuori dall'accademia»;[119] se, dunque, dobbiamo accettare per vere queste asserzioni, allora non si può non rendersi conto del passo indietro di queste formulazioni accademiche e del loro arroccarsi in una torre d'avorio, avendo rinunciato a costruire un concetto di religione da trasferire nelle società di cui fanno parte e che comunque, indipendentemente da loro, continueranno ad utilizzarlo. Questi posizionamenti intellettuali, per quanto giustissimi per le istanze che portarono al tempo della loro formulazione, sono tuttavia negativi, nel senso che rinunciano ad un'enunciazione positiva del proprio oggetto di studio, limitandosi a criticare i tentativi altrui di costruire un concetto di religione. Questa rinuncia degli storici delle religioni a formulare il concetto oggetto del loro studio ha provocato, paradossalmente ma comprensibilmente, l'arrivo di studiosi che provengono da altre discipline, sia umanistiche che non, i quali hanno proposto le loro definizioni di religione. Non che sia proibito a questi studiosi proporre le proprie teorie, però appare quanto meno triste che coloro che si fregiano del titolo di "storici delle religioni" non s'impegnino attivamente nella definizione del loro oggetto di studio entrando anche in dialogo critico con chi si interessa alla definizione di questo oggetto provenendo da altre tradizioni di studio. Non che gli storici delle religioni abbiano smesso di fare teorie, ma indubbiamente il rifiuto sistematico di dare una definizione sintetica della religione non ha aiutato il dialogo con colleghi di altri campi di ricerca.

Personalmente penso che si debbano dismettere le vesti negative e ritornare a quelle positive, arrischiando definizioni della "religione" quale fenomeno e integrando queste definizioni con le critiche che arriveranno. In virtù di questi propositi e volendo anche chiarire perché la ricerca che si propone deve essere intesa come una ricerca di storia delle religioni do la seguente definizione:

La religione è la rappresentazione vera e giusta dei rapporti di forza fra un gruppo umano e i suoi limiti biologici, ecologici e sociologici.

Com'è evidente, la definizione di religione che qui propongo non ha bisogno di esseri extraumani. Ciò non significa negare il fatto che la maggior parte degli esseri umani nella storia delle specie ha creduto in esseri extraumani, quanto ridurre la "personificazione" ad un tipo di uso metaforico,[120] cioè ad *una possibilità* e non *la modalità* di rappresentare i limiti del gruppo

[119] Smith 1982, xi.
[120] Cfr. Lakoff – Johnson 1980, 63-64.

umano. La tripartizione dei limiti è meramente analitica, poiché unico vero limite è quello imposto alla vitalità della presenza del gruppo umano, sicché sono possibili metafore biologiche per rappresentazioni sociologiche (ad es. la *salus publica*); metafore biologiche per rappresentazioni ecologiche (ad es. il fallo come fertilità agricola); metafore ecologiche per rappresentazioni sociologiche (ad es. la vigna del Signore). La tripartizione ha dunque solo funzione analitica al fine di identificare differenti tipologie di limiti (ad es. la morte; un'ecologia basata su un certo tipo di sfruttamento economico del territorio; la più o meno marcata differenziazione etnico-culturale all'interno di una società, etc.). Questi limiti, una volta identificati e classificati con un accettabile errore di misurazione, potrebbero fornire le basi per la comparazione, una comparazione che dovrebbe guardare alle risposte creative dei membri del gruppo. Infine, concependo una definizione di religione che guarda alla relazione fra un gruppo umano e i suoi limiti, non sfuggirà che la funzione primaria della religione sia proprio quella di definire i limiti del gruppo, cioè quella di fornire una serie di metafore, sceneggiature, immagini, suoni, etc. – per usare dei termini classici dei miti e dei riti – che si pretende abbiano un fondamento, cioè una rappresentazione vera e giusta che permetta di raggruppare diversi individui. In conclusione, data questa definizione di religione, si può dire che allo stato attuale delle nostre fonti *paganus* abbia avuto sempre un significato religioso, seppur questo significato sia mutato nel tempo così come l'estensione del gruppo cui faceva riferimento.

III – *Pagani* e *montani*

Attraverso l'analisi dell'uso della parola *paganus* condotta nel primo capitolo sono emerse alcune caratteristiche che è bene ricordare brevemente. Gli autori tardorepubblicani utilizzano *paganus* per indicare un gruppo umano che si affianca sia ai *montani* che agli *oppidani*, il che fa emergere la necessità di chiarire quale fosse il concetto comune *pagus* sotteso dietro all'utilizzo del suo derivato *paganus* e come tale *pagus* fosse in relazione con i concetti di *mons* e *oppidum*. La questione si potrebbe impostare anche nel senso di distinguere fra *pagi* urbani e *pagi* extraurbani e, posta in questi termini, bisogna domandarsi se il concetto di *urbs* era sovrapponibile a quello di *oppidum*. Connessa alla definizione dei *pagi* urbani è la relazione con i *montani*, esplicita nel passo di Cicerone. Un altro punto da tenere in considerazione è il *semipaganus* di Persio che, oltre a rappresentare un enigma esegetico, è la prima attestazione sicura dell'utilizzo letterario di *paganus* in senso metaforico. Quello di Persio è un uso estremamente idiosincratico, ma non per questo bisogna rigettare la sua testimonianza, piuttosto è doveroso inserirla nel contesto del successivo uso metaforico, cioè la contrapposizione fra *pagani* e *milites*. Che relazione esiste, dunque, fra questa prima contrapposizione fra *pagani* e *montani/oppidani* e la seconda fra *pagani* e *milites*? In che modo il *semipaganus* di Persio è in connessione con il primitivo e successivo uso di *paganus*? Per rispondere a queste questioni ritengo utile suddividere in due parti la materia da trattata dai tre paragrafi: nel primo si tenterà di dar conto delle principali questioni legate al ruolo del *pagus* nella transizione dal periodo monarchico e proto-repubblicano fino alla piena età storica. Sottolineo che l'intento non è quello di discutere tutti i singoli problemi legati al *pagus*, quanto tentare di dimostrare che ci sono degli assunti più o meno impliciti nelle fonti che, spero, potranno essere riconosciuti dagli studiosi, quale che sia l'approccio metodologico di provenienza. Nel secondo e terzo paragrafo si tenterà di mettere in luce la formulazione di un'identità 'montana' contrapposta ad una 'pagana' proponendo un'analisi storico-religiosa dei complessi mitici gravitanti intorno al *septimontium* e ai sette *pagi*. I tre paragrafi insistono in realtà sul medesimo periodo storico e, seppur divisi ai fini dell'analisi, vanno tenuti assieme per comprendere la transizione storico-religiosa del concetto di *paganus*.

I – I due volti del *pagus* repubblicano

I.1 – I *pagi* urbani: la *Subura* e il *pagus Succusanus*

Ricercare il più antico concetto di *pagus* e le sue funzioni sociali nella più antica storia di Roma è un compito che si appoggia su poche fonti e che conseguentemente risente in maniera profonda delle metodologie con le quali ci si avvicina a questo scarso materiale documentario. Alcune epigrafi di periodo repubblicano e augusteo attestano l'esistenza di *pagi* nella città di Roma: due epigrafi testimoniano l'esistenza di un *pagus Ianic(ulensis)*,[1] una l'esistenza di un *magister paganor(um) Aventin(ensium)*.[2] A queste due si devono aggiungere un'epigrafe mutila che ci testimonia un *pagus* vicino all'odierna Chiesa dei SS. Quattro Coronati[3] e un cippo iscritto datato tra II e I sec. a.C. trovato *in situ* appena fuori dalla *porta Esquilina* che ci parla di un *pagus montanus*.[4] A questi dati bisogna aggiungere, oltre al già citato passo del *de domo* di Cicerone,[5] un passo del *Commentariolum petitionis* nel quale, giusto l'emendamento proposto per la prima volta da Mommsen,[6] dobbiamo riconoscere ancora una volta il ruolo attivo nella vita politica tardorepubblicana di *pagani* e *montani*.[7] Un ultimo *pagus* ci è attestato nel territorio di Roma, ed è il *pagus Succusanus* di cui ci parlano Varrone e Festo, le cui parole vale la pena riportare per esteso.[8]

> *Eidem regioni adtributa Subura, quod sub muro terreo Carinarum; in eo est Argeorum sacellum sextum. Subura<m> Iunius scribit ab eo, quod fuerit sub antiqua urbe; cui testimonium potest esse, quod subest ei loco qui terreus murus vocatur. Sed <ego a> pago potius Succusano dictam puto Succusam (nunc scribitur Suc-, tertia littera c, non b). Pagus Succusanus, quod succurrit Carinis.*
>
> Alla medesima regione appartiene la Suburra, poiché è situata sotto il muro di terra delle Carene. Qui v'è il sesto santuario degli Argei. Giunio scrive che il nome di Suburra deriva

[1] *CIL* 6, 2220 e 2221 cfr. Liverani 1999.
[2] *CIL* 14, 2105, cfr. Fraschetti 1999b.
[3] *CIL* 6, 30888, cfr. Fraschetti 1999d.
[4] *CIL* 6, 3823, letteralmente *paacus montanus*. Quest'iscrizione, trovata *in situ* appena fuori dalla porta Esquilina, moderno Arco di Gallieno, nel 1875, meriterebbe una trattazione più approfondita, che bisogna che sia rimandata ad altra sede. Per il momento basterà dire che la logica secondo la quale proprio la sua posizione extramurale confermerebbe la natura extramurale o extraoppidale dei *pagi* è inficiata dalla natura funeraria dell'iscrizione. Detto in altri termini: si trovava appena fuori dalle mura serviane non perché il *paacus montanus* cominciasse lì ma perché lì cominciavano le sepolture normate dal testo dell'epigrafe. Basta leggere l'articolo in cui Rodolfo Lanciani (1875) annunciava il rinvenimento dell'epigrafe per rendersi conto del fatto che l'archeologo lavorava già con l'idea di Mommsen di *Septimontialstadt*, di cui l'epigrafe sarebbe una conferma. Questa posizione è quella ancora di Coarelli 1999; Fraschetti 1999a e, più diffusamente, 2005.
[5] Cic. *de dom.* 74 cit. per esteso *supra* cap. I II.1.
[6] Mommsen 1887, 114 n. 5; cfr. Fraschetti 2005, 177 n. 87.
[7] *Comm. Pet.* 30, con Fraschetti 2005, 176-183.
[8] Per una breve introduzione cfr. Fraschetti 1999e.

> dal fatto che era ai piedi dell'antica città. Una prova di ciò può vedersi nel fatto che essa è situata sotto il livello della località chiamata il muro di terra. Ma io penso che essa sia stata piuttosto chiamata in origine Succusa dal borgo Succusano (ora si scrive Suc-, con la c in terza sede, non con la b). Borgo Succusano perché corre sotto le Carene.[9]
>
> *Suburam, Verrius alio libro a pago Succusano dictam ait: hoc vero maxime probat eorum auctoritatem, qui[a] aiunt, ita appelatam et regionem Urbis et tribum a stativo praesidio, quod solitum sit succurrere Esquilis, infestantibus eam partem Urbis Gabinis; indicioque esse, quod adhuc ea tribus per c litteram, non b scribatur.*
>
> In un altro libro Verrio dice che la Suburra è così chiamata dal borgo Succusano: ciò invero conferma grandemente l'attendibilità di quelli che dicono che sia la regione della città sia la tribù fossero così chiamate dal presidio permanente, il quale era solito soccorrere le Esquilie, quando gli abitanti di Gabi minacciavano quella parte della città. E un indizio è che ancora oggi questa tribù viene scritta con la lettera c e non b.[10]

Le due spiegazioni antiquarie hanno dei punti in comune, ma al contempo differiscono sulla ricostruzione sostanziale. La questione era dibattuta dagli antiquari romani e tracce di questa polemica si possono intravedere nella versione di Festo. Entrambi gli autori ci confermano la derivazione dal *pagus Succusanus*, tanto che Varrone ipotizza una *Succusa* dalla quale poi sarebbe derivata la moderna Suburra; tuttavia egli ci tramanda anche l'ipotesi di un certo Giunio che molto probabilmente è da identificare in M. Giunio Congo detto Graccano per l'*amicitia* con Caio Gracco.[11] Secondo questi la *Subura* sarebbe stata così chiamata per la sua posizione *sub antiqua urbe*. A ben vedere siamo dinanzi a due procedimenti etimologici differenti: a) Giunio fa derivare la *Subura* dall'etimologia *sub urbe*; b) Varrone e Verrio/Festo fanno derivare la *Succusa* e/o il *pagus Succusanus* dal verbo *succurrere*. Diventa fondamentale, dunque, comprendere quale senso di *succurrere* dare al passo di Varrone, posto che la definizione di *stativum praesidium* di Festo rende chiaro il significato militare-difensivo. Se con la totalità degli studiosi traduciamo *succurrit Carinis* in senso topografico,[12] allora dobbiamo ritenere che

[9] Varr. *de lin. lat.* 5, 48, trad. A. Traglia con qualche accomodamento.
[10] Fest. 402 L. Il riferimento a Verrio Flacco potrebbe rimandare anche a Fest. 390 L, dove, anche se in un passaggio assai mutilo, troviamo una (*regio*? *tribus*?) *succisana* e il *pagus Succusanus* sempre in relazione con una *Suburana* (*regio*? *tribus*?). La parola *succisana* potrebbe anche rimandare ad una certa relazione con l'attività del taglio del legname (dal verbo *succido* da cui anche il *succisor* "falegname"), il che potrebbe spiegare il riferimento alle *Esquiliae* dove ancora al tempo di Varrone erano presenti diversi boschi sacri, cfr. *de lin. lat.* 5, 49.
[11] Plin. *NH* 33, 36. Su questo personaggio ritornerò brevemente *infra*.
[12] «The Succusan district is so named because it *succurrit* 'runs up to' the Carinae», R. G. Kent, 1937; «Quant au *Succusanus pagus*, il tire son nom du fait qu'il arrive en dessous des Carènes», J. Collart, 1954; «El arrabal Sucusano (*Succusanus*) tiene su denominación porque se extiende al pie (*succurrit*) de las Carenas (*Carinae*)», L. A. Hernández Miguel, 1998; «The district is called *Succusanus* because it *succurrit* 'runs up to' the Carinae», W.

Varrone, pur rifiutando l'etimologia da *sub urbe* di Giunio, in qualche modo si accordasse a questa, indicando nelle *Carinae* il luogo sotto al quale si localizzava il *pagus Succusanus*. In questo modo si stempererebbe anche la forza della congiunzione avversativa *sed* con la quale Varrone introduce la propria etimologia, rendendo la posizione del reatino mediana fra quella di Giunio e quella di Verrio/Festo. Ciò, ovviamente, se si esclude che il significato di *succurit Carinae* non possa essere lo stesso del *succurrere Esquilis* di Festo, recuperando in questo modo anche per Varrone una forte distinzione fra le due etimologie.

La questione si complica se si guarda al dato linguistico: Vittore Pisani ha fatto notare l'impossibilità di far derivare *Subura* da *Suc(c)usa* dato che, anche se il rotacismo dell'ultima 's' potrebbe trovare spiegazione con analoghi fenomeni linguistici, non così il passaggio da 'c' a 'b'.[13] Per tentare di risolvere il punto lo stesso studioso, pur avvertendo della natura estremamente ipotetica dell'operazione, ha proposto un'etimologia comune a *Subura* e a *Suc(c)usa*, immaginando per la seconda una pronuncia **Sugusa* che permetterebbe una derivazione di entrambe da una forma *su-g^{u}ou-rā, da intendere come «luogo di pastura di porci e bovini».[14] Posto che si voglia accettare quest'etimologia resterebbe da spiegare perché gli esiti latini furono due, nessuno dei due avente un'esplicita connessione con l'aspetto pastorale espresso da quest'etimologia. Volendo cercare una connessione con la pastorizia la si potrebbe vedere nel ruolo di *stativum praesidium* del *pagus Succusanus*, cioè come la difesa di un territorio di pascolo da possibili razziatori (gli *infestantes Gabini*?), il che si potrebbe collegare all'interpretazione di Luigi Capogrossi Colognesi del rapporto fra *pagi* e sfruttamento della terra.[15] Secondo la ricostruzione di questo studioso attorno al *pagus* avrebbe preso corpo un sistema gentilizio di sfruttamento della terra secondo modalità di controllo collettivo, all'interno delle quali andrebbero annoverati i concetti di *ager compascus* e *ager publicus*.[16] In

D. C. de Melo, 2019; « Der Bezirk *Succūsānus* heißt so, weil er unterhalb den Carinae läuft, *suc-currit*», W. Pfeffel, 2023. Segnalo che questo significato di *succurrere* è molto raro, essendo attestato, da quanto mi risulta, solo il Lucr. 5, 765.

[13] Oltre ai due antiquari anche Quint. *Inst.* 1, 7, 29 fa notare che quando abbreviata *Subura* si scrive con 'c' e non con 'b', tuttavia il testo varroniano è corrotto ed è stato emendato proprio sulla base di quello quintilianeo, anche se la cosa crea qualche difficoltà logica tanto che Spengel 1885, 19-20 notava: «*si quid latet in isto spatio, malim:* Succusano dictam puto Sucuram. nunc scribitur SUB, tertia littera B non C».). Per altre attestazioni di abbreviazioni in *SUC* cfr. anche *CIL* 6, 196-200.

[14] Pisani 1953b, 182-183; 1975, 116.

[15] In part. Capogrossi Colognesi 1988 e 1994, 165-183. Curiosamente questo significato viene fuori anche quando si rifiuta la testimonianza del passo di Festo, cfr. *infra* n. 21.

[16] Quest'ultimo da intendere, almeno nel periodo più arcaico, come *ager* gentilizio: «si potrebbe cioè sospettare che gli autori tardo-repubblicani non fossero più in grado di dare una rappresentazione del tutto adeguata della effettiva natura giuridica dell'*ager* gentilizio, perché ormai privi da secoli di punti di riferimento e di parametri diversi da i due schemi rappresentati dall'*ager divisus* e dall'*a. publicus* in tutte le sue più recenti determinazioni», Capogrossi Colognesi 2000, 223. Per una retta interpretazione del concetto di terre comuni cfr. le cogenti puntualizzazioni di Humm 2023, 151-152 e 157, il quale, rifacendosi all'importante studio comparativo di Testart 2003, divide fra quelle che possiamo chiamare "sovranità" e "proprietà" della terra, la prima da intendere come

questo senso l'autore parla di un sistema «paganico-gentilizio» che sarebbe stato progressivamente eroso dal possesso individuale garantito dal *dominium ex iure Quiritum*: soluzione di questo processo legato a doppio filo con il conflitto fra patrizi e plebei sarebbero stati prima la ripartizione del territorio veiente in terreni di *septem iugera*,[17] quindi le leggi Licinie-Sestie, in particolare la *Licinia de modo agrario*.[18]

Lasciando da parte quest'ultimo punto, torniamo al rapporto fra *Subura* e *pagus Succusanus*. L'etimologia proposta da Pisani, per quanto stimolante, non rimane che un'ipotesi, utile però come termine di paragone con le etimologie forniteci dagli autori antichi. Ambedue le etimologie antiche sono poco credibili: quella da *sub urbe* è linguisticamente di difficile accettazione,[19] mentre quella da *succurrere* appare un chiaro gioco linguistico, tra l'altro

diritto di controllo politico dello sfruttamento della terra, la seconda come diritto di sfruttamento individuale. Il riferimento al "politico" è esplicito in Testart 2003, 238, dove i referenti sono diverse realtà africane precedentemente analizzate: «Si les membres du village ont un droit politique à se faire octroyer une terre, la prérogative qu'a le village de l'octroyer est également politique. En d'autres termes, il n'est pas besoin de supposer de la part du village une sorte de "propriété" communale que tout dément. Il suffit de lui reconnaître ce qui constitue une donnée ethnographique incontestable, une autonomie politique, et même dans le cas de villages qui ne sont pas intégrés dans des royautés, une souveraineté politique. Le droit que le village africain a sur les terres vacantes n'est pas un droit de propriété; c'est celui que toute entité politique, pourvu qu'elle soit localisée, a sur son territoire». Questa interpretazione "politica" mi sembra sia armonizzabile anche con quanto specifica Capogrossi Colognesi 2012, 67 n. 15: «Debbo precisare una volta per tutte, anche in relazione a mie precedenti formulazioni, che, nel richiamare la signoria collettiva della *gens* sul suo territorio, mi riferisco essenzialmente alla titolarità del 'diritto' su di esso, ma in nessun modo (a differenza di Mommsen) l'associo ad una forma di gestione di tipo comunitario. Il mio punto di vista concerne solo la natura di un potere esercitato da un organismo sostanzialmente acefalo come la *gens*, in qualche modo analogo a quello della *civitas* sull'*ager Romanus*». La questione è per noi estremamente interessante se si tiene a mente la definizione di "politico" di Carl Schmitt (1932, 111) che presuppone necessaria la presenza di un nemico pubblico funzionante da alterità che permetta un'aggregazione noi/loro imperniata sulla relazione amico/nemico. In tal senso, a mio avviso, pur concordando in pieno con l'analisi di Capogrossi Colognesi riguardo al più antico significato di *ager publicus* e ai limiti concettuali degli autori tardo-repubblicani (su cui cfr. anche Capogrossi Colognesi 2012, 68-71), suggerirei la possibilità di uno slittamento nel significato di *publicus* in seguito al pieno sviluppo dell'idea di *civitas* con le leggi Licinie-Sestie, piuttosto che il semplice uso posticcio e tardivo del concetto da parte degli autori tardo-repubblicani. Con ciò non voglio dire che, data la seriore definizione di Schmitt, bisogna riconoscere a *publicus* il significato odierno di "pubblico", quanto segnalare il fatto che *publicus* potesse già esprimere un significato politico-aggregativo (come derivato di *pubes*, termine sul quale cfr. *EM*, *sv* «pūbēs»; de Vaan 2008, 495) prima della sua connessione con *populus* che, come ribadito da vari studiosi, non ha fondamento linguistico, cfr. *EM*, *sv* «populus» 522: «L'adjectif [*pūblicus*] qui sert à *populus* n'a rien à faire étymologiquement avec lui»; de Vaan 2008, 480.

[17] «Questa dimensione di terra in proprietà quiritaria assumerà il valore, se non del modello di proprietà plebea, di quello del cittadino comune», Capogrossi Colognesi 2012, 73-74 n. 35. Sull'importanza del numero sette cfr. *infra*.

[18] Capogrossi Colognesi 2012, 72-83; Humm 2023 ambedue con ampia bibliografia.

[19] von Gerkan 1953, 22 considera inammissibili tutte le etimologie antiche che prevedevano costrutti con il prefisso *sub* (tra cui anche *Subura dicta est a suburendo, quod in ea regione Romae aliquando subustionibus paludera siccata sint*, scolio antico nel commento Cruquius 1579, 263 a Hor. *Epod.* 5, 58; stessa etimologia si legge nello scolio dello pseudoacrone, ed. Keller 1902, 399) e sostiene anche che «auf diese Weise keine Ortsnamen entstehen können». Quale che sia la validità di quest'ultima affermazione, per quanto riguarda l'etimologia *sub urbe*, da un punto di vista linguistico mi sembra permanga un problema che mi limito a segnalare sperando nelle competenze altrui: se con de Vaan 2009, 643, ma cfr. anche Weiss 2006, seguiamo l'etimologia proposta da Driessen 2001 e compariamo il lat. *urbs* all'umbro *uerfale*, all'hittita *uarpa-*, *uarpae-*^{zi}, al tocarico A *warpi, warp-* e B *werwiye, warp-*, allora bisognerebbe spiegare perché solo in *Subura* sarebbe caduta la consonante dopo la 'r' che invece è rimasta in *urbs* e nei corrispettivi indoeuropei.

condotto con fini differenti da Varrone e da Verrio/Festo.[20] Come già detto in Festo l'etimologia da *succurrere* serve a sottolineare la funzione difensiva, mentre in Varrone l'etimologia è propriamente da *sub currere*, relativamente alle *Carinae*.[21] In Varrone, dunque, sebbene l'etimologia di Giunio non sia accettata, ne è accettata l'idea secondo la quale la *Subura* starebbe sotto qualcosa. Non solo, ad una più attenta analisi ad essere recepita da Varrone è la stessa costruzione storica che sottintende l'etimologia *sub antiqua urbe*: facendo riferimento al fatto che la *tribus Suburana* si abbreviasse in SUC invece che in SUB, Varrone e Festo utilizzano due avverbi di tempo differenti, rispettivamente *nunc* e *adhuc*.[22] Ritengo che ai due avverbi possano equivalere a due spiegazioni storico-etimologiche differenti: Varrone, in questo caso parzialmente allineato con Giunio, avrebbe ritenuto che ci fosse stata un'*antiqua urbs*, sotto i cui confini sarebbe esistita una zona chiamata però non *Subura* ma, secondo una sua opinione, *Succusa* (*dictam puto Succusam*), giacché «ora si scrive Suc-, con la c in terza sede, non con la b (*nunc scribitur Suc-, tertia littera c, non b*)». La *Succusa* sembrerebbe un'invenzione varroniana, messa in campo nel tentativo di tenere assieme l'indicazione topografica di Giunio senza però poter accettare la derivazione da *sub urbe*, dato che la *regio* o *tribus Suburana* si abbreviava in SUC invece che in SUB. Seguendo questa ipotetica interpretazione varroniana, *Subura* potrebbe esser stato un nome più arcaico della presenza del *pagus Succusanus* che avrebbe poi dato nome alla *Succusa*. Pur non ammettendo la validità della lettura qui proposta, resta indubbiamente inspiegato in Varrone il rapporto fra *pagus Succusanus* e *tribus Suburana*, giacché la *Subura/Succusa* di cui sta parlando sembra essere solo una parte della più ampia *tribus* che, come noto, comprendeva anche il Celio. Dal canto suo Verrio Flacco non aveva di questi problemi poiché non si poneva il problema della localizzazione della *Subura* ma si limitava a constatare come «sia la regione della città sia la tribù fossero così chiamate dal presidio permanente (*ita appelatam et regionem Urbis et tribum*

[20] Per questo sarei un attimo più cauto nel dare pieno credito all'indicazione topografica di Varrone. Fraschetti 2005, 152 sostiene che «il valore topografico della testimonianza di Varrone, su cui egli fondava il suo caratteristico procedimento etimologico ("pagus Succusanus quod succurrit Carinis"), è evidentemente notevole», tuttavia dalla comparazione con Festo è evidente che il referente etimologico di Varrone è il verbo *succurrere* mentre l'indicazione topografica varia dalle *Esquiliae* alle *Carinae*. Quanto alla localizzazione di queste ultime è cosa dibattuta: per Coarelli «dovrebbero coincidere proprio con la sella tagliata dalla via dei Fori Imperiali» (1986, 24 e cfr. anche 1983, 38-47) tuttavia Palombi 1997, 26-32 le colloca in prossimità dell'Oppio, pur facendo notare una certa discrasia fra toponimi e assegnazione degli stessi nelle quattro tribù urbane.

[21] Appare ai limiti del paradossale la posizione di Park Poe che, nel criticare l'ipotesi di Wissowa 1896/1904 di un *mons Succusa* sostiene, tra le altre cose, come «the passage in Festus obviously is a fanciful confection built on the word *succurrere*, which to Varro meant "run up under," and therefore is worthless as evidence». Tuttavia, dopo aver sostanzialmente accettato l'eziologia del Celio come riportata da Varr. *de lin. lat.* 5, 46, recuperava una funzione difensiva a questa prima «stronghold» rispetto ai pascoli della soggiacente *vallis Mucia* (Park Poe 1978, risp. 149 e 154).

[22] Il testo del *de lingua latina* è dubbio ma dando un'occhiata agli apparati critici di Spengel 1885, 19-20 e di Goetz-Schoel 1910, 16 non sembrano esserci varianti a *nunc*.

a stativo praesidio)», cioè il *pagus Succusanus*. In questo senso, verosimilmente Verrio riteneva che la denominazione *Subura* fosse successiva al *pagus Succusanus* e infatti «ancora oggi questa tribù viene scritta con la lettera c e non b (*adhuc ea tribus per c litteram, non b scribatur*)». Verrio riteneva che il più antico nome della zona fosse legato al *pagus Succusanus*, senza che questi avesse alcuna connessione con un'*antiqua urbs*; connessione che, mi sembra di aver dimostrato, anche in Varrone è problematica. Probabilmente è proprio intorno a queste concezioni che ruotava la polemica testimoniataci dal passo di Festo.

Questa serie di considerazioni serve a mettere in discussione quello che appare un consolidato assunto risalente a Mommsen e condiviso da vari studiosi, secondo cui il *pagus* sarebbe quella porzione di territorio esterna alla città (*oppidum/urbs*) e che si definirebbe proprio per opposizione a questa.[23] Nelle parole di Augusto Fraschetti: «Se la caratteristica mommseniana deve essere conservata, essa in rapporto a Roma contribuisce a chiarire le linee di uno sviluppo urbano, di un suo "divenire città" (*Stadtwerdung*), non solo complesso ma anche ricco di significati. Il *pagus Succusanus*, in epoca storica sotto le *Carinae* e dunque all'interno del pomerio, risulta da questo punto di vista uno splendido fossile-guida: esso è *pagus* rispetto a una città che faceva perno originariamente sul Palatino e sulla Velia, rispetto ad una *antiqua urbs* da cui sarebbero stati esclusi non solo il Celio e le Esquilie, ma anche la *Subura*», chiudendo il passo proprio con la citazione di Giunio.[24] L'interpretazione qui proposta da Fraschetti si scontra a mio avviso contro una serie di problemi, alcuni dei quali sono ancora da considerare, perciò ora mi limito a segnalare quelli che cozzano con quanto detto sinora.

Come ho tentato di mettere in luce, *pagus Succusanus* e *Subura* non coincidono[25] ed entrambi i nostri autori, pur con le loro differenze, concordano nell'anteporre il *pagus Succusanus* alla *Subura*, mentre invece non mi sembra metodologicamente corretto optare per l'ipotesi varroniana, vale a dire anteporre un'*antiqua urbs* al *pagus Succusanus*, senza allo stesso tempo porsi le questioni linguistiche che pur animano ambedue le nostre fonti. Inoltre, pur riconoscendo che il Palatino effettivamente fu il centro attorno al quale si aggregarono le memorie delle origini della città, ciò non vuol dire che sin dalle origini questo fosse l'unico centro, in una *Stadtwerdung* lineare senza soluzione di continuità. L'indiscutibile centralità

[23] Wissowa 1896/1904, 236; Kornemann 1942b, 2320-2327; von Gerkan 1953, 28; Tarpin 2002, 183-191; Fraschetti 2005, 148-160; Prim 2021, 60-74. Le pagine di Mommsen, che abbiamo visto già influenti per l'interpretazione di Bickel (*supra* n. 126 del cap. I), sono Mommsen 1887, 112-119.
[24] Fraschetti 1999a. Il riferimento a Celio ed Esquilie è dovuto al *Septimontium* di Antistio Labeone che verrà discusso *infra*.
[25] Nel riassumere Festo, Paolo Diacono (403 L) dice: *Subura regio Romae a pago Succusano vocabulum traxit, quod ei vicinum fuit*. Già Wissowa 1896/1904, 249-252 rionosceva questo punto pur dividendo fra una *Subura* a valle e una *Suc(c)usa* presso Celio; cfr. sulla questione Rieger 2007, 479-484 con ampia bibliografia.

politica del Campidoglio è un chiaro segno di questa discontinuità.[26] Con questo non si vuole negare il fatto che possa essere esistito un centro fortificato sul Palatino,[27] sicuramente arcaico e probabilmente anche centro politico, quanto piuttosto negare un'accettazione acritica della tradizione romana sulle proprie origini che chiamava *urbs* il primordiale centro sul Palatino e da questi derivava la *Subura*. Se il rapporto *pagus Succusanus/Subura* debba funzionare come «fossile-guida», è tale per farci strada all'interno della mentalità degli antiquari romani di II e I sec. a.C. piuttosto che nelle nebbie delle origini. Il fatto che ancora in periodo storico, e nonostante i tentativi di sintesi di Varrone, la *tribus Suburana* si abbreviasse in SUC mi sembra un dato estremamente più rilevante rispetto alla paraetimologia di Giunio e alla sua conseguente collocazione topografica. Piuttosto, il fatto che un antiquario vicino al partito popolare – se dobbiamo accettare l'identificazione con Giunio Congo Graccano – possa aver elaborato questa paraetimologia ci dice forse qualcosa del suo ambiente storico-culturale che evidentemente vedeva come sensata l'idea che fosse esistita un'*antiqua urbs* sul Palatino e conseguentemente una sotto-*urbs* a valle di questo. Se, dunque, volessimo considerare in qualche modo connessa al partito popolare la contrapposizione fra l'*urbs* e l'*oppidum* da un lato e il *pagus* dall'altro, allora potremmo intendere perché un autore sicuramente connesso al partito popolare come quello del *Bellum Alexandrinum* possa aver utilizzato la contrapposizione fra *oppidani* e *pagani*.[28] Lasciamo questa ipotesi per il momento sospesa, vi si ritornerà alla fine del capitolo.

I.2 – Servio Tullio e l'alternativa fra *pagi* e *tribus*

Sinora si è visto come dall'analisi delle due principali fonti che ci parlano di uno dei *pagi* urbani sia possibile quanto meno porre il dubbio sulla natura originaria della contrapposizione territoriale fra *urbs*/*oppidum* e *pagus*. Piuttosto sia Festo che Varrone hanno in mente una sequenza secondo la quale da un più antico *pagus Succusanus* si sarebbe passati alla *tribus* o

[26] Fraschetti 2005, 124 con n. 3 notava la critica di Graffunder 1914, 1018-1021 al concetto di *Septimontialstadt* criticando al contempo la ricostruzione di Carandini 2003, 267ss per il fatto di utilizzare concetti come *Trimontium* o *Quinquemontium* che, «in quanto tali, evidentemente non sono mai documentati nella tradizione letteraria né sembrano trovare positivi riscontri in quella archeologica». Tuttavia è bene notare che, nonostante le giuste critiche al metodo carandiniano pervenute da varie parti dell'accademia (cfr. Testa 2012; Wiseman 2013; Ampolo 2013), anche molti altri studiosi meno criticati hanno soggiacente una certa idea secondo la quale il più antico centro (proto)urbano di Roma fosse il Palatino adeguandosi in maniera sostanziale al racconto romano sulle proprie origini, seppur ognuno con le proprie diverse prospettive. La questione generale, all'interno della quale il rapporto *pagus/urbs* non è che un caso particolare, è quanto sia lecito proiettare già in questo antico centro palatino tutta una serie di significati attestatici per l'età successiva. Chiaramente ogni situazione va valutata caso per caso.

[27] Che fosse nelle forme descritte da Carandini o da Coarelli 1983, 111-118. Sulla ricostruzione di quest'ultimo studioso però cfr. la prudenza auspicata da Palombi 1997, 23 n. 49 che fa notare la mancanza di solide basi nell'interpretare il *murus terreus Carinarum* come un'antica fortificazione. Anche Martínez-Pinna 2022 dubita che il *murus terreus* fosse una fortificazione della Velia e del Palatino, interpretandola piuttosto come un antico *agger* del Celio.

[28] *Bell. Alex.* 36, citato per esteso in cap. I II.1.

regio Suburana. Questa sequenza dal *pagus* alla *tribus/regio* è esplicita anche in un passo dell'epitome di Paolo Diacono che sintetizza quanto leggeva in Festo: in questo caso è il *pagus Lemonius* a diventare successivamente la *tribus Lemonia*.[29] Già Mommsen avvertiva il rischio di costruire un modello secondo il quale dai più antichi *pagi* si sarebbe passato alle successive *tribus* in maniera eccessivamente meccanica, tuttavia da molti studiosi è riconosciuto un gravitare sia dei *pagi* che delle *tribus* – ma anche delle *curiae* – intorno a denominazioni gentilizie.[30] Il grande storico tedesco distingueva il *pagus* dalla *tribus* perché «la funzione del *pagus* è innanzi tutto sacrale, così come quella dei *montes* cittadini»,[31] portando a conferma del fatto che ci sono attestati *magistri* dei *pagi*, oltre alla festa dei *Paganalia*.[32] In quella che è la più recente messa a punto sulla questione delle tribù romane, Michael Rieger ha ampiamente sostenuto la «funzione sacrale» delle tre tribù arcaiche, non scisse da un significato anche territoriale. Tuttavia, a ben vedere, le differenze fra le funzioni sacrali del *pagus* e quelle della *tribus* sono evidenti: più che una vera e propria funzione sacrale della *tribus*, lo studioso tedesco rinviene una funzione del numero tre, etimologicamente connesso a *tribus*.[33] Sebbene nel caso di alcuni sacerdozi la correlazione fra le tre tribù e il numero dei membri sia esplicita nelle fonti, in altri casi, come quello del mito dello scontro fra i tre Orazi e i tre Curiazi, la simbologia legata a questo numero funziona in maniera scissa dalle tre *tribus*.[34] Conseguentemente, seguendo Dumézil, mi sembra più consono riconoscere al numero tre una funzione di organizzazione della società la cui indubitabile arcaicità è data dalle connessioni indouropee.[35] D'altro canto, Rieger collega il territorio delle tre *tribus* e delle 30 *curiae* a quella cinta di santuari che circondavano Roma a circa cinque miglia di distanza dal centro e che erano tenuti assieme dal rito degli *Ambarvalia*.[36] Ambedue i significati ricostruiti dallo studioso tedesco rimandano ad un concetto di *tribus* che gravita intorno alla città quale insieme, formato da tre

[29] *Lemonia tribus a pago Lemonio appellata, qui est a porta Capena via Latina*, Paul. Fest. 102 L.
[30] Mommsen 1887, 117 e 168-170, cfr. ora Capogrossi Colognesi 2012, 65-68. Rieger 2007, 382-413, seguito da Humm 2023, 161-162, ha sostenuto la connessione con vari gentilizi attestati da iscrizioni etrusche per tutte le *tribus* rustiche arcaiche tranne la *Clustumina*.
[31] «Die Zweckbestimmung des Pagus [ist] zunächst eine sacrale eben wie die des städtischen Mons», 1887, 117.
[32] Il riferimento fatto da Mommsen tramite *CIL* 10, 3772 a dei *ludi* organizzati dal *pagus* è interessante oltre che antico (94. a.C.), tuttavia il *pagus Herculaneus* si colloca vicino Capua, anche se non è da escludere che anche i *pagi* urbani potessero organizzare *ludi*. Su quest'epigrafe la bibliografia è sterminata e rinuncio a riportarla.
[33] Rieger 2007, 101-107 e 257-259 per l'etimologia, dove si prospetta un prestito della radice φυ- greca cui si sarebbe aggiunto il prefisso numerale *tri-* e la desinenza plurale *-s*, fino alla formazione di un latino **trifus* (analogo a quello delle Tavole Iguvine) che sarebbe poi diventato *tribus* grazie anche alla mediazione etrusca. Contro questa ricostruzione osta il fatto che in etrusco mancavano le occlusive sonore come 'b', tanto che il passaggio da sonora a sorda è usato come indizio di mediazione dell'etrusco fra greco e latino cfr. Baldi 2002, 190.
[34] Su quest'episodio cfr. Montanari 1976.
[35] Dumézil 1969 209-223; 1974, 173-176 e 283-287. Sulla connessione pur problematica fra il pensiero dello studioso francese e le origini di Roma cfr. Montanari 1990, in part. 9-21.
[36] Rieger 2007, 469-474. Sulla relazione fra *amburbium* e *ambarvalia* cfr. da ultimo De Sanctis 2022, in part. 254 n. 33 per il dibattito su questa cinta di santuari, recentemente messa in discussione.

(o più) *tribus* e dalle loro funzioni, le quali conseguentemente non avrebbero significato da sole, prese di per sé. In tal senso le funzioni sacrali delle *tribus* sono una forma di articolazione della città nel suo insieme. Questa concezione parrebbe rinforzata dall'assenza delle *tribus* nel famoso passo in cui Festo divide i *publica sacra* fra *pro populo* da un lato e *pro montibus, pagis, curis, sacellis* dall'altro.[37] Evidentemente queste quattro festività non erano mai state o non erano più in grado di raffigurare la popolazione di Roma nella sua totalità, mentre l'ordinamento per *tribus* aveva questa capacità, in particolar modo dopo la riforma dell'ordinamento centuriato del 241 a.C., quando centurie e tribù vennero armonizzate.[38]

Sull'origine delle tribù romane la bibliografia è incommensurabile e discuterla esula, oltre che dalle mie forze, anche dai fini di questa dissertazione, il cui scopo è semplicemente chiarire quali fossero i rapporti fra *pagi* e *tribus* nella logica degli storici e antiquari romani. Mi baserò quindi su due recenti monografie che hanno fatto un dettagliato punto della situazione e che concordano sulle questioni generali, in particolar modo per quanto concerne la datazione.[39] La quasi totalità degli studiosi concordano nel riconoscere la riforma che avrebbe portato alle prime 21 tribù territoriali come avvenuta entro il regno di Servio Tullio e il 495 a.C., quando un laconico passaggio di Livio ci dà notizia della costituzione di queste 21 tribù.[40] Proprio la laconicità è stata addotta a sostegno del fatto che lo storico patavino riporti direttamente un testo pontificale,[41] tuttavia, per quanto arcaica, mi sembra difficile ritenerla contemporanea degli eventi se dobbiamo dar credito allo stesso Livio che, come noto, all'inizio del sesto libro metteva in guardia sulla sostanziale assenza di fonti prima del sacco gallico.[42] Proprio questa cesura fondamentale nella storia generale di Roma lo sembra ancor di più nella storia particolare delle tribù: immediatamente dopo il sacco gallico cominciò l'aumento del numero di queste fino a raggiungere quello di 35 nel 241 a.C.,[43] anno della definitiva armonizzazione con le

[37] *Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curis, sacellis; at privata, quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt*, Fest. 284 L.
[38] Il punto è di grande incertezza e ha dato adito a una sterminata bibliografia. La discussione classica di questa riforma è De Sanctis 1916, 353-381, ma cfr. l'ampia discussione con bibliografia precedente di Letta 1977, in part. 271-282. Altra bibliografia in Lanfranchi 2015, 285 n. 107.
[39] Rieger 2007, 343-361; Lanfranchi 2015, 284-293.
[40] Liv. 2, 21, 7. Non mi sembra che qualcuno abbia riesumato la vecchia tesi di Mommsen che, basandosi sul fatto che i manoscritti più autorevoli avessero XXXI invece che XXI, ipotizzava che la cifra fosse frutto di un'interpolazione del testo liviano. *Contra* cfr. Thomsen 1980, 118.
[41] Rieger 2007, 354 n. 2; Lanfranchi 2015, 291 n. 128.
[42] Liv. 6, 1, 1-3.
[43] La sequenza delle aggiunte è la seguente: 387, *Stellatina, Tromentina, Sabatina, Arnensis* (Liv. 6, 5, 8); 358, *Pomptina, Popilia* (Liv. 7, 15, 12); 332, *Maecia, Scaptia* (Liv. 8, 17, 11); 318, *Ufentina, Falerna* (9, 20, 6); 299, *Aniensis, Terentina* (Liv. 10, 9, 14); 241, *Velina, Quirina* (Liv. *per.* 19)

centurie[44] e, più in generale, del progressivo riconoscimento dell'ordinamento plebeo che ebbe nella *lex Hortensia* un punto nodale.[45]

Tornando al passo di Livio in esame, conviene riportarlo per esteso. Tuttavia è bene notare che immediatamente prima del passo qui citato, nella breve esposizione dei fatti dell'anno 496, lo storico aveva segnalato i dubbi sull'attendibilità delle informazioni cronologiche da lui riportate.[46] Ecco, quindi, il passo di nostro interesse.

> *Ap. Claudius deinde et P. Servilius consules facti. Insignis hic annus est nuntio Tarquini mortis. Mortuus Cumis, quo se post fractas opes Latinorum ad Aristodemum tyrannum contulerat. Eo nuntio erecti patres, erecta plebes; sed patribus nimis luxuriosa ea fuit laetitia; plebi, cui ad eam diem summa ope inservitum erat, iniuriae a primoribus fieri coepere. Eodem anno Signia colonia, quam rex Tarquinius deduxerat, suppleto numero colonorum iterum deducta est. Romae tribus una et viginti factae. Aedes Mercuri dedicata est idibus Maiis.*
>
> Furono eletti consoli poi Appio Claudio e Publio Servilio; quell'anno è degno di nota per l'annunzio della morte di Tarquinio, avvenuta a Cuma, dove il re si era rifugiato presso il tiranno Aristodemo, dopo la sconfitta dei Latini. A quella notizia sia i patrizi che i plebei provarono grande gioia; ma quella gioia condusse i patrizi ad un'eccessiva insolenza: la plebe, che fino a quel giorno era stata riverita con grande cura, cominciò a subire vessazioni da parte degli aristocratici. Lo stesso anno fu rinnovata la colonia di Signia, che era stata fondata dal re Tarquinio, con l'aggiunta di nuovi coloni per colmare i vuoti. A Roma furono istituite ventuno tribù. Alle idi di maggio fu inaugurato il tempio di Mercurio.[47]

Per quanto siano isolabili le notizie della dedica del tempio, delle nuove tribù e della colonia nuovamente dedotta, tuttavia un altro evento campeggia, cioè la morte dell'ultimo re. Non è da escludere che i fatti riportati siano da mettere in relazione proprio con questo mutamento, molto probabile per la nuova deduzione di *Signia* che, come esplicita Livio, era già stata dedotta da Tarquinio stesso. Probabilmente anche la riforma di ventuno tribù è da collegare alla morte del re e alla più o meno definitiva archiviazione delle pretese che questi ancora poteva avere sopra il territorio della città. Tuttavia appare quanto meno singolare l'interpretazione data da Livio

[44] Lo Cascio 2001, 577-585 ha sostenuto che il rapporto fra censori e aumento delle tribù si istituisce per la prima volta con l'aggiunta del 332 delle tribù *Maecia* e *Scaptia* il cui collegamento con l'integrazione dei Latini è esplicito in Livio. Il collegamento fra censori e nuove tribù è strutturale per tutto il periodo successivo che arriva alla chiusura del cerchio con l'istituzione della tribù *Quirina*.
[45] Il testo fondamentale per la distinzione fra *leges* e *plebiscita* è Gai. *Inst.* 1, 3, cfr. Lanfranchi 2015, 229-240 sulla questione.
[46] Liv. 2, 21, 3-4, riguardo all'anno della battaglia del Lago Regillo.
[47] Liv. 2, 21, 5-7, trad. L. Perelli.

del rapporto fra patrizi e plebei: la morte del re sembra essere il fattore scatenante dell'inizio degli squilibri fra i ceti. Posto anche che questa notizia fosse un'aggiunta posteriore al nucleo originario di annotazioni laconiche, perché annalisti seriori avrebbero messo assieme morte del re, creazione delle 21 tribù e inizio del conflitto degli ordini se, come già detto, l'ordinamento per tribù è quello più strettamente connesso con l'ascesa della plebe? Posta in altri termini: perché solo in questo caso l'ordinamento per tribù è messo in relazione con una congiuntura favorevole al patriziato?

La questione si complica ancora di più se teniamo da conto quanto detto precedentemente riguardo alla relazione fra *pagus Succusanus* e *tribus Suburana*. Oltre alla sequenza *pagus* > *tribus*, l'unica altra certezza sulla quale concordano tutte le nostre fonti è che la seconda si abbreviasse in *SUC* ancora in epoca imperiale, la qual cosa ci potrebbe indurre a pensare che l'abbreviazione abbia resistito al cambio da *Succusanus* a *Suburana* poiché già ampiamente entrata nell'uso della lingua scritta. Ora, i più antichi testi in latino non datano oltre il VI sec. a.C.,[48] perciò ritengo che questo periodo debba essere inteso come termine dopo il quale ipotizzare l'entrata in uso dell'abbreviazione del *pagus Succusanus* in *SUC*. Al contrario un termine *ante quem* è praticamente impossibile da stabilire. Il VI sec. a.C. è quel periodo cruciale della storia di Roma nel quale la tradizione ha posto i re etruschi con tutto il loro portato riformatore.[49] In tal senso è doveroso soffermarsi sulle due fonti che ci parlano di *pagi* connessi con l'attività riformatrice di Servio Tullio, Dionisio di Alicarnasso e il cd. "Papiro di Servio Tullio".

Il primo ci dà un ampio resoconto delle riforme territoriali del sesto re che possiamo riassumere secondo quanto segue: a) aggiunge due ulteriori colli (λόφοι), il Viminale e l'Esquilino, portando così il numero a sette;[50] b) dopo di ciò aumenta da tre a quattro il numero di tribù (φυλή) dando loro i nomi dai colli (ἐπὶ τῶν λόφων) e stabilendo che, a fini di arruolamento e di imposte, i residenti in ogni tribù, «come abitanti di villaggio (ὥσπερ κωμήτας), non potessero trasferire la loro residenza»;[51] c) quindi divide tutta la zona

[48] Cfr. i testi raccolti e commentati in Baldi 2002, 196-218.

[49] L'acuta discussione di Cornell 1995, 119-172 ha valore solo come momento negativo, giacché le soluzioni proposte non possono essere prese per buone e il paragrafo che questo studioso dedica alla "grande Roma dei Tarquinii" (208-210) non è la critica che nelle pagine precedenti sembrava preannunciata.

[50] τῇ τε πόλει προσέθηκε δύο λόφους, τόν τε Οὐιμινάλιον καλούμενον καὶ τὸ Ἰσκυλῖνον, ὧν ἑκάτερος ἀξιολόγου πόλεως ἔχει μέγεθος, καὶ διένειμεν αὐτοὺς τοῖς ἀνεστίοις Ῥωμαίων οἰκίας κατασκευάσασθαι· ἔνθα καὶ αὐτὸς ἐποιήσατο τὴν οἴκησιν ἐν τῷ κρατίστῳ τῆς Ἰσκυλίας τόπῳ. οὗτος ὁ βασιλεὺς τελευταῖος ηὔξησε τὸν περίβολον τῆς πόλεως τοὺς δύο τοῖς πέντε προσθεὶς λόφοις, ὀρνιθευσάμενός τε ὡς νόμος ἦν καὶ τἆλλα τὰ πρὸς θεοὺς ὅσια διαπραξάμενος, Dion. Hal. 4, 13, 2-3.

[51] Ὁ δὲ Τύλλιος, ἐπειδὴ τοὺς ἑπτὰ λόφους ἐνὶ τείχει περιέλαβεν, εἰς τέτταρας μοίρας διελὼν τὴν πόλιν καὶ θέμενος ἐπὶ τῶν λόφων ταῖς μοίραις τὰς ἐπικλήσεις, τῇ μὲν Παλατίνην, τῇ δὲ Σουβουράνην, τῇ δὲ τρίτῃ Κολλίνην, τῇ δὲ τετάρτῃ τῶν μοιρῶν Ἰσκυλίνην, τετράφυλον ἐποίησε τὴν πόλιν εἶναι, τρίφυλον οὖσαν τέως· καὶ τοὺς ἀνθρώπους

extracittadina in *pagi* istituendo al contempo la festa dei *Paganalia*. Il passo di Dionisio è molto ampio ma vale la pena riportarlo per esteso dato che di estrema importanza per quanto si sta qui discutendo.

> Διεῖλε δὲ καὶ τὴν χώραν ἅπασαν, ὡς μὲν Φάβιός φησιν, εἰς μοίρας ἕξ τε καὶ εἴκοσιν, ἃς καὶ αὐτὰς καλεῖ φυλὰς καὶ τὰς ἀστικὰς προστιθεὶς αὐταῖς τέτταρας· ὡς δὲ Οὐεννώνιος ἱστόρηκεν, εἰς μίαν τε καὶ τριάκοντα, ὥστε σὺν ταῖς κατὰ πόλιν οὔσαις ἐκπεπληρῶσθαι τὰς ἔτι καὶ εἰς ἡμᾶς ὑπαρχούσας τριάκοντα καὶ πέντε φυλάς· Κάτων μέντοι τούτων ἀμφοτέρων ἀξιοπιστότερος ὢν τριάκοντα φυλὰς ἐπὶ Τυλλίου τὰς πάσας γενέσθαι λέγει καὶ οὐ χωρίζει τῶν μοιρῶν τὸν ἀριθμόν. διελὼν δ' οὖν ὁ Τύλλιος εἰς ὁπόσας δήποτε μοίρας τὴν γῆν κατὰ τοὺς ὀρεινοὺς καὶ πολὺ τὸ ἀσφαλὲς τοῖς γεωργοῖς παρέχειν δυνησομένους ὄχθους κρησφύγετα κατεσκεύασεν, Ἑλληνικοῖς ὀνόμασιν αὐτὰ καλῶν Πάγους, ἔνθα συνέφευγον ἐκ τῶν ἀγρῶν ἅπαντες, ὁπότε γένοιτο πολεμίων ἔφοδος, καὶ τὰ πολλὰ διενυκτέρευον ἐνταῦθα. ἄρχοντες δὲ καὶ τούτων ἦσαν, οἷς ἐπιμελὲς ἐγίνετο τά τ' ὀνόματα τῶν γεωργῶν εἰδέναι τῶν συντελούντων εἰς τὸν αὐτὸν πάγον, καὶ τὰς κτήσεις, ἐν αἷς ὁ βίος αὐτῶν ἦν· καὶ ὁπότε χρεία γένοιτο ἐπὶ τὰ ὅπλα τοὺς χωρίτας καλεῖν ἢ χρημάτων εἰσφορὰς κατ' ἄνδρα ἐκλέγειν, οὗτοι τά τε σώματα συνῆγον καὶ τὰ χρήματα εἰσέπραττον. ἵνα δὲ καὶ τούτων ἡ πληθὺς μὴ δυσεύρετος, ἀλλ' εὐλόγιστος ᾖ καὶ φανερά, βωμοὺς ἐκέλευσεν αὐτοῖς ἱδρύσασθαι θεῶν ἐπισκόπων τε καὶ φυλάκων τοῦ πάγου, οὓς ἔταξε θυσίαις κοιναῖς γεραίρειν καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἅμα συνερχομένους, ἑορτήν τινα καὶ ταύτην ἐν τοῖς πάνυ τιμίαν καταστησάμενος, τὰ καλούμενα Παγανάλια· καὶ νόμους ὑπὲρ τῶν ἱερῶν τούτων, οὓς ἔτι διὰ φυλακῆς ἔχουσι Ῥωμαῖοι, συνέγραψεν. εἰς δὲ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὴν σύνοδον ἅπαντας ἐκέλευσε τοὺς ὁμοπάγους κατὰ κεφαλὴν ὡρισμένον νόμισμά τι συνεισφέρειν, ἕτερον μέν τι τοὺς ἄνδρας, ἕτερον δέ τι τὰς γυναῖκας, ἄλλο δέ τι τοὺς ἀνήβους. ἐξ οὗ συναριθμηθέντος ὑπὸ τῶν ἐφεστηκότων τοῖς ἱεροῖς φανερὸς ὁ τῶν ἀνθρώπων ἀριθμὸς ἐγίνετο κατὰ γένη τε καὶ καθ' ἡλικίας. ὡς δὲ Πείσων Λεύκιος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν ἐνιαυσίων ἀναγραφῶν ἱστορεῖ, βουλόμενος καὶ τῶν ἐν ἄστει διατριβόντων τὸ πλῆθος εἰδέναι, τῶν τε γεννωμένων καὶ τῶν ἀπογινομένων καὶ τῶν εἰς ἄνδρας ἐγγραφομένων, ἔταξεν ὅσον ἔδει νόμισμα καταφέρειν ὑπὲρ ἑκάστου τοὺς προσήκοντας, εἰς μὲν τὸν τῆς Εἰλειθυίας θησαυρόν, ἣν Ῥωμαῖοι καλοῦσιν Ἥραν φωσφόρον, ὑπὲρ τῶν γεννωμένων· εἰς δὲ τὸν τῆς Ἀφροδίτης ‹τῆς› ἐν ἄλσει καθιδρυμένης, ἣν προσαγορεύουσι Λιβιτίνην, ὑπὲρ τῶν ἀπογινομένων· εἰς δὲ τὸν τῆς Νεότητος, ὑπὲρ τῶν εἰς ἄνδρας

ἔταξε τοὺς ἐν ἑκάστῃ μοίρᾳ τῶν τεττάρων οἰκοῦντας, ὥσπερ κωμήτας, μήτε μεταλαμβάνειν ἑτέραν οἴκησιν μήτ' ἄλλοθι που συντελεῖν, τάς τε καταγραφὰς τῶν στρατιωτῶν καὶ τὰς εἰσπράξεις τῶν χρημάτων τὰς γινομένας εἰς τὰ στρατιωτικὰ καὶ τὰς ἄλλας χρείας, ἃς ἕκαστον ἔδει τῷ κοινῷ παρέχειν, οὐκέτι κατὰ τὰς τρεῖς φυλὰς τὰς γενικὰς ὡς πρότερον, ἀλλὰ κατὰ τὰς τέτταρας τὰς τοπικὰς τὰς ὑφ' ἑαυτοῦ διαταχθείσας ἐποιεῖτο, ἡγεμόνας ἐφ' ἑκάστης ἀποδείξας συμμορίας, ὥσπερ φυλάρχους ἢ κωμάρχας, οἷς προσέταξεν εἰδέναι, ποίαν οἰκίαν ἕκαστος οἰκεῖ, Dion. Hal. 4, 14, 1-2.

ἀρχομένων συντελεῖν· ἐξ ὧν ἤμελλε διαγνώσεσθαι καθ' ἕκαστον ἐνιαυτόν, ὅσοι τε οἱ σύμπαντες ἦσαν καὶ τίνες ἐξ αὐτῶν τὴν στρατεύσιμον ἡλικίαν εἶχον. ταῦτα καταστησάμενος ἐκέλευσεν ἅπαντας Ῥωμαίους ἀπογράφεσθαί τε καὶ τιμᾶσθαι τὰς οὐσίας πρὸς ἀργύριον ὀμόσαντας τὸν νόμιμον ὅρκον, ἢ μὲν τἀληθῆ καὶ ἀπὸ παντὸς τοῦ βελτίστου τετιμῆσθαι, πατέρων τε ὧν εἰσι γράφοντας καὶ ἡλικίαν ἣν ἔχουσι δηλοῦντας γυναῖκά τε καὶ παῖδας ὀνομάζοντας καὶ ἐν τίνι κατοικοῦσιν ἕκαστοι τῆς πόλεως ‹φυλῇ› ἢ πάγῳ τῆς χώρας προστιθέντας· τῷ δὲ μὴ τιμησαμένῳ τιμωρίαν ὥρισε τῆς τ' οὐσίας στέρεσθαι καὶ αὐτὸν μαστιγωθέντα πραθῆναι· καὶ μέχρι πολλοῦ διέμεινε παρὰ Ῥωμαίοις οὗτος ὁ νόμος.

Divise poi tutta quanta la regione in ventisei zone, secondo quanto afferma Fabio, che chiama anche queste col nome di tribù e in aggiunta alle quattro tribù urbane dice che durante il regno di Tullio le tribù raggiunsero il numero complessivo di trenta, ma Vennonio nella sua storia afferma che esse erano trentuno, cosicché assommate alle quattro esistenti nella città si raggiunge il numero delle attuali tribù, cioè trentacinque. In verità, Catone, che è più attendibile di entrambi, non specifica il numero di queste ripartizioni territoriali. Dopo che Tullio ebbe diviso la terra in parti, quante mai fossero di numero, costruì sui monti e sulle alture, che comunque presentavano un notevole grado di sicurezza, dei rifugi che chiamò con termine greco *pagi*, ove si riparavano tutti quelli che si trovavano nei campi, ogni volta che vi era un attacco nemico, e per lo più qui restano anche per pernottare. Anche per questi luoghi vi erano dei magistrati che avevano l'incarico di conoscere i nomi degli agricoltori iscritti al medesimo pago e i beni su cui si basava il loro sostentamento. Ogni volta che vi fosse necessità di chiamare alle armi gli abitanti della regione, oppure di raccogliere le tasse individuali sul patrimonio, questi riunivano le persone e riscuotevano il denaro e, affinché l'accertamento del numero di costoro non fosse difficoltoso ma ben calcolabile e risultasse con chiarezza, ordinò loro di innalzare altari agli dèi che vigilavano e proteggevano il pago e stabilì di onorarli con pubblici sacrifici, riunendo ogni anno gli abitanti, istituendo una festa, tenuta fra tutte in grande onore, che si chiama *Paganalia*, e stese per iscritto le modalità relative a queste cerimonie sacre che i Romani hanno serbato e seguono tuttora. Per questo sacrificio e per la riunione ordinò che tutti gli appartenenti al medesimo pago versassero individualmente una certa moneta, diversa per gli uomini, le donne e i bambini. Così, dal calcolo di questi versamenti, effettuato da chi presiedeva alle cerimonie, diventava chiaro il numero delle persone suddivise per sesso ed età. Come scrive L. Pisone nel primo libro dei suoi *Annali*, volendo sapere il numero di quelli che vivevano a Roma, e cioè di quanti vi nascevano e morivano e di quanti raggiungevano l'età virile, Tullio stabilì l'entità della moneta che doveva essere versata dai parenti per ogni nato al tesoro di Ilithia, che i Romani chiamano Hera *Phosphoros*, al tesoro di Afrodite del bosco, che essi chiamano Libitina, per coloro che

> morissero, ed al tesoro della *Neotes* per ogni adolescente che cominci ad entrare nell'età virile. Lo scopo era di conoscere ogni anno quanti erano gli abitanti complessivamente e fra questi quanti erano in età di prestare il servizio militare. Dopo aver istituito queste norme ordinò che tutti i Romani e così pure i loro beni venissero censiti, indicandone il valore equivalente in denaro e prestando un giuramento richiesto dalla legge che effettivamente la stima dei bene fosse autentica e assolutamente la migliore. Dovevano altresì dichiarare la paternità, con l'età relativa, il nome della moglie e dei figli, con l'aggiunta della tribù della città o pago della regione in cui ciascuno risiedeva. Chi non adempiva gli obblighi di questo censimento veniva spogliato dei suoi beni per punizione, ed era altresì flagellato e venduto; questa legge si conservò ancora a lungo presso i Romani.[52]

Il resoconto dello storico greco presenta più di una peculiarità. Innanzi tutto in Dionisio è già operante l'immagine della Roma sui sette colli, immagine che in Livio è esplicitamente assente, nonostante attinga alle stesse fonti dello storico greco.[53] La presenza di questa immagine implica anche la contrapposizione fra *septimontium* e sette *pagi*, della quale si parlerà più avanti; tuttavia ne faccio menzione ora perché ritengo che sia proprio in virtù di questa contrapposizione che Dionisio chiami φυλαί (*tribus*) le parti interne della città e πάγοι (*pagi*) quelle esterne. Infatti utilizza per tutte il termine più generico μοῖρα e anche gli autori consultati dallo storico greco indicavano con un unico termine tutte le partizioni del territorio, indifferentemente se urbano o meno: sicuramente Fabio Pittore che le chiamava φυλαί e ne numerava trenta (26+4 urbane),[54] forse Vennonio che riportava direttamente il numero di trentacinque (31+4 urbane) che, come si è visto, è quello raggiunto nel III sec. alla fine del processo di allargamento. Di Catone non si può dire se dividesse anche nominalmente fra distretti urbani e distretti extraurbani. Sul numero di questi distretti torneremo tra un attimo. Piuttosto, nonostante il tentativo di ricondurre il latino *pagus* al greco πάγος, è evidente che la fonte di Dionisio apparteneva a quello stesso gruppo di storici e antiquari che vedevano nei *pagi*, per dirla con Festo, dei *praesidia* il cui ruolo militare era assai importante. Ancora una volta, secondo questa tradizione, non ci sarebbero distinzioni fra distretti urbani e non, giacché il passo di Festo riguarda proprio un *pagus* dal quale sarebbe derivata una delle quattro *tribus* urbane. Quanto poi a queste ultime un noto passo di Livio ci dà notizia che nel 304 a.C. il

[52] Dion. Hal. 4, 15, trad. F. Cantarelli con qualche accomodamento.
[53] *addit duos colles, Quirinalem Viminalemque; Viminalem inde deinceps auget Esquiliis; ibique ipse, ut loco dignitas fieret, habitat; aggere et fossis et muro circumdat urbem; ita pomerium profert*, Liv. 1, 44, 3, che è parallelo a Dion. Hal. 4, 13, 2-3 cit. *supra* in n. 50.
[54] Simile numero con un simile termine generico (*regio*) è quello riportatoci da un frammento di Varrone (Non. I 200 = I, 62 L).

censore Fabio ottenne il *cognomen* di Massimo per la sua riforma del censo, attraverso la quale, oltre a istituire la *transvectio equitum*, aveva racchiuso la *turba forensis* nelle quattro tribù che in quel momento si sarebbero chiamare *urbanae*.[55] Quale che sia il significato da dare a questa notizia,[56] in questa sede è sufficiente far notare che questa riforma del censo si iscrive in quel periodo di mutamenti istituzionali tesi alla costruzione dell'equilibrio fra patrizi e plebei che ebbe luogo fra i secoli IV-III. Tornando al testo di Dionisio emerge che, oltre alla funzione militare, i *pagi* avevano una funzione censitaria, anzi la stessa festa ad essi connessa sembra avere avuto una funzione censitaria, oltre che aggregativa di questi differenti distretti. Anche in questo caso non si riesce a distinguere fra distretti urbani e distretti rustici,[57] tanto che alla fine di questo lungo passo Dionisio rappresenta le medesime procedure di censo sia per le tribù della città che per i pagi.[58] Questa indistinzione è rafforzata anche dal contesto festivo che fa capo alla creazione delle quattro tribù urbane, vale a dire i *Compitalia*. Nella versione riportata da Dionisio questa festività assomiglia ad un culto tributato a degli esseri extraumani (gli ἥρωες προνωπίοι) da parte degli schiavi, in stretta vicinanza con il contesto festivo dei Saturnali.[59] Ritornerò brevemente nel prossimo sottoparagrafo su queste due festività, limitandomi ora a notare come tra *Compitalia* e *tribus* manchi quel legame linguistico che invece è sicuro fra *Paganalia* e *pagi*, così come manca, nel resoconto di Dionisio, un equivalente all'obolo che i membri dei *pagi* dovevano versare ai differenti templi con funzione censitaria. Così come per i *pagi*, anche per le *tribus* v'erano dei funzionari addetti al controllo della popolazione, sempre con la primaria funzione di conoscerne il numero di uomini atti alle armi.[60] In sintesi, nonostante Dionisio faccia distinzione fra territorio urbano e territorio extraurbano, questa distinzione sembra esistere più nella mente dell'antiquario che nella descrizione che egli ritrova nelle sue fonti.

Una conferma di ciò ci viene dal cosiddetto "Papiro di Servio Tullio", cioè un frammento di papiro ritrovato ad Ossirinco che riporta un brano in latino riguardante proprio il re di Roma e il suo rapporto con i *pagi*. Il testo è purtroppo mutilo ma un secolo di erudizione sintetizzato

[55] Liv. 9, 46, 14-15.
[56] Accettando la testimonianza liviana, Rieger 2007, 331 ritiene che quelle quattro regioni si sarebbero chiamate *urbanae* solo nel 304 perché erano le quattro tribù per eccellenza, in quanto fondate da Servio Tullio, al contrario di quelle rustiche istituite nel 495.
[57] Simile indeterminatezza nel racconto di Dionisio è percepita da Cornell 1995, 176.
[58] Nel passo in questione φυλῇ è integrazione proposta da Franz Bücheler e stampata da Kiessling, seguito da Jacoby 1887, vol. II, 30, dove tutti i ms. hanno τῆς πόλεως ἢ πάγῳ τῆς χώρας che in altre edizioni è stato integrato con τόπῳ.
[59] Dion. Hal. 4, 14, 3-4.
[60] Cfr. il testo citato *supra* in n. 50.

in una recente edizione ci permette di avere un testo sufficientemente chiaro per quanto si sta dicendo. Riporto il testo dell'*editio princeps* e quello integrato della più recente riedizione.[61]

]. ineo ...[
]ịsi · si quis · sent[
]to · in sua · centu[ria
no]men · ferre · posset ṇ[e quis suffragii?
?iure p]ṛịṿạṛ[etur] ḥae · et · ceterae · cent[uriae
quae] nunc · sunt · omnes · Servi · Tulli · [
qui pri]mus · omnino · centurias · fecit · [
] . ceres · Ser · Tullius · rex · belli · stip[end
] causa · exercitum · conscripsit · co[.] ... [
] ç̣um · finitumis · belligerabat · deinde · o[mnes?
] . u perdito · divisit · pagosque · in tribu[us distribuit?
?post]ea · in oppido · quo qui[[. o]]sque[62] · pago · civis · hạ[bitabat
] exque · pagis · milites · conquirebantu[r et tributum?
e] pagis · cogebatur · primoque · ịṇ pago [arx?
con]dita · est · eaque · Roma · muro [...] . [
]quis · at · Romam · quadrata ṛ[
c]aput · Roṃạṃ quad[rat]am [

***

].ineo...[...
]isi siquis sent[...
].o in sua centu[ria…
]men ferre posset n[e quis civis suffragii ferendi iure p
rivar[etur.] Hae et ceterae cen[turiae satis a nobis tractatae sunt.
Nunc sunt omnes Servi Tulli [res breviter dicendae; nam is pri
mus omnino centurias fecit. [Initio tres fuere tribus, Tities Ramnes L
ụceres. Ser. Tullius rex belli stip[endio exacto Etruriae domandae
causa exercitum conscripsit co[ncursuque magno facto assidue

[61] Il papiro è *POxy* 2088: l'*editio princeps* è quella di Hunt 1927, 113-115 mentre il testo integrato che propongo è quello di Ammannati 2011 la cui discussione è la più dettagliata. Segnalo che per mia incompetenza nella formattazione tipografica non sono riuscito a inserire il punto sottostante la prima lettera della l. 16 che i due editori leggono rispettivamente 'q' e 'g'. Per la bibliografia precedente all'edizione di Ammannati cfr. Levi 1928; Piganiol 1937; Heichelheim 1957; Thomsen 1980, 13-16 e 127-128; Traina 1987. Dopo l'edizione di Ammannati cfr. anche Briscoe in Cornell 2013, fr. 109; Adamo 2017 che, segnalo già da ora, concordano con le due integrazioni alle ll. 8 e 11 proposte già da Piganiol e riprese da Ammannati (non citata da Briscoe).
[62] Correzione del copista.

10 ṣum finitumis belligerabat. Deinde o[mnem urbem Romam quad
ṛuperdito divisit pagosque in tribu[um vicem IIII instituit; post
ea in oppido, quo quisque pago civis ha[bitaret, ibi manere debebat
exque pagis milites conquirebantu[r, belli quoque stipendium e
pagis cogebatur. Primoque in pago[Palatium erat, ubi Roma con
15 dita est, eaque Roma muro[circumdata finibus continebatur exi
guis. At Romam quadrata R[oma longe ampliorem Ser. Tullius fecit. A
put Romam quadratam[tugurium fuit Faustuli…

Data la natura frammentaria bisogna procedere con cautela nell'analisi di questo testo la cui importanza non è stata ancora sufficientemente valorizzata. Paleograficamente il testo è datato fra il I e il II sec. d.C.,[63] sebbene sia indubbiamente un testo precedente.[64] Rimanendo solo al testo sicuramente attestato, sorprende la forte presenza di *pagi* in un contesto nel quale si parla senza dubbio delle riforme del re Servio Tullio: si fa certa menzione di *centuria* (l. 3), di *exercitus* (l. 9), di *milites* (l. 13) e di *Roma quadrata* (ll. 14-15). La presenza dei *pagi* è inversamente proporzionale a quella delle *tribus*, parola che appare solo alla l. 15, proprio in strettissimo legame con i *pagi*. Le due linee 12 e 13 sono particolarmente interessanti anche senza bisogno delle integrazioni. Nella 13 v'è chiaramente espressa la dimensione militare dei *pagi*, similmente a quanto detto da Dionisio di Alicarnasso: la stessa formula *exque pagis milites conquirebantu[r* rimanda da un lato alla novità della riforma di Servio Tullio e dall'altro alla dimensione conclusa nel passato e non più attuale di questo reclutamento *ex pagis*, dato dall'imperfetto *conquirebantur*. Si trattava probabilmente di un ordinamento militare precedente a quello scaturito dal processo di convergenza fra ordinamento centuriato e ordinamento tributo che, nonostante le incertezze, può dirsi compiuto alla vigilia della guerra annibalica. Alla l. 12 si legge *in oppido, quo quisque pago civis ha[bitaret*, dove un'integrazione con una forma del verbo *habitare* è proposta da tutti gli studiosi.[65] Come notato da Giulia Ammannati,[66] il riferimento è chiaramente alla dimensione urbana e, aggiunto io, non v'è contrapposizione fra *oppidum* e *pagus*, quanto invece il secondo sembra essere una parte

[63] Ammannati 2011, 93.
[64] Heichelheim 1957 ha proposto di identificare nel testo del papiro un frammento delle *Origines* di Catone ma non mi pare sia stato seguito da qualche altro studioso in questa ipotesi. Traina 1987 sottolinea l'interesse gromatico del testo del papiro e lo collega al magistero di Cratete di Mallo, attivo a Roma nella metà del II sec. a.C., senza però sbilanciarsi in un'identificazione precisa. Adamo 2017 ha proposto Vennonio che sarebbe anche fonte di Dionisio. Per altre ipotesi sull'identità dell'autore, tutte repubblicane, cfr. Thomsen 1980, 16.
[65] *ha[bitabat*, G. De Sanctis in una lettera del 1925 precedente e propedeutica all'*editio princeps* citata da Traina 1987, 392, integrazione poi stampata anche da Hunt 1927, 113 e seguita da Levi 1928 e Heichelheim 1957. Piganiol 1937 proponeva *ha[bitare debebat*; Briscoe in Cornell 2013, fr. 109 stampa *ha[b* ma traduce «lived»; Adamo 2017 segue *ha[bitaret*.
[66] Ammannati 2011, 105.

del primo. Ipotizzando una traduzione del testo non integrato delle ll. 12-13 risulterebbe qualcosa come «nell'*oppidum*, dove ciascun cittadino avrebbe abitato/abitava nel *pagus* […] e dai *pagi* erano arruolati i soldati».[67] In breve, anche senza bisogno di integrazioni, il testo del papiro ci testimonia che non necessariamente *oppidum* e *pagus* erano contrapposti, anzi, da alcuni antiquari, perché sicuramente il nostro testo ha interessi antiquari, potevano essere intesi come uno, il *pagus*, sottocategoria dell'altro, l'*oppidum*. Inoltre, il passo ci testimonia chiaramente la funzione militare dei *pagi*, una funzione attestata anche dal passo citato di Dionisio e che apparirà quanto meno sorprendente se la si guarda in prospettiva di lungo periodo: come si è già detto e si vedrà nel prossimo capitolo, in periodo imperiale era impensabile questo tipo di relazione fra *milites* e *pagi*, essendo i *pagani* proprio coloro esclusi dalla *militia*.

Le vicinanze con il testo di Dionisio, già segnalate da vari studiosi,[68] sono state ribadite dall'ultima editrice che con un esame autoptico ha ridato valore a delle intuizioni di André Piganiol.[69] Se alla l. 8 dobbiamo leggere *u̯ceres* come proposto[70] si rende molto probabile l'integrazione *L]u̯ceres*, cioè un riferimento alle tre tribù gentilizie precedenti alla riforma serviana che sarebbero state sostituite proprio dalle quattro tribù (*tribus*, φυλαί) territoriali.[71] Se il riferimento alle tre tribù gentilizie è corretto allora è probabile che l'unica certa occorrenza della parola *tribus* alla l. 11 possa essere intesa come un riferimento alle tre *tribus* gentilizie superate dall'ordinamento territoriale serviano, ordinamento che si sarebbe quindi incardinato sopra al *pagus* e non sopra alla *tribus* territoriale. Una conferma di ciò sarebbe da rinvenire proprio all'inizio della l. 11 dove Giulia Ammannati ritiene di poter leggere una 'r' e quindi dare per certa l'integrazione *quad]ru̯perdito*, variante arcaizzante di *quadrupertito*.[72] Giusta questa lettura, diventa ancor più evidente il rapporto antinomico fra le tre *tribus* gentilizie e i

[67] «in the city in the districts in which each citizen lived […] and soldiers were sought out from the districts», Briscoe in Cornell 2013, fr. 109.
[68] G. De Sanctis in Traina 1987, 392-393; Piganiol 1937.
[69] Ammannati 2011, in part. 110-114.
[70] Considerato anche il testo stampato da Hunt, giustamente Ammannati 2011, 101 n. 1 notava: «A sfavore della soluzione di Levi (*[publi]ce res*) depone l'assenza di un punto separativo (e del relativo spazio), regolarmente usato nel papiro (fanno eccezione solo pochi casi dopo preposizione)».
[71] Oltre a Dion. Hal. 4, 14, 1-2 citato *supra* in n. 51, cfr. anche Liv. 1, 43, 13: *Qadrifariam enim urbe divisa regionibus collibusque qui habitabantur, partes eas tribus appellavit, ut ego arbitror, ab tributo; nam eius quoque aequaliter ex censu conferendi ab eodem inita ratio est; neque eae tribus ad centuriarum distributionem numerumque quicquam pertinuere.* Oltre alle vicinanze con il testo del papiro, si noti l'incertezza di Livio sul perché Servio Tullio avrebbe chiamato con il nome di *tribus* quelle quattro *partes* dell'*urbs* e l'assurda etimologia che fornisce, la quale però ci dà la certezza che anche per Livio la quadripartizione del territorio avesse una funzione censitario-fiscale scissa dall'ordinamento centuriato.
[72] «Ma la novità decisamente più importante è quella all'inizio di r. 11, dove la vecchia congettura di Piganiol, *[quadr]uper<t>ito*, che ha avuto scarsissimo seguito in bibliografia, dev'essere promossa al rango di vera e propria lettura», Ammannati 2011, pp. 104-105.

quattro *pagi* territoriali, dove emerge anche un *primus pagus* che, dati i riferimenti alla fondazione (*con]dita est*, ll. 14-15, già supplito da Hunt alla sola l. 15) e alla *Roma quadrata* (ll. 16-17), è possibile intendere come il Palatino, anche perché nell'enumerare le quattro parti della città rifondata solo Dionisio mette al primo posto il Palatino.[73]

Per quanto mutilo, il testo del papiro fornisce delle informazioni che ben si connettono a quanto detto finora del rapporto tra *pagi* e *tribus*. L'evidente significato militare dei *pagi* del papiro si collega con quello *stativum praesidium* di cui parlava già Verrio Flacco riferendosi proprio ad uno dei quattro *pagi* nel quale sarebbe stata divisa l'*urbs*, il *pagus Succusanus*. Se in quel caso, come ho cercato di mettere in luce, il *pagus* precede la *tribus* è ipotizzabile che anche le altre tre *tribus* urbane furono precedentemente dei *pagi*. Cioè è ipotizzabile che ancora nel I sec. a.C. ci fosse chi concepisse con più discontinuità le riforme di Servio Tullio: l'utilizzo di *tribus* per riferirsi ai tre raggruppamenti pre-serviani e di *pagus* per riferirsi alle quattro divisioni di Servio concepisce indubbiamente il cambiamento con più discontinuità rispetto all'utilizzare lo stesso termine di *tribus* sia per il raggruppamento a tre che per la divisione a quattro. Questo raggruppamento per quattro legato al *pagus* e la sua declinazione in senso militare mi sembra siano rinvenibili in un passaggio del *de bello gallico* di Cesare, dove il proconsole racconta di una sua prima battaglia con gli Elvezi. Da quel che mi risulta, non mi pare che il passo sia stato discusso in relazione alla riforma serviana, perciò vale la pena riportarlo per intero.

> *Ubi per exploratores Caesar certior factus est tres iam partes copiarum Helvetios id flumen traduxisse quartam vero partem citra flumen Ararim reliquam esse, de tertia vigilia cum legionibus tribus e castris profectus ad eam partem pervenit quae nondum flumen transierat. Eos impeditos et inopinantes adgressus magnam partem eorum concidit; reliqui se fugae mandarunt atque in proximas silvas abdiderunt. Is pagus appelabatur Tigurinus; nam omnis civitas Helvetia in quattuor partes vel pagos divisa est. Hic pagus unus cum domo exisset, patrum nostrorum memoria L. Cassium consulem interfecerat et eius exercitum sub iugum miserat. Ita sive casu sive consilio deorum immortalium, quae pars civitatis Helvetiae insignem calamitatem populo Romano intulerat, ea princeps poenas persolvit*.
>
> Cesare, quando dagli esploratori fu informato che gli Elvezi avevano già traghettato tre parti delle truppe e che la quarta parte restava al di qua del fiume Arar, dopo mezzanotte partito dal campo con tre legioni raggiunse quella parte che non aveva ancora passato il

[73] Oltre al testo citato *supra* in n. 52, cfr. le altre fonti in Ammannati 2011, 106 n. 1. Sulla collocazione sul Palatino concorda anche Fraschetti 1999c.

> fiume. Intralciati e colti di sorpresa li assalì e ne uccise una gran parte; gli altri si diedero alla fuga e si nascosero nei vicini boschi. Questo *pagus* è chiamato Tigurino; infatti tutta la nazione Elvetica è divisa in quattro parti o *pagi*. Questo *pagus* solo, uscito dal suo paese, secondo quanto ricordano i nostri padri, aveva ucciso il console Lucio Cassio e mandato il suo esercito sotto il giogo. Così o per caso o per disegno degli dèi immortali quella parte della nazione Elvetica che aveva inflitto una memorabile sconfitta al popolo romano, per prima pagò la pena.[74]

Il testo di Cesare dimostra una forte vicinanza con il testo del papiro e con quello di Dionisio. Innanzi tutto, anche in Cesare c'è l'alternanza fra *pars* e *pagus* come in Dionisio, inoltre appare chiaro nel testo del proconsole proprio la funzione militare del *pagus Tigurinus* che, come attestato anche da Livio,[75] nel 107 a.C. sconfisse l'esercito di L. Cassio uccidendo quest'ultimo. Altro dettaglio particolarmente importante è la divisione della *civitas Helvetia in quattuor partes vel pagos*. Sebbene sia vero che Cesare parli anche dei cento *pagi* dei Suebi, tuttavia questi non sono detti *civitas* quanto *gens*.[76] Si potrebbe ipotizzare, quindi, che nel nominare realtà antropiche altre, il proconsole utilizzasse una griglia interpretativa imperniata su di un concetto di *civitas* composta da quattro *pagi*. Non sfuggirà la non sovrapponibilità dei concetti prettamente territoriali di *urbs* e *oppidum* rispetto al concetto astratto *civitas*, il cui significato originario deve essere inteso come l'aggregato dei *cives*; tuttavia la divisione dei *cives* in *pagi* e il significato sostanzialmente militare di questa divisione emerge chiaramente e senza bisogno di integrazioni dalle ll. 12-13 di *POxy* 2088.

Dall'analisi di questi testi è emerso un arcaico concetto di *pagus* che si contraddistingue per due caratteristiche principali: a) essere una sottodivisione di un insieme più grande (l'*urbs*, l'*oppidum* o la *civitas*); b) essere un'unità militare e censitaria. Nell'Introduzione ho cercato di mettere in luce la soluzione di continuità rappresentata dalla guerra con Veio e dalle leggi Licinie-Sestie per la definizione di un *ius civile* contrapposto ad un *ius gentium* e si è visto quanto questo spartiacque sia importante anche per la storia delle *tribus*, il cui numero incominciò a crescere solo dopo la presa di Veio. Se volessimo aggiungere l'elemento bellico a quel sistema di controllo collettivo gentilizio ma di sfruttamento individuale della terra che Luigi Capogrossi Colognesi ha ricostruito in anni di studio sulla proprietà fondiaria romana, si potrebbe ricordare la celeberrima disfatta dei Fabii al Cremera che la tradizione annalistica

[74] Caes. *bell. gall.* 1, 12, 2-6, trad. A. Pennaccini con qualche accomodamento.
[75] Liv., *Per.*, 65, 5.
[76] *Sueborum gens est longe maxima et bellicosissima Germanorum omnium. Hi centum pagos habere dicuntur, ex quibis quotannis singula milia armatorum bellandi causa suis ex finibus educunt*, Caes. *bell. gall.* 4, 1, 3-4. Su tutta la questione del *pagus* in Cesare cfr. Tarpin 2002, 31-37, seppur con qualche remora sul suo tentativo di ridurre il *pagus* ad un concetto meramente territoriale.

colloca nel 479, cioè solo pochi anni dopo rispetto all'istituzione delle 21 *tribus* alla morte del re Tarquinio nel 495.[77] In quella occasione fu una sola ma potentissima *gens* a farsi carico della guerra con Veio mobilitando, oltre ai 300 o 306 patrizi, anche un gran numero di *cives* che, vincolati ai Fabii da rapporti di clientela, si potrebbe ipotizzare facessero parte della loro *tribus* o, come lo chiama Dionisio, πάγος. Si tratta ovviamente di un'ipotesi, un'ipotesi che tuttavia ha il vantaggio di accordarsi a tutte le informazioni che abbiamo sui *pagi* urbani arcaici.

I.3 – I *Compitalia*, Augusto, Numa e i *pagi*

Nelle pagine precedenti si è visto come Dionisio di Alicarnasso marcasse la distanza fra *pagi* (fuori dalla città) e *tribus* (dentro la città) anche attraverso le due festività che venivano celebrate nei due tipi di distretto. Così, mentre nei *pagi* fuori dalla città si festeggiavano i *Paganalia*, nelle *tribus* dentro la città si festeggiavano i *Compitalia*, una festività che lo storico greco collegava con un'altra festività molto importante: i *Saturnalia*.[78] A differenza dei *Paganalia*, però, i *Compitalia* non hanno alcun legame etimologico con la divisione territoriale di riferimento, la *tribus*, ed è possibile che il legame con le *tribus* non fosse che secondario. La menzione dei *Compitalia* in relazione con i *Saturnalia* è di nostro interesse anche per un altro motivo: entrambe le festività erano caratterizzata dal fatto che v'era stato una sostituzione di un originale sacrificio umano. Nei *Saturnalia* Macrobio fa raccontare a Pretestato i differenti miti intorno alla nascita della festività e uno di questi, narrato già da Varrone, concerneva l'antica popolazione dei Pelasgi che in seguito ad un oracolo di Dodona avrebbero trovato la loro terra promessa nel Lazio, precisamente nell'isola di Cotilia. Una volta giunti al luogo designato, l'oracolo prescriveva loro di offrire la decima ad Apollo e di inviare «teste ad Ade e un uomo al padre», cioè a Crono.[79] Il rito venne eseguito letteralmente finché non venne Eracle a insegnare loro come mutare *faustis sacrificiis infausta* sostituendo alle teste delle statuette umane e all'uomo delle candele, una sostituzione che, come si perita di riportare Macrobio, si basava anche sulla polisemia del greco φῶτα, interpretabile sia come "uomo" che come "luce".[80] Attraverso Pretestato Macrobio ci dà altre due versioni del significato di queste candele, una che rimanda all'avanzamento della civiltà donato da Saturno,[81] l'altra che rimanda ad un'azione di uno sconosciuto *Publicius tribunus plebis*, che avrebbe limitato lo scambio dei

[77] Sui Fabii al Cremera cfr. Montanari 1973; Richard 1989 cui rimando per le fonti e discussioni.
[78] Dion. Hal. 4, 14, 3-4.
[79] κεφαλὰς Ἀίδῃ καὶ τῷ πατρὶ πέμπετε φῶτα.
[80] Macr. *Sat.* 1, 7, 28-31. Cfr. anche Dion. Hal. 1, 19 che ha la medesima versione e 1, 38, 2-3 per la sostituzione dei sacrifici umani che portarono all'istituzione degli *argei*.
[81] Macr. *Sat.* 1, 7, 32, forse collegabile con l'eziologia di Varr. *de lin. lat.* 5, 64.

doni a delle candele così da difendere i clienti dall'avarizia dei loro patroni.[82] Appare evidente che questo *Publicius* non è nient'altro che un nome parlante, cioè colui che avrebbe provveduto alla *publicatio* del culto di Saturno. Macrobio fa dire a Pretestato di aver rinvenuto questa notizia *in litteris*, cioè in qualche documento; se così fosse, avremmo una testimonianza arcaica di un collegamento concettuale fra *tribus* (da cui *tribunus*) e il concetto stesso di *publicus*. Ancor più interessante per la discussione che qui si sta facendo è l'intervento di un altro personaggio messo in scena da Macrobio.

> *Hic Albinus Caecina subiecit: Qualem nunc permutationem sacrificii, Praetextate, memorasti, invenio postea Compitalibus celebratam, cum ludi per urbem in compitis agitabantur, restituti scilicet a Tarquinio Superbo Laribus ac Maniae ex responso Apollinis, quo praeceptum est ut pro capitibus supplicaretur. Idque aliquamdiu observatum, ut pro familiarium sospitate pueri mactarentur Maniae deae, matri Larum. Quod sacrificii genus Iunius Brutus consul pulso Tarquinio aliter constituit celebrandum. Nam capitibus alii et papaveris supplicari iussit, ut responso Apollinis satisfieret de nomine capitum, remoto scilicet scelere infaustae sacrificationis: factumque est ut effigies Maniae suspensae pro singulorum foribus periculum, si quod immineret familiis, expiarent: ludosque ipsos ex viis compitorum in quibus agitabantur Compitalia appellitaverunt.*
>
> A questo punto Albino Cecina intervenne: Ho riscontrato un mutamento di sacrificio analogo a quello che hai menzionato, Pretestato, anche nei Compitali, quando per tutti i crocicchi della città si celebravano giochi istituiti, come è noto, da Tarquinio il Superbo in onore dei Lari e di Mania in séguito ad un responso di Apollo che aveva prescritto di compiere suppliche per delle teste. Tale precetto fu osservato per qualche tempo, e per la buona salute dei famigliari si immolavano fanciulli alla dea Mania, madre dei Lari. Giunio Bruto, divenuto console dopo la cacciata di Tarquinio, decise di modificare tale tipo di sacrificio. Ordinò di compiere le suppliche con teste di aglio e di papavero: si obbediva così all'oracolo di Apollo che parlava di teste senza peraltro compiere il misfatto di un infausto sacrificio. E avvenne che l'effigie di Mania appesa alla porta di casa espiasse il pericolo che eventualmente avrebbe potuto minacciare la famiglia. Quanto a tali giochi, si chiamarono Compitali dai crocicchi in cui si svolgevano.[83]

[82] Macr. *Sat.* 1, 7, 33.
[83] Macr. 1, 7, 34-35, trad. N. Marinone con qualche accomodamento.

Non è questo il luogo per discutere a fondo questo complesso passaggio né per fare una discussione generale sui *Compitalia*.[84] Mi limiterò ad alcune considerazioni. L'interesse di questo passo per la nostra discussione risiede proprio in questo tema mitico della sostituzione dell'*infausta sacrificatio*, cioè il sacrificio umano.[85] In tutti e due i casi si ha una relazione fra un responso oracolare (Dodona o Delfi) in cui v'è una condizione di partenza di incomprensione che genera il sacrificio umano, poi corretto dalla *fausta* interpretazione del responso. Proprio la dialettica fra *faustus* e *infaustus*, ci fa capire che non si tratta della corretta interpretazione in senso assoluto, quanto di quella corretta per evitare i sacrifici umani. Interessantissima è poi la dimensione etnica di questi racconti: da un lato abbiamo una dimensione tutta mitica preromana in cui vi sono i Pelasgi, cattivi interpreti, ed Eracle, buon interprete; dall'altro ve n'è una tutta storica in cui i medesimi ruoli sono assunti da Tarquinio il Superbo e Giunio Bruto. Se dovessimo interpretare queste ultime due figure come dei tipi e desumerne le funzioni espresse dal mito se ne potrebbero individuare almeno due: secondo una funzione politica, si può dire che Tarquinio rappresenti la monarchia e Giunio la repubblica sorta proprio in contrapposizione a questa; secondo una funzione etnica si può dire che Tarquinio rappresenti gli Etruschi e Giunio i Romani. Per quanto possano sembrare forzate, queste interpretazioni sono in realtà in linea con le stesse rappresentazioni antiche: si è visto che alternativamente ad Eracle lo scambio di candele durante i *Saturnalia* era stato imputato in senso antipatrizio dal *tribunus Publicius* (funzione politica); d'altro canto, l'identificazione fra Etruschi e Pelasgi era possibile, tanto che Dionisio si deve premurare di negarla (funzione etnica).[86] Si potrebbe dire che l'*infausta sacrificatio* era una dimensione che apparteneva ad un blocco composto da Pelasgi, Etruschi, monarchia e patrizi e che era stata resa *fausta* da un altro blocco composto da Greci, Romani, repubblica e plebei. Questa vicinanza fra Greci e Romani può essere intesa meglio se si guarda ad un altro mito di sostituzione del sacrificio umano, quello che riuscì ad ottenere Numa nel suo colloquio con Giove che ci è narrato praticamente nella stessa forma da Ovidio e da Plutarco. La principale differenza fra le due versioni è che Ovidio collega la vicenda alla discesa dal cielo dell'*ancile* mentre Plutarco la utilizza per sottolineare la sua παιδαγωγία πρὸς τὸ θεῖον,[87] segno che il mitema viaggiava sganciato dalla discesa dell'*ancile* e che forse era stato elaborato separatamente. Com'è noto, Numa cattura Pico e Fauno e attraverso di loro riesce a far scendere Giove dal cielo per farsi prescrivere il rituale di espiazione dei fulmini che

[84] Le principali fonti sono raccolte da Wissowa 1912, 166-175. Per una dettagliata ma non esaustiva discussione recente cfr. Flower 2017, 159-254.
[85] Sulle idee romane sul sacrificio umano cfr. Grottanelli 2000.
[86] Dion. Hal. 1, 25.
[87] Ov. *Fast.* 3, 259-393; Plut. *Num.* 15.

consisteva in un'offerta di cipolle, capelli e pesci. Il colloquio con la divinità è tutto un gioco linguistico per evitare di assecondare fino in fondo le richieste di Giove che chiede espressamente un sacrificio di esseri umani, il quale alla fine apprezza e ricompensa lo sforzo di Numa. Essendo in latino, la narrazione di Ovidio rende molto più chiaramente il gioco linguistico: Giove chiede una testa (*caput*), Numa gli promette una cipolla (*cepa*); Giove specifica di uomini, Numa gli dice capelli (*capilli*); Giove chiede una vita (*anima*), Numa gli propone un pesce (*piscis*). Evidentemente l'ultimo gioco linguistico ha qualcosa che non va ed è probabile che il *piscis* usato da Ovidio in realtà rimandasse ad un altro termine che assona con *anima* e che è riportato da Plutarco, cioè μαινίς. Questo termine indica un tipo di pesce particolare, la menola, e ha il suo equivalente latino in *maena*. Più che equivalente latino sembrerebbe trattarsi proprio di un prestito dal greco[88] ed è interessante che il gioco linguistico attribuito a Numa fu elaborato attraverso un termine imprestato dal greco, sebbene sia impossibile determinare quando il termine entrò in latino e conseguentemente con quanta consapevolezza dell'origine greca venne utilizzato nella realizzazione del racconto del colloquio fra Numa e Giove. Né si può ipotizzare che l'uso di questa parola da sola possa suggerirci un collegamento con il mondo greco. Un collegamento ben più solido con tradizioni greche è dato dal mitema stesso della sostituzione del sacrificio umano e dall'indicazione topografica che ci danno sia Ovidio che Plutarco, cioè l'Aventino, alle pendici del quale, nel Foro Boario, v'era collocata l'*Ara Maxima Herculis*.[89] Si vedrà nel corso del capitolo l'importanza di questo dettaglio topografico, basterà per il momento notare che il Foro Boario era indubbiamente il primo punto di contatto con migranti greci essendo punto d'approdo delle navi che risalivano il Tevere.

Ci siamo soffermati sul rapporto fra *Saturnalia*, *Compitalia* e sostituzione del sacrificio in connessione anche con la figura di Numa per mettere in evidenza alcune coordinate all'interno delle quali emerse la narrazione della nascita dei *Compitalia*. Un passo di Antistio Labeone etichettava i *Laralia*, con ogni probabilità la stessa festa, tra i *popularia sacra*, assieme ai *Fornacalia*, ai *Parilia* e alla *porca praecidania*.[90] Il carattere *popularis*, e non *publicus*,[91] ci fa intendere perché in periodo post-sillano intorno ai *Compitalia* vennero a coagularsi le masse urbane che potevano essere manovrate da figure come il tribuno della plebe Clodio e che per questo imposero al senato prima ma anche a Cesare poi l'introduzione di misure repressive nei

[88] *EM*, *sv* «maena».
[89] Su questo edificio storico dalla complessa storia cfr. Torelli 2006.
[90] Fest. 298 L.
[91] Sabbatucci 1988, 29.

confronti almeno dei *ludi compitalici*.[92] Volendo speculare su di una connessione fra questi dati si potrebbe pensare che potesse sussistere una relazione fra i ceti urbani meno abbienti (i *populares*), la fondazione sul Palatino celebrata ai *Parilia*, i *Compitalia* e l'ordinamento per *tribus* che espresse il tribuno Clodio. Per chiarire la posizione dei *Compitalia* mi sembra possa essere utile analizzare il rapporto fra Servio Tullio e Tarquinio il Superbo come espresso dai differenti racconti dell'istituzione della festa. Infatti, mentre la versione di Macrobio dà una rappresentazione negativa dell'istituzione dei *Compitalia* da parte del re Tarquinio, le versioni che attribuiscono l'introduzione della festa a Servio Tullio ne danno una rappresentazione positiva.[93] Per Plinio, poi, i *Compitalia* non sarebbero da connettere alla divisione del territorio urbano operata da Servio Tullio, quanto alla sua nascita prodigiosa dal focolare della casa di Tarquinio Prisco che in seguito venne riconfermata quando «fanciullo, dormendo nella regia, il capo gli arse e fu creduto figlio del Lare familiare. Da ciò istituì per primo i Compitali, giochi per i Lari».[94] Se si guarda al racconto di Macrobio, le affinità fra i due Tarquinii da un lato e Servio Tullio e Giunio Bruto dall'altro appaiono evidenti: solo i secondi possono veramente istituire i *Compitalia*, mentre i primi non possono che mettere la loro componente dinastico-familiare, il *Lar familiaris* nel caso di Tarquinio Prisco, i sacrifici umani alla *mater Larum* fatti *pro familiarum sospitate* nel caso del Superbo. In breve, sia in Servio Tullio che in Giunio Bruto viene espressa la volontà o necessità da parte dei non appartenenti alle *familiae*, in primo luogo quella del re, di partecipare ad un culto, o per meglio dire, ad una ricognizione degli antenati altrimenti esclusivo privilegio del re.[95] Questa partecipazione alla ricognizione degli antenati si concretizzò in forma territoriale con i *compita* dove venivano celebrati i *Lares viales*,[96] cioè in una forma per la quale non era più importante l'effettiva discendenza da questo o quel *Lar*, quanto la presenza in un dato rione dove era operativo uno specifico *Lar*. La territorializzazione dei *Lares* significava il loro ancoraggio ad un luogo a detrimento di un ancoraggio ad un lignaggio, situazione espressa chiaramente da entrambe le versioni dell'introduzione dei *Compitalia* e dal fatto che, secondo Dionisio, ad officiare il culto fossero dei servi che «in quei giorni erano privati di tutta la loro schiavitù».[97] La territorializzazione e la schiavitù degli

[92] Cfr. Fraschetti 2005, 184-224; Flower 2017, 241-249.
[93] Dion. Hal. 4, 14, 3.
[94] *Tarquinio Prisco regnante tradunt repente in foco eius comparuisse genitale e cinere masculi sexus eamque, quae insederat ibi, Tanaquilis reginae ancillam Ocresiam captivam consurrexisse gravidam. Ita Servium Tullium natum, qui regno successit. Inde et in regia cubanti ei puero caput arsisse, creditumque Laris familiaris filium. Ob id Compitalia ludos Laribus primum instituisse*, Plin. *NH* 36, 204.
[95] Sul rapporto fra ricognizione degli antenati e costruzione del lignaggio, in primo luogo quello regale, cfr. Sabbatucci 1984b e 1991, 166-176.
[96] Varr. *de lin. lat.* 6, 25.
[97] ἅπαν τὸ δοῦλον ἀφαιροῦντες αὐτῶν [*sc.* θεράποντες] ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, Dion, Hal. 4, 14, 4.

officianti ben rappresentano la fondazione dei *Compitalia* da parte di Servio Tullio. Questi, re e servo, attraverso l'istituzione della festa avrebbe dato a tutti quello che aveva ottenuto per sé: avendo ottenuto dalla nascita nella *regia* la connessione con il *Lar familiaris* del re Tarquinio che gli garantiva il passaggio da servo a re, avrebbe poi concesso a tutti questo privilegio attraverso la territorializzazione di questi *Lares*, che da *familiares* diventavano *viales*, cioè acquisivano un significato, se non *publicus*, quanto meno *popularis*, come testimoniato da passo di Antistio Labeone. La territorializzazione del *Lar familiaris* della *regia* di Tarquinio, insomma, appare come una popolarizzazione delle prerogative del re.

Se si dubitasse del significato di veri e propri antenati dei *Lares* non si spiegherebbero due fatti. Il primo è la presenza di tutta una vicenda mitica connessa alla figura di Acca Larenzia, la quale aveva due versioni del proprio mito aventi, però, un unico finale, cioè il dono del territorio del Velabro al *populus*.[98] Sul significato topografico del Velabro si ritornerà più in là, quando si parlerà dei sette *pagi*, per ora mi concentrerò sul significato mitico e calendariale di questa figura la cui connessione con i *Lares* è data dallo stesso nome. Una versione del mito era ambientata durante il regno di Anco Marcio e ne faceva una prostituta che era stata offerta ad Ercole come premio per la divinità, la quale aveva vinto uno scontro ai dadi proposto dall'edituo del tempio. L'*otium* dell'edituo nonché il suo mettersi sullo stesso piano della divinità rimandano alla sospensione delle gerarchie tipica dei *Saturnalia* e la stessa collocazione calendariale dei *Larentalia* il 23 dicembre pone la festa di Acca Larentia fra i *Saturnalia* e i *Compitalia*. Varrone ci dice che ai *Larentalia* «i sacerdoti facevano una *parentatio* pubblica» al Velabro dove alcuni ritenevano fosse il sepolcro di Acca Larenzia, «poiché lì vicino i sacerdoti facevano offerte ai Mani servili». Ritorna, dunque, la vicinanza ma non sovrapposizione del sepolcro di Acca Larenzia con quello dei *dii Manes serviles* ed è particolarmente interessante il proseguo del passo di Varrone: «entrambi questi luoghi erano fuori dall'*urbs antiqua*, non lontano dalla Porta Romana».[99] Il riferimento all'*urbs antiqua*, che si è visto già problematico, è particolarmente interessante proprio in relazione alla *parentatio* che si sarebbe svolta sulla presunta tomba di Acca Larenzia. L'altra versione, infatti, faceva di questa donna la moglie del pastore Faustolo nonché nutrice di Romolo e Remo, *lupa* nel senso

[98] Cfr. Sabbatucci 1958 cui rimando per le fonti. Cfr. anche Sabbatucci 1988, 417-419 al quale si rimanda per quanto segue.

[99] *Larentinae, quem diem quidam in scribendo Larentalia appellant, ab Acca Larentia nominates, cui sacerdotes nostril publice parentant[e] stato die, qui ab ea dicitur dies Parent<ali>ium Accas Larenti[n]as. Hoc sacrificium fit in Velabro, qu[i]a in Novam Viam exitur, ut aiunt quidam ad sepulcrum Accae, ut quod ibi prope faciunt diis Manibus servilibus sacerdotes; qui uterque locus extra urbem antiquam fuit non longe a Porta Romanula*, Varr. *de lin. lat.* 6, 23-24.

di prostituta[100] che Ovidio definisce *tantae nutrix gentis*,[101] con chiaro riferimento non solo ai due gemelli ma a tutto il *populus romanus*.[102] Dunque, Acca Larenzia poteva essere intesa come *parens*/*nutrix* di Romolo/*populus Romanus* e, proprio in virtù di questa sua caratterizzazione, Varrone poteva ipotizzare che la sua tomba potesse essere collocata fuori dall'*antiqua urbs* fondata dal figlio adottivo a sua volta padre di tutti i Romani.

Il secondo fatto che ci permette di pensare i *Lares* dei *Compita* come a degli antenati presso i quali era possibile praticare una ricognizione ci viene dalla stessa riforma augustea dello *spatium urbis*, quando la città venne divisa e rifondata in quattordici *regiones* e un numero di *vici* presso i quali c'era un *compita Larum*, il cui numero ammontava a 265 al tempo di Plinio.[103] Che si trattò di una vera e propria rifondazione lo rende chiaro lo sdoppiamento dei *Lares*. Infatti ci è attestata un'epigrafe rinvenuta alle pendici del Palatino nella quale Augusto il primo gennaio del 4 a.C. consacrava, seppur assente, ai *Lares publici* la colletta (*stips*) raccolta dal *populus*.[104] La collocazione presso l'*antiqua urbs* del Palatino, probabilmente non lontana dalla *regia* alle pendici di questo colle, è per noi particolarmente significativa poiché attesterebbe in periodo augusteo proprio una connessione fra *regia* e *Lares*. Com'è stato fatto notare,[105] in questo caso è lo stesso Augusto il dedicante mentre gli altri *Lares* che fiorirono in quegli anni hanno come dedicanti i *vicomagistri*, cioè quel personale di origine libertina che era preposto al culto dei *compita* sparsi per la città. Presso questi *compita*, infatti, erano stati donati dall'imperatore i *Lares Augusti* nel 7 a.C.,[106] i quali devono essere visti come i *Lares familiares* dello stesso Augusto. A conferma di ciò si può portare un fatto ulteriore. La data del 7 a.C. è desunta anche dal fatto che questi *vici* cominciassero a contare gli anni della propria fondazione da quell'anno, tuttavia tre *vici* ci attestano date differenti: il *vicus Iovis Fagutalis* contava dal 12 a.C.,[107] il *vicus Honoris et Virtutis* dal 9 a.C.[108] e il *vicus Cornicularius* dal 6 a.C.[109] Augusto

[100] Così Liv. 1, 4, 7.
[101] Ov. *Fast.* 3, 55.
[102] Nel riportare il tema dell'eredità del Velabro data al *populus Romanus*, Gell. 7, 7, 6 ci dice che Valerio Anziate sosteneva che l'erede designato fosse Romolo, segno dell'intercambiabilità fra *populus* e fondatore.
[103] *Spatium urbis in regiones vicosque divisit insstituitque, ut illas annui magistratus sortito tuerentur, hos magistri e plebe cuiusque viciniae lecti*, Suet. *Div. Aug.* 30, 1. *Ipsa* [*sc.* Roma] *dividitur in regiones XIIII, compita Larum CCLXV*, Plin. *NH* 3, 66. Fraschetti 2005, 234 n. 76 riporta la *communis opinio* che il numero di *compita Larum* «non dovesse essere aumentato (o almeno non dovesse essere aumentato di molto) dall'età di Augusto a quella di Vespasiano». Per un'analisi delle riforme amministrative di Augusto cfr. Fraschetti 2005, 224-234; Flower 2017, 258-283 entrambi con precedente bibliografia.
[104] *CIL* 6, 456 con Flower 2017, 265-270.
[105] Flower 2017, 269.
[106] *Imp(erator) Caesar August[us pontif(ex) maxim(us)] co(n)s(ul) XI tribun(icia) potes[t(ate) X]VII lares aug(ustos) mag(istris) vici dedit*, Degrassi 1947, 285. Per la data del 7 a.C. cfr. Cass. Dio 55, 8, 5-7 più i dati epigrafici ricordati da Fraschetti 2005, 239 n. 87. Cfr. anche Flower 2017, 284-298.
[107] *CIL* 6, 452.
[108] *CIL* 6, 449.
[109] *AE* 1960, 61-63.

Fraschetti ha risolto elegantemente questa questione che ha fatto dibattere gli studiosi da più di un secolo.[110] Mentre la data del 6 a.C. si spiega semplicemente con il proseguo della riforma augustea dell'anno precedente, le altre due date sono da ricollegare a due morti illustri della casa di Augusto, rispettivamente quelle di Agrippa e di Druso Maggiore. Nel 12 a.C. Augusto divenne *pontifex maximus* ed immediatamente fece erigere un altare di Vesta sul Palatino, segno della propria prossimità a quello che era uno dei culti principali che definivano i Romani come comunità.[111] L'istituzione del *vicus Iovis Fagutalis* nel medesimo anno è il primo segno che l'accentramento dinastico augusteo imprime allo stesso *spatium urbis*, il quale viene rimodulato attorno alla *familia* del principe. Questo processo ebbe nell'istituzione del *vicus Honoris et Virtutis* un'altra tappa e si concluse non solo con la riforma generale portata a compimento nel 7-6 a.C., ma soprattutto con la dedica ai *Lares publici* il primo giorno dell'anno del 4 a.C. Se è ipotizzabile collocare i *Lares publici* nei pressi della *regia* e della a lei connessa *aedes Vestae*, non sfuggirà la triangolazione fra Vesta che sale sul monte fino alla casa di Augusto, i *Lares augusti* che prendono possesso dello *spatium urbis* e i *Lares publici* che vengono ricondotti alla *regia* e all'*aedes Vestae*. Facendo perno sui *compita*, la rifondazione augustea si appropiava delle vie della città e vincolava i precedenti *Lares* alla *regia* dalla quale Servio Tullio li aveva fatti uscire. Se quella di Servio Tullio fu una popolarizzazione dell'istituto regale, quella di Augusto fu un'appropriazione dello stesso. In una formula si può dire che la riforma augustea fu antiserviana.

Questo lungo excursus sui *Compitalia* e la riforma augustea permette di chiarire meglio quale fu la transizione che portò all'esclusione dei *pagi* dal tessuto urbano. Si è visto in precedenza come Dionisio di Alicarnasso abbia collegato l'istituzione dei *pagi* sotto Servio Tullio e proprio dall'alternativa tra *Paganalia* e *Compitalia* abbiamo preso le mosse per delineare la differenza fra la situazione festiva interna all'Urbe e quella esterna. Tuttavia Dionisio ci riporta un'altra narrazione di istituzione dei *pagi*, ad opera di una figura già incontrata quando ho discusso della sostituzione del sacrificio, tema particolarmente importante in uno dei miti di fondazione dei *Compitalia*. Mi riferisco al secondo re Numa.

> Ἃ δὲ μέλλω νῦν λέγειν ἐπιμελῆ τε αὐτὴν ἀπέδωκε τῶν ἀναγκαίων καὶ τῶν ἀγαθῶν ἐργάτιν. ἐνθυμούμενος γὰρ ὁ ἀνήρ, ὅτι πόλιν τὴν μέλλουσαν ἀγαπήσειν τὰ δίκαια καὶ μενεῖν ἐν τῷ σώφρονι βίῳ τῆς ἀναγκαίου δεῖ χορηγίας εὐπορεῖν, διεῖλε τὴν χώραν ἅπασαν εἰς τοὺς καλουμένους πάγους καὶ κατέστησεν ἐφ' ἑκάστου τῶν πάγων ἄρχοντα ἐπίσκοπόν τε καὶ περίπολον τῆς ἰδίας μοίρας. οὗτοι γὰρ περιιόντες θαμινὰ τοὺς εὖ τε καὶ κακῶς

[110] Fraschetti 2005, 239-242.
[111] Fraschetti 2005, 306-323 al quale rimando anche per le fonti.

> εἰργασμένους τῶν ἀγρῶν ἀπεγράφοντο καὶ πρὸς τὸν βασιλέα ἀπέφαινον, ὁ δὲ τοὺς μὲν ἐπιμελεῖς γεωργοὺς ἐπαίνοις τε καὶ φιλανθρωπίαις ἀνελάμβανε, τοὺς δὲ ἀργοὺς ὀνειδίζων τε καὶ ζημιῶν ἐπὶ τὸ θεραπεύειν ἄμεινον τὴν γῆν προὐτρέπετο. τοιγάρτοι πολέμων τε ἀπηλλαγμένοι καὶ τῶν κατὰ πόλιν πραγμάτων σχολὴν πολλὴν ἄγοντες ἀργίας τε καὶ βλακείας σὺν αἰσχύνῃ τίνοντες δίκας αὐτουργοὶ πάντες ἐγίνοντο καὶ τὸν ἐκ γῆς πλοῦτον ἁπάντων ὄντα δικαιότατον τῆς στρατιωτικῆς καὶ οὐκ ἐχούσης τὸ βέβαιον εὐπορίας γλυκύτερον ἐτίθεντο.
>
> I provvedimenti di cui ora dirò misero Roma in grado di produrre le cose necessarie alla vita e gli altri beni. Quest'uomo aveva infatti riflettuto che una città intenzionata a prediligere le cose giuste e a tenersi nell'ambito di uno stile di vita temperante doveva disporre di sufficienti mezzi; a tal fine divise tutta quanta la regione nei cosiddetti *pagi* e istituì un magistrato per ciascuno dei *pagi* che controllasse e ispezionasse il proprio settore. Costoro infatti giravano spesso e prendevano nota dei buoni e cattivi lavoratori dei campi e ne mettevano al corrente il re, che ricompensava gli agricoltori diligenti con lodi e favori, mentre biasimava quelli oziosi e li puniva perché si risolvessero a coltivare meglio la terra. Appunto per questo coloro che erano sciolti dagli obblighi bellici o dagli affari di stato, avevano sì molto tempo libero ma pagavano con disonore il fio della loro oziosità e mollezza, e divennero tutti operosi e stimavano la ricchezza derivata dal lavoro della terra, che è la più giusta di tutte, più dolce di quella derivata dalla vita militare, che non offre risorse in modo sicuro.[112]

Si noterà la distanza rispetto alla descrizione dell'istituzione dei *pagi* da parte di Servio Tullio: lì il principale significato dell'istituzione era militare e censitario, qui agricolo; lì l'istituzione dei *pagi* si accompagnava ad una festa omonima, i *Paganalia*, qui non c'è nessuna festa; lì Dionisio si perita di citare Fabio Pittore, Catone e Vennonio, qui tace su eventuali autori precedenti. Appare chiara la seriorità di questo racconto rispetto a quello di Servio Tullio ed è probabile che siamo dinanzi ad un processo di attribuzione a Numa di un'istituzione precedentemente legata all'altro re, la quale nel processo di traslazione avrebbe perso la caratteristica in quel momento non più attuale, cioè quella militare.[113] Saremmo innanzi ad una vera e propria ruralizzazione dei *pagi* che, proiettata nel tempo di Numa, ebbe luogo in modo definitivo sotto Augusto, il cui rapporto con il secondo re era tutt'altro che lontano.[114] Questa ruralizzazione dei *pagi* è particolarmente evidente se si prendono in considerazione tre passaggi rispettivamente di Tibullo, Ovidio e Plinio il Vecchio.

[112] Dion. Hal. 2, 76, 1-2, trad. F. Cantarelli. Simile è Plut. *Num.* 16, 6-7.
[113] Già Liv. 1, 42, 4 compara Numa e Servio quali figure di fondazione.
[114] Cfr. Littlewood 2002.

Nella prima elegia del secondo libro Tibullo rappresenta una *lustratio* di *fruges* ed *agri* dovuta ad un contesto festivo nel quale sono sospesi i lavori agricoli nel periodo successivo alla semina: «lustriamo le messi e i campi, come prescrive il rito tramandato dagli avi antichi».[115] Particolarmente interessanti sono poi i versi 9 e 10 dove, per rimarcare la sospensione delle attività umane in favore delle divine, il poeta dice: «ogni cosa sia operata per il dio; nessuna donna ardisca accostare al pennecchio la mano che fila».[116] Nei versi di Tibullo non c'è nessun riferimenti ai *pagi*, riferimenti che invece compaiono in Ovidio, il quale, riprendendo sempre l'immagine della sospensione delle attività agricole dopo la semina, dice: «il pago faccia festa: lustrate il pago, coloni, e date ai fuochi pagani le focacce annue».[117] Allo stesso modo il dettaglio della proibizione alle donne di filare durante la pausa successiva alla semina, in Plinio diventa una *pagana lex*, secondo la quale «in molti fondi d'Italia ci si tutela, affinché le donne che vagano per i sentieri non torcano i fusi o li portino completamente scoperti, poiché ciò sarebbe avverso alla speranza di ogni cosa, in particolare delle messi».[118] Vari studiosi hanno cercato di interpretare questa *pagana lex* ora come una «superstizione contadina»,[119] ora come una vera e propria *lex* promulgata da diversi *pagi*,[120] tuttavia il precedente di Tibullo può suggerirci che l'informazione provenga a Plinio per via letteraria, anche se non necessariamente dal poeta elegiaco, ed è particolarmente interessante come anche qui ciò che prima di Augusto era *agrestis* successivamente diventa *paganus*.

Chiaramente non si deve vedere in Augusto l'ideatore del significato rurale dei *pagi*. La versione dell'istituzione dei *pagi* da parte di Numa non è invenzione di Dionisio ed è sicuramente precedente al periodo Augusteo. Lo stesso Varrone divide fra la festa dei *Paganalia*, «che appartiene ad alcuni *pagi*», e quella delle *Paganicae*, «effettuate a causa dell'agricoltura, affinché ogni *pagus* le celebri nei campi».[121] Chiaramente Varrone aveva in testa due concetti di *pagus* differenti: uno che faceva riferimento ai *pagi* urbani e alle loro feste, i *Paganalia*, uno che faceva riferimento ad un generico concetto di *pagus* che dopo Augusto

[115] *Fruges lustramus et agros, / ritus a prisco traditus extat avo*, Tib. 2, 1, 1-2.
[116] *Omnia sint operata deo; non audeat ulla / lanificam pensis imposuisse manum*, Tib. 2, 1, 9-10, trad. F. Della Corte.
[117] *Pagus agat festum: pagum lustrate, coloni, / et date paganis annua liba focis*, Ov. *Fast.* 1, 669-670.
[118] *Pagana lex in plerisque Italiae praediis cavetur, ne mulieres per itinera ambulantes torqueant fusos aut omnino detectos ferant, quoniam adversetur id omnium spei, praecipue frugum*, Plin. *NH* 28, 28.
[119] Tarpin 2002, 235.
[120] Todisco 2005. Osta a questa interpretazione il fatto che Plinio parli di molti *praedia* ma di una sola *lex* (non sembrano esserci varianti al testo cfr. l'ed. Mayhoff vol. 4, 285).
[121] *Dies Septimontium nominatus ab his septem montibus, in quis sita Urbs est; feriae non populi, sed montanarum modo, ut Paganalibus, qui sunt alicuius pagi.* […] *Paganicae eiusdem agriculturae causa susceptae ut haberent in agris omnis pagus*, Varr. *de lin. lat.* 6, 24 e 26.

Plinio poteva applicare indistintamente a tutta l'Italia.[122] La presenza di feste all'interno delle quali avvenivano *lustrationes* e la possibilità che una *lex* potesse essere concepita come *pagana* ci fanno intendere che i *pagi* sparsi un po' per tutto l'Occidente latino[123] non erano semplicemente delle unità agricolo-catastali[124] ma piuttosto delle realtà aggregativo-simboliche che tenevano assieme anche insediamenti fisicamente distanti.[125] Con ogni probabilità dietro questi *pagi* sparsi per il mondo latino bisogna vedere delle comunità locali che erano state sussunte nell'ordinamento romano, ordinamento che non le aveva completamente eradicate, seppur dovette in vari modi disarticolarle così da renderle politicamente innocue.[126] Emerge così un concetto di *pagus* come estraneo o precedente all'ordinamento romano, un concetto che tradisce un'indubbia prospettiva di conquista e possesso che tende ad uniformare i subalterni.

Questo concetto di *pagus* come pre-romano è reso icasticamente da un frammento di Varrone tramandatoci da Dionisio. Contrariamente ad altri storici tra cui Livio,[127] l'antiquario reatino sosteneva che il fondatore di Roma non avesse tratto i nomi delle trenta curie dalle donne sabine, piuttosto al momento della prima divisione del popolo in curie Romolo avrebbe dato loro i nomi «prendendoli alcuni dai comandanti e altri dai *pagi*».[128] Questa discordanza di Varrone rispetto agli altri storici e antiquari è per noi importantissima poiché ci permette di vedere da un altro punto di vista quel tentativo varroniano di costruire un'*antiqua urbs* in un certo qual modo estranea ai *pagi* che si collocavano o fuori di essa, come nel caso del *pagus Succusanus*, o prima di essa, come nel caso dei *pagi* i cui nomi Romolo poté usare per nominare le proprie *curiae*. In entrambi i casi nel pensiero di Varrone il *pagus* si configura come non/pre-romano e se dovessimo tenere insieme, come io ritengo, l'edificazione di un'*antiqua urbs* sul Palatino con il disconoscimento della romanità dei *pagi*, avremmo in quel Giunio citato da Varrone un precedente che ci attesterebbe come queste speculazioni identitario-topografiche fossero precedenti all'antiquario reatino. Sulla scorta di praticamente tutti gli studiosi precedenti, ho ipotizzato l'identificazione con l'antiquario Giunio Congo Graccano, figura sulla quale vale la pena tornare rapidamente in conclusione di questo paragrafo.

---

[122] Capogrossi Colognesi 2002, 67 ha fatto giustamente notare il significato generico ed indifferenziato rispetto alle diverse realtà antropiche di questo secondo concetto di *pagus*.
[123] Tarpin 2002, 220 segnala l'assenza di *pagi* solo in Britannia e Germania Inferiore anche se dalla lista di epigrafi compilata dallo stesso autore (2002, 381-416) sono assenti anche Sardegna e Sicilia, oltre ad alcune regioni alpine.
[124] Come vorrebbe Tarpin 2002, 193-202, in particolar modo sulla base di *Dig.* 50, 15, 4pr.
[125] Cfr. la dettagliata analisi di Todisco 2004, 175-181.
[126] Capogrossi Colognesi 2002, 217.
[127] Liv. 1, 13, 6-7.
[128] Οὐάρρων δὲ Τερέντιος τοῦτ' αὐτοῖς τὸ μέρος οὐχ ὁμολογεῖ παλαίτερον ἔτι λέγων [ἐν] ταῖς κουρίαις τεθῆναι τὰ ὀνόματα ὑπὸ τοῦ Ῥωμύλου κατὰ τὴν πρώτην τοῦ πλήθους διαίρεσιν τὰ μὲν ἀπ' ἀνδρῶν ληφθέντα ἡγεμόνων, τὰ δ' ἀπὸ πάγων, Dion. Hal. 2, 47, 4.

Ricostruire la figura di Giunio Congo Graccano non è facile a causa delle scarse informazioni che abbiamo sulla sua vita e sulla sua opera, la quale va collocata fra il II e il I sec. a.C.[129] Sappiamo che fu nominato Graccano dall'*amicitia* con Caio Gracco,[130] termine che va inteso come un'attestazione di vicinanza politica, sebbene sia stata interpretata nei termini di una parte moderata del partito graccano, il che giustificherebbe anche l'essere sopravvissuto alla sconfitta del partito cui faceva parte.[131] Particolarmente interessante è un frammento del prologo alla prima raccolta delle *Satire* di Lucilio, pubblicate tra il 129 e il 123 a.C., dove, indicando quale pubblico volesse come lettore, il poeta rifiutava i *doctissimi* chiosando: «non voglio che Manio Manilio o Persio leggano questi scritti, voglio Giunio Congo».[132] Questa caratterizzazione del nostro antiquario come non *doctissimus* si può spiegare con il fatto che si dedicò agli studi antiquari e legali solo dopo l'abbandono della politica attiva.[133] Del poco che ci è giunto sulla sua attività, sappiamo che attribuiva due questori sia a Romolo che a Numa, che li istituirono «non per loro nomina ma per suffragio del popolo», contrariamente all'*opinio* dei *veters* e seguita da Ulpiano che collegava i questori a Tullo Ostilio.[134] Da Varrone sappiamo che proponeva una spiegazione etnica delle tre *tribus* romulee, facendo derivare *Luceres* da *Lucumon*, così come Ennio aveva fatto derivare i *Titienses* da Tito Tazio e i *Ramnenses* da Romolo.[135] L'antiquario reatino riportava anche l'idea di un altrimenti sconosciuto scrittore etrusco di nome Volnio, secondo il quale tutti i nomi delle tre *trivus* sarebbero stati di origine etrusca e che, dopo aver riportato il nome delle quattro *tribus*, ne aggiungeva una «quinta, la Romilia, perché sotto Roma».[136] Purtroppo Varrone rimandava ad una sua opera sulle *tribus* che è andata perduta, però questa divergenza sull'etimologia delle tre *tribus* romulee mi sembra particolarmente interessante dal momento che la si può riconoscere in filigrana anche dall'utilizzo di reciproco di queste pseudo-topografie che collocavano qualcosa *sub*

[129] Sul personaggio cfr. Rankov 1987. I frammenti dell'opera sono raccolti da Funaioli 1907, 120-121.
[130] Plin. *NH* 33, 36.
[131] Rankov 1987, 90-91, il quale nel proseguo dello studio tenta di dimostrare come Giunio Congo fosse un tribuno della plebe collega di Gracco.
[132] *<ab indoctissimis> / nec doctissimis <legi me>; Man<ium Manil>ium / Perium<ve> haec legere nolo, Iunium Congum volo*, fr. 591-593 Krenkel. Per la datazione cfr. l'introduzione all'ed. Krenkel 1970, 24-27; per l'identificazione dei *doctissimi* Manio Manilio e Persio, rispettivamente il console del 149 a.C. e un oratore implicato nell'attacco a Caio Gracco del 122 a.C. cfr. Rankov 1987, 89.
[133] Rankov 1987, 94.
[134] *Gracchanus denique Iunius libro septimo de potestatibus etiam ipsum Romulum et Numam Pompilium binos quaestores habuisse, quos ipsi non sua voce, sed populi suffragio crearent, refert. sed sicuti dubium est, an Romulo et Numa regnantibus quaestor fuerit, ita Tullo Hostilio rege quaestores fuisse certum est: et sane crebrior apud veteres opinio est Tullum Hostilium primum in rem publicam induxisse quaestores*, *Dig.* 1, 13, 1 (Ulp. *l. s. de off.*).
[135] Varr. *de lin. lat.* 5, 55.
[136] *sed omnia h<a>ec vocabula Tusca, ut Volnius, qui tragoedias Tuscas scripsit, dicebat. Ab hoc quattuor quoque partis urbis tribus dictae, ab locis Suburana, Palatina, Esquilina, Collina; quinta, quod sub Roma, Romilia*, Varr. *de lin. lat.* 5, 55-56.

qualcos'altro. Per Volnio era la *tribus* Romilia ad essere collocata *sub Roma*, quest'ultima da intendersi come la totalità di tutte e quattro le *tribus* urbane, per Giunio è il Palatino ad essere l'*antiqua urbs* sotto la quale si potessero sviluppare delle pseudo-topografie, quale quella che si è vista della *subura*. La postura antietrusca ci è testimoniata anche da una spiegazione antiquaria riportataci da Plinio tesa a spiegare il termine *trussuli*, con il quale venivano chiamati fino nel I sec. a.C. gli *equites*, i quali, nelle parole di Giunio, «ora si chiamano *equites* perché non capiscono il nome *trussoli* che significa e si vergognano molto di essere chiamati con quel nome».[137] Sia Giunio che Festo[138] provavano a spiegare questo termine facendo riferimento alla conquista di un omonimo *oppidum* etrusco senza l'aiuto dei *pedites*, tuttavia, quale che fosse l'origine del nome, sappiamo che già Varrone ne facesse beffe in una delle sue *Satire menippee*.[139] Infine, in un frammento che ci riporta sempre Varrone, Giunio viene accoppiato insieme ad un altro antiquario a lui precedente, chiamato semplicemente Fulvio.[140] Entrambi gli antiquari avevano discusso del calendario romuleo di dieci mesi e di quello numano di dodici, il che ben si confà all'interesse di Giunio per i primi due re attestato già da Ulpiano. Quanto a Fulvio, questi è stato interpretato come M. Fulvio Nobiliore, console nel 189 a.C., il cui interesse per questioni calendariali è confermato dal fatto che fece porre dei *fasti* nel tempio di *Hercules Musarum* che fece costruire dopo la conquista di Ambracia durante il suo consolato.[141] Questo interesse per il calendario non fu senza risvolti pratici se il figlio di Fulvio, console nel 153 a.C., fu il primo console ad entrare in carica alle calende di Gennaio invece che alle Idi di Marzo.[142] Ancor più interessante per noi è il collegamento con *Hercules*, che si è già visto attivo nel ciclo mitico concernente i *Saturnalia*, dove all'apporto greco era demandata la possibilità di mantenere il precetto oracolare, pur eliminando il sacrificio umano. Si è visto che una simile sostituzione oracolare era collocata all'inizio della repubblica proprio in funzione antietrusca e un'altra di queste sostituzioni sacrificali era connessa anche con Numa. Non appare casuale che una notizia proveniente da un passo del cosiddetto Servio Danielino al primo libro di Virgilio, abbiamo una notizia che si ricollega a quanto detto sin qua.

[137] Plin. *NH* 33, 36.
[138] Nell'epitome di Paolo, 505 L.
[139] *nunc emunt trossuli nardo nitidi vulgo Attico talento ecum*, Varr. *Sesq.* 21, fr. 480 ed. Cèbe 1996 con il comm. 1885-1887.
[140] Varr. *de lin. lat.* 6, 33-34.
[141] Macr. *Sat.* 1, 12, 16. L'interpretazione del Fulvio di Varrone come il console del 189 è sostenuta da Funaioli 1907, 15-17 che pur non segnala altri frammenti oltre a Varrone. Il frammento di Fulvio riportato da Macrobio presenta la medesima paraetimologia di quello di Varrone rispetto ai nomi dei mesi di maggio e giugno, provenienti rispettivamente da *maiores* e di *iuniores*, la qual cosa ne conferma l'identificazione. Non sfuggirà l'attitudine attualizzante rispetto alle strutture della *centuria* romana.
[142] Liv. *Per.* 47, integrato da Cass. *Chron.* 408-409 (ed. Mommsen 130).

> *Sane musas multi novem, multi septem dixerunt. His Numa aediculam aeneam brevem fecerat, quam postea de caelo tactam et in aede Honoris et Virtutis conlocatam Fulvius Nobilior in aedem Herculis transtulit, unde aedes Herculis et Musarum appellatur*.
>
> Giustamente molti dissero che le muse sono nove e molti sette. A queste Numa dedicò una piccola edicola bronzea, la quale, colpita in seguito da un fulmine e collocata nel tempio di Onore e Virtù, Fulvio Nobiliore trasferì nel tempio di Ercole, da che è chiamato tempio di Ercole e delle Muse.[143]

Da questo passo emergono tutte le coordinate che si sono analizzate sin qua. Il collegamento fra Eracle, Numa e l'attività edilizia di un console particolarmente interessato al mondo greco, tanto da stipendiare un poeta, Ennio, che per primo abbandonò il verso saturnio in favore dell'endecasillabo. Tuttavia il riferimento al tempio di *Honos et Virtus* ci ricollega anche alla scelta di Augusto del secondo *compitum* cui collegare nel 9 a.C. i *Lares Augusti* in concomitanza della morte di Druso, quello che sarebbe diventato il *vicus Honoris et Virtutis*. Tenterò una spiegazione della scelta di questo *vicus* e di quello di *Iuppiter Fagutalis* nelle conclusioni del capitolo. Per il momento basterà notare che questa testimonianza dell'anonimo commentatore di Virgilio, per quanto tarda, rielabora indubbiamente degli elementi precedenti, come attestato dalla relazione con i fulmini che ci è attestata già dal passo di Ovidio.

***

Finora si è trattato del più antico concetto di *pagus* quale viene fuori dall'analisi delle fonti in nostro possesso. Nella traiettoria sin qui delineata penso sia emerso in maniera abbastanza chiara come con la parola *pagus* si delineassero due tipi di realtà territoriali: da un lato delle antiche realtà territoriali di Roma, indubbiamente connesse con l'opera riformatrice della monarchia etrusca e che a loro volta vennero superate nel periodo fra i secoli IV e III; dall'altro le realtà aggregativo-territoriali dei popoli che si ritrovarono a vario titolo prima a combattere con i Romani e poi soggiogati al dominio di questi. Ambedue le caratterizzazioni del vocabolo hanno insite una connotazione di "non romanità": la seconda evidentemente in quanto con *pagus* s'intende una struttura territoriale non romana, o precedente al nuovo ordinamento romano o anche solo a questo sottoposta. La prima caratterizzazione si muove dal presupposto che, nonostante il loro permanere nel tessuto urbano tardorepubblicano, i *pagi* erano una struttura territoriale superata da un nuovo ordinamento, quello sorto gradualmente nei secoli IV-III e che sarebbe sfociato nella saldatura fra ordinamento centuriato e ordinamento tributo.

[143] Serv. Dan. *Ad Aen.* 1, 8.

In tale senso potremmo dire che il *pagus* qui è "non-romano" in quanto "pre-romano", dove la romanità pienamente intesa è quella dei secoli IV-III. Si è visto come la guerra con Veio rappresenti un vero e proprio punto di svolta nella storia istituzionale delle *tribus*, il cui numero rimase immutato dal 495 al 387 per poi crescere per progressivi allargamenti fino al 241. Alla luce di questo fenomeno, il *pagus* fu concepito come una realtà antropica superata, sebbene il vero e proprio superamento avvenisse solo con la riforma augustea del 7-6 a.C. D'altronde questa caratterizzazione di "pre-romanità" rimase legata al concetto di *pagus*, quale struttura aggregativa-territoriale non romana che pur sopravvive all'interno dell'ordinamento romano prima italico e poi provinciale.

Questa serie di considerazioni potrebbe anche non convincere qualcuno che potrebbe accusarmi di muovermi ad un piano eccessivamente concettuale, tuttavia è doveroso far notare come questo piano sia reso necessario dal fatto che i romani utilizzavano lo stesso concetto, *pagus*, sia per indicare alcuni distretti urbani ancora presenti nella Roma tardorepubblicana che insediamenti di popolazioni non romane. A meno che non si ipotizzi che questi usi di *pagus* non siano correlati, la qual cosa andrebbe argomentata, allora bisogna ipotizzare che tutti questi usi derivassero da un comune campo semantico che ho tentato di identificare come "non/pre-romanità", una romanità che si identificava con i mutamenti della struttura politico-sociale avvenuti in seguito della guerra con Veio e del raggiungimento del consolato da parte dei plebei con le leggi Licinie-Sestie del 367 a.C. Come è stato messo in luce da Dario Sabbatucci in una ricerca ancora fondamentale, è la stessa idea di *civitas* come insieme di uomini aventi gli stessi *iura civilia* ad essere sorta dal superamento degli *iura gentium* del patriziato.[144] In questo senso, il *pagus* può essere considerato una realtà territoriale pre-civica.

In conclusione del paragrafo si è visto come nei secoli II e I a.C. ci fu un forte fermento antiquario teso in ultima istanza ad una riscrittura del passato dovuta alla necessità di rimodulare la memoria collettiva, probabilmente in virtù di un rimodellamento stesso della società. Dal nostro osservatorio particolare che sono i racconti dell'istituzione dei *pagi*, si è visto che il racconto che ascrive a Numa l'istituzione è in sostanza una banalizzazione di quello ben più ricco e sicuramente antico che ascriveva a Servio Tullio la prima istituzione dei *pagi*. Analogamente si può ipotizzare che concepire il Palatino come un'*antiqua urbs* fosse un modo di proiettare già ai tempi di Romolo quella che invece era una realtà successiva alla realizzazione delle Mura Serviane, le quali, qualunque fosse il momento in cui furono edificate,[145] mantenevano un saldo ancoraggio con la memoria di Servio Tullio. Romolo e

[144] Sabbatucci 1984a.
[145] Cfr. *infra* n. 176.

Numa sembrano, dunque, agire come una coppia che, basandosi sull'alternativa guerra/pace, ha assorbito alcuni elementi precedentemente connessi con la figura di Servio Tullio. Un'importante informazione sulla complementarietà di Romolo e Numa ci è fornita da un dato numerico riportatoci da Livio: la somma dei loro anni di regno faceva precisamente settanta anni.[146] L'importanza di questa numerologia la si vedrà nel prossimo paragrafo.

Non sfuggirà, infine, che un rapporto simile a quello che Augusto costruì con le figure dei primi due re, si ebbe tra Silla e il sesto re, il quale ancora nel I sec. a.C. funzionava quale poderoso antecedente del partito degli *optimates*.[147] Romolo e Numa funzionarono probabilmente come polo di coagulo di tutta una serie di istanze del partito dei *populares*, sebbene sia queste due figure sia Servio Tullio non si possano ridurre alla lotta politica tardorepubblicana né si può ignorare come Varrone, sicuramente l'autore più importante per quanto discusso finora, si ritrovò a combattere contro Cesare al comando di un esercito del partito degli *optimates*. Romolo, Numa e Servio ebbero indubbiamente delle versioni dei rispettivi racconti, più o meno storici secondo i nostri parametri, la cui rimodulazione fu graduale e non scissa da contraddizioni, presenti in tutti i personaggi dei miti, sia moderni che antichi. Non si può pretendere che le credenze degli uomini e le loro idee siano sempre e comunque un tutt'uno con le loro scelte politiche e di vita.

II – Il *septimontium* e i sette *pagi*

Sin qua si è discusso di una ricostruibile storia del concetto di *pagus*, da elemento dell'ordinamento serviano a quello tardorepubblicano. Tuttavia da questa ricostruzione non emerge l'opposizione – o quanto meno la giustapposizione – fra *pagani* e *montani* che sembrerebbe emergere dalle fonti tardorepubblicane. Nel seguente paragrafo tenterò di mettere in luce le modalità mitopoietiche attraverso le quali alcuni fra i romani tentarono di costruire questa polarità e lo farò analizzando quanto ci è giunto sul *Septimontium* e sui sette *pagi*.

II.1 – Il *Septimontium*

Sotto il nome di S*eptimontium* ci sono giunte due tradizioni distinte: una relativa al fatto che, come tutti sanno, Roma è stata fondata sui cosiddetti "Sette Colli", l'altra fa capo ad un celeberrimo frammento del giurista Antistio Labeone tramandatoci da Festo, in cui si fa

[146] *ita duo deinceps reges, alius alia via, ille bello hic pace, civitatem auxerunt. Romulus septem at triginta regnavit annos, Numa tres et quadraginta. Cum valida tum temperata et belli et pacis artibus erat civitas*, Liv. 1, 21, 6.
[147] Sul punto cfr. Marastoni 2009.

riferimento ad una festa indubbiamente arcaica che nel calendario repubblicano cadeva l'11 dicembre.[148] Questo il testo.

> *Septimontio, ut ait Antistius Labeo, hisce montibus feriae: Palatio, cui sacrificium quod fit, Palatuar dicitur; Veliae, cui item sacrificium; Fagu<t>ali, Suburae, Cermalo, Oppio, Caelio monti, Cispio monti.*
>
> Al Settimonzio, come dice Antistio Labeone, c'è le festività relativa a questi monti: al Palatino, cui si fa un sacrificio che è detto Palatuar; alla Velia, cui allo stesso modo si fa un sacrificio; al Fagutale, alla Subura, al Germalo, all'Oppio, al monte Celio, al monte Cispio.[149]

Il passo pone molte questioni. La prima è che i toponimi sono otto e non sette. Inoltre, non tutti questi toponimi indicano delle alture: la cosa è ovvia per la Subura, meno per il Germalo, dietro il quale, nell'interpretazione di Ferdinando Castagnoli, dovremmo intendere piuttosto le pendici del Palatino.[150] Anche al Fagutale è stato negato il ruolo di sommità dell'Esquilino[151] e il quadro si complica ulteriormente se consideriamo che nel passo la qualifica di *mons* viene data esplicitamente solo a Celio e Cispio, sebbene anche l'Oppio sia da annoverare fra i *montes*.[152] Un'altra questione è la relazione fra il sacrificio fatto sul Palatino e quello fatto sulla Velia: *item* può essere inteso sia nel senso che anche sulla Velia avvenisse un sacrificio proprio, anche se non sappiamo il nome, sia nel senso che anche sulla Velia avvenisse lo stesso sacrificio, cioè il Palatuar. Io opterei per questa seconda opzione, anche se la questione è abbastanza marginale giacché da tutti gli studiosi è riconosciuta l'ovvia centralità del Palatino rispetto agli altri *montes*. Quale che fosse la natura della festa,[153] mi sembra abbastanza condivisibile ritenere che in ognuno dei luoghi nominati avvenisse una qualche attività rituale, ma oltre al Palatino solo della Velia, topograficamente molto vicina a quello, abbiamo notizie riguardo a queste attività. Attraverso l'analisi dei dati archeologici letti in comparazione con altri dati provenienti da altre città italiche e greche, Carmine Ampolo ha efficacemente sostenuto come la realtà

[148] Cfr. Fraschetti 2005, 124-131 per una discussione sulla data e Sabbatucci 1988, 420-21 per il significato calendariale.
[149] Fest. 476-8 L. Come notato da Adams Holland 1953, 17, il passaggio si colloca all'interno di una serie di altre citazioni da opere di Antistio Labeone.
[150] Castagnoli 1977; cfr. anche Coarelli 2012, 127-132 con ulteriore bibliografia.
[151] Palombi 1997, 32-33.
[152] Come risulta dalla lista degli Argei in Varr. *de lin. lat.* 5, 50.
[153] Ampolo 1981, 232-233 ritiene che il *Septimontium* fosse una cerimonia di *lustratio*, così anche Carandini 2003, 269; Fraschetti 2005, 135 nega il carattere di processione alla festa.

geografica sottesa al *Septimontium* possa essere interpretata come un circuito di centri connessi fra loro e in cui il Palatino aveva un ruolo prominente.[154]

La ricostruzione fin qui suggerita rende superfluo il riferimento al numero sette in virtù del quale è stato più volte proposto di emendare uno dei toponimi tramandati da Festo.[155] In alternativa è stato suggerito che il nome *Septimontium* derivasse non da *septem montes* quanto da *saepti montes*[156] e che la nozione di Roma quale città costruita su sette colli potesse essere una costruzione varroniana.[157] Questo antiquario ci fornisce infatti un'esplicita relazione fra *Septimontium* e numero di *montes* cinti dalle mura,[158] tuttavia ipotizzare una creazione

[154] Ampolo 1981, 233-236 che riprende un'intuizione già De Sanctis 1907, 392 che aveva notato la differenza di estensione dei territori delle diverse città italiche, sui cui cfr. Ampolo 1980, 175 per un'utile tabella comparativa. Anche se Ampolo si riferisce ai periodi laziali III e IV A, rispettivamente 770-730/20 e 730/20-640/30 a.C., tuttavia sembrerebbe che già nel tardo periodo II B (830-770 a.C.) fossero emersi quegli elementi che poi continueranno nei periodi successivi (incremento demografico, fortificazione degli insediamenti, definitivo imporsi dell'inumazione con relativo cambio di corredo che va militarizzandosi nel periodo laziale III), cfr. Bietti Sestieri 1980, 89-92 e 99; Bedini – Cordano 1980, 109-111. La vera soluzione di continuità sembrerebbe affacciarsi nel periodo IV B (640/30-580 a.C.) in cui comincia una prima pavimentazione del *Comitium* e del Foro che sembrerebbe in qualche modo confermare i dati della tradizione sui Tarquinii, cfr. Ampolo 1980, 166-173; Ampolo 1988, in part. 153-169. Carandini 2003, 267-279 riconosce gli elementi di continuità dal tardo periodo laziale II B ma è critico di una forte soluzione di continuità, ricostruendo una fase proto-urbana ben più lunga, dalla metà del IX sec. a.C. Il dissidio fondamentale, almeno su questo punto, è come concepire la relazione fra egemonia politico-territoriale e dato archeologico. Per Carandini 2003, 276: «La trasformazione proto-urbana si incentra invece innanzitutto nella subordinazione al centro degli abitati satelliti volti al controllo e alla gestione del territorio, nella gerarchia fra le diverse contrade dell'abitato (*montes* e *colles*) e nell'organizzazione dei rioni all'interno di quelle contrade (*curiae*), cioè nella struttura proto-statale volta a tutelare gli interessi generali della comunità. Il centro proto-urbano non è dunque soltanto il risultato di una intensità per così dire "urbanistica", ma l'esito di una organizzazione pubblica efficace, razionale e cosciente a livello dei gruppi di famiglie, dei gruppi di lignaggi e delle comunità più in generale». Per Ampolo 1988, 160: «Il ruolo del simbolismo politico era così importante per la comunità civica che difficilmente questo può essere considerato un fattore secondario o recenziore: esso emana direttamente dalla struttura della città antica, dal suo essere una comunità. Quindi il culto di Vesta (sia esso originario, oppure introdotto dal mondo ellenico) è il "segno" della comunità civica romana, del suo esistere, e non può essere considerato come una tarda manifestazione ideologica. Così anche le altre manifestazioni monumentali della comunità di cittadini, della *civitas* romana, come il *Comitium* e le sedi di istituzioni pubbliche (Curia, *Regia),* sono un altro "segno" della *koinonia politikē* che è la città antica. Si può ragionevolmente ammettere una differenza di pochi anni tra la realizzazione monumentale e la necessità di creare e sistemare certi spazi destinati alla vita associata della *civitas;* ma deve trattarsi al più di alcuni decenni, non certo di secoli».

[155] Cfr. la lista in Palombi 1997, 16 n. 24.

[156] Per la questione linguistica cfr. Adams Holland 1953, in part. 31-33, seguita da Poucet 1960, 63-68 e Gelsomino 1975, 27-28, *contra* Nadjo 1984. Adams Holland 1953, 22 n. 15 nota che «compounds with *septem* do not as a rule weaken the second syllable: *septemplex, septemgeminus, septemviri, septentriones, septemmestris*, etc. *Septicollis* and *Septizonium* are of late formation, and the first is certainly modelled directly on *Septimontium*» ma *contra* cfr. Paratore 1975, 188 che, oltre a sottolineare che *septimontium* in Varr. *de lin. lat.* V 41 è emendazione proposta per primo da Turnebus del tradito *septemmontium*, segnala tra gli altri l'esistenza del *septimatrus* in Varr. *de lin. lat.* VI 14. Quest'ultimo termine è di particolare interesse giacché rimanda ad un'arcaica pratica calendariale di conteggio dei giorni che non era regressiva (del tipo x giorni prima delle calende/idi) ma progressiva dopo le idi, su cui cfr. Sabbatucci 1988, 130-133. In sintesi, come già cautamente riconosciuto da Ampolo 1977, 460, per quanto suggestiva possa essere l'ipotesi di Adams Holland, questa non può essere sostenuta senza ombra di dubbio.

[157] La cosa è stata cursoriamente ipotizzata da Adams Holland 1953, 21 e sostenuta ampiamente da Gelsomino 1975, il quale è entrato in una polemica a tratti sterile con Ettore Paratore (1975 e 1979 con in mezzo la risposta di Gelsomino 1976). Alla tesi di Gelsomino aderiscono più o meno esplicitamente Ampolo 1977, 461; Fraschetti 2005, 137-143; Palombi 2006, 23, *contra* cfr. Prim 2021, 73-75 ma già Paratore 1975, 184 notava che il nome dell'antiquario romano non figuri mai come fonte.

[158] *Ubi nunc est Roma, Septimontium nominatum ab tot montibus quos postea urbs muris comprehendit*, Varr. *de lin. lat.* 5, 41.

varroniana *ex nihilo* mi sembra rischioso per alcune ragioni: innanzi tutto si basa su di un argomento *e silentio*, cioè il fatto che Cicerone fino al 51 a.C. non avrebbe conosciuto il *septimontium* come toponimo, dal momento che è assente nel *de re publica*,[159] mentre invece compare in una lettera ad Attico del 50 dove, seppur in un passo in greco di cui si è giustamente sottolineata la natura cifrata, Roma è detta «città dei sette colli» (ἄστυ ἑπταλόφου).[160] Inoltre, secondo l'ipotesi di Domenico Palombi, dovremmo riconoscere l'immagine di Roma seduta sui sette colli già in un aureo del 42 a.C. (figura 1a).[161] Com'è stato sottolineato, la presenza di una festa tanto arcaica che insisteva su di una parte ben specifica e ben designabile anche a livello giuridico-religioso, difficilmente non aveva assunto un significato toponomastico ben prima di Varrone.[162] Quale che fu il ruolo del noto antiquario, quest'immagine dei sette colli ebbe un'immediata fortuna, tanto da venir rapidamente accolta da Strabone[163] e Dionisio di Alicarnasso[164] e consacrata dai poeti augustei, avendo una grande fortuna fino nella tarda antichità.[165] Sappiamo che Domiziano diede anche feste e un «generosissimo banchetto» durante il Septimonzio,[166] in sostanziale continuità con suo padre Vespasiano, di cui abbiamo un sesterzio del 71 d.C. raffigurante Roma sui sette colli (figura 1b).[167] In questa moneta è stato riconosciuto il modello iconografico che ha generato la famosa immagine della meretrice dell'*Apocalisse*;[168] inoltre, anche se di questo sesterzio ne abbiamo pochi esempi noti,[169] sappiamo con certezza che l'iconografia dei sette colli veniva esportata anche in altre maniere, dal momento che a Corinto è stato rinvenuto un basamento di statua dall'aspetto volutamente roccioso datato tra il I e il II sec. d.C. che porta inciso i nomi dei sette colli (figura 2).[170] La statua era probabilmente legata al culto della dea Roma che vide un momento di svolta sotto Adriano ma che si inseriva nelle plurisecolari forme di negoziazione fra le popolazioni grecofone e il mondo romano;[171] conferma di questa dialettica è un passo di Tertulliano nel

[159] Gelsomino 1975, 31-35.
[160] Cic. *Att.* 6, 2, con Gelsomino 1975, 55-57 che ipotizza una comunicazione privata da Varrone a Cicerone tramite forse Attico stesso.
[161] *RRC* I, 502 n. 494/2a-b con Palombi 2006, 22-29.
[162] Carandini 2003, 269.
[163] Strab. 5, 3, 7.
[164] Dion. Hal. 4, 14, 1. Livio anche sembra conoscere (e rifiutare?) questa tradizione, cfr. *supra* n. 53.
[165] Gelsomino 1975, 57-66; Palmer 1976, 50-52; Fraschetti 2005, 143-148 tutti con fonti e discussioni.
[166] *largissimum epulum septimontiale sacro*, Svet. *Dom.* 4, 12 con Scheid 1985, 203 per il significato socio-religioso della spartizione sacrificale. Per l'importanza della dinastia Flavia cfr., seppur con qualche riserva per la poca cautela delle identificazioni, Palmer 1976, 52-56.
[167] *RIC* II, 69 *Vesp.* n. 444.
[168] *Ap.* 17, con Castagnoli 1953, 110-111.
[169] In *RIC* II, 69 *Vesp.* n. 444 è classificato come R^2 (molto raro), Robinson 1974, 485 n. 16 dà notizia di cinque esemplari.
[170] Robinson 1974.
[171] Fayer 1976, 9-19.

quale si segnala il contenuto idolatrico insito nello scambio di regali che avveniva durante la festa del *Septimontium*.[172] Data quest'importanza crescente, non sorprende uno sdoppiamento che, nelle parole di Servio, dava adito ad una «grande incertezza».

> *«septemque una sibi muro circumdabit arces» bene urbem Romam dicit septem inclusisse montes. Et medium tenuit; nam grandis est inde dubitatio. Et alii dicunt breves septem colliculos a Romulo inclusos, qui tamen aliis nominibus appellabantur. Alii volunt hos ipsos, qui nunc sunt, a Romulo inclusos, id est Palatinum Quirinalem, Aventinum, Caelium, Viminalem, Esquilinum, Ianicularem. Alii vero volunt hos quidem fuisse, aliis tamen nominibus appellatos: quae mutata sunt postea, ut de multis locis et de fluminibus legimus, ut «saepius et nomen posuit Saturnia tellus»*.
>
> «e unica cingerà con un muro i sette colli» giustamente dice che la città di Roma ha racchiuso sette monti. E ha tenuto una posizione equilibrata; infatti sulla questione c'è grande incertezza. Alcuni intendono i sette piccoli colli di breve estensione cinti da Romolo, che tuttavia erano chiamati con altri nomi. Altri vogliono intendere quegli stessi, che oggi ci sono, cinti da Romolo, cioè Palatino, Quirinale, Aventino, Celio, Viminale, Esquilino, Gianicolo. Altri in verità ritengono che sicuramente fossero quelli, tuttavia chiamati con altri nomi, che sono mutati successivamente, come leggiamo di molti luoghi e fiumi, come «spesso la terra Saturnia cambiò nome».[173]

Il passo di Servio mette in luce tre fattori: innanzi tutto c'era una tradizione che indicava in Romolo il fondatore della città sui sette colli, come esplicitato dal profetico Anchise nel sesto libro da cui è tratto il verso dell'Eneide commentato; in secondo luogo, v'era incertezza su quali fossero le sette alture e sulla porzione di territorio delimitata da Romolo;[174] da ultimo, bisogna notare che, come in Varrone, il riferimento di Virgilio sono le mura, e probabilmente è proprio avendo in mente le mura aureliane che Servio include in Gianicolo a scapito paradossalmente del Campidoglio.

Questa natura fondativa dei sette colli era presente già dal periodo augusteo dato che Dionisio, come si è visto, cita i sette colli al momento della riorganizzazione dello spazio urbano avvenuta sotto Servio Tullio,[175] di cui la tradizione ricordava anche l'edificazione della cinta

[172] Tert. *de idol.* 10, 3.
[173] Serv. *ad Aen.* 6, 783, il verso virgiliano citato alla fine è *Aen.* 8, 329.
[174] Giustamente già Paratore 1975, 182-185 contestava la lettura di Gelsomino 1975, 67-79, poi ribadita senza nuove argomentazioni (1976, 325-326), secondo il quale nel passo di Servio avremmo una polemica fra «settenaristi» e «antisettenaristi». Come evidente dal passo citato, Servio discute sempre di nomi e mai di numeri.
[175] Dion. Hal. 4, 14, 1.

muraria, la quale tuttavia va più probabilmente datata alla prima metà del IV sec.[176] Plutarco ci testimonia che in età imperiale il *septimontium* era inteso quale festa del sinecismo romano, «per ricordare che fu aggiunto alla città il settimo colle e Roma divenne la città dei sette colli».[177] Se dovessimo immaginare un singolo colle la cui aggiunta portò alla totalità dei sette colli questo dovrebbe essere identificato con molta probabilità con l'Aventino[178] giacché questo colle era tradizionalmente fuori dal pomerio e venne inserito solo dall'imperatore Claudio, almeno secondo quanto dice Gellio.

> *Propterea quaesitum est ac nunc etiam in quaestione est, quam ob causam ex septem urbis montibus, cum ceteri sex intra pomerium sint, Aventinus Solum, quae pars non longinqua nec infrequens est, extra pomerium sit, neque id Servius Tullius rex neque Sulla, qui proferundi pomerii titulum quaesivit, neque postea divus Iulius, cum pomerium proferret, intra effatos urbis fines incluserint. […] Sed de Aventino monte praetermittendum non putavi, quod non pridem ego in Elydis, grammatici veteris, commentario offendi, in quo scriptum erat Aventinum antea, sicuti diximus, extra pomerium exclusum, post auctore divo Claudio receptum et intra pomerii fines observatum.*
>
> Ma poi si discusse, e se ne discute anche ora, per quale ragione dei sette colli di Roma sei siano entro il pomerio e il solo Aventino, che non è in zona lontana o poco frequentata, sia oltre il pomerio, e né il re Servio Tullio, né Silla, che chiesero l'onore di spostare il pomerio, né successivamente il divo Giulio, quando lo spostò, inclusero quel colle fra i limiti designati dalla città. […] Ma parlando del monte Aventino non ritengo di tralasciare ciò che ho recentemente trovato nel *Commentario* di Elide, un antico grammatico, in cui è detto che l'Aventino era dapprima al di fuori del pomerio, ma poi, per iniziativa del divo Claudio, vi fu compreso e rimase entro i confini del pomerio.[179]

Evidentemente per Gellio – ma forse anche per Claudio – il problema era la relazione fra l'essere uno dei sette *montes* e lo stare fuori dal pomerio. Uscirebbe dal tracciato di questa

[176] Secondo quanto dice Liv. 6, 31, 1. Sui dati archeologici rimane fondamentale Säflund 1932, cfr. anche Cifani 1998 e Volpe 2019. Il dibattito sulla datazione è stato recentemente riaperto: Bernard 2012 opta per la datazione al IV sec. mentre Ziółkowski 2016 difende la data serviana.

[177] Διὰ τί καλουμένῳ Σεπτομουντίῳ παρεφύλαττον ὀχήμασι ζευκτοῖς μὴ χρῆσθαι, καὶ μέχρι νῦν οἱ τῶν παλαιῶν μὴ καταφρονοῦντες παραφυλάττουσι; τὸ δὲ Σεπτομούντιον ἄγουσιν ἐπὶ τῷ τὸν ἕβδομον λόφον τῇ πόλει προσκατανεμηθῆναι καὶ τὴν Ῥώμην ἑπτάλοφον γενέσθαι, «Nella festa chiamata Septimontium badavano di non usare veicoli aggiogati, e fino ad oggi lo fanno coloro che non disprezzano le antiche usanze. Perché? (Celebrano il Septimontium per ricordare che fu aggiunto alla città il settimo colle e Roma divenne la città dei sette colli)», *Quaest. Rom.* 69, trad. N. Marinone. Alla base della lettura del *septimontium* come processione proposta da Ampolo 1981, 233 c'è l'accostamento di questo passo con Paul. Fest. 92 L, *iuges auspicium est, cum iunctum iumentum stercus fecit*.

[178] Tuttavia è attestata anche una versione in cui si aggiungono due colli, il Viminale e il Quirinale, per arrivare alla cifra di sette, cfr. *supra* n. 53.

[179] Gell. 13, 14, 4-7, trad. L. Rusca; cfr. anche Sen. *de brev.* 13, 8.

ricerca trattare la relazione fra Aventino e pomerio, perciò mi limito a segnalare questa discrasia come uno degli aspetti legati alla presenza di una pluralità di tradizioni mitiche e connesse pratiche giuridico-rituali che ancora in età augustea erano tutt'altro che perfettamente armonizzate.[180] Sicuramente, come già notato da Niebuhr, l'extrapomerialità dell'Aventino può essere messa in connessione con una serie di tradizioni che insistono sul carattere aggregativo di questa altura che fu prima sede della lega latina attraverso il santuario di Diana fondato da Servio Tullio e poi dei plebei attraverso la presenza della triade *Ceres, Liber* e *Libera*,[181] culto non scisso da influenze misteriche eleusine.[182] A fare da contraltare a questa natura apparentemente estranea dell'Aventino nei confronti degli altri sei colli, ci sono due dati peculiari: il primo è che Varrone elenca l'Aventino per secondo, subito dopo il Campidoglio e non all'ultimo posto, come ci si aspetterebbe;[183] il secondo è che l'Aventino è l'unico dei sette colli a comparire in tutte le liste che ci sono pervenute.[184]

[180] Sulla questione cfr. Merlin 1906, 53-68 e ora Primm 2021, 115-195 con ampia bibliografia. Sul *pomerium* cfr. in generale Andreussi 1999; Giardina 2000 e soprattutto De Sanctis 2007. Recentemente Sisani 2016 ha sottolineato con forza la distinzione fra *urbs*/pomerio da un lato e *oppidum*/mura dall'altro, proponendo un antico collegamento fra corsi d'acqua e pomerio: «il *pomerium* ha la capacità di annullare gli *auspicia* perché esso in origine coincide pienamente con un confine marcato da corsi d'acqua, rivestiti in se stessi di una valenza sacrale che dovette necessariamente trovare riflesso anche nella *disciplina* augurale», 77. In questo senso, in seguito alla bonifica e alla pavimentazione del Foro nel VI sec. a.C. (la quale, agendo sul flusso acquifero, dovremmo in un certo qual modo interpretare come dissacrante), la vera riforma sarebbe stata quella serviana, che avrebbe prodotto la scissione di cui sopra. La ricostruzione rischia la *petitio principii* quando lo stesso studioso ammette che «è difficile sfuggire alla conclusione che il suo [del *pomerium*] tracciato seguisse, tranne che nel settore compreso tra l'Aventino e il Palatino, un percorso assai prossimo – e verosimilmente subito interno, al fine di non interrompere la continuità di un circuito la cui collocazione *post murum* era di fatto comandata dall'ancoraggio alla valle del Circo Massimo – a quello delle mura arcaiche», 78. Il problema, dunque, non è la relazione fra mura e pomerio quanto la posizione tutta particolare dell'Aventino. Sulla questione cfr. ora De Sanctis 2021, 145-204 con ampia bibliografia, il quale, nonostante la prospettiva ampia e l'approccio olistico, denuncia la pluralità ai limiti dell'inconciliabilità già delle prospettive degli antichi quando dichiara che il suo intento è quello di «ricostruire il modello, o forse dovremmo dire i modelli, del rito di fondazione elaborati dagli antiquari di età tardorepubblicana intrecciando dati mitografici, evidenza materiali e, soprattutto, speculazioni personali», 177.

[181] Cfr. Merlin 1906, 55 nn. 5 e 6 per i riferimenti bibliografici di Niebuhr e degli studiosi che hanno accettato le sue idee. La natura extraterritoriale dei due culti è sottolineata da Alföldi 1961, in part. 26-27 e 38-39 e in un certo qual modo riconosciuta anche da Merlin 1906, 67-68 quando nota la connessione fra Aventino e i *peregrina sacra* di Fest. 268 L. Contro la tesi di Niebuhr Merlin 1906, 57 nota che in Liv. 1, 45 e Dion. Hal. 4, 13-26 l'organizzazione della federazione latina segue quella della città di Roma, tuttavia la logica di questo ordine è spaziale e non temporale. Per la logica concentrica della rappresentazione dello spazio romano cfr. De Sanctis 2021, 145-204. Altri casi possono essere portati ad esempio: nel passo più volte richiamato del *de domo* di Cicerone l'ordine, a partire dal senato, è Roma, Italia, orbe; simile prospettiva penso sia rintracciabile nel rapporto fra eventi cittadini ed eventi extracittadini nella narrazione liviana, cfr. Grantaliano 2023, 205-210. Questa concentricità è chiaramente una caratteristica umana dovuta alla posizione dell'uomo nello spazio, che a sua volta genera gerarchizzanti rappresentazioni concentriche dello stesso, quali quelle rinvenibili nell'omerico scudo di Achille secondo l'interpretazione di Musti 2008, 3-28 e nella rappresentazione dell'organizzazione sociale del villaggio Winnebago da parte degli informatori della metà esogamica di "quelli che stanno sulla terra" (*manegi herera*) raccolte da Paul Radin, cfr. Levi-Strauss 1958, 153-186; Smith 1987, 43-46.

[182] Cfr. *supra* Cap II I.3.

[183] Varr. *de lin. lat.* 5, 43.

[184] Gelsomino 1975, 70 e 99-103 per le fonti.

In breve, la festa del *Septimontium* subì una profonda trasformazione in età tardorepubblicana e poi augustea che la rese la festa del sinecismo romano. Di là dall'effettivo ruolo di Varrone, indubbiamente è nel I sec. a.C. che l'idea di una città costruita sui sette colli prese piede e la sua diffusione coincise con il cambio di forma politica, dalla repubblica all'impero. Conferma di ciò è la grande diffusione dell'immagine nei poeti augustei, oltre all'importanza data dai Flavi a questa festa/toponimo: con ogni probabilità, proprio la funzione toponomastica dei sette colli fu quella che portò all'allargamento del pomerio da parte di Claudio. Quest'ultima operazione non sarebbe stata possibile senza la riforma augustea dello spazio urbano quando vennero eliminati i *montes* e *pagi* urbani.

II.2 – I sette *pagi*

Nel caso dei sette *pagi* le fonti sono sfortunatamente pochissime, da quel che mi risulta abbiamo solo un passaggio della *Vita di Romolo* di Plutarco e quattro dalle *Antichità romane* di Dionisio di Alicarnasso.[185] Il passo di Plutarco si inserisce all'interno della narrazione della prima delle innumerevoli guerre con Veio che ebbero al loro centro il controllo di Fidene.

> Γενομένης δὲ τῆς τροπῆς, ἀφεὶς φεύγειν τοὺς περιόντας ὁ Ῥωμύλος ἐπ' αὐτὴν ἐχώρει τὴν πόλιν· οἱ δ' οὐκ ἠνέσχοντο μεγάλης συμφορᾶς γενομένης, ἀλλὰ δεηθέντες ὁμολογίαν ἐποιήσαντο καὶ φιλίαν εἰς ἔτη ἑκατόν, χώραν τε πολλὴν προέμενοι τῆς ἑαυτῶν, ἣν Σεπτεμπάγιον καλοῦσιν, ὅπερ ἐστὶν ἑπταμόριον, καὶ τῶν παρὰ τὸν ποταμὸν ἑκστάντες ἁλοπηγίων, καὶ πεντήκοντα τῶν ἀρίστων ὁμήρους ἐγχειρίσαντες.
>
> Dopo la sconfitta dei Veienti Romolo, lasciati fuggire i superstiti, marciò contro la stessa città; quelli non ressero dopo la grande sconfitta subita e pregarono di stringere un patto d'amicizia per cento anni, cedendo molto del loto territorio, quello che chiamano *Septempágion*, cioè i sette distretti, rinunciando alle saline lungo il Tevere e consegnando cinquanta nobili come ostaggi. Romolo celebrò il trionfo alle idi di ottobre, conducendo fra i molti altri prigionieri anche il capo dei Veienti, un vecchio che sembrava aver affrontato la situazione con scarsa saggezza e poca esperienza rispetto all'età.[186]

Come si evince dal testo i sette *pagi* sono connessi con la memoria mitica del trionfo celebrato su Veio da Romolo, che, secondo Dionisio, indubbiamente una delle fonti principali di Plutarco,

[185] Plut. *Rom.* 25, 5; Dion. Hal. 2, 55, 5; 5, 31, 4; 5, 36, 4; 5, 65, 3. Avviso che la trattazione che mi accingo a fare di queste fonti è metodologicamente assai distante da quella di Thomsen 1980, 116-121.
[186] Plut. *Rom.* 25, 5-6, trad. C. Ampolo di cui ho modificato semplicemente la resa di ὅπερ ἐστὶν ἑπταμόριον in «cioè la settima parte». Cfr. la discussione *infra* nel testo e a n. 188.

sarebbe stato il terzo.[187] È stato fatto notare che, al contrario di Dionisio che ha sempre ἑπτὰ πάγοι, qui Pluatrco parla di un σεπτεμπάγιον, forse calco di un non attestato **septempagium* latino.[188] Le peculiarità del passo, però, non finisco qui: innanzi tutto il termine μοῖρα, con il quale Plutarco traduce *pagus*, è lo stesso utilizzato da Dionisio, il quale, come si è visto, lo utilizzava per indicare sia le quattro regioni urbane che quelle rustiche.[189] Inoltre il territorio dei sette *pagi* appare evidentemente collocato sulla riva destra del Tevere,[190] dove si collocavano anche le saline, recentemente oggetto di più approfonditi scavi.[191] Per una prima collocazione di massima potremmo dire che i sette *pagi* si collocavano sulla *ripa veientana* all'interno di una zona delimitabile a nord da Fidene e a sud dalle saline: in questo tratto, infatti, li collocava Luigi Canina in una carta del 1845 (figura 3a). Una recente ed accurata sintesi dei dati archeologici in nostro possesso fatta da Alessandro De Cristofaro e Alessandra Piergrossi ha messo in luce una «zona cuscinetto» tra i centri legati a Veio e Roma, il che, secondo gli autori, confermerebbe in parte il racconto tradizionale legato a Romolo ma soprattutto ad Anco Marcio (figura 3b).[192] Secondo la tradizione questo re fortificò il Gianicolo costruendo anche il ponte Sublicio[193] e conquistando la *selva Mesia* e le Saline.[194] Livio non fa mai menzione dei sette *Pagi* né in questo caso né nel racconto della guerra di Romolo, con il quale pure ha molti punti di contatto con Plutarco: secondo entrambi la battaglia sarebbe avvenuta sulla riva destra del Tevere e Romolo si sarebbe spinto fin sotto le mura di Veio, rinunciando poi all'assedio.[195]

[187] Dion. Hal. 2, 55. Sull'importanza di questo passo nel collegamento fra *october equus* e trionfo cfr. Coarelli 1983, 71-76.

[188] «La forma usata da Plutarco sembra ricalcare un latino *Septempagium* che non è attestato altrove, in quanto Dionisio di Alicarnasso parla sempre di *Septem pagi*. La spiegazione, che ne dà Plutarco come "settima parte", contrasta con quella, ovvia, di un insieme di sette villaggi o distretti (Livio 1, 15, 5 parla genericamente di *agri pars*). Non è escluso che si tratti di un fraintendimento di Plutarco o di un gioco etimologico (*pangere*, "pattuire", "stringere un patto")», così Ampolo nel commento all'ed. Lorenzo Valla 1988, 333. Nonostante già gli editori dell'ed. Les Belles Lettres avessero tradotto con «c'est-à-dire la septième partie», mi sembra che questa traduzione fraintenda completamente il senso di ἑπταμόριον, ben reso da altri traduttori («or the seven districts», B. Perrin nell'ed. Loeb, 1914; «cioè i sette distretti», A. Traglia nell'ed. UTET, 1992).

[189] Dion. Hal. 4, 14, 1 e 15, 1.

[190] Dion. Hal. 2 55, 5 specifica che si tratta della «la zona vicino al Tevere, i cosiddetti sette villaggi (χώραν […] τὴν προσεχῆ τῷ Τεβέρει, τοὺς καλουμένους Ἑπτὰ πάγους)».

[191] Primi risultati degli scavi cominciati nel 2005 nella zona a nord dell'autostrada Roma-Fiumicino compresa fra l'Aeroporto Leonardo da Vinci e Piana del Sole sono riportati in Morelli – Forte 2014.

[192] «La zona cuscinetto coincide infatti in modo sorprendente con l'area dei cosiddetti *Septem Pagi*, ed il fatto che essa sia rimasta spopolata per tutto il VII secolo trova suggestive, seppur parziali, sincronie con quanto tramandato dall'annalistica romana circa i conflitti che opposero Veio e Roma tra l'età romulea ed il regno di Anco Marcio», De Cristofaro – Piergrossi 2016, 67.

[193] Sulla storicità del ponte già si esprimeva De Sanctis 1907, 448. Cfr. da ultimo Tucci 2012.

[194] Liv. 1, 33, 6; Dion. Hal. 3, 45, 1-2.

[195] Liv. 1, 15, 5 che pure dice che Veio cedette «una parte del territorio (*pars agri*)». Considerato l'uso di σεπτεμπάγιον da parte di Plutarco e le differenze con il racconto di Dionisio, si potrebbe ipotizzare che il primo possa dipendere da una fonte latina forse conosciuta anche da Livio.

Dionisio invece colloca questo primo scontro fra Veio e Roma a Fidene e ci dà un interessante dettaglio ulteriore.

> τῶν δ' αἰχμαλώτων τοὺς μὲν ἀπιέναι βουλομένους ἀφῆκεν ἄνευ λύτρων, τοὺς δ' αὐτοῦ μένειν προαιρουμένους πολλῷ πλείους ὄντας τῶν ἑτέρων πολίτας ποιησάμενος ταῖς φράτραις ἐπιδιεῖλε καὶ κλήρους αὐτοῖς προσένειμε ἐπὶ τάδε τοῦ Τεβέριος.
>
> Dei prigionieri lasciò liberi, senza esigere il riscatto, quelli che desideravano andarsene; a quelli invece che preferirono restare a Roma – ed erano molto più numerosi degli altri – li fece cittadini, li distribuì tra le fratrie e assegnò loro dei lotti di terra al di qua del Tevere.[196]

Dal passo emerge ancora una volta come l'identità romana si costruisca specularmente rispetto al Tevere: da un lato ci sono i territori etruschi conquistati, i sette *pagi*, dall'altro i terreni dei neocittadini etruschi, organizzati in fratrie, che forse potrebbe tradurre il latino *curiae*. Se dovessimo ipotizzare un luogo dove al tempo di Romolo potessero essere stati collocati degli Etruschi, questo non può che essere la valle fra Campidoglio e Palatino, dove si collocavano il *vicus Tuscus* e il vicino Velabro.[197] Com'è si è detto, una delle varianti del mito di Acca Larenzia non connessa con Romolo e Remo ci dice che la donna, moglie del ricco agricoltore etrusco Taruzio, lasciò in eredità ai Romani i terreni del Velabro,[198] mentre Varrone, dopo aver ricordato l'etimologia del Celio dal *dux* etrusco Cele Vibenna venuto in soccorso di Romolo contro Tito Tazio, così continua:

> *Hinc post Caelis obitum, quod nimis munita loca tenerent neque sine suspicione essent, deducti dicuntur in planum. Ab eis dictus vicus Tuscus, et ideo ibi Vortumnum stare, quod is deus Etruriae princeps; de Caelianis qui a suspicione liberi essent, traductos in eum locum qui vocatur Caeliolum cum Caelio coniunctum.*
>
> Da qui dopo la morte di Cele la tradizione vuole che gli abitanti fossero fatti scendere in pianura, perché occupavano una posizione eccessivamente fortificata, epperò non erano immuni da sospetti. Da essi derivò il *vicus Tuscus* e per questo lì era la statua del dio Vertumnus, perché – si dice – questa era la principale divinità etrusca. Quanto agli abitanti del Celio, perché fossero liberi da ogni sospetto, furono trasferiti in quella località che si chiama oggi *Caeliolum* ed è congiunta col Celio.[199]

[196] Dion. Hal. 2, 55, 6, trad. F. Cantarelli.
[197] Per le questioni topografiche cfr. lo studio di F. Guidobaldi in Pronti – Astolfi – Guidobaldi 1978, 89-100 e ora Coarelli 2012, 65-87.
[198] Cfr. *supra* n. 98.
[199] Varr. *de lin. lat.* 5, 47, trad. A. Traglia.

Pur riallacciandosi a Varrone, Festo connetteva la genesi del *vicus Tuscus* ad un'altra discesa da un'altura da parte di un comandante etrusco, il re di Chiusi Porsenna.[200] Giunti a questo punto non sorprende che intorno a questa figura ruotino tutte le restanti menzioni dei sette *pagi* presenti in Dionisio. Le analizzerò in ordine inverso rispetto all'ordine del loro apparire nel racconto dello storico greco.

I Romani sono impegnati nei preparativi della guerra contro i Latini che nel frattempo si sono alleati con Tarquinio, quando i più poveri, oppressi dai debiti, rifiutano la leva e minacciano di abbandonare Roma. Siamo agli albori del conflitto fra patrizi e plebei e, in questa specifica occasione, la soluzione propiziata nell'economia del racconto di Dionisio è la nascita della dittatura, che, nelle parole dello storico greco, «è una tirannide elettiva».[201] Nel dibattito senatorio che precede la scelta di istituire una nuova magistratura Marco Valerio, figlio di Publicola, nel sostenere le cause della plebe lodava la sensatezza dei propri padri che avevano ceduto alle condizioni di Porsenna, piuttosto che continuare a combattere ad oltranza, facendo così in modo di cementare il fronte romano invece di dividerlo. Tra le varie concessioni che i Romani furono costretti a fare nei confronti di Porsenna c'era anche la cessione dei sette *pagi*.

I Latini muovevano guerra ai Romani perché li accusavano di aver aiutato Arunte, figlio di Porsenna, nell'assedio di Ariccia che venne spezzato solo dall'intervento di Cuma. Dionisio, che in questo caso è concorde con Livio,[202] ci dice che, morto Arunte, l'esercito etrusco in rotta riparò a Roma e trovò un'ospitalità così calorosa presso i Romani che poi non se ne vollero andare.

---

[200] *Tuscum vicum con ... / tores dictum aiunt ab* <iis, qui Porsena rege> */ de[s]ce[n]dente ab obsi<dione e Tuscis remanserint> / Romae, locoque his dato* <habitaverint> … */ entes fratres Caeles et Vibenn<a> ... / Tarquinium Romam secum max ... / rint. M. Varro, quod ex Cael<io in eum locum deducti> sint*, Fest. 486 L. Si noti come il tradito *descendente* sia lo stesso di Liv. 2, 14, 3, *Porsennam discendentem ab Ianiculo*. Non pochi autorevoli studiosi (tra gli altri Thomsen 1980, 80-82; Coarelli 1983, 225-226) ritengono probabile che in questo passo si parli di Servio Tullio/Mastarna (*Max<tarna>*) dato il riferimento ai fratelli Vibenna, ma in questo caso come spiegare il riferimento a Varrone che collocava almeno Cele al tempo di Romolo? Si potrebbe trattare di un riferimento polemico. L'unica integrazione sicura è il riferimento a Porsenna, che ci viene dall'epitome di Paolo Diacono, anche se, come noto, l'intercambiabilità nei miti romani fra Romolo e Servio Tullio è alta, cfr. Brelich 1976, 66-78. Personalmente trovo ancora utili le considerazioni di De Sanctis 1907, 447, il quale metteva in luce l'importanza dell'elemento etnico-nazionale piuttosto che quella dei singoli personaggi: «Ora il monumento etrusco che ci conserva il più antico ricordo della leggenda di Mastarna spetta al sec. IV e forse alla prima metà di quel secolo [la Tomba Francois di Vulci]. L'antichità della tradizione etrusca, il suo parallelismo e al tempo stesso la sua indipendenza dalla romana, rende difficile il negare la storicità del sostrato d'ambedue le tradizioni: ed è quindi da ritenere che un condottiero etrusco si sia impadronito di Roma cacciandone od uccidendone un re Tarquinio. Se il condottiero si chiamasse Mastarna o Porsenna, se il Tarquinio cacciato od ucciso si chiamasse Gneo conforme alla tradizione etrusca, o Lucio conforme alla tradizione romana, son questioni di poco conto: ed anzi la discordia delle tradizioni nei minuti particolari ne conferma la sostanziale veridicità».

[201] ἔστι γὰρ αἱρετὴ τυραννὶς ἡ δικτατορία, Dion. Hal. 5, 73, 2 e cfr. dal § 63 per la narrazione degli eventi e 65, 3 per la menzione dei *septem pagi*.

[202] Liv. 2, 14, 5-9.

> οἷς ἔδωκεν ἡ βουλὴ χῶρον τῆς πόλεως, ἔνθα οἰκήσεις ἔμελλον κατασκευάσασθαι, τὸν μεταξὺ τοῦ τε Παλατίου καὶ τοῦ Καπιτωλίου τέτταρσι μάλιστα μηκυνόμενον σταδίοις αὐλῶνα, ὃς καὶ μέχρις ἐμοῦ Τυρρηνῶν οἴκησις ὑπὸ Ῥωμαίων καλεῖται κατὰ τὴν ἐπιχώριον διάλεκτον ἡ φέρουσα δίοδος ἀπὸ τῆς ἀγορᾶς ἐπὶ τὸν μέγαν ἱππόδρομον. ἄνθ' ὧν εὕροντο παρὰ τοῦ βασιλέως αὐτῶν δωρεὰν οὐ τὴν ἐλαχίστου ἀξίαν, ἀλλ' ἐφ' ᾗ μάλιστα ἥσθησαν, τὴν πέραν τοῦ ποταμοῦ χώραν, ἧς ἀπέστησαν ὅτε διελύοντο τὸν πόλεμον· καὶ θυσίας ἀπέδοσαν τοῖς θεοῖς ἀπὸ χρημάτων πολλῶν, ἃς εὔξαντο γενόμενοι πάλιν τῶν Ἑπτὰ πάγων κύριοι συντελέσειν.
>
> A costoro il senato assegnò un luogo della città nel quale potessero edificare abitazioni: era la valle tra il Palatino ed il Campidoglio, estesa per circa quattro stadi. Per questo, ancora ai miei tempi, è chiamata dai Romani, nella lingua locale, «quartiere tirreno» la via che porta dal foro al grande ippodromo. In cambio di questi gesti di generosità, i Romani ricevettero dal re di quel popolo un dono di valore non trascurabile, anzi tale da rallegrarli grandemente: la terra al di là del fiume, che avevano ceduto al momento di porre fine alla guerra. E così tributarono agli dèi, con grande magnificenza, i sacrifici che avevano fatto voto di compiere se fossero divenuti nuovamente padroni dei sette pagi.[203]

Ritorna il *vicus Tuscus* in stretta connessione con i sette *pagi* come nel racconto romuleo, tuttavia ritengo che in questo passo il significato sia parzialmente differente, il che si presta ad un'analisi strutturale. Sia il racconto romuleo che questo appena visto collegano il possesso dei sette *pagi* con l'integrazione della componente etrusca; in ambo i casi si tratta di una componente etrusca sconfitta e assimilata, seppur nel caso romuleo gli etruschi sono nemici sottomessi mentre in quello di Arunte sono ospiti di natura indubbiamente più paritaria. La divergenza più importante è la direttrice del movimento precedente all'integrazione: nel caso di Romolo è di là dal Tevere verso Veio, nel caso di Arunte è di qua dal Tevere verso Ariccia. In questo senso penso acquisti estrema importanza il fatto che Porsenna non attraversa mai il Tevere ma rimane tutto il tempo sul Gianicolo o nella piana antistante. Attraverso le storie di Orazio Coclite, Clelia e Muzio Scevola il mito romano è compatto marcare la forte distanza fra Romani ed Etruschi che si conclude con la cessione da parte dei primi proprio dei sette *pagi* e il pacifico ritiro di Porsenna.[204] In sostanza, potremmo sintetizzare che i Romani con i sette *pagi* sono un po' più Etruschi mentre senza sono un po' più Latini.

[203] Dion. Hal. 5, 36, 4, trad. F. Cantarelli.
[204] Dion. Hal. 5, 31-32.

Prima di passare ad analizzare i dati in nostro possesso per cercare di scomporre gli strati cronologici di queste tradizioni, bisogna soffermarsi sull'epilogo topografico della vicenda di Porsenna. Riporto prima il testo di Dionisio.

> καὶ τὸ χωρίον, ἐν ᾧ κατεστρατοπεδευκὼς ἦν, κατεσκευασμένον οὐχ ὡς στρατόπεδον ἐν ξένῃ γῇ πρὸς ὀλίγον καιρόν, ἀλλ' ὡς πόλιν ἰδίαις τε καὶ δημοσίαις οἰκοδομαῖς ἀποχρώντως, οὐκ ὄντος τοῖς Τυρρηνοῖς ἔθους, ὁπότε ἀναστρατοπεδεύοιεν ἐκ πολεμίας, ὀρθὰς καταλείπειν τὰς κατασκευάς, ἀλλὰ καίειν, οὐ μικρὰν τῇ πόλει χαρισάμενος εἰς χρημάτων λόγον δωρεάν. ἐδήλωσε δ' ἡ πράσις, ἣν ἐποιήσαντο μετὰ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ βασιλέως οἱ ταμίαι.
>
> [Egli donò] anche il luogo nel quale si era accampato, che era stato costruito non come un accampamento in terra straniera, per una situazione di breve durata, ma come una città, adeguatamente ornata con costruzioni di carattere sia pubblico che privato; e questo benché non fosse costume dei Tirreni, allorché levavano il campo dalla terra nemica, lasciare in piedi le loro costruzioni, ma bruciarle. Egli offrì quindi alla città un dono di valore non certo scarso: lo dimostrò, in seguito, la vendita effettuata dai questori dopo la partenza del re.[205]

La vicenda di Porsenna si chiude quindi con il dono degli accampamenti sul Gianicolo che, ci tiene a specificare Dionisio, non erano degli accampamenti in terra straniera quanto una città. Ai fini del discorso che qui ci interessa, è fondamentale tenere a mente due vocaboli utilizzati da Dionisio. Da un lato il termine πόλις che, nella logica di Dionisio, è tale in quanto ha edifici pubblici e privati; dall'altro il «breve» (ὀλίγος) καιρός che avrebbe dovuto contraddistinguere un normale accampamento etrusco ma che in questo caso, dato il carattere di πόλις dell'accampamento di Porsenna, dovremmo intendere come un «lungo» καιρός. Mettiamo un attimo da parte questa parola che, giusta la mia interpretazione, rivelerà la sua cogenza nella comparazione con altri testi che analizzeremo più in là. Invece, considerato quanto finora detto, penso sia opportuno vedere in questa πόλις narrata da Dionisio, l'*Antipolis* tramandataci dal celebre elenco di *clara oppida* di Plinio, il quale prima elenca «Saturnia, dove ora è Roma» e poi «Antipolis, che ora è il Gianicolo nella parte di Roma».[206] Considerato che *mons Saturnius* è chiamato il Campidoglio,[207] la relazione simmetrica tra πόλις e *Antipolis* si costruisce tra Campidoglio e Gianicolo e la cosa è di particolare interesse se si ragiona sul fatto che così come fu un membro della *gens Horatia* ad impedire al re etrusco Porsenna di attraversare il Tevere,

[205] Dion. Hal. 5, 34, 4, trad. F. Cantarelli.
[206] *Saturnia ubi nunc Roma est, Antipolis quod nunc Ianiculum in parte Romae*, Plin. *NH* 3, 68.
[207] Varr. *de lin. lat.* 5, 42; Fest. 430 L, cfr. Brelich 1976, 120-122.

così fu un altro membro della *gens Horatia* a dedicare il tempio di Giove Ottimo Massimo fatto costruire dal re etrusco Tarquinio.[208]

Secondo Livio, il console Orazio Pulvillo venne eletto a sorte ma la cosa non piacque affatto ai membri della *gens* dell'altro console Valerio Publicola[209] che tentarono in tutti i modi di ostacolare la cerimonia. È stato notato che il particolare dell'estrazione a sorte è sospetto,[210] e infatti Plutarco ci dice che i patrizi approfittarono dell'assenza di Publicola per affidare la dedica del tempio ad Orazio[211] e Dionisio, che probabilmente attinge alla stessa fonte, colloca la dedica del tempio subito dopo la narrazione degli eventi di Porsenna al contrario di Livio che la colloca immediatamente prima.[212] Fatte queste premesse, possiamo passare al testo di Livio che ci dà più dettagli riguardo alla "vendita" cui rapidamente fa cenno Dionisio.

> *Huic tam pacatae profectioni ab urbe regis Etrusci abhorrens mos traditus ab antiquis usque ad nostram aetatem inter cetera sollemnia manet bona Porsennae regis vendendi. Cuius originem moris necesse est aut inter bellum natam esse neque omissam in pace, aut a mitiore crevisse principio quam hic prae se ferat titulus bona hostiliter vendendi. Proximum vero est ex iis quae traduntur, Porsennam discendentem ab Ianiculo castra opulenta, convecto ex propinquis ac fertilibus Etruriae arvis commeatu, Romanis dono dedisse, inopi tum urbe ab longinqua obsidione; ea deinde, ne populo immisso diriperentur hostiliter, venisse bonaque Porsennae appellata, gratiam muneris magis significante titulo quam auctionem fortunae regiae, quae ne in potestate quidem populi Romani esset.*
>
> In contrasto con questa così pacifica partenza del sovrano etrusco da Roma, sopravvive l'usanza, tramandata dagli antichi di vendere i beni di Porsenna. Questo costume deve o aver avuto origine durante la guerra, conservandosi poi in pace, oppure essere sorto da un'origine più pacifica di quanto dimostri questa formula di vendere i beni come preda tolta a un nemico. Fra le spiegazioni tramandate la più verosimile è che Porsenna disceso dal Gianicolo abbia lasciato in dono ai Romani gli accampamenti colmi di viveri raccolti dalle vicine fertili terre dell'Etruria, essendo la città allora priva di mezzi dopo il lungo assedio; ad evitare poi che lasciati in balia del popolo quei beni venissero saccheggiati disordinatamente, furono venduti all'asta e chiamati beni di Porsenna, espressione che indicava più la gratitudine per il dono che la vendita all'incanto della fortuna del re, la quale non era neppure venuta in possesso del popolo romano.[213]

[208] Liv. 2, 8, 6-8. Sulle funzioni della *gens Horatia* cfr. Montanari 1976, in part. 254-271.
[209] Liv. 2, 8, 7 li definisce *Valeri necessarii.*
[210] Ogilvie 1965, 254.
[211] Plut. *Popl.* 14, 2-4.
[212] Dion. Hal. V, 35, 3. Cfr. Ogilvie 1965, 253-4 per una discussione e Broughton 1951, 2-3 per tutte le fonti.
[213] Liv. 2, 14, 1-4, trad. L. Perelli.

Anche ad una lettura superficiale appare evidente che Livio non sa bene come districarsi per spiegare l'origine dell'espressione *bona Porsennae*, oscillando fra la tradizione irenica che lui riporta ad una meno amichevole e molto probabilmente più arcaica che ci è attestata da Plinio e Tacito.[214] Di estremo interesse è la notazione che, qualsiasi fosse l'origine di questi *bona*, in ogni caso non arrivarono al *populus* ma, evidentemente, seguirono un altro processo di distribuzione. Il punto è di estremo interesse se lo si compara con la narrazione liviana della cacciata dei Tarquini, quando i *bona regis*, cioè l'*ager Tarquinorum*, divenne, attraverso il saccheggio della plebe, il Campo Marzio.[215] Niente di simile avviene con Porsenna, il cui dono, se da un lato ricorda quello di Acca Larenzia, dall'altro proprio il riferimento al *populus* cui quest'ultima avrebbe dato in eredità il Velabro, ne marca la differenza. Ancora una volta, attraverso il riferimento al *populus Romanus*, abbiamo una decisiva indicazione del Tevere quale discrimine fra ciò che poteva o meno essere rappresentato come romano, anche se originariamente etrusco. Il riferimento ad Acca Larenzia ci permette di ricostruire anche un'ulteriore convergenza mitica: una delle tradizioni di questa figura ne faceva una prostituta offerta all'*Hercules* dell'*Ara maxima* presente nel Foro Boario.[216] Senza ripetere le versioni del mito, quello che vorrei sottolineare è che il periodo in cui è ambientata questa versione è il regno di Anco Marcio. Come si è detto, questo fu tradizionalmente il primo re che conquistò e fortificò il Gianicolo, costruendo al contempo il ponte Sublicio[217] e a ciò bisogna aggiungere che tradizionalmente la tomba di Numa, nonno del quarto re, era collocata proprio sul Gianicolo.[218] Se si considera che il sabino Anco Marcio fu anche il primo re ad includere l'Aventino trasferendoci alcune popolazioni di città latine sconfitte,[219] e che il culto gentilizio dell'*Ara maxima* fu reso pubblico da un altro sabino, Appio Claudio, nel 312,[220] allora abbiamo la possibilità di rendere topograficamente quest'insieme di tradizioni (figura 4). Appare

[214] Plin. *NH* 34, 139; Tac. *Hist.* 3, 72. Sull'arcaicità della tradizione negativa dei rapporti fra Roma e Porsenna cfr. Sordi 1989, 39-42.

[215] *De bonis regiis, quae reddi ante censuerant, res integra refertur ad patres. Ibi victi ira vetuere reddi, vetuere in publicum redigi; diripienda plebi sunt data, ut contacta regia praeda spem in perpetuum cum iis pacis amitteret. Ager Taqrtiniorum, qui interurbem ac Tiberim fuit, consecratus Marti Martius deinde campus fuit*, Liv. 2, 5, 1-2. Cfr. Coarelli 1997, 136-148.

[216] Le fonti di questa versione sono: Plut. *Rom.* 5; *Quaest. Rom.* 35; Tert. *Ad nat.* 2, 10; Macr. *Sat.* 1, 10, 11-15; Aug. *de civ. dei* 6, 7, 2, cfr. *supra* n. 98 per la bibliografia. Il cenno alla prostituzione è probabilmente da leggere in connessione con la pratica della prostituzione sacra forse praticata all'*Ara maxima*, cfr. Torelli 2006.

[217] Cfr. *supra* n. 193.

[218] Piccaluga 1996.

[219] Liv. 1, 33, 1-5: *Politorium*, *Tellena* e *Ficana* sull'Aventino e *Medullia* nella zona della dea *Murcia* «per connettere l'Aventino al Palatino (*ut iungeretur Palatio Aventinum*)». Dion. Hal. 3, 43, 1-2 ricorda solo *Politorium* e *Tellena*.

[220] Cfr. Torelli 2006, 585-586 con ulteriore bibliografia. Coarelli 2012, 15-29, sviluppando in senso topografico l'analisi di Giardina 1995/1997, mette bene in luce l'approccio di attualizzazione del passato da parte dell'imperatore Claudio che, nell'includere nel *pomerium* anche l'Aventino, fece partire il tracciato dal Foro Boario, in connessione con l'*Ara maxima* legata alla memoria della propria *gens*.

evidente che non solo la zona dei sette *pagi*, ma anche le zone a questi in un certo qual modo miticamente connesse, sono estranee alla zona del *septimontium* quale tramandatoci da Antistio Labeone. Conseguentemente, anche sulla base del σεπτεμπάγιον di Plutarco, si potrebbe ipotizzare una contrapposizione poi sintetizzabile in quella *septimontium/*septempagium*. La faglia, giusta l'interpretazione qui proposta, si sarebbe spostata sul Tevere, con il rifacimento delle mura serviane nella prima metà del IV sec. a.C. quale termine *ante quem*, mentre in un periodo più arcaico sembrerebbe esser stata di natura etnico-territoriale dove ai *pagi* equivarrebbero gli Etruschi e i Sabini, mentre invece i *montes* sarebbero da collegare ai Latini. Molto probabilmente la coloratura etnica di queste divisioni fu accentuata dal lavoro di storici e antiquari repubblicani, tuttavia è probabile che si appoggiasse su dei riti e dei miti arcaici che avevano una loro organicità e perciò una loro riconoscibilità collegabile a questo o a quel gruppo etnico. La ricostruzione proposta di questa contrapposizione è sicuramente speculativa e perfettibile, tuttavia ritengo che abbia almeno il vantaggio di ragionare sulla dinamica di costruzione della contrapposizione fra *montes* dentro al *pomerium* e *pagi* ad esso esclusi, piuttosto che prendere quella che è una dicotomia storicamente determinata come data e acquisita fin dalle origini. Per ricostruire una cronologia alla creazione di questa contrapposizione fra *montani* e *pagani* ci faremo guidare dal numero attorno al quale ruotano i *pagi* e i *montes*, cioè il sette.

II.3 – Il numero sette

Se si va a vedere l'utilizzo simbolico del numero sette in Dionisio di Alicarnasso, l'unico autore insieme a Plutarco che nomina i sette *pagi*, notiamo fin da subito lo stretto legame con l'elemento sabino e con la *gens Marcia*. Marcio Coriolano, immediatamente prima di minacciare Roma, conquistò sette città in trenta giorni,[221] mentre ci dà notizia di una località chiamata le "Sette Acque", localizzata in Sabina.[222] La fonte di quest'ultima informazione è indubbiamente Varrone, il cui filo-sabinismo è cosa nota; tuttavia non bisogna appiattire sull'antiquario reatino tutte le informazioni connesse con il numero sette, quasi fosse lui l'inventore dei significati di questa numerologia.[223] Il fatto che la simbologia legata al numero sette, seppur relegata all'esoterico, abbia resistito abbastanza immutata fino ad oggi non deve farci dimenticare il fondamento empirico della sua origine: sette sono i pianeti della cosmologia geocentrica, i cui nomi sono quelli dell'odierna settimana. Al contrario di Urano e di Nettuno,

[221] Dion. Hal. 8, 36, 3.
[222] Dion. Hal. 1, 14, 4. Questa località è conosciuta anche da Cic. *Att.* 4, 15, 5.
[223] Fondamentale Grilli 1979 per le speculazione ebdomadarie di I sec. a.C.

la loro scoperta è estremamente antica, probabilmente già sumerica,[224] e già nella speculazione assiro-babilonese avevano un ruolo preminente rispetto alle costellazioni nella relazione fra macrocosmo astronomico e microcosmo umano.[225]

Stabilire quando queste concezioni penetrarono nel mondo romano è cosa più complessa: sicuramente il numero sette non faceva parte della speculazione numerologica più arcaica che, ci si voglia o no rifare al trifunzionalismo di Dumézil, ruotava intorno al tre (*tribus* arcaiche, *nundinae*) oltre che al dieci e al dodici.[226] Risalendo controcorrente il corso della storia abbiamo qualche dato letterario più o meno affidabile sull'arrivo di una simbologia legata al numero sette: in vecchiaia Catone il Censore compose le *Origines* in sette libri,[227] qualche decennio prima vennero rinvenuti al Gianicolo i libri di Numa, sette in greco e sette in latino,[228] abbiamo notizia di un complesso statuario in Campidoglio raffigurante i sette re che, per similitudini con la lupa degli Ogulni, viene indicativamente datato tra la fine del IV sec. e l'inizio del III.[229] Questo complesso statuario è molto interessante: Cassio Dione ci dice che la sequenza dei sette re era un po' differente, giacché le statue erano otto, quelle dei sette re più Bruto;[230] Plinio ci dice che di questo gruppo le statue di Romolo e Tito Tazio erano senza tunica, come quella di Camillo ai Rostri.[231] Il riferimento al vincitore di Veio è interessante perché sappiamo che il territorio veiente fu diviso in terreni di sette *iugera* per essere distribuito non solo ai *pater familias* ma a tutte le persone libere.[232] A queste testimonianze possiamo affiancare un gruppo di epigrafi di età imperiale che ci testimoniano la presenza di un complesso di sette *vici* a Rimini, colonia latina fondata nel 268 a.C.[233]

Sebbene non sia sicuro che Rimini avesse fin dalla sua fondazione questi sette *vici*, tuttavia l'insieme delle tradizioni qui rapidamente ricordate collocano l'arrivo del numero sette

[224] Cfr. Pettinato 1998, 79 dove si nota che, sebbene le fonti astronomiche in nostro possesso siano accadiche, i nomi dei pianeti, così come di altri corpi astronomici, sono sumerici.
[225] Pettinato 1998, 106-126.
[226] Sia nel numero dei mesi del calendario romuleo e numano che nel numero delle Tavole decemvirali troviamo il passaggio dal dieci al dodici, che potrebbe ricalcare un'effettiva seriorità del dodici, strettamente legato al sistema calendariale lunisolare. Sul sistema decimale romano cfr. Baldi 2002, 351-357 per una prospettiva linguistica e Pisani 1953a con Cristofani 1973, 88-94 per la scrittura dei numerali in confronto con l'etrusco.
[227] Corn. Nep. *Cato* 3, 2-3.
[228] Cfr. Rocca 2011.
[229] Evans 1990; Bellen 1991.
[230] Dio Cass. 43, 45, 5.
[231] *ex iis* [le statue dei re], *Romuli et Tatii sine tunica, sicut et Camilli in rostris*, Plin. *NH* 34, 23. Coarelli 1983, 44 e 87 data la statua di Camillo al 338 a.C. e la presenza di Tito Tazio fa emergere chiaramente che la lista canonica dei sette re ancora non era stata pienamente elaborata.
[232] Liv. 5, 30, 8. Per l'importanza di questa divisione per la storia del diritto agrario cfr. *supra* n. 17. De Cristofaro – Piergrossi 2016, 66-67 segnalano l'assenza di una discontinuità a livello archeologico prima e dopo la conquista di Veio.
[233] *CIL* XI 377; 379; 418; 419; 6378. Alcuni di questi *vici* avevano nomi legati ai colli di Roma: *Aventin(us)* (421); *Cermalus* (419); ma altri no: *Dianensis* (379); *Velab(rum?)* (417). Su queste basi Palmer 1970, 129-130 sostiene un'interpretazione antica del *septimontium* quale complesso di sette colli.

a Roma in un periodo compreso fra l'inizio del IV secolo e la fine del III, se consideriamo che le informazioni relative a Catone e ai libri di Numa, oltre ad essere quelle storicamente più attendibili, implicano il fatto che il significato del numero sette avesse già raggiunto una diffusione abbastanza ampia nella società romana, almeno a livello della *nobilitas*. Inoltre, il riferimento a Numa ci permette di cogliere anche l'origine di questa speculazione numerica, vale a dire il pitagorismo cui, come noto, era strettamente legata la figura di questo re, tanto che la tradizione ne faceva un allievo di Pitagora.[234] Da un passo delle *Tuscolane* in cui Cicerone fa una breve storia dell'arrivo del pitagorismo a Roma, troviamo citato, accanto a Catone, anche quell'Appio Claudio Cieco, che abbiamo già ricordato in riferimento alla *publicatio* del culto dell'*ara Maxima*.[235] Il confronto fra questi due grandi statisti romani ci consente di chiarire il ruolo fondamentale del pitagorismo nelle diverse correnti politiche della *nobilitas* romana: mentre Appio Claudio, coerente con il comportamento della sua *gens*,[236] è fiero esponente del patriziato, Catone è un *homo novus*[237] legato alla *gens Valeria*, tradizionalmente opposta alla *Claudia*. Se accogliamo una datazione alta dell'arrivo del pitagorismo a Roma, è particolarmente suggestivo interpretare come un silenzio relativo a pratiche di iniziazione quel passo in cui Livio riferisce che Scipione Africano non negava né ammetteva la propria origine divina.[238] In tal senso, la stessa contrapposizione fra il Censore e l'Africano si iscriverebbe all'interno di un comune quadro culturale in cui l'influenza pitagorica ha un ruolo preponderante.[239] Il ruolo giocato negli equilibri magnogreci del IV sec. dalla dorica Taranto – alla cui guida stette il pitagorico Archita – è rinvenibile nella notizia della presenza agli angoli

[234] Santi 2006. Sul pitagorismo romano rimane fondamentale Ferrero 1955, ma cfr. anche Russo 2007 per un'aggiornata prospettiva storico-archeologica.
[235] Cic. *Tusc.* 4, 2, 3-4. Sulla questione cfr. Ferrero 1955, 152-174; Humm 2005, in part. 541-600, dove si mette bene in luce il rapporto fra pitagorismo e idea romana della *Concordia*.
[236] Montanari 2005/2009, 207-213 che mette in luce nella *gens Claudia*, a differenza della *Fabia*, l'assenza di *cognomina* dispregiativi, i quali, secondo la convincente lettura dello studioso, funzionavano come un meccanismo di avvicinamento messo in atto dal *populus* nei confronti dei membri della *nobilitas*.
[237] Sul concetto di *novitas* cfr. *infra* cap. IV II.1.
[238] Liv. 26, 19, 8. «Il silenzio scipionico può certamente essere interpretato in senso razionalistico; ma anche si può giustificare da un punto di vista storico-religioso, ricordando la pratica del silenzio sacro che concerneva certo le manifestazioni a carattere esoterico, se non addirittura anche gli aspetti profani e scientifici, almeno in parte, del pitagorismo», Ferrero 1955, 192 n. 65. Lo stesso studioso nota acutamente le similitudini fra la figura di Appio Claudio e quella di Scipione Africano, dove ad ambedue perterrebbe una relazione di squilibrio nei confronti di parte del ceto aristocratico, in relazione anche ad un legame con le masse, utilizzato non per la costruzione di un potere personale quanto per quella di un più solido fondamento del potere aristocratico. La differenza sarebbe nelle masse sulle quali fanno leva i due: quelle cittadine nel caso di Claudio, l'esercito nel caso di Scipione, cfr. Ferrero 1955, 188-196. Aggiungo che con ogni probabilità le masse dell'esercito cui fa riferimento l'Africano furono di estrazione latino-italica, se si considera la fondazione di *Italica* in Spagna durante la Seconda guerra punica (App. *Ib.* 7, 38) e la stretta relazione fra costituzione di un esercito di volontari e clientele etrusco-italiche che finanziarono il consolato di Scipione in Sicilia (Liv. 28, 45, 13-21).
[239] Ferrero 1955, 178-188.

del Comizio delle statue di Pitagora e di Alcibiade,[240] oltre che in quel passo delle *Origines* di Catone dove è narrato l'eroico sacrificio del tribuno militare Quinto Cedicio che, paragonato a Leonida, si sacrificò con quattrocento uomini per permettere il riordino in battaglia dell'esercito consolare.[241] In ambo i casi sembrerebbe che il confronto fra Roma e Taranto viaggiasse sul doppio binario dell'imitazione e dell'opposizione.[242]

Nonostante l'importante passaggio rappresentato da Taranto, l'influenza pitagorica sulle popolazioni italiche cominciò già nei secoli precedenti, quelli più floridi della colonizzazione greca, e dovremmo espandere a tutte le popolazioni italiche quanto Cicerone dice dei suoi *maiores* quando, facendo combaciare il periodo dell'attività di Pitagora con la cacciata dei re, si domanda «chi, infatti, può ritenere, quando con potentissime e splendenti città fiorì in Italia quella Grecia che è detta Magna e in quelle ebbe tanta rinomanza prima Pitagora stesso e poi i pitagorici, che le orecchie dei nostri fossero chiuse alle dottissime voci di quelli?».[243] Già dal IV sec. si sviluppano tradizioni che non solo ci dicono che Pitagora ebbe esponenti di gran parte dei popoli italici quali studenti, ma addirittura Pitagora, la cui nascita e attività era collocata nel VI sec. a.C., fu maestro di molti popoli italici[244] e di particolare vicinanza fu il rapporto con gli Etruschi, come attestato dal fatto che Aristosseno di Taranto faceva addirittura di Pitagora un etrusco originario di un'isola dell'Egeo.[245] Per quanto la storicità di quest'affermazione sia chiaramente dubbia, se accettiamo il legame fra la numerologia settenaria e il pitagorismo, potremmo essere in grado di verificare le tracce di una precoce influenza pitagorica sul mondo etrusco.

Un recente studio condotto su novantuno dadi a sei facce rinvenuti in contesti archeologici etruschi mostra che solo due erano le combinazioni utilizzate per le facce contrapposte: una che contrapponeva 1-2, 3-4, 5-6 e l'altra, uguale a quella odierna, che contrapponeva 1-6, 2-5, 3-4 (figura 5).[246] Indico la prima combinazione con A, mentre la seconda combinazione con B.

---

[240] Plin. 34, 26; Plut. *Num.* 8, 20.

[241] Gell. *NA*, 3, 7. Considerato che Catone aveva omesso i nomi dei condottieri militari (Corn. Nep. *Cato* 3, 4; Plin. *NH* 8, 5 e cfr. Montanari 2005/2009, 215), il *nomen* Cedicio rimanda chiaramente alla parte plebea nel racconto annalistico che connette assieme la presa di Veio, il Sacco Gallico e le leggi Licinie-Sestie, cfr. Sabbatucci 1984a, 43-60.

[242] Catone, citato direttamente da Gellio, lamenta la poca fama di Cedicio rispetto a Leonida, mentre invece, secondo Russo 2007, 53-74, l'erezione delle due statue sarebbe da collocare nel 303 durante la spedizione di Cleonimo di Sparta in funzione antispartana e antitarantina.

[243] *Quis enim est qui putet, cum floreret in Italia Graecia potentissumis et maximis urbibus, ea quae magna dicta est, in isque primum ipsius Pythagorae, deinde postea Pythagoreorum tantum nomen esset, nostrorum hominum ad eorum doctissimas voces aures clausas fuisse*, Cic. *Tusc.* 4, 1, 2.

[244] Diog. Laer. 8, 14; Giamb. *VP* 241.

[245] Diog. Laer. 8, 1. Com'è noto, presenze di una lingua molto vicina all'etrusco sono attestate da una serie di celebri iscrizioni rinvenute nell'isola di Lemno.

[246] Artioli *et al.* 2011. Lo studio dimostra anche in maniera definitiva che i numeri etruschi 'quattro' e 'sei' erano rispettivamente *sa* e *huth*.

Come è noto, la somma delle facce opposte della combinazione B dà sempre il numero sette, ma ciò che è estremamente interessante per il nostro discorso è la datazione di queste due combinazioni. Secondo i dati riportati dagli studiosi che hanno analizzato questi dadi, la combinazione A è più antica della B, che inizia a comparire solo nel V secolo fino ad affermarsi definitivamente alla fine del IV sec. a.C. Roma era ovviamente una tappa obbligata di un movimento tirrenico in direzione sud-nord e il legame con la città potrebbe essere attestato anche dalla provenienza dei dadi: dai dati in nostro possesso Tarquinia è l'unica località in cui il numero delle due combinazioni è sensibilmente sbilanciato in favore della combinazione B. Poiché questi dati potrebbero derivare semplicemente da differenze nelle indagini archeologiche, dobbiamo essere cauti nella loro valutazione e non inferire più del necessario. D'altro canto, è sorprendente che Tarquinia/i Tarquini ritornino in varie tradizioni indipendenti in connessione con Roma, come i famosi affreschi della Tomba François a Vulci o nella già citata vicenda mitica di Acca Larenzia. Proprio riguardo a quest'ultima è interessante sottolineare un legame proprio con i dadi: nella versione del mito ambientata sotto il re Anco Marcio, scissa dalla nascita dei gemelli e connessa con il tempio di Eracle,[247] la sfida fra il dio e il suo edituo avviene proprio attraverso il lancio dei dadi. In sintesi, la datazione dei dadi si accorda perfettamente con l'arrivo delle idee pitagoriche. L'attività del filosofo è tradizionalmente datata al VI secolo, quindi dobbiamo immaginare un periodo di circa un secolo prima della propagazione settentrionale delle sue idee e un altro secolo e mezzo prima che queste idee si radicassero nelle élite romane. Purtroppo lo stato delle nostre fonti non ci permette di mettere bene in luce quali furono gli attori di questo movimento di idee; sicuramente vi fu un legame topografico importante con la zona dell'*Ara Maxima* e con il *vicus Tuscus*, la qual cosa potrebbe farci ipotizzare che gli attori sociali portatori di questi nuovi dadi, e delle nuove idee ad essi connesse, potessero arrivare via nave risalendo il Tevere.

Se dalla presenza del numero sette passiamo al suo significato, potremmo dire, con Cicerone, che questo «numero è, per così dire, il nodo di tutto».[248] Ma credo che si possa avere un'idea più precisa guardando al commento alla *Metafisica* di Aristotele fatto da Alessandro di Afrodisia, in cui Alessandro probabilmente cita più o meno letteralmente il trattato perduto di Aristotele *Sui Pitagorici*.[249]

[247] Per le fonti cfr. *supra* n. 98.
[248] *numerus rerum omnium fere nodus est*, Cic. *de rep.* 6, 18
[249] Come mostrato dall'uso della parola φησί, il cui soggetto è probabilmente Aristotele stesso, cfr. il commento dell'ed. Dooley 1989, 64 n. 129. Più avanti (1, 41, 2) Alessandro ricorda il trattato aristotelico Περὶ ταῖς τῶν Πυθαγορικῶν δόξαις.

καιρὸν δὲ πάλιν ἔλεγον τὸν ἑπτά· δοκεῖ γὰρ τὰ φυσικὰ τοὺς τελείους καιροὺς ἴσχειν καὶ γενέσεως καὶ τελειώσεως κατὰ ἑβδομάδας, ὡς ἐπ᾽ ἀνθρώπου. καὶ γὰρ τίκτεται ἑπταμηνιαῖα, καὶ ὀδοντοφυεῖ τοσούτων μηνῶν, καὶ ἡβάσκει περὶ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα, καὶ γενειᾷ περὶ τὴβ τρίτην. καὶ τὸν ἥλιον δέ, ἐπεὶ αὐτὸς αἴτιος εἶναι τῶν καιρῶν [καρπῶν mss.], φησί, δοκεῖ, ἐνταῦθά φασιν ἱδρῦσθαι καθ᾽ ὃ ὁ ἕβδομος ἀριθμός ἐστιν, ὃν καιρὸν λέγουσιν· ἑβδόμην γὰρ αὐτὸν τάξιν ἔχειν τῶν περὶ τὸ μέσον καὶ τὴν ἑστιαν κινουμένων δέκα σω μάτων· κινεῖσθαι γὰρ μετὰ τὴν τῶν αζπλανῶν σφαῖραν καὶ τὰς πέντε τὰς τῶν πλανήτων· μεθ᾽ ὃν ὀγδόην τὴν σελήνεν, καὶ τὴν γῆν ἐννάτηεν, μεθ᾽ ἣν τὴν ἀντίχθονα.

Il numero sette a sua volta era, dicevano, il 'momento giusto': sembra, infatti, che i fenomeni naturali abbiano tempi di maturazione, sia per la nascita sia per il raggiungimento del pieno sviluppo, secondo cicli settenari, come accade nell'uomo. Può, infatti, essere partorito a sette mesi, mette i denti dopo altrettanti mesi, entra nella pubertà intorno al secondo settennio, e diventa capace di procreare nel terzo settennio. Anche il Sole, poiché sembra – dice Aristotele – essere causa delle stagioni, è da essi collocato nel luogo dove si trova il numero sette, che essi chiamano 'punto giusto'. Il Sole, infatti, occupa il settimo posto tra i dieci corpi che ruotano attorno al centro, o 'focolare, poiché si muove dopo la sfera delle stelle fisse e le cinque sfere dei pianeti. Dopo il Sole, nell'ottava sfera, c'è la Luna, nella nona la Terra, e dopo questa l'Antiterra.[250]

Come esplicitamente dichiarato da Alessandro, il significato del numero sette è καιρός, che si può tradurre come "opportunità", "momento giusto" ma anche come "maturazione", se pensiamo che tutti gli esempi qui riportati da Alessandro si riferiscono a un momento in cui le cose si compiono. Quindi, se da un lato potremmo intendere καιρός come "opportunità" implicitamente connessa ai dadi della combinazione B, dall'altro dobbiamo tenere presente questo significato di "maturazione", che potrebbe essere interpretato anche come "creazione", se pensiamo ai sette giorni biblici o, per rimanere nella cultura romana, alle origini del popolo romano raccontate da Catone in sette libri.[251] In questo senso, dobbiamo anche intendere il καιρός "lungo" della fondazione di *Antipolis* che abbiamo già visto in Dionisio di Alicarnasso e che potrebbe quindi essere in qualche modo connesso con i sette *pagi*. Parlando di *Antipolis* è importante sottolineare un'altra peculiarità della speculazione pitagorica: il concetto di "Antiterra", Ἀντίχθων, che apparterrebbe al più antico e pre-platonico nucleo di dottrine pitagoriche, poi incardinatosi intorno alla figura di Filolao.[252] Non postulando un sistema

[250] Alex. Aphr. *in Met.* 1, 985 b 26 (ed. Hayduck 1891, 38, 17 - 39, 3), trad. P. Lai.
[251] Sulla numerologia pitagorica cfr. Burkert 1972, 465-482.
[252] Burkert 1972, 231-234 fa notare che ciò che Aristotele assegna ai "pitagorici", la successiva tradizione lo ascrive a Filolao nel tentativo di smarcare Pitagora stesso da idee che creavano imbarazzo.

geocentrico, si rendeva necessaria un'altra terra per spiegare l'esistenza delle ore di buio, anche se Aristotele accusava i pitagorici di adeguare il cosmo alla loro numerologia, in cui il numero dieci aveva un ruolo fondamentale.[253] La questione non è importante in questa sede; ciò che è fondamentale è che già i più antichi pitagorici utilizzavano una terminologia con formazione linguistica composta dal prefisso *anti-*, utilizzato anche nel fondamentale concetto di "reciprocità", ἀντιπεπονθός, che avrebbe dato poi origine a delle vere e proprie tavole di opposti.[254] Considerata l'antichità delle testimonianze, anche se non si accettasse l'idea che *Antipolis* fosse un nome d'origine pitagorica, non si può negare l'influenza di questa scuola filosofica sulle idee dei romani sulle loro origini.

***

A questo punto occorre ricapitolare un attimo quanto detto al fine di interpretare in modo il più possibile omogeneo il rapporto fra sette *montes* e sette *pagi*. La nostra breve incursione storica dietro ai possibili significati del numero sette e alla sua connessione con il pitagorismo fornisce dei quadri cronologici indipendenti dalle fonti che ci attestano sia i sette *pagi* che i sette *montes*. Se la cosa non fa che confermare il significato mitostorico dei sette *pagi*, è invece un po' problematica per il *septimontium*. Giusta la datazione ai secoli V-III del progressivo arrivo di una numerologia legata al numero sette in stretta connessione con il pitagorismo, si apre il problema dell'etimologia di *septimontium* in connessione con il frammento di Antistio Labeone riportato da Festo. Se, come è stato sostenuto,[255] si data al più tardi al VI sec. a.C. il periodo in cui i resti archeologici permettono di indicare una realtà politica autonoma che possa essere connessa al *septimontium* di Antistio Labeone, allora si rende praticamente impossibile che l'etimologia di *septimontium* possa derivare da *septem montes*. Ciò non vuol dire che il passo di Antistio Labeone sia privo di storicità, tutt'altro, semplicemente le ipotesi si restringono a due: o bisogna accettare l'etimologia di Adams Holland da *saepti montes* (o anche un'altra) oppure bisogna pensare che Antistio Labeone inventasse o riportasse una tradizione secondo la quale non solo i *pagi* ma anche i *montes* erano stati riorganizzati secondo il numero sette, fornendo però un raggruppamento più arcaico rispetto a quello varroniano e poi augusteo. Questa seconda ipotesi mi sembra assai poco probabile, considerato che i toponimi sono otto e non tutti sono *montes* in senso orografico. Ritengo più plausibile l'etimologia da *saepti montes* e conseguentemente leggere la posizione di Antistio Labeone come una forma di resistenza al

[253] Arist. *Met.* 1, 5 986a 3-12.
[254] Arist. *Eth. Nic.* 5, 1132b. Cfr. Burkert 1972, 52-53.
[255] Cfr. *supra* n. 154.

tentativo di (ri)costruzione dell'identità montana intorno a quelli che da Augusto in poi sarebbero ufficialmente diventati i sette monti. Probabilmente il gioco linguistico intorno a *saepti/septem* è quello che ha favorito questo tentativo di (ri)costruzione che, è bene notare, ha in Varrone prima e in Augusto poi il proprio punto di arrivo e canonizzazione. Partendo da questi presupposti, si potrebbe guardare al periodo precedente come il momento storico in cui questa identità montana è stata (ri)formulata. Quanto segue non è un'indagine sistematica e non ha la pretesa di completezza, quanto piuttosto cercare di enucleare delle linee di autorappresentazione etnica attraverso le quali era possibile a dei romani, o ad alcuni di essi, di rappresentarsi come *montani*.

III – Etruschi, Greci e Latini

III.1 – La (ri)costruzione dell'identità montana

In conclusione del discorso sui sette *pagi*, ho ipotizzato che, così come i *pagi* fossero collegabili agli elementi etrusco e sabino, così, quasi per contrasto, i *montes* potessero essere collegabili con l'elemento latino. Limitandosi ai primi cinque libri di Livio, lo storico patavino chiama *montes* solo alcune specifiche alture del *Latium vetus*, tra le quali le più frequenti sono di gran lunga il monte Sacro[256] e il monte Albano,[257] mentre poche altre ricevono il titolo di *mons*, tra cui il Celio e il Palatino.[258] Sembrerebbe confermato un certo legame fra elemento latino e *montes*,[259] considerato anche che in quei passi in cui monte Sacro e Aventino sono appaiati

[256] Liv. 2, 32, 2; 2, 33, 3; 2, 34, 10; 2, 57, 4; 3, 15, 3; 3, 52, 1-4; 3, 54, 12; 3, 61, 5.
[257] Liv. 1, 3, 3; 1, 31, 1 e 4; 5, 17, 2; 5, 52, 8.
[258] Celio: 1, 33, 2; 2, 11, 8; Palatino: 1, 5, 1; Tarpeio: 1, 55, 1; *Praenestini*: 3, 8, 6; *Crustumini*: 5, 37, 7. Livio menziona anche un non altrimenti noto *mons Vecilius* (3, 50, 1) che è stato interpretato come una vetta dell'*Algidus*, cfr. Ogilvie 1965, 489. Mi sembra interessante notare che Livio non menziona mai l'*Algidus* con l'appellativo di *mons*, cfr. ad es. Liv. 3, 2, 6; 3, 25, 6 e 9.
[259] Dato il carattere problematico della questione e parzialmente secondario rispetto al discorso che qui si vuole fare, mi limito a segnalare in nota che nelle fonti latine vi è un oscillare fra *mons* e *collis* per indicare un'altura. In un celebre articolo Jacques Poucet sottolineava l'importanza della parola *collis* che indicava principalmente un'altura, il Quirinale, storicamente connessa con i Sabini. Tuttavia lo stesso studioso notava l'assenza di un abitato arcaico sui *colles* (Quirinale e Viminale *in primis*) e criticava l'idea di una *geminata urbs* che fosse nata dal sinecismo di due comunità, cfr. Poucet 1967, 109-114. Non si può qui entrare nel dettaglio della questione, per i nostri fini basterà notare come anche sui *colles* erano attestati dei Latini, cosa inoppugnabile considerata la presenza del culto di *Iuppiter Latiaris* oltre che del cd. *auguraculum* e del *capitolium vetus* (cfr. da ultimo Coarelli 2014, 122-129 e 130-133). Stuzzicante un passo di Livio (3, 8, 6) in cui compaiono ravvicinati entrambi gli oronimi per indicare le alture presso *Praeneste* e *Tusculum*: *Lucretium, dum in Hernicis sedet, praedonum agmen fefellit supra montes Praenestinos ductum, inde demissum in campos. Vastavere agros Praenestinum Gabinumque, ex Gabino in Tuscolanos flexere colles*. A titolo meramente speculativo si potrebbe ipotizzare che *collis* e *mons* rappresentassero due modi in cui differenti gruppi latini si autorappresentassero. Il punto merita un'indagine più approfondita. Segnalo che Orazio nel *Carmen saeculare* (7) utilizzi la locuzione *septem colles* per indicare le sette alture di Roma.

quali luoghi di rifugio della plebe, solo al primo è esplicitamente dato il nome di *mons*.[260] D'altro canto, il monte Albano pare essere il *mons* per eccellenza proprio in virtù della memoria storica legata alla lega latina lì sedimentata: in piena seconda guerra punica, Livio utilizza l'asciutta locuzione *perpetrato sacro in monte* per indicare lo svolgimento del sacrificio sul monte Albano da parte dei consoli neo-eletti.[261] Il contesto della guerra punica è in realtà uno dei momenti cruciali all'interno del quale quest'identità montana si ristruttura, anche in virtù del fatto che il conflitto è l'atto finale dello scontro fra patrizi e plebei.[262] Dopo la conquista di Siracusa il senato rifiutò il trionfo al proconsole Claudio Marcello poiché la guerra non era ancora finita; egli trionfò *in monte Albano*.[263] Alla fine della stessa guerra fu introdotto il culto della *Magna Mater*: come dimostrato da molti studiosi,[264] l'introduzione di questo culto fu una sorta di risposta della *nobilitas* patrizia al culto plebeo di Cerere. Sebbene i collegamenti con il mito troiano fossero fondamentali per la scelta della *Magna Mater*,[265] suggerisco che la scelta di una dea che già Euripide chiama «madre montana degli dèi»[266] potrebbe essere influenzata anche dal tentativo di riformulare l'identità montana romana. La pietra nera fatta venire dal santuario di Pessinunte avrebbe dovuto essere ospitata sul tempio sul Palatino, tempio che venne votato nel 204 a.C. ma dedicato solo tredici anni dopo nel 191.[267] Nel frattempo la pietra nera venne fatta stare momentaneamente nell'altro tempio presente sul Palatino, il tempio di Vittoria.[268] Le connessioni fra Vittoria e *Magna Mater* sono state più volte sottolineate,[269] ciò che invece mi preme sottolineare è una specificità del tempio di Vittoria sul Palatino: questo tempio fu consacrato nel 294 a.C. dal console L. Postumio Megello[270] e presenta una caratteristica archeologica non comune.

[260] *in Sacrum montem ex Aventino transit*, Liv. 3, 52, 1; *Aventini Sacrique montis admonebat*, 3, 61, 5.
[261] Liv. 25, 12, 2.
[262] von Ungern-Sternberg 2005.
[263] Liv. 26, 21, 6.
[264] Piganiol 1923, 87; Brelich 1965, 36-37; Sabbatucci 1988, 173-189.
[265] Gruen 1992, 47.
[266] ὀρεία μάτηρ θεῶν, Eur. *Elen.* 1301, cfr. Sfameni Gasparro 1978, in part. 1165-6 e 1169-71.
[267] Dubosson-Sbriglione 2018, 49-59.
[268] Liv. 29, 14, 23.
[269] Oltre alle connessioni religiose, può essere interessante sottolineare che gli anni 304-291 e 194-179 a.C. sono i più densi di tutto il periodo repubblicano sotto l'aspetto dell'edilizia templare, probabilmente a causa di grosse entrate dovute ai conflitti vinti, cfr. Orlin 2002, 127-129. Tuttavia è bene ricordare anche la lacuna della seconda decade di Livio che cade proprio in quegli anni.
[270] Liv. 10, 33, 9 riporta che il tempio fu costruito con i soldi delle multe che L. Postumio Megello aveva raccolto quando era edile curule, tuttavia Ziółkowski 1992, 172-179 dubita di tutto il racconto liviano in quanto lo storico patavino avrebbe attinto a fonti ostili al console e perciò ipotizza che l'origine del finanziamento fosse derivato dal bottino (*manubiae*) originato dal primo consolato nel 305 quando nella battaglia di Bovianum mise fine alla seconda guerra sannitica. Tuttavia è stato fatto notare che, nonostante la popolarità presso gli studiosi dei finanziamenti di costruzioni templari *e manubiis*, attestazioni esplicite di questo tipo di finanziamenti sono estremamente rare nelle fonti, cfr. Orlin 2002, 117-139.

Patrizio Pensabene, l'archeologo che più ha scavato l'area sud-ovest del Palatino di nostro interesse e che ha contribuito all'identificazione del tempio di Vittoria,[271] ha ben messo in luce come la costruzione di questo tempio rappresenti l'inizio di una modifica strutturale di tutta l'area, modifica tesa ad una progressiva monumentalizzazione di quella che era percepita come la zona più densa di memoria culturale riguardo alle origini di Roma.[272] Riprendendo un'intuizione di Castagnoli,[273] Pensabene ha interpretato un muro di blocchi di tufo di Grotta Scura antistante al tempio di Vittoria come un muro di terrazzamento della platea del tempio stesso. Il fatto più sorprendente è che questo muro poggiava su di una tomba 2,05x0,8 m, profonda mediamente 0,75 m e coperta da una lastra di tufo 2,28x1 m, spessa 20 cm. Sia il coperchio che uno *skyphos* rinvenuto all'interno rimandano al IV sec. a.C., in connessione con la costruzione del muro soprastante e così vennero datati già da Dante Vaglieri nel suo scavo del 1907 che portò alla luce questi rinvenimenti.[274] Tuttavia, mentre per questi lo *skyphos* faceva parte del corredo ma era «troppo misera cosa» per i «depredatori» di quella che lui riteneva essere una tomba di IV sec. a.C., Pensabene ritiene che la tomba venne rinvenuta all'interno dei lavori del IV sec. a.C. e che lo *skyphos* e la copertura di tufo possano intendersi rispettivamente come un'offerta espiatoria e una copertura monumentale.[275] A conferma di questa interpretazione portava tutta una serie di altre fosse rivenute presso quel tratto del *clivus Victoria* che continuava il percorso delle *Scalae Caci* e che lo stesso Vaglieri aveva interpretato come tombe da datare al VII sec. a.C.[276] Per Pensabene la tomba sarebbe stata reinserita all'interno di una (ri)costruzione della memoria culturale attorno al fondatore della città trattandosi di «un *heroon* suddiviso in due settori»,[277] il banco roccioso con i fori per i pali, la *aedes Romuli* più volte ricostruita, e la tomba, sopra la quale l'archeologo segnala la fondazione di un *sema*, probabilmente ivi collocato durante i lavori di ristrutturazione dell'area durante la costruzione del tempio di *Magna Mater* (204-191).[278] Per questo motivo il luogo fu preservato anche nei successivi lavori di ristrutturazione di tutta l'area dopo l'incendio del 111 a.C.[279]

[271] Pensabene 1991. Un fondamentale passo in avanti per la topografia di quel settore del Palatino è stato Wiseman 1981.
[272] Pensabene 1993.
[273] Castagnoli 1964.
[274] Vaglieri 1907, 189-191.
[275] Pensabene 1993, 134 dove si nota che la copertura di tufo di Monteverde, rara per il IV sec., aveva una funzione anche strutturale dovendo sorreggere il peso della platea sovrastante. Riporto per esteso la citazione di Vaglieri *infra* in n. 280.
[276] Vaglieri 1907, 185; Pensabene 1993, 147.
[277] Pensabene 1993, 156.
[278] Pensabene 1993, 152-162.
[279] Per una panoramica storico-archeologica cfr. Pensabene 1991, 14-16; D'Alessio 2006.

Quale che sia il valore della ricostruzione di Pensabene,[280] è indubbio che l'area sud-ovest del Palatino andò incontro ad una monumentalizzazione senza precedenti a cominciare proprio dalla costruzione del tempio di Vittoria a cavallo fra IV e III sec. a.C., la quale a sua volta si collegava ad una serie di luoghi della memoria che, come nel caso della *casa Romuli*, vennero (ri)costruiti (figure 6a e b). L'introduzione del culto della *Magna Mater* fu fondamentale per saldare le memorie delle origini della città con il passato troiano, una saldatura che passava attraverso una linea genealogica che, attraverso Enea, giungeva fino a Roma.[281] Proprio in virtù del suo carattere di madre, la *Magna Mater* si prestava bene a rilanciare in senso genealogico proprio quelle *gentes* patrizie che potevano vantare una genealogia di antica nobiltà. Non appare casuale che negli stessi anni in cui il grande tempio della *Magna Mater* era in costruzione, veniva votato nel 195 a.C. e consacrato un anno dopo un piccolo tempio (*aedicula*) a *Victoria Virgo* proprio da Catone il Vecchio,[282] il più strenuo oppositore del partito filopatrizio guidato dagli Scipioni il cui ruolo era stato di primo piano anche nell'introduzione della *Magna Mater*.[283] Lo stretto legame fra le due Vittorie è attestato dal fatto che entrambe venivano celebrate alle calende di agosto[284] e questo legame parrebbe esplicarsi anche a livello topografico: è stato proposto di identificare l'*aedicula* di *Victoria Virgo* con il cd. *auguratorium*,[285] cioè quella costruzione posta esattamente fra il tempio di Vittoria e quello della *Magna Mater* (figura 6a) e se così fosse avremmo l'*aedicula* incastonata fra i due templi più grandi, quasi a dividerli. Probabilmente Catone aveva votato il tempio durante il suo consolato in *Hispania*[286] che gli aveva procurato un ricco trionfo,[287] ma l'avversione di questo

[280] Ad esempio, il ruolo fra la costruzione del IV sec. e il rinvenimento della tomba non è chiaro. Vaglieri 1907, 191 così descriveva l'interno della tomba: «L'opera dei depredatori apparve evidente: le ossa si trovarono spostate su un lato e nella tomba nulla di prezioso: uno *skyphos*, troppo misera cosa per essi, preziosissimo per noi, era soltanto rimasto abbandonato, un vaso di arte locale, attribuibile, pare, al IV sec. av. Cr.». Se nello stesso momento in cui la tomba venne ritrovata fu riconosciuta come luogo di sepoltura di qualcuno di importante le ossa «spostate di lato» sembrerebbero quasi una noncuranza di esse. D'altro canto Pensabene 1993, 156-157 fa notare la poca importanza della sepoltura in sé poiché uno dei miti di Romolo lo rappresentava come asceso in cielo. Tuttavia quello dell'ascensione di Romolo non è che uno e probabilmente neanche il più antico dei miti della morte/fine di Romolo, non scisso dalla sua tarda assimilazione con Quirino, cfr. in merito Brelich 1960 con Ferri 2017 per un'introduzione e aggiornamento di questo importante saggio. Ciò che è certo è che la tomba aveva acquisito un significato particolare già al tempo dei lavori per il tempio della *Magna Mater*, come testimoniato dal *sema*.
[281] Presenze del mito di Enea sarebbero rinvenibili già nel *Bellum Punicum* di Nevio, cfr. Grimal 1975, 135-139.
[282] *aediculam Victoriae Virginis prope aedem Victoriae M. Porcius Cato dedicavit biennio post quam vovit*, Liv. 35, 9, 6.
[283] Sul ruolo di Scipione Nasica cfr. Dubosson-Sbriglione 2017, 34-37.
[284] Ce lo testimoniano sia i *Fasti Antiates Maiores* che i *Praenestini*, cfr. Degrassi 1963, 16 e 134-135.
[285] Pensabene 1991, 16 n. 22; Coarelli 2012, 228-234.
[286] Ritengo che l'espressione *biennio post* di Livio (*supra* n. 284) non sia da intendere "due anni dopo" ma bensì "nel secondo anno dopo". D'altronde è arcinoto il fatto che, al contrario nostro, i romani contassero le unità di tempo (giorni, anni, etc.) includendo anche il giorno di partenza del conteggio, ad es. la settimana di otto giorni si chiamava *nundina*.
[287] Liv. 34, 46, 2-3. Per l'attività di Catone in *Hispania*, cfr. Richardson 1986, 80-94.

homo novus verso l'esaltazione dei lignaggi nobiliari era tale che nella sua opera storica, le *Origines*, aveva omesso scientemente i nomi dei comandanti militari dalla narrazione degli ultimi quattro libri, che narravano i fatti dalla prima guerra punica fino al 150 a.C.[288] Fatte queste considerazioni, mi sembra lecito contrapporre alla "maternità" della *Magna Mater* la "verginità" di *Victoria Virgo*: se da un lato v'era un'idea secondo la quale la vittoria era da collegarsi ad una condizione di nobiltà derivata da una discendenza e perciò dispensata alla nascita come nel caso di Scipione Nasica, dall'altro una vittoria vergine non faceva preferenze di sangue poiché non era madre di nessuno e perciò poteva permettere anche ad un figlio di "nessuno" come Catone di ottenere la vittoria e di trionfare. Intorno alle modalità di partecipazione dei magistrati romani alla Vittoria si può riscontrare *in nuce* una variazione di quello scontro che sotto forme diverse si protrarrà fino alla fine della repubblica: l'unica caratteristica condivisa da queste diverse teologie della vittoria era proprio la scelta del luogo e non a caso il Palatino diverrà la dimora di Augusto, segno di una prossimità a Romolo mai del tutto esplicitata.

III.2 – I *vates* e il *semipaganus*

Si è visto quali erano le coordinate dello scontro interno alla classe dirigente romana. Si deve tenere in mente che questo scontro si configurava all'interno dei medesimi quadri concettuali di (ri)costruzione dell'identità romana. Se questo era, dunque, il tenore dello scontro, ben altro succedeva alle popolazioni straniere che sempre più migravano nell'Urbe a seguito delle conquiste romane. Questo è il caso delle popolazioni frigie, che, per quanto probabilmente già presenti a Roma, ricevettero un impulso e una forma di riconoscimento proprio attraverso l'introduzione della *Magna Mater*. Probabilmente è in quel periodo che sul territorio del Vaticano venne a denominarsi quella località definita *Phrygianum* nei successivi cataloghi regionali.[289] Come è noto, i culti romano-palatino e frigio-vaticano erano fortemente separati, finché l'imperatore Claudio non aggiunse il rito frigio al calendario romano.[290] Da un'epigrafe del 236 d.C. sappiamo che in un luogo di culto della *Magna Mater* sul *limes* danubiano esisteva un *mons Vaticanus* che poteva essere restaurato.[291] La natura di questo *mons Vaticanus* non è

[288] *Senex historias scribere instituit. Earum sunt libri VII. Primus continet res gestas regum populi Romani: secundus et tertius, unde quaeque civitas orta sit Italica; ob quam rem omnes Origines videtur appellasse. In quarto autem bellum Poenicum est primum, in quinto secundum. Atque haec omnia capitulatim sunt dicta. Reliquaque bella pari modo persecutus est usque ad praeturam Servii Galbae, qui diripuit Lusitanos; atque horum bellorum duces non nominavit, sed sine nominibus res notavit*, Nep. *Cato* 3, 2-4.
[289] Liverani 2008.
[290] Graillot 1912, 142-144.
[291] *CIL* XIII 1751; 7281.

ben chiara,[292] tuttavia la connessione con Roma e il *Phrygianum* è indubbia, confermata per contrasto dall'esistenza di una *Magna Mater Palatina* attestata da alcune iscrizioni.[293] Si potrebbe ipotizzare che i due *montes* rappresentassero quasi due differenti tradizioni per quei culti della *Magna Mater* che si diffusero nei territori dell'impero. I rapporti di forza topografici erano chiari: mentre il Palatino si approssimava ad essere sempre più il cuore politico-religioso di Roma, luogo dell'originario *pomerium* di Romolo, il Vaticano si collocava dall'altro lato del Tevere e rimase fuori le mura anche dopo l'ampliamento di queste ad opera di Aureliano.

La presenza dei Frigi in Vaticano potrebbe non essere così casuale se pensiamo che i *galli* ricevettero un certo grado di riconoscimento religioso da parte delle autorità romane, per quanto non ufficiale. Lo stesso nome di questa altura aveva una connessione con l'elemento profetico: Paolo Diacono, che chiama il Vaticano *collis* e non *mons*,[294] riporta che venne così chiamato «perché il popolo romano fu in grado di espellere gli etruschi da lì grazie ad un responso dei *vates*».[295] Non è qui il luogo per fare la storia del Vaticano e delle sue connessioni con il concetto di *vates*. Mi limito a segnalare una coincidenza apparentemente curiosa: la parola *vates* ha subito una sorte critica non dissimile rispetto a *Septimontium*, il che potrebbe voler dire che i due concetti presentino in un certo qual modo gli stessi problemi storici.[296] Così come *Septimontium* anche *vates* acquistò un nuovo significato a ridosso del periodo augusteo, tanto che proprio nella figura del poeta-*vates* è stata identificata la cifra di distinzione fra la poesia augustea e quella precedente.[297] Il problema è dunque comprendere cosa fosse un *vates* prima che Virgilio lo cominciasse ad utilizzare in maniera estensiva[298] e, come con *Septimontium*, anche per *vates* è stato ipotizzato un decisivo intervento varroniano: sulla base di citazioni successive e di un passo del *de lingua latina* si è ipotizzato che Varrone abbia effettivamente riformulato la figura del *vates* nel perduto *de poematis* che sarebbe stato d'ispirazione per Virgilio.[299] Contro questa ricostruzione è stata osservata la poca distanza di tempo tra le opere

[292] Fishwick 1967, 145 n. 25 opta per un edificio.
[293] *AE* 1924, 26; *CIL* XII 405.
[294] Per questa distinzione cfr. *supra* n. 259.
[295] *Vaticanus collis appellatus est, quod eo potitus sit populus Romanus vatum responso expulsis Etruscis*, Paul. Fest. 519 L.
[296] Segnalo cursoriamente che, così come aveva chiamato le sette alture *septem colles* (cfr. *supra* n. 259), Orazio collega i *vates* al *mons Albanus* (*Ep.* 2, 1, 26-27).
[297] Newman 1967, 8-12.
[298] Per l'uso virgiliano cfr. Newman 1967, 25-42.
[299] Dahlmann 1948. Dopo aver brevemente discusso il ruolo di Posidonio nel rappresentare i poeti quali primi portatori di innovazioni ad un'umanità che si emancipava dalla sua naturalità, Newman 1967, 16 sosteneva: «What application Posidonius made to Roman conditions of these doctrines – if indeed he made any – we do not know. But the text in which the theory of *vates* was firstly sketched, perhaps Varro's *De Poetis*, must have had peculiar attractions for a poet seeking a new definition of his task in the new circumstances of the Augustan regime. *Vates* were new and yet traditional, Roman, and yet backed by Greek learning, leaders of society and yet religious and mystical leaders with no dangerous political implications».

di Varrone e Virgilio,[300] oltre ad una tendenza un po' riduzionista del ruolo dei *vates* all'interno del mondo religioso romano. Piuttosto questi parrebbe che fossero degli operatori rituali non ufficiali la cui caratteristica era una forma di divinazione attraverso il componimento di *carmina* in versi saturni.[301] Tra le varie funzioni di questi *vates* v'era anche quella iatromantica[302] e non sorprende che il mutamento di significato della figura del *vates* sia avvenuto proprio in stretta connessione con Apollo, una divinità che già Eschilo aveva chiamato Ἰατρόμαντις.[303] A Roma questa divinità era collegata con il più famoso dei *vates*, il cd. *vates Marcius* i cui due *carmina* spuntarono fuori un po' ufficiosamente nel 212 a.C. nel pieno del conflitto annibalico: uno conteneva la previsione della disfatta di Canne e l'altro la prescrizione per l'introduzione dei *ludi Apollinares*.[304] Il rapporto con la sfera medica era tutt'altro che risolto, giacché Livio e Macrobio dopo di lui devono ribadire che la ragione dell'introduzione dei *ludi* fu bellica e non medica.[305] D'altro canto i due ambiti sono tutt'altro che scissi concettualmente, essendo *salus* un concetto applicabile anche al corpo sociale: proprio una concezione sempre più legata all'individualizzazione della vittoria e della *salus* è riscontrabile già nel rapporto fra Silla ed Apollo,[306] diventando poi strutturale con Augusto.[307] Nell'*Eneide*, il collegamento fra *vates*, Apollo ed Augusto è strettissimo e il termine è utilizzato per indicare sia la divinità[308] che Virgilio stesso,[309] sempre in contesti altamente significativi: Apollo è così chiamato nel libro VI, dove l'occorrenza stessa di *vates* non ha paragoni con quasi tutti gli altri libri dell'opera;[310] Virgilio si autodefinisce *vates* nel libro VII in quello che è stato definito il «secondo proemio»

[300] Bickel 1951, 261.
[301] Bickel 1951. Per quanto la dottrina di questo studioso sia ancora una volta imponente, tuttavia, similmente allo studio del concetto di *paganus*, permangono anche qui alcuni dubbi metodologici: per esempio la relazione che egli individua fra Salii e *vates* è tutt'altro che solida, dato che si basa solo sul fatto che *carmina* erano impiegati da ambedue e che una fonte tarda come l'*Historia Augusta* (*Aur.* 4, 1-4) ci dice che Marco Aurelio fu *vates* del *collegium saliorum*; oppure l'evoluzionismo legato al concetto di *Kulturkreis* che gli fa sovrapporre il *vates* con la figura dello sciamano; rispettivamente Bickel 1951, 297-304 e 314.
[302] Cic. *de div.* 2, 9 e 12, cfr. Bickel 1951, 262-264 che compara rapidamente queste figure ai *medicinemen* della letteratura etnografica.
[303] Aesch. *Eum.* 62.
[304] Per la figura del *vates Marcius* cfr. Russo 2005; per il contesto storico-religioso mi permetto di rimandare a Grantaliano 2023.
[305] Liv. 25, 12, 15; Macr. *Sat.* 1, 17, 25.
[306] Santi 2008, 167-171 fa notare uno slittamento concettuale dalla *valetudo* (medica) alla *salus* (bellica) avvenuto sotto Silla, sebbene questa correlazione sia riportata all'introduzione stessa dei *ludi* nel 212, cfr. Gagé 1955, 280-286. Tutta la questione s'incentra sulla cd. "teologia della vittoria" su cui cfr. Fears 1981, in part. 740-752 per un tentativo di definizione del concetto.
[307] Per l'arrivo di Apollo a Roma rimane fondamentale Gagé 1955, in part. 479-581 per il periodo augusteo.
[308] Verg. *Aen.* 6, 12.
[309] Verg. *Aen.* 7, 41.
[310] Newman 1967, 38 conta 16 occorrenze solo nel l. VI contro le 6 dei ll. VII-XII. Il significato di *vates* è dunque strettamente legato con la prima metà dell'opera, in particolare con il l. III, tant'è che il filologo inglese definisce il rapporto fra i due libri come «a species of ring composition», 33 n. 1.

dell'opera.[311] I primi sei libri dell'opera si caratterizzano quindi come momento profetico per eccellenza nel quale lo stesso utilizzo del concetto di *vates* funziona come un *leitmotiv* che conduce alla definitiva rivelazione dei *fata* di Roma nel libro VI e che conseguentemente permettono la successiva autoidentificazione dell'autore stesso dell'opera quale *vates*.[312] In sintesi, così come il concetto di *Septimontium*, anche il concetto di *vates* subì un profondo rimaneggiamento a cavallo dell'età augustea, rivelandosi dunque una delle parole-chiave fondamentali nella rappresentazione del nuovo sistema politico e religioso prodotto dalle guerre civili.

Solo tenendo assieme la relazione storica fra *Septimontium* e *vates* si può intendere l'uso di *paganus* del prologo delle *Satire* di Persio:

> *Nec fonte labra prolui caballino,*
> *nec in bicipiti somniasse Parnaso*
> *memini, ut repente sic poeta prodirem;*
> *Heliconidasque pallidamque Pirenen*
> *illis remitto, quorum imagines lambunt*
> *hederae sequaces; ipse semipaganus*
> *ad sacra vatum carmen adfero nostrum.*
>
> Né mi bagnai le labbra al fonte del cavallo, né ricordo d'aver sognato sulla doppia cima del Parnaso per uscire così d'un tratto poeta. E le muse abitatrici dell'Elicona e Pirene che rende pallidi lascio a coloro alle cui immagini flessibile s'avvolge l'edera; io, mezzo pagano, porgo il mio carme alle cose sacre dei vati.[313]

L'autodefinizione di Persio quale *semipaganus* chiude quella che è stata identificata come la prima metà del prologo, nel quale il poeta rifiuta l'ispirazione divina tipica del *vates*.[314] Il significato di *semipaganus*, un *hapax* in tutta la letteratura latina, è stato alternativamente interpretato come "semirustico" o "semiestraneo", strettamente legato alla poetica nonché

[311] Newman 1967, 34-35.
[312] «Thus *uates* and the association of the word with Apollo become a guiding thread in the first half of the poem. Like a leit-motif in a Wagnerian opera the references occur sometimes in a major, sometimes in a minor key, sometimes in a disguised way, as when we are made to hear them though the ears of some character alien to Troy and her destiny. But in the VIth Book the whole pattern is made clear, and the future of Rome is revealed to Aeneas by a *uates*, and shown to be intimately linked with the protection of Apollo. This was the way in which Virgil repudiated Ennius's intellectual revolution, and took back into the Roman heritage all that early literature, all those early strivings towards a confused spiritual and moral belief which the self-confident Ennius had so contemptuously swept aside», Newman 1967, 33-34.
[313] Per. *Sat. prol.* 1-6, trad. D. Bo con piccolo accomodamento.
[314] Harvey 1981, 9-12; Bo 1985, 30-39. Lucarini 2010, 431 n. 29 fa notare come le altre occorrenze di *vates* in Persio siano tutte negative.

all'origine etrusca di Persio.[315] Come si è visto, *semipaganus* è stato ricondotto all'idea di *militia* poetica[316] mentre altri studiosi, in riferimento ai *sacra vatum*, hanno collegato il termine ad una reale festività, identificata con i *Paganalia*.[317] Considerato quanto detto sinora, mi sembra possibile tenere assieme quasi tutte queste interpretazioni: l'essere *semipaganus* gli deriva proprio dal suo essere etrusco e allo stesso tempo dal suo rifiuto di una poetica ispirata e dell'epica,[318] poetica militante che connetteva il *vates* al proclamare il nuovo significato del *Septimontium*, in stretta connessione con il nuovo ciclo aperto dalla politica augustea.[319] Mentre l'interpretazione come "semirustico" è semplicemente da scartare, il rapporto con i *Paganalia* è di natura indiretta, giacché è dubbio che la festa sia sopravvissuta alle riforme augustee, anche se Persio potrebbe essere stato consapevole dell'esistenza di questa antica festività connessa ai *pagi*. Inoltre, a mio avviso, la locuzione *sacra vatum* non va riferita ad una specifica festività ma intesa in senso metapoetico: i *sacra* potrebbero anche essere le stesse opere dei *vates*, i *carmina* la cui natura ispirata e profetica non era scissa dal mito dei *fata* di Roma. L'essere *paganus* di Persio, quindi, è da porre in relazione sia alla sua origine etrusca sia al rifiuto dell'ispirazione divina dei *vates*. A questi, però, in un certo qual modo, il poeta non può evitare di essere parzialmente assimilato con la sua opera, perché effettivamente partecipante della vita letteraria romana e perché dopo Augusto era impossibile rappresentarsi romano e *paganus* allo stesso tempo. Da qui il prefisso *semi*, mentre il fatto che il pronome possessivo *nostrum* possa riferirsi sia a *vatum* che a *carmen*, chiude il verso e la sezione del prologo facendo da *pendant* conclusivo all'atmosfera di ambiguità aperta da *semipaganus*.

III.3 – L'introduzione dei *ludi scaenici* e il servizio militare

Nell'analizzare i vari significati di *semipaganus* si è fatto riferimento giustamente anche al campo semantico della *militia*, giacché da Augusto in poi il *paganus* era il borghese contrapposto al *miles*. Il significato sociale di questa transizione verrà analizzato nel prossimo capitolo, qui però è bene soffermarsi brevemente sulla questione preliminare, vale a dire quella semantica: perché il non *miles* si è chiamato *paganus* e non con un altro termine? Mommsen

[315] Per una rassegna bibliografica delle varie interpretazioni di *semipaganus* cfr. Reckford 2009, 193 n. 68. L'origine etrusca, precisamente da Volterra cfr. Suet. *vita Pers.*, è stata enfatizza da Bo 1985, 35; Whitehead 1996, 18-21.
[316] Cfr. *supra* cap. I II.2.
[317] Cfr. Lucarini 2010, 429-431 per una rassegna bibliografica e una critica al collegamento con i *Paganalia*.
[318] «Per il poeta volterrano infatti il rifiuto della vita letteraria, dei *sacra poetarum*, non coincide solo con il rifiuto delle occasioni mondane e delle *recitationes*, sibbene anche con il rifiuto della poesia epica», Lucarini 2010, 437.
[319] Non a caso in periodo giulio-claudio, in particolare dopo la morte di Augusto, abbiamo quello che è stato definito «il massimo fulgore delle *gentes* etrusche», cfr. Torelli 1969, 337-339, citazione a 337. L'uso di *paganus* da parte di Persio potrebbe fare allusione proprio ad una dimensione etrusca restia al nuovo ordinamento del principato.

riteneva che questo nuovo significato di *paganus* fosse originato dal fatto che gli accampamenti si trovassero fuori dalle città e che conseguentemente i campagnoli, i *pagani*, fossero gli unici o principali interlocutori non soldati dei *milites*.[320] Contro questa tesi, che pur è stata ripresa anche recentemente,[321] è stato proposto da Ersnt Kornemann che il nuovo significato di *paganus* fosse sorto per un inverso rapporto città/campagne: i principali luoghi di reclutamento dell'esercito di periodo giulio-claudio e flavio sarebbero state proprio le città, prima quelle italiche e poi quelle provinciali.[322] Ambo le prospettive poggiano sull'idea che il *pagus* fosse solamente un territorio rurale, idea che come si è visto non è corretta. La seconda pone l'accento anche sull'elemento etnico italico, quale tratto unificatore della *militia*, in particolar modo del primo periodo imperiale. Proprio questo elemento etnico italico della *militia* del primo imperiale può essere connesso con un retroterra non scisso dalle tradizioni mito-storiche analizzate in questo capitolo.

Il mito romuleo della conquista dei sette *pagi* è il mito cronologicamente più antico, anche se v'è poco da dubitare sul fatto che la stesura di questa versione è più recente se comparata con il ben più complesso e non del tutto armonizzato insieme di tradizioni gravitante intorno a Porsenna. Nel caso di Romolo siamo dinanzi ad un mito che articola l'identità romana attorno al perno della latinità e della vittoria militare contro gli etruschi di Veio. La definitiva conquista di questa città e il successivo sacco gallico dividono in due la storia di Roma e chiudono il ciclo precedente, conteggiato (a posteriori) in 365 anni, cioè un anno di anni.[323] Il conflitto con Veio funzionò da memoria culturale per interpretare ed affrontare la crisi generata dalla seconda guerra punica. Durante il conflitto annibalico i pontefici decretarono che un gruppo di vergini cantasse un *carmen* a Giunone Regina composto da Livio Andronico: la messa in scena prevedeva una processione che partiva dalla *Porta Carmentalis*, passava per il Foro, quindi per il *vicus Tuscus* e il Velabro fino al tempio di Giunone Regina sull'Aventino.[324] Questa divinità era stata evocata proprio da Veio[325] e i due conflitti, così esiziali per la storia di Roma da essere ricordati ancor nel IV sec. d.C. da Simmaco,[326] vennero ambedue risolti da due *fatales duces*, Camillo e Scipione Africano.[327] Considerato il ruolo chiave giocato dall'introduzione dei *ludi Apollinares* nella costruzione di quei nuovi significati religiosi che vennero a definitivo

[320] Mommsen 1899, 605-606 n. 4.
[321] Bickel 1954, 33-35; Carrié 1989, 104; Cadiou 2010, 57; Eck 2014, 21-22.
[322] Kornemann 1942, 2296.
[323] Sul concetto di "anno di anni" rimane fondamentale Hubaux 1958 ma cfr. anche Montanari 1990, 35-42 e Sabbatucci 1988, 298-308 per una prospettiva calendariale.
[324] Liv. 27, 37, 7-15.
[325] Ferri 2010, 59-90.
[326] *Rel.* 3, 9.
[327] Sul significato di questa espressione e del suo legame con la *concordia* cfr. Grantaliano 2023, 218-221.

compimento con Augusto, sembra particolarmente significativo il contesto dell'introduzione dei *ludi scaenici* come riportato da Livio.[328] La narrazione si inserisce all'interno del settimo libro dell'opera, anzi in realtà ne costituisce quasi l'inizio. Lo storico patavino, infatti, pone una fondamentale cesura fra il sesto e il settimo libro e cioè l'introduzione delle leggi Licinie-Sestie con le quali finalmente nel 366 a.C. i plebei poterono assurgere al consolato. Anche Livio si conferma non immune al fascino del numero sette e al suo significato: il settimo libro coincide con la nascita del consolato patrizio-plebeo, consolato nato sotto gli auspici di Marco Furio Camillo, il quale aveva implementato le leggi quando venne nominato dittatore per difendere l'Urbe da un ulteriore scorribanda gallica.[329] Camillo morì durante una pestilenza nel 365 a.C. e in quell'occasione Livio lo definisce «secondo fondatore di Roma dopo Romolo».[330] Il proseguire della stessa pestilenza portò all'introduzione dei *ludi scaenici* quali forma di espiazione:

> *Et hoc et insequenti anno C. Sulpicio Petico C. Licinio Stolone consulibus pestilentia fuit. Eo nihil dignum memoria actum, nisi quod pacis deum exposcendae causa tertio tum post conditam urbem lectisternium fuit. Et cum vis morbi nec humanis consiliis nec ope divina levaretur, victis superstitione animis ludi quoque scenici – nova res bellicoso populo nam circi modo spectaculum fuerat – inter alia caelestis irae placamina instituti dicuntur; ceterum parva quoque, ut ferme principia omnia, et ea ipsa peregrina res fuit. Sine carmine ullo, sine imitandorum carminum actu ludiones ex Etruria acciti, ad tibicinis modos saltantes, haud indecoros motus more Tusco dabant. Imitari deinde eos iuventus, simul inconditis inter se iocularia fundentes versibus, coepere; nec absoni a voce motus erant. Accepta itaque res saepiusque usurpando excitata. Vernaculis artificibus, quia ister Tusco verbo ludio vocabatur, nomen histrionibus inditum; qui non, sicut ante, Fescennino versu similem incompositum temere ac rudem alternis iaciebant sed impletas modis saturas descripto iam ad tibicinem cantu motuque congruenti peragebant. Livius post aliquot annis, qui ab saturis ausus est primus argumento fabulam serere, idem scilicet, id quod*

[328] Nonostante i *ludi Apollinares* siano rappresentati come *scaenici* nelle fonti letterarie (Fest. 436-438 L; Macr. 1, 17, 25), Gagé 1955, 301-306 e 396-400 ha dubitato che i *ludi Apollinares* fossero *scaenici* fin dalla loro introduzione, poiché le più antiche monete rimandano ad una dimensione di *ludi circenses*. Tuttavia lo stesso studioso ritiene che «les *ludi Apollinares* ont certainement compris des représentations scéniques dès le début du II^e^ siècle au plus tard, et peut-être dès avant la fin de la guerre d'Hannibal», Gagé 1955, 397. Lo stesso studioso ricordava inoltre come il primo teatro stabile in pietra fu costruito solo da Pompeo, perciò i *ludi scaenici* non si prestavano bene ad una valorizzazione in chiave di propaganda delle élites. Anche Livio, nel passo che verrà citato a breve, antepone i *circenses* agli *scaenici* e nota l'introduzione di quest'ultimi in un certo contrasto con il carattere bellicoso dei romani.

[329] Liv. 6, 42, 4-6. Un certo grado di intercambiabilità fra queste invasioni galliche è dato dal fatto che Livio ci testimonia che il solo Claudio Quadrigario riportava a quella del 367 un episodio che altri datavano dieci anni dopo.

[330] Liv. 7, 2, 7-10.

omnes tum erant, suorum carminum actor, dicitur, cum saepius revocatus vocem obtudisset, venia petita puerum ad canendum ante tibicinem cum statuisset, canticum egisse aliquanto magis vigente motu quia nihil vocis usus impediebat. Inde ad manum cantari histrionibus coeptum diverbiaque tantum ipsorum voci relicta. Postquam lege hac fabularum ab risu ac soluto ioco res avocabatur et ludus in artem paulatim verterat, iuventus histrionibus fabellarum actu relicto ipsa inter se more antiquo ridicula intexta versibus iactitare coepit; unde exorta quae exodia postea appellata consertaque fabellis potissimum Atellanis sunt; quod genus ludorum ab Oscis acceptum tenuit iuventus nec ab histrionibus pollui passa est; eo institutum manet, ut actores Atellanarum nec tribu moveantur et stipendia, tamquam expertes artis ludicrae, faciant. Inter aliarum parva principia rerum ludorum quoque prima origo ponenda visa est, ut appareret quam ab sano initio res in hanc vix opulentis regnis tolerabilem insaniam venerit.

La pestilenza durò anche nel seguente anno, sotto il consolato di Gaio Sulpicio Petico e Gaio Licinio Stolone. Perciò non avvenne alcun fatto degno di menzione, se non che per implorare la pace degli dèi per la terza volta dopo la fondazione della città si tenne un lettisternio. E poiché la violenza della malattia non diminuiva né per i rimedi umani né per l'aiuto divino, essendo gli animi in balìa di ogni superstizione, fra gli altri mezzi tentati per placare l'ira divina si dice che siano stati istituiti anche gli spettacoli teatrali, cosa nuova per quel popolo guerriero (fino ad allora infatti vi erano stati solo gli spettacoli del circo). Questi però furono modesti allora, come generalmente accade per tutti gli inizi, ed inoltre importati dall'estero. Senza alcun testo poetico, senza gesti che mimassero il testo, i danzatori fatti venire dall'Etruria danzavano al suono di un flauto con movimenti armoniosi, secondo l'uso degli Etruschi. Cominciò poi ad imitarli la gioventù, lanciando reciproci frizzi in rozzi versi, con movimenti intonati alle parole. La cosa quindi entrò nell'uso, e attraverso la pratica frequente progredì. Agli attori indigeni, poiché con una parola etrusca l'attore era chiamato *ister* fu dato il nome di istrioni; questi non si limitavano come prima a scambiarsi versi alterni simili ai Fescennini, improvvisati senz'arte e rozzi, ma rappresentavano delle satire ricche di vari metri, con un canto fissato in precedenza accompagnato dal flauto, e con movimenti appropriati al canto. Alquanti anni dopo Livio per primo, lasciate le satire, osò comporre un'opera teatrale con una trama unitaria, e si dice che, egli stesso essendo attore delle sue opere, come allora tutti facevano, quando più volte richiamato dal pubblico sulla scena ebbe un abbassamento di voce, chiese che gli fosse concesso di porre un giovinetto a cantare davanti al flautista, e poi eseguì l'azione scenica richiesta dal canto con una mimica molto più efficace, poiché non era impacciato dal dover usare la voce. Da allora in poi gli attori si limitarono ad accompagnare coi gesti le parti cantate, e rimasero affidate alle loro voci soltanto le parti dialogate. Dopoché con

> questa forma di teatro la rappresentazione si scostò dalla comicità e dallo scherzo sfrenato, e lo spettacolo si trasformò a poco a poco in vera e propria arte, allora i giovani, lasciata la recita dei drammi agli attori di professione, presero secondo l'uso antico a lanciarsi scambievolmente comici lazzi in versi; di qui nacquero le farse finali, che furono assimilate poi generalmente alle Atellane: i giovani mantennero per sé questo genere di spettacoli importato dagli Oschi, e non permisero che venisse contaminato dagli attori di professione; perciò è rimasta la norma che gli attori delle Atellane non siano rimossi dalle tribù e prestino servizio militare, come se non praticassero il teatro. Mi è parso opportuno fra le cose che ebbero umili inizi dover ricordare anche l'origine degli spettacoli teatrali, per mostrare da quale sano principio la cosa sia giunta a questa attuale follia, a stento tollerabile anche nei più fastosi regni.[331]

Il lungo passo di Livio presenta svariati punti di estremo interesse per il discorso che qui si sta facendo e proprio la posizione all'inizio del settimo libro rende la narrazione liviana altamente significativa, dandole quel carattere "fondativo" che abbiamo visto strettamente legato con il numero sette. Nel lungo passo citato ci sono alcune connessioni ideologiche che è bene sottolineare onde evidenziare come sia stato possibile che si fosse istituito a livello culturale quest'equazione *pagani* = etruschi = non soldati. L'introduzione dei *ludi* avvenne sempre per motivo medico e Livio fa notare la novità della tipologia dei *ludi* per quel «popolo bellicoso» che erano i romani. L'influenza etrusca fu determinante, tanto che il termine indicante l'attore professionista (*histrio*) derivava proprio da una parola etrusca (*ister*). Prima dell'introduzione dei *ludi*, Livio ci rende edotti sull'esistenza di questo *Fescenninus versus* che sembrerebbero essere stati dei lazzi mordaci non scissi all'attività agricola e la cui etimologia è dubbia.[332] La narrazione liviana si sposta direttamente a Livio Andronico, la cui attività si colloca nella seconda metà del III sec. a.C.: questi fu il primo ad abbandonare le *saturae* e a comporre degli spettacoli secondo una trama, attingendo a piene mani dai modelli greci, pratica in uso anche presso gli autori successivi.[333] A questo punto ritorna la *iuventus* che si separa nettamente dagli *histriones* lasciando a questi gli spettacoli veri e propri e tenendo per sé le farse finali (gli *exodia*), un particolare tipo di teatro poi fusosi con le *fabulae Atellanae*. Livio ci tiene a segnalare che i due tipi di attori non erano affatto simili ed usa il lessico altamente significativo della "purezza" (*polluere*) per segnalare la separazione delle due classi di persone: dato che

[331] Liv. 7, 2, trad. L. Perelli con qualche accomodamento. Un racconto del tutto simile è Val. Max. 2, 4, 4. Sulla questione dell'introduzione dei *ludi* cfr. Bernstein 1998, 119-129; per una stringente analisi dei due autori cfr. Schmidt 1989, in part. 83-110.
[332] Per l'etimologia Paul. Fest. 76 L; per una discussione cfr. Beare 1951, 9-11.
[333] Beare 1950, 15-22.

recitavano mascherati (*personati*),[334] gli attori di Atellane potevano essere distinti dagli altri attori (*tamquam expertes artis ludicrae*) e conseguentemente potevano mantenere i propri diritti di cittadini-soldati non essendo espunti dalle tribù.

Ciò che mi preme sottolineare in questa rappresentazione liviana è l'elemento etnico sotteso alla distinzione fra i due tipi di attori: mentre gli *histriones* si collocano su di una linea di continuità che va dagli Etruschi al greco Livio Andronico, gli attori di Atellane sono rappresentati in una sorta di strana continuità fra gli arcaici vezzi dei *Fescennini*, gli *exodia* della *iuventus* e le Atellane importate dagli Oschi. Le due linee rappresentano in modo icastico la ricostruzione etnico-identitaria dei Romani di periodo tardorepubblicano e augusteo, ricostruzione che in un certo qual modo ripercorre teleologicamente tutta la storia repubblicana. Come si è visto la coincidenza fra introduzione dei *ludi scaenici* e inizio del consolato plebeo è collocata da Livio all'inizio del libro sette della sua opera. Allo stesso modo significativa è la rappresentazione del rapporto causa-effetto tra *fabulae* ed *exodia*: sarebbero state proprio le innovazioni di Livio Andronico, innovazioni indubbiamente provenienti dal mondo greco, che portarono i giovani a recuperare lo scambio di vezzi comici *more antiquo*. Questo mutamento in connessione con un'influenza greca si colloca nel III sec. a.C., periodo di grandi scambi culturali con il mondo greco ma anche di costruzione di barriere identitarie: proprio allora si sarebbe configurato anche quel *ritus Graecus* che, a quanto sembra, di greco aveva solo il nome.[335] Il legame di questi *exodia* con le Atellane è particolarmente significativo se ci si rivolge ad un dato cronologico: sebbene si abbiano testimonianze di Atellane già in Plauto,[336] l'Atellana letteraria fiorisce all'inizio del I sec. a.C., in stretta concomitanza cronologica con il contesto della guerra sociale.[337] Se si considera che proprio contro l'esclusivismo italico si ebbe sotto l'imperatore Claudio quella fondamentale riasserzione dell'apertura etnica dell'ordinamento romano,[338] mi sembra sia ipotizzabile che il quadro cronologico liviano si sia riorganizzato secondo degli assi ideologici ben netti che furono il prodotto della guerra sociale. Nella logica del passo di Livio gli Etruschi e i Greci rappresentano quel lusso e quello sfarzo tipico di civiltà culturalmente avanzate, mentre invece Romani e Italici sono quei popoli più rozzi ma militarmente più prestanti.

[334] Montanari 1996/2009.
[335] Scheid 1995.
[336] Cfr. la discussione e i passi citati da Beare 1950, 129-134.
[337] Beare 1950, 135 sottolinea le date del 91 e dell'89 a.C. rispettivamente per Novio e Pomponio.
[338] Mi riferisco al celebre caso dell'inclusione in senato dei *primores* della Gallia Comata voluta da Claudio col fine «di rimuovere un ostacolo cristallizzatosi nel sistema politico romano e di stabilire un principio generale di ammissibilità che modificava lo status di tutti i *primores* romani delle comunità federate», Giardina 1994/1997, 14.

Un'autorappresentazione apparentemente simile è quella che emerge dai celeberrimi versi oraziani dell'*Epistola ad Augusto*: «La Grecia conquistata conquistò il rozzo vincitore e introdusse le arti nell'agreste Lazio».[339] Il passo è particolarmente significativo perché inserito all'interno di una rapida rappresentazione delle arti letterarie nel mondo latino: prima ci sarebbero stati i Fescennini, criticati però da Orazio per la sfrenata licenza,[340] quindi, dopo la reciproca conquista fra Greci e Romani, cominciò il fascino estetico dell'Ellade segnato dall'abbandono di «quell'orrido verso saturnio (*horridus ille numerus Saturnius*)».[341] La ricostruzione di Orazio va considerata in stretta relazione con la successiva *Ars poetica*, dove il poeta attenua, senza però negare fino in fondo, la critica al teatro antico, in linea con il tentativo di rivitalizzazione del teatro latino da parte di Augusto.[342] La prospettiva oraziana appare distante da quella augustea se è vero che l'imperatore non disdegnava di prendere parte agli spettacoli pubblici[343] o di produrre fescennini.[344] La posizione di Augusto non sembra lontana da quella di Livio che, come si è visto, collega al *mos antiquus* i Fescennini, dandone in sostanza una rappresentazione positiva. Il racconto liviano non è unico, essendo condiviso in maniera sostanziale anche da Valerio Massimo[345] e con accenni all'azione dei *pontefices* anche da Agostino[346] e Orosio;[347] perciò è stato proposto che la fonte unica dietro questa ricostruzione fosse Varrone.[348] Giusta questa ipotesi, non se ne può non cogliere il profondo significato per il discorso che qui si sta facendo. Come si è visto il racconto liviano è costruito sostanzialmente in tre fasi: a) uso antico dei Fescennini; b) innovazioni Etrusche e Greche; c) recupero/mantenimento/separazione dell'elemento antico dalle contaminanti innovazioni attraverso gli *exodia* e le Atellane. A ben vedere questa ricostruzione storica è tutta tesa ad isolare un sostrato romano-italico cercando di mantenerlo puro e incontaminato dalle successive influenze etrusche e greche. Un simile procedimento mi sembra sia rinvenibile nella discussione etimologica del *pagus Succusanus/tribus Suburana*: mentre per Verrio/Festo la relazione è semplicemente dal *pagus* alla *tribus*, per Varrone abbiamo un terzo elemento anteposto al *pagus*, teso a creare un piano storico antecedente al *pagus*, elemento quest'ultimo che ormai

[339] *Graecia capta ferum victorem cepit et artis / intulit agresti Latio*, Hor. *Ep.* 2, 1, 156-157.
[340] Hor. *Ep.* 2, 1, 145-155.
[341] Hor. *Ep.* 2, 1, 156-163.
[342] La Penna 1950.
[343] Suet. *Aug.* 89.
[344] Macr. *Sat.* 2, 4, 21.
[345] Val. Max. 2, 4, 4, forse conscio di posizioni critiche contro i Fescennini come quelle di Orazio, fa notare l'assenza di biasimo nelle Atellane poiché temperate dall'*Italica severitas*.
[346] Aug. *de civ. dei* 2, 8.
[347] Oros. *Hist.* 3, 4, 1 e 5.
[348] Schmidt 1989, in part. 105-110 per una discussione sull'identificazione dello scritto varroniano; seguito da Bernstein 1998, 122-123.

non si faticherà ad associare con realtà etniche etrusche e greco-pitagoriche. Questi tentativi di asserire un distacco rispetto alle influenze etrusche prima e greche poi mi sembra sia rinvenibile anche in Orazio, seppur da prospettiva rovesciata, tesa a condannare la rozzezza precedente all'arrivo dell'influenza greca.

In un breve ma incisivo articolo Marta Sordi ha messo in evidenza la lontananza di prospettive fra il mantovano Virgilio e il lucano Orazio, portatori di una dicotomia fra le due Italie che si erano contrapposte nella guerra civile e che ancora in periodo augusteo erano tutt'altro che armonizzate.[349] Nel secondo libro delle *Georgiche* Virgilio si mostra consapevole della dicotomia. Da un lato, infatti, c'è il *genus acre virum* dei Marsi, della *pubes Sabella*, dei Liguri, dei Volsci ma anche dei Decii, dei Marii, degli Scipioni e dei Camilli che giungerà fino ad Augusto e alla vittoria di Azio;[350] dall'altro ci sono i *veteres Sabini*, *Remus et frater* e la *fortis Etruria* fra i cui conseguimenti «il più bello è Roma e una sola racchiuse in sé sette alture».[351] Troviamo qui esplicitamente l'idea delle sette alture connesse con Sabini ed Etruschi ed è particolarmente interessante che in questo contesto Virgilio eviti di utilizzare *montes* per riferirsi alle alture preferendogli *arces*; una scelta linguistica che preferiva il Campidoglio al Palatino.[352] Orientato verso il più giovane e bellicoso *genus acre virum* era Orazio e proprio quest'afflato bellicista potrebbe rinvenirsi anche dietro all'espressione *Graecia capta*, dalla quale abbiamo preso le mosse. Piuttosto che ad un generico processo di acculturazione avvenuto in generale tra i secoli III e II, è stato sostenuto che questa espressione rimandi alla simile locuzione trionfale che ha uno dei suoi esempi più antichi nell'*Achaia capta* connessa alla conquista di Corinto del 146 a.C. da parte del console Lucio Mummio.[353] Nonostante l'interpretazione mi sembri funzionare più come non univoca allusione che come preciso riferimento,[354] tuttavia è indubbio che l'impatto del bottino corinzio si riverberò non solo per

[349] Sordi 1993/2002.
[350] *Haec genus acre virum, Marsos pubemque Sabellam / adsuetumque malo Ligurem Volscosque verutos, / extulit, hac Decios, Marios magnosque Camillos, / Scipiadas duros bello et te, maxime Caesar, / qui nunc extremis Asiae iam victor in oris / imbellem avertis Romanis arcibus Indum*, Verg. *Georg.* 2, 167-172.
[351] *Hanc olim veteres vitam coluere Sabini, / hanc Remus et frater, sic fortis Etruria crevit / scilicet et rerum facta est pulcherrima Roma / septemque una sibi muro circumdedit arces*, Verg. *Georg.* 2, 532-535.
[352] Da quel che mi risulta Virgilio non utilizza mai una locuzione come *septem montes*.
[353] Nenci 1978.
[354] Giuseppe Nenci non tiene da conto il contesto squisitamente letterario del passo oraziano ed interpreta l'*ars* arrivata nel Lazio come quella scultorea. Tuttavia se il riferimento è il saturnio e il suo abbandono in favore dell'esametro, questo avvenne con Ennio, morto nel 169 a.C. Perciò il riferimento di Orazio al periodo *post Punica bella* (162) va riferito, come hanno fatto molti commentatori, al periodo successivo alla seconda guerra punica, anche se storicamente andrebbe inquadrato tutto quel periodo a cavallo del III e del II sec. che Pierre Grimal ha efficacemente chiamato il "secolo degli Scipioni" (Grimal 1975). Ciò non toglie che Nenci 1978, 1021-1022 fa bene a sottolineare il parallelismo istituito da Orazio fra il fiorire delle lettere presso Greci e Romani e i periodi di pace successivi alle guerre persiane e alle *Punica bella*.

l'Italia ma anche per le province,[355] tanto che Tacito collegava il trionfo di Mummio all'introduzione dei *ludi scaenici*.[356] Indubbiamente il collegamento tacitiano fra introduzione dei *ludi scaenici* e trionfo rende plasticamente l'idea della *Graecia capta*.[357] Abbiamo così un ulteriore attestazione di questa linea di faglia costruita sulla vera o presunta lontananza di alcuni gruppi etnici dalla partecipazione militare: così, come la *Graecia* era *capta*, allo stesso modo Etruschi e *veteres Sabini* non venivano rappresentati come portatori di quell'identità militare e conquistatrice che giungeva fino ad Azio, ma piuttosto come antichi eredi di una tradizione di fondazione della città e di mantenimento della sua più antica memoria. Attraverso la dicotomia *veteres Sabini* e *Sabellica pubes* si veniva a costruire, o quanto meno ad auspicare, un equilibrio dove indubbiamente alla seconda piuttosto che ai primi era demandato lo sforzo bellico.

Conclusioni

La messe di fonti e discussioni che sono state analizzate in questo capitolo potrebbero sembrare a prima vista scollegate, risultando così il collegamento con i *pagi* e i *pagani* poco chiaro. Si rende necessario ripercorrere brevemente quanto detto evidenziando i punti messi in luce e proponendo, dunque, una ricostruzione del significato di *pagus* in periodo repubblicano, con specifico riferimento ai *pagi* urbani. Il momento cruciale che è emerso dall'analisi è il periodo tra i secoli IV-III quando ebbero luogo una serie di mutamenti strettamente connessi con la guerra con Veio, le leggi Licinie-Sestie e la rifondazione di Roma da parte di Camillo. In primo luogo vi fu l'aumento sistematico e graduale del numero delle *tribus* che, rimasto invariato dal 495 al 387 a.C., cominciò ad aumentare fino a raggiungere il definitivo numero di trentacinque nel 241 a.C. Qualsiasi sia l'interpretazione che si vuole dare a questo fenomeno, è evidente che le *tribus* registrate nel 495 erano una cosa diversa rispetto a quelle successive alla guerra con Veio. Senza alcun dubbio alcuni storici e antiquari antichi si riferivano ad esse chiamandole non *tribus* ma bensì *pagi* e le connettevano con la riforma di Servio Tullio, figura il cui ruolo di riformatore delle tre *tribus* precedenti era riconosciuta da tutti. Considerato che anche Varrone riconosce l'anteriorità dei *pagi* rispetto all'ordinamento romano, da lui proiettato fino a Romolo stesso, mi sembra lecito ipotizzare che alcuni storici e antiquari romani potessero chiamare con il nome di *pagi* le suddivisioni territoriali di Roma originariamente istituite da

[355] Cfr. le fonti e la discussione in Nenci 1978, 1010.
[356] Tac. *Ann.* 14, 21, 2 con Nenci 1978, 1020 n. 37.
[357] A ciò si potrebbe collegare la notizia della discendenza da Enea di Lucio Mummio, funzionale probabilmente proprio per enfatizzare il suo ruolo di conquistatore della Grecia, cfr. Serv. *ad Aen.* 1, 284 con Nenci 1978, 1016.

Servio Tullio. Ciò non vuol dire che queste suddivisioni territoriali si chiamassero necessariamente *pagi*, quanto piuttosto bisogna immaginare che questo termine era utilizzato da quegli storici e antiquari che erano particolarmente interessati a marcare la differenza fra quell'ordinamento e l'ordinamento per *tribus* precedente la riforma serviana. Cioè quegli storici e antiquari particolarmente interessati a sminuire l'importanza delle componenti precedenti all'avvento dei re etruschi. A questo proposito giova ricordare che nell'88 a.C. Silla abolì il voto per *tribus*.[358]

Per comprendere la relazione fra *tribus* e *pagi* bisogna intersecarla con quella fra *montes* e *pagi* e calarsi fino in fondo in quella dicotomia etnica che si è visto operante nella relazione fra *septimontium* e sette *pagi*. Giusta la datazione sempre ai secoli IV-III del definitivo imporsi di una simbologia legata al numero sette, bisogna immaginare che da quel periodo in avanti in virtù di questa numerologia si vennero a rielaborare due tradizioni intorno all'arrivo di Porsenna, una positiva e una negativa. Si è sottolineato da un lato il legame fra il pitagorismo e il numero sette e dall'altro quello fra sette *pagi* e *vicus Tuscus*. Non sorprende, dunque, che la dislocazione delle vicende mitiche gravitanti intorno al Gianicolo coinvolgano proprio i *veteres Sabini* e la *fortis Etruria* che Virgilio connette ai sette *arces*, evitando di utilizzare il termine *montes*. Fu proprio attorno ai *montes*, infatti, che venne a riformularsi quell'identità bellicosa strettamente connessa con gli elementi latini prima ed italici poi e che Augusto riuscì ad incanalare nella propria propaganda attraverso la riforma del tessuto urbano e attraverso l'immagine del *septimontium*, che già Plutarco intendeva come festa del sinecismo romano. Proprio il *septimontium*, se accettiamo la lettura di questa festa come un residuo di un'arcaica comunità politica, ci potrebbe testimoniare lo stato precedente alla riforma serviana, riforma che, dividendo in due *pagi* quello che era l'unico territorio del *septimontium*, potrebbe farci intendere quale poté essere una primitiva contrapposizione fra *pagi* e *montes*. Giusta questa ricostruzione, allora anche la contrapposizione fra *oppidum* e *pagus* fu generata dalla (ri)costruzione dell'identità montana attorno al Palatino che venne interpretato come luogo originario dell'*antiqua urbs*, incontaminata dal successivo arrivo di Sabini ed Etruschi. Si è visto che questa contrapposizione è simile a quella fra *oppidani* e *pagani* nel *Bellum Alexandrinum*, perciò, se si vuole accettare l'identificazione dell'autore citato da Varrone con Giunio Congo Graccano, si potrebbe ipotizzare che la contrapposizione tra *oppidum* e *pagus* fosse una rielaborazione di quella fra *antiqua urbs* e *subura*, in una linea di continuità che andrebbe dalle riforme sociali graccane al partito dei *populares* di Cesare. Per quanto possa

[358] App. *BC* 1, 265-266 con Gabba 1964/1973, 394 n. 50.

sembrare aleatoria questa ricostruzione, ha il merito di suggerire uno sviluppo della contrapposizione fra *montani* e *pagani* che tiene da conto del fatto che c'erano alture, in primis l'Aventino, che non venivano definite *montes* prima di essere annoverate nel *septimontium*.

Un'ultima questione deve riguardare la relazione fra *montes* e riforma augustea dello *spatium urbis*. Si è visto che l'immagine di Roma sui sette colli fiorisce dopo il periodo augusteo e si è visto che già Livio, forse rifacendosi ad un passo di Varrone, pur non parlando di *pagani*, nel passo sulla nascita del teatro collocato all'inizio del settimo libro collegava il servizio militare ad una certa tradizione etnica (Latini-Italici) in contrapposizione ad un'altra (Etruschi-Greci). Giusto il legame fra Latini e *montes*, si può intendere il legame fra *milites* e *montani* anche dalle scelte operate da Augusto in campo di politica religiosa. Il primo *vicus* istituito da Augusto alla morte di Agrippa fu quello di *Iuppiter Fagutalis*, cioè quello di un distretto, il *Fagutal*, che si è visto era annoverato nel *Septimontium* di Antistio Labeone. Il collegamento fra Agrippa, elemento militare e riforma dello *spatium urbis* è confermato dallo stesso passo di Cassio Dione che ci parla della riforma augustea. Lo storico, infatti, connette senza soluzione di continuità la riforma augustea e «i combattimenti funerari in onore di Agrippa» avvenuti entrambi nel 7 a.C. a seguito di un incendio.[359] In occasione del *funus* Augusto fu l'unico a non vestirsi di nero, abito che indossarono anche i figli di Agrippa, quasi che questi non potessero più rivendicare una parentela con il padre, traslata nel 12 a.C. nel rapporto con Augusto e i suoi *lares* collocati presso il *vicus Iovis Fagutalis*. Avremmo così una testimonianza cruciale del nuovo rapporto fra Augusto, i *montes* e l'elemento militare, quest'ultimo confermato anche dal secondo *vicus* istituito da Augusto nel 9 a.C., quello di *Honos et Virtus*, il cui tempio dedicato definitivamente nel 205 a.C. presso la Porta Capena era, come si vedrà nel prossimo capitolo,[360] strettamente legato alla dimensione militare repubblicana e al rilancio della stessa operato da Mario che fece erigere un altro tempio sul Campidoglio dedicato a questa coppia di divinità concettuali.

[359] κἀν τούτῳ καὶ αἱ ἐπιτάφιοι ἐπὶ τῷ Ἀγρίππᾳ ὁπλομαχίαι, φαιὰν ἐσθῆτα τῶν τε ἄλλων πλὴν τοῦ Αὐγούστου καὶ αὐτῶν τῶν υἱέων αὐτοῦ λαβόντων, Cass. Dio 55, 8, 5-7.
[360] Cfr. cap. IV II.1.

IV – *Pagani* e *milites*

Nel capitolo precedente si è visto come un'analisi dei vari significati di *pagus* in periodo arcaico e repubblicano possa fornire una significativa preistoria alla distinzione fra *pagani* e *milites*, distinzione che acquista un pieno significato giuridico e sociale solo dopo la riforma di Augusto. Seppur, quindi, i *pagani* in quanto contrapposti ai *milites* siano il prodotto dell'impero e, anzi, proprio una cartina di tornasole dei mutamenti politici e sociali del tempo, il termine stesso *paganus* affonda in una storia di lunga durata la cui natura religiosa non si fa fatica ad individuare. Questo, oltre a rendere ben più strutturale il ruolo dei *milites* nel mondo romano, implica la necessità di guardare alle strutture dell'esercito in comparazione con quelle del formarsi delle *militiae* non romane. Nella prima parte di questo capitolo tenterò di indicare le linee di sviluppo delle strutture socioeconomiche dell'esercito romano e della progressiva presa di coscienza del proprio ruolo da parte dell'esercito romano. Si vedrà come la distinzione augustea fra *pagani* e *milites* sia proprio il risultato di questo sviluppo storico e come questa distinzione in realtà servì proprio come riconoscimento dell'esercito quale struttura di integrazione delle componenti umane subalterne e altrimenti escluse. Nella seconda parte del capitolo verranno analizzate proprio la funzione discorsiva del richiamo all'appartenenza come *militia* in due autori che, da quanto mi risulta, non sono stati mai comparati: si tratta del discorso di Mario nel *Bellum Jugurthinum* di Sallustio e alcuni brani delle epistole di Paolo di Tarso. Tenterò di mettere in luce i punti di contatto e le differenze di due regimi discorsivi che, ognuno secondo il proprio obiettivo, utilizzano il lessico della cittadinanza militante per legittimare *in primis* se stessi, Mario e Paolo, e contestualmente l'allargamento della base di appartenenza del gruppo cui si rivolgono. Ciò non vuol dire che Paolo legga Sallustio, quanto che ambedue recepiscono e rimodulano una serie di discorsi intimamente connessi con le istituzioni delle città-stato antiche, dove il cittadino era sempre cittadino-soldato, sebbene in entrambi i casi il modello non fu un'astratta città-stato quanto propriamente l'esperienza storica di Roma. L'utilizzo di questi discorsi serve a legittimare la novità sia del proprio ruolo che delle componenti umane altrimenti escluse: questo è il filo rosso che lega le esperienze dei due uomini, esperienze che non marcano soluzioni di continuità fra dimensione individuale e dimensione collettiva, dimensioni che si compenetrano nel dispiegarsi dell'agire storico. Sebbene si faccia riferimento anche a periodi successivi, sia la prima che la seconda parte insistono sostanzialmente su due secoli di storia romana, il I a.C. e il I d.C. e spero che nelle prossime pagine emergano in modo chiaro le dinamiche sociali, economiche e religiose di questo snodo a mio avviso cruciale per la definizione del significato di *paganus*.

I – Il ruolo socioeconomico dell'esercito romano

I.1 – Quale immagine per l'esercito tardorepubblicano?

Fino a non molti anni fa l'immagine dell'esercito tardorepubblicano era sufficientemente chiara e condivisa a livello accademico, così come generalmente accettate erano le mutazioni sociali all'interno dello stesso, strettamente connesse alla transizione dalla repubblica all'impero. In due saggi fondamentali apparsi su *Athenaeum* nel 1949 e nel 1951, Emilio Gabba aveva fornito le coordinate fondamentali dello sviluppo storico e sociale dell'esercito romano degli ultimi due secoli a.C.[1] Cercando di riassumere brevemente la prospettiva dello storico italiano si può dire che questa ipotizzava: a) il progressivo impoverimento dei cittadini-soldati romani già in atto durante il II sec. a.C.; b) il conseguente abbassamento delle soglie minime di censo per servire nell'esercito fino all'arruolamento volontario dei *proletarii* di Mario nel 107 a.C., procedura ritenuta prassi comune nel I sec. a.C.; c) la conseguente professionalizzazione dell'esercito che avrebbe portato ad una disaffezione dei soldati nei confronti delle istituzioni repubblicane, alle quali si sarebbe sostituito un più profittevole rapporto clientelare fra generali e soldati. Nonostante questa prospettiva avesse ricevuto degli aggiustamenti,[2] tuttavia la quantità di temi trattati e la profondità dell'analisi di Gabba venne riconosciuta unanimemente.[3] Questa prospettiva è stata profondamente messa in discussione solo nel 2018 quando è apparso alle stampe un libro scritto da François Cadiou e intitolato programmaticamente *L'armée imaginaire*, il cui fine principale è proprio la disarticolazione di questa rappresentazione dell'esercito repubblicano che sarebbe, per l'appunto, «immaginaria». Seppur non sia la prima voce critica nei confronti della visione tradizionale sull'esercito tardorepubblicano,[4] lo studio di Cadiou è indubbiamente il tentativo più sistematico e approfondito. Il libro eccelle nella *pars destruens*, risultando tuttavia assai più carente in quella *costruens*, sicché ci lascia il difficile compito di raccogliere i cocci della sua analisi per cercare di ricostruire un'immagine, per quanto sfocata, dell'esercito tardorepubblicano. Per comprendere quale fu il ruolo socioeconomico dell'esercito tardorepubblicano bisogna partire da quei dati che si possono dare

[1] Gabba 1949/1973; 1951/1973.
[2] Ad es. Peter Brunt criticava l'enfasi di Gabba sulla professionalizzazione e, in minor parte, sui rapporti clientelari fra generali e soldati (1962/1988), oppure l'idea che l'esercito fosse composto principalmente di volontari e che il *dilectus* avesse perso il suo originale significato di coscrizione (1971, 391-415). D'altro canto lo studioso inglese concordava con Gabba sul fatto che un'effettiva carenza di mobilitabili fosse da rintracciare alla fine del II sec. a.C., tesi fortemente combattuta da Rich 1983, le cui conclusioni non sono state accettate in pieno da Brunt 1962/1988, 253 n. 58.
[3] Ernst Badian (1957/1964, 59) definiva l'articolo di Gabba del 1951 «nothing less than epoch-making in its approach to the problems of this period».
[4] Dettagliate le analisi storiografiche di Cadiou 2018, 40-78.

per acquisiti sia dalla ricerca precedente sia dall'analisi di Cadiou stesso: tenterò dunque di darne conto in modo il più possibile puntuale, sebbene si rimandi alla bibliografia citata per tutte le fonti e per le discussioni bibliografiche più approfondite. L'unico scopo di queste pagine è quello di chiarire, in dialogo con la decostruttiva immagine di Cadiou, quale fu il ruolo politico-sociale dell'esercito tardorepubblicano.

Innanzi tutto v'è la questione dei limiti minimi di censo della quinta classe serviana.[5] Lo studioso francese riporta i risultati delle indagini di John Rich e soprattutto di Elio Lo Cascio riguardo al censo minimo per la quinta classe.[6] La tesi invalsa da Gabba in poi era che vi furono due abbassamenti del livello minimo di censo per essere mobilitabili (*assidui*), uno testimoniato da un passo di Polibio e avvenuto durante la guerra annibalica, il secondo testimoniato da Cicerone e avvenuto prima del 129 a.C.[7] All'interno di una più generale critica alla tesi di un progressivo diminuire del numero dei mobilitabili (*assidui*), Rich ha ripreso per intero l'analisi della questione delle classi di censo istituite, secondo la tradizione, da Servio Tullio giungendo a conclusioni molto caute: le uniche cifre sulle quali si può dire qualcosa sarebbero quelle della prima classe serviana, mentre su quelle dell'ultima classe, non bisognerebbe pronunciarsi per una sostanziale mancanza di fonti. Conseguentemente, per Rich, ritenere l'abbassamento del censo minimo della quinta classe come correlato ad una diminuzione dei mobilitabili «puzzerebbe di circolarità».[8] Diverso il punto di vista di Lo Cascio:[9] in primo luogo viene messo da parte il dato ciceroniano attraverso una più attenta lettura filologica del passo, giacché la cifra dei 1.500 assi dell'ultima classe di censo sarebbe in realtà da leggere più correttamente come 1.100, accordando così le cifre di Cicerone a quelle di Livio, quest'ultime da considerare come una traduzione in assi unciali delle cifre in assi librali ridotti (perciò in rapporto 1/10) che lo storico patavino trovava probabilmente nelle sue fonti.[10] Tolto di mezzo l'ultimo presunto

[5] Le fonti che ci danno le cifre di censo sono: Pol. 6, 19, 2 (V classe: 400 dracme), 6, 23, 15 (I classe: 10.000 dracme); Cic. *de rep.* 2, 40 (*assidui*: 1.500 assi, ma probabilmente 1.100); Liv. 1, 43 (I classe: 100.000 assi; II classe: 75.000; III classe: 50.000; IV classe: 25.000; V classe: 11.000); Dion. Hal. 4, 16-18 (I classe: 100 mine = 10.000 dracme; II classe: 75 = 7.500; III classe: 50 = 5.000; IV classe: 25 = 2.500; V classe: 12,5 = 1.250); Plin. *NH* 33, 43 (I classe: 120.000 assi); Gell. 6, 13 (*classici* = I classe: 125.000 assi), 16, 10, 10 (*proletarii*: meno di 1.500 assi; *capite censi*: meno di 375); Non. 2 P 49 = 228 L (*proletarii*: meno di 1.500 assi); Fest. Paul. 100 L (*infra classem*: meno di 120.000 assi).

[6] Rich 1983, 305-316; Lo Cascio 1988, ripresi in Cadiou 2018, 285-293.

[7] Gabba 1949/1973, 3-17.

[8] «It would thus smack of circularity to use the supposed second century reduction in the property qualification as evidence for the shortage of *assidui*», Rich 1983, 316.

[9] Il quale non lesina critiche all'eccessiva cautela di Rich, Lo Cascio 1988, 274 n. 8.

[10] Dove il valore dell'*aes grave* è quello «alla vigilia della riduzione ponderale dell'asse» che lo stesso Lo Cascio colloca in reciproca polemica con Michael Crawford, durante la prima guerra punica piuttosto che durante la seconda, cfr. Crawford 1985, 52-55 in part. nn. 1 e 4; Lo Cascio 1988, 285-290, in part. nn. 61 e 62 e 289 per la citazione. Dal canto suo lo studioso inglese ritiene che «the as no doubt still in theory weighed ten ounces at the outbreak of the war [annibalica], but in practice it weighed rather less», Crawford 1985, 55. La questione è relativamente secondaria ai fini della presente discussione.

abbassamento censitario, rimane però il fatto che le cifre di Polibio divergono da quelle che la tradizione assegna a Servio Tullio che, con ogni probabilità, appartengono al periodo tra i secoli IV e III a.C. Il problema delle cifre polibiane è assai complesso poiché non si è certi a quale dracma Polibio faccia riferimento e conseguentemente quale sia il corretto rapporto fra questa e il denario (alternativamente 1/1 o 3/4); ulteriore problema è il rapporto fra denario e l'asse, cioè se le cifre stesse vanno intese prima o dopo la ritariffazione avvenuta intorno al 141 a.C. che cambiò il rapporto denario/asse da 1/10 a 1/16.[11] Quale che siano le soluzioni di questo problema, la cifra in assi della quinta classe di Polibio è indubbiamente minore rispetto a quella di Livio (11.000) o di Dionisio (12.500), essendo un valore che va da un massimo di 6.400 assi (rapporto dracma/denario 1/1; rapporto denario/asse 1/16) a un minimo di 3.000 assi (rapporto dracma/denario 3/4; rapporto denario/asse 1/10). Nel migliore dei casi la diminuzione del censo minimo della quinta classe fu circa un dimezzamento, nel peggiore fu la riduzione ad un terzo circa del valore precedente: un dato che potrebbe riconsegnarci un'effettiva difficoltà di approvvigionamento di *assidui* già alla metà del II sec. a.C.[12] Inoltre, come messo bene in evidenza da Lo Cascio,[13] la differenza sostanziale fra le cifre di Livio o Dionisio e quelle di Polibio sta anche nel rapporto interno fra censo della prima e della quinta classe: mentre nei primi il rapporto è rispettivamente 1/9,09 o 1/8, nel secondo il rapporto è 1/25, segno inequivocabile che la forbice della ricchezza nel II sec. a.C. si era allargata, complice anche la tendenza inflazionistica tra i secoli II e I a.C. derivata dalla più ampia circolazione monetaria,[14] nonché una sempre maggiore differenziazione della società romana all'interno della quale ebbe luogo un'affluenza di ricchezze tale da non rendere più necessaria l'esazione del *tributum*.[15] Secondo Lo Cascio,[16] è la Seconda guerra punica il momento nel quale avvenne, se non tutto,

[11] Crawford 1985, 143-151 data al 141 a.C. la ritariffazione del denario e ritiene che il rapporto fra dracma (ateniese) e denario fosse 1/1; Lo Cascio 1988, 294-299 ritiene che il rapporto fra dracma e denario fosse 3/4 e, pur accettando la datazione della ritariffazione di Crawford, non accetta l'ulteriore corollario secondo il quale contestualmente alla ritariffazione si sarebbe cambiata anche l'unità di conto dall'asse al sesterzio. Ambedue mi sembrano inclinare per intendere i dati polibiani come precedenti alla ritariffazione.

[12] Difficoltà sentita dai contemporanei, cfr. Rich 1983, 299-305.

[13] Lo Cascio 1988, 299.

[14] Lo Cascio 1988, 279 n. 25 con bibliografia precedente; *contra* Crawford 1985, 177 ritiene che la maggior quantità di moneta fosse assorbita sia da nuove zone dove precedentemente non c'era moneta romana (Valle del Po e Spagna) sia da una più diffusa monetarizzazione dell'economia italica: «The only area where inflation did occur is in the prices paid by members of the elite for luxury goods. But no general pattern may be inferred from this». Tuttavia si potrebbe obiettare in primo luogo che il rapporto economico fra beni di lusso e non potrebbe essere stato rafforzato proprio dal monetarizzarsi dell'economia italica, in secondo luogo che le testimonianze letterarie delle classi agiate sono le uniche che abbiamo e conseguentemente osservare che, conformemente a quanto ci dicono le cifre polibiane, anche ipotetici processi di inflazione differenziati per ceto denunciano un divaricamento socioeconomico derivato dall'accentramento delle ricchezze.

[15] Nicolet 1976, 86-88 e 244-264. Per i rapidi cambiamenti socioeconomici del II sec. cfr. anche Alföldy 1984, 67-98 e Lo Cascio 2001, 588-591 per i riflessi sulla questione censitaria.

[16] Lo Cascio 1988, 299-302.

almeno una parte importante dell'abbassamento del censo della quinta classe, proprio in virtù delle pressanti attività belliche e in connessione anche con la riduzione sestantale dell'asse, che avrebbe permesso l'inserimento di *proletarii* nella quinta classe senza provvedere ad un nuovo censo. In definitiva, un'analisi più dettagliata delle cifre delle classi di censo, in particolare quella della quinta, non inficia ma anzi conferma, con le dovute correzioni, le linee di tendenza messe in luce dalla visione tradizionale, secondo la quale già nel II sec. a.C. vi fu una tendenza a mobilitare alle armi strati sociali meno abbienti.

Posto ciò, è indubbiamente vero quanto risulta dalla stringente analisi delle fonti di Cadiou relativamente alla rappresentazione della ricchezza: lo studioso francese ha fatto giustamente notare come la soglia fondamentale fra *locupletes* e *pauperes* passasse non tanto fra le diverse classi di censo, quanto fra il censo equestre e la prima classe.[17] Indubbiamente, al giorno d'oggi, non si può più parlare di un esercito di *proletarii* in senso tecnico, cioè di persone aventi un censo inferiore a quello della quinta classe, tuttavia non è facile quantificare la presenza di cittadini benestanti nell'esercito repubblicano. Indubbiamente nell'esercito c'erano anche degli appartenenti al censo equestre,[18] persone che probabilmente avevano delle proprietà fondiarie e che le abbandonavano al momento di arruolarsi.[19] Quest'ultimo caso è quello di alcune coorti di stanza a Corfinio con il proconsole Lucio Domizio: arruolate nel Piceno e a Camerino, dove avevano «abbandonato le loro proprietà», erano richieste urgentemente da Pompeo al proconsole che ancora non si era mosso verso Lucera poiché v'erano quelli che lo trattenevano «per conservare le proprie ville» dinanzi all'avanzata cesariana.[20] Svetonio ci dice che all'inizio delle guerre civili l'esercito di Cesare riuscì ad autofinanziarsi: i centurioni di

[17] Cadiou 2018, in part. 308-319, ma tutto il terzo capitolo verte sul tema.
[18] Cadiou 2018, 376-383.
[19] Come nel caso dell'esercito di Afranio durante la presa di Ilerda, il quale venne congedato in parte in Spagna e in parte al fiume Varo, a seconda se avessero *domicilium aut possessionem in Hispania* (Caes. *bell. civ.* 1, 86, 3, passo che già da tempo faceva problema alla tesi della proletarizzazione, cfr. Cadiou 2018, 384 n. 488 con precedente bibliografia). Altro caso è quello dell'esercito di Lucullo che, alla minaccia delle confische, si smobilitò rapidamente, «ad eccezione di pochi», troppo poveri e non interessati dal provvedimento (ὧν ἐξαγγελθέντων ὁ στρατὸς αὐτίκα διελύετο, χωρὶς ὀλίγων. ὅσοι τάνυ πένητες ὄντες καὶ τὴν ζημίαν οὐ δεδιότες τῷ Λευκόλλῳ παρέμενον, App. *Mithr.* 90), cfr. Cadiou 2018, 366-369 che, contro l'opinione comune che collega queste ricchezze al bottino di guerra, fa notare come sia meglio interpretare queste ultime come proprietà fondiarie di questi soldati, le quali molto probabilmente erano in Italia. D'altro canto il passo di Appiano dimostra come, sebbene pochi, ci fossero dei soldati economicamente indifferenti al potere coercitivo del senato e pronti ad affidare le proprie fortune al rapporto con il generale.
[20] *Sed si erunt qui te impediant ut villas suas servent, aequum est me a te impetrare ut cohortis quae ex Piceno et Camerino venerunt, quae fortunas suas reliquerunt, ad me missum facias*, Pomp. *apud* Cic. *Att.* 8, 12b, 2. Nonostante Cadiou 2018, 372-376 abbia ragione nel sostenere che il termine *fortuna* abbia *anche* un significato economico (ma la relazione con quello religioso è tutta da chiarire poiché strutturale dell'identità romana arcaica), tuttavia questo è impossibile da quantificare e perciò assolutamente arbitrario dire che «une grande partie de l'armée concentrée à *Corfinium*, au moins dix-neuf cohortes sur trente et une, est composée de légionnaires issus de milieux sociaux plutôt aisés», 374. Brunt 1962/1988, 255 dice più semplicemente che il passo allude a «men of property».

ogni legione procurarono un cavallo a proprie spese e «tutti i soldati offrirono la propria opera senza vitto e stipendio, poiché i più ricchi presero in carico il mantenimento dei più poveri».[21] Il dato strettamente economico di questo passo di Svetonio è poca cosa se comparato a quello sociale: il biografo ci dice solo che i centurioni di Cesare all'inizio della guerra civile abbondavano di cavalli e che nell'esercito cesariano c'erano uomini che avevano le possibilità economiche per finanziare i meno abbienti. Poca cosa se si pensa alla ricchezza delle classi dirigenti romane, la cui presenza al seguito di Cesare ci fu, seppur non in misura abbondante come nel partito pompeiano.[22] D'altro canto era lo stesso comandante che, a dire sempre di Svetonio, teneva i soldati «tanto curati da ornarli con armi rifinite d'argento ed oro» e li blandiva chiamandoli *commilitones* piuttosto che *milites*.[23] Come si vedrà più avanti, la rappresentazione di un rapporto diretto e immediato fra *milites* e *imperatores* si avvaleva del precedente mariano e avrà un lungo corso nella storia successiva: Cesare poteva utilizzare questo codice condiviso con le sue truppe quando la decima legione si rifiutò di seguirlo in Africa.

> *Decimanos autem Romae cum ingentibus minis summoque etiam urbis periculo missionem et praemia flagitantes, ardente tunc in Africa bello, neque adire cunctatus est, quanquam deterrentibus amicis, neque dimittere; sed una voce, qua Quirites eos pro militibus appellarat, tam facile circumegit et flexit, ut ei milites esse confestim responderint et quamvis recusantem ultro in Africam sint secuti; ac sic quoque seditiosissimum quemque et praedae et agri destinati tertia parte multavit.*
>
> Una volta, quelli della decima legione con grandi minacce e gravissimo pericolo anche per Roma stessa, chiesero insistentemente congedo e premi: in quel momento divampava la guerra in Africa. Ebbene, Cesare non esitò ad affrontarli – sebbene gli amici cercassero di dissuaderlo – e a congedarli. Con una sola parola – lì chiamò Quiriti anziché soldati – facilmente ne rovesciò i sentimenti e li domò: quelli infatti gli risposero subito che erano soldati, e, sebbene riluttante, lo seguirono spontaneamente in Africa. Ma anche così non mancò di punire i più rivoltosi, privandoli di un terzo sia del loro bottino sia del terreno ad essi destinato.[24]

[21] *Ingresso civile bellum centuriones cuiusque legionis singulos equites e viatico suo optulerunt, universi milites gratuitam et sine frumento stipendioque operam, cum tenuiorum tutelam locupletiores in se contulissent*, Suet. *Iul.* 68, 1.
[22] Per un'analisi prosopografica della fazione cesariana rimane fondamentale Syme 1939, 61-77.
[23] *Nec milites eos pro contione, sed blandiore nomine commilitones appellabat habebatque tam cultos, ut argento et auro politis armis ornaret, simul et ad speciem et quo tenaciores eorum in proelio essent metu damni*, Suet. *Iul.* 67, 2. Per l'arricchimento dell'esercito ai danni dei possidenti italici dopo la morte di Cesare cfr. Nicolet 1976, 217-220.
[24] Suet. *Iul.* 70, trad. F. Casorati.

Stando alla viva descrizione di Svetonio, bastò semplicemente fare riferimento all'identità non militare dei cittadini romani per far sì che questi accompagnassero il loro comandante in un ulteriore campagna. L'alternativa fra *Quirites* e *milites*, utilizzata da Cesare chiaramente a detrimento dei primi, è in un certo modo antesignana di quella fra *pagani* e *milites* e denuncia plasticamente la perdita di prestigio della cittadinanza rispetto al servizio militare. Nel caso cesariano è probabile che la riluttanza della decima legione fosse connessa anche con la consapevolezza che i destini di generale e soldati erano strettamente intrecciati.[25] Detto in altri termini, i soldati, pur consci del peso politico acquisito, erano tuttavia consapevoli che questo peso politico era spendibile solo in virtù della relazione con l'*imperator* di turno, il quale, come nel caso di Cesare, poteva imporre un premio di congedo decurtato, sia in termini di bottino che di terre. In modo icastico Claude Nicolet ha detto che, alla morte del dittatore, l'esercito «costituiva ormai una forza politica e quasi un partito»,[26] tuttavia la presa di coscienza dell'esercito quale corpo (sempre più) estraneo rispetto al resto della società romana e strettamente legato all'*imperator* è un fatto di più lunga durata.[27] È stato fatto notare che il concetto di *felicitas*, strettamente legato alla figura dell'*imperator*, trae un suo specifico significato in funzione della salvezza materiale dei *milites*:[28] è *felix* quell'*imperator* che vince con poche perdite.[29] Il primo *imperator* in possesso di *felicitas* sembra essere stato Scipione

[25] Celebre è la frase che secondo Asinio Pollione avrebbe detto Cesare dinanzi ai nemici sconfitti e in fuga a Farsalo: *Hoc voluerunt; tantis rebus gestis Gaius Caesar condemnatus essem, nisi ab exercitu auxilium petissem*, Suet. *Iul.* 30, 4.

[26] Nicolet 1976, 206.

[27] Cadiou 2018, 319-325 riporta con precisione le fonti che ci testimoniano la crescente importanza sociale dell'esercito ma purtroppo ha la tendenza a derubricarle a *topos* letterario, attitudine che porta fino in fondo nella sua trattazione quando riassumendo le mutazioni all'interno dell'esercito con la formula che vede lo slittamento dal cittadino-soldato al soldato-cittadino, lo storico francese pone la pur giusta questione della rappresentazione idealizzata del cittadino-soldato medio-repubblicano ma con un posizionamento ermeneutico non posso definire in altro modo se non post-moderno: «On tient ainsi insuffisamment compte du fait que la tradition antique, sur laquelle nous nous appuyons, avait elle-même tendance à idéaliser les vertus civique et militaires du passé républicain: l'histoire de cette représentation, et de ses effets, reste d'ailleurs à écrire», 410-411. A prescindere dal fatto che la storia della rappresentazione è sempre intrinsecamente collegata alla storia *tout court*, a maggior ragione dato lo stato delle nostre fonti, tuttavia mi sembra che il punto di vista di Cadiou minimizzi l'importanza dei fattori strutturali rispetto a quelli sovrastrutturali.

[28] Martina 1984 lo mette bene in luce partendo dalla prospettiva di Versnel 1970, 361-371 che aveva insistito sul nesso fra *felicitas* e trionfo, nesso che invece non è causale.

[29] «L'*imperator* guadagna la qualifica di *felix* quando si sia reso benemerito della salvezza dei propri *milites* (un generale che, pur contando gravi perdite fra gli alleati, evita di sacrificare i soldati romani è comunque *felix*)», Martina 1984, 693 il quale segnala che questo specifico significato abbia corso da Scipione ad Augusto, la qual cosa si lega in parte anche alla rappresentazione gentilizia non scissa anche da elementi geografici: in Africa Cesare ebbe bisogno di uno Scipione tra le sue fila «per eludere le profezie, con le quali felice ed invitto in quella provincia era fatalmente portato il nome degli Scipioni (*ad eludendas autem vaticinationes, quibus felix et invictum in ea provincia fataliter Scipionum nomen ferebatur*)», Suet. *Iul.* 59, con Montanari 1998/2007, 75-87. Tuttavia ancora in periodo tardoantico Ammiano poteva rappresentare la *felicitas* di Costanzo II come funzionante solo per le guerre civili mentre era assente nelle guerre esterne: [l'esercito] *norat expeditionibus crebris fortunam eius in malis tantum civilibus vigilasse; cum autem bella moverentur externa, accidisse plerumque luctuosa* (14, 10, 16 dove nelle parole che Ammiano fa pronunciare allo stesso Costanzo poco prima, § 15, questi si definisce *princeps tranquillus, temperantes adhibere modum adlapsa felicitate decernens*).

Africano,[30] vera e propria figura di cerniera nella rappresentazione del capo militare: se da un lato questi è *fatalis dux*, titolo condiviso solo con Furio Camillo, dall'altro apre alle successive generazioni più privatistiche forme di legittimazione politica proprio attraverso il rapporto con l'esercito.[31] In tal senso la dicotomia tra *virtus* e *felicitas*,[32] sarebbe da interpretare anche come una duplice maniera di intendere la bellicosa espansione transmarina del II sec., quando l'esercito sempre più impegnato in campagne lunghe e logoranti cominciò a pretendere delle basilari garanzie: dopo il 146 a.C. venne dedicato l'*aedes Felicitas* da Lucio Licinio Lucullo (cos. 151),[33] nonno del più celebre luogotenente sillano. Sulla *felicitas* di Silla si discute sin dall'antichità e la sua contrapposizione alla *virtus* di Mario era *topos* letterario già in antico, con ogni probabilità propagandato dagli stessi interessati.[34] Per comprendere in che modo questa relazione fra *milites* e *imperatores* tocchi in profondità anche questioni socioeconomiche, mi sembra interessante riportare un passo delle *Catilinarie* in cui Cicerone elenca le tipologie dei sostenitori di Catilina.

> *Tertium genus est aetate iam adfectum, sed tamen exercitatione robustum; quo ex genere iste est Manlius, cui nunc Catilina succedit. Hi sunt homines ex eis coloniis quas Sulla constituit; quas ego universas civium esse optimorum et fortissimorum virorum sentio, sed tamen ei sunt coloni qui se in insperatis ac repentinis pecuniis sumptuosius insolentiusque iactarunt. Hi dum aedificant tamquam beati, dum praediis lectis, familiis magnis, conviviis apparatis delectantur, in tantum aes alienum inciderunt ut, si salvia esse velint, Sulla sit eis ab inferis excitandus; qui etiam nonnullos agrestis, homines tenuis atque egentis, in eandem illam spem rapinarum veterum impulerunt. Quos ego utrosque in eodem genere praedatorum direptorumque pono, sede os hoc moneo: desinant furere ac proscriptiones et dictaturas cogitare. Tantus enim illorum temporum dolor inustus est civitati, ut iam ista non modo homines sed ne pecudes quidem mihi passurae esse videantur.*

[30] Stando alla testimonianza di Cic. *de fin.* 4, 22 addirittura nel decreto trionfale dell'Africano: *An senatus, cum triumphum Africano decerneret, "quod eius virtute" aut "felicitate" posset dicere, si neque virtus in ullo nisi in sapiente nec felicitas vere dici potest?* L'affidabilità di questa testimonianza ciceroniana è stata difesa da Wagenvoort 1954, 66-67 che pensa al conflitto annibalico mentre Martina 1984, 693-694 collega un (presunto) detto di Scipione (*malle se unum civem servare quam mille hostes occidere*, *HA*, *Ant.* 9, 10) alla facile vittoria nella battaglia di Magnesia (Flor. 1, 24, 14-18 cui si possono aggiungere le bassissime cifre dei caduti date da App. *Syr.* 36).

[31] Mi permetto di rimandare a Grantaliano 2023, in part. 218-222 con precedente bibliografia.

[32] Sulla quale cfr. Wagenvoort 1954, 69-70; McDonnell 2006, 93-95.

[33] Martina 1984, 694-695; cfr. anche Palombi 1995.

[34] Sulla *felicitas* di Silla cfr. da ultimo Humm 2018, 118-122 con bibliografia precedente; sul significato di Ἐπαφρόδιτος con il quale Silla stesso traduce il proprio *cognomen Felix* cfr. Santangelo 2007, 199-213; la contrapposizione fra la *felicitas* di Silla e la *virtus* di Mario è in Plut. *Fort. Rom.* 4, 318 c-d ma con ogni probabilità fu degli stessi interessati se la contrapposizione fra τύχη e ἀρετή è già nelle *Memorie* di Silla (fr. 11 Cornell 2013 = Plut. *Syll.* 6, 7-8) mentre Mario consacrò un'*aedes* a *Honos* e *Virtus* (cfr. Palombi 1996).

> La terza categoria comprende uomini già carichi di anni ma tuttavia ancora vigorosi per l'allenamento alle fatiche, e ad essa appartiene quel tale Manlio che adesso cede il comando a Catilina. Costoro provengono dalle colonie sillane; ora io so bene che esse sono nel loro insieme costituite da bravi e valorosi cittadini, ma si tratta pur sempre di coloni che, trovatisi d'un tratto e insperatamente pieni di soldi, si diedero a ostentare un tenor di vita tanto dispendioso quanto arrogante. Si mettono a costruire come se fossero dei gran ricconi, si compiacciono di splendide tenute, di numerosi schiavi e di sontuosi banchetti: è così che si sono caricati di tanti debiti che dovrebbero, per uscirne fuori, fare ritornare in vita Silla. E non basta: hanno spinto alcuni contadini, gente di bassa condizione e pezzenti, a sperare nelle depredazioni di un tempo. È per questo che io pongo gli uni e gli altri in un'unica schiera di saccheggiatori e di briganti, ma voglio dare loro l'avvertimento di smetterla di vagheggiare folli speranze pensando a proscrizioni e a dittature. Quei tempi infelici hanno lasciato un ricordo così doloroso, impresso come un marchio di fuoco nelle carni dei cittadini, che non solo gli uomini ma neppure le bestie potrebbero a mio avviso sopportare mai più in futuro delle violenze come quelle.[35]

Cadiou ha commentato questo testo enfatizzando il fatto che Cicerone faccia riferimento a questi veterani sillani chiamandoli *cives optimi* e *fortissimi viri*, implicando così una visione positiva degli stessi.[36] Sebbene ciò non sia falso, il passo ciceroniano ci fornisce ben altri dati sui quali è giusto riflettere. In primo luogo l'ordine stesso con il quale Cicerone elenca i *genera* di uomini che sostengono Catilina è indicativo di una chiara gerarchia socioeconomica:[37] in primo luogo ci sono i *locupletes*, quindi coloro che ambiscono agli *honores*, al terzo posto i coloni sillani, poi un *genus varium et mixtum et turbulentum*, infine la peggior risma di facinorosi. I veterani sillani si collocano proprio a metà delle gerarchie socioeconomiche tardorepubblicane e lì stavano solo per il favore del dittatore attraverso il quale «si ritrovarono in insperata e repentina ricchezza (*se in insperatis ac repentinis pecuniis iactarunt*)». Mi sembra particolarmente interessante che questi stessi veterani aizzassero i contadini poveri e indigenti a prendere le armi con la promessa di un secondo tempo di proscrizioni e sequestri, memori del precedente sillano che Cicerone stigmatizza fortemente. E ancor più interessante è che gente similare è quella che appare nel quarto genere di uomini che sostengono la parte di Catilina: l'Arpinate li descrive come una massa di indebitati che «sia da Roma che dai campi si raduna in quegli accampamenti», anche se ritiene che «siano non tanto soldati zelanti quanto debitori

[35] Cic. *Cat.* 2, 20, trad. G. Bellardi.
[36] Cadiou 2018, 279-280.
[37] L'elenco è in Cic. *Cat.* 2, 18-23 e mi sembra che l'Arpinate stesso tradisca la gerarchia valoriale del suo elenco quando alla fine (§ 22) dice *postremum autem genus est, non solum numero, verum etiam genere ipso atque vita*.

indolenti».[38] L'espediente retorico tradisce il fatto che la pur apparentemente positiva immagine dei veterani sillani non è l'unica immagine di soldati che ci fornisce Cicerone,[39] il quale probabilmente divide fra quelli ed altri debitori in virtù sia della ricchezza accumulata grazie al mestiere delle armi sotto Silla sia dell'età avanzata. Tuttavia una certa continuità di interessi socioeconomici è riscontrabile fra i veterani sillani e i contadini, fra i quali si potrebbero annoverare anche quegli indebitati provenienti sia da Roma che dalle campagne,[40] i quali si fecero *milites* per migliorare la propria condizione, «in quella stessa speranza delle vecchie rapine (*in eandem illam spem rapinarum veterum*)», cioè, diremmo noi, nella speranza di una violenta redistribuzione della ricchezza.

Sebbene indubbiamente la possibilità di ascesa socioeconomica dietro ad una relazione più diretta fra *milites* e *imperatores* trascenda il tema dell'assegnamento delle terre ai veterani, tuttavia è bene sottolineare brevemente il significato che questa pratica assume nel contesto del I sec. a.C. Tradizionalmente è stata instaurata una connessione fra il fenomeno di colonizzazione prima e quello di assegnazione di terra ai veterani poi: questa connessione si appoggia sopra un celeberrimo passo di Velleio Patercolo, secondo il quale dopo la colonia di *Eporedia* (moderna Ivrea) del 100 a.C. non sono ricordate altre deduzioni di colonie «se non militari».[41] Cadiou ha giustamente sottolineato come l'assegnazione delle terre vada inquadrata più come «dono politico» piuttosto che come effettiva misura intesa a migliorare le condizioni economiche dei veterani,[42] anche perché queste ricadevano su qualsiasi soldato in base al rango nell'esercito e non in base alla classe di censo.[43] Ciò non di meno, anche sulla base del passo ciceroniano succitato, non si può non riconoscere un ruolo di ascensione sociale in virtù delle assegnazioni di terre,[44] il che ci riconduce, ancora una volta, al problema della relazione fra

[38] *Permulti et ex urbe et ex agris se in illa castra conferre dicuntur. Hosce ego non tam milites acris quam infitiatores lentos esse arbitror*, Cic. *Cat.* 2, 21.
[39] Cadiou 2018, 326-333 fa notare il carattere occasionale e politico delle alterne rappresentazioni positive o negative dell'esercito.
[40] Che il soldato romano fosse un *agrestis* è cosa nota, nonostante il velo di letterarietà dell'immagine, cfr. da ultimo Cadiou 2018, 323-324 e 328 per le fonti.
[41] *Neque facile memoriae mandaverim quae, nisi militaris, post hoc tempus deducta sit*, Vell. 1, 15, 5. Cfr. l'analisi di Gabba 1951/1973, 95-142 e più recentemente la sintesi di Broadhead 2007, in part. 152-154 dove giustamente si insiste sul significato militare anche delle deduzioni coloniarie dei secoli precedenti al I, questione già sottolineata da Brunt 1962/1988, 241 n. 4 in polemica con la più forte discontinuità coloniaria ipotizzata da Gabba. Su questa linea si muove anche Tweedie 2011, che però non convince fino in fondo nella sua tesi principale, secondo la quale il progetto graccano sarebbe da interpretarsi all'interno delle assegnazioni ai veterani. Per quanto è indubbio che c'è una certa continuità fra fenomeno coloniario e assegnazioni di terre ai veterani, tuttavia mi sembra poca cosa interpretare il «coloro che per l'Italia combattono e muoiono (τοῖς δ'ὑπὲρ τῆς Ἰταλίας μαχομένοις καὶ ἀποθνήσκουσιν)» di un'orazione di Tiberio Gracco (Plut. *Tib. Grac.* 9, 5) come un preciso riferimento ai veterani piuttosto che un più generico riferimento retorico a dei cittadini-soldati.
[42] Cadiou 2018, 352 n. 339 il quale si rifà all'analisi di Laignoux 2014.
[43] Cadiou 2018, 354-355.
[44] «È, infatti, facilmente comprensibile quale prestigio circondasse il veterano che, partito proletario dal proprio paese, vi ritornava agiato e, già solo per la sua qualità di militare, oggetto di considerazione», Gabba 1951/1973,

imperatores e *milites*. Se dobbiamo inserire l'assegnazione di terre all'interno della tipologia dei doni politici, si può inserire in questa lista anche l'ingresso di soldati in senato, cosa che avvenne sia con Silla che con Cesare.[45] Ciò non toglie che la terra era pur sempre la forma più stabile di ricchezza nel mondo romano, sicuramente la più rispettata, e che quindi la distribuzione di terra a soldati il cui periodo di servizio poteva raggiungere anche cifre a due zeri[46] poteva effettivamente essere un miglioramento delle loro condizioni socioeconomiche di partenza. Queste assegnazioni di terre avvennero quasi sempre in una logica di contrapposizione fra *imperatores* e senato,[47] in particolare quella parte di *nobilitas* senatoria che, per un motivo o per un altro, era avversa all'accentramento di potere nelle mani di singole personalità. In tal senso, la figura di Mario è più che paradigmatica e non a caso il collocamento del suo operato nelle dinamiche socioeconomiche dell'esercito tardorepubblicano rimane un problema spinoso per la storiografia moderna.[48] Rimanendo alla questione delle assegnazioni

132-142 e 140 per la citazione. Forse questa formulazione è un po' troppo enfatica, sebbene si riferisca al periodo cesariano ed augusteo e si appoggi su Hor. *serm.* 1, 6, 72-73, tuttavia mi sembra altrettanto enfatico definire «à juste titre» lo scetticismo riguardo questa ricostruzione, Cadiou 2018, 350 n. 332.

[45] Per Silla cfr. Gabba 1956/1973; per Cesare cfr. Syme 1938.

[46] Brunt 1962/1988, 255-256, sulla durata della ferma cfr. anche *infra* n. 79.

[47] Cfr. Gruen 1974, 387-404 che mette bene in luce come la relazione fra assegnazioni ai veterani e alla plebe urbana spesso andavano di pari passi nei progetti di redistribuzione agraria; la bibliografia sul punto è sterminata, oltre a quella già citata si vedano per lo meno Brunt 1971, 294-344; Schneider 1977; Keppie 1983.

[48] Cadiou stesso ha problemi nell'inquadrarne la figura in particolar modo in connessione con il *dilectus* di *proletarii* del 107 a.C., come emerge da un giudizio dato in sede di conclusioni non privo di una certa ingenuità: «en effet, entre le tableau des institutions militaires de Rome dressé par Polybe dans ses *Histoires* vers 160 et la marche de Sylla sur Rome en 88, évoquée surtout dans les sources tardives, nous manquons cruellement d'information, à l'exception justement de cette notation de Salluste pour l'année 107, qui a donc tendance à concentrer sur elle toute l'attention. Par conséquent, l'initiative en matière de recrutement qui est associée d'une valeur exemplaire, aussi bien par ceux qui l'admettent de façon littérale, en faisant du futur vainqueur de Jugurtha un réformateur visionnaire, que par ceux qui préfèrent penser que les auteurs anciens se contentent de rapporter à la figure controversée du précurseur des *imperatores* du I^er^ siècle une évolution en réalité moins clairement identifiable, selon le schéma du 'premier inventeur' si fréquent dans les sources littéraires», Cadiou 2018, 398-399. Sembra quasi che Cadiou dimentichi che abbiamo l'informazione sul *dilectus* del 107 a.C. proprio perché Sallustio scrisse una monografia sulla guerra giugurtina in quanto riteneva quello essere un episodio bellico fondamentale della transizione dalla repubblica all'impero, transizione che lui stava vivendo in quegli anni e la cui viva esperienza e testimonianza non può essere rifiutata dagli storici moderni senza giuste ragioni. Ad esempio di questo atteggiamento si prenda la giustificazione che dà Cadiou (2018, 106-117) dell'arruolamento dei *capite censi* del 107 a.C., il cui significato viene troppo sbrigativamente ridotto a ragioni di fretta nel raggiungere la provincia africana. Contro questa ipotesi si può far notare che la rapidità è un elemento non esclusivo di Mario e che Sallustio utilizza questo espediente per delineare quei personaggi, Giugurta *in primis*, pieni di energia che riempiono di sé l'azione narrativa, cfr. Devillers 1999. Inoltre, uno degli argomenti principali per sostenere la tesi della fretta di Mario sarebbe l'arrivo in ritardo di Silla, rimasto in Italia a reclutare la cavalleria (Sall. *BJ* 95, 1), tuttavia è stato fatto notare da tempo che v'è un errore cronologico nella narrazione sallustiana che comprime le distanze e per la campagna di Mario fa menzione di un solo inverno, quello 106/105 (*BJ* 97, 3; 100, 1; 103, 1), cfr. La Penna 1968, 224-226 con bibliografia precedente. Nonostante Broughton 1951, 551 collochi l'elezione a questore di Silla nel 107 sostenendo che «he came to Numidia late in 107 or early in 106», sarebbe meglio collocare il suo arrivo nella seconda metà del 106, giacché subito dopo Sallustio fa menzione dei quartieri invernali (cfr. la cronologia di Paul 1984, xxiii). Conseguentemente si potrebbe ipotizzare che l'elezione a questore di Silla sia avvenuta nel 106 stesso e che questi abbia tardato la prima metà dell'anno per reclutare la cavalleria. Ritengo che l'arruolamento dei *capite censi* da parte di Mario abbia radici molto più profonde come tenterò di mettere in luce nella seconda metà di questo capitolo.

delle terre, è stato osservato come i 100 iugeri delle assegnazioni in Africa ai veterani della guerra giugurtina furono ben più sostanziose rispetto a quelle possibili in Italia[49] e probabilmente anche un precedente per le successive distribuzioni sillane.[50] Noi non sappiamo se tra i veterani che ricevettero la terra da Mario ci fosse uno dei *proletarii* che si erano arruolati nel 107, tuttavia è fuor di dubbio che un esempio del genere sarebbe potuto essere più che significativo per i contemporanei, specialmente quelli che non avevano tante altre alternative se non imitare quel *proletarius*.

Il problema del precedente mariano è intrecciato a doppio filo con la questione del volontariato nelle legioni tardorepubblicane. Sebbene sia vero che con *dilectus* si intendesse un procedimento di coscrizione, tuttavia è stato sostenuto un «allargamento del concetto di *dilectus*»[51] che quindi terrebbe al suo interno anche una quota di volontari. La quantità di questi ultimi nell'esercito è semplicemente impossibile da stimare.[52] Forse più interessante è sottolineare un punto a mio avviso trascurato da Cadiou, vale a dire la dinamica del *census* tardorepubblicano, in particolar modo quello successivo alla Guerra sociale, quando fu necessario iscrivere una quantità non indifferente di nuovi cittadini.[53] Il problema specifico è l'organizzazione del censo, cioè se questo venisse realizzato in modo centralizzato, facendo venire le persone a Roma, oppure in modo decentralizzato, facendo muovere i documenti, cosa che avvenne sicuramente dal 45 a.C. in poi, come attestato dalla *lex Iulia municipalis*.[54] Cadiou

[49] *De vir. ill.* 73, 1 con Schneider 1977, 106-107; cfr. anche le discussioni di Brunt 1971, 577-580; 1962/1988, 278-280.

[50] «We may conclude that as a result of Saturninus' two laws, though very few colonies were founded and none is recorded in Italy, some Marian veterans were settled *viritim* in the province of Africa, and others in Italy. There had been distant precedents for the viritane settlement of veterans, but it was of course novel that the settlement should be forced through by popular agitation, and that to some extent it was to be effected outside Italy. Marius (or Saturninus) showed Sulla the necessity of rewarding veterans in this way, without (any more than Sulla) devising any system of such *praemia* for the future; and it was left to Caesar and his successors to resume making grants of provincial land», Brunt 1962/1988, 280.

[51] Schneider 1977, 100. Questa mi sembra anche la prospettiva di Smith 1958, 44-58 su cui cfr. le considerazioni di Cadiou 2018, 124-126.

[52] Citando Watson 1982, 46: «the evidence is simply not sufficient to show that 20%, 40%, 60% or 80% at any one time were volunteers», dice Cadiou 2018, 251 n. 604: «Néanmoins, on aura compris que, pour ma part, je crois qu'il convient de privilégier une estimation basse», similmente a quanto sostenuto da Brunt. Siamo nel campo delle opinioni. Keaveney 2007, 94 fa riferimento ad un non meglio precisato «general scholarly consensus» nel ritenere il numero dei *proletarii* di Mario basso e il suo esempio non seguito se non in situazioni di necessità come la Guerra sociale o il periodo triumvirale, quest'ultimo periodo sottolineato anche da Cadiou 2018, 251-253.

[53] Cadiou dedica poche pagine (2018, 295-300) e avverte della natura non definitiva delle sue conclusioni, nelle quali fa riferimento al fatto che le *tabulae iuniores* non sempre erano aggiornate e che quindi il servizio militare pesasse sempre sugli stessi cittadini. Una riprova di ciò sarebbe un passo della prima *Epistola* a Cesare attribuita a Sallustio dove si legge: *Item ne, uti adhuc, militia iniusta aut inaqualis sit, cum alii triginta, pars nullum stipendium faciunt*, 8, 6. Il riferimento è molto vago e si può riferire più semplicemente alla durata ineguale della ferma oppure, riprendendo in parte la tesi di Cadiou, al fatto che proprio attraverso la mancata armonizzazione del censo di Roma e di quelli locali italici si fossero create più possibilità di evitare l'arruolamento.

[54] La bella contrapposizione fra movimento di uomini e quello di documenti è di Nicolet 1989, 130. Cfr. anche Lo Cascio 2001, 568-569.

ritiene che una forma di centralizzazione avvenne abbastanza rapidamente dopo la fine della Guerra sociale,[55] ma questa opinione non può non essere circolarmente legata alla sua altra opinione relativa al *dilectus* quale coscrizione. Per lo studioso francese l'arruolamento successivo alla Guerra sociale avrebbe previsto una bassa percentuale di volontari e si sarebbe basato su di una precocemente centralizzata procedura di censo, la quale avrebbe permesso una coscrizione sufficientemente capillare a livello locale grazie ai *conquisitores*.[56] Insomma, non ci sarebbero stati sostanziali mutamenti nella puntualità della coscrizione tramite *dilectus*. Purtroppo le cose non sono così semplici.

Dopo la morte di Silla non si ebbe la censura nel 75 a.C., tanto che è stata ipotizzata l'abolizione della carica da parte del dittatore. Emilio Gabba ha invece messo in luce come da parte di questi vi fu un tentativo di integrazione del ricco ceto commerciale italico,[57] mentre dopo la morte di Silla fu la stessa *nobilitas* ad evitare di fare un censo che inevitabilmente avrebbe dovuto registrare i nuovi cittadini italici.[58] Una rapida occhiata alle cifre dei censi può aiutare a chiarire il punto.[59]

Anno	*Civium capita*
234	270.713
209	237.108
204	214.000
194	243.704
189	258.318
179	258.794
174	269.015
169	312.805
164	337.452
159	328.316
154	324.000
147	322.000

[55] Cadiou 2018, 299. Così anche de Ligt 2012, 106-120 con argomentazioni a mio avviso non convincenti.
[56] Su questi ultimi cfr. Gabba 1951/1973, 59; Wolff 2009; Cadiou 2018, 144-146.
[57] Gabba 1964/1973.
[58] Gabba 1956/1973, 420-425 con bibliografia precedente.
[59] Numeri da Beloch 1886, 346-348 e Frank 1924, 331 cui rimando per le fonti. Lo Cascio 2001b, 111-113 ha messo bene in luce l'irriducibilità dei due modelli demografici sottesi alle ricostruzioni di questi due studiosi, cfr. anche de Ligt 2012, 5-10.

142	327.442
136	317.933
131	318.823
125	394.736
115	394.336
86	463.000
70	900.000
28	4.063.000
8	4.233.000
14 d.C.	4.937.000

Come si può vedere dalla tabella, il censo del 70 a.C. registrò quasi il doppio dei *civium capita* (cittadini maschi con minimo diciassette anni) rispetto a quello dell'86 a.C.[60] che pur aveva segnato un aumento significativo rispetto ai due censi del 115 e del 125 a.C. Tuttavia è indubbio che il vero salto ebbe luogo fra il censo del 70 e quello augusteo del 28 a.C., le cui cifre si attestarono stabilmente su di un altro ordine di grandezza fino alla morte dell'imperatore. Posto che è ormai impossibile sostenere con Beloch che le cifre augustee si riferiscano non solo ai cittadini maschi ma anche a donne e bambini,[61] conseguentemente dobbiamo vedere nella discrepanza delle cifre fra il censo del 70 e quello del 28 proprio un drastico miglioramento della macchina amministrativa romana, oltre che l'inclusione nella cittadinanza dell'abbondante popolazione padana, che già Polibio descriveva in termini di ricchezza di uomini.[62] L'importanza del censo del 70 è testimoniata da un *denarius serratus* che rappresentava sul *recto* le teste di *Honos* e *Virtus* e sul *verso* la stretta di mano conciliatoria fra

[60] Sulle problematiche dei numeri legati a questo censo cfr. de Ligt 2012, 112-116 che difende la validità dell'informazione.
[61] Lo Cascio 2001b, 119-122 argomenta in modo a mio avviso definitivo e mi sembra questa sia implicitamente anche la prospettiva di Cadiou 2018, 217-218. Non mi sembra che le argomentazioni di de Ligt 2012, 120-134 riescano a mettere in dubbio il fatto che i *civium capita* di Augusto indichino i cittadini maschi adulti. Il fatto che dalle cifre di censo si possano ipotizzare delle cifre generali sulla demografia della penisola italica e che queste possono essere sottoposte a questo o a quel modello non implica necessariamente che i significati delle parole (*civium capita* in questo caso) debbano essere intesi diversamente poiché non si accordano al modello prescelto. Il che non significa rinunciare a modellizzare, quanto essere più cauti nell'approccio demografico-quantitativo: se su dei dati numerici iniziali (i *civium capita* e il numero di contingenti alleati al 225 a.C.) si calcolano altri numeri (il numero della popolazione libera in Italia nel 225 e in periodo augusteo) e su questi numeri si calcolano altri numeri (gli ipotetici tassi di crescita demografica della Penisola fra 225 e periodo augusteo) e si vede che questi ultimi numeri non sono in linea con altri numeri presi da altri modelli estrapolati da contesti storico-culturali in cui lo strumento statistico era tutt'altro che ben sviluppato (come l'Europa medievale e della prima età moderna), non vedo perché i conti dovrebbero non tornare alla fonte (il numero e conseguentemente il significato della medesima espressione *civium capita*) piuttosto che in uno dei passaggi intermedi.
[62] Pol. 2, 15, 7.

l'Italia con una cornucopia e Roma con una lancia in mano e il piede su di un globo (figura 7),[63] segno che il censimento era percepito come un evento significativo dai contemporanei. Cicerone, infatti, nella prima delle orazioni *in Verrem* pronunciata proprio nel 70 fa riferimento a «questa folla di tutta Italia che è convenuta ad un tempo e da ogni parte a causa dei comizi, dei ludi e per essere censita».[64] Appare evidente che nel 70 a.C. il censo si svolgesse ancora fisicamente a Roma e l'enfasi ciceroniana ben si confà ai dati in nostro possesso; tuttavia, com'è stato notato, i 900.000 *civium capita* censiti non rappresenterebbero che il trenta percento dei censibili in Italia (esclusa la Cisalpina), un dato non «intrinsecamente improbabile».[65] Prima della delocalizzazione del censo avvenuta con Cesare non v'era una reale armonizzazione fra il censo di Roma e quelli locali,[66] il che ci lascia con un gigantesco cono d'ombra sull'operato dei *conquisitores*, i quali si ritrovarono ad arruolare con procedure necessariamente più libere e discrezionali il restante settanta percento di uomini atti alle armi che non aveva voluto, potuto o semplicemente saputo di doversi recare a Roma a farsi censire. In tal senso il *dilectus* di Cesare del 58-57 in Gallia Cisalpina rappresenta un caso esemplare. Condotto per iniziativa del proconsole venne solo successivamente ratificato dal Senato,[67] in un contesto giuridico-amministrativo assolutamente frammentario, quale quello della Gallia Cisalpina, regione che perse ufficialmente lo status di *provincia* solo nel 42 a.C.[68] Non abbiamo possibilità di stabilire chi furono e come vennero arruolati i soldati in questo e altri *dilectus* regionali,[69] tuttavia mi sembra abbastanza condivisibile il fatto che se ci furono funzionari romani che raggiunsero rapidamente i nuovi cittadini italici questi furono proprio i *conquisitores*, i quali indubbiamente perseguivano i propri fini concreti, cioè mettere insieme una o più legioni, e probabilmente erano più attenti alle qualità psicofisiche delle reclute che alla loro classe di censo.[70] Fatte queste considerazioni appare ipotizzabile con relativa sicurezza come l'integrazione delle masse di popolazione italica avvenne primariamente a livello militare.

Cosa, poi, pensassero questi soldati italici che si ritrovarono, volenti o nolenti, arruolati nelle legioni è impossibile da decifrare. V'è un notissimo passo di Appiano, la cui importanza

[63] *RRC* 403/1.
[64] *haec frequentia totius Italiae ... quae convenit uno tempore undique comitiorum ludorum censendique causa*, Cic. *in Verr.* 1, 54.
[65] Lo Cascio 2001b, 122.
[66] Cfr. la discussione in Lo Cascio 2001a, 591-603.
[67] Cfr. la dettagliata analisi di Cadiou 2018, 130-137.
[68] Sherwin-White 1973, 157-159.
[69] Lista con fonti in Brunt 1962/1988, 276-278.
[70] Plut. *G. Gracc.* 5, 1 fa riferimento ad un νόμος στρατιωτικός secondo il quale si sarebbe dovuto fornire a spese pubbliche il vestiario ai soldati, cfr. Gabba 1949/1973, 15 n. 43. Rotondi 1912, 308 la ritiene «presto abrogata, assai probabilmente dalla *Lex Iunia* del 109», tuttavia si è visto che in ogni caso c'erano le condizioni economiche affinché anche privatamente si potesse equipaggiare un esercito.

è stata già segnalata,[71] nel quale lo storico alessandrino riporta due esempi di indisciplina dell'esercito sotto il secondo triumvirato[72] e quindi chiude con un'analisi sociologica che vale la pena riportare per intero.

> Καὶ δύο μὲν εἰκόνες ἐκ πλεόνων αἵδε ἔστων τῆς τότε δυσαρχίας· αἴτιον δ' ἦν, ὅτι καὶ οἱ στρατηγοὶ ἀχειροτόνητοι ἦσαν οἱ πλείους ὡς ἐν ἐμφυλίοις καὶ οἱ στρατοὶ αὐτῶν οὐ τοῖς πατρίοις ἔθεσιν ἐκ καταλόγου συνήγοντο οὐδ' ἐπὶ χρείᾳ τῆς πατρίδος, οὐδὲ τῷ δημοσίῳ στρατευόμενοι μᾶλλον ἢ τοῖς συνάγουσιν αὐτοὺς μόνοις, οὐδὲ τούτοις ὑπὸ ἀνάγκῃ νόμων, ἀλλ' ὑποσχέσεσιν ἰδίαις, οὐδὲ ἐπὶ πολεμίους κοινούς, ἀλλὰ ἰδίους ἐχθρούς, οὐδὲ ἐπὶ ξένους, ἀλλὰ πολίτας καὶ ὁμοτίμους. Τάδε γὰρ πάντα αὐτοῖς τὸν στρατιωτικὸν φόβον ἐξέλυεν, οὔτε στρατεύεσθαι νομίζουσι μᾶλλον ἢ βοηθεῖν οἰκείᾳ χάριτι καὶ γνώμῃ, καὶ τοὺς ἄρχοντας ἡγουμένοις ὑπὸ ἀνάγκης αὐτῶν ἐς τὰ ἴδια ἐπιδεῖσθαι. Τό τε αὐτομολεῖν, πάλαι Ῥωμαίοις ἀδιάλλακτον ὄν, τότε καὶ δωρεῶν ἠξιοῦτο· καὶ ἔπρασσον αὐτὸ οἵ τε στρατοὶ κατὰ πλῆθος καὶ τῶν ἐπιφανῶν ἀνδρῶν ἔνιοι, νομίζοντες οὐκ αὐτομολίαν εἶναι τὴν ἐς τὰ ὅμοια μεταβολήν. Ὅμοια γὰρ δὴ πάντα ἦν, καὶ οὐδὲ ἕτερα αὐτῶν ἐς ἔχθραν κοινὴν Ῥωμαίοις ἀπεκέκριτο· ἥ τε τῶν στρατηγῶν ὑπόκρισις μία, ὡς ἁπάντων ἐς τὰ συμφέροντα τῇ πατρίδι βοηθούντων, εὐχερεστέρους ἐποίει πρὸς τὴν μεταβολὴν ὡς πανταχοῦ τῇ πατρίδι βοηθοῦντας. Ἃ καὶ οἱ στρατηγοὶ συνιέντες ἔφερον, ὡς οὐ νόμῳ μᾶλλον αὐτῶν ἄρχοντες ἢ ταῖς δωρεαῖς.
>
> E questi due, scelti fra molti, valgano come esempi della indisciplina allora esistente. La causa era che i capi militari, come suole accadere nelle guerre civili, non erano, per lo più, eletti regolarmente, e i loro eserciti non erano arruolati secondo le norme tradizionali sulle liste, né per necessità della patria, né essi servivano per interesse pubblico più che non per quei singoli che li arruolavano, né seguivano costoro per forza di leggi, ma per private promesse, e non contro nemici comuni, ma contro avversari privati, e non contro gli stranieri, ma contro cittadini a loro uguali. Tutti questi elementi facevano venir meno in loro la disciplina militare, in quanto essi ritenevano di non prestare il servizio militare ma piuttosto di fornire un aiuto per favore e decisione privata, e pensavano che i capi avessero necessariamente bisogno di loro per i propri fini privati. Il disertore, che un tempo i Romani non perdonavano, allora era ricompensato con donativi. E disertavano intieri eserciti e taluni dei capi più in vista, ritenendo che non fosse diserzione il passare ad una parte non

[71] Gabba 1951/1973, 68 e 89-90.

[72] Questi i due episodi. Un soldato si era seduto a teatro fra i posti riservati ai cavalieri e quando Ottaviano lo fece alzare, il resto dei soldati fece quadrato intorno al triumviro a difesa del proprio commilitone che venne poi accusato di piaggeria perché difendeva Ottaviano stesso, App. *BC* 5, 15, 62-63. L'esercito attendeva Ottaviano in ritardo al Campo Marzio per ottenere le distribuzioni di terra. Alle proteste dei soldati un centurione, Nonio, che difendeva Ottaviano venne linciato e il suo corpo lasciato sul tragitto che il triumviro avrebbe dovuto fare per raggiungere l'esercito. Ottaviano, evitando di passare dinanzi al cadavere, redarguì la truppa senza prendere seri provvedimenti disciplinari contro coloro che avevano commesso il misfatto, App. *BC* 5, 16, 64-67.

> diversa, giacché tutte le fazioni erano simili e nessuna fra esse veniva giudicata dai Romani come rivolta ad un danno comune. Difatti la pretesa, unica di tutti i capi militari, che tutti agivano per il bene della patria, rendeva più proclivi ai cambiamenti, dato che da ogni parte si faceva l'interesse della patria. E i capi, consapevoli, sopportavano questa situazione, dato che essi mantenevano il comando sulle truppe non con la legge ma piuttosto con i donativi.[73]

Il passo è stato messo in relazione con un brano della *Vita di Silla* di Plutarco, nel quale è postulata una similare relazione indisciplinata fra esercito e generali nel contesto delle requisizioni di legna e tesori sacri che il proconsole fece durante l'assedio di Atene.[74] Tuttavia, è stato osservato come la proiezione di questa immagine al periodo sillano possa essere una forzatura plutarchea che avrebbe applicato un'immagine degli ultimi decenni della repubblica a quello che in ogni caso era stato considerato il momento iniziale delle guerre civili.[75] Cadiou si è spinto oltre negando il valore documentario allo stesso passo di Appiano facendo notare come in questo autore convivano una rappresentazione negativa ed una positiva dei soldati e come quindi sia impossibile discernere un'evoluzione in direzione di una maggiore professionalizzazione o, se si preferisce, mercenarizzazione dell'esercito sotto il secondo triumvirato.[76] Francamente mi sembra eccessivo negare lo sviluppo storico verso una forma di autocoscienza dell'esercito e del proprio ruolo in relazione agli *imperatores*, sebbene sia giusto evitare di comprimere questo sviluppo ipotizzandolo già bello e fatto agli inizi. Piuttosto, c'è un altro assunto di Cadiou che mi sembra più interessante riportare.

Discutendo il marxismo più o meno esplicito degli storici dei primi venti anni dopo la Seconda guerra mondiale, lo storico francese ha ripreso un'obiezione già di Erich Gruen e si è retoricamente domandato: «Perché pensiamo che l'inclusione delle categorie sociali più basse nelle legioni sia necessariamente sufficiente a trasformare questo esercito in un "agente della

[73] App. *BC* 5, 17, 68-71, trad. E. Gabba.
[74] Plut. *Syll.* 12, 4-14.
[75] Keaveney 2007, 4-7, tuttavia è bene osservare come la contrapposizione di Plutarco è tra Silla e quei generali romani (Tito Flaminino, Manio Acilio, Emilio Paolo) che non avevano fatto pesare sui Greci il prezzo delle guerre di Roma.
[76] «En particulier, il est impossible de déterminer ce qui, dans ces images tantôt positives tantôt négatives, revient aux idées d'Appien lui-même ou à celles des auteurs sur lesquels il prend appui. Les plus probable est que les deux visions du soldat coexistaient déjà dans ses sources qui, même dans le cas des témoignages contemporains, étaient évidemment loin d'être univoques ou objectives : […] En fonction des impératifs de son récit, l'historien alexandrin aura ensuite choisi de privilégier une version plutôt que l'autre. Par conséquent, pour mon propos, l'essentiel est surtout de rappeler que, contrairement à une vue répandue, on ne saurait considérer que le récit des *Guerres civiles* d'Appien atteste une évolution nette vers un nouveau type de soldat dans les légions de l'époque triumvirale», Cadiou 2018, 253-267, citazione all'ultima pagina.

rivoluzione"?».[77] Gruen aveva effettivamente messo in discussione il nesso fra professionalizzazione e politicizzazione dell'esercito, sostenendo che un'opzione avrebbe escluso l'altra, inoltre, pur ammettendo un ingresso massiccio di individui di classi meno abbienti nell'esercito, non si sarebbe visto perché questo dovrebbe essere diventato «un agente di rivoluzione» quanto, piuttosto, semplicemente una forma di sussistenza che avrebbe sparso i benefici economici del servizio militare, diminuendo così il malcontento.[78] Non posso che manifestare la più viva lontananza da questa prospettiva metodologica. In primo luogo, se si pensa alle modalità attraverso le quali si espletava il servizio militare repubblicano, le lunghe campagne militari condotte spesso fuori dall'Italia che Roma intraprese sempre più dalla Guerra annibalica in poi rappresentarono indubbiamente una modifica dei regimi di vita del cittadino-soldato, la cui identità si spostò sempre più verso la dimensione militare per mere questioni quantitative, vale a dire a causa della quantità di inverni che questi passava come soldato in campagna e non come cittadino a casa, in attesa della prossima campagna estiva. I sedici anni di durata del servizio[79] divennero così un periodo di sostanziale distacco – seppur non continuativo – dalla vita non militare, ma non per questo bisogna ipotizzare un contrasto fra professionalizzazione e politicizzazione dell'esercito tardorepubblicano. Anzi, se con "professionalizzazione" intendiamo un processo di sempre maggior dipendenza economica del cittadino dalla dimensione militare della sua esistenza, allora si vedrà come l'azione politica, prima esercitata a livello di aggregazione urbana espletata a vari livelli, sia passata all'esercito

[77] «On en vient toutefois à se demander s'il ne faut pas plutôt penser à une logique inverse et si le potentiel révolutionnaire de légions de pauvres n'existe pas avant tout dans l'esprit des érudits modernes, qui postulent donc ensuite, rétrospectivement, une réaction similaire chez les notables du I^er^ siècle av. J.-C. C'est d'ailleurs la question qu'avait posée E. S. Gruen en 1974 et à laquelle aucune réponse satisfaisante n'a été apportée depuis : pourquoi estime-t-on que l'entrée des catégories sociales les plus basses dans les légions suffirait nécessairement à convertir cette armée en un "agent de la révolution"?», Cadiou 2018, 282-285 e 284-285 per la citazione.

[78] «Such judgments have not always received serious analysis. On the face of it alone there is inconsistency in the conceptualization. Creation of a professional army, devoted to the military life and given to the warrior's mentality, is not readily reconcilable with the idea of client forces recruited by individual leaders and mobilized for private purposes. The former suggests militarization of the citizenry, the latter politicization of the soldiery. One cannot easily have it both ways. And there are other problems. Why should professionalism, if such there was, entail disloyalty? Professional armies, as often as not, have served to promote and defend the interests of established regimes. Personal recruitment and utilization of private clients in the army was not a new phenomenon; it had occasionally been a positive element in Rome's expansion and domination of foreign foes. As for the composition of the military from lower social levels, the fact is undeniable. That, however, need not make the army an agent of revolution. Indeed, by providing for the unemployed and poor a source of livelihood, a career, and the expectation of economic gain, the army may have reduced the risk of uprising from below. The whole issue might profit from a rethinking», Gruen 1974, 366.

[79] Il dato quantitativo è dubbio poiché deriva da un corrotto passo di Polibio (6, 19, 2). Propendono per una durata di sedici anni Walbank 1957, 698; Smith 1958, 34-36 che segnala come quello di sedici anni fosse il limite massimo per chi volesse essere congedato; Brunt 1971, 399-401 che giustamente fa notare che non necessariamente erano sedici anni continuativi; Lo Cascio 2001b, 127 n. 57. Non citando il passo polibiano, Cadiou 2018, 180-182 sembra implicitamente ipotizzare una bassa durata della leva ipotizzando un'età media dei *veteres milites* di 30/35 anni, d'accordo alla sua ricostruzione di un cittadino-soldato molto cittadino e poco soldato.

quale luogo di aggregazione dei cittadini.[80] A maggior ragione se l'esercito tardorepubblicano fu la struttura nella quale trovarono luogo le istanze dei neocittadini di origine italica, altrimenti decisamente sottostimati dalle procedure di censo. Se si vuole applicare il modello del cittadino-soldato al periodo tardorepubblicano allora il nesso fra professionalizzazione e politicizzazione dell'esercito è saldo e dimostra solo che l'esercito divenne il principale (e forse unico) luogo nel quale i cittadini meno abbienti poterono esprimere le proprie esigenze economiche e politiche. Quest'ultimo punto si collega alla domanda di Gruen e di Cadiou e cioè se il semplice fatto che l'esercito avesse al suo interno persone più indigenti potesse trasformare questo in un agente di cambiamento. A prescindere dal fatto che la risposta l'hanno già data i Romani stessi, il cui ordinamento centuriato aveva la precisa caratteristica oligarchica di escludere i meno abbienti dall'esercito e conseguentemente dal governo, la mia risposta è sì e le ragioni si collocano ad un livello squisitamente metodologico. La povertà, vera o presunta, del cittadino-soldato non vale in sé stessa, vale solamente in relazione al resto della struttura economica nella quale questi si ritrova ad agire. Detta in altri termini: non è tanto il mero dato quantitativo quello che deve interessare lo storico, quanto le relazioni umane che sono implicite in questo dato quantitativo e la conseguente sperequazione delle possibilità economiche che i singoli hanno per perseguire il proprio utile. Sebbene non si debba pensare che le differenze economiche producano in automatico delle coscienze di classe, tuttavia è indubbio che i soldati dell'esercito tardorepubblicano fossero coscienti di essere tra coloro cui si applicava il famoso detto di Crasso, che «negava fosse sufficiente alcuna ricchezza a colui, che avesse voluto essere *princeps* nella repubblica, e non avesse potuto mantenere un esercito con i propri averi».[81] In questo detto c'è racchiusa da un lato l'impossibilità dei meno abbienti di partecipare attivamente alla vita politica e dall'altro l'unica possibilità di parteciparvi, fosse solo a mero titolo del perseguimento del proprio utile, cioè l'esercito. Ipotizzare che le masse italiche non fossero coscienti di queste relazioni umane e del ruolo fondamentale dell'esercito nel poter espletare le proprie necessità economiche e/o politiche significa, in una formula, deumanizzarle nella loro dimensione storica.

***

Ritengo di aver discusso a sufficienza i posizionamenti di Cadiou che, vale la pena di ribadirlo, rappresentano il più aggiornato e articolato punto di partenza per ripensare e analizzare le

[80] Si cfr. Cic. *de dom.* 28, 73-75 citato per esteso nel cap. I II.1 con quanto si dirà *infra* della campagna elettorale del primo consolato di Mario.
[81] *nuper M. Crassus negabat ullam satis magnam pecuniam esse ei, qui in re publica princeps vellet esse, cuius fructibus exercitum alere non posset*, Cic. *de off.* 1, 25.

transizioni socioeconomiche che ebbero luogo nella tarda repubblica attraverso l'esercito. Si può anche ammettere che il principale fine del libro dello studioso francese sia stato raggiunto, vale a dire quello di mostrare come i soldati dell'esercito tardorepubblicano non fossero dei *proletarii* in senso tecnico. D'altro canto, l'eccesso di enfasi sulla *pars destruens* rischia di darci una rappresentazione squilibrata dell'esercito, in un'immagine statica che rischia di fare da fondale alle iniziative rivoluzionarie di questo o quel capo militare, dove il principato di Augusto rappresenta *una* fine ma non *il* fine di questo sviluppo storico. Il che non vuol dire assumere una prospettiva teleologica che vede nell'insorgere del principato augusteo lo scopo delle transizioni repubblicane, quanto recuperare l'importanza degli elementi strutturali nell'analisi storica, senza i quali la storia si riduce all'azione straordinaria di questo o quell'individuo. Ora, sebbene una rappresentazione dell'opera di Augusto particolarmente forte e di discontinuità faccia assai comodo nell'economia argomentativa della tesi che espongo in questa dissertazione, tuttavia mi è inaccettabile poiché implicherebbe la deliberata messa in secondo piano proprio di quei fattori socioeconomici che rappresentarono il passaggio stesso dalla repubblica all'impero. L'opera augustea non è un'invenzione in senso assoluto, ma una forma di indirizzamento e di formalizzazione pur inventiva di quei fattori socioeconomici strutturali che rappresentano, in ultima istanza, una serie non organizzata di interessi particolari.

Ritornando ai tre punti con i quali ho riassunto la visione tradizionale istituita dai due articoli di Gabba, si può dire che a) vi fu un impoverimento dei cittadini-soldati, quanto meno percepito in relazione all'arricchimento del ceto equestre, il cui momento iniziale si può collocare nella Seconda guerra punica ma la cui durata è indubbiamente lunga e si estende sugli ultimi due secoli a.C.; b) conseguentemente, sebbene vi fosse stato un abbassamento di censo solo nella prima metà del II sec. a.C. e l'arruolamento dei *proletarii* non possa essere inteso in modo generalizzato per nessun periodo successivo, l'esempio di Mario e di Silla, connesso con procedure di censo non ancora centralizzate, non possono farci escludere che l'esercito venisse visto come un mezzo per l'ascensione sociale; c) quindi è plausibile che l'esercito tardorepubblicano potesse essere la struttura attraverso la quale s'incanalarono una serie di esigenze economiche e/o politiche, il cui prender forma collettiva fu indubbiamente graduale, ma che descrivere con le categorie di "professionalizzazione" e "politicizzazione" è, in ultima istanza, accettabile ai fini storico-descrittivi.

I.2 – La distinzione augustea fra *pagani* e *milites*

Accingersi a discutere nel dettaglio le riforme augustee dell'esercito travalica i fini di questa dissertazione e lo si farà solo in maniera contingente a questo o a quel discorso particolare.[82] Sebbene sia stato giustamente fatto notare che Augusto non abbia per primo creato un esercito permanente, poiché già da decenni era presente in quelle *provinciae* dove poi avrebbe continuato a stazionare in periodo imperiale,[83] tuttavia egli riorganizzò la macchina militare che usciva dalle guerre civili riducendo il numero di soldati attraverso lo stanziamento dei veterani nelle colonie,[84] stabilizzando la ferma[85] e ridistribuendo il peso fiscale dell'esercito attraverso la costituzione dell'*aerarium militare*.[86] Augusto si premurò di separare i *milites* dal resto della società: sappiamo che diede loro posti riservati a teatro[87] e che probabilmente fu lui il primo a impedire il matrimonio dei *milites* in servizio.[88] Questa distinzione fu fondamentale nella società romana ed è attestata in fonti tarde, dove i *milites* rimasero una parte ben individuabile della società.[89] Che quella fra *milites* e *pagani* fu una distinzione propriamente derivata da Augusto lo si può evincere da un paragone fra Livio, nella di cui opera pervenutaci il lemma *paganus* non appare mai, e i successivi storici imperiali. Narrando dell'episodio della morte di Virginia e della fine del secondo decemvirato guidato da Appio Claudio, Livio descrive il momento in cui i plebei guidati dal padre della giovane raggiunsero l'esercito accampato *in monte Vecilio*.[90] La storicità di quest'evento è di secondaria importanza per quanto si sta discutendo in questo momento, poiché ciò che importa sono le parole con le quali Livio descrive la presenza di non soldati in mezzo ai *milites*. Infatti «le toghe viste un po' dappertutto negli accampamenti in numero alquanto maggiore rispetto al solito avevano provocato l'impressione

[82] Sul tema rimane fondamentale Momigliano 1938 per l'ampiezza di vedute e la discussione della già vasta bibliografia precedente. Cfr. anche Smith 1958, 70-74 e Gilliver 2006 che si limita purtroppo alla sola bibliografia in inglese. Sui vari aspetti dell'esercito romano è fondamentale Le Bohec 1989.
[83] Così giustamente Smith 1958, 70. Per il contesto ispanico pre-augusteo, il più antico di presenza romana, cfr. Le Roux 1982, 33-52.
[84] *RGDA* 3, 3 e 15, 3 con Keppie 1983, 58-86. Più complessa è la questione del congedo di intere legioni che sembrerebbe, almeno in un caso, avallato da Suet. *Aug.* 24, 2, ma *contra* cfr. Syme 1933, in part. 14-15.
[85] Nel 13 a.C. dodici anni per i pretoriani e sedici per i legionari, cfr. Cass. Dio 54, 25, 5; innalzati poi nel 5 d.C. rispettivamente a sedici e venti, cfr. Cass. Dio 55, 23, 1.
[86] *RGDA* 17, 2; Cass. Dio 55, 25 con Corbier 1977.
[87] Suet. *Aug.* 44, 1.
[88] Non ci sono attestazioni sicure ma cfr. le discussioni in Phang 2001, in part. 115-133; Eck 2014, 28-32
[89] Her. 3, 4, 2 ci informa, parlando del governo di Pertinace, che «la fama del mite governo si diffuse a tutti i popoli, quelli assoggettati ai Romani e quelli alleati, e agli eserciti (τῆς τε ἡμέρου ἀρχῆς ἡ φήμη διαθέουσα τάντα ἔθνη, ὅσα τε Ῥωμαίοισ ὑπήκοα καὶ ὅσα φίλα, καὶ πάντα στρατόπεδα)». In *HA Pesc.* 3, 2 l'ecumene romano è suddiviso in *senatores, milites, provinciales* e *populares.* Ancora nel V sec., all'indomani del Concilio di Calcedonia, l'imperatore Marciano emanava una legge affinché, per motivi di ordine pubblico, la fede dei Cristiani non venisse discussa pubblicamente da «nessuno o chierico, o soldato, o di qualunque altra condizione (μηδεὶς οὖν χληριχὸς, ἢ γοῦν στρατευόμενος, ἢ γοῦν ἑτέρας αἱρέσεως οἱασδήποτε)», Haenel 1857, 255.
[90] Liv. 3, 50, 1-3.

di una moltitudine urbana».[91] Il non *miles* viene indicato da Livio attraverso l'abbigliamento, la *toga*, e attraverso la provenienza, l'*urbs*, non attraverso un concetto specifico di "civile" o "borghese", quale sarà *paganus*. D'altronde che i *togati* condividessero, in quanto cittadini, la natura di *milites* lo rende chiaro, oltre il contesto generale in cui questo episodio è inserito,[92] il fatto stesso che Virginio faccia appello ai soldati chiamandoli *commilitones*.[93] In breve, si può dire che il contesto ideologico all'interno del quale si muove Livio è quello del cittadino-soldato: infatti i *togati* sono *immixti turbae militum*[94] e la cosa è positivo motivo di difesa della *libertas* di tutti i romani.

Una certa continuità fra *togati* e *pagani* era percepita in periodo imperiale, come emerge dall'ultima *Satira* di Giovenale, dove i non *milites* sono appellati in ambo i modi, denunciando il loro stato di subalternità ai *milites*.[95] E anche negli storici successivi questa mescolanza di *milites* e *pagani* assume spesso delle tinte ben più negative rispetto a Livio. Così Tacito, dopo aver ricordato il mescolarsi di varie popolazioni celtiche e germaniche negli accampamenti invernali del 68/69 in *Germania Superior* alla vigilia della proclamazione di Vitellio, chiosa *inter paganos corruptior miles*.[96] Lo stesso Tacito ci dà notizia della possibilità che, in caso di necessità, anche i *pagani* andassero in battaglia, come nel caso dell'arruolamento di *pagani* nelle file degli otoniani contro l'esercito inviato a difesa della Narbonense dai luogotenenti di Vitellio[97] o quello di *pagani* e *lixae* durante la rivolta batava.[98] Tuttavia lo storico divide sempre

[91] *et togae multifariam in castris visae maioris aliquanto quam erat speciem urbanae multitudinis fecerant*, Liv. 3, 50, 3.
[92] Tutta la contrapposizione fra i decemviri e la plebe si inscrive anche all'interno di una logica di contrapposizione fra i plebei buoni *milites* e i decemviri tirannici capi: basti pensare che l'altro episodio che infiammò gli animi della plebe fu l'uccisione a tradimento di Lucio Siccio che sia da Liv. 3, 43ss che da Dion. Hal. 11, 25ss è strettamente connesso con la morte di Virginia. Questo Siccio è un personaggio rimasto nella tradizione romana quale soldato valoroso tanto da essere chiamato *Achilles Romanus* (Gell. 2, 11, 1), su cui cfr. Blasi 2015, il quale ipotizza che il *nomen* potesse essere *Sicinius* e che dietro alle versioni simili dei diversi autori che ci hanno riportato notizie sull'Achille romano ci possa essere Gaio Licinio Macro, il quale, attraverso una procedura tipica dell'annalistica romana, proietterebbe la realtà a lui contemporanea nel passato protorepubblicano.
[93] Liv. 3, 50, 5.
[94] Liv. 3, 50, 10.
[95] Juv. 16, 8 e 33.
[96] Tac. *Hist.* 1, 53.
[97] Tac. *Hist.* 2, 14.
[98] Tac. *Hist.* 4, 20. Potrebbero trattarsi di "borghesi" arruolati i *pagani* nominati da Just. 22, 6, 5 il quale, narrando della campagna africana contro Cartagine del tiranno di Siracusa Agatocle, dice *dein cum omnia, quacumque ingrederentur, prosternerent, castella villasque incenderent, obvius ei fuit cum XXX milibus paganorum Hanno* (*paganorum* non ha varianti, cfr. l'ed. Seel 1935, 183) la qual cosa cozza con le altre due fonti che ci parlano dell'evento. Orosio, che da Giustino dipende esplicitamente (cfr. Or. *Hist.* 4, 6, 1 e 6), ne riproduce sostanzialmente il testo con *Poenorum* al posto di *paganorum* (*dein cum omnia in quae direxisset prosterneret, villas castellaque incenderet, Hannonem quaendam cum triginta milibus Poenorum obviam habuit*, 4, 6, 25), cfr. Hagendahl 1941, 26-27. La soluzione più economica mi sembra quella di pensare ad una corruttela nel passo di Giustino, anche perché, se volessimo intendere *pagani* con un'accezione vicina ai *rustici* o *agrestes*, bisogna tener da conto che Diodoro Siculo (20, 10, 5) per questa battaglia dice espressamente che i generali cartaginesi non attesero τοὺς ἀπὸ τῆς χώρας στρατιώτας. Volendo salvare il testo di Giustino si potrebbe pensare che *milites paganorum* possa in un certo qual modo tradurre un'espressione come αἱ τῶν βαρβάρων τάξεις (Diod. Sic. 20, 11, 1), la qual cosa, per

fra *milites* e *pagani* spendendo non sempre buone parole per questi ultimi,[99] giudizio che probabilmente era condiviso anche dai *milites* se questi potevano essere appellati con sdegno quali *pagani*,[100] giacché, stando sempre a Tacito, la *discordia* tra legioni e ausiliari dell'esercito di Vitellio poteva essere accantonata solo quando i *milites* si rivolgevano *adversus paganos*.[101] Svetonio racconta che durante il triumvirato Ottaviano avrebbe fatto uccidere seduta stante un *eques Romanus* colpevole di prendere appunti durante una *contio* rivolta ai soldati nella quale era stata ammessa una *turba paganorum*.[102] Quest'ultimo esempio dimostra che il concetto di *paganus* in periodo imperiale poteva essere utilizzato in modo scisso dal concetto di *pagus*, in particolar modo quando veniva riferito a persone. Così, fatta eccezione per tre passi di Apuleio,[103] nelle altre fonti letterarie *paganus* acquista sempre il suo significato attraverso la contrapposizione con *miles*, potendo in tal modo essere utilizzato anche per abitanti di città, non ultima Roma.[104] Ciò non vuol dire che i *pagani* quali appartenenti al *pagus* non esistessero più durante il periodo imperiale, essendo ampiamente attestati a livello epigrafico fino in epoca costantiniana.[105] Tuttavia, ed è ciò che particolarmente mi preme sottolineare, il distribuirsi ineguale dei significati di *paganus* nelle diverse tipologie di fonti denuncia uno squilibrio politico dei significati. Detto in altri termini: mentre nelle fonti epigrafiche *paganus* ha principalmente il significato di "appartenente al *pagus*", nelle fonti letterarie ha quasi esclusivamente il significato di "non *miles*". Ciò vuol dire in primo luogo che le classi sociali

---

quanto non impossibile (cfr. i *paganica nomina* di Aus. *Or. urb. nob.* 19, 9 discussi *supra* cap. I II.1), mi pare complessa.

[99] In entrambi i casi citati Tacito si riferisce a questi gruppi di non soldati come delle *manus*, nel primo caso la definisce in modo più neutro una *paganorum manus, qui sparsi inter milites, strenui ignavique, in victoria idem audebant*, mentre nel secondo la definisce una *paganorum lixarumque ignava sed procax ante periculum manus*.

[100] Tac. *Hist.* 3, 24.

[101] *Multae et atroces inter se militum caedes, post seditionem Ticini coeptam manente legionum auxiliorumque discordia; ubi adversus paganos certandum foret, consensu*, Tac. *Hist.* 2, 88.

[102] Suet. *Aug.* 27, 3. Probabilmente si trattava di un *paganus*, altrimenti difficilmente Augusto avrebbe potuto avere mano libera dinanzi ai *commilitones* del condannato.

[103] Ap. *Met.* 4, 3; 8, 23; 9, 10.

[104] Tac. *Hist.* 3, 43 (abitanti di *Forum Iulii*); Tac. *Hist.* 3, 77 (abitanti di Terracina); Suet. *Gal.* 19, 2 (abitanti di Roma).

[105] *CIL* 9, 8223 è del 335 d.C. Si è qui rinunciato a fornire una lista completa e ordinata delle epigrafi nelle quali appare *paganus*, lista tra l'altro facilmente compilabile attraverso una ricerca per parola chiave in un qualsiasi database epigrafico. Segnalo che, in ordine decrescente di frequenza, i significati attestati sono: a) *paganus* quale appartenente ad un *pagus*; b) *Paganus* come nome proprio di persona; c) *paganus* come opposto a *miles* con un paio di applicazioni traslate al contesto gladiatorio. Bisogna inoltre sottolineare come i significati a) e c) sono spesso strettamente interrelati e come ci siano due contesti in cui le attestazioni di *paganus* denunciano significati particolari e locali: a Pompei i *pagani* sembrano essere un collegio sacerdotale distinto dagli *Augustales* mentre in Africa proconsolare alcuni *pagani* rivendicavano la cittadinanza romana e appaiono in stretto contatto con i *veterani* ivi presenti. Mi sembra che in entrambi i casi sia possibile rinvenire dietro questi casi particolari proprio delle situazioni cristallizzatesi anteriormente alle riforme augustee, più evidente nel caso di Pompei, strettamente collegato alle colonizzazioni viritane in Africa, dove già Mario aveva stanziato dei suoi veterani. Inutile dire che sia i due casi particolari che in generale il ventaglio di significati attestati epigraficamente avrebbero bisogno di uno studio più dettagliato e approfondito.

mediamente più elevate tra le quali v'erano i produttori e i consumatori di fonti letterarie non erano particolarmente interessate ai *pagani* quali "appartenenti al *pagus*", se non nella possibilità evidenziataci da Cicerone e suo fratello che i membri dei *pagi* urbani di Roma potessero in un certo qual modo influenzare l'esito dei comizi. Conseguentemente, data anche l'assenza di *pagani* quali "appartenenti al *pagus*" sia negli storici repubblicani che in quelli imperiali, si potrebbe ipotizzare che il *pagus*, e conseguentemente i suoi fruitori, fossero delle forme associative poco rilevanti a livello storico-politico in periodo tardorepubblicano e imperiale. In tal senso appare illuminante l'unica probabile occorrenza di *paganus* negli *Strategemata* di Frontino dove, giusto l'emendamento di *pagos* in *pag<an>os*, la distinzione fra *pagani* e *milites* viene proiettata al periodo repubblicano.[106] Con l'avvento del principato augusteo e dell'istaurazione dell'esercito di professione quella fra *pagani* e *milites* divenne una distinzione giuridica fondamentale che, attraverso la semplice esistenza pratica dei *milites*, si applicava capillarmente in tutti i territori dell'impero.[107] Sebbene ad oggi la prima inequivocabile attestazione di *paganus* in senso di "non *miles*" sia rinvenibile in un'iscrizione datata sotto l'imperatore Claudio sulla quale ritorneremo, v'è poco da dubitare che la distinzione sia stata implementata già da Augusto come ritengo si possa dedurre da un'analisi delle occorrenze di *paganus* nei *Digesta*, dove il lemma acquista il suo significato sempre in relazione a *miles*.

Paganus occorre in venticinque frammenti delle opere dei giuristi collezionati nei *Digesta*. Le principali menzioni riguardano il diritto privato, in particolare la situazione giuridica peculiare dei *milites* a livello patrimoniale e testamentario.[108] Cinque occorrenze riguardano opere che trattavano delle *poenae paganorum*, attestateci come composte da Giulio Paolo e da un certo Claudio Saturnino,[109] figura sulla quale la critica ha dibattuto.[110] Due frammenti di Ulpiano ci parlano dei *praedia paganorum*, locuzione già incontrata discutendo dell'etimologia di *paganus*.[111] Due frammenti, uno di Paolo e uno di Callistrato, normano sulla

[106] *Iapydes P. Licinio proconsuli pag<an>os quoque sub specie deditionis obtulerunt, qui recepii et in postrema acie collocati terga Romanorum ceciderunt*, Front. *Strat.* 2, 5, 28, questo il testo stampato nell'ultima ed. di Ireland 1990, 51. Per quanto mi sia impossibile identificare questo P. Licinio (cfr. Broughton 1952, 481) ritengo abbastanza condivisibile l'idea che l'episodio narrato da Frontino possa essere di periodo repubblicano.
[107] Cfr. le ampie panoramiche di Carrié 1989 e di Eck 2014.
[108] *Dig.* 19, 2, 50 (Mod. 10 *pand.*); 28, 2, 26 (Paul. 3 *sent.*); 28, 3, 12, 1 (Ulp. 4 *disp.*); 29, 1, 3 (Ulp. 2 *ad sab.*); 29, 1, 9, 1 (Ulp. 9 *ad sab.*); 29, 1, 14 (Maec. 4 *fideic.*); 29, 1, 17, 2 (Gai. *ad ed. provinc.*); 29, 1, 33, 2 (Tert. *l. s. de castr. pecul.*); 29, 1, 38, 1 (Paul. 8 *quest.*); 35, 2, 96 (Scevola *l. s. quaest. publ. tract.*); 39, 5, 7, 6 (UIp. 44 *ad sab.*); 40, 4, 52 (Paul. 12 *quaest.*); 40, 5, 42 (Maec. 7 *fideic.*); 49, 17, 19, 2 (Tryph. 8 *disp.*); 50, 17, 7 (Pomp. 3 *ad sab.*).
[109] *Dig.* 47, 2, 90; 47, 16, 2; 48, 10, 23; 48, 18, 21; 48, 19, 16 (Saturninus).
[110] Cfr. González Romanillos 2014.
[111] *Dig.* 11, 4, 1, 2 (Ulp. 1 *ad ed.*); 11, 4, 3 (Ulp. 7 *de off. procons.*) su cui cfr. cap. I II.1.

possibilità che anche i *pagani* potessero essere impiegati in attività poliziesco-militari,[112] mentre un ultimo frammento di Emilio Macro tocca una questione riguardante la *disciplina militaris*.[113] Paolo e Ulpiano sono titolari di più di metà dei frammenti, tuttavia il lemma compare anche in vari altri giuristi, tutti databili fra i secoli II e III, periodo nel quale vennero a definirsi in modo più strutturato l'insieme di diritti particolari dei *milites*. Infatti fu proprio con l'affermarsi di *paganus* quale concetto giuridico in età augustea che si aprirono tutta una serie di questioni giuridico-sociali che toccavano la struttura stessa del nascente principato e che perciò andavano normate. Sappiamo da un frammento di Giulio Paolo che Augusto aveva emanato un *edictum* nel quale si impediva al *pater familias* di diseredare il figlio che stava compiendo il servizio militare.[114] Nonostante questo editto fosse stato in seguito abrogato, i *filii familias milites* erano intestatari di una serie di diritti preclusi agli omologhi *pagani*. I principali di questi erano il diritto ad accumulare un capitale legato alla stessa attività di *miles*[115] e la possibilità di fare testamento su questi beni.[116] Bisogna sottolineare una discrasia fra aspetti formali e aspetti materiali dei diritti dei *milites* poiché se da un lato è vero che il *peculium castrense* e il *testamentum militis* sono i prodotti di due percorsi giurisprudenziali distinti, dall'altro la necessaria unitarietà di costituzione di un *peculium* e possibilità di farne testamento è data dalla decisione politica augustea,[117] come emerge da un passo dei *Tituli ex corpore Ulpiani*.[118]

> *Filius familiae testamentum facere non potest, quoniam nihil suum habet, ut testari de eo possit. Sed divus Augustus <mandatis> constituit, ut filius familiae miles de eo peculio quod in castris adquisivit testamentum facere possit.*

[112] *Dig.* 4, 6, 35, 6 (Paul. 3 *ad l. iul. et pap.*); 48, 3, 12 (Callistratus 5 *de cogn.*).
[113] *Dig.* 48, 19, 14 (Macer 2 *de re milit.*).
[114] *Filius familias si militet, ut paganus nominatim a patre aut heres scribi aut exheredari debet, iam sublato edicto divi Augusti, quo cautum fuerat, ne pater filium militem exheredet*, *Dig.* 28, 2, 26 (Paul. *lib. 3 sent.*).
[115] Quello che si chiama tradizionalmente *peculium castrense* sebbene questa locuzione sorgesse solo nel II sec. d.C., probabilmente dopo la serie di riforme di Adriano e ad un generale allargamento delle *res* passabili di appartenere ad un *filius familias miles*, giacché prima era probabilmente in vigore la locuzione *id, quod in castris adquisitum est,* cfr. Guarino 1941/1995, 118-122; La Rosa 1953, 33-37; Vendrand-Voyer 1983, 185 che per il periodo precedente parla di *bona castrensia*. Per comodità utilizzerò la locuzione *peculium castrense* per riferirmi anche al periodo preadrianeo.
[116] Non chiara la relazione fra il *testamentum militis* di età imperiale e il *testamentum in procintu* di periodo repubblicano arcaico: la tesi tradizionale tende alla continuità ed è sostenuta ancora da Le Bohec 2015, 408; si era pronunciato a favore della discontinuità già Guarino 1939/1995, 346 con bibliografia precedente; cfr. anche Vendrand-Voyer 1983, 181-182.
[117] Punto messo in luce da Guarino 1939/1995, 346-349, seguito da La Rosa 1953, 11-17. Da ultimo anche Le Bohec 2015, 408.
[118] Sulla datazione ed inquadramento dell'opera cfr. Mattioli 2012 con bibliografia precedente.

> Il figlio in potestà non può fare testamento, poiché non ha nulla di suo, affinché di ciò possa fare testamento. Ma il divo Augusto ha stabilito per mandati che il figlio in potestà soldato può fare testamento di quel peculio che ha acquisito durante il servizio.[119]

Dal testo si evince che già Augusto aveva concesso la possibilità al *miles* di fare testamento di *quod in castris adquisivit* ed è probabile che fosse solo una sempre maggiore libertà formale quella che venne introdotta in modo temporaneo da Tito e i suoi successori per poi essere definitivamente stabilita definitivamente, sempre tramite *mandata*, da Traiano.[120] Il servizio militare concedeva al *filius familias* una maggiore libertà patrimoniale, poiché, sebbene fossero previsti nel diritto romano dei *peculia* affidati al *filius* o anche ad uno schiavo,[121] questi ultimi rimanevano proprietà del *pater*, mentre il *peculium castrense* era un bene del *filius* che, in caso, poteva essere acquisito dallo stesso padre.[122] La cosa doveva avere un qualche peso economico-sociale: diversi testi giuridici ci testimoniano come questa nuova autonomia patrimoniale erodesse alcune prerogative del *pater familias*,[123] tanto che Giovenale ne poteva fare satira. Dopo aver sottolineato che «ai soli soldati è dato il diritto di fare testamento con il padre ancora vivo», tratteggia questo *iam tremulus pater* che tenta di circuire il figlio per accaparrarsi il frutto del suo *pulcer labor*.[124]

L'oggetto del *peculium castrense* era formato sostanzialmente da due nuclei, quello che il soldato aveva guadagnato in vario modo dall'attività militare (paga, meriti, bottino, lascito di commilitoni[125]) e quello che il soldato in partenza per il campo riceveva in dono da parte dei

---

[119] *Tit. Ulp.* 20, 10. Seguo l'emendamento del tràdito e normalmente espunto *Marcus* in <*mandatis*> che è stato proposto da Fitting 1871, 12-13 ed accettato da Guarino 1939/1995, 354 n. 24.

[120] *Militibus liberam testamenti factionem primus quidem divus Iulius Caesar concessit: sed ea concessio temporalis erat. Postea vero primus divus Titus dedit: post hoc Domitianus: postea divus Nerva plenissimam indulgentiam in milites contulit: eamque Traianus secutus est et exinde mandatis inseri coepit caput tale*, *Dig.* 29, 1, 1 (Ulp. 45 *ad ed.*) con l'analisi di Guarino 1939/1995, 349-353 che mi sembra sia lecito seguire anche nel suo rinvenimento di interpolazioni postclassiche anche se non se queste possano arrivare fino ad espungere il nome di Cesare. Più cautamente Scarano Ussani 1984 ha sostenuto che la continuità fra Cesare e la catena di imperatori da Tito a Traiano sia da individuarsi a livello di prossimità fra *imperatores* e *milites*, prossimità che dopo l'esempio cesariano era stata ridimensionata da Augusto (cfr. anche *infra* in part. n. 221). Conseguentemente mi sembra si possa intendere la menzione di Cesare come un precedente illustre teso a legittimare un cambiamento rispetto alla condotta legislativa augustea.

[121] Schiavone 2016, 145-146 e 299.

[122] O, in caso in cui il *filius familias miles* morisse intestato, il *peculium castrense* si comportava come tutti gli altri peculi diventando proprietà del padre, cfr. *CJ* 12.36.5: *Imperatores Diocletianus, Maximianus. Intellegis filio qui militavit defuncto peculium eius penes patrem remansisse, non hereditatem patri quaesitam.* Sulle facoltà del *pater* sul *peculium castrense* del figlio cfr. La Rosa 1953, 119-139; Scarano Ussani 1984, 1388 n. 17.

[123] Oltre al testo citato nella n. precedente cfr. *Dig.* 23, 2, 35 (Pap. 6 *resp.*); *CJ* 8, 46, 7; 12, 36, 3 con La Rosa 1953, 230-231.

[124] *Solis praeterea testandi militibus ius / vivo patre datur. Nam quae sunt parta labore / militiae placuit non esse in corpore census, / omne tenet cuius regimen pater. Ergo Coranum / signorum comitem castrorumque aera merentem / quamvis iam tremulus captat pater; hunc favor aequus / provehit et pulchro reddit sua dona labori*, Juv. 16, 51-57.

[125] In *Dig.* 49, 17, 8 (Ulp. *lib. 45 ad edict.*) leggiamo: *si forte uxor vel cognatus vel quis alius non ex castris notus filio familias donaverit quid vel legaverit et expresserit nominatim, ut in castrensi peculio habeat: an possit*

familiari.[126] Senza entrare nel dibattito sulla maniera di concepire la relazione fra questi due nuclei,[127] è più interessante in questa sede mettere in luce la qualità del *peculium castrense*, come si evince dalla seguente costituzione di Alessandro Severo.

> *Si in potestate tua filius tuus fuit eo tempore, quo quaedam nomine eius emisti, ea tua esse non dubitatur. Peculio autem castrensi cedunt res mobiles, quae eunti in militiam a patre vel a matre aliisve propinquis vel amicis donatae sunt, item quae in castris per occasionem militiae quaeruntur. In quibus sunt etiam hereditates eorum, qui non alias noti esse potuerunt nisi per militiae occasionem, etiamsi res immobiles in his erunt. Matris autem hereditas, quamvis in militia delata sit, ad peculium castrense non pertinet. In castrensi vero peculio praedium donatum non esse constat, quamvis empta ex castrensi peculio praedia eius condicionis efficiantur.*
>
> Se tuo figlio fu in tua potestà in quel tempo, nel quale comprasti alcune cose con il suo nome, non c'è dubbio che quelle cose siano tue. Al peculio castrense appartengono quei beni mobili, che sono donati dal padre o dalla madre o da altri parenti o amici a chi va nella milizia, e inoltre quelle cose ottenute negli accampamenti a causa della milizia. Nelle quali ci sono anche le eredità di quelli che non poterono essere noti se non a causa della milizia, anche se consisteranno di beni immobili. Tuttavia l'eredità della madre, sebbene trasferita

castrensi peculio adgregari? Et non puto: veritatem enim spectamus, an vero castrensis notitia vel affectio fuit, non quod quis finxit. Ulpiano qui nega che lasciti o donazioni derivati da legami creatisi fuori dai *castra* possano essere aggregati al *peculium castrense* e infatti in una costituzione non datata di uno dei Gordiani (*CJ* 12, 36, 4) troviamo un caso in cui due fratelli avevano servito nei medesimi *castra* e quindi l'eredità di uno poté essere aggregata al *peculium castrense* dell'altro. Per una discussione giuridica che tralascia quest'ultima questione cfr. La Rosa 1953, 37-45 che, sulla base di un'analisi legata anche al rintracciamento di vere o presunte interpolazioni postclassiche, in questo caso in *Dig*. 49, 17, 5 (Ulp. 6 *ad Sab*.), ritiene che fino al III secolo si aggregasse al *peculium castrense* solo le donazioni di quei commilitoni conosciuti *ex castris*, successivamente anche quelle operate da *pagani*. Vendrand-Voyer 1983, 263-279 ha messo in evidenza la relazione fraterna che veniva a costituirsi nei *castra* con l'insorgere del concetto stesso di *peculium castrense*, conseguentemente, se si tiene da conto che il concetto stesso di *peculium* è legato alla condizione di *alieni iuris* di un figlio o di un servo, potrebbe non essere peregrino mettere in relazione il concetto di *peculium castrense* con l'insorgere della titolatura *mater castrorum*, che appare per designare le Auguste a partire da Faustina, moglie di Antonino Pio, cfr. Speidel 2012. La questione meriterebbe di essere approfondita.

[126] «Penso che, originariamente, i doni dovessero farsi al figlio partente per il campo, ma che alla fine dell'età classica si ammise che potessero farsi anche quando il *filius* era già in servizio, purché si trattasse di *res castrenses*, anche in tal caso, infatti, era la vita militare che offriva l'incentivo alla donazione e che la giustificava», La Rosa 1953, 48.

[127] Fitting 1871, 36-43 ritiene che i donativi dei familiari fossero stati aggiunti al nucleo originale tra i secoli II e III e che ciò fosse avvenuto grazie ad una costituzione imperiale. Mentre Guarino 1941/1995, 105-114. rifiuta l'esistenza della costituzione ritenendo l'ampiamento graduale avvenuto all'interno della giurisprudenza romana, Arangio-Ruiz 1906, 188 n. 3 ritiene, invece, che fin dall'inizio appartenessero al *peculium castrense* sia i donativi al *filius* in partenza per il campo che le *res* ottenute durante la ferma. Su tutta la questione cfr. La Rosa 1953, 31-33, la quale inclina sostanzialmente per la posizione già espressa da Guarino.

> nella milizia, non pertiene al peculio castrense. Nel peculio castrense non è considerato il fondo donato, anche se i fondi comprati con il peculio castrense si aggregano.[128]

Il legislatore è particolarmente attento alla delimitazione delle *res* pertinenti al *peculium castrense* e la distinzione più importante è, a mio avviso, quella fra le *res mobiles* che il *miles* poteva avere per vie esterne alla *militia*, e le *res immobiles* che invece potevano essere aggregate al *peculium castrense* solo attraverso la *militia*. Poteva, dunque, darsi il caso in cui un *miles* aggregasse al proprio *peculium* dei *praedia*, sebbene la frequenza e la diffusione di questa possibilità debba essere misurata sull'effettivo potere d'acquisto del *miles*.[129] D'altro canto l'autonomia economica dei *filii familias milites* non aveva paragoni rispetto a quella degli omologhi *pagani* e, come già sostenuto, la concessione di questi privilegi fu un fatto squisitamente politico che venne di volta in volta confermato dai diversi imperatori finché Adriano estese anche ai *veterani* la facoltà di fare testamento sul *peculium castrense*.[130] I mutamenti nel campo della *militia* che presero corpo in periodo adrianeo non si limitarono a ciò: questo imperatore smise di dare terre come premio ai veterani, probabilmente per ragioni economiche,[131] favorendo il processo di reclutamento e stanziamento di legioni e *auxilia* nelle province di servizio.[132] Lo stesso imperatore aveva offerto ai *filii familias milites* la possibilità di aggregare al *peculium castrense* i beni ereditati dalla moglie,[133] permettendo a quelli anche di manomettere gli schiavi posseduti tramite *peculium castrense* in modo tale da avere loro, piuttosto che i rispettivi *patres*, i diritti di patronato sui liberti.[134] La qual cosa è non priva di significato economico: il patrono aveva diritto alla *bonorum possessio contra tabulas*, il che significava che, anche in caso in cui il liberto avesse espresso diverse volontà testamentarie, il patrono aveva diritto al 50% dell'eredità del liberto. Questa percentuale saliva a cento in caso

---

[128] *CJ* 12, 36, 1 (223), una simile argomentazione è data dal medesimo imperatore in *CJ* 3, 36, 4: *Si filius familias fuisti et res mobiles vel se moventes, quae castrensis peculii esse possunt, donatae tibi a patre sunt, eas quoque in cetero peculio castrensi non communes cum fratribus tuis habes. Praedia autem, licet eunti tibi in castra filio pater donaverit, peculii castrensis non sunt. Diverso iure ea praedia habentur, quae ex occasione militiae filiis familias obveniunt: haec enim castrensi peculio cedunt.* Su tutta la questione cfr. La Rosa 1953, 45-51, la quale ritiene però che le donazioni di amici e parenti nei confronti del soldato che stava partendo per la milizia siano delle interpolazioni postclassiche, *contra* Guarino 1941/1995, 124-125.

[129] *Dig.* 49, 16, 9 (Marc. 3 *inst.*); 49, 16, 13 (Macer 2 *de re mil.*) vietano ai *milites* l'acquisto di *praedia* nella provincia nella quale prestano servizio, ma non in altre, rifacendosi a uno o più atti legislativi di Settimio Severo e poi Caracalla. La qual cosa rimanda a un'attività economica dei soldati in servizio e non, su cui cfr. l'analisi di Alessandrì 2020.

[130] Cfr. Gai. *Inst.* 2, 106; *Inst.* 2, 12pr.; *Dig.* 49, 17, 19, 2 (Tryph. 18 *disp.*).

[131] Forni 1953, 38-41.

[132] Forni 1953, 85-102; Haynes 2013, 77.

[133] *Dig.* 49, 17, 13 (Pap. 16 *quaest.*); 49, 17, 16 (Pap. 19 *resp.*) con Guarino 1941/1995, 125-127.

[134] *Dig.* 38, 2, 22 (Marc. 1 *inst.*); 49, 17, 19, 3 (Tryph. 18 *disp.*) con l'ampia discussione di La Rosa 1953, 76-95 e 226 dove ritiene che lo stesso *dominium* ottenuto sugli schiavi manomessi fosse applicabile a tutti i beni del *peculium castrense*.

in cui il liberto morisse intestato.[135] Il regno di Adriano rappresentò uno snodo fondamentale per la costruzione del concetto stesso di *peculium castrense*, istituto giuridico che, dall'originario nucleo di privilegi augustei, si sviluppò definitivamente fino all'inizio del III sec. d.C. venendo a configurarsi come un istituto giuridico che permetteva una duplice possibilità per l'aspirante *miles*: possibilità di autonomia dalla *potestas* paterna e possibilità di accumulo di capitale.

Si è visto che *peculium castrense* e testamento erano strettamente connessi già da Augusto, tuttavia con il passare del tempo e il progressivo ingresso di componenti provinciali nell'esercito[136] gli imperatori hanno sempre più sentito la necessità di semplificare le procedure onde meglio rispettare la volontà dei soldati. È evidente che per i soldati venisse utilizzato un occhio di riguardo: Gaio ci informa che i militari potevano diseredare semplicemente per iscritto,[137] Ulpiano è ancora più esplicito e dice che «come, dunque, un militare può attribuire l'eredità con la nuda volontà, così la può anche togliere».[138] Sempre Gaio ci informa dell'opinione di Giuliano che riteneva fosse possibile per il *miles* fare due testamenti, uno per i beni castrensi e uno per quelli non, «da intendersi quasi come due eredità di due persone».[139] Questo sdoppiamento della persona rappresentava giuridicamente quello che socialmente era una realtà ben attestata, vale a dire il configurarsi dell'esercito come una componente ben distinta delle società, tanto che alcuni studiosi hanno utilizzato il concetto di "comunità" per riferirvisi.[140] Ciò è evidente anche per quanto riguarda il distinto diritto penale concernente *milites* e *pagani*: siamo a conoscenza dell'esistenza di opere speculari del giurista Giulio Paolo che trattavano rispettivamente *de poenis militum* e *de poenis paganorum*, segno di una divisione sia formale che sostanziale fra le due classi di persone. Non v'è dubbio che la prassi di tutti i giorni prevedesse un trattamento di favore ai *milites* in campo giuridico, la qual cosa dice espressamente Giovenale notando che «più in fretta potresti produrre un falso testimone contro un pagano che uno che dica il vero contro gli averi e l'onore di un soldato».[141] Non a caso lo

[135] Cfr. Mouritsen 2011, 204-228 per una recente discussione sull'attività economica dei liberti.
[136] Sul reclutamento nelle legioni rimane fondamentale Forni 1953 con gli aggiornamenti del 1974 e del 1992; per gli ausiliari cfr. Haynes 2013, 95-142.
[137] *Dig.* 29.1.17.2 (Gai. 15 *ad ed. prov.*).
[138] *sicut autem hereditatem miles nuda voluntate dare potest, ita et adimere potest, Dig.* 29, 1, 15, 1 (Ulp. 45 *ad ed.*). Tutto il passo è interessante perché il giurista si sforza di coprire tutte le casistiche in modo da venire incontro alla *nuda voluntas* del soldato.
[139] *Iulianus etiam ait, si quis alium castrensium rerum, alium ceterarum scripsisset, quasi duorum hominum duas hereditates intellegi, ut etiam in aes alienum, quod in castris contractum esset, solus is teneatur, qui castrensium rerum heres institutus esset, extra castra contracto aere alieno is solus obligetur, qui ceterarum rerum heres scriptus esset*, *Dig.* 29, 1, 17, 1 (Gai. 15 *ad ed. prov.*).
[140] Cfr. James 1999 e i saggi raccolti in Goldsworthy – Haynes 1999.
[141] *Citius falsum producere testem / contra paganum possis quam vera loquentem / contra fortunam armati contraque pudorem*, Juv. 16, 32-34.

stesso autore fa notare come fosse impossibile processare un *miles* fuori dall'accampamento (*extra vallum et procul a signis*), essendo gli stessi centurioni coloro che si occupavano della *cognitio*.[142] La difformità fra il trattamento di *milites* e *pagani* emerge da un mosaico di citazioni di autori classici messo insieme dai giuristi giustinianei.

> *Fures nocturni extra ordinem audiendi sunt et causa cognita puniendi, dummodo sciamus in poena eorum operis publici temporarii modum non egrediendum. Idem et in balneariis furibus. Sed si telo se fures defendunt vel effractores vel ceteri his similes nec quemquam percusserunt, metalli poena vel honestiores relegationis adficiendi erunt.*
>
> *Sed si interdiu furtum fecerunt, ad ius ordinarium remittendi sunt.*
>
> *Miles, qui in furto balneario adprehensus est, ignominia mitti debet.*
>
> I ladri notturni devono essere processati straordinariamente e puniti con cognizione di causa, perché sappiamo che nella loro pena non si deve oltrepassare la misura dei lavori pubblici temporanei. Lo stessi vale anche per i ladri dei bagni. Ma se si difendono con un'arma questi ladri o rapinatori o altri a questi simili, anche se non percossero, saranno puniti con la pena delle miniere o i più onesti con la relegazione.
>
> Ma se commisero furto di giorno, si devono rimettere a giudizio ordinario.
>
> Un soldato che fu colto in un furto dei bagni deve essere congedato con ignominia.[143]

Questi tre frammenti, l'ultimo dei quali preso proprio dal libro *de poenis militum* di Giulio Paolo, sono stati composti dai compilatori in modo da formare una continuità logica che si conclude specificando la diversa condizione giuridica dei *milites* e il diverso trattamento cui erano sottoposti. Si badi che mentre per i *pagani* si parla di *cognitio*, vale a dire di un processo che prevedeva un'accusa, delle indagini e dei testimoni, nel caso del *miles* il verbo *adprehensus est* rimanda ad una dinamica di flagranza di reato. Tuttavia non si può sottostimare il congedo (*missio*) con *ignominia*, poiché secondo l'editto del pretore, cristallizzatosi ancora una volta sotto Adriano, il *miles* congedato in tal modo era marcato di *infamia*, venendo aggregato a tutta una serie di reclusi sociali, primi tra i quali i professionisti del teatro.[144] Questi ultimi non erano affatto ben visti nella società romana, giacché, assieme al vendersi come schiavo, l'aver calcato la scena era uno dei «delitti [che] ad un pagano infliggono o nessuna pena o una più mite, ad

[142] Juv. 16, 13-22.
[143] *Dig.* 47, 17, 1-3 (Ulp. 8 *de off. proc.*; Marc. 2 *iud. publ.*; Paul. *de poen. mil.*).
[144] *Praetoris verba dicunt: "Infamia notatur qui ab exercitu ignominiae causa ab imperatore eove, cui de ea re statuendi potestas fuerit, dimissus erit: qui artis ludicrae pronuntiandive causa in scaenam prodierit*, *Dig.* 3, 2, 1 (Iul. 1 *ad ed.*).

un soldato una più grave», cioè la pena capitale.[145] La cattiva reputazione che i professionisti del teatro godevano nella società romana non può essere generalizzata a tutto il mondo antico, dato che l'esempio del mondo greco e in particolar modo ateniese ci permette di avere un importante contraltare. Questa cattiva reputazione, vera e propria *infamia* a livello giuridico, va rinvenuta proprio nel confronto con il mondo etrusco e greco attraverso il quale Roma costruì la propria identità, un'identità militante che emerge con continuità rispetto al passo liviano sull'introduzione dei *ludi scaenici*, passo il cui stesso collocamento nell'economia dell'opera liviana è indizio strutturale del suo forte significato identitario.[146] Attraverso la contrapposizione con il mondo del teatro, un mondo non privo di modelli greci, l'identità dei *milites* veniva ribadita e rinsaldata nei confronti dei *pagani*.

Poteva darsi il caso, tuttavia, che i *milites* non fossero sempre sufficienti per espletare tutti i compiti richiesti dalla macchina burocratica romana o che, come visto in Tacito, dei *pagani* fossero arruolati per esigenze particolari. In due passi dei *Digesta* abbiamo un riferimento specifico al fatto che, in questi casi, i *pagani* erano sostanzialmente trattati come *milites*: così si prestava soccorso agli eredi di quel *paganus* «che aveva preso parte ad una spedizione per ordine di un magistrato di rango consolare e in quell'occasione era perito in battaglia», giacché quel *paganus*, similmente ad un *miles*, era considerato «assente a causa della repubblica»,[147] una concreta tutela nei confronti dei beni dell'assente, i quali potevano essere reintegrati, in caso fossero stati usucapiti da qualcuno. Sempre equiparati ai *milites* erano quei *pagani* che si occupavano di tenere in custodia dei prigionieri e similmente ai primi anche i secondi potevano rischiare delle punizioni in caso di negligenza.[148] La delega ai *pagani* delle attività di mantenimento dell'ordine pubblico fu una pratica invalsa fino alla tarda antichità[149] e testimonia come la distinzione fra *milites* e *pagani* non passasse tanto per l'esercizio delle armi in sé, quanto per l'appartenenza o meno ad un gruppo il cui privilegio politico e quindi giuridico derivava direttamente da quell'*imperator* fondativo che fu Augusto. Questa appartenenza era sancita tramite *sacramentum*, un rito di iniziazione che mutava la condizione giuridico-religiosa del maschio che da *paganus* diventava *miles*.[150] Proprio la condivisione del

[145] *Quaedam delicta pagano aut nullam aut leviorem poenam irrogant, militi vero graviorem. Nam si miles artem ludicram fecerit vel in servitutem se venire passus est, capite puniendum Menander scribit*, *Dig.* 48, 19, 14 (Macer 2 *de re mil.*).
[146] Cfr. *supra* cap. III III.3.
[147] *Quaesitum est de eo, qui ad compescendos malos homines missus est, an rei publicae causa abesset: et placuit rei publicae causa eum abesse. Item paganum, qui in expeditione consularis iussu transierat ibique in acie ceciderat: heredi enim eius succurrendum est*, *Dig.* 4, 6, 35, 5-6 (Paul. 3 *ad leg. Iul. et Pap.*).
[148] *Dig.* 48, 3, 12 (Call. 5 *de cogn.*).
[149] Aus. *Ep.* 4, 22-27 rivolto al *paganus* Teone.
[150] Rüpke 2019, 76-91 ha sostenuto in modo a mio avviso convincente la distinzione tra il *sacramentum* repubblicano e quello imperiale: il primo era un rito di passaggio dalla condizione di *Quiritis* a quella di *miles*,

sacramentum produceva un'identità collettiva di cui i *milites* erano fuor di dubbio autocoscienti. Secondo la celeberrima espressione di Tacito,[151] alla morte di Nerone fu *evulgatum imperii arcanum*, cioè la possibilità che i *milites* eleggessero l'*imperator* fuori da Roma, tuttavia fu un *arcanum* preparato durante le guerre civili e reso stabile sotto Augusto,[152] il cui fondamento del potere imperiale passava per il ruolo concesso all'esercito la cui definizione identitaria si articolava principalmente dalla definizione di quelli che *milites* non erano, vale a dire i *pagani*.

A titolo di conclusione di questa parte può essere interessante soffermarsi un poco su quella che, a mia conoscenza, è la prima attestazione di *paganus* come "non *miles*" anche solo per il fatto che proviene da un'epigrafe edita solo nel 2014 da Cédric Brélaz.[153] Si tratta di un'epigrafe proveniente da Filippi in Macedonia che l'editore ha sapientemente ricostruito da quattro frammenti di marmo non contigui rinvenuti in diverse campagne archeologiche condotte da Stylianos Pélékadinis fra il 1958 e il 1976: in periodo tardoantico l'epigrafe venne tagliata per essere riutilizzata all'interno dei lavori di edificazione di una chiesa a pianta ottagonale, l'Ottagono, la cui prima fase di costruzione si data verso l'inizio del V sec. d.C.[154] Riproduco il testo.[155]

Pro salụ[te --- | --- in h]ọnọ[rem --- | ---] coniụ[gis --- | ---]que Tị[(berii) ---]

Germani[ci --- | --- libe]rorumqụ[e --- | ---] (...) [--- | ---]Ṃ L(ucius) Atiariu[s ---]

Schoenia[s --- | --- f]lamen divi A[ugusti --- | --- fl]ạmen Ti(berii) Caesaris [Aug(usti) --- | --- iud]ẹx in quinque deç[urias adlectus ---]

trib(unus) mil(itum) leg(ionis) V[--- | --- trib(unus)] cohortium pṛ[aet(oriarum) --- | --- prim(us)] pil(us) leg(ionis) XXI Rapacis CV+[--- | ---]arum VII et VIII praef(ectus) C[---]

5 signa aenea I+[--- | ---]ụe dedicatio[--- | ---]M basim marmoreaṃ [--- | ---] ṿiritim populo promis[erat ---]

---

ambedue reversibili, il che poteva permettere una reiterazione del rito; il secondo era un rito di iniziazione irreversibile che da *paganus* rendeva *miles*. La questione meriterebbe una trattazione più approfondita anche in comparazione con gli altri *sacramenta* attestati in periodo imperiale e, più in generale, con la fenomenologia dei riti di passaggio e di iniziazione, concetti il cui discrimine non è sempre chiarissimo.

[151] Tac. *Hist.* 1, 4.

[152] «De Marius à Auguste, la liste est longue de ceux qui ont accédé au pouvoir à Rome après avoir été imposés par les armées et les victoires en Afrique, en Orient ou en Gaule. L'*imperium* était bel et bien, depuis ses origines, lié à l'armée et on a quelque difficulté à voir là autre chose qu'un "secret de polichinelle"», Le Roux 1982, 128.

[153] Brélaz 2014, 86-92 (n. 6) = *AE* 2014, 1190.

[154] Sul contesto archeologico cfr. Sodini 2014, 1516-1526.

[155] Per esigenze di spazio ho segnato dove finisce un frammento e dove ne comincia un altro con il segno | e segnalo che alla l. 2 del frammento C il testo è volutamente eraso, nell'ipotesi dell'editore per *damnatio memoriae* di Nerone. Ho indicato il punto con il segno (…). Non ho riprodotto tutte le considerazioni sulla lunghezza delle lacune fra un frammento e l'altro e le pur ingegnose integrazioni che lo stesso Brélaz mantiene nel suo dettagliatissimo commento dal quale prendo le informazioni che seguono, salvo quando diversamente indicato.

paganis et milita[ribus --- | ---] Ạugustạ[libus --- | ---]S triclinior(um) decurioṇ[ibus --- | --- eorum]que coniugib(us) ac liberis [---]

in balineis ad AR[--- *linea mancante nel framm. B* ---]Ṃ eorum gratuitem fẹ[cit --- | ---]ṭiae P(ublii) f(iliae) Paullae

idem duo V[…]+[--- *linea mancante nel framm. B* --- a]ḍitum lapideis GR+[---]

Secondo l'editore, l'epigrafe originaria avrebbe misurato più di cinque metri di lunghezza e sarebbe stata forse collocata sulla parete di un edificio, identificato come il grande edificio termale a sud dell'Ottagono, dato il riferimento alle *balineae* della l. 7. Sulla base della titolatura imperiale (ll. 1-2), l'editore ipotizza che l'epigrafe fu posta tra il 50 e il 54 d.C. e che il dedicatario, Lucius Atarius Schoenias, fu un cittadino greco di Filippi di probabile antica origine libertina[156] la cui formidabile carriera nell'esercito (l. 4) gli permise di raggiungere il rango equestre testimoniato dal doppio flaminato e dall'ingresso nelle cinque decurie di giudici (l. 3). Congiuntamente alle terme, Schoenias fece mostra del suo evergetismo (ll. 5-8): donò o restaurò delle statue di bronzo (*signa aena*) e una base di marmo (*basim marmoream*), oltre a far dono a ciascun cittadino della colonia di quanto probabilmente aveva promesso in una precedente campagna elettorale (*viritim populo promis[erat]*). Beneficiari dell'evergetismo di Schoenias furono anche i *pagani* e i *militares*, oltre che gli *Augustales* e i decurioni comprese forse anche le famiglie questi ultimi, probabilmente all'interno dei festeggiamenti per l'inaugurazione delle terme stesse che prevedevano un banchetto pubblico. Dal momento che Schoenias si premurò di offrire gratuitamente (ma secondo condizioni) l'ingresso alle terme, forse anche per volontà testamentarie di una parente,[157] si evince ancora una volta il desiderio del dedicatario di includere il più possibile le diverse componenti della colonia di Filippi.

L'esempio di L. Atarius Schoenias è assolutamente infrequente, giacché difficilmente un centurione poteva raggiungere il cavalierato,[158] anche in una *colonia* dalla spiccata identità militare come Filippi, il nostro è un caso abbastanza raro di vita pubblica di un soldato.[159]

[156] Il *cognomen* «est formé sur ὁ σχοῖνος, "le jonc, la corde", à l'instar du nom Σχοινοκλῆς, attesté à Athènes à l'époque classique, et des *cognomina* Schinus et Σχοινᾶς, littéralement « le cordier ». Dans sa version latinisée, qui ne semble pas attesté jusqu'à présent, le *cognomen* a sans doute pris la forme *Schoenia[s]*. Son origine grecque peut suggérer que l'intéressé était d'ascendance affranchie et que l'un de ses ancêtres avait été au service d'un membre de la famille philippienne des *Atiarii*, dont on connaît de nombreux descendants», Brélaz 2014, 89.
[157] «Ces travaux furent manifestement réalisés en partie à la suite des dispositions testamentaires d'une femme, sans doute une parente du dédicant, s'il est justifié de restituer *[ex testamento ---]ṭiae P(ublii) f(iliae) Paullae* (D, 7)», Brélaz 2014, 92.
[158] Cfr. Le Bohec 1992, 57-61 per una panoramica.
[159] Brélaz 2018, 286-289 dove si segnala che *veterani* di città limitrofe vennero a vivere a Filippi dopo il congedo. Cfr. anche Brélaz 2018, 255 per la scarsa presenza di *negotiatores*, attestati in altre città della regione anche prima che queste vennero rifondate come colonie romane.

Considerato l'esplicito riferimento al *populus*, secondo Brélaz dietro a questi *pagani* dovremmo intendere sia i cittadini romani non facenti parte del corpo civico di Filippi, sia le *incolae*, vale a dire la popolazione indigena residente, in gran parte tracia, priva di cittadinanza romana e perciò della possibilità di partecipare alla vita pubblica della *colonia*.[160] Giusta quest'interpretazione, si aprono una serie di considerazioni anche in connessione al contesto sociale di Filippi. Al netto della frammentarietà dell'epigrafe, bisogna sottolineare l'assenza della distinzione fra *cives* e *peregrini*, come se il possesso della cittadinanza romana non fosse un discrimine particolarmente importante ai fini della descrizione dell'elemento umano che poteva beneficiare delle ampie largizioni di Schoenias. Anzi, giusta l'interpretazione di Brélaz, dovremmo vedere la distinzione fra *cives* e *peregrini* come riassorbita e conseguentemente trasformata da quella fra *milites* e *pagani*: se tra questi ultimi era veramente possibile annoverare i cittadini romani non residenti a Filippi, allora non si può non osservare che a livello concettuale si era prodotto un appiattimento della distinzione fra *cives* e *peregrini* in virtù di quella fra *milites* e *pagani*. Detta in altri termini, per Schoenias e per il linguaggio pubblico all'interno del quale si iscrive la sua epigrafe, la cittadinanza è una dimensione locale, il *populus* di Filippi, mentre l'unica dimensione sovralocale che articola la sua rappresentazione è quella fra *pagani* e *milites*. S'intuisce, dunque, come la carriera militare potesse essere un concreto mezzo di ascensione sociale, la qual cosa emerge dall'alta presenza di soldati di origine libertina o straniera, principalmente Traci, che vedevano nell'arruolamento nelle legioni o negli ausiliari un concreto mezzo per migliorare condizioni di partenza tutt'altro che agiate.[161] Come in periodo tardorepubblicano, così ancora in periodo imperiale l'esercito si configura, dunque, come una struttura all'interno della quale era possibile migliorare la propria condizione, acquistando un ruolo sociale, quello di *miles*, che era riconosciuto a livello sovralocale lungo tutto il territorio dell'impero. Conseguentemente, anche la dimensione sovralocale dei *pagani*, coloro che *milites* non erano, aveva già alla metà del I sec. d.C. acquistato un significato pubblico e ufficiale. Questa nuova distinzione sociale, la cui istituzione non può che essere collegata con la generale riforma di Augusto sia dell'esercito sia della *res publica*, già nel I sec. d.C. aveva soppiantato – se non *de iure* sicuramente *de facto* – la distinzione fra *cives* e *peregrini* quale sostanziale cardine dell'identità romana, tanto che era proprio attraverso l'arruolamento e la nuova dimensione di *milites* che i *peregrini* venivano integrati. Segno di

[160] Brélaz 2014, 91 riteneva che dietro i *pagani* ci fossero solo le *incolae* mentre poi (2018, 121-122) ha ipotizzato che il lemma potesse indicare anche i cittadini romani non residenti, seppur, ipotizzo io, il numero di questi non dovrebbe poter rappresentare un dato quantitativo significativo come quello delle *incolae*.
[161] Brélaz 2018, 284-286.

questa integrazione è proprio l'attenzione di Schoenias ai *pagani*, particolarmente intesi come i non Romani presenti sul territorio della *colonia*: beneficiari come i *milites* delle sue largizioni, questi *pagani* indicano che, nonostante la folgorante carriera, l'evergeta il cui *cognomen* poteva rimandare ad un avo liberto greco non ignorava l'ampiezza e la complessità sociale della *colonia*, cui i *pagani* erano componente, seppur subalterna.

***

Dall'analisi sin qui condotta emergono chiaramente una serie di caratteristiche che facevano dei *milites* un gruppo privilegiato all'interno della società romana, anzi, il gruppo privilegiato per eccellenza. Costituitosi come gruppo di interesse nei torbidi delle guerre civili, l'esercito fu il luogo dove trovarono spazio le istanze economico-sociali degli Italici in primo luogo e successivamente dei provinciali. Proprio il suo caratterizzarsi come gruppo privilegiato era la principale attrattiva per coloro che volevano migliorare le proprie condizioni socioeconomiche e sin dal I sec. a.C. la *militia* si configurò come il luogo di assimilazione delle componenti allogene. Il processo di istituzionalizzazione della *militia* incominciato da Augusto favorì un rapido cambiamento nei quadri concettuali della società imperiale. Infatti, nonostante la cittadinanza fosse ancora un istituto giuridico di estrema importanza nell'integrazione delle componenti provinciali, lo slittamento tardorepubblicano dal cittadino-soldato al soldato-cittadino comportò che già sotto l'imperatore Claudio la distinzione giuridica e sociale fondamentale fosse ormai quella fra *milites* e *pagani* e non più quella fra *cives* e *peregrini*. Questo mutamento non poteva essere senza conseguenze sul piano della ricezione provinciale dell'egemonia romana.

II – Il significato religioso del *militare*

II.1 – Mario, Paolo e la *novitas*

Si è detto in precedenza che Caio Mario poté rappresentare un esempio per i posteri[162] ed anche per noi rappresenta, insieme a Catone il Vecchio e a Cicerone, l'*homo novus* per eccellenza. Proprio intorno al significato della *novitas* che caratterizzerebbe questi uomini si è discusso e si discute senza sostanziali soluzioni proprio perché, com'è stato sostenuto, «*homo novus* era un concetto vago e la sua definizione dipende dal contesto».[163] Gli studiosi hanno dato tre

[162] Cfr. *supra* I.1. Sulla questione è fondamentale Livadiotti 2017, 137-213.
[163] «*Homo novus* was a vague concept, and its definition depends on the context», Vanderbroeck 1986, 242.

definizioni di *homo novus* via via meno restrittive: a) colui i cui antenati non erano stati consoli; b) colui i cui antenati non erano stati magistrati curuli; c) colui i cui antenati non erano stati senatori.[164] Tutte e tre le definizioni convergono sull'idea che la nobiltà è qualcosa di acquisito per merito, seppur degli antenati, piuttosto che per diritto di sangue. Ciononostante nel II sec. a.C. si può osservare un graduale rinserrarsi dei ranghi della *nobilitas* dopo i profondi mutamenti nella composizione del senato dovuti alle perdite della seconda guerra punica.[165] Timothy Wiseman, la cui ricostruzione prosopografica è stata pur criticata per l'eccessiva ampiezza,[166] ha messo in luce come Mario rappresenti un vero e proprio spartiacque nella storia degli *homines novi*:[167] dal 191 al 107 a.C., anno del primo consolato di Mario, vi sono solo tre *homines novi* il cui arrivo al consolato fu dettato anche dall'intercessione di alcuni importanti nobili quali Scipione Emiliano;[168] d'altro canto, dal 105 al 94 a.C. ci furono nove consolati di *novi*, tra i quali cinque di Mario stesso. Questi, quando era ancora tribuno della plebe nel 119, riuscì a far passare un divisivo plebiscito che permetteva di rimediare ai tentativi di influenzare il voto nei comizi, voto divenuto segreto solo vent'anni prima, nel 139, grazie alla *lex Gabinia*.[169] Questo era il quadro politico all'interno del quale considerare la candidatura al consolato del 107 e la conseguente *contio* nella quale Mario appellò e poi arruolò i *capite censi*.

Prima di passare all'analisi del discorso che Sallustio fa pronunciare a Mario è doveroso spendere qualche parola sulla stessa monografia sallustiana che si apre con una dicotomia fondamentale, quella fra *virtus* e *fortuna*, giacché «a torto sulla sua natura desidera il genere umano che debole e di breve durata sia retta dalla sorte più che dalla virtù».[170] Il prologo stesso dell'opera ci cala immediatamente nel cuore della questione e subito continua poiché, dopo essersi difeso da chi avrebbe potuto accusarlo di *inertia* data la sua lontananza dall'agone politico in virtù dell'attività letteraria,[171] Sallustio contrappone i buoni *maiores* con la classe

[164] Dondine-Payre 1981, 23-26.
[165] Fondamentale la *lectio* del senato dopo la battaglia di Canne del 216 quando vennero cooptati ben 177 nuovi senatori, cfr. Liv. 23, 23, 1 con Wiseman 1971, 96-97; Develin 1985, 118-125; Feig Vishnia 1996, 101-114.
[166] Dondine-Payre 1981, 26-27 e *passim*, la studiosa fornisce anche un'ulteriore prosopografia (pp. 54-81); in difesa della prosopografia di Wiseman si è pronunciato Vanderbroeck 1986 mentre la più decisa critica alle tesi di Dondine-Payre è quella di Pani 1982. Cfr. anche Burckhardt 1990, in part. 80-88.
[167] Wiseman 1971, 3-6.
[168] Durante la campagna numantina l'Emiliano avrebbe predetto il futuro avvenire anche di Mario, cfr. Val. Max. 8, 15, 7; Plut. *Mar.* 3, 4 - 4, 1.
[169] Cfr. Rotondi 1912, 297 (*lex Gabinia tabellaria*) e 318 (*Lex Maria de suffragiis ferendis*). Su quest'ultima cfr. Passerini 1934, 12-14; Van Ooteghem 1964, 81-86.
[170] *Falso queritur de natura sua genus humanum, quod inbecilla atque aevi brevis forte potius quam virtute regatur*, Sall. *BJ* 1, 1. Sul prologo sallustiano è fondamentale La Penna 1968, 15-67 ma cfr. anche Paul 1984, 9-11.
[171] Sall. *BJ* 4, 3 dove diretta è la critica a coloro che *maxuma industria videtur salutare plebem et conviviis gratiam quaerere*. Già da questo passaggio si intuisce che lo storico non vedeva di buon occhio la parte meno abbiente della società romana, giudizio che, come è stato sostenuto, si estende anche all'arruolamento dei *capite censi*, cfr. La Penna 1968, 217.

politica della sua età, dove non solo la *nobilitas* ma anche gli *homines novi* vengono censurati per la loro assenza di *virtus*.

> *Nam saepe ego audivi Q. Maxumum, P. Scipionem, praeterea civitatis nostrae praeclaros viros solitos ita dicere, quom maiorum imagines intuerentur, vehementissume sibi animum ad virtutem adcendi. Scilicet non ceram illam neque figuram tantam vim in sese habere, sed memoria rerum gestarum eam flammam egregiis viris in pectore crescere neque prius sedari, quam virtus eorum famam atque gloriam adaequaverit. At contra quis est omnium his moribus, quin divitiis et sumptibus, non probitate neque industria cum maioribus suis contendat? Etiam homines novi, qui antea per virtutem soliti erant nobilitatem antevenire, furtim et per latrocinia potius quam bonis artibus ad imperia et honores nituntur; proinde quasi praetura et consulatus atque alia omnia huiusce modi per se ipsa clara et magnifica sint ac non perinde habeantur, ut eorum qui ea sustinent virtus est.*
>
> Spesso, infatti, ho sentito dire che Quinto Massimo, Publio Scipione e inoltre molti altri uomini illustri della nostra città erano soliti affermare questo: quando guardavano i ritratti degli antenati, l'animo loro si accendeva di ardente amore per la virtù. È chiaro che né quella cera né quelle figure racchiudevano in sé tanto potere, ma quella fiamma si sviluppava in petto a quegli uomini egregi alla memoria delle loro imprese e non si estingueva prima che la loro stessa virtù si fosse adeguata alla fama e alla gloria di quelli. Ora al contrario, chi fra tutti, in questi tempi corrotti, anziché in rettitudine e in operosità, non gareggia coi suoi antenati in ricchezze e in sfarzo? Perfino gli uomini nuovi, che prima solevano eccellere sulla classe dei nobili per probità di vita, ora con intrighi e violenze, piuttosto che col merito, raggiungono le cariche pubbliche; quasi che la pretura e il consolato e tutti gli altri uffici del genere procurino per se stessi lustro ed onore e non siano piuttosto stimati in rapporto alla virtù di coloro che li esercitano.[172]

L'idea di decadenza sallustiana è ben nota, così come la sua idealizzazione del glorioso passato di Roma. Ciò che è interessante di questo passo è la sottile polemica contro la *vis* delle *imagines maiorum*, che Sallustio derubrica a *flamma in pectore* dei discendenti ma che ben sappiamo suoi contemporanei interpretavano come una *vis* che, attraverso quelle cere, era depositata in quella e non in un'altra *gens*.[173] Proprio in quel contesto di grande mescolamento delle differenti componenti della società romana che furono gli anni dopo la morte di Cesare, Sallustio trova sia una giusta impresa quella di soffermarsi sul quel «primo momento in cui si andò contro la

[172] Sall. *BJ* 4, 5-8, trad. P. Frassinetti.
[173] Cfr. quanto detto *supra* n. 29. Su questo passo sallustiano cfr. Egelhaaf-Gaiser 2010, 163-167. In generale sono fondamentali i saggi contenuti in Montanari 2009 ma cfr. anche Livadiotti 2017 anche per interessanti aperture metodologiche.

superbia della nobiltà», nel quale «si mischiò ogni cosa divina e umana».[174] Il riferimento alla dimensione divina potrebbe essere, a mio avviso, non casuale. Sallustio rappresenta la volontà di Mario di candidarsi al consolato come una conseguenza di un sacrificio offerto ad Utica e interpretato in modo propizio da un aruspice, la qual cosa gli avrebbe reso possibile dar sfogo all'«ingente desiderio del consolato» che «già prima lo agitava» ma da quale lo tratteneva l'assenza di ascendenti.[175] Solo dopo questa conferma divina ebbe l'ardire di chiedere il congedo per presentarsi ai comizi al proconsole Metello, il quale, «turbato dalla cosa insolita»[176] gli disse con *regia superbia* che sarebbe stato ancora troppo presto per lui presentarsi al consolato insieme al proprio figlio, allora ventenne.[177] L'episodio è particolarmente significativo perché è stato notato che, con ogni probabilità, Sallustio lo abbia anticipato rispetto a quanto ci dice Plutarco, secondo il quale il sacrificio di Utica ebbe luogo nove giorni prima dei comizi, al momento di imbarcarsi per Roma.[178] Se accettiamo l'idea che Sallustio abbia effettivamente anticipato il sacrificio e il responso dell'aruspice, allora si può ipotizzare che l'abbia fatto per spostare su di un altro piano il conflitto fra Mario e Metello, cioè tra *novitas* e *nobilitas*, vale a dire sul piano squisitamente religioso. Al momento della ricezione del responso Sallustio rappresenta Mario come «fiducioso negli dèi (*fretus dis*)» e riutilizzerà questa medesima espressione al momento di descrivere i preparativi di un Mario ai limiti dello sprovveduto che s'apprestava ad affrontare il deserto per assediare l'oasi di Capsa.[179] Molto interessante appare la descrizione di Sallustio della campagna elettorale di Mario: lo storico descrive le varie maniere con cui Mario brigava per ottenere il consolato attraverso una propaganda che passava sia per gli *equites Romani*, *milites* e *negotiatores* presenti in Numidia, oltre che per il principe numida Gauda che evidentemente aveva i suoi contatti nell'Urbe. Tutti

---

[174] *tunc primum superbiae nobilitatis obviam itum est; quae contentio divina et humana cuncta permiscuit*, Sall. *BJ* 5, 1-2.

[175] *Per idem tempus Uticae forte C. Mario per hostias dis supplicanti magna atque mirabilia portendi haruspex dixerat: proinde quae animo agitabat, fretus dis ageret, fortunam quam saepissume experiretur; cuncta prospere eventura. At illum iam antea consulatus ingens cupido exagitabat, ad quem capiundum praeter vetustatem familiae alia omnia abunde erant*, Sall. *BJ* 63, 1-2.

[176] *primum conmotus insolita re*, Sall. *BJ* 64, 2.

[177] Sall. *BJ* 64, 4-5, sulla *superbia* dei *nobiles* cfr. le considerazioni e i passi paralleli riportati da Paul 1984, 21-22. Per una fina analisi di questo tratto di biografia mariana cfr. le pagini ancora penetranti di Passerini 1934, 19-34.

[178] Plut. *Mar.* 8, 7-9 con La Penna 1968, 207; Paul 1984, 165-166 entrambi con bibliografia precedente.

[179] Sall. *BJ* 90, 1, cfr. La Penna 1968, 222-223 che parla di «ironia» riguardo all'espressione di Sallustio *credo dis fretus*, sebbene poi faccia notare come il contesto della narrazione della conquista di Capsa sia legato anche a degli intenti polemici nei confronti di una fonte aristocratica antimariana e in tal senso può essere utile comparare la traversata nel deserto di Mario con quella di Metello (Sall. *BJ* 75, 7-9) dove l'aiuto divino ci fu sotto forma di pioggia. Piuttosto che ironico, si potrebbe pensare che il *credo dis fretus* possa essere un commento attraverso il quale controbilanciare la narrazione negativa che Sallustio trovava nella sua fonte. La Penna (1968, 242-244) ha sostenuto il tentativo di Sallustio di ridimensionare l'elemento prodigioso nella sua narrazione, tuttavia mi sembra che quel poco che rimane sia altamente significativo.

questi avevano messo in moto *multi mortales*, cioè a vari uomini a Roma, affinché facessero propaganda per il consolato di Mario.[180] Di là dal fatto che Sallustio mette bene in luce quale fosse il peso politico dell'esercito in campagna, fatto non solo di soldati ma di ricchi *equites* e *negotiatores*, i cui interessi erano probabilmente anche alla base della stessa campagna numidica,[181] la cosa che mi preme sottolineare è l'uso della parola *mortales* per indicare gli uomini a Roma che erano in grado di influenzare il voto nei comizi. Nonostante l'eco omerico, il termine mi sembra tutt'altro che casuale e mi pare faccia il paio con il favore divino dei dèi *inmortales*, quasi che i comizi rappresentassero la componente umana di un'elezione che era sia umana che divina.[182] In tal senso si possono recuperare quei *divina et humana cuncta* che sarebbero stati rimescolati dalla contrapposizione fra *homines novi* e *nobilitas*: anticipando il sacrificio di Utica Sallustio ha voluto rappresentare il sostegno divino alla causa dei *novi*, cioè a quel consolato che solo dopo aver saputo di questo sostegno Mario avrebbe apertamente richiesto, fiducioso, oltre che negli dèi, anche nel voto dei *mortales*.

Si è detto che Sallustio e Plutarco hanno diverse versioni dell'episodio del sacrificio, così come divergono in generale sul giudizio della campagna militare numidica di Mario, essendo Plutarco più vicino ad una fonte indubbiamente antimariana.[183] Tuttavia il discorso di Mario che Plutarco ci riporta in forma abbreviata presenta le medesime argomentazioni rispetto alla versione più lunga di Sallustio, la qual cosa ha portato gli studiosi ad ipotizzare una fonte comune[184] o che Sallustio stesso sia la fonte di Plutarco.[185] Sebbene io propenda per la prima ipotesi, la cosa è di importanza relativamente secondaria ai nostri fini poiché sia Sallustio che Plutarco collegano strettamente la *contio* mariana con l'arruolamento dei *capite censi*, seppur in ordine inverso: per Sallustio l'arruolamento segue il discorso mentre per Plutarco lo precede.[186] La connessione fra discorso e arruolamento è segno che le due cose erano percepite in stretta connessione. Altra caratteristica del discorso sallustiano è il sottile gioco retorico rispetto alla cultura greca:[187] seppure sia a più riprese rappresentata negativamente sia nella

[180] Sall. *BJ* 65, 4-5.
[181] Cfr. però le caute riserve di Paul 1984, 19-20.
[182] D'altronde, in quella che è strutturalmente l'altro discorso fondamentale dell'opera, il tribuno della plebe Gaio Memmio definisce i Romani *in imperio nati* e poi *invicti ab hostibus, imperatores omnium gentium* (Sall. *BJ* 31, 11 e 20), sancendo la natura congenita dell'*imperium* romano.
[183] Passerini 1934, 31 n. 1. Forse Rutilio Rufo attraverso Posidonio, cfr. Paul 1984, 166.
[184] Passerini 1934, 20-21 che pur ritiene il discorso come ci è arrivato frutto della fucina sallustiana; Carney 1959, 66 n. 1; Sordi 1972/2003, 246 ritiene che la fonte sia il discorso autentico di Mario; Paul 1984, 207 ritiene possibile l'idea di una fonte precedente seppur insista sulla riscrittura sallustiana.
[185] Skard 1941, 98 n. 3; La Penna 1968, 215 n. 220. Passerini 1934, 22, però, negava la possibilità che Plutarco attingesse direttamente da Sallustio, ipotizzando, in caso, che vi potesse essere qualche intermediazione.
[186] Sordi 1972/2003, 245.
[187] Cfr. Picone 1976.

presentazione della vita di Mario[188] che nello stesso discorso,[189] tuttavia quest'ultimo appare intarsiato di echi e citazioni dalla letteratura greca.[190] Nonostante ciò, v'è un altro modello che campeggia nel discorso mariano ed è Catone il Vecchio, modello ben più che meramente retorico.[191] Anch'egli *homo novus*, teso a rivendicare per tutti una connessione con la vittoria, come si è visto nel caso dell'*aedicula* di *Victoria Virgo*,[192] ebbe verso la cultura greca un atteggiamento ambivalente: da un lato v'è una sostanziale accettazione di modelli italico-pitagorici facilmente rinvenibile nel numero dei libri che componevano le sue *Origines*, sette per l'appunto;[193] dall'altro nei frammenti della stessa opera storiografica è stata rintracciata l'esplicita volontà di negare qualsivoglia apporto migratorio greco, venendo queste tradizioni riassorbite in un'arcaica identità sabina dalla quale sarebbero discesi i popoli italici.[194] Mario quindi non stava rivendicando per la prima volta la possibilità per chiunque di arrivare alla più alta magistratura, quanto forzando un blocco e cercando di rompere un privilegio di sangue che si era cristallizzato nei precedenti decenni. Se volessimo vedere nell'introduzione della *Magna Mater* uno snodo fondamentale del tentativo di legittimazione genealogico-dinastica della *nobilitas* patrizio-plebea, allora si potrebbe ipotizzare che il rifiuto catoniano prima e mariano poi della cultura greca si collochi anche in polemica con l'uso di modelli genealogici greci da parte della *nobilitas*, in funzione della costruzione della propria mitica ascendenza.

La *contio* di Mario rivolta al popolo si apre esplicitando subito le due direttrici lungo le quali si verrà a costruire tutta l'argomentazione: da un lato v'è l'esplicito riferimento ai *Quirites*, cioè i cittadini, il *populus* nel senso di cittadini-soldati; dall'altro la denuncia della *nobilitas* che attualmente si spartisce il potere, cioè contro quella particolare generazione di *nobiles*.[195] I *Quirites* sono i possessori dell'*imperium* e questi lo concedono a questo o a quel candidato, il quale, denuncia Mario, si comporta differentemente prima e dopo i comizi.[196] Lui no, poiché reputa più elevata la *res publica* che *consulatus* o *praetura*, e perciò preparerebbe la guerra amministrando in modo parco l'erario e costringendo al servizio militare (*cogere ad*

[188] Sall. *BJ* 63, 3.
[189] Sall. *BJ* 85, 12 e 32.
[190] Skard 1941 ha ipotizzato echi di temi cinici; cfr. anche La Penna 1968, 211 e 245-246 con bibliografia precedente.
[191] Syme 1964, 168; La Penna 1968, 210-226; Paul 1984, 207-215 per i paralleli catoniani; Yakobson 2014, 299.
[192] Cfr. cap. III III.1.
[193] Sul significato pitagorico del numero sette cfr. cap. III II.3.
[194] Letta 2008. Sull'ambivalente rapporto fra Catone e il mondo greco rimangono fondamentali le pagine di Gruen 1992, 52-83.
[195] Yakobson 2014, 295 ha giustamente sottolineato quest'ultimo aspetto.
[196] *Scio ego, Quirites, plerosque non isdem artibus imperium a vobis petere et, postquam adepti sunt, gerere: primo industrios supplices modicos esse, dein per ignaviam et superbiam aetatem agere*, Sall. *BJ* 85, 1.

militia) chi normalmente lo evita.[197] Il discorso di Mario si muove su di un livello di valori collettivi cui vengono contrapposti gli interessi individuali e la cosa è resa ancor più evidente poiché subito dopo Mario contrappone la propria solitudine con i gruppi familiari e clientelari che supportano i *nobiles*. Questi infatti, in caso di errore, possono fare affidamento sulla *vetus nobilitas*, sui *maiorum fortia facta*, sulle *cognatorum et adfinium opes* e sulle *multae clientelae*, mentre Mario può riporre le proprie speranze solo in sé stesso e nelle sua *virtus* e *innocentia*.[198] Tuttavia questa apparente solitudine è temperata dal sostengo degli *aequi* e dei *boni*, cioè di quelle sane componenti della cittadinanza che vedono in lui un sostenitore della *res publica*, la qual cosa gli procura l'ostilità della *nobilitas*.[199] Già da questo inizio si vede bene come prima intenzione di Mario è quella di sovvertire l'ordine gerarchico della società romana: se i *boni* erano tradizionalmente quelli che avevano un censo minimo[200] e perciò la loro condizione gli era data dalla propria ricchezza, nella rappresentazione di Mario si è *boni* se si dà più importanza alla dimensione collettiva della *res publica*, cioè se si antepone a qualsivoglia privilegio il possesso e l'esercizio della *virtus*. Per questo i sostenitori di Mario sono non solo *boni* ma anche *aequi*.[201] Il console ricorda quindi la propria infanzia e la sua consuetudine alle fatiche e ai pericoli (*labores et pericula*),[202] un tema questo fondamentale dell'orazione e che, come si vedrà, tornerà più volte ed è alla base della contrapposizione con l'incapacità della *nobilitas*.

> *Bellum me gerere cum Iugurtha iussistis, quam rem nobilitas aegerrume tulit. Quaeso, reputate cum animis vostris, num id mutare melius sit, si quem ex illo globo nobilitatis ad hoc aut aliud tale negotium mittatis, hominem veteris prosapiae ac multarum imaginum et nullius stipendi: scilicet ut in tanta re ignarus omnium trepidet, festinet, sumat aliquem ex populo monitorem offici sui. Ita plerumque evenit, ut, quem vos imperare iussistis, is sibi imperatorem alium quaerat. Atque ego scio, Quirites, qui, postquam consules facti sunt, et acta maiorum et Graecorum militaria praecepta legere coeperint: praeposteri homines, nam gerere quam fieri tempore posterius, re atque usu prius est. Conparate nunc, Quirites, cum illorum superbia me hominem novom. Quae illi audire aut legere solent, eorum partem*

[197] *Sed mihi contra ea videtur: nam quo pluris est univorsa res publica quam consulatus aut praetura, eo maiore cura illam administrari quam haec peti debere. Neque me fallit, quantum cum maxumo vostro beneficio negoti sustineam. Bellum parare simul et aerario parcere, cogere ad militiam eos quos nolis offendere, domi forisque omnia curare et ea agere inter invidos occursantis factiosos opinione, Quirites, asperius est,* Sall. *BJ* 85, 1-3.
[198] Sall. *BJ* 85, 4.
[199] *Et illud intellego, Quirites, omnium ora in me convorsa esse, aequos bonosque favere, quippe mea benefacta rei publicae procedunt, nobilitatem locum invadundi quaerere*, Sall. *BJ* 85, 5.
[200] Lo stesso Sallustio dice che, secondo alcuni, l'arruolamento dei *capite censi* avvenne per *inopia bonorum*, Sall. *BJ* 86, 3, cioè mancanza di sufficienti possessori appartenenti ad una delle cinque classi di censo.
[201] «The contrast between *bonos* and *nobilitatem* hints ironically at the political use of *boni* and *optimates*», Paul 1984, 209.
[202] Sall. *BJ* 85, 7.

vidi, alia egomet gessi; quae illi litteris, ea ego militando didici. Nunc vos existumate, facta an dicta pluris sint. Contemnunt novitatem meam, ego illorum ignaviam; mihi fortuna, illis probra obiectantur. Quamquam ego naturam unam et communem omnium existumo, sed fortissumum quemque generosissumum. Ac si iam ex patribus Albini aut Bestiae quaeri posset, mene an illos ex se gigni maluerint, quid responsuros creditis nisi sese liberos quam optumos voluisse? Quod si iure me despiciunt, faciant item maioribus suis, quibus, uti mihi, ex virtute nobilitas coepit. Invident honori meo: ergo invideant labori, innocentiae, periculis etiam meis, quoniam per haec illum cepi.

Voi mi avete affidato la condotta della guerra contro Giugurta, e questo ha suscitato lo sdegno dei nobili. Considerate con estrema attenzione, vi prego, se sia meglio ritornare su tale decisione, delegando a questo o a qualche altro compito del genere un membro della cerchia nobiliare, uomo certo d'antico lignaggio e di molti stemmi ma di nessuna esperienza militare: col sicuro risultato di vederlo trepidare e affannarsi in un compito troppo gravoso per la sua completa inesperienza, e assumere infine un uomo del popolo a guida del suo operato. Nel più dei casi accade appunto che, colui cui avete ordinato di comandare, desideri per sé un altro imperatore. Io stesso, o Quiriti, conosco certuni che, una volta eletti consoli, si son fatti premura di leggere le imprese degli antenati e i trattati militari dei Greci: gente illogica! Nell'ordine temporale, invero, l'esercizio di una carica segue l'elezione, ma la precede in fatto di esperienza pratica. Ed ora, o Quiriti, confrontate me, uomo nuovo, con il loro orgoglio di casta. Quello che essi debbono leggere o sentir narrare, io l'ho veduto o compiuto di persona; quello che essi hanno imparato dai libri, io l'ho appreso nella pratica delle armi. Giudicate, dunque, se valgano di più i fatti o le parole. Essi disprezzano la mia umile condizione, io la loro ignavia: a me si rinfaccia il grado sociale, ad essi la turpitudine della vita. Ma io sono convinto che la natura umana è una e a tutti comune, e che è il valore a conferire la vera nobiltà. Se, per ipotesi, si potesse domandare ai padri di Albino e di Bestia se avrebbero preferito dare i natali a me o a loro, cosa pensate che risponderebbero? Non forse che avrebbero voluto figli oltremodo virtuosi? E dunque, se si arrogano il diritto di disprezzarmi, facciano lo stesso con i loro antenati che, non diversamente da me, sono divenuti nobili in grazia del valore personale. Sono invidiosi della mia carica: lo siano dunque anche della fatica, dell'integrità e dei pericoli che me l'hanno procurata.[203]

La requisitoria di Mario è senza appello. In questo lungo passo sono tenute assieme molteplici direttrici del discorso: la distinzione fra *populus* e *nobilitas*, la distinzione fra la cultura pratica del primo e l'inutile ricorso alla cultura greca della seconda, la distinzione fra la *novitas* e la

[203] Sall. *BJ* 85, 10-18, trad. P. Frassinetti con qualche accomodamento.

fortuna di Mario e la *ignavia* e i *probra* dei nobili. Tutte queste distinzioni vengono polarizzate affinché il ritratto di Mario sia quello di uomo del popolo, mentre la distanza fra quest'ultimo e la *nobilitas* viene enfatizzata anche grazie all'inserimento dell'elemento etnico greco. Più avanti dirà Mario che il suo disinteresse per le *litterae Graecae* è derivato proprio dall'inutilità di questa conoscenza per il raggiungimento della *virtus*.[204] La sua *virtus* gli deriva dall'esperienza diretta, dal suo *militare*, perciò non si può separare l'ottenimento della carica (*honor*), dalla fatica (*labor*), dall'integrità (*innocentia*) e dai pericoli (*pericula*). La *virtus* è proprio il grimaldello con il quale Mario apre a tutti quello che era percepito come il privilegio della *nobilitas*, tanto che è lo stesso principio ereditario ad essere messo in discussione quando retoricamente il console si mostra più in continuità con i *maiores* di Albino e Bestia rispetto ai due stessi *nobiles*.[205] Infatti, considerato che si diventava nobili al momento in cui un membro della propria *gens* rivestiva per la prima volta i più alti *honores*, Mario ha gioco facile nel rappresentarsi simile ai *maiores* dei nobili suoi contemporanei che, come lui, ottennero la *nobilitas ex virtute*.[206] La giustapposizione di *honos* e *virtus* è tutt'altro che casuale, giacché dopo le guerre cimbriche Mario dedicò un'*aedes* proprio ad *Honos* e *Virtus* probabilmente sul Campidoglio,[207] riallacciandosi così a quella parte di gloriosa *nobilitas* del passato dell'Urbe. Un'altra *aedes* sempre dedicata ad *Honos* e *Virtus* era presente già dalla fine del III sec. a.C. presso porta Capena:[208] nel 233 a.C. Fabio Massimo aveva dedicato un'*aedes* ad *Honos*, la quale, seppur con qualche problema tecnico-teologico, venne allargata anche a *Virtus* a seguito al voto di Claudio Marcello nel 222 a.C. durante la battaglia di Clastidium nella quale il console aveva personalmente ucciso Viridomaro, re degli Insubri, conquistando gli *spolia opima*. L'esempio di Marcello mette in luce due cose fondamentali per il discorso che qui si sta facendo: in primo luogo, la dedica dell'omonimo tempio da parte di Mario fa vedere il desiderio di rappresentarsi in continuità con la *nobilitas* del passato; in secondo luogo, l'inclusione di *Virtus* da parte di un generale che conquistò gli *spolia opima* rende evidente come il concetto

[204] *Neque litteras Graecas didici: parum placebat eas discere, quippe quae ad virtutem doctoribus nihil profuerant*, Sall. *BJ* 85, 32.
[205] Wiseman 1971, 112 rileva un eco ciceroniano in questo passo di Sallustio.
[206] «Mario capovolge così le accuse degli avversari: non è il popolo né sono gli *homines novi* a violare il *mos maiorum*. Al contrario sono proprio i *populares* che si trovano sulla linea della tradizione romana più autentica e che si fanno emuli di quei *maiores*, di cui la nobiltà degenere mena vanto e nei quali il popolo riconosce i propri *maiores*», Sordi 1988, 72.
[207] Palombi 1996b.
[208] McDonnell 2006, 212-228. Palombi 1996a, per giustificare un passo filologicamente non chiaro di Cic. *de nat. deor.* 2, 61, ipotizza si possa trattare non del *Cunctator* quanto di Q. Fabio Massimo Rulliano, censore che nel 304 istituì la *transvectio equitum*. Per non negare il dato ciceroniano, si potrebbe ipotizzare che il collegamento con la *transvectio equitum* fosse cercato proprio dal *Cunctator*, il che potrebbe giustificare anche il collocamento del tempio fuori dalla Porta Capena.

di *virtus* che Marcello e poi Mario dopo di lui avevano in mente era tutto gravitante intorno alla dimensione bellica e mascolina della cittadinanza.[209] Nel criticare ferocemente la *nobilitas* a lui contemporanea, Mario si riallacciava ad una dimensione squisitamente militante della cittadinanza, una dimensione che anche in seguito avrebbe permesso l'ingresso di nuove componenti all'interno del soggetto politico, attraverso l'enfasi posta sui meriti bellici individuali e collettivi, come risulta dalla presenza di *Honos* e *Virtus* proprio sul *recto* di quel *denarius* coniato dall'*homo novus* Q. Fufio Caleno in concomitanza con il censimento del 70 a.C. (figura 7) quando vennero registrati un gran numero di nuovi cittadini italici.[210] Nella *contio* scritta da Sallustio la cosa è resa in modo plastico quando Mario contrappone all'assenza di *imagines, triumphi aut consulatus* dei suoi *maiores* la presenza di *hastae*, *phalerae* e *alia militaria dona* arrivando a rivendicare le proprie *cicatrices* come *imagines* e *nobilitas*, «non ottenute in eredità, come quelle loro, ma che mi sono procurato attraverso i miei plurimi sforzi e pericoli».[211] Quindi, dopo aver ricordato che essere dotti nelle *litterae Graecae*, come si è detto, non porta alla virtù, Mario rincara:

> *At illa multo optuma rei publicae doctus sum: hostem ferire, praesidia agitare, nihil metuere nisi turpem famam, hiemem et aestatem iuxta pati, humi requiescere, eodem tempore inopiam et laborem tolerare. His ego praeceptis milites hortabor, neque illos arte colam, me opulenter, neque gloriam meam, laborem illorum faciam. Hoc est utile, hoc civile imperium. Namque quom tute per mollitiem agas, exercitum supplicio cogere, id est dominum, non imperatorem esse. Haec atque alia talia maiores vostri faciundo seque remque publicam celebravere. Quis nobilitas freta, ipsa dissimilis moribus, nos illorum aemulos contemnit et omnis honores non ex merito, sed quasi debitos a vobis repetit. Ceterum homines superbissumi procul errant. Maiores eorum omnia quae licebat illis reliquere: divitias, imagines, memoriam sui praeclaram; virtutem non reliquere, neque poterant: ea sola neque datur dono neque accipitur.*

[209] La Penna 1968, 45-47 e 50-53 ha sostenuto una certa vicinanza dello stesso Sallustio (e di Tacito) a questo concetto di *virtus*, in discontinuità con il concetto greco di ἀρετή e con l'ideale filosofico dell'αὐτάρκεια, il quale poteva configurarsi come allontanamento dalla vita politica. Su questo arcaico concetto di *virtus* cfr. McDonnell 2006, 59-71; per una dettagliata analisi dell'emergere di queste coordinate culturali nel *Miles Marianus*, cfr. Cadiou 2018, 91-103. Pare interessante sottolineare con La Penna 1968, 30 n. 48 come in Sall. *Cat.* 4, 1 vi sia una critica delle attività agricole e venatorie, attività normalmente connesse con la figura stereotipata del contadino-soldato.

[210] Cfr. *supra* I.1.

[211] *Non possum fidei causa imagines neque triumphos aut consulatus maiorum meorum ostentare, at, si res postulet, hastas, vexillum, phaleras, alia militaria dona, praeterea cicatrices advorso corpore. Hae sunt meae imagines, haec nobilitas, non hereditate relicta, ut illa illis, sed quae ego meis plurumis laboribus et periculis quaesivi*, Sall. *BJ* 85, 29-30.

> Per contro sono dotto in quelle cose che sono di gran lunga più utili alla repubblica: colpire il nemico, montar la guardia, nulla temere se non il disonore, sopportare parimenti il freddo e il caldo, dormire sulla nuda terra, tollerare fame e fatica insieme. In base a questi princìpi io esorterò i miei soldati: non mi propongo di trattare essi con rigore e me con opulenza, né di arrogarmi la gloria lasciando loro le fatiche. Questo è un comando efficace e al tempo stesso degno di cittadini. Invero, vivere personalmente fra gli agi e tormentare l'esercito col rigore disciplinare, è comportarsi da tiranno, non da imperatore. Applicando tali princìpi i vostri antenati hanno reso illustri se stessi e la patria. I nobili d'oggi, fidando nel lustro degli antichi dai cui costumi, pure, hanno tralignato, disprezzano noi che cerchiamo di emularli ed esigono da voi, vantando non qualche merito ma una sorta di credito, il conferimento di tutte le magistrature. Ma quegli uomini gonfi di superbia s'ingannano grossolanamente. Gli antenati, infatti, hanno lasciato loro tutto quello ch'era in loro facoltà trasmettere: ricchezze, ritratti, memorie gloriose; ma non la virtù, poiché non lo potevano: essa sola non può esser data né ricevuta in dono.[212]

Si nota bene da questo passaggio come la concezione di *virtus* di Mario sia tutta imperniata nell'attività bellica e perciò sia impossibile da ricevere in eredità insieme a tutto il resto. Conseguentemente il conseguimento della *virtus* diventa un obiettivo possibile per ogni cittadino-soldato, a prescindere dalla nascita, in una relazione emulativa e comunitaria tra *imperator* e *milites*, anzi, proprio il condividere lo stesso *labor* della truppa è la cifra del *civile imperium*. Ora, siamo tutt'altro che certi che Mario stesso abbia utilizzato la locuzione *civile imperium*, quando potrebbe essere una formulazione sallustiana. Tuttavia, quale che fosse la locuzione utilizzata da Mario, il senso è chiaro e va nella stessa direzione che sarà poi intrapresa da Cesare che, come si è visto, chiamava *commilitones* i soldati. Lo stretto rapporto fra *milites* e *imperatores* non terminò con Cesare ma si può benissimo dire essere una delle caratteristiche essenziali della rappresentazione del potere militare dell'impero fino alla tarda antichità.[213] L'*optimus princeps* Traiano era tale proprio perché condivideva la vita dei suoi *commilitones*[214] ed è sorprendente come nel panegirico di Plinio ritornino le stesse immagini del discorso mariano: Traiano è «imperatore per i titoli, le immagini e le insegne, del resto per modestia, fatica e vigilanza [è] un legato e un soldato»[215] e «dopo che la passione delle armi è passata

[212] Sall. *BJ* 85, 33-38, trad. P. Frassinetti con qualche accomodamento.
[213] Per quanto segue cfr. Campbell 1984, 32-59 la cui trattazione di questo tema fino a Massimino è definitiva; per l'interessante caso della *Vita Taciti* dell'*Historia Augusta*, a prescindere dalle ipotesi di datazione dell'opera, cfr. Neri 2002.
[214] Sembrerebbe che l'utilizzo di questa parola è proprio uno dei tratti distintivi del principato traianeo, cfr. Scarano Ussani 1984, 1391-1392.
[215] *Imperator titulis et imaginibus et signis, ceterum modestia, labore, vigilantia dux et legatus et miles*, Plin. *Pan.* 10, 3.

dalle mani agli occhi e dalla fatica al divertimento, dopo che alle nostre esercitazioni non assiste più uno dei veterani, decorato con la corona murale o civica, ma un greculo maestro, che meraviglia che ci sia uno fra i tanti che si allieti con il costume patrio e la virtù patria e senza emulo e senza esempio si paragoni e gareggi con sé stesso e, così come solamente comanda, sia il solo che debba comandare».[216] Come si vede i termini fondamentali di Plinio sono gli stessi del discorso sallustiano di Mario: *labor*, *virtus* e *mos* patrii, in una formula il *civile imperium* che, sebbene aggiornato in formula monarchica, mantiene sempre quella patina di egualitarismo secondo la quale l'*imperator* deve «solamente comandare (*imperare solum*)» e solo in questo modo può «essere il solo che debba comandare (*solum esse qui debeat imperare*)».[217] Proprio questa torsione monarchica rende Traiano, a differenza di Mario, privo di *exempla* da imitare[218] e in tal senso bisognerebbe forse vedere in quella che in Mario è stata definita «l'ostentata appropriazione dello spazio delle memoria nobiliare» proprio il tentativo di costruire *ex novo* una genealogia legittimante che, seppur si ponga in continuità con i *maiores* altrui, in realtà implicitamente quasi ne potrebbe fare a meno.[219]

Un'altra caratteristica comune alle due orazioni è la polemica con la cultura greca, la cui natura imbelle è data dalla contrapposizione fra il veterano decorato e il *graeculus magister*. Ancora una volta il mondo greco appare quale contraltare polemico nei confronti di un'identità romana che, in Mario forse più che in Catone, insiste sulla dimensione militante della cittadinanza, una dimensione che acquisterà pieno sviluppo proprio sotto il principato fino alla tarda antichità.[220] Si potrebbe impostare questa relazione secondo un rapporto *miles* : *romanus* = *paganus* : *graecus* e si ritornerà a suo luogo sul significato storico di questo peculiare

---

[216] *Postquam vero studium armorum a manibus ad oculos, ad voluptatem a labore translatum est, postquam exercitationibus nostris non veteranorum aliquis, cui decus muralis aut civica, sed Graeculus magister assistit, quam magnum est, unum ex omnibus patrio more, patria virtute laetari, et sine aemulo ac sine exemplo secum certare, secum contendere, ac sicut imperat solum, solum ita esse, qui debeat imperare*, Plin. *Pan.* 13, 5.

[217] Questa caratteristica assolutamente peculiare dell'imperatore romano in relazione ad altre forme di istituzioni monarchiche è stata ben colta da Veyne 2009, 10-67.

[218] Mi sembra che la locuzione *sine aemulo ac sine exemplo* sia da ricondurre all'assenza di quella continuità verticale che in periodo repubblicano avrebbe stimolato la *virtus* di *Fabricii et Scipiones et Camilli*, riducendo, nella logica adulatoria di Plinio, il merito personale di quell'*imperator* che, al contrario di Traiano, avrebbe avuto quegli esempi, cfr. Plin. *Pan.* 13, 4.

[219] Egelhaaf-Gaiser 2010, 171 mette in luce il tentativo di legittimazione degli insegnamenti di suo padre *et alii sancti viri* (Sall. *BJ* 85, 40): «Da diese illustre Runde quasi aus einer ehrwürdigen, gesamtrömischen Galerie exemplarischer *virtus*-Träger besteht, kann sie sich mit jeder familiären Ahnentafel mühelos messen». Si potrebbe aggiungere anche il riferimento ai *mei mores* (85, 44) con i quali Mario riassume tutto il discorso precedente prima di passare a discutere della campagna numidica.

[220] Campbell 1984, 57 ha fatto notare che, sebbene l'attitudine dei singoli imperatori fosse soggetta anche a questioni squisitamente personali, la dinastia Giulio-Claudia è in realtà quella più reticente nel rappresentarsi in stretta relazione con l'esercito, fatto desumibile anche dalla scarsa presenza degli imperatori in campagne militari rispetto al periodo successivo ai Flavi, in particolare da Domiziano in poi. Per la tarda antichità cfr. Amm. 14, 10, 13; 15, 8, 4; 21, 5, 2 per l'uso di *commilitones* nei discorsi di Costanzo II e di Giuliano.

posizionamento dei Greci.[221] Basti ora prendere in considerazione come questa ostentata vicinanza tra *imperatores* e *milites* fosse tutt'altro che un mero strumento retorico calato dall'alto. Diversi autori ricordano un aneddoto secondo il quale un veterano di Augusto lo costrinse a testimoniare a suo favore in tribunale quando il principe voleva inizialmente mandare un sostituto; nella versione che ci riporta Macrobio il soldato avrebbe addirittura mostrato le cicatrici.[222] In un'iscrizione metrica datata alla prima metà del I sec. d.C., un *miles* della flotta dice di aver militato per diciassette anni *ad latus Augusti*.[223] Nonostante gli spazi stretti di una nave, v'è da dubitare che questo *miles* abbia mai visto un imperatore se non a decine o centinaia di metri di distanza, eppure poteva autorappresentarsi come prossimo all'imperatore attraverso la comune appartenenza alla *militia*. Proprio questa dimensione orizzontale della *militia* è rimarcata da Mario nella conclusione della sua *contio*: ricordando il valoroso (*strenuus*) esercito in Numidia e contrapponendolo alla poca *felicitas* derivata dalla *avaritia* e *temeritas* dei comandanti,[224] invita «coloro in età militare» ad «agguantare la repubblica» insieme a lui che sarà «consigliere in marcia o in battaglia e compagno nei pericoli».[225] Conclude il discorso la promessa, «con gli dèi aiutanti», di *victoria, praeda* e *laus* per quei volontari che vogliono prendere su di sé le sorti della repubblica: il loro stesso arruolarsi sarebbe un manifestazione della *virtus* che Mario non può infondere loro con le parole, il loro stesso arruolarsi sarebbe una manifestazione del loro essere *boni* e *strenui*, caratteristiche che li rendono già dei *milites* in potenza.[226] La *militia* diventa così il luogo ideale di integrazione di *veteres et novi*, in un certo senso quasi contrapposto alla vita cittadina:[227] dopo le prime scaramucce con il nemico le nuove reclute apprendono le dinamiche della vita militare «così» dice Sallustio «in breve tempo i nuovi e i vecchi crescono assieme e la virtù di

[221] Cfr. cap. V I.1.
[222] Cass. Dio 55, 4, 2; Macr. *Sat*. 2, 4, 27. Suet. *Aug*. 56, 4 rimanda con ogni probabilità allo stesso episodio. Sul valore retorico delle cicatrici cfr. Leigh 1995.
[223] *CIL* 5, 938.
[224] *Primum omnium de Numidia bonum habete animum, Quirites. Nam quae ad hoc tempus Iugurtham tutata sunt, omnia removistis: avaritiam, inperitiam atque superbiam. Deinde exercitus ibi est locorum sciens, sed mehercule magis strenuos quam felix. Nam magna pars eius avaritia aut temeritate ducum adtrita est*, Sall. *BJ* 85, 45-46.
[225] *Quam ob rem vos, quibus militaris aetas est, adnitimini mecum et capessite rem publicam, neque quemquam ex calamitate aliorum aut imperatorum superbia metus ceperit. Egomet in agmine [a]ut in proelio consultor idem et socius periculi vobiscum adero, meque vosque in omnibus rebus iuxta geram*, Sall. *BJ* 85, 47.
[226] *Et profecto dis iuvantibus omnia matura sunt: victoria, praeda, laus. Quae si dubia aut procul essent, tamen omnis bonos rei publicae subvenire decebat. Etenim nemo ignavia inmortalis factus est, neque quisquam parens liberis, uti aeterni forent, optavit, magis uti boni honestique vitam exigerent. Plura dicerem, Quirites, si timidis virtutem verba adderent; nam strenuis abunde dictum puto*, Sall. *BJ* 85, 48-50.
[227] D'altronde lo stesso Mario aveva preferito «esercitarsi» nella vita militare piuttosto che nella retorica greca e nella vita mondana (*stipendiis faciundis, non Graeca facundia neque urbanis munditiis sese exercuit*, Sall. *BJ* 63, 3) con Paul 1984, 168 e 213-214.

ognuno è resa uguale».[228] Particolarmente interessante è il verbo utilizzato da Sallustio, *coalescere*, per indicare questo reciproco crescere di *veteres* e *novi*. Lo stesso verbo è utilizzato con una certa sistematicità per le diverse narrazioni del mitico sinecismo romano:[229] lo stesso Sallustio lo utilizza per descrivere il sinecismo fra Aborigeni e Troiani,[230] così come Livio[231] che lo utilizza anche per descrivere il sinecismo di diversi popoli sotto Romolo,[232] quello romuleo di Romani e Sabini,[233] quello tra patrizi e plebei,[234] quello fra schiavi e liberi nell'esercito del console Sempronio Gracco nel 215 a.C.[235] Tutti questi esempi narrano la *concordia* raggiunta da gruppi differenti in seno alla *civitas* o all'*exercitus*. In ambo i casi è un unico *populus* che «cresce assieme». Il legame fra *coalescere* e *concordia* è reso ancor più chiaro da un passo dove Tacito, rifiutando l'idea altrui che i due eserciti di Otone e Vitellio potessero accordarsi per dare al senato la facoltà di eleggere il nuovo imperatore, non dubita che qualche soldato abbia potuto preferire la *quies* alla *discordia*, tuttavia nega che «eserciti dissonanti per lingue e costumi potessero giungere assieme a questo consenso».[236] Il verbo *coalescere* era così intrinsecamente legato al concetto di *populus* quale prodotto del sinecismo di diverse componenti che lo si ritrova in un significativo passaggio del *de civitate dei* di Agostino, in un punto dove da un discorso storico-cronologico sulla natura universale della lingua ebraica pre-babele il vescovo di Ippona verticalizza la sua prospettiva per isolare quel nucleo di discendenza abramitica «che propagati per Giacobbe e cresciuti assieme nel più insigne ed eminente popolo di dio, poterono avere i testamenti di dio e la stirpe di Cristo».[237] In che senso l'edificazione del *populus dei* possa essere intesa come un sinecismo, lo si vedrà immediatamente analizzando gli scritti di Paolo di Tarso.

***

Prima di addentrarsi nell'analisi di alcune lettere di Paolo di Tarso, è bene riassumere il discorso di Mario, in modo tale che emergano i punti di contatto e le distanze con il discorso paolino. È doveroso ripetere che in nessun modo ipotizzo una derivazione diretta di Paolo da Sallustio,

---

[228] *Sic brevi spatio novi veteresque coaluere, et virtus omnium aequalis facta*, Sall. *BJ* 87, 3, cfr. anche 97, 5 dove il testo è corrotto e mi sembra interessante l'integrazione proposta dubitativamente da Klotz 1919, 1208: *denique Romani veteres novique <iuxta exercitati a Mario studiis bellicis> et ob ea scientes belli*.
[229] Cfr. *ThLL*, *sv* «Coalesco» (Elsperger).
[230] Sall. *BC* 6, 2.
[231] Liv. 1, 2, 5.
[232] Liv. 1, 8, 5.
[233] Liv. 1, 11, 2.
[234] Liv. 2, 48, 1; 4, 5, 5.
[235] Liv. 23, 35, 9.
[236] *exercitus linguis moribusque dissonos in hunc consensum potuisse coalescere*, Tac. *Hist.* 2, 37.
[237] *qui propagati per Iacob et insignius atque eminentius in dei populum coalescentes dei testamenta et stirpem Christi habere potuerunt*, Aug. de *civ. dei* 16, 11, 2.

quanto segnalare una vicinanza nelle pratiche discorsive data anche dalla somiglianza di alcuni posizionamenti sociali nei rispettivi ambiti culturali. Come si è visto, nel discorso di Mario il fulcro fondamentale è il possesso della *virtus*: è attraverso il possesso individuale di questa qualità che bisogna misurare la continuità con i *maiores* della *res publica*. In questo senso, Mario e gli altri *novi* sono più degni dell'eredità dei *maiores* degli attuali *nobiles*, i quali, nonostante le varie cose ricevute in eredità, non hanno ricevuto la *virtus*, unica qualità che permetterebbe loro di essere veramente come i propri avi. La *virtus*, come si è visto, è una qualità squisitamente bellica ed è intrinsecamente connessa a tutto un immaginario legato al *labor* e ai pericoli, attraverso i quali emerge la legittimità dei *novi* e la loro possibilità di sinecismo con i *veteres*. La *militia* è quindi un luogo di servizio, un luogo di fatica e pericoli attraverso i quali emerge la *virtus* assieme ai propri commilitoni.

In Paolo di Tarso troviamo attestato l'uso di un lessico militare per indicare il proprio servizio di apostolo, un lessico, come ha notato Harnack, che non si applica a tutto il gruppo ma solo a coloro che esercitano una funzione missionaria.[238] Così, sebbene nelle lettere autentiche Paolo non si autodefinisca mai come "soldato",[239] tuttavia alcuni personaggi nelle sue lettere sono detti συνστρατιῶται,[240] mentre la metafora del servizio militare compare in un fondamentale passo della *Prima lettera ai Corinzi* dove l'apostolo rivendica i propri diritti e quelli di Barnaba, similmente a Pietro e agli altri apostoli.[241] La polemica fra Paolo ed altri apostoli è cosa nota da tempo alla critica e si protrasse ben oltre la vita degli interessati giacché incentrata sostanzialmente sull'importanza da assegnare all'eredità giudaica, in particolar modo alla legge mosaica.[242] Proprio le lettere al gruppo di Corinto, gruppo da lui fondato, ritornano spesso sul problema dell'autorità stessa di Paolo quale apostolo legittimo,[243] ed è particolarmente interessante come viene rappresentato il proprio ruolo nella *Prima lettera*.

> Παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ

[238] Harnack 2016, 72-77 [1905, 93-94 per i testi].
[239] Nella deuteropaolina *2Tim.* 2, 3 è presente l'espressione στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ.
[240] *Phil.* 2, 25; *Philem.* 2.
[241] *1Cor.* 9, 7 dove la metafora appare insieme ad una di natura pastorale ed una agricola. Si badi che, almeno quest'ultima, è funzionale anche all'inserimento di una citazione di *Dt.* 25, 4.
[242] Per le polemiche antiche contro Paolo rimane fondamentale Lüdemann 1983. Sul rapporto fra pensiero paolino e lo sfaccettato mondo giudaico la bibliografia è letteralmente sterminata e costellata dalle più diverse prospettive più o meno discontinuiste, non scisse anche da venature financo marcatamente apologetiche. Per una prospettiva a favore della discontinuità cfr. Sanders 1984; per una prospettiva di continuità si può rimandare a Boccaccini 2020.
[243] Per la prima lettera cfr. Barrett 1971, 13-14; la seconda è con ogni probabilità un collage di diverse lettere, su cui cfr. l'ampia analisi di Thrall 1994, 39-83. Per un primo approssimarsi al contesto sociale di Corinto cfr. i saggi raccolti in Harrison – Welborn 2016.

> τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα· ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν· ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν· ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοί. ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, ὃς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ· χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὅ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ἀλλὰ περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σὺν ἐμοί. εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε.
>
> A voi infatti ho trasmesso, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto, cioè che Cristo morì per i nostri peccati secondo le scritture e che fu sepolto e che è risorto il terzo giorno secondo le scritture e che apparve a Cefa e quindi ai dodici. In seguito apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta: la maggior parte di essi vive ancora, mentre alcuni sono morti. Inoltre apparve a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli. Ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto. Io infatti sono il più piccolo tra gli apostoli e non sono degno di essere chiamato apostolo perché ho perseguitato la chiesa di dio. Per grazia di dio, però, sono quello che sono, e la sua grazia in me non è stata vana. Anzi, ho faticato più di tutti loro, non io però, ma la grazia di dio che è con me. Dunque, sia io che loro, così predichiamo e così avete creduto.[244]

Paolo sente di dover giustificare la sua posizione di «ultimo fra tutti (ἔσχατος πάντων)» gli apostoli e lo fa ricorrendo ad una retorica che pone l'accento sulla maggiore fatica provata: nonostante ricordi l'aiuto della grazia divina che lo accompagna, è solo grazie a questo sforzo che Paolo può recuperare la sua posizione di svantaggio. Il tentativo di legittimazione in quanto apostolo gli serve per controbattere l'idea di alcuni membri del gruppo di Corinto secondo la quale non ci sarebbe stata la resurrezione di Gesù ed è particolarmente interessante come Paolo argomenti nei confronti dei corinzi. Partendo da un paragone astrale fra corpi celesti (σώματα ἐπουράνια) e corpi terrestri (σώματα ἐπίγεια),[245] l'apostolo costruisce una contrapposizione fra corpo psichico (σῶμα ψυχικόν) e corpo pneumatico (σῶμα πνευματικόν) laddove riconduce queste due dimensioni corporali a due uomini, il primo Adamo (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ) e l'ultimo Adamo (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ), ognuno sineddoche di due livelli antropologici distinti non solo dal punto di vista materiale ma anche da quello temporale.[246] Infatti, contro ogni possibilità

[244] *1Cor.* 15, 3-11, trad. CEI.
[245] *1Cor.* 15, 40.
[246] *1Cor.* 15, 44-45. Che il riferimento ad Adamo fosse una maniera per superare la distinzione fra giudei e non sotto l'ombrello della comune umanità mi sembra cosa ampiamente accettata dalla critica, seppur con diverse sfumature cfr. Sanders 1984, 647-649 e 700-705; Dunn 1998, 103-122; Boccaccini 2020, 96-98 (la critsologia di Paolo) e 107-11 (il vangelo di Paolo).

di intendere i due livelli antropologici come sempre compresenti, Paolo ci tiene a sottolineare la distinta cronologia delle due antropologie poiché «non ci fu prima il pneumatico ma lo psichico, dopo il pneumatico».[247] La dissomiglianza fra il primo e l'ultimo Adamo permette una scelta fra l'uomo terreno (ὁ χοϊκός) e quello celeste (ὁ ἐπουράνιος),[248] una scelta che implica il credere nell'effettiva resurrezione di Gesù, quale capofila di questa seconda e successiva creazione. Questo è il μυστήριον che annuncia Paolo, cioè l'ultima vittoria sulla morte dovuta alla somiglianza con l'ultimo Adamo, il Cristo risorto.[249] Una somiglianza che viene descritta in termini che vale la pena di riportare per esteso.

> ὅταν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀθανασίαν, τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος· κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος. ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον; τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος· τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ὥστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, ἑδραῖοι γίνεσθε, ἀμετακίνητοι, περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ κυρίου πάντοτε, εἰδότες ὅτι ὁ κόπος ὑμῶν οὐκ ἔστιν κενὸς ἐν κυρίῳ.
>
> Quando poi questo corpo corruttibile si sarà vestito d'incorruttibilità e questo corpo mortale d'immortalità, si compirà la parola che fu scritta: *la morte è stata inghiottita per la vittoria. Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo incentivo?* L'incentivo della morte è il peccato e la forza del peccato è la legge. Siano rese grazie a dio, che ci dà la vittoria per mezzo del signore nostro Gesù Cristo! Perciò, fratelli miei carissimi, rimanete saldi e irremovibili, progredendo sempre più nell'opera del Signore, sapendo che la vostra fatica non è vana nel Signore.[250]

Com'è stato notato da tempo, questo passo paolino presenta due citazioni rispettivamente da *Isaia* 25, 8 e *Osea* 13, 14 (in evidenza nel testo citato), giustapposte quasi fossero un unico passo biblico. Ciò che è di estremo interesse per il discorso che qui si sta facendo è che queste citazioni si differenziano sia dal testo masoretico che da quello della LXX proprio per l'inserimento di un riferimento alla "vittoria" (νῖκος) che non si trova né nel testo greco né in quello ebraico, testi, tra l'altro, che divergono tra di loro.[251] Per quanto riguarda la citazione di *Isaia* il problema è assai complesso perché la medesima formulazione paolina εἰς νῖκος si

[247] ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν, *1Cor.* 15, 46.
[248] *1Cor.* 15, 48-49.
[249] *1Cor.* 15, 51-54.
[250] *1Cor.* 15, 54-58, trad. CEI con qualche accomodamento.
[251] Per una dettagliata analisi della questione cfr. Koch 1986; Stanley 1992, 209-215.

ritrova identica nella traduzione di Aquila e in quella di Teodozione,[252] il che ha fatto ipotizzare un medesimo testo greco dietro alle tre versioni.[253] Per quanto riguarda il testo di *Osea*[254] è stato ipotizzato che Paolo abbia effettivamente cambiato ἡ δίκη con τὸ νῖκος.[255] Ciò è perfettamente in linea con il proseguo del passo e, più in generale, con il rifiuto paolino della legge giudaica quale esclusivo mezzo di giustizia. In questo senso la sostituzione di ἡ δίκη con τὸ νῖκος appare altamente istruttiva: il pungolo (κέντρον) di *Osea* viene collegato, tramite il peccato (ἁμαρτία), alla legge (νόμος). Ciò che sta proponendo Paolo ai suoi destinatari non è un ordinamento di pace, attraverso il quale accettare il proprio posto, ma è un ordinamento di guerra, attraverso il quale fare bottino dell'altrui. È la vittoria (νῖκος) che viene data «attraverso il signore Gesù Cristo (διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ)» e Paolo esorta i suoi destinatari, retoricamente chiamati «fratelli», ricordando loro che la loro «fatica non è vana nel signore (ὁ κόπος οὐκ ἔστιν κενὸς ἐν κυρίῳ)». Si badi che la medesima formulazione, seppur specularmente inversa, si trova anche nel passo precedentemente citato per esteso, che apre tutta la requisitoria paolina a favore della resurrezione di Gesù: in quel caso è la grazia di dio già ottenuta a non essere stata vana (ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη), la stessa χάρις che gli ha permesso di «faticare

---

[252] Questi i differenti testi che riprendo da Stanley 1992, 210: TM בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח ("eliminerà la morte per sempre", trad. CEI); LXX: κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας; Aquila: καταπντίσει ὁ θάνατος εἰς νῖκος Teodozione: κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος; Simmaco: καταποθῆναι ποιήσει τὸν θάνατον εἰς τέλος. Considerate le problematiche ecdotiche del testo biblico, su cui cfr. le note di Catastini 1991, è bene precisare che l'ordine dei testi è meramente convenzionale, giacché può succedere che il testo masoretico presenti delle varianti seriori rispetto a quello greco. Ad es. Kaiser 1983, 245 n. 3 ritiene che il verso di *Isaia* in questione (da lui chiamato 8aα) sia «un'aggiunta posteriore che interrompe il nesso concettuale diretto fra il v. 7 e il v. 8aβ».

[253] «The agreements between Paul and the other two versions are sufficient to show that Paul has most likely followed a pre-existing Greek text at this point», Stanley 1992, 211. Con ogni probabilità dietro alla locuzione εἰς νῖκος si può rintracciare l'interferenza di una precedente versione aramaica, cfr. Koch 1986, 61-63; Kaiser 1983, 248 n. 11. Inoltre, attraverso paragoni con testi greci rinvenuti a Qumran è stato anche sostenuto che la traduzione greca di Teodozione, la più aderente alla lettera paolina, potrebbe avere una redazione precedente, datata fra I sec. a.C. e I sec. d.C., cfr. Stanley 1992, 44-45 con bibliografia precedente.

[254] Anche in questo caso v'è una sostanziale differenza fra TM (אֱהִי דְבָרֶיךָ מָוֶת אֱהִי קָטָבְךָ שְׁאוֹל, "Dov'è, o morte, la tua peste? Dov'è, o inferi, il vostro sterminio?", trad. CEI) e LXX (ποῦ ἡ δίκη σου θάνατε ποῦ τὸ κέντρον σου ᾅδη). La difficoltà di tradurre דְּבָר con δίκη, quando in tutte le altre occorrenze della LXX si ha θάνατος, è stata osservata da Stanley 1992, 212 che molto cautamente ha notato che «the possibility of a non-Masoretic *Vorlage* for the primary LXX reading cannot be ruled out». In una più ampia ricostruzione di un fatto storico veterotestamentale, cioè lo sterminio a Gabaa di parte della tribù di Beniamino da parte del regno di Israele identificato con la tribù di Efraim, Garbini 2017, 117-121 ha postulato «un intervento piuttosto pesante» (119) sul verso successivo di *Osea*, il 15, da parte dei redattori del testo masoretico. Considerata la connessione fatta da Garbini con *Os.* 10, 9-15 e il parallelo insistere di questi versetti sia in TM che nella LXX sul tema della "giustizia" nell'accusa rivolta alla tribù di Efraim, cui apparteneva Saul, re d'Israele, si potrebbe ipotizzare che Paolo avesse sotto gli occhi un testo greco in cui appariva il riferimento a ἡ δίκη, forse la stessa versione dei LXX. Infatti, sebbene Teodozione presenti la parola, tuttavia la formulazione è ben differente (καὶ ἔσται ἡ δίκη σου ἐν θανάτῳ, prendo i testi dall'ed. della *Hexapla* di Field 1875, II, 962). Aquila e Simmaco presentano altre parole, rispettivamente ῥήματα e πληγή, entrambe potrebbero essere delle rese del masoretico דְּבָר, più letterale quella di Simmaco e in un certo modo ibridata con il significato di δίκη quella di Aquila, cfr. Stanley 1992, 212 n. 112.

[255] Alla fine della sua dettagliata analisi Stanley 1992, 212-214 dice: «Though the textual backdrop is far from clear, the bulk of the evidence seems to favor a Pauline adaptation in the present instance». Quanto, poi, l'appartenenza di Saulo/Paolo alla tribù di Beniamino (*Rm.* 11, 1; *Fil.* 3, 5) possa aver influito su questa sua presunta modifica testuale è arduo a dirsi.

(κοπιᾶν)» più di tutti gli altri apostoli, acquistando così anche lui qualcosa che non gli era dovuto. Si noti la circolarità delle identità tratteggiate da Paolo, giacché il suo ingresso, attraverso la fatica, nel novero degli apostoli, è parallelo all'ingresso dei suoi destinatari, sempre attraverso la fatica, nel novero dei vincitori della morte attraverso Cristo. Si potrebbe dire che, come Mario promette la *victoria* e la condivisione dello stesso *labor* dei suoi potenziali *commilitones*, così Paolo promette il νῖκος e la condivisione dello stesso κόπος dei suoi potenziali συνστρατιῶται.

Uno di questi commilitoni è Epafrodito, un collaboratore di Paolo che forse è il latore della stessa *Lettera ai Filippesi* nella quale è nominato.[256] Non sorprende che il lessico militare emerga proprio in un documento indirizzato a dei grecofoni di una *colonia* romana quale Filippi, dove l'elemento militare era molto importante, come testimonia la coeva epigrafe di Lucius Atarius Schoenias.[257] Epafrodito è detto, oltre che συνστρατιώτης anche ἀδελφός e συνεργός e la cosa è particolarmente interessante se la si compara con la relazione fra apostolato missionario e metafora della milizia già individuata da Harnack: solo gli apostoli sono στρατιώτης ed effettivamente anche Epafrodito è detto ἀπόστολος. In maniera non dissimile dalla suddetta epigrafe, anche in Paolo è la natura sovralocale dell'impegno missionario a garantire il titolo di στρατιώτης ad Epafrodito. Tuttavia, è bene vedere come i confini fra questi apostoli/soldati e i membri del gruppo gesuano stanzialmente a Filippi non siano netti e non presentino sostanziali soluzioni di continuità: tutti sono detti ἀδελφοί e lo stesso Epafrodito ha raggiunto le altre due qualifiche proprio attraverso i pericoli. Paolo si raccomanda con i destinatari della lettera affinché accolgano con benevolenza Epafrodito «poiché per il lavoro di Cristo si è avvicinato alla morte, ponendosi in pericolo di vita, per supplire la vostra mancanza di compenso nei miei confronti».[258] Si vede, insomma, come sia proprio il lavoro (ἔργον) e il connesso pericolo di morte a trasformare un ἀδελφός in uno στρατιώτης,[259] un lavoro per il

[256] *Fil.* 2, 25 con Bianchini 2010, 65.
[257] Cfr. *supra* I.2. In generale su Filippi in relazione ai testi neotestamentari cfr. Brélaz 2018, 231-244; Harrison – Welborn 2018.
[258] ὅτι διὰ τὸ ἔργον Χριστοῦ μέχρι θανάτου ἤγγισεν, παραβολευσάμενος τῇ ψυχῇ ἵνα ἀναπληρώσῃ τὸ ὑμῶν ὑστέρημα τῆς πρός με λειτουργίας, *Fil.* 2, 30. Sebbene giustamente Bianchini 2010, 67 faccia notare che la λειτουργία non era un servizio esclusivamente economico, tuttavia le preoccupazioni economiche sono quelle fondamentali nella definizione della λειτουργία di operatori religiosi itineranti (προφῆται, ἀπόστολοι, διδάσκαλοι) così come quella di operatori religiosi sedentari (ἐπίσκοποι, διάκονοι) dell'autore della *Didaché*, cfr. *Did.* 11-15. Il riferimento proprio ad ἐπίσκοποι e διάκονοι nell'apertura della lettera (*Fil.* 1, 1) potrebbe darci un'idea dello strutturarsi del gruppo gesuano di Filippi a scapito, forse, di un operatore itinerante quale lo stesso Paolo? Certo, l'urgenza di Paolo di ritornare a Filippi riappare continuamente nella lettera, tuttavia non si possono fare troppo speculazioni anche perché è ancora dibattuta l'idea di una composizione unitaria o meno della *Lettera ai Filippesi* (cfr. a favore dell'unità Bianchini 2010, 21-23; contro Piñero 2015, 432-436), il che non aiuta a definire i precisi intenti dell'autore.
[259] Hicks 2016, 251-255 mette bene in luce come l'emulazione di Epafrodito che Paolo propone ai propri destinatari sia costruita attraverso un sistematico ricorso al lessico militare.

quale bisogna essere pagati, giacché, come dice Paolo stesso nel già ricordato passo della *Prima lettera ai Corinzi*, «chi mai presta servizio militare a proprie spese»?[260] Quella che garantisce la στρατεία è ovviamente una retribuzione allo stesso tempo sia economica che morale, o, se si preferisce, la cui economia si attesta sia sul piano terreno che sul piano ultraterreno. Questa duplice dimensione della lotta e, al contempo, la gerarchica relazione fra chi appartiene alla condizione di στρατιώτης e chi no, è ben rappresentata da Paolo quando poco prima nella medesima *Lettera ai Filippesi* aveva fatto ricorso al lessico della cittadinanza e a quello dell'agonistica.

> Μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε, ἵνα εἴτε ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ὑμᾶς εἴτε ἀπὼν ἀκούω τὰ περὶ ὑμῶν, ὅτι στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου, καὶ μὴ πτυρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων ἥτις ἐστὶν αὐτοῖς ἔνδειξις ἀπωλείας, ὑμῶν δὲ σωτηρίας, καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ, ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ, οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν ἀλλὰ καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν, τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες οἷον εἴδετε ἐν ἐμοὶ καὶ νῦν ἀκούετε ἐν ἐμοί.
>
> Soltanto, siate cittadini degni del vangelo del Cristo, affinché, sia che io venga e vi veda, sia che rimanga lontano, senta dire di voi che state saldi in un solo spirito, lottando unanimi con la fede del vangelo, in nulla spaventati dagli avversari; ciò è per loro segno evidente di perdizione, per voi di salvezza – e questo viene da dio. Vi è stata infatti concessa la grazia non solo di credere nel Cristo, ma anche di soffrire per lui, affrontando lo stesso combattimento che avete visto in me e ora sentite che io continuo a sostenere.[261]

Come si evince dal testo l'appartenenza al gruppo è rappresentata dall'uso di due metafore, cittadinanza e agonistica. La seconda si colloca nella stessa linea di pensiero della metafora della milizia: così i destinatari di Paolo sono συναθληταί che hanno degli «avversari (ἀντικείμενοι)» contro i quali si combatte «con la fede del vangelo (τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου)» che concretamente si traduce in imitazione dell'ἀγών di Paolo stesso. Proprio nei territori in cui si muove Paolo, i confini mondo agonistico e mondo militare erano labili, giacché anche gli atleti potevano fare riferimento al proprio «nome pagano» per indicare la natura peculiare del loro impegno.[262] Così anche Paolo può riferirsi al «soffrire (πάσχειν)» che va insieme al «credere (πιστεύειν)» quale dono che, attraverso l'opera soteriologica di Cristo, li rende potenzialmente simili, se si faranno imitatori di Paolo stesso. Questi non usa il lessico militare, limitato a coloro

[260] τίς στρατεύεται ἰδίοις ὀψωνίοις ποτέ, *1Cor.* 9, 7.
[261] *Fil.* 1, 27-30, trad. F. Bianchini con qualche accomodamento.
[262] Keil 1942 ma si veda anche l'appaiamento delle due metafore in *2Tim.* 2, 3-5. Su tutta la questione cfr. Mello 2011; Kurek-Chomycz 2017.

che, in un modo o nell'altro, si muovono da un gruppo ad un altro pertenendo ad una dimensione sovralocale. In apertura del passo qui proposto Paolo utilizza un'altra metafora, quella della cittadinanza. Lo fa usando il verbo πολιτεύειν, verbo intraducibile nella sua radice etimologica non solo nelle lingue moderne ma anche in latino, poiché tra le varie derivazioni del latino *cìvis* non troviamo verbi. Questo "essere" o "comportarsi da cittadini" è una dimensione attiva e pubblica della cittadinanza che può acquisire una serie di sfumature di significato.[263] Su una di queste vale la pena soffermarsi un poco.

Quando il verbo è utilizzato in forma medio-passiva, come nel nostro caso, può avere un significato strettamente connesso ad un altro concetto, quello di νόμος. In caso di assenza o di non applicazione di νόμος, il verbo πολιτεύεσθαι, infatti, può acquisire il significato di "essere consuetudine": così, in una novella di Giustiniano tesa a legiferare, fra le altre cose, sui contratti tra persone analfabete, per transazioni sotto una libra d'oro, il legislatore permetteva di operare non secondo le leggi appena stabilite «ma secondo la prassi consuetudinaria in essere fino ad ora».[264] A mio parere, questo significato tardo e tecnico va visto in una prospettiva storica di lungo periodo, al cui interno la "consuetudine" può essere espressa con un termine etimologicamente connesso alla cittadinanza solo perché Giustiniano si trovava a legiferare in un impero che aveva ancora le sue consuetudini cittadine. Vale a dire: è proprio la dimensione storicamente successiva del centralizzato ordinamento imperiale a rendere "consuetudinario" il modo in cui nelle differenti città gli analfabeti stipulavano i contratti. Tuttavia, un passo di Diogene Laerzio ci permette di chiarire questa relazione fra νόμος e πολιτεύεσθαι. Alla fine del terzo libro, tutto dedicato a Platone, delle sue *Vite e dottrine dei filosofi illustri*, Diogene riporta un compendio scolastico, il cui nucleo potrebbe forse rimandare ad Aristotele stesso, che si chiama tradizionalmente *Divisioni*.[265] A un certo punto Diogene riporta una tripartizione della εὐνομία: la prima accezione implica la presenza di «buone leggi», la seconda implica che «i cittadini rimangano saldi nelle leggi stabilite», la terza che, «mancando le leggi, si sia probamente cittadini secondo usi e costumi».[266] Il verbo πολιτεύεσθαι utilizzato nell'ultimo caso esprime dunque chiaramente la possibilità di raggiungere l'εὐνομία pur in assenza di νόμος

[263] Cfr. *LSJ sv.* «πολῑτεύω».
[264] ἀλλὰ κατὰ τὸ μέχρι νῦν πολιτευόμενον τὸ πρᾶγμα γίνεσθαι, Just. *Nov.* 73, 8, 2.
[265] L'opera ci è giunta anche da tre manoscritti, tutti indicanti Aristotele quale autore. Sulla questione assai complessa cfr. Brisson 1992, 3740-3742 e l'*Introduzione* dell'edizione curata da Rossitto 2005.
[266] Εὐνομία διαιρεῖται εἰς τρία· ἓν μέν, ἐὰν ὦσιν οἱ νόμοι σπουδαῖοι, εὐνομίαν φαμὲν εἶναι· ἕτερον δέ, ἐὰν τοῖς κειμένοις νόμοις ἐμμένωσιν οἱ πολῖται, καὶ τοῦτό φαμεν εὐνομίαν εἶναι· τρίτον δέ, ἐὰν μὴ ὄντων [τῶν] νόμων κατὰ ἔθη καὶ ἐπιτηδεύματα χρηστῶς πολιτεύωνται, καὶ τοῦτο εὐνομίαν προσαγορεύομεν· τῆς εὐνομίας ἄρα ἓν μέν ἐστι νόμους σπουδαίους εἶναι· ἄλλο δέ, ἐὰν τοῖς οὖσι νόμοις ἐμμένωσι· τρίτον δέ, ἐὰν ἔθεσι καὶ ἐπιτηδεύμασι χρηστοῖς πολιτεύωνται, D.L. 3, 103.

o, si potrebbe aggiungere, contro l'ἀνομία di «leggi perverse».[267] Tornando al passo di Paolo citato, sorprendono le vicinanze concettuali dietro al medesimo uso di πολιτεύεσθαι: l'εὐαγγέλιον è qualcosa in cui «rimanere saldi» così come il νόμος nel secondo caso dell'εὐνομία, ma, come nel terzo caso, πολιτεύεσθαι indica in un certo qual modo proprio un'assenza di νόμος, assenza alla quale si fa fronte proprio con la moralità suffissalmente contenuta nell'εὐαγγέλιον. Concretamente, però, il πολιτεύεσθαι si manifesta come contrapposizione a quegli «avversari» per i quali l'εὐαγγέλιον è «segno di perdita» e non «di salvezza».

Nel proseguo della *Lettere ai Filippesi* vengono chiariti quali sono questi avversari contro i quali Paolo chiama a raccolta i suoi destinatari. Si tratta, com'è noto, di persone che, per un motivo o per un altro, ritenevano che il νόμος giudaico non fosse stato abolito dall'εὐαγγέλιον, mentre per Paolo l'evento della morte e resurrezione di Gesù era uno di quei casi in cui la legge (νόμος) veniva meno e perciò diveniva doveroso, per dirla con Aristotele, «rendere ciò evidente e pertanto combattere contro la legge».[268] Tuttavia il tentativo paolino è soprattutto quello di rivendicare per sé e i suoi quei titoli che tradizionalmente accompagnavano i possessori del νόμος giudaico: così viene rivendicata per sé la circoncisione (περιτομή) mentre gli avversari hanno una generica mutilazione (κατατομή), oltre ad essere definiti «cani», termine utilizzato con una certa frequenza dai giudei per indicare gli estranei al proprio orizzonte di appartenenza.[269] Dopo aver ribadito di nuovo la «perdita (ἀπώλεια)» dei suoi avversari, Paolo rivendica una nuova dimensione di appartenenza, dislocata rispetto a tempo e spazio poiché per lui e i suoi «la cittadinanza inizia nel cielo».[270] Il termine qui usato è πολίτευμα, concetto ancora una volta strettamente legato al lessico aristotelico[271] e *hapax legomenon*

[267] Διαιρεῖται ἡ ἀνομία εἰς τρία· ὧν ἓν μέν ἐστιν, ἐὰν ὦσιν οἱ νόμοι μοχθηροὶ καὶ πρὸς ξένους καὶ πρὸς πολίτας· ἕτερον δέ, ἐὰν τοῖς ὑπάρχουσι μὴ πείθωνται· ἄλλο δέ, ἐὰν ὅλως μηδεὶς ᾖ νόμος. τῆς ἄρα ἀνομίας ἓν μέν ἐστι τὸ μοχθηροὺς εἶναι τοὺς νόμους· ἄλλο δέ, ἐὰν τοῖς οὖσι μὴ πείθωνται· τρίτον δέ, ἐὰν μηδεὶς ᾖ νόμος, D.L. 3, 103-104. Si badi che queste due tripartizioni sono praticamente identiche, anche a livello di scelte lessicali, a quelle del testo del *Codex Marcianus* edito da Mutschmann 1906, 32-34 che nel terzo caso dell'ἀνομία prevede il φαύλοις ἔθεσι πολιτεύεσθαι. Differiscono, invece, per quanto riguarda proprio l'uso di πολιτεύεσθαι (in D.L.) nella bipartizione di νόμος in scritto e non scritto: mentre Diogene (3, 86) sembra connettere il verbo e più in generale l'attività delle πόλις con la legge scritta, il *Marcianus* (Mutschmann 1906, 10) limita la funzione di quest'ultima all'ambito contrattuale, in favore di un più ampio significato da assegnare alla legge non scritta. Sebbene qui non sia il luogo per discutere il concetto di νόμος in Aristotele, tuttavia mi sembra utile segnalare almeno le vicinanze fra il testo del *Marcianus* e Arist. *Rhet.* 1375a 25-1375b 15. Cfr. Brisson 1992, 3746 per altri passi paralleli.
[268] καὶ εἰ τὰ μὲν πράγματα ἐφ' οἷς ἐτέθη ὁ νόμος μηκέτι μένει, ὁ δὲ νόμος, πειρατέον τοῦτο δηλοῦν καὶ μάχεσθαι ταύτῃ πρὸς τὸν νόμον, Arist. *Rhet.* 1375b 13-15.
[269] *Fil.* 3, 2-3 con Bianchini 2010, 69 per i passi paralleli di altre fonti.
[270] ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, *Fil.* 3, 20.
[271] Cfr. Lévy 1993; Maffi 2018; Sänger 2024.

neotestamentario.[272] Il concetto di πολίτευμα ha un ampio spettro semantico,[273] tuttavia ritengo che sul significato paolino abbia potuto influire un particolare e concreto significato della parola, connesso a doppio filo sia con il riconoscimento del particolarismo etnico che con l'esercizio della guerra.[274]

Il πολίτευμα era una particolare istituzione connessa con l'ordinamento dell'Egitto tolemaico, attraverso la quale gruppi etnicamente identificati erano stanziati e ricevevano una serie di privilegi che permettevano ai capi di questi πολιτεύματα di avere un ruolo a cavallo fra l'autogoverno e i gangli dell'amministrazione tolemaica.[275] Sembrerebbe che la prima funzione di questi insediamenti fosse quella di incorporare i gruppi mercenari che sostenevano il potere lagide,[276] tuttavia con ogni probabilità gli otto πολιτεύματα noti dalle fonti continuarono ad esistere sotto il potere romano.[277] La *Lettera di Aristea* ci testimonia l'approvazione della traduzione da parte delle autorità di uno dei due πολιτεύματα giudaici[278] e anche in due passaggi di Plutarco è stato rinvenuto un significato gravitante intorno a dei nodi che potremmo tradurre con i concetti moderni di "etnicità", "sinecismo" e "cittadinanza".[279] Entrambi i passaggi hanno per oggetto la storia romana arcaica e in entrambi πολίτευμα è utilizzato per indicare il superamento delle dimensioni etniche nella *civitas* romana: nel primo caso è un passaggio della *Vita di Romolo*, nel quale il concetto di πολίτευμα è connesso alla ben nota immagine dell'ἀσυλία;[280] nel secondo caso si tratta di un passaggio della *Vita di Publicola*, quando il console «mescolò con la cittadinanza» i migranti sabini guidati da Attius Clausus (latinizzato in Appio Claudio ed eponimo della *gens Claudia*).[281] È stato sostenuto che dietro a questi usi di πολίτευμα possa esserci anche un'immagine connessa al mondo militare,[282] giacché in ambo i casi questi ingressi di nuove componenti erano strettamente connesse con l'ampliamento dell'apparato bellico della mitostorica Roma delle origini. Dunque, nel riferirsi ai suoi destinatari di Filippi, mi sembra che l'uso paolino di πολίτευμα faccia riferimento a due aspetti

[272] Così Bianchini 2010, 82. Per un'analisi di questa locuzione paolina cfr. Förster – Sänger 2014.
[273] Cfr. Lévy 1990 e 1993; Sänger 2013 e 2024; Ferreira Leão 2016. Purtroppo non sono riuscito a consultare Sänger 2019 che segnalo solo per completezza bibliografica.
[274] Già in precedenza è stato notato il «kämpferischer Kontext» di quest'uso paolino, Förster – Sänger 2014, 151 n. 5.
[275] «Unlike private associations, a community constituted as *politeuma* can be considered as an institutionalised part of the kingdom's administrative structure which – similar to a *polis* – carried responsibility for itself», Sänger 2013, *passim* e 63 per la citazione.
[276] Sänger 2013, 57-60.
[277] Sänger 2013, 53-55.
[278] *Ep. Aris.* 310 con Sänger 2013, 55-56.
[279] Seguo l'interpretazione di Ferreira Leão 2016.
[280] Plut. *Rom.* 20, 2. Sull'*asylum Romuli* cfr. Dench 2005; Ferri 2023.
[281] τοὺς μὲν γὰρ οἴκους [dei Sabini] εὐθὺς ἀνέμειξε τῷ πολιτεύματι, Plut. *Popl.* 21, 10. Si noti il passo parallelo di Liv. 2, 16, 5: *his civitas data*.
[282] Ferreira Leão 2016, 7.

di questo concetto ellenistico tra di loro interconnessi: da un lato vi è la natura concreta dell'integrazione delle componenti etnico-militari che a Paolo arriva dall'esperienza storica dei πολιτεύματα tolemaici e della *civitas* romana;[283] dall'altro vi è l'idea già aristotelica di πολίτευμα quale insieme di soggetti attivi nella costruzione pratica del proprio ordinamento (πολιτεύεσθαι),[284] che in Paolo assume il particolare significato di costituirsi assieme con nuove regole di comportamento e in contrapposizione a quel gruppo che, proprio in virtù del proprio νόμος, rivendicava una serie di privilegi ereditari.[285] La semantica della cittadinanza, strettamente connessa con la dimensione militare della stessa, è la maniera attraverso quale Paolo riesce a pensare ed esprimere la novità rappresentata dalla vicenda di Gesù Cristo.

Che la critica di Paolo si rivolga proprio contro dei privilegi ereditari lo rende chiaro lui stesso quando nella *Lettera ai Filippesi* elenca il proprio e ormai inutile *pedigree* giudaico,[286] tuttavia la formulazione più densa trova luogo in un celeberrimo e molto discusso passaggio della *Lettera ai Romani*.[287] Non è questo il luogo per né penso di avere le capacità di fornire un'interpretazione dei capitoli 9-11 della *Lettera* che valga la pena scrivere per me e per chicchessia leggere. Anche solo per la densità delle citazioni di scritti giudaici precedenti,[288] questi capitoli rappresentano l'acme del pensiero paolino.[289] Mi sembra più interessante, ai fini del discorso fin qui fatto, mettere in luce i punti di contatto fra il discorso di Mario e il testo paolino poiché entrambi gravitano intorno alla legittimità o meno di un privilegio ereditario. Si è visto che Mario rammentava l'assenza di *imagines*, *triumphi* e *consulatus* dei suoi *maiores*, sottolineando come invece i *nobiles* avessero ricevuto tutto ciò dai propri antenati. Allo stesso modo, Paolo indica gli Ἰσραηλῖται quali detentori di una serie di privilegi arrivando financo

[283] Con riferimento a Polibio dice Lévy 1990, 23: «La distinction entre la *politeia*, qui est un régime, et le *politeuma*, qui a un régime, repose sur une différence plus fondamentale: *politeia* est un terme qui appartient au domaine intellectuel du concept, de la classification, de la réflexion, en un mot du discours, alors que *politeuma* correspond plutôt à la réalité concrète».

[284] «[L]e *politeuma* est perçu comme un groupe auquel on appartient, la *politeia* est pensée comme une organisation à laquelle on participe (ou éventuellement adhère) ou, si l'on préfère, une "structure de participation"», Lévy 1993, 71-75, citazione a 74; cfr. anche Sänger 2024, in part. 411-413.

[285] «Wie aus der Analyse der historischen Entwicklung des Begriffs [πολίτευμα] deutlich wurde, ist eine Bedeutung „Bürgerschaft", „Gemeinwesen" bzw. „Ansammlung von Menschen, die (in gewissem Rahmen) eigenen Regeln folgt" eine sachlich angemessene Übertragung des Begriffs», Förster – Sänger 2014, 164.

[286] *Fil.* 3, 4-11.

[287] Mi riferisco a *Rm.* 9-11 che nel corso del secolo scorso ha assunto tanta importanza nell'incontro intellettuale fra Carl Schmitt e Jacob Taubes, sul quale cfr. Treml 2019 con precedente bibliografia.

[288] Sulle quali cfr. l'analisi di Stanley 1992, 103-171.

[289] Personalmente, a parte alcune semplificazioni sulla "religione dei cesari" e alcuni eccessi della sua prospettiva autobiografica che gli fanno appiattire quasi due millenni di storia giudaica, mi ritengo molto vicino alla prospettiva di Taubes 1993. A riprova della centralità dell'*Epistola ai Romani*, Dunn 1998 la utilizza come *fil rouge* per la discussione complessiva della teologia paolina.

alla nascita di Cristo «secondo la carne (κατὰ σάρκα)».[290] Ma, come la *nobilitas* non è qualcosa che si può ottenere per diritto di sangue, così «non tutti i provenienti da Israele sono Israele»[291] poiché i veri discendenti non sono «i figli della carne» ma bensì «i figli della promessa».[292] Si badi che né Mario né Paolo stanno attentando al sistema di valori all'interno del quale si muovono, almeno a livello nominale. Detto in altri termini: né Mario nega il valore dei *maiores* altrui, che anzi funzionano così tanto come *exempla* da porsi lui stesso su un'ipotetica linea di discendenza con i *maiores* di Albino e Bestia, né Paolo nega il rapporto privilegiato di Israele con la sua divinità grazie alla quale ha ottenuto una discendenza. In ambo i casi la critica non è rivolta all'intera *nobilitas* o all'intero Israele, quanto alla generazione loro contemporanea che si è dimostrata indegna di quella stessa discendenza, per mancanza rispettivamente di *virtus* o di πίστις. Ed entrambi sovvertono i valori tradizionali in polemica contro la generazione loro contemporanea: così sia i *boni* di Mario che l'Israele di Paolo non sono più quelli tradizionalmente intesi. E che anche in Paolo come in Mario si tratti proprio della generazione contemporanea è reso chiaro dal fatto che «Cristo è l'adempimento della legge e ognuno con il credere s'indirizza verso la giustizia».[293] Sarebbe stato impossibile far ciò prima dell'avvento di Cristo, il che significa anche legittimare l'esistenza di quanto avvenuto precedentemente, come si evince anche dalla celebre metafora dell'innesto dell'olivastro sull'olivo.

> Ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν. ἐφ' ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω, εἴ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν. εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἡ πρόσλημψις εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν; εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα· καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι. Εἰ δέ τινες τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ ἀγριέλαιος ὢν ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς καὶ συγκοινωνὸς τῆς ῥίζης τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας ἐγένου, μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων· εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι, οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις ἀλλὰ ἡ ῥίζα σέ. ἐρεῖς οὖν· Ἐξεκλάσθησαν κλάδοι ἵνα ἐγὼ ἐγκεντρισθῶ. καλῶς· τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ τῇ πίστει ἕστηκας. μὴ ὑψηλὰ φρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ· εἰ γὰρ ὁ θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο, οὐδὲ σοῦ φείσεται.
>
> A voi, genti, ecco che cosa dico: come apostolo delle genti, io faccio onore al mio ministero, nella speranza di suscitare la gelosia di quelli del mio sangue e di salvarne alcuni. Se infatti il loro essere rifiutati è stata una riconciliazione del mondo, che cosa sarà la loro

[290] οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται, ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι, ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν, *Rm.* 9, 4-5.
[291] οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ, *Rm.* 9, 6.
[292] οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα, *Rm.* 9, 8. Sul concetto paolino di σάρξ cfr. Dunn 1998, 84-95.
[293] τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι, *Rm.* 10, 4.

> riammissione se non una vita dai morti? Se le primizie sono sante, lo sarà anche l'impasto; se è santa la radice, lo saranno anche i rami. Se però alcuni rami sono stati tagliati e tu, che sei un olivo selvatico, sei stato innestato fra loro, diventando così partecipe della radice e della linfa dell'olivo, non vantarti contro i rami! Se ti vanti, ricordati che non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te. Dirai certamente: i rami sono stati tagliati perché io vi fossi innestato! Bene; essi però sono stati tagliati per mancanza di fede, mentre tu rimani innestato grazie alla fede. Tu non insuperbirti, ma abbi timore! Se infatti Dio non ha risparmiato quelli che erano rami naturali, tanto meno risparmierà te![294]

Come si vede è proprio la πίστις a permettere l'innesto del ramo dell'olivastro sul corpo dell'olivo ed è appena necessario insistere quanto la stessa metafora agricola di "essere innestati" (ἐγκεντρίζεσθαι) sia vicina al sinecismo rinvenibile dietro al verbo *coalescere*[295] con il quale Sallustio descrive il raggiungimento di una *aequalis virtus* fra soldati *veteres* e *novi*.[296] Sia in Mario che in Paolo v'è dunque un duplice movimento: un'aspra critica della classe dirigente del proprio tempo connessa con il tentativo di allargamento della base militante attraverso la concessione di quei diritti prima esclusivo appannaggio della classe dominante. Forzando un po' le linee interpretative, si potrebbe dire che in ambo i casi proprio la critica della contemporaneità renda necessaria un'esaltazione del passato funzionale alla costruzione di un'altra discendenza, la quale trova compimento in quelle attitudini individuali quali la *virtus* o la πίστις, impossibili ad ereditarsi e che perciò vanno edificate attraverso lo sforzo individuale e l'imitazione di coloro che quelle attitudini le hanno già raggiunte, che poi sono quegli stessi che le propongono, cioè Mario e Paolo.

***

Sin qua si è proposta una lettura parallela di due nodi a mio avviso fondamentali della transizione del concetto di milizia, luogo nel quale sia il Mario di Sallustio che Paolo di Tarso utilizzano tutti gli argomenti retorici a loro disposizione per mettere in atto un allargamento di campo che permetta ad entrambi sia di legittimare la propria posizione sia di reclutare componenti umane normalmente escluse. In Paolo sarebbe più giusto parlare di concetto di "cittadinanza" più che di "milizia"[297] e la debolezza del lessico militare in ambito greco rispetto a quello latino nella cristianità delle origini è un fatto che già Harnack aveva notato e sul quale

[294] *Rm.* 11, 13-21, trad. CEI.
[295] Ampiamente utilizzato in agricoltura, cfr. *ThLL*, *sv* , «Coalesco» (Elsperger).
[296] Cfr. *supra* n. 146.
[297] Sulla metafora della cittadinanza in ambito cristiano cfr. Rizzi 1996.

non è doveroso tornare.[298] Tuttavia cittadinanza e servizio militare erano due facce della stessa medaglia dell'identità politica delle città-stato antiche e in tal senso l'utilizzo in luoghi cruciali del lessico della cittadinanza da parte di Paolo indica proprio il tentativo di ridescrivere il legami interpersonali attraverso un nuovo lessico politico. Detto in altri termini, sarebbe impensabile per Paolo pensare un tipo di associazionismo diverso senza fare ricorso ad un lessico di un altro associazionismo politico, quello della cittadinanza, che in particolar modo nell'esperienza della *civitas* romana, aveva acquisito un significato di sostanziale superamento dei limiti etnici ai fini della partecipazione politica. In Mario, più precisamente, il colorito dell'allargamento è in realtà economico-sociale, sono, cioè, le classi meno abbienti ad essere cooptate nella *militia* e ad ottenere perciò la possibilità di partecipare al gioco politico, seppur marginalmente. Sallustio ci dice che l'arruolamento di Mario venne condotto *non more maiorum neque ex classibus*,[299] segnalando così la sostanziale novità della procedura mariana. In merito a ciò, lo storico sabino ci fornisce una doppia spiegazione sul perché Mario avrebbe arruolato i *capite censi*: «alcuni ricordavano il fatto avvenuto a causa della penuria di *boni*, altri per l'ambizione del console, poiché da quel tipo di persone era celebrato e onorato».[300] Queste sono evidentemente delle giustificazioni di parte, giacché l'*inopia bonorum* ben si intende all'interno della propaganda mariana anche alla luce della torsione avvenuta intorno al significato della parola *boni*, mentre l'*ambitio* di un console che si appoggia sui più bassi strati sociali s'iscrive nella logica del partito oligarchico ostile a Mario. Per quanto immagino possa suonare strano ad alcuni, mi sembra tuttavia che le due spiegazioni si possano perfettamente applicare anche al discorso fatto da Paolo di Tarso: da un lato un partigiano di Paolo potrebbe dire che la sua apertura alle componenti etniche extra-giudaiche possa essere avvenuta per *inopia* di Israele; dall'altro un contendente potrebbe dire che la sua apertura fosse stata fatta per *ambitio* di voler essere riconosciuto come apostolo, pur non avendo mai incontrato Gesù. D'altro canto, come in Mario, anche in Paolo la sua legittimazione si basava sulla sua capacità di soddisfare le esigenze di quel gruppo che lo appoggiava e che con ogni probabilità percepiva le ristrettezze di una salvezza che passava gerarchicamente prima ai giudei e poi ai non giudei. Quale che fossero i pensieri di Paolo in relazione a tutto ciò, è indubbio che la sua interpretazione dell'esperienza gesuana è segnata da un lessico teso a marcare la novità dei tempi, quell'ἔσχατον che accomuna

[298] Cfr. Harnack 2016, 96 riguardo in particolare a Tertulliano; ma già con riferimento alla *Lettera di Clemente*, scritta non a caso a Roma, Harnack aveva notato l'applicazione del lessico militare a tutto il gruppo e non solo ai missionari itineranti, cfr. Harnack 2016, 77-78.
[299] Sall. *BJ* 86, 2.
[300] *Id factum alii inopia bonorum, alii per ambitionem consulis memorabant, quod ab eo genere celebratus auctusque erat*, Sall. *BJ* 86, 3.

tanto Cristo quale secondo Adamo, quanto Paolo come aborto tra gli apostoli e i non giudei come rami dell'olivastro innestati.

C'è nel pensiero paolino un nodo gravitante intorno alla "novità" quale dimensione del pensabile e dell'agibile e si badi che la *novitas* è stata indicata quale peculiare caratteristica mariana da Valerio Massimo quando, biasimando l'arruolamento dei *capite censi*, Mario viene definito «cittadino per il resto magnifico, ma per coscienza della sua *novitas* nient'affatto propizio e memore della *vetustas*».[301] Per quanto l'immagine di Valerio Massimo sia già stereotipata tuttavia mi sembra di aver già discusso a sufficienza come questa immagine sia presente già in Sallustio e funzioni come uno sfondo ideologico per ambo le spiegazioni politiche forniteci dallo storico. Sia che veramente Mario pensasse che le mancanze della vecchia *nobilitas* fossero estendibili a buona parte della struttura ideologica della *res publica* tale che ci fosse un'*inopia bonorum*, sia che veramente Mario volesse solo approfittarsi di queste componenti sociali per i propri tornaconti personali. In ambo i casi è attraverso una diffusa ideologia della *novitas* che Mario ottenne il primo consolato e arruolò i *capite censi*, tanto che lo stesso Valerio Massimo lo può appellare *capite census imperator*.[302] Sia in Mario che in Paolo si può vedere come l'introduzione della novità passi attraverso un aggancio al passato mitico (la *virtus* dei *maiores* e la promessa divina di discendenza) tale che la loro novità è mascherata – misconosciuta direbbe Bourdieu[303] – mentre il tradizionalismo dei rispettivi avversari è tacciato di mancanza di continuità con il passato. Utilizzando categorie care alla storia delle religioni, si potrebbe dire che in un certo qual modo viene destorificato il negativo, cioè la contingenza che impone il necessario mutamento proposto dagli stessi Mario e Paolo, in virtù di un ritorno del tempo del mito che viene così ad assurgere a punto di contatto legittimante sia per i contenuti che per i latori di questi cambiamenti.[304]

Avendo insistito sulle similitudini fra i due discorsi, è bene soffermarsi anche sulle differenze a cominciare da un dettaglio che è stato recentemente discusso. Un insigne studioso di giudaismo del secondo tempio quale Gabriele Boccaccini ha più volte preso ad esempio un noto passo paolino per criticare prospettive troppo discontinuiste. Il passo è *Gal.* 3, 28 in cui

---

[301] *civis alioqui magnificus, sed novitatis suae conscientia vetustati non sane propitius memorque*, Val. Max. 2, 3, 1. Simile spiegazione in Flor. 1, 36, 13.

[302] *Ibidem.* Per quanto detto finora ritengo che derubricare la spiegazione di Valerio Massimo e Floro come «puerile» come fanno Passerini 1934, 32-33 e Gabba 1949/1973, 33 n. 92 mi sembra eccessivo, seppur sia vero che, come ammesso da entrambi, non bisogna proiettare gli sviluppi futuri su quel primo consolato mariano. Sordi 1972/2003 ha ampiamente sostenuto il legame fra *novitas* e arruolamento dei *capite censi* ma questa idea è stata ancora una volta negata da Gabba 1973. Sull'ideologia della *novitas* cfr. Wiseman 1971, 107-116.

[303] Cfr. la discussione metodologica in cap. II II.2.

[304] Le categorie qui richiamate sono la "destorificazione del negativo" di Ernesto De Martino (1954) e l'idea di "eterno ritorno" del mito di Mircea Eliade (1968), sulle quali cfr. i distinguo fatti da Ceravolo 2022, 103-104 n. 31 con ulteriore bibliografia.

Paolo dice ai suoi destinatari che «non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù»[305] e Boccaccini ha ripetutamente fatto notare che, così come Paolo non annullò la distinzione fra schiavi e liberi e fra uomini e donne, così non avrebbe annullato quella fra giudei e non giudei.[306] Indubbiamente il superamento di tutte queste distinzioni ha un che di "utopico" e di "mistico" e questi due concetti vanno presi in senso comune, secondo il quale il reale superamento di queste differenza è un'utopia che avverrà in un altro luogo e/o tempo, vale a dire il corpo mistico di Cristo dove tutti saranno «uno». Ma questi due concetti vanno intesi anche secondo le prospettive ermeneutiche discusse nel secondo capitolo di questa tesi, vale a dire quelle di Jonathan Z. Smith e Dario Sabbatucci.[307] Nella prima delle due, la componente "utopica" del pensiero paolino si configura come rifiuto di una componente "locativa" che è allo stesso tempo la legge mosaica/tempio di Gerusalemme[308] e il dominio romano che sull'élite giudaica si appoggia. E in tal senso il pensiero paolino è "mistico", proprio perché cerca una conciliazione fra ordinamento romano ed ordinamento giudaico: il conflitto fra i due ordinamenti è risolto a scapito del più debole, quello giudaico, la cui identità è riformulata in modo tale da essere il meno conflittuale possibile con l'ordinamento romano. Ritornando sul punto messo in evidenza da Boccaccini, si può dire che Paolo di per sé non annulli nulla e che è semplicemente la sua prospettiva subalterna rispetto al potere romano a prospettargli la dissoluzione mistica di ogni differenziazione. In tal senso il confronto con la proposta politica mariana è cruciale. Quest'ultima, nonostante elementi "utopici" e "mistici", si mantiene saldamente "locativa" semplicemente accentuando il *locus* nella milizia invece che nella città. Mario può dire al proprio uditorio di «agguantare la repubblica» (*capessere rem publicam*), prospettando loro un'azione politica concreta, un mutamento *hic et nunc*, mentre Paolo non può che prospettare un mutamento, sì attuale, ma la cui pienezza sarà sperimentata solo successivamente, secondo la celebre formula teologica del "già e non ancora",[309] al contempo predicando un quietismo politico che anzi viene addirittura inscritto nella volontà divina.[310] In questo medesimo quietismo politico Paolo recepisce l'ordinamento romano che sicuramente non riconosceva

[305] οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, trad. CEI.
[306] Boccaccini 2016, 17-18.
[307] Cfr. cap. II I.3.
[308] Che v'è un superamento della dimensione templare lo si evince da *1Cor.* 3, 16-17 dove sono i destinatari di Paolo ad essere definiti ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ.
[309] Dunn 1998, 457-463.
[310] *Rm.* 13, 1-7. Non intendo banalizzare qui i millenni di esegesi di questo passaggio, su cui cfr. Rizzi 2009, quanto semplicemente inscriverlo in una logica che permetta di comprenderlo come prodotto storico di una società, quella imperiale, e non solo come prodotto storico di un gruppo particolare, quello gesuano.

nessuna differenziazione fra Giudei e non Giudei, mentre sì manteneva ben salda la distinzione fra schiavi e liberi e fra uomini e donne. In conclusione, mentre sia Mario che Paolo articolano una *novitas* che si vuole in profonda continuità con la tradizione precedente, tuttavia quella di Mario è locativa e materiale mentre quella di Paolo è utopica e mistica. Per entrambi è il lessico della milizia, il lessico dello sforzo e della fatica individuale e collettiva ad essere lo strumento espressivo attraverso il quale concepire il mutamento.

V – *Pagani* e *christiani*

L'ultima tappa del percorso storico del concetto di *paganus* è la sua risemantizzazione tardoantica. Un primo indizio di questa risemantizzazione è la traduzione fra il latino *paganus* e il greco Ἕλλην, traduzione tutt'altro che naturale, giacché Ἕλλην veniva tradotto in latino con *Graecus*. Oltre ad Ἕλλην/*Graecus*, *paganus* venne utilizzato con grande naturalezza anche appaiato a *gentilis* e/o *gentes*, terminologia ereditata dall'autorappresentazione etnocentrica giudaica. Sia Ἕλλην/*Graecus* che *gentilis* sono degli etnonimi, mentre *paganus* non lo è, sebbene sulla base di quanto detto nel terzo capitolo, ritengo che il vocabolo possa aver avuto delle sfumature di significato strettamente connesse con l'identità romano-latina che venne a delinearsi definitivamente con Augusto. D'altro canto, nel primo capitolo si è visto come l'uso di *paganus* che fanno gli scrittori cristiani tra i secoli IV e V rimandi molto spesso a "greco" ed è perciò connesso al nuovo significato assunto dal vocabolo in periodo tardoantico. Ciò è tanto vero che Filastrio da Brescia annoverava come eresia quella che «dice che si nasca naturalmente pagani»[1] e, come si è visto a suo luogo, dietro questa eresia si intravedono tutti gli usi precedenti e contemporanei di *paganus*, legati, non solo in ambito cristiano, alla condizione precedente al *sacramentum*, rito di iniziazione che rendeva *miles*, qualsiasi fossero le insegne sotto le quali si militava. Il primo a dare questo nuovo significato a *paganus* fu Mario Vittorino in un'opera antiariana chiamata *De homoousio recipiendo*, datata al 362-363 da Pierre Hadot, il quale notava affinità contenutistiche con le precedenti opere teologiche di Vittorino ma al contempo «una situazione nuova» all'interno della quale s'inscriveva questa opera.[2] Questa nuova situazione era dettato dalla politica conciliatoria sorta in seno ai differenti partiti cristiani provocata anche dalla politica di apparente disinteresse dell'imperatore Giuliano, il quale aveva permesso il rientro dei vescovi esiliati nelle rispettive sedi, seppur senza reintegrarli nelle cariche.[3] La coincidenza fra la data e l'uso di un concetto cruciale della politica giulianea quale Ἕλλην appaiono sospetti, a maggior ragione che il collegamento con Giuliano è chiaro anche in una legge di Valentiniano I dove tradizionalmente si rinviene il primo utilizzo di *paganus* in senso cristiano da parte di un imperatore romano.[4] Perciò, dopo dei brevi ma necessari cenni sulla rappresentazione dei Greci in epoca imperiale, la prima parte di questo capitolo proporrà un'analisi degli usi di *paganus* da parte di autori cristiani, in modo tale da far emergere i nuovi

[1] *Alia est heresis quae dicit nasci paganos naturaliter*, Phil. 111, 1 cit. per esteso in cap. I II.1.
[2] Hadot 1971, 280, del quale seguo la cronologia degli scritti di Vittorino, dove il *de homoousio recipiendo* è anteriore al *Commentario a Galati*, luogo in cui appaiono gli altri due usi di *paganus*.
[3] Simonetti 1975, 353-377.
[4] *CTh* 16, 2, 18.

significati che connessi a questo uso e lo scarto rispetto ai significati precedenti. Iniziando dall'analisi della legge di Valentiniano I sopra riportata, la seconda parte analizzerà la congiuntura storico-religiosa e storico sociale degli anni fra la morte di Giuliano e la battaglia di Adrianopoli, cercando di mettere in luce quali furono le condizioni all'interno delle quali emerse questo nuovo significato di *paganus*. Auspicabilmente ne emergerà un quadro più complesso e articolato che quello della semplice "cristianizzazione" dell'impero: tenterò di tirare le fila delle varie analisi condotte all'interno delle conclusioni finali di questo capitolo.

I – I significati di *paganus* negli scrittori cristiani dei secoli IV e V

I.1 – Cenni sulla posizione dei Greci in epoca imperiale

Ἕλλην vuol dire Greco e ciò è vero fino alla tarda antichità. Glenn Bowersock, che ha studiato a fondo la traiettoria delle rappresentazioni connesse con Ἑλληνισμός nel periodo tardoantico, ha messo bene in luce come, in un impero ormai cristianizzato, fornire «i significati per una più articolata e una più universalmente comprensibile espressione delle tradizioni locali […] divenne la preziosa missione e carattere dell'ellenismo». In ciò sarebbe da rintracciarsi la relazione fra "ellenismo" e "paganesimo", relazione, secondo lo studioso statunitense, che sarebbe rinvenibile già precedentemente all'influenza cristiana.[5] Questo perché il linguaggio dell'ellenismo «era il linguaggio universale del paganesimo [e] i suoi miti e idoli erano infinitamente utilizzabili»,[6] nonostante lo stesso studioso non abbia alcuna difficoltà a distinguere, almeno nell'angelologia, il piano di «letteratura e mitologia greche tradizionali» da quello del «paganesimo semitico» o del «paganesimo dell'Asia Minore», il primo «mezzo d'espressione», il secondo «religione».[7] Mi sembra abbastanza chiaro che qui con

[5] Dopo aver discusso di alcuni casi di studio nella Siria del III sec. d.C. Bowersock 1990, 9 dice: «These examples from the third century, on the eve of the period we know as late antiquity, demonstrate clearly without any distraction from Christianity what Greek culture meant in the pagan life of the eastern Mediterranean. In language, myth, and image it provided the means for a more articulate and a more universally comprehensible expression of local traditions. This became the precious mission and character of Hellenism in the Christian empire of late antiquity. It is for this reason that the word Hellenism (*Hellēnismos*) takes on a new meaning in late antiquity, a meaning that proclaims in the most eloquent way possible the relation between paganism and Greek culture. For Hellenism comes to mean "paganism" itself».

[6] «Hellenism (*Hellēnismos*) gave such local cults a new tenacity in the Christian empire. Its language was the universal language of paganism. Its myths and idols were infinitely serviceable. Because Byzantine Christianity was also Greek, the holy ones and the holy places of paganism, together with the idolatry they represented, could be subtly transformed to accommodate the tastes and images that Christians had popularized. Once again we have another demonstration of why the word "Hellenism" came to mean "paganism"», Bowesock 1990, 27-28.

[7] «In traditional Greek literature and mythology, angels were more often messengers of the gods, only infrequently themselves gods. It was different in Semitic paganism. It was also different in the paganism of Asia Minor, where such gods as those of holiness and justice themselves qualified as angels. Greek clearly provided the medium of expression, but it did not provide the religion», Bowersock 1990, 19.

"paganesimo" Bowersock intenda quel "politeismo" che già si è incontrata quale categoria problematica nel tentativo di impostare metodologicamente la comparabilità fra cristianesimo ed altre religioni dell'impero.[8] Si è visto come Cicerone mettesse un freno all'*interpretatio graeca* di *Liber*[9] e alla stessa necessità di preservare la propria identità si deve riportare la polemica contro gli Ἕλληνες all'inizio del sedicesimo trattato del *Corpus Hermeticum*[10] e quella, ben più nota, dei cristiani. Tutti costoro erano, ognuno con i suoi posizionamenti, entrati nell'orbita della cultura greca che con la sua egemonia politica, ad Oriente, o solo culturale, ad Occidente, aveva costretto i subalterni a riformulare le proprie istanze identitarie.[11] Proprio in virtù delle due differenti tipologie di egemonia, bisogna sottolineare l'enorme differenza che passa tra la posizione di Cicerone e quella di tutte gli autori di lingua greca: Cicerone può marcare il proprio distacco forte di una lingua che gli consentiva ciò per la sua sola esistenza ed uso, possibilità impraticabile per quegli autori che, pur criticando gli Ἕλληνες, parlavano e scrivevano nella lingua di quelli. Tutti coloro che polemizzavano con i Greci in greco si trovavano in una posizione a tratti paradossale, come risulta dai tentativi dei cristiani di riformulare il proprio retroterra giudaico in contrapposizione agli Ἕλληνες.[12] Problema che la cristianità latina non aveva. Si prenda ad esempio l'idea dei cristiani quali terzo genere/generazione (τρίτον γένος): sorta in ambito greco venne prontamente rifiutata dal latino Tertulliano che rivendicava un'identità cristiana originaria per ognuno,[13] (ri)attingibile attraverso un rituale di iniziazione, il *sacramentum*, a sua volta teso a sottolineare la non naturalità dell'appartenenza cristiana: «cristiani si diventa, non si nasce».[14] Mi sembra che, senza negare l'unitarietà delle religioni orientali di periodo imperiale quali fenomeni sia greci che latini, la soglia linguistica giocava un ruolo fondamentale nel differenziare le rappresentazioni fra le due sfere dell'impero. È interessante sottolineare un fatto ulteriore. Proprio nel tentativo di tradurre in latino la tripartizione fra Ἕλληνες, Ἰουδαῖοι e Χριστιανοί che gli giungeva dal cristianesimo greco[15] Tertulliano diceva: «riguardo alla religione siamo reputati un terzo genere, non riguardo alla nascita, sicché ci sono i Romani, i Giudei e quindi i Cristiani».[16] Oltre al fatto che subito dopo smontava questa tripartizione mettendo in luce le

[8] Cfr. *supra* cap. II I.
[9] Cic. *de nat. deo.* 2, 62.
[10] *CH* 16, 1-2.
[11] Sulla questione rimane fondamentale Momigliano 1980 e cfr. ora i saggi raccolti in Aufrère – Möri 2016.
[12] Cfr. con prospettive diverse Urciuoli 2013, 101-159 e Massa 2017 cui rimando per ulteriore bibliografia.
[13] Cfr. Tert. *ad nat.* 1, 8, 1-13 con l'analisi di Urciuoli 2013, 144-147.
[14] *fiunt, non nascuntur christiani*, Tert. *Apol.* 18, 4.
[15] Giustamente Urciuoli 2013, 145 ha messo in dubbio la rappresentazione di Tertulliano che afferma di ricevere questa tripartizione da esterni all'orizzonte di culto cristiano.
[16] *de superstitione tertium genus deputamur, non de natione ut sint Romani, Iudaei, dehinc Christiani*, Tert. *ad nat.* 1, 8, 11.

differenze religiose fra Romani e Greci, differenze ben chiara a qualsiasi parlante latino, tuttavia è bene sottolineare come l'equiparazione fra Romani e Greci, esplicita in questa traduzione latina dell'idea greca di τρίτον γένος, non sarà tale quando un secolo e mezzo dopo Mario Vittorino tradurrà Ἕλλην con *paganus*, vale a dire un termine che indicava coloro che Romani non erano. Questa è la prima apparizione del concetto da parte di Vittorino.

> *Graeci, quos Ἕλληνας vel paganos vocant, multos deos dicunt, Iudaei vel Hebraei unum, nos, quia posterior veritas et gratia est, adversum paganos unum deum dicimus, adversum Iudaeos patrem et filium. Ita dicentes duos, patrem et filium, sed unum tamen deum complexi, religiones ambas adversum utramque alterius contrario repugnamus.*
>
> I Greci, che chiamano Elleni o pagani, parlano di molti dèi, i Giudei o gli Ebrei, di uno, noi, siccome la verità e la grazia sono venute successivamente, contro i pagani parliamo di un unico dio, contro i Giudei di padre e figlio. E così, pur dicendo che sono due, il padre e il figlio, ma concependo tuttavia un unico dio, respingiamo entrambe le religioni, opponendo a ciascuna delle due il suo contrario.[17]

Vittorino utilizza *paganus* per tradurre Ἕλλην, termine inserito in una tripartizione delle *religiones* accanto al *nos* che sarebbero i cristiani e a *Iudaei vel Hebraei*, dove l'utilizzo della congiunzione *vel*, speculare rispetto a Ἕλληνες *vel pagani*, accomuna queste due *religiones* nella medesima dimensione di errore e di anteriorità rispetto al *nos* che Vittorino propone.[18] Stringente, inoltre, mi sembra la vicinanza con il passo di Tertulliano, dove *religio* viene usato al posto di *superstitio* e, cosa più significativa per il discorso che qui si svolge, gli Ἕλληνες diventano non più i *Romani* ma bensì i *pagani*. Si tenterà nel proseguo della dissertazione di fornire delle coordinate per intendere il contesto della traduzione di Vittorino, per il momento basti notare che, come Tertulliano rifiutava l'idea greca di τρίτον γένος attraverso la coscienza delle differenze fra Romani e Greci, così Vittorino riadattava la medesima idea greca traducendo Ἕλληνες con *pagani*, proprio perché era impossibile per lui indicare i *Romani* quale realtà già sorpassata dalle *gratia et veritas* giunte *posterior*. V'è, inoltre, un'altra fondamentale differenza fra la testimonianza tertullianea e quella di Vittorino: solo quest'ultimo marca particolarmente il numero di divinità quale discrimine fra le tre *religiones*, non senza qualche ambiguità per quanto riguarda il posizionamento dei cristiani. È stato messo bene in luce che il

[17] Mar. Vict. *de hom. rec.* 1, trad. C. Moreschini con qualche accomodamento.
[18] Massa 2017, 703-704 ha messo in luce come in Eusebio ci sia una distinzione fra Ebrei e Giudei, i primi puri e veri antenati dei Cristiani, i secondi corrotti dall'esperienza egiziana. Non ho controllato sistematicamente se in Vittorino appare la medesima idea, sebbene l'antigiudaismo di Vittorino sia cosa nota. È stato fatto notare che anche per i Greci si applicasse il medesimo doppio giudizio di valore: la valorizzazione idealizzata della Grecia classica e la svalutazione di quella ellenistica contemporanea, cfr. Dubuisson 1991, 332.

numero di divinità divenne un fattore chiave nell'autodefinizione dei cristiani solo con Eusebio di Cesarea,[19] sebbene sia ancora oggetto di discussione se la definizione di Ἑλληνισμός quale termine all'interno del quale ricondurre all'unitarietà la pluralità delle differenti tradizioni etnico-religiose dell'ecumene romano fosse una definizione degli stessi Ἕλληνες oppure no.[20]

Quale che sia la posizione presa su quest'ultimo punto, mi sembra interessante sottolineare due aspetti tra loro interconnessi dell'attitudine degli intellettuali greci in relazione da un lato al potere romano e dall'altro alle popolazioni non greche dell'impero. In una delle pagine più alte del suo *Saggezza straniera*, Momigliano metteva in luce come Polibio e Posidonio furono due «agenti, e non solo degli storici dell'espansione romana», i quali, nel tentativo di mantenere un ruolo privilegiato con i dominatori romani, si adoprarono per riportare informazioni non solo sul mondo greco e macedone ma anche sulle altre etnie al tempo avversarie di Roma quali Celti e Cartaginesi.[21] V'è poco da dubitare che questo atteggiamento delle classi dirigenti elleniche o profondamente ellenizzate possa essere continuato durante tutto il periodo imperiale, dove i Greci si ritrovarono a svolgere l'ingrato compito di cerniera fra gli egemoni romani e le popolazioni non greche, le quali, in particolar modo in Oriente, potevano vantare antiche tradizioni letterarie.[22] Stretti fra l'incudine del potere romano e il martello delle élites culturali che, pur parlando greco, erano portatrici di identità non greche e suppostamente

[19] Massa 2017, 701-706.

[20] Cfr. Van Nuffelen 2011 che propende per la prima opzione. La questione si lega anche a tutto il dibattito intorno a quello che, con una brutta locuzione, si chiama "monoteismo pagano" e che forse andrebbe più rettamente inteso come "monismo greco", idea che ha il suo nucleo di riflessione originario nel *Timeo* di Platone. Il debito del monoteismo cristiano nei confronti del pensiero greco emerge chiaramente dalle accuse del manicheo Fausto contro i cristiani di essere *schisma* dei *pagani* o *gentiles*, termini dietro ai quali, almeno a livello filosofico-teologico, bisogna interpretare i Greci: *pagani bona et mala, tetra et splendida, perpetua et caduca, mutabilia et certa, corporalia et divina unum habere principium dogmatizant. His ego valde contraria sentio, qui bonis omnibus principium fateor deum, contrariis vero hylen: sic enim mali principium ac naturam theologus noster appellat. […] Schisma vero aut nihil immutare debet ab eo unde factum est, aut non multum: ut puta vos, qui desciscentes a gentibus, monarchiae opinionem primo vobiscum divulsistis, id est, ut omnia credatis ex deo*, Aug. *cont. Faus.* 20, 3-4.

[21] «Nella loro comprensibile ansia di salvare il salvabile della vita greca cooperando con i Romani, Polibio e, dobbiamo aggiungere, Posidonio, non avevano esplorato le strutture portanti del complesso romano-italico. Quello che videro fu abbastanza importante: il codice morale della classe dirigente romana, i metodi di conquista e di governo, i dettagli tecnici dell'organizzazione politica e militare. In più conobbero a fondo le repubbliche greche e le monarchie macedoni del loro tempo e valutarono realisticamente le loro possibilità di far fronte ai Romani. Ciò bastò a farne degli agenti, e non solo degli storici dell'espansione romana. Essi non sollevarono alcuna questione sulla legittimità della dominazione romana né sulle sue reali fonti di potere. Riesce forse meno evidente come mai entrambi – Polibio e Posidonio – abbiano avuto un ruolo di tanto peso nell'esplorazione dell'Occidente barbarico, rendendone più facile l'accesso ai Romani. Avendo scelto i Romani come popolo col quale i Greci possedevano la più grande affinità naturale, essi relegarono Celti e Cartaginesi in una categoria diversa, la categoria dei barbari; e gli studiosi greci erano tradizionalmente famosi per le loro esplorazioni dei territori barbarici, e per la loro capacità di renderli comprensibili ai popoli civilizzati», Momigliano 1980, 50.

[22] Per il differente spettro dei posizionamenti dei Greci sudditi dei Romani le pagine di Veyne 2005, 121-224 sono un'imprescindibile punto di partenza. Per quanto riguarda la presenza di vere o presunte influenze delle diverse letterature pre-greche su quella greca, così come non sono ormai accettabili le posizioni massimaliste di Cumont, personalmente ritengo altrettanto inaccettabili le posizioni minimaliste di Momigliano, ad es. 1975; 1980, 140-148.

più antiche di queste, gli intellettuali greci si ritrovarono costretti ad innalzare delle barriere difensive atte al mantenimento della posizione di egemonia culturale nei confronti di questi barbari interni. In tal senso, a mio avviso, vanno lette informazioni come lo smascheramento da parte di Porfirio della natura pseudoepigrafica di un libro di Zoroastro[23] e di quello di *Daniele*[24]oppure la critica al filobarbarismo di Erodoto da parte di Plutarco.[25] Eloquente è l'incipit polemico delle *Vite* di Diogene Laerzio dove l'origine della filosofia è ricondotta in seno agli Ἕλληνες grazie anche ad un facile gioco etimologico[26] e sempre con un'improbabile etimologia Plutarco ritiene che Iside sia un termine greco.[27] In un saggio famoso e ormai classico, Elias Bickerman ha messo in luce come la stessa riflessione etnografica greca sull'origine dei differenti popoli del Mediterraneo fosse condotta, non dissimilmente da altri contesti, attraverso una lettura spregiudicata delle informazioni ottenute dai nativi e ad un ricorso più che disinvolto alla spiegazione etimologica[28] al fine di costruire rapporti genealogici fra le differente popolazioni, denunciando, d'altro canto, una «visione del mondo aggressiva ed ellenocentrica».[29] La cautela s'impone, dunque, nell'interpretare l'ellenismo come un semplice «mezzo di espressione», per dirla con Bowersock, quanto piuttosto un'aggressiva forma di acculturazione.[30]

---

[23] Porf. *Vit. Plot.* 16.
[24] Cfr. Rinaldi 1982, 103-105.
[25] Plut. *de malign. Herod.* 12-14 con Bickerman 1952, 72.
[26] D. L. 1, 1-4. Riprendendo spunti precedenti, Ramelli 2004 ha sostenuto delle connessioni fra Diogene, difensore dei Greci, e Clemente Alessandrino e Taziano sostenitori dell'origine barbarica della filosofia. Per quanto interessante, ritengo che la polemica fosse di carattere più generale e non limitata ai soli cristiani.
[27] Plut. *de Is.* 2 con Griffiths 1970, 257-259.
[28] L'importanza dell'etimologia per i Greci mi pare tutt'altro che casuale dato che il discrimine fra quelli e i barbari era proprio fatto passare per la padronanza della lingua greca. Così, piuttosto che «l'errore dei Greci», per parafrasare uno sfortunato titolo di Momigliano (1975), la pervicace volontà dei Greci di non abbandonare la propria lingua fu determinata dalla consapevolezza che questa era il mezzo principale per l'acculturazione dei barbari, in particolar modo dopo la battaglia di Cheronea, cioè dopo la perdita dell'egemonia politica. Mi sembra interessante riportare l'interpretazione di Paul Veyne (2005, 214 n. 217), secondo il quale Dione di Prusia nel *Tarsico primo* (*Or.* 33) «ha come soggetto […] la pronuncia barbara del suono "r" in questa città della Cilicia, ma è una lezione seria: ancora uno sforzo, cittadini di Tarso, se volete essere veri elleni e non dei cilici o dei fenici di Arados».
[29] «The Greek world view was aggressive and Hellenocentric», Bickerman 1952, 77 che un paio di pagine prima mette bene in luce la «Copernican discovery» (75) rappresentata dal privilegio accordato da Cesare, non a caso un romano, per le informazioni dei nativi rispetto alle genealogie greche. Tuttavia questa "scoperta" non penetrò immediatamente nel mondo ellenistico dato che Millar 1993, 7-8 ha messo in luce le connessioni fra il metodo genealogico greco e quello ebraico di *Gn.* 9-10, sintetizzato da Jos. *Ant.* 1, 6, 2-4. Sulla complessità di definire il concetto di "generazione" in considerazione anche del materiale biblico cfr. Sabbatucci 1978, 15-44. Sulla comparazione culturale come atto conoscitivo universale, seppur condotto secondo diversi modelli culturali, sono fondamentali le riflessioni di Smith 1971/1978.
[30] Solo a titolo di esempio si possono riportare due casi. Il primo è il famoso Ορφεος βακκικος (*sic*) raffigurato crocifisso su di un piccolo pendente di ematite datato fra i secoli III e IV e che la critica recente ritiene maggiormente essere di matrice cristiana, cfr. Massa 2014, 152-155 con bibliografia precedente. Per quanto sia giusto sostenere che si tratti di un caso isolato, tuttavia, proprio il paragone con una tradizione da noi ben conosciuta come quella cristiana, può aprirci uno spiraglio sul fatto che dietro agli Orfei e ai Dionisi delle fonti greche possano nascondersi esseri extraumani non greci più o meno violentemente assimilati. Il secondo caso è

L'acculturazione greca delle popolazioni non greche dell'impero fu il portato che accompagnò la conquista e il controllo militare da parte dei Romani, la cui presenza si appoggiava strutturalmente su quella greca. Così, sebbene città d'importanza strategica potessero essere rifondate come colonie romane, come nel caso di Tolemaide in Fenicia negli ultimi anni del regno di Claudio,[31] allo stesso tempo il greco era la lingua di mediazione fra i dominatori romani e le popolazioni locali, in particolar modo in quella pratica di razionalizzazione delle risorse umane che era il censimento, che, insieme all'esercito, era il modo concreto nel quale si manifestavano i Romani sul territorio.[32] Proprio la classificazione della popolazione provinciale è alla base dell'utilizzo della categoria di Ἕλλην in alcuni testi giuridici, il cui significato non sembra essere stato limitato ad una provenienza etnica precisa. Questo è probabilmente il caso di quattro dispositivi normativi emanati nel 6 a.C. da Augusto nei confronti degli Ἕλληνες di Cirene: ai quattro dispositivi venne aggiunta la traduzione in greco del senatoconsulto Calvisiano del 4 a.C. e i cinque testi vennero fatti incidere, probabilmente non ad opera del governatore della provincia.[33] I Greci si rivolsero all'imperatore per far cessare i soprusi dei duecentoquindici romani che potevano essere eletti come giudici nei processi capitali poiché aventi un censo superiore a duemilacinquecento denari. La soluzione di Augusto fu quella di sorteggiare metà giuria fra i Romani e metà fra i Greci più abbienti, ai quali, però, l'imperatore ricordava che il semplice possedimento della cittadinanza romana senza esplicita immunità non significasse l'esenzione dalle imposte liturgiche dovute «al corpo degli Elleni (τῷ τῶν Ἑλλήνων σώματι)».[34] È probabile che con l'espressione Ἕλληνες il legislatore romano intendesse tutti i sudditi cirenaici non romani.[35] Un similare significato generico sembra essere attestato nel cosiddetto *gnomon* dell'*Idioslogos*, una raccolta di capitoli legali per la funzione di una magistratura di natura fiscale già tolemaica poi sussunta nell'amministrazione romana. Giuntaci tramite un papiro del Fayum, questa raccolta cita Augusto come primo emanatore ed è stata redatta tra la fine del regno di Antonino Pio e quello

rappresentato dall'etnografia della Gallia di Ammiano (15, 9) dove, dopo aver riportato varie versioni di scrittori precedenti compresi anche alcuni veri o presunti druidi, riporta la versione delle *regionum incolae*, la quale si rifà al mito di Eracle, segno dell'avvenuta ellenizzazione, almeno delle élites contattate da Ammiano.

[31] Per il periodo ellenistico cfr. Cohen 2006, 213-221; per la trasformazione in colonia cfr. Millar 1993, 65, entrambi con precedente bibliografia.

[32] Millar 1993, 96-99.

[33] Cfr. Purpura 2012, 464 per quest'ultimo dettaglio e in generale per quanto segue. Nel medesimo articolo si può trovare un'edizione con foto e traduzione italiana dell'epigrafe nonché l'amplissima bibliografia precedente.

[34] ll. 57-58. Sulla scorta della bibliografia precedente, Purpura 2012, 474 considera l'ipotesi che l'espressione possa rimandare ad una particolare forma di associazione ma, concordemente con studiosi precedenti, rifiuta questa idea e sostiene che possa esserci un riferimento ai *munera corporalia* cui i singoli sarebbero stati soggetti.

[35] Così Purpura 2012, 468 n. 17 con bibliografia precedente.

di Marco Aurelio.[36] All'interno della sezione sulle norme concernenti il personale e le modalità di culto, si apprende che «nei templi greci è concesso ai privati di prender parte alle processioni»,[37] tuttavia, essendo l'unica altra categoria di santuari esplicitati quelli egizi, bisogna immaginare che dietro l'aggettivo Ἑλληνικός si intendessero tutti i non egizi, cosa attestata a livello fiscale in periodo tolemaico.[38] Sempre al contesto egizio rimanda una notizia riportata nella *Vita Hadriani* dell'*Historia Augusta*, secondo la quale i Greci, per volere dello stesso Adriano, tributarono onori divini ad Antinoo, l'amante dall'imperatore.[39] Considerato che intorno all'episodio sorse rapidamente la versione, data per vera già da Cassio Dione,[40] che della morte del giovane ne faceva un sacrificio umano dato l'interesse per la *magia* di Adriano, appare difficile pensare che il culto di Antinoo sia continuato nel mondo latino dopo la morte dell'imperatore.[41]

Adriano, d'altronde, era un *graeculus*,[42] termine che poteva indicare in modo dispregiativo quei romani eccessivamente imbevuti di cultura greca.[43] Lo si trova, assieme ad *Asianus*, affibbiato anche a Giuliano da parte dell'esercito in Gallia[44] e il rapporto fra romanità e grecità in questo imperatore è cruciale, in particolar modo per la stretta vicinanza cronologica con la traduzione di Mario Vittorino. Jean Bouffartigue ha ben messo in luce come «la nozione di greco-romanità non è mai concettualizzata in Giuliano» dove le differenze fra Romani e Greci sono sempre a svantaggio di questi ultimi.[45] Nel *Misopogon*, infatti, Giuliano sottolinea il proprio γένος mesio «assolutamente rustico, duro, maldestro, anaffettivo, immutabilmente fermo nelle decisioni: tutti esempi, infatti, di strepitosa rusticità».[46] Non sfuggirà l'insistere di

[36] Il papiro è *BGU* 5, 1210, per provenienza e datazione cfr. l'*Introduzione* all'ed. Riccobono 1950, 3-7.
[37] Ε{α}ν [Ἑλ]λενικ[οὶ]ς ἱεροῖς ἐξὸν ἰδιώταις κομάζ[ε]ιν, *Gn. Id.* 86, la correzione dell'ἐν iniziale è del copista.
[38] Sänger 2013, 60 con bibliografia precedente.
[39] *Graeci quidem volente Hadriano eum consecraverunt*, *HA*, *Vit. Hadr.* 14, 7.
[40] Cass. Dio 69, 11, 2-4, cfr. anche Aur. Vict. 14, 7-9.
[41] *CIL* 14, 2112 ci testimonia l'aggiunta nel 133 del culto di Antinoo a quello di Diana di Lavinio, ma l'epigrafe è del 136, con Adriano ancora regnante.
[42] *HA, Vit. Hadr.* 1, 5; Ps.-Aur. Vict. *Ep. de caes.* 14, 2.
[43] Cfr. Dubuisson 1991, 327-329 cui si rimanda per uno studio complessivo del vocabolo.
[44] Amm. 17, 9, 3.
[45] Bouffartigue 1991, 262 ricorda solo Jul. *Con. Gal.* 218b = Fr. 51 Masaracchia (= Cyr. *Con. Jul.* 7, 217e) come unico *locus* nel quale è ipotizzata una continuità fra mondo greco e mondo romano, «[m]ais c'est la seule fois, et la notion de gréco-romanité n'est jamais conceptualisée chez Julien. En revanche, plusieurs textes soulignent qu'entre Hellènes et Romains il existe des différences, et ces différences ne sont pas à l'avantage des Hellènes». A ben vedere, però, questa ipotetica continuità si limita al fatto che Giuliano citi Alessandro e Cesare come esempi di grandi generali e la grecità del primo non è pienamente concepita neanche in uno scrittore tardo come Zosimo (1, 3-4). Probabilmente la continuità fra Cesare e Alessandro traeva il suo significato anche in funzione antipersiana, tema sul quale cfr. Roberto 2015, 56-60. Anche nelle fonti pahlavi vi è una sovrapposizione fra la memoria di Alessandro e l'impero romano, come in *Bund.* 33, 19 dove Alessandro è *kēsar* che viene da Roma (*Hrōm*). Su tutta la questione cfr. Kotwal – Kreyenbroek 2006.
[46] τὸ γένος ἐστί μοι πᾶν ἄγροικον, αὐστηρόν, ἀδέξιον, ἀναφρόδιτον, ἐμμένον τοῖς κριθεῖσιν ἀμετακινήτως· ἃ δὴ πάντα ἐστὶ δείγματα δεινῆς ἀγροικίας, Jul. *Mis.* 18, 348d con Bouffartigue 1991, 261.

Giuliano sulla "rusticità" del suo γένος, attraverso la quale si riallacciava al *topos* letterario più forte dei *milites* romani che, come si è visto nel caso di Mario e di Traiano, edificavano la propria identità proprio in contrapposizione ai *graeculi*.[47] Così già Polibio, in un posizionamento che aveva anche un che di difensivo,[48] poteva criticare la gioventù romana che aveva assunto «la frivolezza dei Greci (ἡ τῶν Ἑλλήνων εὐχέρεια)»[49] o Aulo Postumio Albino che avrebbe imitato a tal punto i Greci da evitare la battaglia.[50] D'altronde l'alternativa fra la *militia* e uno stile di vita greco è affermata anche da Orazio quando, rammentando le varie ragioni per le quali si possa avere sete, quasi distrattamente contrappone la *romana militia*, cioè la caccia alla lepre o l'addomesticamento di un cavallo, al *grecari*, cioè il gioco della palla o del disco.[51] Uno scoliasta attivo dopo la metà del VII sec. così spiegava questo *hapax*: «perciò pone *graecari* per *ludere*, poiché tutti i nostri *ludi* provennero dai Greci».[52] Sorprende la continuità nel rappresentare una sorta di estraneità dei Romani ai *ludi*, come visto nel testo di Livio,[53] che in Orazio prende la colorazione di una contrapposizione fra la natura rustico-utilitaristica delle attività romane contrapposte a quelle greche volte al semplice diletto. Un terzo *graeculus*, Cicerone,[54] permette di mettere in luce un'altra fondamentale linea di faglia fra mondo greco e mondo romano, vale a dire l'uso del latino nello *ius civile*.[55] Nonostante il diverso atteggiamento nei confronti della cultura greca in pubblico e in privato,[56] in una lettera ad Attico del 20 febbraio del 50 a.C. Cicerone rassicura il suo destinatario sul rischio per il loro *ordo* derivato da un recente editto di M. Calpurnio Bibulo, proconsole in Siria l'anno precedente. L'Arpinate non nasconde la propria soddisfazione nell'aver seguito l'esempio di Q. Mucio Scevola durante il suo proconsolato in Cilicia quando, attraverso il cavillo legale della *bona fides*, concesse ai Greci la possibilità di regolare le loro controversie con le loro leggi: «I Greci sono davvero contenti di poter servirsi di giudici non romani. "Certamente di

[47] In tal senso va intesa anche la lettura di Roberto 2015, 51-53 che giustamente collega il passo alla consueta rappresentazione degli imperatori illirici.
[48] Sottolineato da Momigliano 1980, 40.
[49] Pol. 31, 25, 4.
[50] Pol. 39, 1. Nonostante Polibio si accodasse ai giudizi negativi di Catone, Walbank 1979, 726-728 ha fatto notare i motivi personali di astio dello storico, dato che Albino nel 155 avrebbe vietato in qualità di *praetor urbanus* agli ostaggi della lega achea di ritornare in Grecia.
[51] *Leporem sectatus equove / lassus ab indomito vel, si Romana fatigat / militia adsuetum graecari, seu pila velox / molliter austerum studio fallente laborem, / seu te discus agit, pete cedentem aera disco*, Hor. *Ser.* 2, 2, 9-13.
[52] *ideo graecari ponit pro ludere, quia omnes ludi nostri provenerunt a Graecis*, Scol. *ad loc.* (ed. Botschuyver 1935, 249) con Dubuisson 1991, 322. Sulla complicata datazione degli *scholia* di Orazio, in particolare dello Pseudo-Acrone, cfr. l'analisi Formenti 2016, 17-68. Già Porfirione, attivo nella prima metà del III sec., commentava il *militia adsuetum graecari* con *aut luxuriari aut Graeco more lude* (ed. Meyer 1874, 246).
[53] Cfr. *supra* cap. III III.3. Si badi che l'introduzione sotto Augusto della παντόμιμος ὄρχησις è il primo segno di decadenza dei Romani anche per Zos. 1, 6, 1.
[54] Cass. Dio 46, 18, 18.
[55] Importanza già sottolineata da Veyne 2005, 160-161.
[56] Cfr. Grimal 1975, 14 n. 3.

imbroglioni" dirai, ma che importa? Quelli sono convinti di aver ottenuto l'autonomia».[57] Assieme al servizio militare, il diritto romano, scritto e performato in latino fino alla tarda antichità, era indubbiamente il più ingente scoglio linguistico nonché strumento di supremazia del mondo latinofono su quello grecofono. Il latino si configurava dunque come la lingua del potere.[58]

Per concludere questa breve esposizione, mi sembra interessante riprendere più distesamente quell'episodio che riguarda il vescovo Atanasio di Alessandria e che aveva già attirato l'attenzione di Andrea Alciato nella sua proposta di una nuova etimologia di *paganus*.[59] In un punto della terza orazione contro gli ariani, Atanasio li taccia di essere degli Ἕλληνες in quanto questi ultimi ritenevano il Figlio creato e non consustanziale al Padre, aprendo così la strada alla possibilità che esistessero altri dèi anch'essi creati e differenti dall'unico increato.[60] Lasciando da parte il punto teologico, quel che mi interessa sottolineare è un certo gioco prospettico a tre fra "greci", "cristiani" e "romani". Le orazioni *contra Arianos* di Atanasio sono datate tra il 356 e il 361[61] e mi sembra particolarmente calzante quanto dice Ammiano riguardo alla condanna di Atanasio nel sinodo di Milano del 355:

> *Athanasium episcopum eo tempore apud Alexandriam, ultra professionem altius se efferentem, scitarique conatum externa, ut prodidere rumores assidui, coetus in unum quaesitus eiusdem legis cultorum (synodus ut appellant) removit a sacramento quod optinebat. Dicebatur enim fatidicarum sortium fidem, quaeve augurales portenderent alites, scientissime callens, aliquotiens praedixisse futura; super his intendebantur ei alia quoque, a proposito legis abhorrentia cui praesidebat.*
>
> Un'assemblea di cultori della stessa legge (che è chiamata sinodo) aveva deposto dalla sua carica Atanasio in quel tempo vescovo di Alessandria, insuperbitosi assai oltre l'incarico, a quanto riferivano voci insistenti, aveva tentato di immischiarsi in faccende estranee. Si diceva infatti che, espertissimo interprete della testimonianza delle sorti fatidiche o di quelle che presagivano gli uccelli augurali, alcune volte avesse predetto il futuro; oltre a ciò, era accusato anche di altre cose, in contrasto con i principi della legge cui presiedeva.[62]

---

[57] *Graeci vero exsultant quod peregrinis iudicibus utuntur. "Nugatoribus quidem" inquies. Quid refert? Ii se* αὐτονομίαν *adeptos putant*, Cic. *Att.* 6, 1, 15. Si noti il sarcasmo con il quale Cicerone utilizza il termine direttamente in greco.
[58] Ancora nel VI sec. Giovanni Lido difende la conoscenza del latino come strumento di continuità imperiale tra la prima e la seconda Roma, cfr. Roberto 2021.
[59] Cfr. *supra* cap. I 1.1.
[60] Ath. *contra Ar.* 3, 16. La medesima espressione è utilizzata nella spuria quarta orazione (4, 10).
[61] Simonetti 1975, 251-252.
[62] Amm. 15, 7, 7-8, trad. A. Selem con qualche accomodamento.

Nella versione ammianea l'accusa principalmente rivolta al vescovo sarebbe stata quella di utilizzare tecniche divinatorie, in particolare la consultazione degli *augurales alites*. Com'è noto, l'*auspicatio* era una caratteristica tipica della religione romana e una qual certa relazione fra uccelli e romanità è presente anche in un aneddoto dal chiaro sapore apologetico che ci riporta Sozomeno subito dopo il resoconto del sinodo di Milano del 355.[63] Questi, dopo aver escluso ogni dubbio sul fatto che Atanasio abbia potuto prevedere il futuro in quanto amato da Dio,[64] riporta una serie di esempi di effettiva capacità divinatoria di Atanasio, tra cui anche un caso di ornitomanzia.

> Ἐκ δὴ τῶν τοιούτων καὶ πολλῶν ἄλλων ὁμοίως προμηνυομένων παρ'αὐτοῦ διεβάλλετο παρὰ τῶν ἐναντίων ῾Ελλήνων τε καὶ ἑτεροδόξων ὡς γοητείαις ταῦτα κατορθῶν. λόγος οὖν ποτε προϊόντος αὐτοῦ ἀνὰ τὴν πόλιν συμβὰν οὕτως ἐφιπταμένην κορώνην κρᾶξαι· παρατυχὸν δὲ πλῆθος ῾Ελλήνων οἷα εἰς γόητα ἀποσκῶπτον ἐξαιτῆσαι εἰπεῖν αὐτοῖς, ὅ τι λέγοι ἡ κορώνη. τὸν δὲ φάναι ἠρέμα ἐπιγελάσαντα· κρᾶς ἐστιν αὔριον τῇ Ρωμαίων φωνῇ· τοῦτο τοίνυν κράζουσα ἀηδῆ τὴν αὔριον ὑμῖν ἔσεσθαι ἀγγέλλει σημαίνει γὰρ ἐκ προστάγματος τοῦ ῾Ρωμαίων βασιλέως κωλυθήσεσθαι ὑμᾶς τὴν ἑξῆς ἑορτὴν ἄγειν. ἡ δὲ ᾽Αθανασίου πρόρρησις καίπερ γελοιώδης δόξασα ἀληθὴς ἐφάνη τῇ γὰρ ἐς αὔριον γράμματα τοῦ κρατοῦντος ἀπεδόθη τοῖς ἄρχουσι παρακελευόμενα μὴ συγχωρεῖν τοὺς Ἕλληνας τοῖς ναοῖς προσβάλλειν μηδὲ τὰς συνήθεις θρησκείας καὶ πανηγύρεις ἐπιτελεῖν· καὶ ἡ παρατυχοῦσα τότε ἑορτὴ διελύθη, σεβάσμιός τε οὖσα καὶ πολυτελὴς Ελλησιν.
>
> Per queste e molte altre cose similarmente predette da lui era accusato da parte degli avversari greci ed eterodossi di riuscire a far ciò con delle stregonerie. Si racconta così che una volta, mentre camminava per la città, una cornacchia, volando verso di lui, abbia gracchiato. Una moltitudine di Greci lì presente che lo scherniva come fosse uno stregone chiese di riferire loro ciò che la cornacchia diceva. Questo disse, ridendo serenamente: "*Cras* significa domani nella lingua dei Romani; gracchiando pertanto ciò, annuncia che per voi il domani sarà spiacevole, indica che per ordine del re dei Romani sarà a voi impedito di celebrare la festa di domani". La predizione di Atanasio, sebbene sembrasse ridicola, si mostrò vera e lì infatti l'indomani giunsero ai governatori delle lettere da parte del principe che davano istruzioni di non concedere ai Greci di ammassarsi nei templi e di celebrare le cerimonie e le adunate usuali; e fu cancellata la festa che aveva luogo quel giorno e che era venerata e riccamente celebrata dai Greci.[65]

[63] Soz. *HE* 4, 9. Per le vicende conciliari di quegli anni cfr. Simonetti 1975, 211-227.
[64] Soz. *HE* 4, 10, 1.
[65] Soz. *HE* 4, 10, 5-7.

Come si intende da questo passaggio dal sapore aneddotico, Sozomeno vuole scagionare Atanasio dalle accuse di magia (γοητεία) mosse al vescovo da parte di «Greci ed eterodossi», tuttavia non nega l'episodio in sé e la connessa pratica ornitomantica ma piuttosto la riformula. Sembrerebbe che Sozomeno si trovasse dinanzi ad un'accusa di ornitomanzia già bella e formata e che gli era impossibile passare sotto silenzio o negare di sana pianta. Probabilmente la notizia era particolarmente diffusa se era giunta fino ad Ammiano, il quale l'aveva probabilmente ricevuta da qualche avversario di Atanasio.[66] Quello che mi preme sottolineare è la rappresentazione della romanità che esce da questo episodio. Atanasio fa ricorso «alla lingua dei Romani (τῇ Ρωμαίων φωνῇ)» per interpretare l'oracolo che si rivela nefasto per gli Ἕλληνες: con un gioco linguistico fra il suono del verso degli uccelli e la parola latina *cras*, domani, l'episodio viene reinterpretato da Sozomeno come l'annuncio del divieto di una festività non cristiana poiché il giorno dopo «l'imperatore dei Romani (ὁ Ῥωμαίων βασιλεύς)» avrebbe impedito loro di celebrarla.[67] Non si può dire se Atanasio avesse in qualche modo fatto

[66] Sebbene la vicinanza tra le due fonti sia stata notata da tempo, l'episodio non è stato fatto oggetto di un'analisi particolarmente accurata ed è assente in molte opere sul vescovo. Barnes 1993, 166 ne parla solo come esempio per evidenziare il «deep and insidious bias [che] can be detected in Ammianus when he writes about Christianity», seguendo in ciò Hunt 1985, 189-190 il quale, citando il passo di Sozomeno, nota come «the charge that Athanasius was expert at divination is also mentioned by Christian writers, but it assumes a particular prominence in Ammianus' version, where the bishop is made to appear as another in the line of distinguished citizens in the empire who, by their dabbling in such pursuits, fell foul of the pathologically suspicious Constantius […]. The key point is that in such a context Athanasius' offence is secularised. Of the theological disagreements and arguments about ecclesiastical authority which were integral to the saga of Athanasius Ammianus has no hint: whether he knew much about them or not is less important than the fact that they had no place in the kind of Roman history on which he was engaged». Pur concordando nella ben nota rappresentazione negativa di Costanzo da parte di Ammiano e accettando l'ipotesi che quest'ultimo possa essere poco interessato e impreciso nel riportare nel dettaglio le vicende della storia ecclesiastica, non si possono negare due fattori. In primo luogo, la posizione di Atanasio nella narrazione di Ammiano è, per stessa ammissione di Hunt, quella di uno fra i vari che si misurano con la personalità dell'imperatore: in riferimento al tentativo di convincimento di Ossio di Cordoba nel firmare la condanna a Milano di Atanasio come narrato dallo stesso nell'*Historia Arianorum* (42-45), Simonetti 1975, 223 ha fatto notare che «Atanasio ha per sistema, nelle sue opere apologetiche, di far ricadere la massima responsabilità non sull'imperatore ma sui suoi consiglieri», un atteggiamento, aggiungo io, tipico del cortigiano, quale poteva essere percepito dalla prospettiva di Ammiano. Al contrario in Sozomeno v'è la precisa istanza apologetica che vuole smarcare il vescovo da un'accusa di pratiche non cristiane. Conseguentemente nella versione di Ammiano l'accusa di ornitomanzia non è che una delle varie, mentre la vicenda narrata da Sozomeno presuppone necessariamente l'accusa, data l'esplicita presenza di uccelli. Anzi, a giudicare dal sapore aneddotico che ha la vicenda, questa sembrerebbe quasi inventata *ad hoc* per stornare il legame fra Atanasio e l'ornitomanzia che, vero o affibbiatogli che fosse, gravitava intorno al vescovo alessandrino. Quanto all'*offence* di Atanasio secolarizzato – qualsiasi cosa voglia dire questo termine – non sembra affatto il *key point* che sembra presumere Hunt, dal momento che Sozomeno riporta accuse da parte di Ἕλληνες τε καὶ ἑτερόδοξοι, il che ci dovrebbe indurre a pensare che Ammiano abbia recepito delle versioni avverse ad Atanasio catalogate successivamente come non cristiane ed eretiche, cioè altre rispetto alla successiva canonicità del vescovo. Il fatto, poi, che Ammiano non sia interessato a questioni teologiche è perché, oltre ad avere una prospettiva su tutto l'impero e non solo su un particolare gruppo di abitanti, lo storico si occupa per definizione di esseri umani e perciò anche nella narrazione del concilio di Milano da parte dello storico Sozomeno (*HE* 4, 9) abbiamo molte più informazioni sulla presenza di questo o quel vescovo o sul tramare dell'imperatore contro Atanasio e sulla fuga di questi che sui nodi teologici della controversia cristologica.

[67] Mi sembra interessante aggiungere come Atanasio stesso difendesse la primazia dell'episcopato di Roma sia con il riferimento all'ἀποστολικός θρόνος sia perché μητρόπολις ἡ Ῥώμη τῆς Ῥωμανίας ἐστὶν (Ath. *Hist. Ar.* 35 = *PG* 25, 733).

effettivamente ricorso ad una pratica augurale né mi sembra particolarmente probante andare alla ricerca di una specifica legge da collegare all'aneddoto in questione. Il punto fondamentale, a mio avviso, è come nella prospettiva di Sozomeno una pratica augurale potesse essere connessa con la conoscenza del latino da parte di Atanasio e come entrambe potessero essere rappresentate come uno strumento di potere nelle mani del vescovo, da utilizzare contro gli Ἕλληνες.

***

Questi brevi cenni, che, è bene ricordare, sono tutt'altro che definitivi, servono a inquadrare le pagine successive all'interno di una storia più ampia. La storia è quella della posizione assolutamente peculiare nella quale si vennero a ritrovare gli Ἕλληνες, gruppo eterogeneo dal punto di vista etnico ma tenuto assieme prima di tutto da un uso linguistico fortemente identitario connesso ad un tipo di formazione giovanile (παιδεία) e ad una letteratura antica ed autorevole. Questi furono i due pilastri cui Giuliano tentò di connettere, attraverso il famoso editto sull'istruzione, in maniera irreversibile anche il culto degli dèi che in quella letteratura erano nominati.[68] Tuttavia questa egemonia culturale dei Greci rispetto alle altre culture del Mediterraneo veniva lentamente erosa da un lato dall'egemonia politica dei Romani che, datosi in Cesare il proprio Alessandro e in Virgilio il proprio Omero,[69] avevano nobilitato la propria storia nazionale e la propria letteratura e potevano storicamente contare sul bacino di reclutamento militare e culturale della *latinitas* dell'Occidente. Ammiano Marcellino, *miles quondam et Graecus*[70] che scrive in latino è il segno più eclatante che i Greci, sicuramente dopo Teodosio, si trovarono in una posizione scomoda dove la scelta della romanità faceva da contraltare a quella, opzione di altri grecofoni, per la "saggezza straniera". Infatti, come è emerso plasticamente anche dalla comparazione fra Mario e Paolo condotta nel capitolo precedente, ciò che univa i Romani, i Cristiani e qualsiasi altro gruppo etnico grecizzato, almeno linguisticamente, era che tutti costoro avevano costruito la propria identità etnica attraverso il costante confronto politico e/o culturale con i Greci. Alcuni intellettuali che greci si sentivano, stretti fra la dominazione romana da un lato e le rivendicazioni sempre più forti dei grecofoni portatori di un'identità non greca dall'altro, non potendo rovesciare con le armi i

[68] Che la connessione fra παιδεία e culto degli dèi greci fu un'iniziativa giulianea, per quanto non avulsa dal contesto coevo, emerge dalla dura critica di Ammiano alle leggi contro gli insegnanti cristiani (22, 10, 7; 25, 4, 20). Su quest'ultime cfr. la messa a punto di Cecconi 2015. Che la connessione fra παιδεία e culto di divinità greche fosse un'istanza di alcuni circoli filosofici lo mette bene in luce Agosti 2015, in part. 227-229 con l'analisi di alcune iscrizioni dell'Heraion di Samo (tra cui l'importante *IG* 12, 6, 2, 584), le cui datazioni si attestano dall'inizio del IV sec. fin sotto il regno di Giuliano.
[69] L'equiparazione fra Cesare e Alessandro è esplicita in Giuliano, cfr. *supra* n. 45.
[70] Amm. 31, 16, 9.

Romani, ingaggiarono una feroce lotta per l'egemonia culturale contro le diverse tradizioni, all'interno delle quali lo schieramento cristiano diede prova di un'indubbia capacità politica e più in generale di organizzazione della cultura. Solo concependo in modo ben separato i Romani dai Greci e questi dalle altre popolazioni grecofone dell'Oriente, si può intendere, a mio avviso, perché sia stato possibile per Mario Vittorino tradurre Ἕλλην con *paganus*.

I.2 – La traduzione di Mario Vittorino

Si è già detto in precedenza che, secondo la cronologia di Pierre Hadot,[71] il *de homoousio recipiendo* fu scritto fra il 362-363 e i *Commentari* alle epistole paoline sono da collocare successivamente a questi, senza che se ne possa dare una data più precisa né per la composizione né per la morte di Vittorino, che gli studiosi pongono non molto tempo dopo, considerata la veneranda età con la quale si fece cristiano.[72] Come si è detto nel precedente paragrafo dove si è citato il passo del *de homoousio*, la traduzione di Ἕλλην con *paganus* evidenzia la dipendenza di Vittorino dal dibattito filosofico e teologico greco, dove Ἕλλην, almeno in alcuni circuiti cristiani, aveva assunto un particolare significato legato al numero di divinità da predicare. Tuttavia questo, è bene ribadirlo, non giustifica di per sé una traduzione con *paganus*. Oltre al *de homoousio*, il lemma appare utilizzato solo nel *Commentario a Galati* sempre in relazione con Ἕλλην o, come recitava la versione latina in uso da parte di Vittorino, *Graecus*. Così, commentando *Gal.* 2, 3, dove Paolo definiva Ἕλλην il suo accompagnatore Tito e difendeva il suo diritto di non circoncidersi, Vittorino dice di Tito che «era greco, cioè pagano».[73] Più avanti, nel commentare *Gal.* 4, 3-4, Vittorino nota acutamente il cambio di discorso paolino: nell'indicare la condizione prima dell'annuncio cristiano, Paolo passa dalla metafora tratta dal diritto di famiglia dell'indistinta posizione dell'erede e dello schiavo sottoposti alla *potestas* di un padre o di un pedagogo a quella della servitù sotto gli «elementi del cosmo». Per tenere insieme le due metafore paoline, Vittorino si riaggancia ad un passo che aveva illustrato poco

[71] Cfr. *supra* n. 2.
[72] *in extrema senectute* dice Hier. *vir. ill.* 101. In generale su Vittorino, oltre alla fondamentale monografia di Hadot 1971, rimando ai saggi contenuti in Cooper – Němec 2022, in part. 4-6 per le poche informazioni biografiche.
[73] *"Sed neque Titus, qui mecum erat Graecus, compulsus est circumcidi". Illud explicat, nihil omnino auctum esse ab his qui pseudoapostoli sunt, id est ab his qui evangelio Pauli, id est nuntio de filio dei Christo, in quem sumpta fides et certa salus, huic, inquam, evangelio adiungendum putant esse circumcidi, observare sabbatum et cetera. Haec, inquam, non valuisse, neque persuasum esse Tito, qui utique, inquit, Graecus erat, id est paganus*, Mar. Vict. *in Gal.* 2, 3, 1-9.

prima, cioè *Gal.* 3, 28: «non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina: infatti tutti voi siete uno in Cristo Gesù».[74]

> *At nunc in conclusione non ad legem, sed ad elementa retraxit. "Et nos", inquit, "cum essemus parvuli". Quid subsequi debuerat? Sub lege vivebamus. At non hoc adiunctum est, sed supposuit: "sub elementis huius mundi eramus servientes". Hoc aut alterum est a superioribus aut ad superiora pendet. Quaerendum est quomodo non sit alienum. Sine dubio illud est supra dictum quod, quicumque in Christo baptizati sumus, Christum induimus. Si autem neque Graeci neque Iudaei sumus qui induimus Christum, iam non mundi sumus. Etenim mundus hominem ante adventum Christi aut Iudaeum habebat aut Graecum. <Cum> vel Iudaeus vel Graecus legibus suis ageret, sub elementismundi vita gerebatur. Namque et apud Iudaeos puniri sacrilegum, furem, falsum testem et cetera, eodem modo et apud Graecos, id est apud paganos, ista legibus vindicabantur et vindicantur.*
>
> Ora invece, concludendo, non si è riferito alla legge ma agli elementi. "E noi – dice – quando eravamo fanciulli". Che cosa avrebbe dovuto aggiungere? Vivevamo sotto la legge. Ma non ha aggiunto questo; ha aggiunto invece: "eravamo servitori soggetti agli elementi di questo mondo". Questa frase o è estranea rispetto a quanto è detto sopra oppure è unita a quanto precede. Vediamo come non sia estranea. Senza dubbio sopra è stato detto che quanti siamo stati battezzati in Cristo abbiamo rivestito Cristo. E noi che abbiamo rivestito Cristo non siamo né Giudei né Greci. Ma se non siamo né Giudei né Greci, noi che abbiamo rivestito Cristo, non siamo più del mondo. Infatti prima della venuta di Cristo l'uomo del mondo era o giudeo o greco. Poiché sia il Giudeo sia il Greco agivano secondo le proprie leggi, la vita era soggetta agli elementi del mondo. Infatti anche presso i Giudei viene punito il sacrilego, il ladro, il falso testimone, eccetera; allo stesso modo anche presso i Greci, cioè presso i pagani, questi reati erano e sono puniti dalle leggi.[75]

Il passo mi sembra interessante per varie ragioni. In primo luogo, *paganus* non viene usato sistematicamente per tradurre *Graecus*, preferendo un dettato più aderente al testo latino utilizzato da Vittorino. Anzi, l'unica volta in cui compare *paganus* è introdotto, come tutte le altre volte, dalla locuzione *id est*, segno forse che l'aggancio di *Graecus* e *paganus* non era qualcosa di ovvio per i propri uditori e Vittorino doveva di volta in volta rifare il collegamento. Mi sembra ancor più significativo che la locuzione *id est apud paganos* appaia in conclusione

[74] οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς ἑῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, *Gal.* 3, 28, nella versione che legge Vittorino il testo è *non enim est Iudaeus neque Graecus, non servus neque liber, non est masculus neque femina; omnes enim vos unum estis in Christo Iesu*.
[75] Mar. Vict. *in Gal.* 4, 3-4, 12-26, trad. F. Gori con qualche accomodamento.

del tentativo di Vittorino di tenere assieme Giudei e Greci sotto il profilo legale, giacché nel proseguo del passo gli *elementa mundi* diverranno il ciclo degli astri, dal cui influsso ci si può liberare grazie alla *fides* in Cristo.[76] Così sia i Giudei che i Greci/pagani hanno delle leggi proprie attraverso le quali mantenere i propri ordinamenti. Viene da domandarsi quale significato potesse dare a quel *paganus* un alunno che ascoltava o leggeva il commentario di Vittorino, magari qualcuno che apparteneva a diverso titolo alla *militia* imperiale, termine che al tempo aveva già guadagnato un'amplissima serie di significati e non solo limitata ai soldati di professione.[77] Quale che sia la risposta a questa domanda ipotetica, si può osservare come, nonostante Vittorino si sia rifatto al passo di *Gal.* 3, 28, tuttavia nel commento di questo famoso passo che asserisce l'unità mistica di tutti i credenti in Cristo, il retore africano giustamente notava come Paolo abolisse le personalità umane derivate *vel ex conditione vel ex natura humana vel ex gente*.[78] Qui Vittorino con *gens* intende tutte le etnie indistintamente, ma da altre parti, invece, il lemma ha il chiaro significato di ἔθνος, concetto che il linguaggio cristiano ha ereditato dall'autodefinizione etnocentrica giudaica. Così, nel lungo commento a *Gal.* 4, 9 dove Paolo faceva riferimento al passo indietro dei Galati verso gli *infirma et egena huius mundi elementa*, il retore africano si domanda se fosse un riferimento alla *gentilis disciplina* oppure alla *lex Iudaica*.[79] Il riferimento alla *gentilis disciplina* è molto interessante, perché nel proseguo nel commento per indicare i non Giudei Vittorino non utilizzerà più una parola derivata da *gens* quanto sempre *paganus*[80]e una volta *paganismus*.[81] Ritengo questi usi non casuali e perciò meritevoli di un'analisi più approfondita delle occorrenze di *gens, graecus* e derivati.

Prima di addentrarsi nell'analisi, però, è doveroso ricordare l'ordine di composizione delle opere cristiane di Vittorino, al fine di dare un contorno cronologico all'analisi.[82] Cambiando l'idea espressa nella sua edizione delle *Opere teologiche*, Pierre Hadot ha ipotizzato che i tre inni potessero essere la prima opera composta da Vittorino, proprio in virtù della conversione e perciò non andrebbero collocati oltre il 359.[83] Successivamente sarebbero da

[76] Mar. Vict. *in Gal.* 4, 3-4, 26-39.
[77] Sulla questione *infra*.
[78] *Tollit ergo reliquas personas homini quae possunt accedere vel conditione vel ex natura humana vel ex gente. His enim rebus separati inter nos esse possumus ut alius Iudaeus sit, alius Graecus, servus alius, liber alius. Haec conditione vel iure, at illa natura: "non est", inquit, "masculus neque femina". Quid ergo? His sublatis omnibus, unum", inquit, vos estis omnes in Christo Iesu. Quod estis autem unum, accepto spiritu a Christo, Christus estis. Ergo filii dei estis in Christo,* Mar. Vict. *in Gal.* 3, 28, 3-10.
[79] Mar. Vict. *in Gal.* 4, 9, 2-6.
[80] Mar. Vict. *in Gal.* 4, 9, 8-10 e 14 e 19 e 22
[81] Mar. Vict. *in Gal.* 4, 9, 20.
[82] Seguo sostanzialmente Hadot 1971, 253-282.
[83] Hadot 1971, 259 n. 24 ipotizza che si tratti di prove di fede prima del battesimo.

collocare gli scritti di antiariani: al 359-360 lo scambio epistolare con Candido,[84] tra il 360 e il 362 le opere che tradizionalmente sono nominate *Adversus Arium*, quindi tra 362 e 363 il *de homoousio recipiendo*. I commentari vengono generalmente datati a dopo il 363[85] e, da rimandi interni, Hadot[86] ha stabilito che Vittorino commentò in ordine *Romani, Prima* e *Seconda Corinzi*, *Efesini*, *Galati* e *Filippesi*, ma solo gli ultimi tre commentari sono giunti a noi. Non avendo informazioni sulla data della morte, non sappiamo in quanto tempo compose i commentari, tuttavia difficilmente un uomo la cui nascita si collocherebbe negli ultimi due decenni del III sec. può essere vissuto molto a lungo dopo il 363, ultimo anno nel quale si hanno notizie di attività del retore. Personalmente ritengo un po' macchinoso posporre alle opere teologiche tutti i commentari in blocco, opere che avrebbero impegnato un Vittorino fra i settanta e gli ottanta anni. Mi sembra più logico che, fattosi cristiano, il retore africano abbia affiancato l'opera esegetica a quella teologica.[87] Restando su *paganus*, dato che il lemma appare solo nel commentario a *Galati* e nel *de homoousio recipiendo*, si potrebbe ipotizzare che le due opere possano essere più o meno coeve, databili al 362-363.[88] Fatte queste considerazioni, l'ipotesi di lavoro dell'analisi che segue è che in Mario Vittorino sia riscontrabile un'evoluzione nel modo di concepire gli esterni all'orizzonte di appartenenza cristiano, esseri umani indicati con diversi epiteti, ultimo dei quali *pagani*, termine che apparirebbe solo nell'ultimo periodo di attività del retore. Bisogna, però, riconoscere il carattere peculiare del genere letterario del commentario, che potrebbe implicare la presenza o assenza di un lemma solo in virtù della presenza o assenza nel testo commentato. Ciò detto, vale comunque la pena condurre un'analisi lessicale intorno ad alcuni lemmi collegati con *paganus*, cioè *gentes* e *graeci*.

Nelle opere che tradizionalmente vengono indicate come *Adversus Arium* Vittorino utilizza *graecus* solo per riferirsi alla lingua greca[89] e *gentes* è usato solo quando già presente

[84] La *communis opinio* che si tratti di un personaggio letterario costruito dallo stesso Vittorino è stata recentemente messa in discussione da Henning Drecoll 2022.
[85] Hadot 1971, 301-303; Erdt 1980, 82-89; Gori 1981, 4 n. 10.
[86] Hadot 1971, 287-288, seguito da Erdt 1980, 116-119 e da Gori 1981, 4-5.
[87] Sebbene faccia riferimento a dinamiche conciliari del rapporto fra cristianesimi greci e latini, tuttavia Vittorino mi sembra attivamente inserito in quell'opera di raccordo fra cultura filosofica greca e latina che già lo aveva impegnato prima di rivolgersi a testi cristiani. Cfr. *Adv. Ar.* 2, 9.
[88] Cfr. i passi paralleli: *et pagani quidem lapsi multum et elementa et cibos suos deos esse dixerunt*, *de hom. rec.* 1; *sed cum adiunxit "egena elementa huius mundi", magis quasi paganos tangit qui etiam de elementis huius mundi operantur sib deos, vel ipsa illa elementa, ut ignem colant, colant aquam, colant terram, colant aerem*, *in Gal.* 4, 9, 9-12.
[89] Mar. Vict. *Adv. Ar.* 1, 47; 2, 4 (due volte); 2, 8 (quattro volte); 2, 9 (sette volte); 2, 11; 2, 12 (due volte); 3, 4; 4, 19 e 33. In questo senso è usato anche in *Hymn.* 1, 1141c.

in una citazione scritturistica.[90] Per definire i non Giudei appare solo una volta *ethnici*,[91] *hapax* nella produzione del retore africano. Nel *de homoousio recipiendo* Vittorino utilizza *graecus* sempre con riferimento alla lingua, a parte l'occorrenza in cui *graecus* è agganciato prima con Ἕλλην e poi con *paganus*.[92] Nei commentari la questione è ben più complessa e strettamente legata alla presenza o meno di ἔθνος o Ἕλλην nei testi (deutero)paolini.[93] Così, l'assenza di Ἕλλην e derivati nella *Lettera agli Efesini*, comporta che tutte le occorrenze di *graecus* nel commentario di Vittorino siano riferite alla lingua greca cui il retore si rivolge quando ritiene che la traduzione latina abbia in qualche modo alterato il senso.[94] Al contrario, data anche la presenza di ἔθνη in *Efesini*,[95] *gentes* trova un ampio ambito di utilizzo, sempre in relazione ad un'identità precristiana non giudaica. Così, a parte i punti in cui Vittorino è più aderente al testo da lui commentato o fa riferimento alla missione paolina *inter gentes*,[96] il retore africano utilizza *gentes* appaiato con *Iudaei* o *Israel*[97] ma anche da solo, per indicare una condizione precedente a quella cristiana.[98] Tuttavia, com'è noto, la posizione dei Giudei nel pensiero di Vittorino è tutt'altro che positiva e anzi proprio nel commento ad *Efesini* è presente quell'unico ma assai esplicito riferimento marcionita: «affinché non si immagino altre divinità o nazionali o dei Giudei», il retore africano esplicita che «egli è il nostro dio che è il dio del nostro signore Gesù Cristo e che è di gran lunga separato dal dio dei Giudei».[99] Così, commentando *Eph.* 2, 17,[100] interpreta quelli *qui iuxta* come i Giudei mentre quelli *qui longe* come le *gentes*, tuttavia proprio

[90] Mar. Vict. *Adv. Ar.* 1, 10 (*Gv.* 11, 52); 1, 17 (*Gen.* 17, 5 tramite *Rm.* 4, 17); 1, 26 (due volte da *I Tim.* 3, 16); 4, 18 (*Mt.* 28, 19-20).
[91] Mar. Vict. *Adv. Ar.* 1, 2.
[92] Mar. Vict. *de hom. rec.* 1 (tre volte tra cui l'appaiamento con Ἕλλην); 2 (tre volte).
[93] Nell'*Avvertenza* della sua ed. Gori 1981, 29 diceva: «date le caratteristiche del metodo esegetico di Vittorino, spesso non è stato semplice distinguere il testo biblico dal commento».
[94] Mar. Vict. *in Eph.* 1, 4, 61; 1, 20-23, 89; 3, 18-19, 59; 5, 30, 10 e 14.
[95] *Eph.* 2, 11; 3, 1 e 6 e 8; 4, 17.
[96] Mar. Vict. *in Eph.* 2, 11, 5 e 6-10 (*"vos", inquit, "qui aliquando eratis gentes in carne", id est gentiliter sentiebatis et propterea carnaliter, id est carnis desideria facientes, cui contrarium illud est esse in Christo, id est spiritaliter vivere et omnia secundum spiritum cogitare*); 3, 1-2, 9 e 13; 3, 6, 4 e 8; 3, 7-8, 4 e 26 (rimanda alla missione paolina *inter gentes*); 3, 9, 6 e 9 (entrambi sempre *inter gentes*); 4, 17-18, 4-5 e 8-9; 6, 15, 2 (missione paolina).
[97] Mar. Vict. *in Eph.* 2, 18, 2 (*Iudaei et gentes*) e 7-9 (*Itaque Iudaei, nisi per Christum, ad patrem venire non possunt, quemadmodum et gentes nullo alio extrinsecus vel idolo vel potentia vel qualibet, ut ipsi nominant, maiestate*); 3, 9, 5 (*Israel et gentes*).
[98] Mar. Vict. *in Eph.* 2, 11, 7 (*gentiliter*, citato per esteso *supra* in n. 91); 2, 12, 1 (*cum enim gentes eratis, utique sine Christo eratis*) e similmente a 10; 5, 7-9, 5 (*gentiliter viverent*).
[99] *ne aberrent, ne suspicentur alia vel gentilia vel Iudaeorum, deus, inquit, domini nostri Iesu Christi pater, qui est pater gloriae. Potest ergo separatum videri ut deus domini nostri Iesu Christi: ipse est enim deus Christi, ergo et dominus noster est qui dominus noster est Christus, et is deus noster qui est deus domini nostri Iesu Christi, qui longe separatus est a deo Iudaeorum, is ipse qui et pater est gloriae*, Mar. Vict. *in Eph.* 1, 17-18, 5-11. Sulla questione dell'influenza dei prologhi marcioniti cfr. Hadot 1971, 292-294; Erdt 1980, 198-208 con bibliografia precedente.
[100] καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς / *et veniens evangelizavit pacem nobis, qui longe, et pacem his qui iuxta*.

questi ultimi sarebbero i primi a cui si è rivolto il vangelo e infatti, rispetto ai Giudei, questi sono «i figli migliori».[101] D'altro canto le *gentes* sono quelli che «hanno il cuore accecato e non sperano nulla, cioè si riconoscono e approvano mortali e non credono nulla sulla loro eternità»:[102] perciò, nell'interpretazione di Vittorino, Paolo ammonirebbe gli Efesini di «non vivere come le genti […] poiché Cristo per farci immortali ha compiuto il mistero» e perciò per il retore africano «come abbiamo detto e diciamo sempre, credere in Cristo è conseguire l'immortalità e meritare la vita eterna». Non sfuggirà che qui con *gentes* sono indicati tutti coloro che, per un motivo o per un altro, non hanno fede nell'immortalità che Cristo «ha insegnato» (*docuit*), quando «ha compiuto il misterio» (*egit mysterium*) e «ci ha fatto» (*nos faceret*) immortali, cioè quando «lui, che vince (*vincit*) la morte, vinse (*vicit*) e vinse (*vicit*) per noi attraverso il mistero che ha compiuto (*mysterium quod implevit*)».[103] A parte il *vincit* specifico della sempre attuale attività soterica di Cristo, tutti i verbi di Vittorino sono al passato e il *mysterium* non è qualcosa che si fa quotidianamente ma è qualcosa che Cristo compì e che avvenne una volta per tutte e in cui bisogna avere fede.[104] D'altronde la *sola fides* è il vero unico mezzo attraverso il quale appartenere alla *pax* rappresentata da Cristo che permette di superare la *carnalitas* di tutti quelli che c'erano prima, Giudei e non.[105] Questo rifiuto della materialità del culto è ravvisabile anche in un passaggio significativo del commento a *Efesini*, quando il testo dell'epistola fa riferimento al «sangue di Cristo».[106]

> *Ergo, inquit, vos quoque qui aliquando longe eratis, id est gentiles, nunc autem in Christo facti estis quemadmodum prope in sanguine Christi, quoniam non opera nostra neque*

---

[101] *Rursus quod dixit et "qui longe", et "his qui iuxta" ad id referendum quod est Iudaeis et gentibus. Namque iuxta sunt Iudaei scilicet, longe autem gentes. At vero quoniam ipse salvator accepit evangelium ut in gentes pronuntiaret deum, primo illud posuit; ut vere etiam Christus adveniens his pronuntiaret pacem, qui longe sunt, id est gentibus sicut multis rebus ostenditur. Nam et meliores filii dicuntur qui ex gentibus ad credulitatem veniunt quam ex Iudaeis. Verumtamen, ne et illis negaretur, adiunctum et "his qui juxta" sunt*, Mar. Vict. *in Eph.* 2, 17, 12-20. Simile idea anche più avanti, *in Eph.* 2, 20, 17-19.

[102] *"Qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae, in operationem omnis immunditiae et avaritiae". De gentibus loquitur quibus caecatum cor est et nihil sperant, id est mortales se et fatentur et probant neque de aeternitate sua aliquid credunt*, Mar. Vict. *in Eph.* 4, 19, 1-4.

[103] *"Vos autem non ita didicistis Christum, si tamen audistis illum et in illo credidistis". Contra Ephesios docet non ita vivere ut gentes, quippe qui didicerint Christum, quia Christus ut immortales nos faceret, egit mysterium, praesto in carne fuit, docuit ut cognosceremus patrem et in ipsum fidem haberemus, et est aeternitas de nobis viventibus secundum eius mandata. Vos igitur non ita didicistis ut gentes, quippe qui vos Christum audistis, "si tamen audistis illum", id est intellexistis et credidistis. Hoc est enim quod adiunxit quia in illum credidistis, quia, ut diximus et dicimus semper, credere in Christum immortalitatem consequi est et vitam aeternam mereri; ipse enim est vita, ipse lux, ipse aeternitas, ipse qui mortem vincit et vicit et nobis vicit per mysterium quod implevit*, Mar. Vict. *in Eph.* 4, 20-21.

[104] Cfr. Hadot 1971, 298-301 che mette bene in luce il significato essenzialmente spirituale del *mysterium*.

[105] Cfr. i testi citati *infra* nn. 130-131. Sulla questione cfr. Erdt 1980, 139-149.

[106] νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ / *Nunc autem in Christo vos, qui aliquando longe eratis, facti estis prope in sanguine Christi*, *Eph.* 2, 13.

> *Ephesii sua prope sint et in Christo sint, sed sanguine, inquit, Christi. Et exponit quid illud est quia per sanguinem Christi in Christo sumus, per fidem tamen.*
>
> Perciò – dice – anche voi che un tempo eravate lontani, cioè gentili, ora in Cristo vi siete, per così dire, avvicinati in virtù del sangue di Cristo. Infatti, né noi per le nostre opere, né gli Efesini per le loro si sono avvicinati e sono in Cristo, ma – dice – per il sangue di Cristo. Poi spiega che cosa significa che noi siamo in Cristo per il sangue di Cristo, in realtà per la fede.[107]

Ancora una volta i *gentiles* sono coloro che non hanno *fides* in Cristo, tuttavia mi sembra particolarmente interessante il modo in cui Vittorino interpreta il *sanguis Christi*, inteso in senso storico-mitico, cioè quel sangue che Cristo versò quella volta, piuttosto che in senso giuridico-rituale, cioè quel sangue che viene ogni volta versato nel rito. L'alternativa fra le due opzioni mi sembra rinvenibile in quel *tamen* che giustifica la riduzione di *per sanguinem* in *per fidem*. Si ritornerà a breve su questo punto, parlando della conversione di Vittorino. Basti per ora notare come per il retore africano il discrimine fondamentale sia la *fides* nell'azione salvifica di Cristo: la presenza o assenza della stessa è quella che fa essere o meno un *gentilis*. Si è visto che per Vittorino «sono detti figli migliori quelli che dalle genti vennero al credere piuttosto che dai Giudei»,[108] perciò, per quanto nel commento ad *Efesini* il termine *gens* e derivati non venga mai utilizzato per riferirsi ai Giudei in quanto *gens*, tuttavia Giudei e non sono accomunati nell'essere esclusi dall'immortalità e dall'eternità guadagnabili *sola fide* in Cristo.

La questione nel *Commento a Galati* è un po' differente. Si è visto che nel commentare *Gal.* 3, 28 Vittorino utilizza *gens* per chiosare l'alternativa tra Giudeo o Greco[109] e, sebbene la maggior parte delle occorrenze parafrasi o si rifaccia alla missione paolina[110] o alla contrapposizione con i Giudei che Vittorino trovava nella stessa epistola,[111] ci sono alcuni passi in cui compare *gens* che possono darci qualche ragguaglio su di un possibile cambio di prospettiva. La parola è utilizzata, in alternanza con *populus*, in un passaggio in cui Vittorino dà conto dell'espressione *factum sub lege* che leggeva in *Gal.* 4, 4.

---

[107] Mar. Vict. *in Eph.* 2, 13, 4-9, trad. F. Gori con qualche accomodamento.
[108] Cit. *supra* n. 101.
[109] Cit. *supra* n. 78.
[110] Mar. Vict. *in Gal.* 1, 13-14, 22 e 41 e 47 e 51; 1, 15, 11; 1, 16, 5; 1, 17, 6-7; 1, 18, 1-3; 1, 21; 2, 1, 3; 2, 2, 3 e 6 e 8-9 e 13 1 17; 2, 7-9, 8 e 12 e 14-15 e 32-33 e 35.
[111] Mar. Vict. *in Gal.* 1, 13-14, 55-57; 2, 12-13 e 18-22 (*prius enim, inquit, antequam venirent quidam a Iacobo, cum gentibus edebat tenens evangelium integrum et regulam eius ut aequaliter de Christo annuntietur et Iudaeis et gentibus et non observetur cibus Iudaeorum, sed vivatur simpliciter more gentium*, riferimento al celebre caso di Cefa ad Antiochia) e 28-30 e 38-39 e 41 e 44 e 59; 2, 14 (*passim*); 2, 15-16, 6 e 8 e 18; 2, 17, 3; 3, 8, 5-7; 4, 3-4, 89; 5, 1, 12.

Quid est autem quod dixit "factum sub lege"? Ut non inter gentes nasceretur, sed apud Iudaeos et in disciplina ac lege Moysi. Omnis enim illic poterat esse correctio. Etenim si Israel populus dei dictus est, cui legem Moyses a deo accepit et dedit, ipsi utique male intellegenti legem et idcirco peccanti debuerat subvenire et peccata ei auferre, si modo idem ipse populus cognosceret dei filium. Poterat enim, si alibi nasceretur, id est inter gentes, Israel idcirco non cognoscere, quod non in sua gente natus videretur. Hinc autem maiore peccata iste populus admisit, quod in sua gente, id est in lege Moysi, inter Israel natus, non est cognitus, cum ipsi genti, id est et David, dictum sit quod semini eius daretur hereditas et aeternitas. Ergo cum David sit pater Israel, ibi natus est ut illum agnoscerent. Unde maius peccatum est, quod non agnoverunt factum sub lege.

Ma che cosa significa "fatto secondo la legge"? Che non è nato fra i gentili, ma fra i Giudei e nell'osservanza della legge di Mosè. Lì, infatti, vi erano le condizioni per una completa correzione. Infatti, anche se Israele è detto popolo di dio, per il quale Mosè ricevette da dio e diede la legge, intendendo quelli assolutamente male la legge e perciò peccando, dovette soccorrere e prendere su di sé i peccati, ma solo se questo popolo avesse conosciuto il figlio di dio. Infatti, se fosse nato altrove, cioè fra le genti, Israele avrebbe perciò potuto non conoscerlo, poiché non sarebbe sembrato nato nella sua gente. Ma questo popolo commise peccati più gravi proprio perché, pur essendo nato fra la sua gente, cioè nella legge di Mosè, in mezzo ad Israele, non fu conosciuto, nonostante che a questa stessa gente, cioè a Davide, fosse stato detto che alla sua discendenza sarebbe stata data l'eredità e l'eternità. Pertanto, poiché Davide è padre di Israele, è nato lì perché lo riconoscessero. Per cui è peccato più grave il non aver conosciuto colui che è stato fatto sotto la legge.[112]

Nonostante Vittorino riconosca il titolo onorifico di *populus dei* ai Giudei e perciò la loro funzione privilegiata nell'accogliere il *filium dei*, in realtà questo privilegio si ritorce loro contro dato il mancato (ri)conoscimento. In questo passo l'alternativa fra *populus* e *gens* sembra essere improntata su di un'alternativa fra l'aspetto politico-decisionale del *populus* e quello genetico-naturale della *gens*: Israele è *populus* quando si tratta di accettare la legge, di conoscere il figlio di dio o di peccare, è al contrario *gens* quando si tratta di essere la stirpe all'interno della quale nacque il figlio di dio. Se paragoniamo il commentario a *Efesini* con quello di *Galati* si possono notare delle interessanti linee di continuità e discontinuità. In entrambi i commentari è presente la distinzione fra *Iudaei* e *gentes* e in entrambi le simpatie di Vittorino vanno verso le *gentes* piuttosto che verso i *Iudaei*,[113] tuttavia nel primo commentario *gens* e derivati indicavano

[112] Mar. Vict. *in Gal.* 4, 3-4, 88-101, trad. F. Gori con qualche accomodamento.
[113] Considerata la missione *apud gentes* di Paolo, anche nel commento a *Galati* Vittorino sembrerebbe interpretarla come prioritaria rispetto a quella presso i *Iudaei*, cfr. Mar. Vict. *in Gal.* 2, 2, 1-9.

sistematicamente i non Giudei e occasionalmente anche i non cristiani, in quanto privi di *fides*, mentre nel secondo le occorrenze in cui *gens* e derivati vengono usati per indicare i non cristiani sono pressoché nulle e, al contrario, anche Israele può essere concepito come *gens*. Un'altra discontinuità mi sembra sia rinvenibile nella concezione di dio di Vittorino: se, come si è detto, nel commentario a *Efesini* v'è una chiara espressione marcionita di distacco fra il dio dei cristiani e il dio dei Giudei, al contrario in quello a *Galati* Israele è detto *populus dei* cui è riconosciuto il fatto di venerare un solo dio.[114] Tuttavia, la più importante discontinuità è rappresentata dal nuovo significato che ottenne *graecus* e l'annesso *paganus*. Già si è dato conto delle poche occorrenze di *paganus* e di come questo sia usato per parafrasare *graecus* ma allo stesso tempo abbia ancora dei collegamenti con *gentilis*. Tuttavia, commentando *Gal.* 3, 4, Vittorino dice chiaramente che «chi comincia a vivere spiritualmente, mentre getta via le cose del mondo, mentre sostiene con il suo essere un uomo nuovo l'invidia dei Greci e delle genti ignoranti, è necessario che patisca molto».[115] La differenziazione fra *Graeci* e *gentes* è evidente. È vero che, al contrario di *Efesini*, in *Galati* compare Ἕλλην[116] e che *graecus* nel commento di Vittorino faccia ancora riferimento alla lingua greca;[117] tuttavia la novità di questo impiego si denota dall'uso che Vittorino fa di *graecus*, non limitato ai soli punti in cui emerge dall'epistola, nonché dall'equiparazione con *paganus*. Così, ancor prima di incontrare il lemma nel testo commentato, Vittorino già delinea l'annuncio paolino «cioè Cristo figlio di dio, potenza di dio nella salvezza di tutti i credenti sia Greci sia Giudei»;[118] oppure, ribandendo l'importanza della *fides*, sostiene che «se fu Greco, se Giudeo, se qualcuno di imporante, dio questo non lo intende, ma chi sia e se ha accolto la fede e il vangelo».[119] L'uso anaforico di *utrum* prima di *Graecus*, *Iudaeus* e *aliquid* potrebbe indurci ad accorpare i due etnonimi al terzo termine, quali titoli che, illusoriamente, avrebbero potuto essere vantati dinanzi a dio. Tutti e due gli etnonimi si configurano, dunque, come distinti dal più generico *gens* e dai suoi derivati che, per quanto mantengano il loro significato rispetto a *Iudaeus* e derivati, tuttavia trovano il loro significato più positivo nell'indicare la condizione etnicamente varia e perciò privilegiata destinataria

[114] Nel proseguo dell'argomentare sul perché il figlio di dio nacque *sub lege*, Vittorino dice, tra le varie opzioni, *quod ibi iam deus unus colebatur*, Mar. Vict. *in Gal.* 4, 5, 101-102.
[115] *Necessario enim qui spiritaliter incipit vivere, dum abicit mundana, dum sustinet cum novello suo homine invidiam Graecorum et gentium imperitarum, multa necesse est patiatur*, Mar. Vict. *in Gal.* 3, 4, 6-8.
[116] *Gal.* 2, 3; 3, 28.
[117] Mar. Vict. *in Gal.* 1, 10, 3-4; 2, 4-5, 7; 4, 3-4, 62.
[118] *cum evangelium certum sit quod annuntiet apostolus Paulus, id est Christum dei filium, virtutem dei in salute omnibus credentibus sive Graecis sive Iudaeis,* Mar. Vict. *in Gal.* 1, 6, 2-4.
[119] *Utrum Graecus, utrum Iudaeus, utrum aliquid fuerit, non hoc deus accipit, sed quid sit et an fidem susceperit et evangelium*, Mar. Vict. *in Gal.* 2, 6, 10-12.

dell'apostolato di Paolo, senza dubbio la figura più importante del movimento cristiano delle origini per Vittorino.

Il *Commentario a Filippesi* non offre particolari addentellati per il discorso che qui si sta portando avanti. *Graecus* indica sempre qualcosa legato all'aspetto meramente linguistico,[120] mentre *gens* è usato solo per commentare il passo in cui Paolo rivendica il proprio *pedigree* giudaico.[121] *Graecus* e *Iudaeus* non compaiono, non comparendo neanche nel testo dell'epistola gli equivalenti greci, ma, bisogna aggiungere, non costituendo neanche oggetto di particolare interesse da parte di Vittorino. Queste considerazioni costringono a ricordare ancora una volta la cautela dovuta alla natura assolutamente peculiare di un genere letterario, quale il commentario, strettamente legato ai contenuti del testo commentato, alla quale si deve aggiungere la più generale incertezza rispetto alla biografia di Vittorino e alla cronologia delle sue opere che, giova ricordarlo, rimane sempre frutto di una ricostruzione. Cionondimeno ritengo di aver esposto sufficienti elementi, primo fra tutti l'uso di *paganus*, che permettano di ipotizzare di collocare il commento a *Galati* in concomitanza con il *de homoousio recipiendo* nel 362-363 e, conseguentemente, quello ad *Efesini* precedentemente a questa data. Sappiamo che Vittorino fu vittima del provvedimento di Giuliano sugli insegnanti[122] ed è probabile che questo sia avvenuto verso la metà del 362,[123] il quale potrebbe essere un molto ipotetico indizio cronologico per l'inizio dell'uso di *paganus*. Giusta la ricostruzione qui proposta, l'utilizzo di *paganus* da parte di Vittorino si verifica congiuntamente con quello di *Graecus*, inteso come etnonimo distinto sia da *Iudaeus* che dalle più vaghe *gentes*. Sebbene mi sia soffermato soprattutto sui commentari, è nel *de homoousio recipiendo* che *paganus* fa la sua più forzata e perciò significativa apparizione. Lungi dall'essere qualcosa di ovvio, la stretta vicinanza fra *paganus* e *Graecus* denuncia una forma di reazione all'iniziativa giulianea. Tenterò più avanti di mostrare la natura non solo cristiana della critica a Giuliano e conseguentemente un'altra prospettiva dalla quale guardare alla possibilità di tradurre Ἕλλην con *paganus*. Prima bisogna brevemente soffermarsi sul significato sociale dietro a questo nuovo uso di *paganus* e la sua relazione rispetto agli usi precedenti e successivi.

[120] Mar. Vict. *in Phil.* 2, 6-8, 64-66 e 80; 2, 15, 1 e 5-6; 2, 22, 2; 3, 1, 5; 3, 8, 1 e 13.
[121] Mar. Vict. *in Phil.* 3, 4-7, 10 e 16 e 21; 3, 8, 9.
[122] Aug. *Conf.* 8, 5, 10.
[123] Cecconi 2018b, pur non accettando l'identificazione dell'editto giulaneo con *CTh* 13, 3, 5 la cui data di emissione è il 17 giugno 362, ritiene che il provvedimento avvenne dopo l'estate del medesimo anno.

I.3 – Gli aspetti storico-sociali del nuovo uso di *paganus*

Se si accetta a titolo ipotetico il provvedimento di Giuliano sugli insegnanti della metà del 362 come termine *post quem* per l'utilizzo di *paganus*, si potrebbe collocare prima di questa data il commentario ad *Efesini* insieme con tutti gli scritti teologici tranne il *de homoousio recipiendo* e dopo questa data proprio quest'ultimo trattato e i commentari a *Galati* e a *Filippesi*. L'attività dell'imperatore Giuliano sarebbe presente, quindi, dietro all'uso di *paganus* da parte di Vittorino che compare in un testo, quale il *de homoousio recipiendo*, dai chiari intenti organizzativi, tesi a compattare il fronte antiariano.[124] Ma chi stava cercando di mettere d'accordo Vittorino? Probabilmente diversi gruppi di cristiani presenti a Roma, i quali, oltre a barriere dottrinali, avevano anche barriere linguistiche che rendevano difficile la comunicazione. Non sorprenderebbe che il ruolo di pontiere fosse assunto da un anziano e rispettato retore, estremamente versato nelle lettere greche e, soprattutto, nella loro decifrazione a giovamento dei propri studenti latinofoni.[125] Quanto alle barriere dottrinari, è stato fatto notare da diversi studiosi che alcuni ambienti gnostici attivi a Roma presero posizioni pro-nicene ed il contatto di Vittorino con la letteratura gnostica rinvenuta a Nag Hammadi è stato più volte evidenziato.[126] Si potrebbe ipotizzare che l'attenuazione nel commentario a *Galati* delle posizioni marcionite espresse nel commentario ad *Efesini* possa essere motivata anche dai tentativi irenici attestati dal *de homoousio recipiendo*.[127] D'altro canto, il passaggio da un cristianesimo privato e individuale ad uno pubblico e sociale è proprio il modo in cui Agostino descrive il battesimo di Vittorino.

> *Legebat, sicut ait Simplicianus, sanctam Scripturam omnesque christianas litteras investigabat studiosissime et perscrutabatur et dicebat Simpliciano non palam, sed secretius et familiarius: «Noveris me iam esse christianum». Et respondebat ille: «Non*

[124] Si cfr. l'inizio del *de hom. rec.*, 1: *miror adhuc rationem intellegendi unam inter nos certamen[te] tenere. Omnaes recte intellegimus nec tamen iungimur. Dicam ergo omne mysterium, omnium verba, sententias, intellectus, oratione brevi, Arrium ut possimus excludere*; ma anche più avanti (§4) quando, nel proporre il greco ὁμοούσιον, che significherebbe sia *consubstantiale vel simul substantiale*, chiosa *pacem enim volumus cum omnibus*.

[125] Aug. *Conf.* 8, 2, 3 ci informa che Vittorino fu *doctor tot nobilium senatorum*. Sul pubblico di Vittorino cfr. anche le differenti opzioni proposte dagli studiosi e rapidamente ricordate nell'*Introduzione* dell'ed. delle epistole di Gori 1981, 6 n. 18.

[126] Sulla questione assai complessa cfr. da ultima Tommasi 2022 con ampia bibliografia precedente e in part. 343-344 con n. 13 sulla questione dei rapporti fra gnostici e niceni.

[127] Non mi soddisfano le teorie che tentano di spiegare le presenze gnostiche – intendendo il più largamente possibile questa etichetta – nei testi di Vittorino come dei testi che il retore avrebbe inconsapevolmente utilizzato. D'altro canto, pur rendendomi conto di star esponendo un argomento *e silentio*, bisogna chiedersi che fine abbiano fatto i commentari a *Romani* e alla *Prima* e *Seconda Corinzi*, che, giova ricordarlo, furono i primi commentari in latino di epistole teologicamente molto più di peso rispetto a quelle che ci sono giunte. Se si accettasse l'idea di una progressiva degnosticizzazione di Vittorino, si potrebbe ipotizzare che i primi commentari non sono giunti fino a noi perché troppo intrisi di riferimenti gnostici.

credam nec deputabo te inter christianos, nisi in ecclesia Christi videro». Ille autem inridebat dicens: «Ergo parietes faciunt christianos?». Et hoc saepe dicebat, iam se esse christianum, et Simplicianus illud saepe respondebat et saepe ab illo parietum inrisio repetebatur. Amicos enim suos reverebatur offendere, superbos daemonicolas, quorum ex culmine Babylonicae dignitatis quasi ex cedris Libani, quas nondum contriverat Dominus, graviter ruituras in se inimicitias arbitrabatur. Sed posteaquam legendo et inhiando hausit firmitatem timuitque negari a Christo coram angelis sanctis, si eum timeret coram hominibus confiteri, reusque sibi magni criminis apparuit erubescendo de sacramentis humilitatis verbi tui et non erubescendo de sacris sacrilegis superborum daemoniorum, quae imitator superbus acceperat, depuduit vanitati et erubuit veritati subitoque et inopinatus ait Simpliciano, ut ipse narrabat: «Eamus in ecclesiam: christianus volo fieri». At ille non se capiens laetitia perrexit cum eo. Ubi autem imbutus est primis instructionis sacramentis, non multo post etiam nomen dedit, ut per baptismum regeneraretur mirante Roma, gaudente ecclesia.

Leggeva – come raccontò Simpliciano – la Sacra Scrittura e cercava tutti i testi cristiani con sommo zelo e li studiava a fondo e diceva a Simpliciano, non in pubblico ma in privato e in gran confidenza: «Sappi che ormai sono cristiano». E quello rispondeva: «Non lo crederò né ti considererò cristiano, finché non ti avrò visto nella chiesa di Cristo». Quello allora replicava ironicamente: «Son dunque i muri a fare i cristiani?» e lo ripeteva spesso, che ormai era cristiano, e Simpliciano rispondeva sempre allo stesso modo e lui replicava ironizzando sui muri. In realtà temeva d'offendere i suoi amici, superbi adoratori del demonio, figurandosi che dall'altro della loro babilonica magnificenza, come da cedri del Libano che il signore non aveva ancora abbattuto, si sarebbe rovinosamente riversata su di lui la loro inimicizia. Ma dopo che, leggendo avidamente, attinse la fermezza necessaria e temette d'esser rinnegato da Cristo dinnanzi agli angeli santi se avesse temuto di confessarlo davanti agli uomini, e parve a sé stesso reo di sommo crimine ad arrossire dei sacramenti del tuo umile verbo senza arrossire dei riti sacrileghi dei superbi demoni, di cui era diventato l'orgoglioso imitatore, depose ogni pudore di fronte alla vanità e arrossì di fronte alla verità, e improvvisamente quanto inopinatamente disse a Simpliciano: «Andiamo in chiesa: voglio farmi cristiano». E quello, fuori di sé dalla gioia, ve lo accompagnò. Educato lì con i primi sacramenti dell'istruzione, non molto dopo si arruolò per essere rigenerato dal battesimo, tra lo stupore di Roma e il gaudio della chiesa.[128]

[128] Aug. *Conf.* 8, 2, 4, trad. G. Chiarini con qualche accomodamento.

Agostino termina il racconto enfatizzando proprio la dimensione pubblica della professione di fede di Vittorino compiuta dinanzi ad una *sancta multitudo*.[129] Dal racconto del vescovo di Ippona emerge chiaramente l'ironia di Vittorino nei confronti di un culto che racchiudeva dentro quattro mura l'idea o la presenza divina, quello che, nelle categorie di Jonathan Z. Smith già discusse, si potrebbe dire l'aspetto "locativo" della religione. Lungi dall'essere un semplice motto di spirito, in un celebre studio Pierre Courcelle ha messo in luce come il riferimento ai *parietes* s'iscrive all'interno della lunga critica filosofica, in particolar modo stoica, alla presenza divina all'interno dei templi[130] e Pierre Hadot ha ripreso quest'interpretazione sottolineando anche la sfumatura ecclesiologica dietro all'uso di Vittorino:[131] la critica sarebbe dunque rivolta contro l'idea dell'*extra ecclesia nulla salus*, contrapponendo così una *salus* raggiungibile *sola fide*. Agostino sembra perfettamente cosciente di e contrario a questa possibilità[132] e gli stessi termini con i quali descrive la conversione di Vittorino vanno nella direzione di un primato dell'aspetto collettivo-ecclesiologico rispetto a quello individuale-fideistico. Così, nonostante leggesse *studiosissime* i testi cristiani, Vittorino deve ancora essere *imbutus primis instructionis sacramentis* e solo allora può *nomen dare*, cioè letteralmente «arruolarsi».[133] Che si tratti di una rappresentazione agostiniana è evidente dal momento che né *sacramentum* né la formula *nomen dare* compaiono nelle opere di Vittorino.[134] Piuttosto appare un significativo accenno ai *parietes* proprio nel commentario ad *Efesini*, in un passo che segue senza soluzione di continuità proprio l'alternativa *per sanguinem*/*per fidem* che si è discussa in precedenza. Sempre fedele al testo dell'epistola,[135] Vittorino richiama il ruolo di *mediator* di Cristo tra i *regna* nei quali erano divisi dio da un lato e le anime dall'altro da un *paries* costituito da «lusinghe della carne e desideri mondani»: con il suo *mysterium* e la *crux* e la *passio* e la *disciplina* Cristo «ha dissolto questa parete intermedia».[136] Tuttavia il riferimento alla *carnis*

[129] Aug. *Conf.* 8, 2, 5.
[130] Courcelle 1966.
[131] Hadot 1971, 246-248.
[132] Hadot 1971, 248 riporta l'attenzione su Aug. *Serm.* 37, 6 e *Cont. Acad.* 3, 19, 42, testi polemici rispettivamente contro la possibilità di essere cristiani nel privato e contro l'utilità della sola filosofia per il raggiungimento della salvezza senza l'atto di abbassamento divino.
[133] Sul significato militare dell'espressione *nomen dare* cfr. Veg. 1, 3 con Davies 1969.
[134] «I commentari infatti dimostrano scarso interesse per la vita sacramentale e liturgica della chiesa», Gori 1981, 7.
[135] αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας / *Ipse est enim pax nostra, qui fecit utraque unum et medium parietem maceriae solvens, inimicitias in carne sua, legem mandatorum in decretis evacuans*, *Eph.* 2, 14-15.
[136] *Pax, inquit, nostra Christus est, quem et alibi mediatorem appellat. Ipse enim se interposuit inter divisa regna, cum animae a dei fonte natae in hoc mundo teneantur vel tenerentur et intercederet medius paries, quasi saeps ac maceria, per illecebras carnis et mundanas cupiditates. Christus mysterio suo et cruce et passione et disciplina medium istum parietem solvit, id est vincens et carnem et vincendam docens et mundi cupiditates solvens ac solvendas docens, medium parietem sustulit*, Mar. Vict. *in Eph.* 2, 14-15, 7-14.

gli permette di ribadire, ancora una volta, che «non pertiene alla nostra fatica, come spesso ammonisco, che ci liberiamo, ma la sola fede in Cristo ci dà la salvezza».[137] Mi sembra dunque che quella fra *parietes* e *sola fides* fosse un'alternativa che Vittorino poteva riproporre in senso ecclesiologico, forte della critica alla dimensione locativa della religione giudaica che, come si è visto nel precedente capitolo, già Paolo aveva condotto e che l'autore di *Efesini* seguiva. Sempre come ipotesi di lavoro, si potrebbe pensare che la prospettiva utopica, cioè contrapposta alla locativa, attestata più nettamente nel commento ad *Efesini* possa collocare l'opera prima della metà del 362.

D'altro canto, a ben vedere, quella narrata da Agostino non è la "conversione" quanto, piuttosto, il "battesimo" di Vittorino, cioè il momento nel quale, stando al racconto del vescovo di Ippona, il retore compì pubblicamente il rito dentro i *parietes*. Mi sembra che Agostino nel suo racconto tenga assieme due aspetti che non necessariamente vanno collegati: il battesimo e l'impegno pubblico di Vittorino. Non necessariamente occorre collocare la redazione di tutti gli scritti cristiani di Vittorino dopo i fatti narrati da Agostino, poiché nelle parole di Simpliciano riportate dal vescovo quello già si diceva cristiano poiché «investigava con grande passione e ricercava attentamente tutti gli scritti cristiani».[138] Pur conscio della natura congetturale della proposta che qui faccio, mi sembra ipotizzabile collocare il commento ad *Efesini* prima della metà del 362, momento nel quale Vittorino avrebbe assunto un profilo pubblico più esplicito, testimoniato dall'uso di *paganus*, termine con il quale indicò gli Ἕλληνες, cioè il partito di coloro più vicini all'imperatore che lo aveva destituito dall'insegnamento. Mi sembra questa la soluzione più economica per tenere assieme il nuovo uso di *paganus* da parte di Vittorino e il racconto di Agostino, di cui dovremmo distinguere due momenti cronologicamente distinti, quello precedente dell'effettivo battesimo e quello successivo dell'assunzione di una più netta posizione pubblica e di compromesso. Proprio l'assenza nell'opera del retore di quel lessico sacramentale utilizzato invece dal vescovo di Ippona per descriverne il rito battesimale, dovrebbe farci guardare con sospetto ai dettagli pubblico-ecclesiologici che Agostino aveva tutto l'interesse ad enfatizzare collegandoli al momento stesso del battesimo.

Per meglio comprendere gli aspetti sociali della traduzione di Ἕλλην con *paganus* operata da Vittorino, è necessario enfatizzare la novità rappresentata da questo nuovo significato che,

[137] *In carne tamen, inquit, sua inimicitias utique solvens. Ergo non nostri laboris est et, quod saepe moneo, ut nos solvamus, sed sola fides in Christum nobis salus est*, Mar. Vict. *in Eph.* 2, 14-15, 14-17.
[138] *omnes christianas litteras investigabat studiosissime et perscrutabatur*, Aug. *Conf.* 8, 2, 4. Sicuramente Vittorino lesse molto di più il nuovo testamento rispetto all'antico data la scarsa presenza di citazioni veterotestamentali, cfr. Vaccari 1961.

come si è visto,[139] fu quello con il quale venne utilizzato da molti scrittori cristiani, tanto che Filastrio poté considerare eretici coloro che concepivano in senso sacramentale i *pagani*, termine che indicava coloro che non erano ancora battezzati. Il caso di Filastrio è significativo, poiché dimostra che non tutti avessero accettato o conoscessero il nuovo significato utilizzato da Vittorino. In Africa, infatti, abbiamo una significativa testimonianza di poco successiva a Vittorino, proveniente dall'opera contro i Donatisti di Ottato di Milevi.[140] *Paganus* compare tredici volte nell'opera: nelle prossime pagine mi soffermerò brevemente su due punti che aiutano ad intendere i significati di questo vocabolo.[141] Il primo è quello "battesimale": i *pagani* sono coloro non ancora battezzati, anzi, ad essere precisi, coloro non ancora catecumeni, tanto che, parafrasando *1 Cor.* 3, 6, Ottato può costruire una sequenza *paganus – catechumenus – christianus*, dove il battesimo si colloca fra *catechumenus* e *christianus*.[142] Poco prima si era riferito a coloro in procinto di farsi cristiani come *gentiles*[143] e in due punti della sua opera, Ottato utilizza l'aggettivo *extralegales*, *hapax* nella letteratura latina, per descrivere sia i *pagani* che i *gentiles*,[144] segno che per il vescovo africano i due vocaboli erano sostanzialmente

[139] Cfr. *supra* cap. I II.1.

[140] Com'è noto, v'è una questione sulla datazione dei primi sei libri e del settimo. L'idea che tutti e sette i libri siano di Ottato e che il settimo fu aggiunto in un secondo momento è, da che io sappia, universalmente accettata dagli studiosi che però divergono sulle date. Nell'*Introduzione* all'ed. Labrousse 1995, 12-14 ritiene plausibili una datazione tra il 364-367 per la prima edizione dato che nella notizia di Girolamo (*de vir. ill.* 110) non è presente un riferimento a Graziano. Simonetti – Prinzivalli 2010, 437 collocano la redazione dei primi sei tra il 370 e il 374. Per la seconda edizione, tutti sono concordi nell'indicare il 384 come *terminus post quem*.

[141] I due punti sono Opt. 2, 15, 4 e 3, 11, 6-7. Le altre occorrenze sono le seguenti: Opt. 2, 1, 12 discusso brevemente *infra*; 5, 3, 2, dove ipotizza la possibilità, per poi scartarla, che per dirimere le controversie possa essere appuntato un giudice non cristiano, cioè o *paganus* o *Iudaeus*; 5, 7, 8, discusso brevemente *infra*; 6, 2, 2, dove con indignazione si dice che i *pagani* possono acquisire gli oggetti di culto venduti dai donatisti, in particolare i calici, *sanguinis Christi portatores*; 7, 6, 6, dove ritorna sulla questione dei *iudices pagani* rimembrando quelli autorizzati da *Rm.* 13, 4.

[142] *ut ostenderet quia hoc totum sacramentum baptismatis dei est, ut illic sibi nihil vindicet operarius, sic ait: "ego quidem plantavi" – hoc est: de pagano catechumenum feci – "Apollo rigavit" – hoc est ille catechumenum baptizavit – "sed ut cresceret quod plantatum aut irrigatum est, deus fecit"*, Opt. 5, 7, 8.

[143] Contro l'idea che il battesimo fosse correlato all'operatore religioso che lo impartiva, dice Ottato: *Sed quod stultum est, vos dicitis esse datores. Si ita est, et nos et vos teneamus singulos gentiles. Vos, qui vos sanctos dicitis, interrogate eum quem tenetis ne renuntiet diabolo et credat domino, et ille dicat: nolo. Contra nos peccatores, ut vultis, interrogemus alterum gentilem an renuntiet diabolo et credat deo, et cetera, et dicat: renuntio et credo, et cetera. Cum vos tingatis nolentem, nos volentem, dicatur quis eorum possit ad dei gratiam pertinere*, Opt. 5, 7, 1-2.

[144] Opt. 2, 1, 5-12 controbatte l'esclusivismo africano dei donatisti in favore delle *gentes*, anche attraverso la citazione di *Ps.* 2, 8 dove il vocabolo appare, e quindi costruisce una contrapposizione fra *pagani extralegales* ed *ecclesia quae in lege est*, accusando i propri avversari di voler chiudere *ora omnium christianarum gentium*, cioè tutti i cristiani non africani. L'aggettivo *extralegales* ritorna in Opt. 7, 1, 34, dove chiosa le *gentes* della citazione di *Rm.* 2, 14.

intercambiabili,[145] mentre *Graecus* ha sempre significato o geografico o linguistico.[146] Sembra che Ottato non conoscesse il nuovo significato coniato da Vittorino e probabilmente era lo stesso per gli avversari donatisti dello stesso vescovo di Milevi, i quali, però, con indignazione di Ottatto, utilizzavano *paganus* indistintamente per riferirsi a colui che non aveva ancora ricevuto il loro battesimo.

> *Iam illud quale est quod hominibus christianis etiam clericis dicitis: Estote christiani.*[147] *Et cum miraculo quodam unicuique audetis dicere: Gai Sei aut Gaia Seia, adhuc paganus es aut pagana? Eum qui ad deum se conversum esse professus est, paganum vocas! Eum qui vel a nobis vel a vobis non in nomine nostro nec vestro sed in nomine Christi tinctus est, paganum vocas! Sunt enim qui et a vobis baptizati sunt et ad nostram communionem postea transierunt. Eum qui deum patrem per filium eius ante aram rogaverit, paganum vocas! Quicumque enim crediderit, in nomine patris et filii et spiritus sancti credidit, et tu eum paganum vocas post professionem fidei. Si aliquis christianus, quod absit, deliquerit, peccator dici potest, paganus iterum esse non potest.*
>
> E che senso può avere quello che, dopo averlo detto a semplici cristiani, andate a ripeterlo perfino ai chierici: siate cristiani. E con la pretesa di un certo vostro miracolo osate anche dire a ciascuno: Gaio Seio, Gaia Seia, sei ancora pagano o pagana? Chiami pagano chi è stato immerso o da noi o da voi non in nome nostro né vostro ma in nome di Cristo! Ci sono infatti quelli che sono stati battezzati da voi e successivamente sono passati alla nostra comunione. Chiami pagano chi pregò davanti all'altare dio padre per mezzo del suo figlio! Infatti chiunque abbia creduto, ha creduto nel nome del padre, del figlio e dello spirito santo, e tu lo chiami pagano dopo la professione di fede. Se qualche cristiano, che non succeda, ha commesso un errore, può essere detto peccatore, pagano di nuovo non può essere.[148]

L'indignazione di Ottato per lo stretto ritualismo dei Donatisti è per noi illuminante poiché ci attesta un significato di *paganus* specificatamente battesimale, un significato che, facendo

[145] Oltre ai passi citati nelle note precedenti, per le altre occorrenze in Otatto di *gentes*/*gentilis* cfr. 1, 8, 2, dove *gentilis* si contrappone a *fidelis*; 1, 25, 2, dove un poco credibile Costantino si sarebbe rivolto ai processi imperiali come *causae gentilium*; 3, 3, 5-7, discusso *infra*; 3, 8, 10, dove *gentes* è nella citazione di *I Cor.* 13, 1-3; 3, 10, 4, dove *gentes* è giustapposto a *Iudaei*, entrambi *populi* riuniti da Cristo; 5, 3, 8 e 5, 4, dove in entrambi i casi *gentes* è nella citazione di *Mt.* 28, 19; 5, 7, 5, dove le *gentes* sono quelle da battezzare; 5, 7, 11, dove le *gentes* sono quelle che si fanno cristiane; 6, 5, 2, dove la *gentilis executio* è l'amministrazione imperiale.

[146] Geografico: Opt. 2, 1, 3; 3, 9, 1; linguistico: 3, 2, 2; 7, 1, 11.

[147] Al contrario dei due più importanti editori (Ziwsa 1893; Labrousse 1995-1996), non ritengo necessario il punto di domanda dopo *estote christiani*, dato che l'imperativo plurale *estote* può benissimo riferirsi ad un battesimo già avvenuto che retoricamente Ottato mette prima della formula *Gai Sei aut Gaia Seia, adhuc paganus es aut pagana*, la quale altrimenti sarebbe una ripetizione della formula precedente.

[148] Opt. 3, 11, 5-7, trad. L. Dattrino con qualche accomodamento.

perno sul rito e non sulla tripartizione etnica in *Iudaei*, *gentes/Graeci/pagani* e *christiani*, poteva chiamare *pagani* coloro che non si erano ancora sottoposti a quello specifico rito, di cui Ottato sembra riportare una sorta di formulario. La prospettiva di Ottato è ancor più interessante se collegato a quanto detto prima sulla tripartizione fra *pagani*, *catechumeni* e *christiani*: per Ottato non è il battesimo il punto nodale dell'appartenenza cristiana, quando la *professio fidei* che è sufficiente a far perdere al professante la qualifica di *paganus*. Così come in Vittorino, anche in Ottato si può assumere ad una sostanziale perdita di importanza del *sacramentum* quale momento cruciale di ridefinizione dell'appartenenza. Si potrà obiettare che quello donatista era un uso particolare e legato al peculiare contesto africano, ma allora bisogna riconoscere l'origine africana di molti dei riferimenti all'appartenenza religiosa quale *militia*, da Apuleio,[149] Tertulliano,[150] Minucio Felice,[151] Cipriano,[152] Lattanzio[153] a Mario Vittorino, la cui ripresa del termine *paganus* deve essere vista, oltre che in collegamento con il regno di Giuliano, anche con la forte presenza di cristiani di origine africana a Roma,[154] dove, come si vedrà, erano attivi anche i Donatisti.

Donandoci uno spaccato dei mutati posizionamenti degli intellettuali cristiani, lo scritto di Ottato di Milevi ci fa vedere le modalità di allineamento di questi intellettuali con una parte della società imperiale, cioè l'*imperator* e la sua *militia*. Questo annacquamento del forte significato rituale di *paganus* operato da Mario Vittorino e da Ottato attraverso la sistematica traduzione con un significato etnico (vuoi Ἕλλην vuoi *gens*), mi sembra marcare una discontinuità fra l'atteggiamento degli intellettuali prima e dopo Giuliano. Così, Ottato, ricordando il supporto economico e materiale inviato dall'imperatore Costante ai cristiani in Africa, ricordava anche una frase di Donato, vescovo di Bagai: «che c'entra l'imperatore con la chiesa»?[155] Il vescovo di Milevi rispondeva saldando Impero e Chiesa, giacché «non è la repubblica nella chiesa, ma la chiesa nella repubblica, cioè nell'impero romano» che sarebbe

[149] Ap. *Met.* 11, 15 dove compare anche la locuzione *nomen dare*.
[150] Cfr. *supra* cap. I II.3.
[151] Min. Fel. 37, 1-6.
[152] Sul quale, punto di partenza rimane, sebbene datato, Capmany 1956.
[153] Lact. *de mort.* 16, 9.
[154] In particolar modo presso la *Basilica Apostolorum*, l'attuale Basilica di S. Sebastiano, situata al III miglio della via Appia, cfr. Carcopino 1956, 246-250; Guarducci 1986, 819-823. Il contesto topografico del III miglio della via Appia e della prossima via Latina è particolarmente interessante in confronto all'opera di Vittorino se, come ha suggerito Hadot 1971, 243-246, l'ambiente neoplatonico vicino al cristianesimo in cui si mosse il retore africano è prossimo a quello rappresentato dall'ipogeo di via Dino Compagni. La questione merita di essere approfondita.
[155] *Aut quis negare potest rem cui tota Carthago principaliter testis est: imperatorem Constantem Paulum et Macarium primitus non ad faciendam unitatem mississe sed cum eleemosynis quibis sublevata per ecclesias singulas posset respirare, vestiti, pasci, gaudere paupertas? Qui cum ad Donatum, patrem tuum* [di Parmeniano], *venirent et quare venerant indicarent, ille solito furore succensus in haec verba prorupit: quid est imperatori cum ecclesia?*, Opt. 3, 3, 2-3.

addirittura il Libano da cui viene la sposa del *Cantico dei cantici*. Ma concepire l'impero come lo spazio profeticamente annunciato nel *Cantico* permette ad Ottato di descriverlo come il luogo «dove ci sono i santi sacerdozi, la pudicizia e la verginità, che non ci sono nelle genti barbare e, seppur ci fossero, non potrebbero essere al sicuro».[156] Proprio l'equivalenza fra *Libanus* e *imperium romanum* è quella che permette ad Ottato di affermare una dimensione di appartenenza che potenzialmente non ha più bisogno di una continuità dinastica di episcopati legittimi, poiché è l'essere *in imperio romano* che garantisce all'*ecclesia* i propri confini, confini che rendono in un certo qual modo sovrapponibili le *gentes* giudaico-cristiane con le *barbarae gentes* fuori dall'impero. Questa prospettiva, sebbene non fosse senza precedenti in ambito cristiano, era in netta discontinuità con la tradizione africana precedente, in particolar modo con la pratica battesimale di una figura eminente come Cipriano di Cartagine, la cui autorità in materia venne definitivamente archiviata in funzione antidonatista da Agostino nel *de baptismo*.[157] Che fosse la traduzione di Ἕλλην o la giustapposizione a *gentes*, il nuovo significato etnico dato a *paganus* garantì una sostanziale normalizzazione e generalizzazione dell'appartenenza cristiana anche al fine di favorire un aggancio alla più ampia compagine dell'impero. In particolare l'indebolimento del significato rituale di *paganus* non permise più di ridefinire l'identità attraverso un rituale di iniziazione che trasformava giuridicamente qualcuno da *paganus* a *christianus*, e anzi, in particolar modo con Filastrio ma anche con Ottato, questo atteggiamento veniva denunciato come eretico.

Proprio Agostino ci dà modo di cogliere il riverbero sociale di questo uso di *paganus* da parte degli scrittori cristiani post-giulianei. In due punti della sua opera il vescovo di Ippona dice espressamente che *paganus* è un *usitatum vocabulum/nomen* con il quale il *vulgus* chiama gli *infideles/deorum falsorum multorumque cultores*.[158] Già in precedenza la medesima espressione era comparsa nel *Teodosiano*, dove in una legge del 409 i *gentiles* erano enumerati insieme ad una serie di dissidenti religiosi e il legislatore si premurava di chiosare il termine con *quos vulgo paganos appellant*.[159] In periodo tardoantico *paganus* emerge dunque come un

[156] *Non enim respublica est in ecclesia, sed ecclesia in republica, id est in imperio romano quod Libanum appellat Christus in canticis canticorum, cum dicit: "Veni, sponsa mea, veni de Libano"* [*Cant.* 4, 8]*, id est de imperio Romano, ubi et sacerdotia sancta sunt et pudicitia et virginitas, quae in barbaris gentibus non sunt et, si essent, tuta esse non possent*, Opt. 3, 3, 5.

[157] *Contra Donatistas, auctoritate beatissimi episcopi et martyris Cypriani se defendere molientes, septem libros De baptismo scripsi. In quibus docui nihil sic valere ad refellendos Donatistas et ad eorum prorsus ora claudenda, ne adversus Catholicam suum scisma defendant, quomodo litteras factumque Cypriani*, Aug. *Retr.* 2, 18. Sulla questione cfr. Labrousse 1996.

[158] *Infidel[es], quos vel gentiles vel iam vulgo usitato vocabulo paganos appellare consuevimus*, Aug. *Ep.* 184A, 5; *deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos vocamus*, Aug. *Retr.* 2, 43, 1.

[159] *CTh.* 16, 5, 46. De Giovanni 1985, 90 n. 98 connette questa legge alla morte di Stilicone cui venivano collegati i provvedimenti contro tutti coloro che non erano cattolici. Si badi che in un anonimo *Sermo* quaresimale edito da

termine legato alle classi sociali meno abbienti e la cosa si collega senza problemi sia all'uso da parte dei Donatisti, sia all'emergere carsico ed episodico del vocabolo nei secoli precedenti, il che potrebbe suggerire un uso diffuso ma non letterario. Due esempi sull'uso di *paganus* in Agostino dimostrano come questo sia strettamente legato con il tipo di auditorio cui si rivolge il vescovo. La tradizione manoscritta dei *tractatus* sul *Vangelo di Giovanni* composti dal vescovo di Ippona riporta spesso due raggruppamenti numerati dagli editori 1-54 e 55-124, la qual cosa ha fatto ipotizzare che solo il primo gruppo fu effettivamente pronunciato pubblicamente mentre il secondo fu solamente dettato.[160] L'uso di *paganus* sembra rispettare questa divisione giacché compare molto più frequentemente nel primo gruppo rispetto al secondo.[161] Similmente il termine è ampiamente attestato nel *Contra Faustum Manichaeum*, dove, anzi, viene vicendevolmente utilizzato da entrambi per tacciare il proprio avversario di professare una religione vicina a quella dei *pagani*,[162] mentre è completamente assente del *De Genesi contra Manichaeos*, segno che in un'opera di estrazione più letteraria *paganus* non aveva ragione d'essere.

Sembrerebbe, dunque, che ad un certo punto alcuni scrittori cristiani (e manichei) abbiano scientemente cominciato ad utilizzare un termine di estrazione popolare, quale *paganus*, e ciò è documentabile solo durante o dopo il regno di Giuliano. Dietro il rapidissimo diffondersi dell'utilizzo di *paganus* bisogna dunque vedere la reazione alla politica religiosa dell'imperatore e il deliberato tentativo di rivolgersi alle componenti meno abbienti della società, presso le quali l'uso di *paganus* era più frequente. Il collegamento con Giuliano, d'altronde, è esplicito in un passaggio dell'opera di Ottato di Milevi.[163] Ricordando la posizione sempre contraria ai cattolici dei Donatisti, Ottato costruisce un paragone fra Costantino e Giuliano: il primo fu *imperator christianus* il cui regno fu una sorta di età dell'oro, durante la quale, mandati in esilio i Donatisti, «nella Chiesa non ci furono scismi e ai pagani non era concesso praticare i sacrilegi»;[164] il secondo, che Ottato non chiama per nome, è colui che «da servo di dio divenne ministro del nemico e si manifestò apostata con i suoi editti»,[165] grazie al quale anche i Donatisti poterono tornare alle loro sedi. L'esplicito riferimento agli *edicta* di

Migne (*PL* 13, 645) e da lui riportato al IV sec. v'è la formulazione opposta (*pagani, qui et gentiles vocantur*), segno, mi sembra, che quando ci si rivolgeva agli strati meno abbienti della società era *paganus* il termine utilizzato per spiegare *gentilis* e non viceversa.

[160] Cfr. la *praefatio* all'ed. Willems 1954, VII-VIII con bibliografia precedente.

[161] Aug. *In Ioann.* 5, 12-13 (due volte); 6, 17; 18, 4; 20, 11; 34, 10; 35, 7 (tre volte); 44, 2; 45, 2; 96, 3; 100, 3 (due volte).

[162] Basti la lettura di Aug. *Cont. Faust.* 20.

[163] Per quanto segue cfr. Opt. 2, 15-17.

[164] *in ecclesia nulla fuerant schismata nec paganis licebat exercere sacrilegia*, Opt. 2, 15, 4.

[165] *ex famulo dei factus est minister inimici, apostatam se edictis suis testatus est*, Opt. 2, 16, 1.

Giuliano ci dà un ulteriore conferma del peso che la politica di questo imperatore ebbe nei confronti dei cristiani e come alcuni di loro, particolarmente quelli che avevano perso di più, cioè i *catholici*, reagirono duramente dopo la morte dello stesso imperatore per recuperare il terreno perduto. La contrapposizione fra Costantino e Giuliano permette a Ottato di retrodatare l'attualità del concetto di *paganus* giacché questo viene applicato al regno del primo, sebbene, come si è visto, non appaia che durante o dopo il regno del secondo e, anzi, gioverà ricordare quella legge di Costanzo II del 353 in cui i *pagani* sono contrapposti ai *decuriones*,[166] segno che non c'era stata nessuna specifica speculazione cristiana intorno al concetto di *paganus* prima del regno di Giuliano. Probabilmente, la retroproiezione al regno di Costantino della contrapposizione fra *pagani* e *christiani* è presente anche in Paciano di Barcellona, il quale, sempre difendendo la parte cattolica, ricordava le *persecutiones* subite anche dai *catholici* durante i regni dei *pagani principes*.[167] Questa è l'unica occorrenza di *paganus* nell'opera del vescovo di Barcellona, la cui attività letteraria, com'è noto, non è facilmente inquadrabile in un chiaro contesto cronologico, unicamente illuminato dalla morte dello stesso Paciano verso il 390.[168]

L'uso di *paganus* da parte degli scrittori cristiani s'iscrive, dunque, nella reazione alla politica religiosa dell'imperatore Giuliano, il cui carattere di *paganus princeps* venne retrodatato abbastanza rapidamente agli imperatori precedenti a Costantino, essendo questi il *christianus princeps* per antonomasia. Ma l'uso di *paganus* fatto dagli scrittori cristiani s'iscrive, a mio avviso, anche all'interno di un doppio binario che ho cercato di far emergere nella precedente lettura dei testi e che si può riassumere in due punti: a) l'aspetto "popolare" del significato, che cioè vede in *paganus* un vocabolo particolarmente diffuso nelle classi sociali meno agiate; b) l'aspetto "rituale" o "sacramentale" del significato, che cioè vede in *paganus* colui che non ha operato il rito, il *sacramentum*, che permette il passaggio da una condizione, quella di *paganus*, ad un'altra, in primo luogo quella di *miles*, che poi in senso cristiano poteva anche essere quella di *fidelis*, *christianus*, etc. Come si è visto nel caso donatista, la costruzione di un'identità rituale, attraverso la quale potevano essere ridotti allo stato di *pagani* anche coloro che avevano ricevuto un altro tipo di *sacramentum* cristiano, era in contraddizione con la costruzione di un unico fronte cristiano imperiale, il quale, senza rinnegare la dimensione del *sacramentum*, concepiva la sua identità in senso etnico, cioè attraverso quella rielaborazione dell'etnocentrismo giudaico che fu l'idea greca di τρίτον γένος. Che poi un autore come

[166] *CTh.* 7, 21, 2, citata per esteso in Cap. I II.2.
[167] Pac. *Ep.* 2, 5 (*PL* 13, 1060-61).
[168] Girolamo lo dice *sub Theodosio principe iam ultima senectute mortuus*, *Vir. Ill.* 106.

Filastrio conoscesse più di tre γένοι, potrebbe essere una conferma della recente importazione di idee dal cristianesimo greco in quello latino, operazione culturale che, come si è visto, ha in Mario Vittorino uno dei suoi alfieri. In tal senso, i due significati di *paganus*, quello "popolare" e quello "rituale", vanno tenuti assieme, giacché è molto probabile che classi sociali meno abbienti trovassero metodi a loro più congeniali di costruire le proprie identità religiose, metodi che probabilmente non passavano per una spiccata conoscenza libraria, appannaggio delle classi più agiate, quanto per un associazionismo connesso a pratiche più incentrate sull'oralità e sulla performatività.[169] L'utilizzo di *paganus* da parte degli intellettuali cristiani potrebbe farci arrivare l'urgenza da quelli percepita di compattare il blocco cristiano dopo l'esperienza dell'imperatore Giuliano.

Questi tre aspetti del significato di *paganus*, cioè antigiulianeo, popolare e sacramentale, possono a mio avviso essere rinvenuti in un documento che si rivela assai importante poiché geograficamente e cronologicamente si colloca proprio nel punto di insorgenza di questo nuovo significato di *paganus*, cioè presso il gruppo di cristiani africani a Roma dopo il regno di Giuliano. Si tratta di una lettera indirizzata a Graziano e Valentiniano II da parte di un concilio tenuto a Roma da papa Damaso nel 378, documento del quale conserviamo anche la tempestiva risposta dei due imperatori.[170] Come osservato da tutti i commentatori, proprio la presenza dei soli Graziano e Valentiniano II colloca molto precisamente i due documenti fra la morte di Valente nel 9 agosto 378 e la nomina di Teodosio il 19 gennaio 379. Il concilio aveva ribadito la centralità dell'episcopato di Damaso contro gli altri vescovi allora presenti a Roma, cioè l'ariano Ursino e il donatista Claudiano. Proprio l'attività di quest'ultimo risulta particolarmente importante per la traiettoria del concetto di *paganus*.

> *Per Africam rursum sacrilegos rebaptizatores nutu dei praecepistis expelli: sed ab expulsis Claudianus est ordinatus, et ad perturbandam urbem Romam quasi episcopus destinatur. Qui contra scripturae praecepta divinae, contra iura evangelica, vacuos omnes mysteriorum, atque, ut eius verbum exprimamus, paganos fuisse vel praeteriti temporis dicat episcopos, vel praesentis. Quem quidem iussit tranquillitas vestra Roma pulsum patriam repetere propriam. Sed contemptis judiciis, et quidem saepe constrictus, residet tamen, sollicitans pretio frequenter pauperiores, et redemptos rebaptizare non veretur.*

[169] Si potrebbe fare un paragone con quanto detto al Cap. III.2 riguardo alla mistica dei monaci egiziani osteggiata da Sinesio di Cirene.
[170] *Epistola Romani Concilii ad Gratianum et Valentinianum imperatores* (Mansi III, 624-627 = *PL* 13, 575-584 da cui cito = Maier 1989, n. 44). La risposta dei due imperatori è anche in *Coll. Avell.* 13 (= Maier 1989, n. 45).

> *Spoliat magis eo quod fuerant consecuti, quam tribuit quod manifestum est bis non posse conferri.*
>
> Dall'Africa sono di nuovo espulsi i sacrilegi ribattezzatori per ordine e per i precetti di dio: ma Claudiano è ordinato dagli espulsi e quasi come vescovo è destinato per perturbare la città di Roma. Quello, contro i precetti della divina scrittura e contro i diritti evangelici, dice che i vescovi nei tempi passati e addirittura in quelli presenti siano tutti privi dei misteri e, per esprimerci con il suo termine, pagani. La vostra tranquillità ordina certamente di espellerlo da Roma e di ritornare alla propria patria. Ma, disprezzati i giudizi, sebbene spesso incarcerato, tuttavia risiede ancora qui, istigando spesso i più poveri con denaro e senza esitare a ribattezzare i redenti. Deruba in più di ciò che quelli avevano ottenuto, concede quella cosa che chiaramente non può essere conferita due volte.[171]

Dall'epistola si intuisce bene il nesso fra i tre aspetti del significato prima individuati dietro la parola *paganus*. In primo luogo c'è il *rursum* che rimanda al regno di Giuliano, durante il quale i Donatisti ebbero modo di tornare in Africa e lì riprendere particolare seguito, in particolare grazie all'opera di Parmeniano, vescovo donatista di Cartagine.[172] In secondo luogo c'è l'esplicito riferimento ai *pauperiores* presso i quali Claudiano aveva una particolare influenza, probabilmente in virtù della medesima appartenenza etnica africana e della sua militanza e prigionia piuttosto che del *pretium* che ventilano gli autori della lettera. Infine, vi è il riferimento alla pratica battesimale che, applicando indistintamente l'alternativa *pagani*/*christiani*, annoverava fra gli esterni tutta la tradizione di vescovi, probabilmente partendo dal periodo costantiniano in poi. Il dettaglio indubbiamente più interessante per la traiettoria storico-religiosa di *paganus* è che lo stesso termine è esplicitamente indicato come un termine donatista utilizzato da Claudiano all'interno del gruppo donatista di Roma i cui membri erano chiamati *montenses* dai propri avversari.[173] Sebbene non limitato alla sola chiesa donatista, tuttavia è

[171] *Ep. Rom. Conc.* 7 (*PL* 13, 580).
[172] Sul vescovato di Parmeniano ancora utili le pagine di Frend 1952, 193-207. Sul rapporto fra questione donatista e potere imperiale cfr. la messa a punto di Lenski 2016 ma con le dovute remore espresse da Barbero 2016, 360-426 sull'attendibilità delle lettere costantiniane, in particolar modo quelle attestate nell'appendice di Ottato.
[173] Sul termine *montenses* cfr. la dettagliatissima discussione di Rossi 2013, 183-248 cui rimando per le fonti e ulteriore bibliografia. Per quanto questo studio sia il punto di partenza da cui impostare la questione, come giustamente riconosce Dalvit 2013, tuttavia l'eccessiva enfasi sulle tradizioni testuali fa mettere in secondo piano l'unico punto su cui concordano tutte le fonti e cioè che i *montenses* stanno a Roma, e successivamente *in partibus Italiae* (Arn. *Praedest.* 1, 69), e non in Africa. Rossi 2013, 204 n. 73 collega argutamente la locuzione *in monte* di Cip. *Ep.* 41, 2, 1, normalmente emendata, con lo scritto pseudo-ciprianeo *De duobus montibus*, la cui redazione si collocherebbe in Africa e oscilla tra i secoli III e IV. Tuttavia questo non spiega perché le fonti collochino a Roma e non in Africa i *montenses* e l'eccessiva enfasi per il dato testuale ha un po' paradossalmente portato Dalvit 2013, 182-183 a dislocare, contro tutte le fonti, *in primis* il numida Ottato, l'origine del significato dei *montenses* in Numidia. Sebbene segnali l'importante studio di Palmer 1976, Rossi 2013, 197 n. 57 scarta a mio avviso troppo rapidamente il dato topografico: il ruolo ancora attivo dei *dii montenses* nel III sec. e il loro collegamento con il *collegium* di Silvano (*CIL* 6, 377) non può essere derubricato, in particolar modo se, cosa che mi sembra di aver

indubbio che in questo gruppo di cristiani il termine avesse acquisito un particolare significato militante, particolarmente condiviso tra la popolazione meno abbiente, dove, di là da particolari sottigliezze teologiche, l'appartenenza religiosa era dettata dal rito di iniziazione. E che si trattasse di un rito di iniziazione e che fosse ancora inteso come tale lo dimostra la risposta della cancelleria imperiale che, parafrasando il testo dell'epistola, accusa Claudiano e i suoi, «che contro i divini precetti celebrano di nuovo le iniziazioni della religione», portando «a corrompere con maggiore scandalo coloro già integralmente iniziati».[174] L'uso di *initia* e di *initiatus* da parte della cancelleria imperiale rende evidente, a mio avviso, che l'utilizzo di *paganus* da parte dei Donatisti fosse inteso come un rito di iniziazione che quelli reiteravano creando così un altro raggruppamento di iniziati, il cui carattere militante nei confronti dei *pagani* non iniziati doveva essere assai marcato.

Vale la pena soffermarsi su di un ultimo punto che permette di meglio comprendere il gioco delle parti fra i vescovi riuniti a Roma e la cancelleria imperiale di Graziano e Valentiniano II. Si è visto che questa utilizzando *initia* e *initiatus*, utilizza un lessico estraneo non solo all'epistola dei vescovi cui risponde, ma in generale ad una parte del lessico cristiano, un lessico che tendeva a smarcarsi dagli altri riti di iniziazione che altre religioni praticavano all'interno dei confini dell'impero. La cancelleria imperiale di Graziano e Valentiniano II, invece, intende l'appartenenza cristiana come un'iniziazione che ritualmente marca l'appartenenza al gruppo. Il punto è ancor più interessante se si pensa al modo in cui è presentato lo stesso lemma *paganus*: è un *verbum* di Claudiano, quasi che i vescovi riunitisi sotto Damaso ne marcassero la distanza. Questo ritengo si possa collegare con il tentativo di annacquamento del significato sacramentale operato da Vittorino e Ottato, i quali equiparavano il termine ai due etnonimi attorno ai quali in ambito greco si era costruita l'identità cristiana, cioè Ἕλλην e ἔθνη. Si noti, quindi, la spregiudicatezza dei vescovi autori dell'epistola agli imperatori che menzionavano *paganus* come se fosse un vocabolo dei Donatisti, mentre invece era ampiamente utilizzato anche da autori cattolici.[175] Si potrebbe obiettare che con l'espressione *eius verbum* gli autori dell'epistola si riferiscano non tanto al fatto che *paganus* fosse un termine

---

messo in luce, questi *montenses* sono collegati all'uso post-giulianeo di *paganus*. Un ipotetico indizio topografico potrebbe essere il Celio, in particolare la Basilica dei Ss. Giovanni e Paolo, consacrata alla memoria di due martiri sotto l'imperatore Giuliano, nei cui sotterranei è stata rinvenuta una *domus* attiva fino al III sec. Quanto questo possa essere suggerirci un collegamento fra l'alternativa *pagani/montani* e quella *pagani/christiani* mi è impossibile dirlo allo stato attuale delle mie conoscenze. La questione meriterebbe uno studio a sé.

[174] *Claudianus etiam ab his qui contra divina praecepta initia religionis instaurant, ab his, inquam, quos expelli iusseramus accitus, quasi parum facinoris aggressus esset si in Africa perstitisset, Romae sese dicitur intimasse falsusque praeceptor vel expertes adhuc devio profanare mysterio vel iam initiatos ex integro nititur flagitio maiore corrumpere, cum religionis sanctissimae disciplinam non cumulet iteratio sed evertat*, *Coll. Avell.* 13, 8.

[175] Oltre a quelli già citati, *paganus* è molto frequente nel cosiddetto Ambrosiaster, la cui attività si colloca a Roma sotto il papato di Damaso, cfr. Lunn-Rockliffe 2007, 12-17.

del donatista Claudiano, quanto al fatto che questi lo utilizzasse contro coloro che *pagani* non erano, cioè i vescovi non donatisti. Considerato però che, come si è visto, *paganus* riemerge nei testi letterari proprio negli anni successivi al regno di Giuliano, ritengo che gli autori dell'epistola stessero, almeno pubblicamente, prendendo le distanze dall'uso di *paganus* poiché, come tenterò di mettere in luce nelle prossime pagine, questo era un termine troppo legato all'appartenenza alla *militia* imperiale, in particolar modo dopo l'esperienza di governo di Giuliano. Per il momento mi limito a due rapide osservazioni. In primo luogo la prudenza e la scaltrezza diplomatica degli autori dell'epistola appare anche dall'uso delle parole con le quali si ricorda il decreto di espulsione dall'Africa dei *rebaptizatores*: questo avvenne *nutu dei praeceptiis*, dove il collocamento quasi chiastico del genitivo fra i due ablativi rende chiaro il collegamento ricercato dagli autori dell'epistola fra volontà divina e volontà imperiale. In secondo luogo, nonostante la pratica del ribattezzo esistesse già dal III sec.,[176] occorre osservare che il titolo sesto del *Teodosiano*, intitolato *ne sanctum baptisma iteretur*, presenta come prima legge una di Valentiniano I e Valente del 373.[177] Sembrerebbe che il problema fosse urgente se già nel 377 venne emesso un altro dispositivo imperiale diretto al vicario d'Africa Flaviano,[178] nel quale, nel condannare i Donatisti, gli imperatori dichiaravano di non voler «prescrivere nient'altro, all'infuori di ciò che la fede e tradizione dei vangeli e degli apostoli ha conservato incorrotta, come secondo la legge divina è nei decreti dei nostri genitori Costantino, Costante e Valentiniano».[179] Nonostante il rimando a Costantino s'inscriva in quella logica che faceva di questo imperatore il primo non *paganus*, il rimando a Costante potrebbe effettivamente testimoniarci delle misure antidonatiste non conservatesi. Tuttavia l'emergere di *paganus* dopo il regno di Giuliano in quella che, mi pare di aver sostenuto sufficientemente, è anche una chiara postura antidonatista, potrebbe rimandare ad un periodo, quello del regno di Valentiniano I, in cui attorno a *paganus* vennero a ruotare tutta una serie di speculazioni e nuovi posizionamenti all'interno dei quali bisogna considerare anche la prassi iniziatica dei *rebaptizatores*.

---

[176] Cfr. Caron 1986, 169-174.

[177] *Impp. Valentinianus et Valens aa. ad Iulianum proconsulem Africae. Antistitem, qui sanctitatem baptismi illicita usurpatione geminaverit et contra instituta omnium eam gratiam iterando contaminaverit, sacerdotio indignum esse censemus. Dat. X kal. mart. Treviris Valentiniano et Valente IIII aa. conss*, *CTh.* 16, 6, 1. Sul titolo sei del *Teodosiano* cfr. Caron 1986; Carbone 2023.

[178] Seguo la correzione proposta da Maier 1989, 50 n. 7 e seguita anche nella ed. francese di Rougé – Delmaire 2005, I, 341 n. 4 del testo stampato da Mommsen e Meyer.

[179] *Imppp. Valens, Gratianus et Valentinianus aaa. ad Florianum vicarium Africae. Eorum condemnamus errorem, qui apostolorum praecepta calcantes christiani nominis sacramenta sortitos alio rursus baptismate non purificant, sed incestant, lavacri nomine polluentes. Eos igitur auctoritas tua erroribus miseris iubebit absistere ecclesiis, quas contra fidem retinent, restitutis catholicae. Eorum quippe institutiones sequendae sunt, qui apostolicam fidem sine intermutatione baptismatis probaverunt. Nihil enim aliud praecipi volumus, quam quod evangeliorum et apostolorum fides et traditio incorrupta servavit, sicut lege divali parentum nostrorum Constantini Constanti Valentiniani decreta sunt*, *CTh.* 16, 6, 2pr.

***

Tentando di trarre delle conclusioni dall'analisi dell'emergere di *paganus* negli autori cristiani della seconda metà del IV sec. non si può non partire da un dato, a mio avviso, significativo e cioè l'assoluta parzialità con la quale vennero utilizzati i termini per indicare gli esterni al proprio orizzonte di appartenenza nella seconda metà del IV sec., segno che le definizioni nella dialettica interno/esterno erano ancora in un periodo di elevata fluidità. Si è visto che *paganus* traduce, in alcuni autori, Ἕλλην. Allo stesso tempo, Ἕλλην venne utilizzato, almeno da Atanasio, proprio in funzione antiariana, così come *paganus* venne utilizzato in funzione anticattolica dai Donatisti. Bisogna, quindi, riconoscere una certa malleabilità dei termini, i quali, senza perdere i propri significati precedenti, venivano tuttavia rimodellati dall'uso spregiudicatamente politico da parte degli scrittori cristiani dalla metà del IV sec. in poi. All'interno di questo entropico contesto politico-sociale, è bene ribadire i tre aspetti che emergono dall'analisi delle prime occorrenze di *paganus* nelle fonti letterarie degli autori cristiani: a) *paganus* è un termine post-giulaneo, cioè viene usato solo a seguito dell'esperienza storica dell'imperatore Giuliano; b) *paganus* è termine popolare, cioè utilizzato in modo prevalentemente non letterario dalle classi sociali meno abbienti e particolarmente presente in quelle opere letterarie che a queste classi sociali si rivolgono; c) *paganus* è un termine legato al lessico rituale-sacramentale, cioè indica primariamente coloro che non si sono sottoposti al *sacramentum* che da *pagani* fa diventare *milites* (o *fideles, christiani*, etc.). Proprio il sistematico tentativo degli scrittori cattolici di equiparare *paganus* quale sinonimo dei corrispettivi latini di Ἕλλην ed ἔθνος, cioè *Graecus* e *gens*, può essere interpretato come un tentativo di etnicizzare il significato c), cioè quello rituale-sacramentale, permettendo così due opzioni connesse ma distinte: la prima, spiccatamente antidonatista, permetteva di ridimensionare la portata ecclesiologica del *sacramentum* quale giuramento di fedeltà che legava ad un determinato gruppo e che perciò poteva concretamente formare nuovi gruppi; la seconda permetteva agli scrittori cristiani di rivolgersi più generalmente a tutta la società tardoantica, in particolare alla *militia* imperiale che senza alcun dubbio *pagana* non era né si sentiva.[180] Tuttavia, considerando che il significato rituale di *paganus* era lo stesso, cioè di colui che non si fosse sottoposto al *sacramentum*, è bene ricordare che questo significato di *paganus* poteva risuonare anche a coloro che si erano sottoposti ad altri *sacramenta* non cristiani ma che, proprio per l'utilizzo della metafora della *militia*, non si consideravano *pagani*. Senza dubbio nell'auditorio dei vescovi ed omileti cristiani dobbiamo vedere persone che non erano *paganae*

[180] Per i collegamenti fra *militia Christi* e *militia* imperiale in periodo tardoantico cfr. Carrié 2021b, 672-674.

ma neanche *christianae* come volevano coloro che parlavano loro. Nonostante le varie leggi imperiali a favore del cristianesimo, Agostino è ancora impegnato ad ammonire il proprio uditorio, insegnando loro dove porre il confine fra cristianesimo e altre religioni misteriche.[181] L'esempio del vescovato di Ippona è particolarmente interessante anche per un altro motivo. Possidio descrive il predecessore di Agostino, Valerio, come «un uomo greco e poco istruito nella lingua latina e nelle lettere»,[182] tanto che, contrariamente alla pratica in uso in Africa ma appoggiandosi all'autorità delle *orientales ecclesiae*, faceva predicare colui che poi prenderà il suo posto.[183] Non sfuggirà come questo caso particolare rappresenti un fenomeno più ampio in seno al movimento cristiano latino e cioè la grecizzazione delle sue idee e delle sue pratiche, fenomeno che, come si è visto, ha nella traduzione di Ἕλλην con *paganus* una tappa significativa.

II – *Pagani* e *milites* durante il regno di Valentiniano I

Nella parte precedente di questo capitolo sono stati evidenziati tre aspetti del significato cristiano di *paganus* prima che gli scrittori cristiani post-giulianei cominciassero a risemantizzare il termine attraverso la giustapposizione con degli etnonimi quali *Graecus* e *gens*, corrispettivi latini di Ἕλλην ed ἔθνος, termini che già precedentemente i cristiani e i giudei utilizzavano per indicare gli estranei al proprio orizzonte di appartenenza. I tre aspetti del significato cristiano di *paganus* precedenti a questa operazione sono: a) *paganus* è un termine che non appare nelle fonti letterarie cristiane prima del regno di Giuliano, a parte l'unica eccezione di Tertulliano; b) *paganus* è un termine popolare; c) *paganus* è un termine rituale-sacramentale, cioè indica colui privo della condizione giuridico-religiosa ottenuta tramite *sacramentum*. A ben vedere mentre i punti a) e b) rappresentano soltanto il contesto cronologico (a) e il contesto sociale (b) dell'uso di *paganus*, il vero significato della parola è nel punto c), come messo in luce dalla prassi della chiesa donatista che considerava *paganus* chiunque non si fosse sottoposto al loro *sacramentum*. L'operazione messa in atto dagli scrittori cristiani cattolici post-giulianei fu quella di annacquare il significato precedente di *paganus*,

[181] *Usque adeo, fratres mei, ut illi ipsi qui seducunt per ligaturas, per praecantationes, per machinamenta inimici, misceant praecantationibus suis nomen Christi: quia iam non possunt seducere Christianos, ut dent venenum, addunt mellis aliquid, ut per id quod dulce est, lateat quod amarum est, et bibatur ad perniciem. Usque adeo ut ego noverim aliquo tempore illius pilleati sacerdotem solere dicere: et ipse pilleatus christianus est. Ut quid hoc, fratres, nisi quia aliter non possunt seduci Christiani? Ne quaeratis ergo alibi Christum, quam ubi se vobis voluit praedicari Christus; et quomodo vobis voluit praedicari, sic illum tenete, sic in corde vestro scribite. Murus est adversus omnes impetus et adversus omnes insidias inimici*, Aug. *In Ioann.* 7, 6-7.
[182] *homo natura Graecus, minusque latina lingua et litteris instructus*, Poss. *Vita Aug.* 5, 2.
[183] Poss. *Vita Aug.* 5, 3-4.

diminuendo, ma senza eliminare del tutto, il significato sacramentale e risemantizzando il termine in senso etnocentrico. La traduzione di Ἕλλην con *paganus* fatta da Vittorino ha indubbiamente un significato anche teologico, giacché s'incardina sul presunto numero di divinità professate, tuttavia il caso di Ottato di Milevi dimostra chiaramente che la sfumatura teologica non era necessaria per un ampio utilizzo del concetto greco di τρίτον γένος. Queste considerazioni devono essere tenute in mente per una più retta comprensione delle prossime pagine nelle quali si indagherà l'apparentemente unico uso cristiano di *paganus* da parte di un imperatore precedente alla dinastia teodosiana.

II.1 – Quale significato per gli *animi paganorum* di *CTh* 16, 2, 18?

Nonostante il nuovo significato cristiano di *paganus* emerga solo dopo Giuliano, tuttavia è indubbio che il significato precedente, quello rituale, era già presente precedentemente. Seppur riferito ad un'altra *militia*, lo stesso significato rituale era quello che sanciva l'appartenenza alla *militia* imperiale, termine ombrello che indicava sia i soldati veri e propri che i funzionari dell'amministrazione. Non è questo il luogo dove fare la storia dell'evoluzione della *militia* da dispositivo principalmente militare ad apparato burocratico.[184] Basterà ricordare qualche dato. Con la graduale sostituzione nei ranghi dell'amministrazione del personale libero a quello d'origine schiavile,[185] il nuovo personale di formazione tecnico-giuridica[186] mutuò dal mondo militare tutta la propria autorappresentazione: i funzionari portavano il *cingulum*, simbolo della *militia*,[187] utilizzavano termini tecnici di periodo repubblicano chiamandosi *cornicularii*, *vigiles*[188] e financo *primipili*,[189] ottenendo anche i privilegi economici del *peculium castrense*.[190] Riorganizzata strutturalmente a partire da Diocleziano[191] e stimata intorno ai

[184] L'opera di riferimento rimane ovviamente Jones 1964, in part. cap. 12, 16 e 17. Per una recente discussione a più voci cfr. gli *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana XXIV* (2021).
[185] Carrié 2021a, 18-19 la ritiene avvenuta nel III sec. e parla di «mini-rivoluzione», tuttavia Jones 1949/1960, 164-165 ritiene che ci fosse del personale d'origine servile almeno fino al regno di Costantino. Veyne 1981, 357 n. 69, seguito da Cecconi 2021, 72 n. 2, ha messo in luce come la prima attestazione di *militia* in senso non militare è in Tert. *de cor.* 12, 5: *Qui hanc portauerit in capite causam, nonne et ipse pugnauit? Est et alia militia, regiarum familiarum. Nam et castrenses appellantur, munificae et ipsae sollemnium Caesarianorum. Sed et tu proinde miles ac seruus alterius, et si duorum, Dei et Caesaris, certe tunc non Caesaris, cum te Deo debes, etiam in communibus, credo, potiori.* Non sfuggiranno a questa altezza cronologica i collegamenti fra *militia* imperiale e *militiae* religiose, espressi anche dalla *sancta militia* di Iside cui si arruola Lucio in Ap. *Met.* 11, 15.
[186] Carrié 2021a, 44-47 vede una continuità fra i meritocratici «valori mariani» e quel processo che, passando per le riforme militari di Gallieno, portò ad una graduale tecnicizzazione, in particolare nel diritto, delle classi dirigenti, le quali però rimasero legate ad una formazione in primo luogo letteraria per tutto il IV sec., su cui cfr. Alföldi 1952, 96-124. La memoria storica di Mario in periodo tardoantico verrà ricordata *infra*.
[187] Jones 1964, 566.
[188] Jones 1964, 601-602.
[189] Carrié 2021a, 45 n. 101.
[190] Carrié 2021a, 28-29.
[191] Carrié 2021b, 705.

30.000/40.000 uomini,[192] la *militia* tardoimperiale era un corpo indubbiamente variegato al proprio interno dal punto vista di estrazione etnica e sociale,[193] tuttavia, proprio attraverso il valore simbolico dell'essere tutti *milites*,[194] compattavano la propria identità nei confronti dei *provinciales*.[195] Si è visto che in una legge di Giuliano tesa ad alleggerire il peso del *cursus publicus* che gravava sui *provinciales* di Sardegna appare una triangolazione fra questi, *rustica plebs* e *pagi*, sebbene quest'ultimo termine possa essere una glossa finita nel testo.[196] In ogni caso, se i soldati e i funzionari imperiali si identificavano come *milites*, c'è poco da dubitare che considerassero *pagani* coloro che non appartenevano alla *militia*.

Fatte queste brevi precisazioni si può passare all'analisi del primo dispositivo legislativo all'interno del quale, a mia conoscenza, l'unanimità dei commentatori riconosce un significato cristiano.[197] Si tratta di una legge data probabilmente il 17 febbraio del 370 e indirizzata al proconsole d'Africa Petronio Claudio.[198]

> *Quam ultimo tempore divi Constanti sententiam fuisse claruerit, valeat, nec ea in adsimulatione aliqua convalescant, quae tunc decreta vel facta sunt, cum paganorum animi contra sanctissimam legem quibusdam sunt depravationibus excitati. Dat. XIII kal. mart. Treviris Valentiniano et Valente aa. conss.*
>
> Quel pronunciamento che apparisse chiaramente essere dell'ultimo tempo del divino Costanzo, valga, e non valgano con una certa simulazione quei decreti o atti che furono

[192] Porena 2021, 65.
[193] Nonostante la principale soglia sociale fosse indubbiamente quella della *dignitas*, concessa direttamente dall'imperatore, questa si caratterizzava come una soglia interna alla *militia*, cfr. Jones 1964, 377-378; Carrié 2021a, 26-28; Cecconi 2021, 74-75, il quale mette bene in luce le ambiguità semantiche dei due termini.
[194] Carrié 2021a, 8; Porena 2021, 62-63.
[195] «Quando si vede quanta attenzione ci vuole per individuare le differenze teoriche che sono definite e ripetutamente affermate dal legislatore tra la *militia strictu sensu*, cioè palatina, e il resto dell'amministrazione pubblica tardoromana; quando si vede come spesso l'oggetto di questa differenziazione esclusivista si riduca, sostanzialmente, a una graduazione diversificata dei diritti e privilegi afferenti a queste due categorie ma quanto, a livello funzionale, la differenza sia quasi trascurabile dato che tutti gli incarichi, che siano palatini o meno, dipendevano tutti dal buon piacere del sovrano, dalla nomina alla revoca, possiamo facilmente capire perché gli amministrati, i cosiddetti *provinciales* dei testi giuridici, abbiano dato poca importanza a queste sottili differenziazioni e abbiano indistintamente dato alla parola *militia* un valore istituzionale per l'integralità degli incarichi civili», Carrié 2021b, 705-706.
[196] *CTh* 8, 5, 16, citata per esteso in Cap. I 2.1.
[197] Come esempio della *communis opinio* si noti l'argomentazione di Lenski 2002a, 212 n. 8 per giustificare il suo uso di "pagans": «For lack of a better word, I have adopted Valentinian's and Valens's terminology (*CTh* 16.2.18) in referring generically to non-Christians as "pagans"».
[198] Per l'identificazione cfr. *PLRE* I, 208 e soprattutto la discussione di Delmaire nell'ed. francese di Rougé – Delmaire 2005, I, 158-159 che, senza convincere fino in fondo, rifiuta l'identificazione con Sex. Claudio Petronio Probo (*PLRE* I, 736-740) precedentemente proposta e non esclude la possibilità che la legge possa essere del 368 invece che del 370. Al 370 la data Schmidt-Hofner 2008a, 571.

> fatti allora, quando gli animi dei pagani furono eccitati contro la santissima legge con certe depravazioni.[199]

Si tratta probabilmente di una risposta ad un dubbio posto all'imperatore dal proconsole che attivò la cancelleria di Valentiniano I. Il contesto in cui è inserita è il titolo secondo del libro sedici che tratta *de episcopis, ecclesiis et clericis* e, anche se la locuzione *sanctissima lex* rimandi spesso ad un contesto cristiano,[200] tuttavia, com'è noto, non mancano riferimenti alla *sacratissima lex*[201] o al *sanctissimum*,[202] *sacrum*[203] o *divalium*[204] *rescriptum*, locuzioni che ricadono all'interno della concezione pitagorico-platonica dell'imperatore quale νόμος ἔμψυχος.[205] Inoltre, anche se è evidente che il riferimento è al periodo dell'imperatore Giuliano, tuttavia manca ogni riferimento esplicito a questo imperatore, il quale, al contrario degli scrittori cristiani, non viene lui stesso definito *paganus*. Come è stato osservato,[206] i diversi anni trascorsi fra la morte di Giuliano e questa legge necessitano di ulteriore chiarimento. Forse la locuzione *in adsimulatione aliqua* si può intendere come se qualcuno avesse tentato in qualche modo di falsificare una o più leggi di Costanzo II, il che spiegherebbe l'utilizzo del verbo *claro* nell'incipit del testo e il tempo intercorso fra la morte di Costanzo e la legge. In alternativa, si potrebbe pensare che qualcuno stesse *in adsimulatione aliqua* tentando di applicare le norme di Giuliano (e Gioviano), *decreta* e *facta* che la cancelleria di Valentiniano si premura di notificare come non validi. L'aggettivo *aliquis* qui impiegato dà un certo tono di indefinitezza che, nel fare da contraltare a *claro*, corrisponde anche alle *quaedam depravationes*, non specificate, con le quali i *pagani* mossero contro la *sanctissima lex*. In breve, siamo dinanzi ad un testo volutamente poco chiaro nelle sue istruzioni, seppur mostri chiaramente i propri riferimenti polemici nei confronti dell'ultimo imperatore della dinastia costantiniana.

È stato sostenuto che il significato di questa legge fosse la riconferma delle concessioni di benefici ai chierici dopo l'esperienza di Giuliano,[207] tuttavia le altre leggi di Valentiniano contenute nel secondo titolo non possono essere intese come concessioni favorevoli agli ecclesiastici: si proibisce ai ricchi plebei della Bizacena di entrare nella *ecclesia*;[208] a Roma

---

[199] *CTh* 16, 2, 18.
[200] Sul legame fra l'aggettivo *sanctissimus* e i cristiani, cfr. *CTh* 16, 2, 4 (a. 321); 16, 2, 5 (a. 323); 15, 8, 1 (a. 343); 15, 7, 9 (a. 381); 16, 5, 26 (a. 395); 16, 5, 28 (a. 395); 9, 45, 4, 2 (a. 431); 16, 5, 66, 1 (a. 435).
[201] *CTh* 3, 8, 3 (a. 412).
[202] *CTh* 4, 6, 2 (a. 336).
[203] *CTh* 1, 7, 4 (a. 414); 4, 14, 1, 1 (a. 424).
[204] *CTh* 10, 10, 22 (a. 398).
[205] Cfr. da ultimo il dettagliato studio di Tussay 2024.
[206] Da ultimo Pergami 1993, 485.
[207] De Giovanni 1985, 61; Salzman 1993, 366.
[208] *Impp. Valentinianus et Valens aa. ad Byzacenos. Plebeios divites ab ecclesia suscipi penitus arcemus. Dat. IIII id. sept. Aquileiae divo Ioviano et Varroniano conss.*, *CTh* 16, 2, 17 (a. 364).

viene proibito agli ecclesiastici di frequentare le case di vedove e minori e di ereditare da queste;[209] sempre a Roma le immunità dai *munera* curiali sono garantite solo a «quelli che emergerà che si consacrarono al culto della nostra legge prima dell'inizio del nostro impero»,[210] chiarendo in seguito anche al *praeses* dell'*Epirus nova* che queste prescrizioni si applicavano anche a tutti i tipi di cristiani.[211] Sebbene sia indubbia la volontà di salvaguardare coloro che vennero danneggiati dalle leggi di Giuliano, tuttavia non sembra che Valentiniano abbia attuato una politica particolarmente favorevole al personale ecclesiastico. D'altro canto, in *CTh* 16, 2, 21 la locuzione *cultus legis nostrae* è utilizzata sostanzialmente come sinonimo rispetto a *ecclesiae iuge obsequium* e inoltre la *lex nostra* è significativamente retrodatata al periodo precedente all'*ortus imperii* dello stesso Valentiniano. Sembrerebbe, in sostanza, che le principali preoccupazioni di questo imperatore fossero rimarcare una continuità con il regno di Costanzo e, allo stesso tempo, risanare le casse imperiali evitando di concedere ulteriori immunità fiscali.[212] La medesima preoccupazione sembrerebbe essere sorta anche a Costanzo II che, negli ultimi anni del suo regno, limitò gli esoneri dalla *collatio lustralis* solo a quei chierici che non erano nel novero dei *negotiatores* durante l'ultima *collatio*, limitando inoltre le immunità fondiarie di quelli, pur salvaguardando quelle della Chiesa.[213] Se, com'è stato

---

[209] *Imppp. Valentinianus, Valens et Gratianus aaa. ad Damasum episcopum urbis Romae. Ecclesiastici aut ex ecclesiasticis vel qui continentium se volunt nomine nuncupari, viduarum ac pupillarum domos non adeant, sed publicis exterminentur iudiciis, si posthac eos adfines earum vel propinqui putaverint deferendos. Censemus etiam, ut memorati nihil de eius mulieris, cui se privatim sub praetextu religionis adiunxerint, liberalitate quacumque vel extremo iudicio possint adipisci et omne in tantum inefficax sit, quod alicui horum ab his fuerit derelictum, ut nec per subiectam personam valeant aliquid vel donatione vel testamento percipere. Quin etiam, si forte post admonitionem legis nostrae aliquid isdem eae feminae vel donatione vel extremo iudicio putaverint relinquendum, id fiscus usurpet. Ceterum si earum quid voluntate percipiunt, ad quarum successionem vel bona iure civili vel edicti beneficiis adiuvantur, capiant ut propinqui. Lecta in ecclesiis Romae III kal. aug. Valentiniano et Valente III aa. conss.*, *CTh* 16, 2, 20 (a. 370).

[210] *Idem aaa. ad Ampelium praefectum Urbi. Ii, qui ecclesiae iuge obsequium deputarunt, curiis habeantur inmunes, si tamen eos ante ortum imperii nostri ad cultum se legis nostrae contulisse constiterit: ceteri revocentur, qui se post id tempus ecclesiasticis congregarunt. Dat. XVI kal. iun. Gratiano a. II et Probo conss.*, *CTh* 16, 2, 21 (a. 371). L'anno prima o due anni dopo, in Oriente veniva stabilito da Valente un tempo di dieci anni dopo i quali era prescritta la possibilità della curia di rivendicare il suo membro fattosi chierico, *CTh* 16, 2, 19 (a. 370/373). Delmaire in Rougé – Delmaire 2005, I, 160 inclina per la data del 373 collegando i dieci anni ad una legge di Giuliano del 362 (*CTh* 12, 1, 50) che toglieva ai cristiani le immunità dagli obblighi curiali.

[211] *Idem aaa. ad Paulinum praesidem Epiri novae. Forma praecedentis consulti etiam circa episcoporum virginumque personas et circa alias, quarum statuto praecedenti facta complexio est, valeat ac porrigatur. Dat. kal. decemb. Treviris Modesto et Arinthaeo conss.*, *CTh* 16, 2, 22 (a. 372). Non comprendo perché nella sua traduzione Pharr 1952, 444 n. 65 pensi che si faccia riferimento non a *CTh* 16, 2, 21 ma 20. Così anche Pergami 1993, 597 ma giustamente Delmaire in Rougé – Delmaire 2005, I, 165 n. 2 fa notare che nella logica dei compilatori del *Teodosiano* il collegamento sussiste con la legge precedente.

[212] Lenski 2002a, 105-108 mette bene in luce le ragioni allo stesso tempo politiche e fiscali dietro le purghe della classe dirigente di Giuliano operata da Valentiniano I. Sull'elemento etnico pannone della corte di Valentiniano I sono ancora ricche le pagine di Alföldi 1952, 13-27.

[213] *CTh* 16, 2, 15 (a. 360) con l'analisi di Bove 1964, 886-894. Nonostante Elliot 1978 e Rougé – Delmaire 2005, I, 149 n. 5, il tentativo di ridimensionare i privilegi fiscali del clero da parte di Costanzo II è evidente, come emerge anche da *CTh* 12, 1, 49 (a. 361), dove solo ai vescovi è concesso il mantenimento dei propri averi mentre *qui ad presbyterorum gradus, diaconum etiam seu subdiaconum ceterorumque* sono rimessi al consenso della curia di

sostenuto,[214] la condanna a morte nel 359 di Barbazione poté significare il reintegro di coloro da questo congedati, tra i quali Valentiniano nel 357, l'*ultimum tempus* del regno di Costanzo si colora anche di un'importanza personale nella carriera del futuro imperatore.

Fatte queste considerazioni si può tornare all'analisi della nostra legge, cioè *CTh* 16, 2, 18. Comparando l'uso che lì si fa di *paganus* con tutti gli altri usi, si può affermare che, come per Vittorino, Ottato e gli altri scrittori cristiani, così anche per Valentiniano il regno di Giuliano è un momento in cui i *pagani* sono stati favoriti. Ma chi sono questi *pagani*? Si è visto che Costanzo II utilizza *paganus* in contrapposizione a *decurio*, nella linea del significato oppositivo a *miles*,[215] mentre dal regno di Teodosio in poi *paganus* verrà utilizzato solo in opposizione a *christianus*.[216] Qual è il significato di quest'unico uso di Valentiniano? Detta in altri termini: *paganus* è da collegare al precedente uso di Costanzo o al successivo uso di Teodosio? Proprio perché in tutti i dispositivi legislativi da Teodosio in poi *paganus* significa chiaramente "non cristiano", non si può inferire molto dal collocamento della legge di Valentiniano I nel titolo secondo del libro sedicesimo del *Teodosiano*. Gli stessi membri della cancelleria imperiale di Teodosio II che utilizzavano *paganus* in senso di "non cristiano", così intesero il lemma nell'utilizzo di Valentiniano I, a maggior ragione che il riferimento all'imperatore Giuliano era esplicito. Tuttavia si è visto che anche presso gli scrittori cristiani l'uso di *paganus* emerge chiaramente solo come reazione all'operato di Giuliano, perciò il collegamento fra questo imperatore e i *pagani* non ci dà nessuna informazione riguardo al significato con il quale intendere il lemma. Si potrebbe obiettare che gli undici anni trascorsi fra il 370, data di *CTh* 16, 2, 18, e il 381, data di *CTh* 16, 7, 1, non siano poi molti affinché il vocabolo abbia mutato di significato, tuttavia bisogna allora collocare il mutamento semantico nei diciassette anni trascorsi fra il 353, data di *CTh* 7, 21, 2, e il 370. Anzi, ad essere più precisi, bisognerebbe collocare il mutamento nei circa sette anni intercorsi fra il 362-363, data del primo uso di *paganus* in Mario Vittorino, e il 370. Qui c'è, a mio avviso, il nodo fondamentale della questione: posto che la cancelleria di Teodosio nel 381 abbia recepito il nuovo uso cristiano di

---

appartenenza espresso in presenza di un *iudex*. Quanto a *CTh* 16, 2, 16 (a. 361), dove è data una *securitas perpetua* a chi si era vincolato *voto christianae legis*, questa *securitas* è così chiosata: *gaudere enim et gloriari ex fide semper volumus, scientes magis religionibus quam officiis et labore corporis vel sudore nostram rem publicam contineri*. Piuttosto che vedere una «striking declaration» (Elliot 1978, 335) che indicherebbe la costanza della politica dell'imperatore, mi sembra che in questo caso si tratti solo della dispensa dai *munera*, vuoi civili, vuoi sordidi, così Rougé – Delmaire 2005, I, 155 n. 2, ma sicuramente non fiscali. Si badi poi che mentre quest'ultima legge è rivolta *ad Antiochenses*, le altre due discusse sono rivolte al prefetto al pretorio d'Occidente, il che potrebbe indicare due situazioni sociali differenti.

[214] Raimondi 2001, 24-32.

[215] *CTh.* 7, 21, 2, citata per esteso e discussa in Cap. I II.2.

[216] Fatta salva i due provvedimenti giustinianei più volte ricordati: *CJ* 3, 28, 37, 1; 4, 65, 35, 1.

paganus che emerge a livello letterario solo dal 362-363, siamo sicuri che anche la cancelleria di Valentiniano I abbia fatto lo stesso?

Considerato che il nuovo uso post-giulaneo di *paganus* accomuna sistematicamente il termine a *gentilis/gens* e *Graecus*, si può tentare di osservare il significato di questi vocaboli nelle leggi del *Teodosiano*. *Graecus* ha sempre significato linguistico,[217] *gentilis/gens* ha sempre significato etnico,[218] tranne che in sei pronunciamenti datati fra il 392 e il 425, tutti databili dopo la morte di Valentiniano II e ascrivibili a membri della dinastia teodosiana.[219] Quegli anni rappresentano il momento nel quale gli imperatori di quella dinastia misero in atto una cosciente politica di mutamento del campo religioso imperiale, tuttavia questa intenzione è ravvisabile anche in Valentiniano I? La politica liberale in senso di osservanza religiosa attuata da questo imperatore ci è attestata sia da Ammiano[220] che da una legge del 371 indirizzata al senato nella quale Valentiniano separa l'aruspicina dai *maleficia* e sostiene «che né quella o qualche altra religione successivamente concessa dai *maiores* sia situazione di crimine», facendo poi riferimento alle «leggi da me date all'inizio del mio impero»[221] e che però non sono conservate.[222] Se si considera anche l'imbarazzo con il quale Ambrogio deve smarcare Valentiniano II dalla rimostranza di non aver seguito il costume paterno riguardo all'*affaire* dell'Altare della Vittoria,[223] non sembrerebbe che l'uso di *paganus* in questa legge di Valentiniano I debba necessariamente essere inteso in senso di "non cristiano", cioè nel senso che ebbe successivamente presso i membri della dinastia teodosiana. Questo postumo processo di cristianizzazione dell'uso di *paganus* da parte di Valentiniano mi sembra possa essere letto in parallelo rispetto a quello che coinvolse la stessa figura dell'imperatore, il quale, specialmente nelle fonti greche, fu rapidamente esaltato come un cristiano esemplare,[224] tanto

---

[217] *CTh* 12, 7, 2 (a. 363); 15, 10, 1, 1 (a. 371); 14, 9, 2 (a. 372); 13, 3, 11 (a. 376); 16, 5, 6, 2 (a. 381); 15, 7, 11 (a. 393); 14, 9, 3, 1 (a. 425); 6, 21, 1 (a. 425).

[218] *CTh* 2, 4, 2 (a. 322); 12, 12, 2 (a. 356); 12, 12, 5 (a. 364); 5, 11, 7 (a. 365) mutila, forse *gentes* si riferisce a soldati di origine barbarica; 3, 14, 1 (a. 370/373); 4, 13, 8 (a. 381); 8, 5, 57 (a. 397); 13, 11, 10 (a. 399), dove le *gentes* sono quelle che vogliono partecipare della *Romana felicitas*; 7, 15, 1 (a. 409); 11, 24, 6, 3 (a. 415); 11, 30, 62 (a. 405) molto probabilmente *gentes* si riferisce a soldati di origine barbarica; 16, 8, 24 (a. 418), dove i Giudei sono detti *gens*.

[219] *CTh* 16, 10, 12, 2 (a. 392); 16, 5, 43 (a. 407); *gentiles, quos vulgo paganos appellant*, 16, 5, 46 (a. 409); 16, 10, 20, 2 (a. 415); *qui profano pagani ritus errore seu crimine polluuntur, hoc est gentiles*, 16, 10, 21 (a. 416); 16, 5, 63 (a. 425).

[220] Amm. 30, 9, 5.

[221] *Imppp. Valentinianus, Valens et Gratianus aaa. ad senatum. Haruspicinam ego nullum cum maleficiorum causis habere consortium iudico neque ipsam aut aliquam praeterea concessam a maioribus religionem genus esse arbitror criminis. Testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique, quod animo inbibisset, colendi libera facultas tributa est. Nec haruspicinam reprehendimus, sed nocenter exerceri vetamus. Dat. IIII kal. iun. Treviris Gratiano a. II et Probo conss.*, *CTh* 9, 16, 9.

[222] Per un inquadramento storico cfr. Lenski 2002a, 214-215.

[223] Ambr. *de ob. Val.* 20.

[224] Rimando alla discussione di Raimondi 2001, 32-40, la quale giustamente enfatizza l'elemento religioso che fu ragione di contrapposizione fra Valentiniano I e il suo predecessore sia nelle fonti cristiane che in quelle ellene.

che avrebbe meritato l'esclusione dalla *militia* da parte di Giuliano.[225] Tutte queste notizie provengono da fonti di periodo teodosiano, cioè coincidono cronologicamente con l'ingresso di *gentilis* in senso cristiano nella legislazione imperiale, il che, forse, potrebbe darci un'ulteriore conferma del postumo tentativo di cristianizzazione della contrapposizione fra Giuliano e Valentiniano che emerge chiaramente da *CTh* 16, 2, 18, dove, occorre ricordare, non è Giuliano ad essere chiamato *paganus*, quanto coloro *excitati* dalle sue leggi. Nelle prossime pagine tenterò di mettere a fuoco una griglia interpretativa che, senza negare la componente teologico-politica cristiana, prova a fornire un quadro più ampio all'interno del quale intendere l'uso di *paganus* da parte della cancelleria di Valentiniano I.

II.2 – Il *novum saeculum* dei Valentiniani

Se dovessimo riportare l'uso di *paganus* che la cancelleria di Valentiniano I fa in *CTh* 16, 2, 18 ad un significato contrapposto a quello di *miles* scevro di componenti di significato cristiane, bisognerebbe che siano sostenute due tesi particolari: a) che ci fu effettivamente un ravvivarsi dell'ideologia della *militia* sotto Valentiniano I; b) che questa nuova rappresentazione sia sorta in contrapposizione alla politica di Giuliano. Tenterò di articolare i due punti in questo e nel seguente sottoparagrafo. Riguardo al primo punto, bisogna subito segnalare il fatto che nelle fonti letterarie l'unico utilizzo tardoantico di *paganus* in senso non cristiano viene proprio da un membro della corte di Valentiniano I, cioè Ausonio. Come si è rapidamente visto nel primo capitolo, questi si rivolge ad un suo conoscente, Teone, chiamandolo *paganus*.

> *Ausonius, cuius ferulam nunc sceptra verentur*
> *paganum Medulis iubeo salvere Theonem.*
>
> Ausonio, la cui ferula ora venerano i sovrani,
> comanda di salutare Teone, borghese del Médoc.[226]

Teone è *paganus* in quanto non appartiene alla *militia* e la consapevolezza di Ausonio del nuovo status ottenuto grazie all'incarico come precettore dell'imperatore Graziano è immediatamente manifestata dal verbo *iubeo*, verbo di comando, con il quale immediatamente si rivolge

Tuttavia, volessimo anche riconoscere Eunapio dietro a Zos. 4, 2, 2, come vuole nel suo commento *ad locum* Paschoud II/2, 1979, 332-333 n. 108, seguito da Raimondi 2001, 35 n. 77, staremmo sempre dopo il 395, se, come sostenuto sempre da Paschoud 1980/2006, la prima edizione dell'opera storiografica di Eunapio arrivava alla morte di Teodosio. Sui dubbi relativi alla cronologia di questo autore cfr. anche Goulet 1980.

[225] La prima notizia di questa storia è in Ambr. *De obit. Val.* 55, ma cfr. l'analisi di Lenski 2002b che ribadisce l'inattendibilità della storia.

[226] Aus. *Ep.* 13 Green = 4 Mondin, 1-2.

all'amico, al quale si premura di comunicare che gli sta scrivendo *militans*.[227] La lettera è datata tra il 24 agosto 367, anno di nomina di Graziano come augusto, e 370-371[228] e ci dà una splendida rappresentazione di un *paganus* di provincia, cioè quello che poteva essere anche detto *provinciales*. La maggior parte della lettera è composta dal domandarsi sulle attività del destinatario, attività che lo sprezzante sguardo di Ausonio poteva caricaturizzare fino ai limiti della legalità.[229] Infatti, di là dall'immaginarsi il proprio interlocutore dedito alla caccia, alla pesca o a *carminibus incestare* le Muse,[230] Teone viene immaginato prodursi in cose ben più gravi. Ausonio se lo immagina dedito al commercio speculativo, insinuando che il suo interlocutore possa rivendere all'asta raggiungendo *insania pretia* ciò che aveva comprato con *levius nomisma*.[231] Quest'espressione potrebbe rimandare ai differenti metalli con i quali erano composte le monete di acquisto (bronzo e/o argento) e di vendita (argento e/o oro), oppure potrebbe insinuare che il suo destinatario potesse tosare le monete così da diminuirne il peso o, ancor peggiore, utilizzare monete contraffate.[232] Tra le merci vendute da Teone vi sono anche delle «maleodoranti torce fumanti»[233] chiosate in *paganica lumina*,[234] il che ci dà la triste immagine di questo nostro *paganus* immerso nella maleodorante luce delle torce che lui stesso vende, vale a dire immerso in quel mondo provinciale del quale fanno parte anche i truffati compratori delle sue merci. Che ci potesse essere connivenza fra *provinciales* di diversa estrazione sociale è rappresentato dallo stesso Ausonio quando si immagina, fatto ancor più grave, che Teone potesse accordarsi con «i ladri che si aggiravano per tutta la regione» in modo

[227] *quod militantes scribemus*, Aus. *Ep.* 13 Green = 4 Mondin, 81. Considerato il contesto in cui è inserito e l'esplicito riferimento all'*interpres tuus* (v. 71) che, al contrario di Teone, è in grado di risolvere l'enigma poetico proposto da Ausonio, non è da escludere che qui si faccia riferimento alla *militia* poetica, come proposto, seppur dubitativamente, da Lucarini 2010, 439-441. Se così fosse, il *militantes* perderebbe forza come indizio per datare l'epistola, cfr. quanto detto nella n. seguente.

[228] Cfr. il commento di Mondin 1995, 84-85 dove si propende per una data tra il 368 e il 369, sulla base anche del *militantes scribemus* (v. 81), il quale, però, potrebbe rimandare alla *militia* poetica, cfr. n. precedente. Sull'anno di nomina ad augusto di Graziano cfr. Fortina 1953, 20 e 29-30 n. 13. Giustamente, però, nel suo commento Green 1991, 627 faceva notare come il riferimento fosse solo al ruolo come precettore di Graziano, che potrebbe essere stato assunto anche prima della nomina del 367.

[229] Per quanto segue cfr. Aus. *Ep.* 13 Green = 4 Mondin, 15-64 con il commento *ad hoc* di Mondin 1995 cui si rimanda per quanto discusso.

[230] *An te carminibus iuvat incestare canoras / Mnemosynes natas, aut tris aut octo sorores?*, Aus. *Ep.* 13 Green = 4 Mondin, 63-64.

[231] *Mercatusne agitas leviore nomismate captans, / insanis quod mox pretiis gravis auctio vendat*, Aus. *Ep.* 13 Green = 4 Mondin, 17-18.

[232] Cfr. *CTh* 9, 21 per una gamma degli illeciti puniti. Sul punto cfr. Monopoli 1998; Carlà 2009, 308-313.

[233] *albentis sevi globulos et pinguia cerae / pondera Naryciamque picem scissamque papyrum / fumantesque olidum, paganica lumina, taedas?*, Aus. *Ep.* 13 Green = 4 Mondin, 19-21.

[234] Ausonio utilizza spesso la formula *paganica lumina/numina/nomina* prima del piede dell'esametro (cfr. *fugit lascivos, paganica numina, Faunos*, Aus. *Mos.* 177; *usque in Teutosagos, paganica nomina, Belcas*, Aus. *Or. urb. nob.* 19, 9). I *paganica lumina* potrebbero essere intesi come un tipo di illuminazione non particolarmente sofisticata ed essere semanticamente connessi alla *pila paganica* di Mart. 7, 32, 7; 14, 45, 1.

da spartirsi il bottino delle loro malefatte invece di perseguirli.[235] Proprio nel 369 un parente di Valentiniano venne ucciso dai briganti in Gallia[236] e non appare casuale che la prima legge del titolo ventinove del libro nove del *Teodosiano*, intitolato *De his, qui latrones vel aliis criminibus reos occultaverint*, fosse stata promulgata da Valentiniano I nel 373.[237] Il problema del brigantaggio era capillarmente diffuso nei territori dell'impero e ancora in una lettera del 382-383, Simmaco si lamentava di non poter andare nei propri possedimenti suburbani a causa del brigantaggio.[238] Le insinuazioni di Ausonio nei confronti di Teone, dunque, rispecchiavano abbastanza il diffuso disprezzo dei *milites* dell'entourage dell'imperatore nei confronti di questi *pagani* provinciali, ai quali, più per necessità che per stima, era delegato un controllo poliziesco del territorio ma senza che questi facessero parte della *militia*.[239]

La comune appartenenza alla *militia* è utilizzata da Ausonio nella lettera a Simmaco, nella quale, ricordando gli anni passati assieme nel *comitatum* di Valentiniano I, il poeta gioca sulle età anagrafiche e le età di servizio: Simmaco era un *tiro* che aveva già meritato i *veteris militiae praemia*, Ausonio *veteranus* che stava ancora facendo il *tirocinium*.[240] Simmaco fu a Treviri tra il 369 e il 370 a capo di una delegazione senatoria, quando pronunciò due panegirici per il quinquennale del regno di Valentiniano nel 369 e per il titolo di console nel 370, oltre ad una *laudatio* per Graziano.[241] Proprio nella prima *oratio* Simmaco tratteggia gli ideali assolutamente militareschi dell'impero di Valentiniano I.[242] Nel testo, purtroppo mutilo dell'inizio, Simmaco dice che Valentiniano e i suoi sono «indigeni di tutto il mondo», tant'è che il *labor* del servizio in Africa sotto il padre Graziano ha reso l'imperatore in grado di

---

[235] *An maiora gerens tota regione vagantes / persequeris fures, qui te postrema timentes / in partem praedamque vocent? tu mitis et osor / sanguinis humani condona scrimina nummis / erroremque vocas pretiumque imponis abactis / bubus et in partem scelerum de iudice transis?*, Aus. *Ep.* 13 Green = 4 Mondin, 22-27.

[236] Amm. 28, 2, 10.

[237] *Imppp. Valentinianus, Valens et Gratianus aaa. Simplicio vicario. Eos, qui secum alieni criminis reos occulendo sociarunt, par atque ipsos reos poena expectet. Proposita Romae X kal. april. Gratiano a. III et Equitio v. c. conss.*, *CTh* 9, 29, 1.

[238] Symm. *Ep.* 2, 22 con la discussione di Cecconi 2002, 208-209 e 138 per la datazione. A quegli stessi anni, o forse al 391, va datata *CTh* 9, 29, 2, indirizzata al prefetto al pretorio d'oriente. Sul brigantaggio nel mondo romano cfr. in gen. Shaw 1989.

[239] Si badi che ho inteso qui trarre delle informazioni sugli aspetti sociali connessi con *paganus* e non speculare sul rapporto amicale fra Ausonio e Teone o, men che meno, sulla psicologia del primo, di cui mi limito a notare l'evidente soddisfazione per l'ottenimento del favore imperiale. Delle altre *epistolae* inviate a Teone (14-16 Green = 16-18 Mondin), ve ne sono due che hanno un evidente tono canzonatorio: una (16 Green = 18 Mondin) databile dopo il 378 e l'altra (14 Green = 16 Mondin) potrebbe forse esserci giunta in una redazione successiva al ritorno a Bordeaux di Ausonio, così Mondin 1995, 211. Senza che si possano trarre indizi sulla cronologia ma sempre in Aquitania risulta composta l'epistola 15 Green = 17 Mondin, un invito all'amico dai toni sempre scherzosi ma meno taglienti, cfr. Mondin 1995, 217.

[240] Aus. *Ep.* 12 Green = 14 Mondin, 5 con il comm. di Mondin 1995, 194-195.

[241] Rispettivamente Symm. *Or.* 1-3. Cfr. Sogno 2006, 2-22 e 101 n. 107 per l'ordine di *Or.* 2 e 3 con bibliografia precedente.

[242] Ancora fondamentale Straub 1939, in part. 33-35 per l'analisi dell'*oratio* 1 di Simmaco, sulla quale cfr. il fondamentale commento di Del Chicca 1984, in part. 96-98 per una sintesi della questione.

sopportare il *sol* e la *pulvis* africana quanto le *nives* dell'Illiria. Infatti, *mutando varias caeli plagas* attraverso il servizio militare, Valentiniano è *quasi ad mundi gubernacula designatus*, poiché conosce tutte le *provinciae* per esserci stato. Simmaco insiste sul punto in chiusura del passaggio quando sentenzia: «simile è il principe a dio che tutto vede simultaneamente, lui che conosce tutte le parti dell'impero».[243]

Nonostante la retorica del componimento, emerge forte che il carattere fondamentale della *militia* è, come già visto a Filippi nel I sec. d.C., la sua dimensione sovralocale, tanto che è proprio questa conoscenza delle diverse *provinciae* dell'impero a rendere Valentiniano *similis deo*. Quello che l'imperatore condivide con dio, lo infonde, a sua volta, nell'esercito, il quale, sebbene non nominato esplicitamente, non avrebbe problemi ad accompagnare l'imperatore contro Etiopi e Indiani, sul versante caldo, Scizia e Don, su quello freddo.[244] I soldati rientrano nella scena immediatamente giacché furono i *castrensia decreta* a nominare l'omonimo *nepos* di Graziano, il padre dei due Augusti, che viene richiamato per esaltarne l'educazione paterna che rese i propri *liberi*, cioè Valentiniano e Valente, *parentes omnium*.[245] È un'educazione tutta interna alla *militia*, un'educazione la cui importanza è sottolineata nel discorso che Ammiano fa pronunciare all'imperatore nell'atto di rivolgersi all'esercito per ottenere proprio quei *castrensia decreta* di cui parlava Simmaco. Nonostante, infatti, Graziano fosse stato allevato *inter liberos vestros*, cioè dei soldati, tuttavia «non fu educato con rigida disciplina fin dalle culle, come noi, né fu edificato nella sopportazione delle asprezze, né è capace, ancora, della fatica di Marte, come potete vedere, ma accordandosi alle lodi della sua famiglia e alle grandi imprese degli antenati, sia detto moderatamente per paura dell'invidia, presto s'innalzerà».[246] Il testo di Ammiano ci comunica chiaramente il paradosso in cui si venne a trovare Valentiniano I: questi da un lato era consapevole della necessità di un'istruzione di alto livello del figlio, che

[243] *Totius orbis estis indigenae alibi fructum lucis, alibi usum laboris indepti. An non ipsam quoque Africam iure patriam tuam dixerim, quae te prima in contubernio parentis edocuit qualis princeps esse deberes? Nec umquam te existimes aliis militasse: futurus Augustus sibi quaesiuit quidquid ante defendit; servavit tenera aetas quod regeret matura felicitas. Ibi primum tolerans solis et pulveris esse didicisti, cuius dudum cunabula Illyriae nives texerant; qui caesam glaciem paulo ante potaveras, is veluti ad alia elementa translatus arentis Libyae sitim patientia temperabas. Prorsus quasi ad [ipsius] mundi gubernacula designatus, mutando varias caeli plagas usum tibi omnium cardinum vindicasti. Merito non potest hodie obesse provinciis tam longa absentia tua, quas tuetur prima notitia. Similis est princeps deo pariter universa cernenti, qui cunctas partes novit imperii*, Symm. *Or.* 1, 1.
[244] Symm. *Or.* 1, 2.
[245] Symm. *Or.* 1, 3.
[246] *Gratianum hunc meum adultum, quem diu versatum inter liberos vestros, commune diligitis pignus, undique muniendae tranquillitatis publicae causa, in augustum assumere commilitium paro, si propitia caelestis numinis vestraque maiestatis voluntas parentis amorem iuverit praeeuntem: non rigido culto ab incunabulis ipsis (ut nos) educatum, nec tolerantia rerum coalitum asperarum, nec capacem adhuc Martii pulveris, ut videtis, sed familiae suae laudibus, maiorumque factis praestantibus, concinentem – parcius invidiae metu dicitur – protinus surrecturum*, Amm. 27, 6, 8.

venne affidata ad Ausonio; dall'altro si rendeva conto che questa istruzione allontanava il figlio dai *commilitones* dai quali l'imperatore dipendeva, anche solo per la stessa nomina ad *augustus*.

Il testo di Ammiano è particolarmente interessante anche per il lessico: la pratica militare sin dall'infanzia è un *rigidus cultus*, la sopportazione della avversità è qualcosa che fa *coalescere*. Proprio l'assenza di queste caratteristiche costringe Valentiniano a fare appello ai *maiorum facta prestantia*, dettaglio interessantissimo se lo si paragona ai *maiorum fortia facta* che nel discorso fatto pronunciare a Mario da Sallustio vengono denunciati come inutili alla *virtus*.[247] Si potrebbe dire che Valentiniano è stato costretto a fare ricorso ai *factia* suoi e di suo padre per sopperire dinanzi all'esercito alle evidenti (*ut videtis*) carenze di valori mariani del figlio. È probabile che la memoria storica del console romano fosse ancora presente e divisiva all'interno della società tardoantica: lamentandosi del fatto che Diocleziano fosse stato il primo a farsi apertamente onorare quale *dominus*, Aurelio Vittore traccia un paragone fra l'imperatore e Mario, due esempi di *humillimi* che, raggiunta la vetta, non conobbero il loro posto per *superbia* e *ambitio*, posto che invece la *nobilitas* ha per diritto.[248] Appare significativo che un paragone tra due episodi rispettivamente di Mario e di Valentiniano I è tracciato proprio da Simmaco nel già citato panegirico pronunciato dinanzi all'imperatore.

> *Credamus historiis minora iactantibus, quae ferunt Gaium Marium pressum labe fortunae obiectu quodam prioris euasisse reuerentiae. Cum secundis, inquiunt, rebus eius in adversa mutatis virum toto orbe victorem Minturnensis carcer includeret, percussoris ictum, qui iussus inruperat, maiestate suspendit, quae ei sola restabat. Stetit pro sene vetus gloria nec valuit carnifex inpia manu ferire, quem necesse habebat agnoscere. Quae, rogo, sunt maiora miracula: ministrum irascentis inhibere an ipsos qui irascuntur obtundere? Unus cui parcit ignoscit, multi metuunt quem tuentur. Iuvenem terror excusat, senem miseratio. In illo recolebatur, in te sperabatur imperium. Non sunt paria exempli utriusque momenta: Mario adhuc supererat fulgor occidui sideris, in te iam radiabat flamma nascentis.*
>
> Prestiamo fede alle storie che esaltano fatti minori, le quali riportano che Gaio Mario, oppresso dal crollo della sua fortuna, si salvò col paravento, per così dire, della passata reverenza. Quando, dicono, mutate le sorti di lui da propizie in ostili, il carcere Minturnese

[247] Sall. *BJ* 85, 4 cfr. *supra* cap. IV II.1.

[248] *Namque se primus omnium Caligulam post Domitianumque dominum palam dici passus et adorari se appellarique uti deum. Quis rebus, quantum ingenium est, compertum habeo humillimos quosque, maxime ubi alta accesserint, superbia atque ambitione immodicos esse. Hinc Marius patrum memoria, hinc isten ostra communem habitum supergressi, dum animus potentiae expers tamquam inedia refecti insatiabilis est. Quo mihi mirum videtur nobilitati plerosque superbiam dare, quae gentis patriciae memor molestiarum, quis agitatur, remedio eminere paululum pluris habet*, Aur. Vict. 39, 4-7.

> rinchiudeva quell'uomo vincitore in tutto il mondo, egli fermò il colpo del sicario, che in base agli ordini era entrato ad assalirlo, con la maestà, che era l'unica cosa che gli restava. Fu l'antica gloria a far da protezione al vecchio, e il carnefice non poté ferire con empia mano quello che inevitabilmente doveva riconoscere. Quale delle due cose, domando io, rappresenta il fatto più prodigioso: fermare l'emissario di chi è irato o direttamente smussarne l'ira a quelli che ne sono in preda? Nel primo caso si tratta di una sola persona, che prova compassione per colui che essa risparmia, nel secondo si tratta di molti, che provano timore per colui che essi salvaguardano; è il terrore a togliere dal pericolo il giovane, per il vecchio si tratta di commiserazione; il potere in costui era riverito, in te era atteso. Non sono pari le circostanze dei due episodi: per Mario ancora sopravviveva il fulgore dell'astro al tramonto, in te già irradiava la fiamma dell'astro nascente.[249]

L'episodio di Valentiniano si colloca dopo la morte di Giuliano, quando Gioviano per consolidare la posizione in Occidente, inviò suo suocero Lucilliano, al seguito del quale c'era anche il futuro imperatore.[250] In una rivolta delle truppe galliche, Lucilliano venne ucciso e Valentiniano, *trepidus* nel racconto di Ammiano,[251] fu il solo a riuscire a mettersi in salvo e, forse, anche a far rientrare la rivolta, considerato che al ritorno da Gioviano ottenne una promozione. L'episodio riguardante Mario, invece, è ampiamente attestato nelle fonti tardoantiche che insistono, più delle precedenti, sul legame fra *vultus* e *maiestas*,[252] legame che derivava probabilmente dalla sacralità dell'immagine dell'imperatore, non ultimo il volto che tutti maneggiavano quotidianamente con le monete. Il paragone istituito da Simmaco, il più ampio all'interno dei tre panegirici,[253] si presta ad una doppia chiave di lettura: da un lato v'è la palese piaggeria del cortigiano che, volendo ingraziarsi il sovrano, lo esalta donandogli maggior *maiestas* rispetto all'*homo novus* per eccellenza; dall'altro, proprio perché lo compara ad un *homo novus*, rinsalda in un non detto la propria posizione privilegiata, espressa chiaramente da Aurelio Vittore, rispetto a questi soldati che avevano raggiunto la porpora grazie al mestiere delle armi. Questi due piani di lettura sussistono solo se la figura di Mario poteva essere considerata non solo negativamente ma anche come modello positivo da parte di quei soldati semibarbari che si conquistavano la loro legittimità attraverso il *labor* della *militia armata*[254] o da parte di uno come Ausonio che si paragonava esplicitamente a Mario per essere

[249] Symm. *Or.* 1, 5, trad. F. Del Chicca.
[250] La migliore analisi dell'episodio è quella di Raimondi 2001, 41-54.
[251] Amm. 25, 10, 7.
[252] *vultus autoritate deterruit*, *Vir. ill.* 67, 5; *solo vultu exterruit*, Or. *Hist.* 5, 19, 7, per le altre fonti cfr. Del Chicca 1984, 70-71.
[253] Del Chicca 1984, 69-70.
[254] Cfr. Alföldi 1952, 101-105.

arrivato al consolato pur privo di *maiores*.[255] Significativo in questo senso è un passo di Eutropio nel quale, descrivendo la situazione della *res publica* dopo la morte di Galerio, elenca i quattro *imperatores* che la reggevano: Costantino e Massenzio, *filii Augustorum*, Licinio e Massimino Daia, *novi homini*.[256] Siamo dinanzi ad un'icastica contrapposizione fra legittimazione dinastica e legittimazione per merito.

Nel chiudere il paragone con Mario, Simmaco fa proprio dei soldati la cartina di tornasole della superiorità di Valeriano rispetto al console repubblicano. Dopo una retoricamente elaborata costruzione di ipotetici ma minori precedenti a Valentiniano,[257] l'oratore chiude quasi giustificando sempre e comunque l'esercito e risolvendo il comportamento di questi nella figura dell'imperatore: «Che importa se il soldato è pazzo o saggio? Dov'è l'ira tu solo ti salvi; dove il giudizio tu solo sei eletto».[258] Il rapporto fra soldati e imperatore è simbiotico e Simmaco lo porta fino alle estreme conseguenze quando, quasi in preda ad un'ispirazione, s'appropinqua a narrare la nomina ad augusto di Valentiniano: «che l'elmo sia trasformato in diadema e in scettri le lance! Meritasti il premio dell'oro con la fatica del ferro. Queste cose potevano essere trasformate solo in te. Infatti, per quanto riguarda lo stile di vita, solo questo la fortuna ti ha aggiunto affinché ti occupassi di più cose».[259] Il riferimento alla *fortuna* è tutt'altro che casuale se lo stesso Costantino edificò a Costantinopoli un tempio dentro al quale dedicò una statua di Τύχη di Roma[260] e diversi passaggi dell'*Historia Augusta* ci parlano di una statua di *Fortuna aurea* o *regia* che era stabilmente presente nel *cubiculum* degli imperatori e veniva passata al momento della successione.[261] Sempre dalla *Historia Augusta* ci viene un fantasioso tentativo di spiegazione di un *munus gladiatorum* avvenuto durante il regno di Pupieno e Balbino: il *munus* è interpretato come una sorta di offerta di sangue a *Nemesis, id est vis quaedam Fortunae*, prima di andare in guerra.[262] D'altro canto è arcinota in Ammiano la complessa

[255] *Non possum fidei causa ostendere imagines maiorum meorum, ut ait apud Sallustium Marius*, Aus. *grat. act.* 8, 36.
[256] Eutr. 10, 4, 2.
[257] *Fuerit aliquis in pace iucundus, sed idem rebus trepidis parum felix; hunc timuerint factiosi, sed despectui habuere concordes; hunc violandum nemo credidit, non tamen etiam sublimandum aliquis aestimauit, illi honorem regium decrevit exercitus, sed idem latuit ante privatus*, Symm. *Or.* 1, 6. Cfr. Del Chicca 1984, 77-78 che paragonando la costruzione a Plin. *Paneg.* 4, 5, nota che «mentre nel passo pliniano è possibile rinvenire allusioni a personaggi storici […], in Simmaco, ci pare, il discorso è generico», 78.
[258] *Quid interest saeviat miles an sapiat? Vbi ira est tu solus evadis; ubi consilium est tu solus eligeris*, Symm. *Or.* 1, 6.
[259] *Galea diademate, sceptris pila mutentur. Auri praemium ferri labore meruisti. Haec in te mutari sola potuerunt. Nam, quod spectat ad mores, unum hoc tibi fortuna addidit ut plura curares*, Symm. *Or.* 1, 7.
[260] ἐν δὲ θατέρῳ [*sc.* ναός] Ῥώμης ἱδρύσατο Τύχην, Zos. 2, 31, 3, l'altro tempio era quello di Cibele. Sulla questione cfr. Margutti 2012.
[261] *HA, Ant.* 12, 5; *Mar.* 7, 3: *fortuna aurea* da Antonino Pio a Marco Aurelio; *Sev.* 23, 5: *fortuna regia* da Settimio Severo ai suoi due figli, che avrebbero dovuto tenerla nella camera da letto a giorni alterni.
[262] *HA Max. Balb.* 8, 6.

concezione teologica di *Adrastia*, «che con vocabolo doppio chiamiamo anche Nemesi: una certa giustizia sublime del dio potente, collocato, secondo l'opinione delle menti umane, sopra il circolo della luna».[263] Come si vedrà a breve, non è da escludere che anche per Simmaco la *fortuna* che elevò Valentiniano poté essere tutt'altro che casuale, quanto provvidenziale.

In quelli che sono i capitoli centrali in cui viene tratteggiata l'ideologia politica dell'esercito, Simmaco condensa tutta l'essenza di Roma nei *milites* che si apprestano ad eleggere Valentiniano I.[264] Dopo la morte di Gioviano, Simmaco rappresenta il *concilium* formato dall'esercito, «eletto da ogni forza della gioventù romana», *digna comitia* che «*decernebant liberi* a chi sottomettersi».[265] Si badi che l'espressione *decernebant liberi* si presta ad un'interessante polisemia, considerato anche che segue un esplicito riferimento alla *Romana pubes*. L'espressione *decernebant liberi* si può tradurre sia «deliberavano liberi» sia «i figli deliberavano», enucleando in un tratto quella rappresentazione romana della *militia* quale luogo per eccellenza di affluenza di tutte le migliori energie giovanili dei figli che nella *militia* trovavano il luogo di realizzazione della loro *libertas*, sotto l'imperatore che era, nelle parole di Simmaco, *parens omnium*. Questa giovinezza dell'esercito deliberante emerge ancor più netta dal proseguo del discorso.

> *Tibi habe, vetustas, redemptas saepe centurias et gratiosas Quiritium classes et tribus plerumque venales: negotia mandare nesciunt otiosi. Emeritum bellis virum castrensis senatus adscivit. Noti testimonio, ignoti suffragio provehuntur. Ubi hic equinus hinnitus Persici quondam lector imperii et adfectata ad regnum via libidine pecudis concubitum gestientis? Qualis ille dominus fuit de quo inprudens animal iudicavit? Remove hinc prisca miracula et theatralibus praestigiis digna conmenta! Armati censeant cui potissimum regenda arma credantur. Ars est boni militis ducem nosse deligere. Merito nunc quoque certatim in omnibus parent, libenter obtemperant. Neque enim tantum imperio tuo, sed etiam iudicio suo militant.*
>
> Tieniti per te, o vecchiezza, le centurie spesso comprate e le classi dei Quiriti piene di favoritismi e le tribù il più delle volte pronte a vendersi: la gente oziosa non sa condurre gli incarichi. Il senato castrense s'arrogò un uomo emerito per le guerre. Le persone note avanzano con un'attestazione, le ignote con un suffragio. Dov'è questo nitrito equino un tempo elettore dell'impero persiano e quella via al regno spianata con la libidine di una

[263] *Adrastia […]: quam vocabulo duplici etiam Nemesim appellamus: ius quoddam sublime numinis efficacis, humanarum mentium opinione lunari circulo superpositum*, Amm. 14, 11, 25.
[264] Cfr. l'analisi di Del Chicca 1984, 96-98 che, sulla scorta di Straub 1939, 11-15, segnala le vicinanze con la concezione di Ammiano.
[265] *Et iam concilii dies certus instabat. Aderat exercitus ex omni robore Romanae pubis electus. Digna plane comitia tanti imperii principatu! Decernebant liberi cui deberent esse subiecti*, Symm. *Or.* 1, 9.

> bestia smaniosa di accoppiarsi? Quale fu quel sovrano del quale giudicò uno sconsiderato animale? Via di qui i miracoli degli antichi e gli artifizi degni delle truffe teatrali! Decida la gente d'armi a chi sia meglio affidare la condotta delle armi. È arte del buon soldato sapersi scegliere il comandante. Giustamente ancor oggi gareggiano nell'ubbidirti in tutto, liberamente stanno agli ordini: ché non soltanto militano sotto il tuo comando, ma anche secondo il loro giudizio.[266]

Dall'aspra critica della *vetustas* rappresentata dai *comitia* repubblicani e dai *prisca miracula* dei nemici persiani, emerge un'ideologia della *novitas* dalle fortissime tinte mariane che, come ha sagacemente detto András Alföldi, poteva essere pronunciata «solo da senatori sotto pressione».[267] Evidentemente questa ideologia della *novitas*, un'ideologia che si è visto avere il suo snodo fondamentale nella vicenda di Mario e innervarsi attraverso la metafora della *militia* anche fuori dal campo della religione romana, era ancora pienamente attiva. Senza dubbio il discorso di Simmaco si prestava a dei sottili doppi sensi[268] e ovviamente l'ideologia della *novitas* aveva subito delle variazioni nel corso dei secoli, ma quella *libertas* dell'esercito nello scegliersi il proprio *dux* era ancora intrisa di quel sentimento egualitario che rendeva tutti *commilitones* all'interno di un gruppo, l'esercito, che si sentiva ancora il cuore del *populus Romanus* e come tale deliberava. Da qui l'importanza della *fortuna* che poteva innalzare ipoteticamente qualsiasi *miles* alla porpora, principio potenzialmente antidinastico, tanto che Ammiano, ricordando le domande di Valentiniano I su chi nominare come imperatore da affiancargli, ricorda anche il commento dell'allora *magister equitum*, Dagalaifo: «se ami i tuoi, ottimo imperatore, hai un fratello; se lo stato, cerca chi vestire».[269] Con un commento del genere si capisce perché lo stesso Ammiano abbia fatto pronunciare quel discorso così cauto a Valentiniano al momento di proporre alle truppe il proprio figlio quale augusto: nonostante le torsioni dinastiche introdotte da Costantino, era ancora pienamente operativa l'ideologia dei *Soldatenkaiser*,[270] ideologia i cui prodromi sono da rintracciare proprio nella figura di Mario.

Simmaco sembra perfettamente cosciente del conflitto latente fra l'ideologia del merito dell'esercito e il principio dinastico e, da brillante oratore, lo risolve in favore della scelta

---

[266] Symm. *Or.* 1, 9, trad. F. Del Chicca con qualche accomodamento.
[267] «Such admissions were only made by senators under stress», Alföldi 1952, 106.
[268] Cfr. il comm. di Del Chicca 1984, 111-123 cui aggiungo che il riferimento negativo al *suffragium* poteva essere inteso anche nei confronti della diffusissima pratica della raccomandazione in vigore nell'amministrazione imperiale, cfr. Jones 1964, 391-396.
[269] *At in Bithynia Valentinianus princeps (ut praediximus) declaratus, dato in perendinum diem signo proficiscendi, convocatis primoribus, quasi tuta consilia, quam sibi placentia, secuturus, percunctabatur, quemnam ad imperii consortium oportet assumi, silentibusque cunctis, Dagalaifus tunc equestris militiae rector, respondit fidentius: "Si tuos amas" inquit, "imperator optime, habes fratrem; si rem publicam, quaere quem vestias"*, Amm. 26, 4, 1. Su Dagalaifo cfr. *PLRE* I, 239.
[270] Per il punto sulla questione cfr. Brizzi 2024.

dell'imperatore di nominare il proprio fratello. Il punto è tutt'altro che secondario. Il discorso di Simmaco fa intravedere che la nomina quale *Augustus pari iure* di Valente fu una novità dato che *duo sint in imperio gradus*, cioè *Augustus* e *Caesar*.[271] Criticando gli imperatori prima di lui che «creavano dei secondi e subito li temevano come imitatori»,[272] Simmaco fa notare che la lunga frequentazione con il fratello non ha reso necessario il periodo come *Caesar*, sottolineando come neanche il sole e la luna riescono ad eguagliare l'uguaglianza dei due Augusti, in quella che è a tutti gli effetti una discussione teologico-astrologica.[273] Il riferimento all'assenza di un *Caesar* è particolarmente interessante poiché ritorna per descrivere il contesto gallico dove si concentrò tutta l'azione di Valentiniano una volta eletto imperatore. Sottolineando a gloria di Valentiniano il triste luogo dove si festeggiava il *lustrum* del regno, ricordava come quello, nonostante fosse *maior Augustus*, si fosse scelto per sé «una provincia della quale si lamentavano i Cesari».[274] È stato notato che il riferimento di questa espressione possa essere un'informazione dataci da Ammiano sul fatto che Giuliano, inviato in Gallia da Costanzo, all'apprendere la notizia della presa di Colonia da parte dei barbari, mormorasse con *querulae voces* di non aver ottenuto nulla se non una morte tra maggiori preoccupazioni.[275] Il non troppo implicito riferimento a Giuliano sarebbe stato preceduto da un altro, quando poco prima Simmaco aveva ricordato la scelta di porre in Gallia la propria sede, recuperando alla tradizione militare quei territori.

> *invictum fratrem relinquis Orienti, ipse supra inpacati Rheni semibarbaras ripas raptim vexilla constituens et provincias luxu superiorum deditas veteris ignaviae pudore defendens, princeps creatus ad difficilem militiam revertisti. Statim itinera, statim proelia et primus in acie purpuratus; et regalis aula sub pellibus, somnus sub caelo, potus e fluuio, tribunal in campo. Haec imperio quidem nova sed tibi cognita. Docuisti magis fortunam regiam quid virum facere conveniret quam didicisti ab ea quid imperatores ante fecissent.*
>
> Lasci l'invitto fratello all'Oriente, mentre tu disponi rapidamente le insegne sulle semibarbare rive dell'indomato Reno e, difendendo per la vergogna dell'antica ignavia le province dedite al lusso dei predecessori, ritornasti, fatto principe, alla dura milizia. Subito marce, subito combattimenti, primo in battaglia il principe, la corte regale sotto la tenda,

[271] Symm. *Or.* 1, 11.
[272] *Hinc plerique principum quos secundos creaverant quasi aemulos mox timebant*, Symm. *Or.* 1, 12.
[273] Symm. *Or.* 1, 12-13 con il comm. di Del Chicca 1984, 137-149 per le fonti parallele, che bisognerebbe allargare ad altri passi di sapore più teo-astrologico come ad es. Jul. *Or.* 11, 9, 135a-b.
[274] *Inter tot milia laurearum nondum digrederis ad triumfum et, cum sis maior Augustis, delegisti tibi provvinciam de qua Caesares querebantur*, Symm. *Or.* 1, 16.
[275] *Quo maerore perculsus, velut primo adventantium malorum auspicio, murmurans querulis vocibus saepe audiebatur: nihil se plus assecutum, quam ut occupatior interiret*, Amm. 15, 8, 20 con Raimondi 2001, 96-98 anche per quello che segue.

> sonno sotto il cielo, acqua di fiume, tribunale sul campo. Cose certamente nuove per l'impero ma da te conosciute. Hai insegnato più tu alla fortuna regia che cosa deve fare un uomo che appreso da lei cosa fecero gli imperatori precedenti.[276]

Appare assai interessante il riferimento alla *fortuna regia*, tema che, si è visto, fu particolarmente importante in periodo tardoantico e che anche in questo passo rimanda ad un principio di successione per merito, declinato da Simmaco secondo una sostanziale discontinuità rispetto ai predecessori di Valentiniano. La *novitas* dell'atteggiamento militaristico di Valentiniano si contrappone alla *vetus ignavia* dei suoi predecessori, per colpa dei quali le province galliche erano *luxu deditae*. Quest'espressione ha dato adito a problemi tanto che è stata anche proposto di emendarla;[277] ritengo invece che possa essere intesa nel suo significato letterale di «dedite al lusso» e che il riferimento possa essere proprio la politica fiscale di Giuliano. Ritornerò nelle prossime pagine sulla questione, per ora è sufficiente limitarsi a notare come la *novitas* di Valentiniano si contrapponga alla *vetustas* dei suoi predecessori proprio in virtù della *difficilis militia*.

Nel panegirico di Simmaco emergono delle coordinate ideologiche ben precise: la critica della *vetustas* in virtù della *novitas* del *castrensis senatus*, cioè quell'*exercitus* che, al momento dell'elezione di Valentiniano, è rappresentato come *ex omni robore Romanae pubis electus*. La giovinezza del servizio militare si contrappone alla vecchiezza e al lusso delle province. Quest'ideologia appare connessa anche con la diretta elezione da parte dell'esercito ad Augusto di Graziano, una pratica la cui novità è colta da Ammiano. Lo storico, infatti, subito dopo aver narrato la nomina del giovane augusto, notava come eleggendo direttamente degli *Augusti* Valentiniano avesse «superato il consuetudinario istituto dell'antichità», avendo come solo precedente Marco Aurelio e Lucio Vero.[278] Nonostante Ammiano nomini anche il fratello Valente, tuttavia lo stesso fatto che il commento segua l'elezione di Graziano indica che la vera novità fu la nomina del figlio direttamente alla carica di *Augustus*.[279] La novità dell'elezione di Graziano è chiaramente indicata da alcune coniazioni databili dopo il 367 che sul rovescio riportano la legenda *GLORIA NOVI SAECVLI*: si tratta di un *solidus* prodotto dalle zecche di

[276] Symm. *Or.* 1, 14, trad. Del Chicca con qualche accomodamento.
[277] Del Chicca 1984, 155-157 con bibliografia precedente.
[278] *In hoc tamen negotio, Valentinianus morem institutum antiquitus supergressus, non Caesares sed Augustos germanum nuncupavit et filium, benevole satis. Nec enim quisquam antehac adscivit sibi pari potestate collegam, praeter principem Marcum, qui Verum, adoptivum fratrem, absque diminutione aliqua maiestatis imperatoriae, socium fecit*, Amm. 27, 6, 16.
[279] Den Boeft *et al.* 2009, 158-159 che segnalano varie fonti parallele rispetto al precedente di Marco Aurelio e Lucio Vero.

Arles e Lione[280] e di una moneta di bronzo (*Aes* 3) prodotta solo dalla zecca di Arles.[281] La cosa più interessante è che i due tipi del rovescio non corrispondono. Entrambi mostrano l'imperatore di fronte con la testa rivolta alla propria destra, solo che nella moneta di bronzo Graziano presenta nella mano destra il *labarum* e la sinistra appoggiata su di uno scudo (fig. 8b), mentre nella moneta aurea la simbologia è ben più complessa. Nel rovescio di questa moneta l'imperatore è rappresentato mentre tiene nella mano destra un globo e nella sinistra il *labarum*, sopra entrambi sono assise due vittorie alate che incoronano congiuntamente e con un'unica corona il giovane imperatore (fig. 8a). Questa iconografia è stata interpretata come il tentativo di rappresentare Graziano quale erede di entrambe le parti dell'impero, considerato che entrambe le monete hanno sul dritto la legenda *D N GRATIANVS AVGG AVG*, legenda che trova il corrispettivo iconografico in un *solidus* della zecca di Antiochia nel quale i due *Augusti* siedono in vesti militari sui rispettivi troni e in mezzo al loro v'è Graziano vestito in toga. Il rovescio porta la legenda *SPES RP* (fig, 8d).[282] Giusta questa interpretazione, la simbologia del *solidus* con la legenda *GLORIA NOVI SAECVLI* si presta ad un ulteriore interpretazione: la Vittoria sul globo sarebbe simbolo dell'Occidente, il *labarum* sarebbe simbolo dell'Oriente.[283] Così, mentre l'Oriente si rifarebbe alla memoria storica di Costantino, creatore del *labarum*, l'Occidente si rifarebbe a quella di Augusto, fondatore dell'impero che collocò nella *curia Iulia* da lui edificata proprio quell'altare della Vittoria che divenne il centro del contendere una decina d'anni dopo.[284]

Il *solidus* di Graziano rispecchia chiaramente l'ideologia del padre, la cui scelta dell'Occidente, in controtendenza rispetto a tutti i membri della dinastia costantiniana compreso Giuliano, va dunque intesa come una scelta anche di precise coordinate ideologiche che lo facevano ricollegare direttamente ad Augusto. Una continuità che, per quanto non rifiutasse il *labarum* costantiniano, tuttavia s'imperniava in modo sostanziale sull'esercito. Il tipo apparso sul rovescio della moneta di bronzo con la legenda *GLORIA NOVI SAECVLI* verrà utilizzato per il conio di monete d'argento (*miliarenses* leggeri) operato da varie zecche occidentali fino alla fine del regno di Graziano con una nuova legenda: *VIRTUS EXERCITUS* (fig. 8c).[285]

[280] *RIC* IX Arles 10 e Lione 15.
[281] *RIC* IX Arles 15.
[282] La relazione fra i due *solidi* è già postulata da J. W. E. Pearce in *RIC* IX, 36. Il *solidus* è *RIC* IX, Antiochia 20.
[283] Hollard – López Sánchez 2014, 175-180.
[284] Sulla cd. "teologia della vittoria", oltre ai fondamentali studi di Jean Gagé prima e di Rufus Fears dopo, cfr. da ultimo Menichetti 2021. Sull'*affaire* dell'ara della Vittoria cfr. Mazzarino 1974a; Roueché 2002; Lizzi Testa 2007.
[285] 367-375: *RIC* IX, Aquileia 10; Siscia 10; Treviri 26; 375-378: Treviri 42; 378-383: Roma 34; Siscia 23; Treveri 53. Segnalo una modifica avvenuta nel tipo: mentre nelle prime due monete il *rho* del *Chrismon* è ben visibile, nelle altre scompare la parte tonda rimanendo solo l'asta della lettera (cfr. fig. 8c). Sinceramente non so se si possano trarre speculazioni da questo fatto e, in caso, quali trarne.

Evidentemente la presenza del *labarum* rimandava ad una continuità con la dinastia costantiniana, continuità dettata anche dal matrimonio con la figlia di Costanzo II nel 374 ma imperniata sostanzialmente sull'*exercitus*. Strettamente connesso con la rappresentazione dell'esercito quale luogo d'elezione della *libertas* della *Romana pubes* è un altro *solidus* fatto coniare sia in Occidente, nella zecca di Treviri, sia in Oriente, in quelle di Costantinopoli e Nicomedia: il rovescio presenta Graziano di profilo rivolto a destra con la testa nimbata e avente nella mano destra una lancia e nella sinistra un globo. La legenda dice *PRINCIPIVM IVVENTVTIS* (fig. 8e) e il tema, evidentemente caro a Valentiniano, emerge chiaramente dal panegirico di Simmaco rivolto proprio a Graziano. Purtroppo l'orazione è giunta mutila anche dell'inizio, tuttavia abbiamo ancora l'enfatico saluto dell'oratore rivolto al giovane Augusto: «salve, speranza sperata del nuovo secolo, cresci nel grembo della repubblica nutrice, letizia dei presenti, sicurezza dei posteri».[286] Emergono chiaramente le coordinate ideologiche del padre Valentiniano I che Simmaco sciorina con consumata abilità: Graziano è un *novum lumen* (2) che è *spe electus* e *re probatus* (4). Si badi al doppio livello della legittimazione di Graziano: il giovane viene eletto in quanto imperatore, in quanto *miles* viene sottoposto a *probatio.* «Una è la *militia* di entrambi» dice Simmaco riferito a padre e figlio «e la *felicitas* congiunta»[287] che è comminata dai *militum sincera suffragia* e dalla *fortuna publica* cui si deve che «chi ti conoscesse promise di meno, chi non ti conoscesse giudicò il più felicemente».[288] Il tema della *fortuna* e della *felicitas* dell'*imperator* ritorna quando, sottolineando come la *fortuna* sia la prima cosa da valutare *in ducibus*, Simmaco lo dice *felicius* di essere un *princeps sub parentibus imperans*: «tra i globi consanguinei degli astri, quanto ancora sei minore di ciascuno dei due, tanto più ti colmi dall'uno e dall'altro».[289] I *cognati globi* e la posizione di *minor* di Graziano rimandano direttamente all'immagine del *solidus* di Antiochia (fig. 8d) e rendono evidenti le affinità fra i temi del panegirista e l'ideologia propagandata dai due Augusti.

Il tema di Graziano *principium iuventutis* si prestava, però, ad un ulteriore svolgimento. In alcune leggi del 366, anno in cui Graziano non ancora Augusto fu console insieme a

[286] *salve novi saeculi spes sperata et in gremio rei publicae nutricis adolesce, laetitia praesentium, securitas posterorum*, Symm. *Or.* 3, 2. Accolgo l'emendamento del tradito *spesperata* in *spes sperata* seguendo da ultimo Del Core 2024, 221-223 cui rimando per i paralleli letterari del passo, in part. Amm. 25, 3, 18 dove Giuliano in letto di morte chiama *imperiosa parens* la *res publica*.

[287] *una est utriusque militia et coniuncta felicitas*, Symm. *Or.* 3, 10.

[288] *o militum sincera suffragia! Scit iudicare devotio! Fortunae publicae fuit ut qui te noverat parciora promitteret, qui necdum noverant felicius iudicarent*, Symm. *Or.* 3, 4.

[289] *Quodsi fortunam tuam, Gratiane venerabilis, quae prima in ducibus aestimatur perpensa examinatione libremus, quid felicius principe sub parentibus imperante? Te placido sinu cunctus orbis amplectitur, cumque sit res publica patri et patruo tuo quadam specie distributa, tibi uni tamen cum utroque communis est. A cubilibus surgentis Aurorae ad metas Solis occidui nihil cernis alienum. Inter cognatos siderum globos quantum adhuc alterutro minor es, tantum singulis ex utroque cumulatior*, Symm. *Or.* 3, 11.

Dagalaifo, ci è per la prima volta attestato il titolo di *nobilissimus puer* con il quale è chiamato il giovane, che occupa il primo posto dei due consoli.[290] Il titolo sarà ampiamente utilizzato per i successivi figli di imperatori che raggiunsero il consolato prima di essere Augusti[291] e sembra un'innovazione da legare strettamente all'ulteriore torsione dinastica che accompagnò la definitiva archiviazione di quella reminiscenza della tetrarchia che era ancora il titolo di *Caesar*. Simmaco rielabora il tema in modo sicuramente tradizionale ma con accenni molto interessanti. Dopo aver fatto notare che in Graziano convivono «trofei e lettere», *otiosa* e *bellicis negotia*, l'oratore riconosce nel giovane imperatore *non adumbrata vestigiis sed expressa veterum signa virtutum* permettendogli così di sciorinare una serie di legami fra condottieri e intellettuali nella storia di Roma fino ad arrivare al «*comitatus* di filosofi [che] con il grande Alessandro vibrò l'universale quasi *militia*».[292] Ritengo che l'espressione *mundana paene militia philosophorum comitatus* rappresenti il cuore ideologico-politico dell'orazione simmachiana, laddove si instaura un'ovvia relazione di simmetria fra il *comitatus* di Alessandro e il *comitatus* di Graziano. Quella dei filosofi è anch'essa una *militia*, similmente a quella armata, tuttavia proprio l'impossibilità di rivendicare per i filosofi il pieno titolo della *militia* costringe Simmaco a porre un *paene*. Questo però non diminuisce la portata ideologica di questo movimento bellico e filosofico allo stesso tempo, il quale, sull'esempio di Alessandro, vibra come un colpo di spada[293] diretto da Occidente ad Oriente.

Il tema della conquista dell'Oriente ritorna implicitamente nel paragone con Pompeo, paragone che si risolve a favore dell'*inclytus Gratianus*, la cui data di *imperium* e data di arruolamento (*nomen obfero*) coincidono.[294] Quindi Simmaco, chiedendo retoricamente licenza di «innalzarsi grazie al discorso poetico», traslerebbe (*exscribere*) «tutto l'excursus di Virgilio

[290] Le leggi sono *CTh* 4, 12, 6; 5, 15, 20; 7, 20, 9; 9, 1, 8; 12, 6, 11 = *CJ* 10, 72, 4; *CTh* 12, 6, 12; *CJ* 1, 56, 2; 3, 16, 1; 8, 50, 19; 9, 46, 7. A queste bisogna aggiungere due leggi di quell'anno in cui non compare il titolo (*CTh* 8, 7, 9; 11, 1, 14) e altre due in cui invece il titolo di *augustus* è retrodatato (*CTh* 14, 15, 2 = *CJ* 11, 23, 1; *CJ* 11, 48, 4). Un dettagliato studio sulle datazioni di queste leggi potrebbe rivelare se l'assunzione del titolo di *nobilissimus puer* possa essere messa in correlazione con qualche data o luogo significativo. Non mi sembra cogente l'ipotesi di Doignon 1966, 1694 che il titolo fosse stato attribuito da qualche ufficiale e non direttamente dalla corte di Valentiniano.

[291] Valentiniano Galate: *CTh* 1, 16, 11 (369); Onorio: *CTh* 1, 14, 1 (386), per non citare che due *loci*. Seppur già Gioviano avesse associato al proprio consolato il figlio in fasce nel 364 e Filostorgio (*HE* 8, 8) ci dica che il figlio ottenne il titolo di *nobilissimus*, ritengo tuttavia che Graziano fosse il primo ad avere questo titolo. Il titolo non appare in *CTh* 7, 4, 9 e 9, 25, 2, gli unici due provvedimenti del 364 che sono datati con Gioviano ancora vivo ed è probabile che lo storico retrodatasse un titolo comune ai suoi tempi.

[292] *Tropaeis et litteris occupatus otiosa cum bellicis negotia miscuisti. Agnosco in te non adumbrata vestigiis sed expressa veterum signa virtutum. Nempe Fulvium nobilem tam laude quam nomina inter aquilas cantusque lituorum praeceptor Accius frequentavit; Africanum illum terra marique victorem lectionis particeps et laboris Panaetius non reliquit; cum magno Alexandro mundanam paene militiam philosophorum comitatus exegit*, Symm. *Or.* 3, 7, si cfr. il comm. di Del Core 2024, 239-240 che fa notare il significato universale dell'aggettivo *mundanus* e come il medesimo termine acquisisse proprio in quegli anni significato negativo presso gli autori cristiani.

[293] *validum namque exigit ensem / per medium Aeneas iuvenem totumque recondit,* Verg. *Aen.* 10, 815-816.

[294] Symm. *Or.* 3, 8.

sul nuovo secolo, simile al vate, in tuo onore»,[295] cosa che poi fa intrecciando alla parafrasi dei versi virgiliani l'elogio di Valentiniano e suo figlio, tra cui il recente ricordo di due ponti fatti riparare a Roma dagli Augusti e che proprio in loro onore erano stati rinominati.[296] Si tenga presente la polisemia della locuzione *vati similis*, dove *similis* può essere inteso sia come nominativo, quindi riferito a Simmaco che sarebbe «simile al vate» Virgilio, sia come genitivo, quindi concordare con lo stesso *Maronis* che sarebbe lui *vati similis* e che quindi avrebbe annunciato non solo l'avvento augusteo ma anche quello di Graziano. Si è visto a suo tempo come l'autodefinizione di Virgilio in quanto *vates* fosse funzionale alla narrazione del *novum saeculum* augusteo,[297] quindi la relazione di similitudine postulata fra Simmaco e Virgilio è la stessa che passa fra Graziano ed Augusto, ambedue *pueri* del *novum saeculum*. Questi echi virgiliani dovevano essere assai significativi anche per uomini d'armi come Valentiniano, non solo per la scelta di Ausonio come precettore del figlio, quanto perché queste simbologie erano state utilizzate financo in periodo tetrarchico. All'inizio del IV sec. Valerio Romolo, figlio dal programmatico nome di Massenzio, fu nominato *clarissimus puer* in probabile previsione di un *saeculum* da compiersi nel 314, centodieci anni dopo quello celebrato da Settimio Severo,[298] ma già Carausio, militare autoproclamatosi Augusto in Britannia, fece stampare delle monete la cui legenda è stata decifrata come un riferimento alla IV ecloga virgiliana.[299] Non è necessario sottolineare l'importanza di questo testo, la cui esegesi si colloca nel cuore della stessa svolta costantiniana, facendo la sua prima apparizione in senso cristiano in Lattanzio e nell'*Oratio ad sanctorum coetum*, dove per la prima volta v'è un'identificazione fra il *puer* virgiliano e la nascita di Gesù.[300]

Questo fu uno dei punti cardinali sul quale si incardinò l'apertura ai cristiani orientali di Costantino e che permetteva anche a Valentino I e a suo figlio di ricollegarvici attraverso il *labarum* costantiniano. Proprio la funzione di Virgilio in quanto *vates* mi sembra emergere nella conclusione del panegirico, quando Simmaco, prima di chiudere sulle future glorie militari del giovane, dice: «già da molto tempo sento i fatidici vati delle genti borbottare che il popolo barbarico ha resistito finora, ma già è nato e già cresce colui al quale è necessario sottomettersi

[295] *Si mihi nunc altius evagari poetico liceret eloquio, totum de novo saeculo Maronis excursum vati similis in tuum nomen excriberem*, Symm. *Or.* 3, 9.
[296] Per gli echi virgiliani cfr. il puntuale comm. di Del Core 2024, 242-247. Sui ponti, che permettono a Simmaco di riaffermare la centralità del Tevere rispetto al barbaro Reno ormai pacificato, cfr. Babić 2014.
[297] Cfr. *supra* cap. III III.2.
[298] Zos. 2, 7, 2 con Doignon 1966, 1695-1697.
[299] de la Bédoyère 2005.
[300] Sull'esegesi cristiana della IV ecloga ancora valido Courcelle 1957. Su Lattanzio cfr. Lettieri 2013. Sull'*Oratio* cfr. Cristofoli 2013 e in part. rispetto al rapporto con la IV ecloga è fondamentale il dettagliato studio di Giardino 2012.

con tutto il mondo».[301] Il riferimento di Simmaco è volutamente vago ma sono note profezie a favore del *nomen barbaricum*[302] ed è di assoluto interesse la locuzione *fatidici gentium vates*, profeti che si oppongono al *nomen Romanum*, il cui *vates* è invece Virgilio. La presenza a questa altezza dell'utilizzo di *gentes* per indicare i non Romani in un contesto profetico che vede contrapporre il *nomen Romanum* a quello *barbaricum* mi sembra possa essere interpretato in due modi. Da un lato, la distinzione fra *nomen barbaricum* e *gentes* ci può far ipotizzare che, mentre la prima locuzione poteva effettivamente riferirsi ai nemici esterni all'impero, sia ad Occidente che ad Oriente, il secondo termine potrebbe indicare quelle popolazioni che vivono all'interno dell'impero ma che, nonostante ciò, producevano profezie contrarie agli imperatori e, in generale, al *nomen Romanum*. Se si trattasse di *vates* attivi presso le popolazioni germaniche o presso i Sasanidi non si comprenderebbe come sia possibile che il loro *obmurmurare* fosse giunto alle orecchie di Simmaco. Perciò, piuttosto che vedere in questi *fatidici gentium vates* un riferimento al "cristianesimo", quasi fosse un blocco monolitico, si potrebbe pensare che i *vates* criticati da Simmaco facessero parte di quelle componenti provinciali etnicamente non romane, tra le quali anche alcuni gruppi cristiani, particolarmente ostili all'impero.[303] Questi avevano «già da molto tempo»[304] cominciato a profetizzare contro la vittoria e l'universalismo romani e Simmaco tentava di rinsaldare questa ideologia proprio con il riferimento a quello che non era *vates gentium* ma *vates* dei Romani. Per quanto Diocleziano avesse ridotto lo statuto giuridico dell'Italia equiparandola a qualsiasi altra diocesi dell'impero, tuttavia la memoria imperiale della Roma augustea veniva ancora una volta utilizzata per l'edificazione di un'ideologia militante e universale.

***

Attraverso il ricorso a diverse fonti si è cercato di ricostruire quale potesse essere l'ideologia della corte di Valentiniano I, la cui cancelleria produsse quel documento in cui è contenuta quell'unica occorrenza di *paganus* da parte di questo imperatore il cui significato è, da quanto mi risulta, unanimemente riconosciuto essere il primo utilizzo in senso cristiano del termine.

---

[301] *Audio iampridem fatidicos obmurmurare gentium vates hactenus nomen stetisse barbaricum, iam genitum esse, iam crescere cui necesse sit cum toto orbe servire*, Symm. *Or.* 3, 12.

[302] Come quella narrata alla morte di Caro, cui un oracolo avrebbe impedito di andare oltre Ctesifonte, *HA Car.* 9, 1; Aur. Vict. 38, 3-5; Eutr. 9, 18, 1.

[303] Volendo leggere un riferimento specifico ai cristiani, dovrebbe essere letto congiuntamente a quel processo di disinnesco del significato antiromano dell'*Apocalisse di Giovanni* che proprio in quegli anni si stava portando a compimento.

[304] Indubbiamente la crisi militare del III sec. fu uno spartiacque, ma la critica al *nomen Romanum* era ampiamente attestata probabilmente già dal II sec. a.C. Livio (9, 18, 6) se la prende con quei *levissimi ex Graecis, qui Parthorum quoque contra nomen Romanum gloriae favent*. Cfr. sul punto Muccioli 2008.

Sebbene nel prossimo sottoparagrafo debba ancora essere discussa la postura antigiulianea della legge di Valentiniano I, ritengo sin qui di aver esposto sufficienti elementi per mettere in discussione l'idea che il significato di *paganus* in *CTh* 16, 2, 8 sia da interpretare "semplicemente" come cristiano. L'analisi delle diverse fonti, tutte coeve al regno di Valentiniano I e strettamente connesse con l'imperatore, ha messo in luce quanto erano forti quei significati gravitanti intorno alla memoria di Mario e, soprattutto, di Augusto in quanto fondatore dell'impero. Il concepire Virgilio come *vates* e contrapporlo polemicamente come fa Simmaco ai *vates gentium* era sicuramente un modo di riattivare quel forte significato militante dell'identità romano-latina che già Persio declinava religiosamente in una contrapposizione fra *vates* e *(semi)paganus*. In tal senso la testimonianza di Ausonio è cruciale. Il letterato conosce sia la contrapposizione fra *paganicum* e *togatus nomen*[305] sia la contrapposizione fra *vates* e *paganus* di Persio, che riemerge proprio all'inizio di quella lettera al *paganus* Teone, dal quale abbiamo preso le mosse.[306] Tutti questi elementi permettono di caratterizzare in senso sostanzialmente augusteo il *novum saeculum* dei Valentiniani e conseguentemente anche l'uso di *paganus* fatto dalla sua cancelleria.

II.3 – La *militia* e i *provinciales* nella politica di Giuliano

Il *novum saeculum* dei Valentiniani va inteso letteralmente. Nel 348 una serie di monete ampiamente prodotte da tutte le zecche dell'impero riportava la legenda *FEL TEMP REPARATIO* e il riferimento era ai millecento anni dalla fondazione di Roma, una cifra che, come è stato notato, poteva essere interpretata sia come undici *saecula* da cento anni che come dieci da centodieci anni.[307] Ricordando il millenario di Filippo l'Arabo, Aurelio Vittore tornava con la mente ai suoi anni, lamentando la mancanza di *solemnia* nell'Urbe e il decadimento del prestigio di questa.[308] Tuttavia i due figli di Costantino, Costanzo e Costante utilizzarono l'inizio del nuovo *saeculum* per tentare una riforma delle monete di bronzo.[309] Per meglio comprendere la traiettoria di questa politica monetaria e la connessione con la successiva

[305] Aus. *Or. urb. nob.* 19, 9-11 citato per esteso e discusso in cap. I II.2.
[306] Oltre ad essere *paganus* Teone è detto ironicamente *vates* ed è ricordata la *fons caballi*, Aus. *Ep.* 13 Green = 4 Mondin, risp. 4 e 9 con Mondin 1995, 86-88. Quanto all'uso di *paganica numina* riferito ai *Fauni* di Aus. *Mos.* 177 cfr. cap. I n. 233. Si può cogliere anche un riferimento ai *vates* preaugustei, cioè a *vates* che componevano non in endecasillabi come Virgilio ma in versi saturni, come attestato da un celebre verso di Ennio (*versibus quos olim Fauni vatesque canebant* = Skutsch 206), in questa forma citato ancora nell'*Origo gentis Romanae* (4, 5) all'interno della descrizione del mitico regno *in Italia* di Fauno. Non sfuggiranno, ancora in queste opere tarde, i significati pre-romani, cioè pre-augustei, gravitanti attorno al concetto di *paganus*.
[307] Mattingly 1933, 187. Volendo aggiungere speculazioni numeriche, si potrebbe conteggiare anche un "anno di anni" (su cui cfr. cap. III n. 323) dai *ludi saeculares* augustei del 17 a.C.
[308] Aur. Vict. 28, 2.
[309] Dopo il fondamentale studio di Mattingly 1933, cfr. anche Kraft 1958; Kent 1967; Callu – Barrandon 1986, in part. 569-589; Cracco Ruggini 1989, in part. 227-243; Depeyrot 1992, 60-67; Vaneerdewegh 2017.

politica di Giuliano e dei Valentiniani è bene ripercorrere brevemente il contesto socioeconomico del IV secolo.

A seguito della frammentazione politica avvenuta nel III sec. e della conseguente incertezze socioeconomica,[310] la distinzione sostanziale del sistema monetario tardoantico era la doppia natura del valore delle monete coniate: mentre le monete d'argento e di bronzo avevano principalmente un valore nominale, cioè valevano principalmente in quanto monete coniate (*pretium*), le monete d'oro avevano principalmente un valore in quanto merce (*merx*), cioè valevano principalmente in quanto metallo.[311] Ciò significava che il prezzo della moneta poteva subire le variazioni del prezzo dell'oro che potevano essere differenti anche all'interno dello stesso anno da regione a regione o tra una stagione e l'altra.[312] Tuttavia, com'è stato fatto notare da Elio Lo Cascio, ipotizzare che la moneta d'oro non fosse nient'altro che *merx* non spiega i fenomeni monetari e di fluttuazione dei prezzi che ebbero luogo nel IV sec.[313] Bisogna, quindi, ritenere che la moneta d'oro fosse sia *pretium* che *merx* e in questo senso si può intendere il cosiddetto "ancoraggio all'oro". Con questa locuzione non bisogna intendere l'ingresso della moneta d'oro all'interno degli scambi quotidiani, quanto il progressivo passaggio dalle monete divisionali a quelle d'oro dei valori contabili dell'impero, processo che ebbe delle importanti conseguenze a livello sociale.[314] Il passaggio fu graduale ma senza alcun dubbio la transizione dalla politica di Diocleziano a quella di Costantino fu decisiva: mentre il primo aveva tentato di mantenere basso il valore dell'oro così da tutelare il potere d'acquisto

[310] Per gli aspetti economici della crisi cfr. l'analisi di Lo Cascio 2008.
[311] Lo Cascio 1986, 544-545 fa notare come prima del 301 anche su alcune monete d'argento comparisse il numero 96, indicante la parte di libbra (1/96), il che potrebbe significare che successivamente si rinunciasse a dare valore ponderale anche alla moneta d'argento. Depeyrot 1992, 35 nota che già la disparità delle misure della moneta d'oro diocleziana «ne pouvait fonctionner qu'au poids, c'est-à-dire après vérification ou pesée de chaque exemplaire». Sul punto cfr. l'ampia discussione di Carlà 2009, 33-77, il quale però mi sembra abbia la tendenza a riportare al periodo precedente quella che sarà una situazione instauratasi dal regno dei Valentiniani.
[312] Carlà 2009, rispettivamente 57-58 e 176-177.
[313] Lo Cascio 1986, 549-557. Mi sembra che il punto sostanziale che fa differire la prospettiva di Elio Lo Cascio rispetto a quella di Filippo Carlà sia la fiducia da accordare ai capitoli economico-monetari del *de rebus bellicis*, cosa che si connette con la datazione stessa dell'opera. Per Carlà 2009, 124-128 l'opera sarebbe databile sotto i Valentiniani e l'attendibilità dei contenuti sarebbe sostanzialmente nulla poiché reitererebbe *topoi* letterari; Lo Cascio 1986, 551-552 con 797-798 n. 101, che segue Mazzarino 1951, 72-81, riconosce al *de rebus* una comprensione profonda dei fenomeni economico-monetari e data l'opera alla fine del regno di Costanzo. Personalmente seguo quest'ultima interpretazione. Per la datazione dell'opera cfr. la rassegna nell'*Introduzione* dell'ed. curata da Giardina 1989, XXXVII-LII, il quale, pur ribadendo la datazione al regno di Costanzo Augusto e Giuliano Cesare, così inizia la discussione: «Il problema della datazione del *de rebus bellicis* ha impegnato notevolmente gli studiosi, ma il suo rilievo è inversamente proporzionale agli sforzi che […] vi sono stati profusi. Le due datazioni finora più accreditate si collocano infatti nell'arco di un venticinquennio, mentre i temi trattati dall'anonimo e la problematica generale che egli affronta si connettono ad alcune tendenze di fondo della storia romana nel quarto secolo d.C. La nostra visione complessiva della tarda antichità non muta se datiamo il *de rebus bellicis* sotto Costanzo II o sotto Valentiniano I e Valente: il lettore potrà quindi affrontare un'analisi storicamente orientata del trattato anche senza una puntuale adesione a una delle due principali datazioni».
[314] Carlà 2009, 116-122.

delle monete divisionali di bronzo, il secondo abbandonò la difesa di quest'ultime cominciando ad imporre l'oro e l'argento sia nella politica tributaria[315] che nei donativi ai soldati.[316] Proprio l'attenzione ai *milites*, sia soldati che funzionari, è la medesima preoccupazione che ebbero Diocleziano[317] e Costantino, i quali, però, tentarono di affrontarla in modo diverso: mentre il primo tentò di mantenere alto il potere d'acquisto dei *milites* difendendo le monete divisionali con le quali effettuava le donazioni, Costantino incominciò a coniare una moneta aurea più piccola (1/72 di libbra) in modo da poter dare monete d'oro ai *milites* che poi le avrebbero convertite in monete divisionali per le spese di tutti i giorni. Proprio questo passaggio, che fu graduale e presentò anche delle forme con *donativa* in argento, rappresentò il cosiddetto "ancoraggio all'oro": l'imperatore pagava in oro (e in argento) i *milites*, questi scambiavano con i *provinciales* le monete d'oro (e l'argento) con le monete divisionali, l'imperatore, attraverso la *collatio lustralis*, richiedeva ai *provinciales* un'imposta da pagare in oro e in argento.[318] Non sorprende vedere proprio in questa nuova relazione aurea fra imperatore, *milites* e *provinciales* la causa di un aumento vertiginoso dei prezzi delle merci, oro in testa.[319] Come lucidamente aveva osservato l'anonimo autore del *de rebus bellicis*,[320] la congiuntura fondamentale fu proprio questo processo di "ancoraggio all'oro" che si accompagnò alla diminuzione del peso e della quantità d'argento delle monete divisionali[321] nonché ad un'ampia largizione di monete d'oro, fatte coniare dalla requisizione dell'oro conservato presso i templi.[322] Seppur si vogliano vedere degli antecedenti nella politica precedente, il principale catalizzatore del vertiginoso aumento dei prezzi va ricercato nelle scelte politico-monetarie messe in campo da Costantino dopo il 324, le quali portarono ad una sostanziale redistribuzione

[315] Cfr. Brandt 2013, 319-320.
[316] Questa, com'è noto, fu la tesi fondamentale di Mazzarino 1951, 110-118, sebbene lo storico insistesse su di un'attenzione alle classi subalterne mentre l'attenzione di Diocleziano era sostanzialmente rivolta al mantenimento del potere d'acquisto dei *milites*, così Carrié 2014 con ampia analisi. Nonostante la lontananza dalle tesi di Mazzarino di Filippo Carlà (in part. 2009, 136-141), mi sembra che la linea di soglia rappresentata dalle politiche economiche dei due imperatori sia, con le dovute correzioni, confermata dalla sua analisi: «Costantino ebbe quindi senz'altro un ruolo fondamentale nel determinare lo sviluppo dell'"ancoramento" all'oro tardoimperiale, ma le responsabilità non possono essere – come pure si è spesso fatto – ascritte solo a lui. Un processo in realtà già in corso, che Diocleziano aveva in parte assecondato, in parte tentato di frenare, e un graduale passaggio alla "contabilità oro" dell'intera finanza pubblica costituiscono il quadro più ampio in cui la decisione del primo Imperatore cristiano di elargire donativi in metallo prezioso e di istituire imposte da pagare in oro sono stati solo il momento più vistoso (e più consapevole?) del cambiamento», Carlà 2009, 152.
[317] Cfr. da ultima l'ampia analisi di Carrié 2014.
[318] Carlà 2009, 146-154.
[319] Per il prezzo delle merci cfr. i dati comodamente raccolti per l'Egitto da Bagnall 1985, 61-72; per il prezzo dell'oro cfr. le tabelle e i grafici di Carlà 2009, 27-31.
[320] *de reb. bell.* 2, 1-2. Su questo celeberrimo paragrafo cfr. da ultimo Audano 2022.
[321] Cfr. Callu – Barrandon 1986, 560-569; Depeyrot 1992, 52-55.
[322] Eus. *Triak.* 8, 1-4 ci dice che nel 336 era già stata eseguita una prima operazione, non sappiamo quanto vasta, di confisca delle riserve auree e argentee dei templi. Sulla questione cfr. Bonamente 1992. Depeyrot 1992, 50-51 data al 336-337 un'impennata della produzione di monete d'oro.

della ricchezza a favore del principale gruppo di interesse che appoggiava l'imperatore, cioè la *militia*.[323]

Impostato in questo senso il corso economico dell'impero da Costantino, i prezzi rimasero più o meno costanti fino al 346 quando è attestato un altro vertiginoso picco inflativo che si sarebbe arrestato solo verso la fine del IV sec., grazie al nuovo corso della politica economica dei Valentiniani. Il legame fra la ripresa dell'inflazione e la riforma della moneta bronzea tentata da Costanzo II e Costante con la serie *FEL TEMP REPARATIO* è evidente,[324] seppur gli studiosi divergano nelle opinioni riguardo alla relazione causa/effetto tra aumento dei prezzi e riforma monetaria.[325] Quel che è certo è che la riforma fallì, considerato anche il ruolo che giocò la rivolta di Magnenzio, prima come reazione alle difficoltà economiche e poi anche a livello delle coniazioni bronzee che differivano da quelle delle zecche di Costanzo, contribuendo ad aumentare l'incertezza della moneta di bronzo in un «periodo confuso e delicato».[326] La politica monetaria di Giuliano non sembra essere condotta in sostanziale discontinuità rispetto agli

[323] L'importanza della testimonianza del *de rebus bellicis* è stata giustamente sottolineata da Mazzarino 1951, 107-108 che ha sagacemente spiegato l'aumento dei prezzi attraverso l'equazione di Fischer ($P = MV / Q$, dove P sono i prezzi; M la quantità di moneta; V la velocità di circolazione, cioè la quantità degli scambi; Q i beni e servizi pagati con la moneta): «potremo dire che con Costantino P si può fondare sull'oro, perché a questo scopo si destina l'aumentata circolazione di M in oro; P aumenta in rame, perché – fondandosi ormai il sistema monetario sull'oro, e non più sul denario – aumenta la sfiducia nella moneta divisionale di rame, e pertanto aumenta V (velocità di circolazione della moneta di rame); la legge si attua normalmente, perché Q non sarà mai aumentato a tal punto da controbilanciare, per eccezionale incremento della produttività, l'aumento di V», Mazzarino 1951, 108 che ipotizza che V del rame aumenti perché le persone, al crescere della sfiducia nella moneta enea, se ne sarebbero sbarazzate. A ciò bisogna anche aggiungere il fatto che probabilmente V dell'oro aumentasse proprio per il desiderio di accaparrarsi la moneta più pregiata e la necessità di procurarsela per i pagamenti tributari. Carlà 2009, 140 n. 406 sostiene che «anche volendo continuare a tenere in considerazione l'equazione di Fisher, nonostante le recenti critiche da parte degli economisti alla teoria quantitativa della moneta, essa contiene delle variabili (oltre a prezzi e quantità di moneta, quantità delle merci e velocità della circolazione) che non sono in alcun modo conoscibili per le epoche antiche: ne consegue la necessità di postularle – con assai pochi argomenti a sostegno – costanti (cosa che, puramente a logica, se può funzionare per la velocità della moneta va assai meno bene per la quantità di merci sul mercato)». Sebbene sia vero che il valore di Q non può essere stimato, tuttavia, come giustamente detto da Mazzarino, difficilmente si può postulare un aumento tale da compensare l'aumento di M e di V, sia d'oro che di rame. Proprio l'autore del *de rebus bellicis* ci dà preziose informazioni: una volta che venne utilizzato l'oro dei templi s'accese *cunctorum dandi habendique cupiditates* (2, 2), cioè la velocità di circolazione (V). Inoltre, lo stesso autore ci fa notare che un altro problema della politica costantiniana fu quello di non diminuire le largizioni d'oro in confronto a quelle di rame (*et cum aeris ipsius – quod regum, ut diximus, fuerat vultu signatum – enormis iam et gravis erogatio videretur, nihilominus tamen a caecitate quadam ex auro, quod pretiosius habetur, profusior erogandi diligentia fuit*, 2, 3). La maggior frequenza e importanza della moneta d'oro, si badi, come *pretium* e non come *merx*, portò alla sfiducia delle monete divisionali, il che fa intendere che il fine della politica costantiniana era quello di creare un circuito monetario che fosse favorevole al gruppo che lo sosteneva, la *militia*, e non un tentativo di combattere l'inflazione attraverso un aumento dell'oro sul mercato, «sperando di rallentare l'ascesa del suo valore», come sembra suggerire Carlà 2009, 139. Questo assunto si basa sull'idea che la moneta d'oro fosse una «moneta-non moneta» (Carlà 2009, 140), mentre invece era solo la moneta sempre più cardine del sistema dei prezzi che gli utenti accettavano fiduciariamente molto più delle altre monete che pur erano costretti ad utilizzare nelle transazioni di tutti i giorni.

[324] Carlà 2009, 181.

[325] Per Lo Cascio 1986, 551-552 la riforma monetaria con il suo tentativo di imporre dei nominali eccessivamente alti per le monete divisionali è la causa dell'inflazione; per Callu – Barandon 1986, 574 la riforma fu un tentativo di reagire all'innalzamento dei prezzi.

[326] Depeyrot 1992, 63-66.

ultimi anni del regno del suo predecessore quando, come si vedrà, venne emesso un sempre maggior numero di monete d'oro con una percentuale d'argento via via superiore. Anzi, proprio sotto il primo si assiste ad un'ancora più larga distribuzione d'oro, con ogni probabilità connessa con la preparazione della campagna contro i Sasanidi.[327] Nel 358, quando era ancora Cesare in Gallia, Giuliano fece coniare una moneta d'argento più piccola, con il probabile tentativo di renderla una moneta utilizzabile per scambi meno onerosi.[328] Nel 362, poi, lo stesso imperatore fece coniare una grande moneta di bronzo, tentando sempre una riforma monetaria nella linea di quella tentata da Costanzo II e Costante nel 348,[329] segno che i problemi affrontati allora erano stati tutt'altro che risolti. Considerata la brevità e la traumatica fine del suo regno, non si può giudicare quanto le riforme giulianee riuscirono ad influenzare il ciclo economico della società: se da un lato Gioviano interruppe la monetazione bronzea del suo predecessore, dall'altro la moneta d'argento incominciata a coniare in Gallia nel 358 si ritrova spesso nei tesoretti e in altri contesti archeologici insieme a monete bronzee, segno del loro utilizzo congiunto.[330] Il primo periodo del regno di Valentiniano I e Valente è dettato da una larghissima produzione di monete d'oro, spesso anche di fattura non eccelsa,[331] il cui scopo primario era probabilmente quello di soddisfare l'esigenza di consolidare il potere attraverso le largizioni. Una svolta fondamentale avvenne dagli anni 366-367.[332] In questi anni Valentiniano I promulgò tre leggi nelle quali imponeva agli esattori fiscali di collezionare le imposte non in moneta ma in oro fuso,[333] così da garantirne la purezza. Nel 368 appaiono per la prima volta due sigle sulle monete d'oro e d'argento, rispettivamente *OB(ryziacum)* e *P(u)S(ulatum)*, atte a garantire la purezza del conio che aveva una percentuale di metallo prezioso del 99%.[334] Allo stesso tempo si assiste ad un definitivo accentramento della produzione di monete d'oro che, portando a compimento un processo già in corso, vengono prodotte solo dalle zecche dove è presente il *comitatus*.[335] Appare evidente in Valentiniano la volontà di cambiare passo rispetto agli anni precedenti, dove già con Costanzo II e poi con Giuliano, il *solidus* vide abbassare la propria percentuale d'oro fino al 96% ca.[336] Coniando monete d'oro puro e pretendendo oro fuso e non più coniato, Valentiniano I abbandonò definitivamente ogni tentativo di dare valore nominale

[327] Depeyrot 1992, 60-61 che ha messo in luce come dovette esserci una nuova fonte d'oro, come lo sfruttamento di un nuovo giacimento, per giustificare tutta questa nuova profusione d'oro.
[328] Depeyrot 1992, 61-62.
[329] Depeyrot 1992, 67-69.
[330] Depeyrot 1992, 77-78.
[331] Depeyrot 1992, 73-75.
[332] Su tutta la questione è fondamentale l'ampia analisi di Carlà 2009, 206-275.
[333] *CTh* 12, 6, 12 e 13; 12, 7, 3.
[334] Depeyrot 1992, 75-78.
[335] Cambio marcato dalla sigla *COM*, cfr. Carlà 2009, 233-236.
[336] Callu – Barandon 1986, 583 e 599-600 nel dettaglio.

alla moneta d'oro, che divenne definitivamente *merx* la cui purezza era assicurata non più dal peso ma dal processo di fusione.[337]

Nonostante il lungo periodo del cosiddetto "ancoraggio all'oro", come ha giustamente notato Filippo Carlà, «è possibile, però, anzi presumibile, che la "difesa" della valuta aurea risponda – oltre che alla volontà di tutelare i beni dello Stato – alle esigenze dei gruppi di pressione che tesaurizzano in questo metallo, militari ed esponenti del funzionariato oltre che aristocratici».[338] Chiaramente dietro ai concetti moderni di "militari" e "funzionariato" non si farà fatica a scorgere i *milites*, gruppo d'interesse nel quale, come si è visto, poteva essere annoverato anche un aristocratico come Simmaco, elevato e forse irraggiungibile modello per quei *curiales* che tentavano di sfuggire alla pressione fiscale proprio con l'ingresso nella *militia*. Quanto allo "Stato", concetto di difficile applicazione per il mondo antico, a volerlo intendere come *res publica* bisogna intenderlo come l'imperatore, figura sulla quale venne a convergere quasi in maniera univoca l'aggettivo *publicus*. In breve, si può dire che la politica monetaria di Valentiniano I si configurò come una difesa dei *milites*, accumulatori d'oro, a scapito di quelli che potremmo definire, per opposizione ai *milites*, *pagani*.

L'analisi della politica monetaria fin qui svolta non permette di caratterizzare l'operato di Valentiniano come specificatamente in opposizione a Giuliano poiché si è visto che le politiche economico-monetarie di quest'ultimo e del suo predecessore Costanzo II non sono così distanti, quanto meno rispetto alla moneta aurea. Qualche differenza si è vista rispetto alla moneta d'argento che Giuliano aveva fatto coniare dal 358 in Gallia, moneta che, come si è detto, ebbe un'ampia circolazione tra la popolazione provinciale. Proprio in qualità di Cesare in Gallia Giuliano alleviò le imposte dei *provinciales*[339] e un ulteriore prova di questo

[337] Lo Cascio 1986, 557. Mi sembra che nella sua idea di una moneta aurea solo *merx* anche nel periodo precedente alla riforma dei Valentiniani, Filippo Carlà non colga il sostanziale cambio di politica monetaria introdotto da Valentiniano e da Valente. Infatti ipotizzare una continuità fra l'istituzione degli *zygostatai* (ufficiali pubblici addetti alla pesatura dei *solidi*) sotto Giuliano e il processo di fusione dei Valentiniani regge solo nell'idea che attraverso la pesatura dei *solidi* si volesse controllare anche la quantità di metallo prezioso all'interno delle monete (così Carlà 2009, 197 e 206). Questa ipotesi va contro la lettera della costituzione di Giuliano del 362 che introduce la figura dello *zygostates*, costituzione che fa esclusivo riferimento alle pratiche di tosatura e non alla purezza dei *solidi* (*Emptio venditioque solidorum, si qui eos excidunt aut deminuunt aut, ut proprio verbo utar cupiditatis, adrodunt, tamquam leves eos vel debiles nonnullis repudiantibus impeditur*, *CTh* 12, 7, 2). Per seguire l'ipotesi continuista di Carlà bisognerebbe credere che Costanzo II e Giuliano non sapessero che i *solidi* coniati da tutte le zecche dell'impero almeno dal 341 in poi contenessero meno percentuali d'oro, cosa assai inverosimile. Mi sembra più corretto ritenere che le zecche coniassero su ordine imperiale delle monete la cui percentuale d'oro era sufficientemente bassa da permettere di coniare più *solidi* ma sufficientemente alta da non poter essere rinvenuta solo con la pesatura, neanche quella delle più sofisticate bilance idrostatiche (cfr. Carlà 2009, 102-103 e 198), le quali invece erano probabilmente in grado di identificare le imitazioni, il cui contenuto argenteo superava il 16% della lega (cfr. Callu – Barendon 1986, 599 nn. 241, 252 e 254). Ciò non toglie che i privati potessero fondere i solidi e rendersi conto che il contenuto d'oro nelle monete fosse più basso. Proprio questa possibilità, dopo la grande profusione di *solidi* degli anni 364-367, potrebbe aver innescato il cambio di politica dei Valentiniani.
[338] Carlà 2009, 210.
[339] Amm. 17, 3.

attaccamento delle province galliche nei confronti dell'imperatore ci viene da un passo di Ambrogio proveniente dell'orazione funebre di Valentiniano II, morto nel 392.

> *Quid de amore provincialium loquar, vel quo eos ipse complectebatur, vel qui ab his consultori suo rependebatur, quibus nihil umquam indici passus est? "Praeterita", inquit, "non queunt solvere, nova poterunt sustinere?" Hoc laudant provinciae Iulianum: et ille quidem robusta aetate, iste in processu adulescentiae; ille plurima repperit et exhausit omnia, iste nihil invenit et omnibus abundavit. Audivit in Transalpinis partibus positus ad Italiae fines barbaros appropinquasse: sollicitus, ne alieno hoste suum regnum attemptaretur, venire properabat cupiens dimittere Gallicana otia et pericula nostra suscipere.*
>
> Che dire dell'amore dei provinciali, sia quello di cui egli li circondava sia quello con cui essi ricambiavano il loro consigliere, poiché non permise mai che a loro si imponessero tributi? "Non sono in grado", diceva, "di pagare quelli vecchi, potranno sostenerne di nuovi?". Per tale motivo le province lodano Giuliano: ma quello era nel pieno vigore dell'età, questo nello sviluppo dell'adolescenza; quello aveva trovato moltissimo e aveva consumato ogni cosa, questo non trovò nulla ed abbondò in tutto. Mentre si trovava nelle regioni transalpine, fu informato che i barbari si avvicinavano ai confini d'Italia: preoccupato, affinché il suo regno non fosse assalito da un nemico straniero, s'affrettava a venire desiderando abbandonare gli ozi di Gallia e di prendere su di sé i nostri pericoli. [340]

La presenza della memoria storica di Giuliano quasi trent'anni dopo la sua morte è altamente significativa, ancor più perché proviene dalla penna di uno dei più importanti vescovi cristiani d'Occidente, la cui carriera prima nella *militia* e poi nella *ecclesia* si svolse a stretto contatto con la dinastia valentiniana. Evidentemente Ambrogio non poteva negare l'importanza di Giuliano per i *provinciales*, che lo ricordavano proprio per l'alleggerimento del carico fiscale.[341] In tal senso la contrapposizione che il vescovo costruisce fra la *robusta aetas* di Giuliano e la *adulescentia* di Valentiniano è interessante proprio per la sua attitudine apologetica: la contrapposizione fra i *plurima* trovati da Giuliano e poi esauriti e il *nihil* trovato da Valentiniano poi trasformato in abbondanza trasferisce su un piano volutamente vago quella che fu una rimostranza dei Valentiniani nei confronti del loro predecessore. Santo Mazzarino vide bene che già Eutropio, «funzionario di Valente»,[342] sebbene descrivesse Giuliano *in provinciales*

[340] Ambr. *de obit. Val.* 21-22, trad. G. Banterle con qualche accomodamento.
[341] Cfr. Amm. 25, 4, 15.
[342] Mazzarino 1951, 151.

iustissimus e *tributorum repressor*, disse di lui che «ebbe poca cura dell'erario».[343] Questa considerazione, che ben s'intende alla luce della politica di tesaurizzazione dell'oro attuata dai Valentiniani, emerge anche dal passo citato da Ambrogio, dove il vescovo, ricordando il passaggio dalla Gallia all'Italia, ricorda anche i *Gallicana otia* abbandonati in favore dei *pericula* da parte di Valentiniano II. Ritengo che questi *Gallicana otia* siano da mettere in collegamento con le *provinciae luxu deditae* del panegirico di Simmaco a Valentiniano I.[344] Saremmo dinanzi, dunque, ad una narrazione portata avanti dai funzionari della corte di Valentiniano I e di Valente che faceva di Giuliano colui che avrebbe favorito i *provinciales* a scapito dell'*aerarium*.[345]

Ma quali gruppi di interesse dovremmo vedere dietro a questa contrapposizione fra *provinciales* ed *aerarium* che fa Eutropio? Circa vent'anni dopo in un celeberrimo passo della sua opera Ammiano ricordava come «Costantino primo fra tutti aprì le fauci dei *proximi* ma Costanzo li nutrì con il midollo delle province».[346] Probabilmente in questi *proximi*, che Ammiano definisce anche *potentes in regia*, non dobbiamo vedere solo gli *ordinum singulorum auctores* poi elencati per nome dallo storico antiocheno, quanto anche tutto quel personale amministrativo che, provenendo spesso ma non solo da famiglie curiali, poteva aspirare alle immunità dopo quindici anni di servizio e, nei casi di carriere più fortunate, anche arrivare al clarissimato.[347] Giuliano ereditò, dunque, un sistema amministrativo in espansione, le cui fortune erano inversamente proporzionali a quelle dei *provinciales*, gruppo dal quale, anzi, venivano drenate le migliori risorse umane che erano esentati dai *munera curialia* quando facevano ritorno nei luoghi di origine. Appare evidente la volontà di alleggerire il carico sui *provinciales* a discapito di questa nuova classe di funzionari della *militia*: particolarmente significativo è sempre il racconto di Ammiano dove Giuliano appena nominato augusto rifiuta di inviare nelle province gli *actuarii*,[348] funzionari incaricati del rifornimento dell'esercito e perciò particolarmente invisi ai *provinciales*, oppure il famoso passo in cui Giuliano alleggerisce la corte dei *palatini*, alcuni dei quali, precisa lo storico antiocheno, si erano arricchiti dalla spoliazione dei templi.[349] Recentemente Jean-Michel Carrié[350] ha messo in luce

[343] *In provincialis iustissimus et tributorum, quatenus fieri posset, repressor. Civilis in cunctos, mediocrem habens aerarii curam*, Eutr. 10, 16, 3. Sul giudizio di Eutropio cfr. in gen. Bonamente 1986, 129-170, in part. 146 n. 49 dove fa notare il significato neutro dell'aggettivo *mediocris*.
[344] Symm. *Or.* 1, 14.
[345] Bonamente 1986, 146-150.
[346] *Proximorum fauces aperuit primus omnium Constantinus, sed eos medullis provinciarum saginavit Constantius,* Amm. 16, 8, 12.
[347] Jones 1964, 577-578 (per le carriere dei *proximi*) e 601-606 (sulle modalità del servizio).
[348] Amm. 20, 5, 9.
[349] Amm. 22, 4, a 3 il dettaglio dei templi.
[350] Carrié 2021b, 699-700.

una discontinuità tra la politica di Giuliano e quella di Valentiniano I riguardo allo statuto dei *numerarii*, funzionari minori della *militia* la cui vicinanza con gli *actuarii* è data dall'essere entrambi normati dal titolo primo dell'ottavo libro del *Teodosiano*, intitolato *De numerariis, actuariis, scriniariis et exceptoribus*. Lo studioso francese ha messo bene in luce come sia una costante della legislazione da Costantino in poi quella di minacciare questi funzionari altamente corrotti di pene corporali, degradandoli allo statuto di *condicionales*. Nonostante tutti gli imperatori siano concordi in questa linea di tendenza, un provvedimento di Valentiniano I della fine del 365 mostra un evidente soluzione di continuità rispetto a quanto stabilito dall'imperatore Giuliano.

> *Idem aa. ad Rufinum praefectum praetorio. Super numerariis celsissimi officii tui aliter est nostra sententia quam divae memoriae Iulianus duxerat sanciendum. Ille lege proposita numerarios omisso cingulo, condicionis conscios vilioris necessitati publicae obsecundare praecepit: nos, qui malumus obsequia hominum esse voluntaria quam coacta, sumere cingulum et militiae ordinem tenere numerarios iubemus, cum, si in aliquo fraudium scelere fuerint deprehensi, nullo modo possint a corporali iniuria vindicari.*
>
> Gli stessi augusti [Valentiniano e Valente] a Rufino, prefetto al pretorio. Riguardo ai *numerarii* del tuo elevatissimo ufficio la nostra legge è un'altra rispetto a quanto Giuliano di divina memoria comandò fosse da sanzionare. Quello con una legge proposta ordinò che i *numerarii*, privati del *cingulum*, si adeguassero alla necessità pubblica consci della condizione più vile. Noi, che preferiamo l'obbedienza degli uomini sia volontaria piuttosto che costretta, ordiniamo che i *numerarii* assumano il *cingulum* e facciano parte dell'ordine della *militia*, tuttavia, se saranno colti in qualche misfatto di frodi, in nessuno modo possano essere protetti dalle pene corporali.[351]

Commentando questo provvedimento giustamente Carrié faceva notare la continuità con la legislazione precedente e conseguentemente «l'ipocrisia del discorso imperiale caratteristico del IV secolo».[352] Tuttavia lo stesso studioso sottolineava il lessico «a prima vista sorprendente e ambiguo» di questa legge,[353] dove a dei funzionari di basso livello dell'ufficio del prefetto al pretorio venivano privati o reintegrati del *cingulum*, segno palese della loro appartenenza alla *militia*. Posta in questi termini la legge di Giuliano che toglieva il *cingulum* ai *numerarii* acquista, più che un significato di diritto processuale, un alto significato sociale atto a marcare il distacco fra la *militia*, emanazione dell'*imperator*, e questi funzionari.

[351] *CTh* 8, 1, 11.
[352] Carrié 2021b, 700.
[353] Carrié 2021a, 33.

> *Idem a. ad Mamertinum praefectum praetorio. Iubemus omnes numerarios, non eos modo, quos plebe confusa vulgus abscondit, sed primos etiam et magistros eorum, officii sedis amplissimae, tum autem iudicum ceterorum, solutos penitus militaribus sacramentis condicionales etiam fieri, ne dignitas fraudibus faciat umbraculum, per quinquennium perinde inservire scriniis. Quippe admodum iniquum videtur pro alienis fraudibus rudes et nuper adscitos adiutores compelli ratiocinia praestare adque his inminere periculum.*
>
> Lo stesso augusto [Giuliano] a Mamertino prefetto al pretorio. Ordiniamo che tutti i *numerarii*, non solo quelli che il volgo scambia con la massa della plebe, ma anche i principali e i loro dirigenti dell'ufficio del prefetto, financo il resto dei giudici, siano completamente sciolti dal giuramento militare e resi anche *condicionales*, affinché la dignità non faccia loro scudo alle frodi, e che servano al massimo per cinque anni negli uffici. Certamente sembra assai ingiusto che per le frodi altrui gli inesperti e recentemente incorporati aiutanti siano costretti a dar conto e a condividere con quelli l'accusa.[354]

Il testo della legge di Giuliano è particolarmente interessante e vale la pena soffermarcisi un poco. Partendo dalla fine del provvedimento, è lo stesso augusto a rendersi conto della spiacevolezza della sua decisione che fa di tutt'erba un fascio, privando della *dignitas* di *miles* anche quelli che l'avevano appena ottenuta e non potevano perciò aver ancora commesso frodi. Anche solo questo dato dovrebbe darci l'idea di quanto fosse ambito e perciò importante l'ottenimento dei privilegi dei *milites*. Non sorprende, dunque, che Ammiano contesti la similare modalità attuata da Giuliano relativamente al licenziamento dei *palatini*, dato che vennero allontanati quei *pauci moderati* che non si erano resi protagonisti di eccessi.[355] Ritornando alla legge è particolarmente interessante la dimensione sociale di questi *numerarii* che Giuliano intendeva declassare da *milites* a *pagani*: proprio nel tentativo di includere tutti i *numerarii*, veniamo a conoscenza che ve n'erano alcuni, probabilmente la maggioranza, che il *vulgus* non riusciva a distinguere dalla *confusa plebs*. Ritengo non casuale la vicinanza con l'uso di *paganus* da parte del *vulgus* attestatoci dagli autori cristiani: anche quella che dovremmo immaginare come la maggioranza di questi *numerarii* era di bassa estrazione sociale e ritengo sia plausibile mettere in connessione questa legge giulianea con l'emergere letterario di *paganus* proprio in quegli anni. Tenterò una riflessione in tal senso nelle conclusioni di questo capitolo.

[354] *CTh* 8, 1, 8. La datazione di questa legge al 27 novembre del 363 ha fatto ipotizzare che nell'*inscriptio* il nome di Giuliano avesse sostituito quello di Gioviano, fenomeno abbastanza frequente. Però il collegamento con la successiva legge di Valentiniano è a mio avviso troppo forte per negare la paternità a Giuliano di quello che è un provvedimento in linea con la sua politica.
[355] Amm. 22, 4, 2.

La sostanziale antitesi fra la legge di Giuliano e quella di Valentiniano I dimostra con chiara evidenza la volontà di quest'ultimo di rinsaldare i privilegi della *militia*, privilegi sicuramente non a livello di salvaguardia dalle punizioni corporali, come giustamente sottolineato da Carrié, ma senza alcun dubbio privilegi che andavano da aspetti concretamente legali ad altri di mero prestigio sociale. Queste due modalità di concepire la *militia* da parte dei due imperatori mi sembra siano un'ulteriore conferma delle tesi che Santo Mazzarino aveva esposto nella sua classica ricerca dedicata agli *Aspetti sociali del IV secolo*. In quell'opera lo storico catanese aveva messo in luce proprio la frattura indicata dalla politica di Giuliano, rispetto al suo predecessore e al suo successore: la pratica dell'aderazione delle specie annonarie, cioè la conversione in moneta delle risorse che i contribuenti dovevano fornire per il rifornimento della *militia*, era sostanzialmente favorevole a quest'ultima, la quale poteva condurre lauti guadagni attraverso la differenza di prezzo (*interpretium*), giocando fra il prezzo di aderazione, stagionalità delle produzioni delle merci (in particolar modo quelle agricole) e prezzo ribassato di acquisto forzoso.[356] È inutile ripetere qua quanto si può leggere nelle pagine di Mazzarino, se non per chiarire che lo scopo fondamentale del grande storico, cioè quello di mostrare l'intreccio fra questioni economiche, sociali e religiose, sarebbe stato raggiunto in modo ancor più netto se avesse operato con il giusto intendimento della categoria di *paganus*. Infatti, ricapitolando le tre componenti della società tardoantica, cioè popolazione delle campagne, popolazione delle città e *milites*, dà il nome di *pagani* solo al primo gruppo, in implicito ossequio alla tesi Baronio.[357] Pur senza negare la distinzione fra città e campagne, ritengo, a mio personalissimo avviso, che la soglia sociologica fondamentale fu quella che passò fra coloro che erano al servizio dell'imperatore, i *milites*, e coloro che non lo erano, i *pagani*.

Un ultimo punto merita di essere brevemente considerato poiché ci testimonia un'altra discontinuità tra la politica di Giuliano e quella di Valentiniano I. Due leggi di Valentiniano I e Valente promulgate all'inizio del loro regno e inviate significativamente al prefetto al pretorio d'Occidente e al *comes rerum privatarum* in Oriente, danno notizia di una discontinuità in tema di fisco.

> *Impp. Valentinianus et Valens aa. ad Caesarium comitem rerum privatarum. Universa loca vel praedia, quae nunc in iure templorum sunt quaeque a diversis principibus vendita vel*

[356] Mazzarino 1951, in part. 137-216. Si aggiunga anche Mazzarino 1974b, in part. 309 n. 29 dove chiarisce che la sua lettura non va sempre nella direzione nella quale l'*adaeratio* fosse sempre e comunque favorevole alla *militia*, quanto, aggiungo io, nella direzione nella quale sono i *milites* ad essere in una chiara posizione di forza tale che potevano attuare secondo il loro utile la scelta tra ricevere un pagamento in aderazione o in specie.
[357] Mazzarino 1951, 135-136.

donata sunt retracta, ei patrimonio, quod privatum nostrum est, placuit adgregari. Dat. prid. non. feb. Med(iolano) divo Ioviano et Varroniano conss.

Gli imperatori Valentiniano e Valente augusti, a Cesario, *comes rerum privatarum*. Tutti i luoghi o fondi, che ora sono in diritto dei templi e che furono venduti o donati da diversi principi, siano recuperati, si decreta che vengano aggregati a quel patrimonio che è il privato nostro.[358]

Impp. Valentinianus et Valens aa. ad Mamertinum praefectum praetorio. Universa, quae ex patrimonio nostro per arbitrium divae memoriae Iuliani in possessionem sunt translata templorum, sollicitudine sinceritatis tuae cum omni iure ad rem privatam nostram redire mandamus. Dat. x kal. ian. Med(iolano) divo Ioviano et Varroniano conss.

Gli imperatori Valentiniano e Valente augusti, a Mamertino prefetto al pretorio. Tutto ciò che dal nostro patrimonio per volontà di Giuliano, di diva memoria, è stato trasferito in possesso dei templi, ordiniamo alla sollecitudine della tua sincerità di farlo ritornare con ogni diritto ai nostri possessi privati.[359]

Entrambe le leggi sono datate al 364, sebbene la *subscriptio* della prima legge, inaccettabile per come è giunta, abbia fatto ipotizzare una datazione al 365, la quale non ha trovato unanime accettazione da parte degli studiosi.[360] Quale che sia il giusto ordine delle costituzioni, appare particolarmente interessante che nella prima in ordine di citazione delle due si faccia riferimento agli *universa loca vel praedia* venduti o donati *a diversis principibus*. Evidentemente alcuni templi potevano vantare donazioni imperiali precedenti a quelle di Giuliano, anche se l'esplicito riferimento a questo imperatore nella seconda legge rende chiaro quale fosse il bersaglio della politica di Valentiniano I. Com'è stato messo in luce,[361] la politica giulianea di alienazione di patrimonio della *res privata* imperiale serviva a finanziare le città proprio attraverso i patrimoni fondiari dei templi ad esse connessi. A questa politica reagirono assai rapidamente Valentiniano I e Valente che, similmente alla produzione di moneta d'oro, avocarono a sé tutte le proprietà fondiarie dei templi, comprese quelle che *diversi principes* avevano concesso. In breve, a prescindere da qualsiasi giudizio sulla politica religiosa di Giuliano, non si può non riconoscere, sulla scorta di Mazzarino, una fondamentale linea di faglia socioeconomica nelle politiche di Giuliano da un lato e dei Valentiniani dall'altro. Il primo tentò «nella misura di quanto fosse

[358] *CTh* 10, 1, 8.
[359] *CTh* 5, 13, 3.
[360] Pergami 1993, 6-12 al termine di una dettagliata operazione opta per una datazione al 365 mentre Delmaire in Rougé – Delmaire 2009, II, 226-227 difende quella al 364.
[361] Delmaire 1989, 645-657, seguito da Margutti 2013, 307-308.

possibile», come dice Eutropio,[362] di alleviare il peso dei tributi dei *provinciales*, di ridurre i privilegi della *militia* e di finanziare la vita cittadina attraverso la concessione di fondi della *res privata* imperiale al patrimonio templare; i Valentiniani, invece, recuperano alla *res privata* tutti i *loca et praedia*, anche quelli concessi dai predecessori di Giuliano, reintegrano i privilegi dei *milites*, i quali vennero tutelati rispetto ai *provinciales* anche attraverso la difesa dell'oro e la fissazione dei prezzi di aderazione.

Conclusioni

In periodo tardoantico *paganus* è un concetto post-giulianeo. Questo significa che il concetto di *paganus* ottenne il significato di "non *christianus*" grazie al dispiegarsi storico dell'azione dell'imperatore Giuliano e alle forti reazioni a questo dispiegarsi. La conseguenza dell'agire di questo imperatore fu un'alzata di scudi dell'ideologia della *militia* imperiale cui bisogna connettere il subitaneo emergere del concetto di *paganus*. Sin qui si è parlato di *milites* e di *militia* quasi fosse un gruppo d'interesse compatto e che condivideva la stessa visione del mondo e agenda politica. Così non era. Giustamente è stato detto che il valore del concetto di *militia* «è più statuario, giuridico, perfino simbolico, che non descrittivo e categoriale».[363] È bene sottolineare, dunque, che il punto dell'argomentazione che ho portato avanti sino ad ora è proprio qua, nel valore simbolico dell'essere *milites*, valore sancito giuridicamente dal *sacramentum* e che, essendo ancora pregno di quegli ideali mariani, permetteva all'ultimo dei funzionari di potersi rappresentare *commilito* dell'imperatore, o quanto meno pensare di appartenere ambedue ad un gruppo, quello dei *milites*, dal quale erano esclusi tutta una serie di individui, cioè i *pagani*. La potenza esercitata da questa ideologia è ancora evidente dalla lettera del *miles* Ausonio al *paganus* Teone. Fatta questa precisazione, è bene ripercorrere quanto detto sinora così da fornire un quadro il più possibile chiaro di quegli anni a cavallo fra il regno di Giuliano e quello dei Valentiniani in cui *paganus* venne usato in modo sostanzialmente differente rispetto a prima.

Discutendo una delle occorrenze di *paganus* in Mario Vittorino, quella del *Commento a Galati* 4, 3-4, si è visto come il termine emerga quale traduzione di *Graecus* proprio nel momento in cui subentra un paragone fra Giudei e Greci in merito alle leggi che ognuno di loro aveva nel passato e ancora utilizzava al tempo di Vittorino.[364] Se si pensa che pochi anni dopo

[362] Eutr. 10, 16, 3.
[363] Carrié 2021a, 8.
[364] Mar. Vict. *in Gal.* 4, 3-4, 12-26.

Ottato di Milevi definiva *causae gentilium* e *gentilis executio* rispettivamente i processi e l'amministrazione imperiale,[365] si noterà i due binari del discorso cristiano rispetto all'impero. Nonostante quanto detto in precedenza, per Ottato v'è ancora una sfumatura etnocentrica fra appartenenza cristiana e appartenenza imperiale, l'uso di *paganus* di Vittorino, invece, permette un'aderenza maggiore fra strutture imperiali e appartenenza cristiana. Parlare delle leggi di Giudei e Greci caratterizzando quest'ultimi come *pagani* e senza far minimamente accenno alle leggi romane significa fare una serie di operazioni ideologico-identitarie: a) istituire una tacita identità fra *milites* Romani e *milites* cristiani; b) estendere l'appartenenza militante anche ai Giudei, che comunque non sono *pagani*; c) istituire un'esplicita identità fra *pagani* e Greci. Se si ragiona nei termini della bi-logica di Matte Blanco esposti nel secondo capitolo di questa dissertazione, non si potrà non notare il portato di simmetria implicito in queste operazioni di Mario Vittorino: l'implicita equiparazione fra Romani e cristiani è garantita dall'esplicita equiparazione fra Greci e *pagani*. Detta nei termini dello psicanalista cileno: è proprio il dispiegarsi asimmetrico dell'equiparazione fra *Graeci* e *pagani* a rendere evidente il contenuto simmetrico dell'equiparazione fra Romani e cristiani, contenuto simmetrico tanto più forte nei cristiani proprio per la loro posizione subalterna.

Il paragone fra Ottato e Vittorino è istruttivo anche perché ci testimonia di una differenza all'interno del cristianesimo occidentale dove l'uso di *paganus* va dalle posizioni più strettamente rituali-sacramentali dei Donatisti a quelle vicine allo gnosticismo di Vittorino, per il quale *paganus* diventa un equivalente di Ἕλλην nell'accezione teologica monoteista elaborata in Oriente da Eusebio di Cesarea. Ottato si pone nel mezzo di questo processo di grecizzazione del cristianesimo occidentale: agente cattolico che frappone la condizione di *catechumen* alla distinzione rituale fra *pagani* e *christiani*, tuttavia opera con una tripartizione scevra da considerazioni teologiche. Per Ottato essere *pagani* (o *gentiles*) implica essere *extralegali* ma non implica una speculazione sul numero di divinità venerate. Proprio questo riferimento alla dimensione legale della sovrapposizione fra appartenenza romana e appartenenza cristiana mi sembra trovi il suo esempio più lampante in quella raccolta legale chiamata dagli editori *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*. Quest'opera è datata tra il 390 (o forse il 394) e il 438[366] ed è stata probabilmente composta da «un oscuro funzionario clericale che esercitava presso la corte vescovile».[367] Non sfuggiranno le vicinanze

[365] Risp. Opt. 1, 25, 2 e 6, 5, 2.
[366] Cfr. l'*Introduzione* dell'ed. Hyamson 1913, xliii-xlviii.
[367] «The compiler was probably an obscure clerical official practising in the Bishop's Court, who was possibly also a teacher of Roman Law», Hyamson 1913, xlix-lvi, citazione all'ultima pagina.

cronologiche fra i propositi di questo ignoto funzionario e gli anni successivi alla battaglia di Adrianopoli, quando sotto l'imperatore Teodosio è attestato il primo uso certamente cristiano della parola *paganus*.[368]

Vicinanze con l'ignoto autore della raccolta, possono però essere ricollegate anche agli anni precedenti all'impero di Giuliano. In riferimento al regno del predecessore di Costanzo II, Lellia Cracco Ruggini ha sottolineato «gli innumerevoli privilegi e immunità fiscali di cui la *militia* civile e armata fu allora oggetto, assieme con i ministri della Chiesa "di retta fede", che nell'ottica di Costanzo dovevano costituire un settore, sia pure tutto particolare, della fedele *militia* imperiale».[369] Giustamente la storica italiana considerava che nella prospettiva di Costanzo *militia* imperiale e clericato cristiano potessero essere considerate congiuntamente, il che ci aiuta a chiarire perché i compilatore del *Teodosiano* abbiano messo nel secondo titolo del sedicesimo libro la legge che contiene l'unico uso di *paganus* precedente alla dinastia teodosiana. Ritengo di aver sufficientemente argomentato che per intendere quest'uso da parte della cancelleria di Valentiniano I, bisogna ripartire dall'unico indizio sicuro che ci fornisce il testo stesso della legge, cioè la politica di discontinuità rispetto all'imperatore Giuliano. Non sto dicendo qui che *paganus* in *CTh* 16, 2, 18 ha sicuramente e solamente un significato non cristiano; piuttosto ho cercato di allargare il campo alla più generale politica di Giuliano nei confronti della *militia* e nei confronti dei *provinciales*, dal momento che, a parte Tertulliano e l'epigrafe di Catania, tutti le occorrenze di *paganus* sono successive a questo imperatore. Successive a Giuliano sono anche le occorrenze di *paganus* di Ausonio: sicuramente non cristiane e vicinissime alla corte di Valentiniano I, ci testimoniano un significato sì religioso, ma indubbiamente connesso con la fondazione di Augusto piuttosto che con quella di Cristo. Mi sembra questo il segno principale di un'effervescenza attorno al concetto di *paganus* nel regno di Valentiniano I, un'effervescenza che sarebbe perdurata fino in periodo teodosiano. Un passo della *Storia Ecclesiastica* di Rufino ci dice che Giuliano avrebbe ordinato «di non dare il *cingulum* della *militia* se non ai sacrificatori».[370] Quale che sia il valore da dare a questa informazione, mi sembra altamente significativa di una svolta che stava prendendo corpo all'interno degli intellettuali cristiani e che trova successive conferme in una legge del 416 e nei *sacramenta militiae* riportati da Vegezio, quando appartenenza alla *militia* e appartenenza alla cristiana divennero un tutt'uno.[371]

---

[368] *CTh* 16, 7, 1 (a. 381). Sul periodo subito dopo Adrianopoli e la distanza fra la corte di Graziano e quella di Teodosio cfr. Castello 2010.
[369] Cracco Ruggini 1989, 229.
[370] *Militiae cingulum non dari, nisi immolantibus,* Ruf. *HE* 1, 32 (= *PL* 21, 502).
[371] *CTh* 16, 10, 21; Veg. 2, 5.

Se volessimo cercare un primo momento di questo processo si potrebbe guardare ad un dettaglio di quella legge di Giuliano che privava i *numerarii* del *cingulum*. Nel dispositivo v'è un passaggio fondamentale nel quale, per descrivere chi fossero questi *numerarii*, si fa riferimento al fatto che il *vulgus* potesse non distinguere dalla *confusa plebs* alcuni, se non molti, di questi funzionari amministrativi. Il riferimento al *vulgus* ci permette di collegare questi *milites* all'uso di *paganus* che, come ci attestano le fonti cristiane, era particolarmente attivo presso il *vulgus*. Questo dettaglio sociologico ci permette di delineare con più precisione come fosse possibile che il *vulgus* cominciasse ad utilizzare *paganus* a seguito degli editti di Giuliano: probabilmente questa fu una reazione all'esautoramento dalla *militia* di membri di classi sociali subalterne, all'interno delle quali probabilmente ci fu una levata di scudi contro l'imperatore. Purtroppo questa ipotesi non può essere provata. Sicuro, invece, è il tentativo che ebbe luogo a Roma da parte di Claudiano, vescovo donatista, di arruolare i *pauperes* con la prospettiva di perdere il loro stato di *pagani* ed è probabile che anche la tarda comparsa di *paganus* nell'opera di Vittorino sia dovuta a questa effervescenza. Questo emergere di *paganus* proprio nel centro dell'impero – centro se non più politico sicuramente ancora religioso – ci permette di evidenziare un altro aspetto di discontinuità della politica di Giuliano rispetto ai suoi predecessori e successori. Questo imperatore portò avanti una politica di decentralizzazione, sfavorevole agli apparati della *militia* e favorevole ai *provinciales*. Politica nella quale i templi, proprio per la loro capillare diffusione e legame con le dimensioni locali, giocarono un ruolo cardine anche a livello fiscale. Proprio questa dialettica fra politiche centripete e centrifughe permette di fare una piccola ma decisiva correzione alla tesi di Santo Mazzarino riguardo alla politica giulianea: essa non fu favorevole alle classi meno abbienti, essa fu favorevole alle élites cittadine e più generalmente provinciali a scapito di quel crescente apparato burocratico e sempre meno militare che era sotto il nome di *militia*. Questa fu la dinamica socioeconomica all'interno della quale intendere il significato di *paganus*.

In breve, possiamo dire che, come Giuliano condusse una politica sfavorevole alla *militia*, intesa non come esercito ma come apparato burocratico, e favorevole ai *provinciales*, così condusse una politica sfavorevole ai *christiani* e favorevole agli Ἕλληνες. Posta quindi la repentina traduzione di Ἕλλην con *paganus* operata da Mario Vittorino e la sostanziale fortuna negli autori successivi, si possono rappresentare graficamente queste relazioni di significato nella formula *milites : provinciales = christiani : pagani*. Sicuramente Giuliano non si considererò mai *paganus*, né tale lo considerò Valentiniano I; tuttavia la sua politica allo stesso tempo sfavorevole alla *militia* e ai *christiani* portò al compattamento di queste due componenti,

le quali, anche se probabilmente già strettamente connesse, trovarono un punto di incontro proprio nella comune esclusione dei *pagani* quali non appartenenti a nessuno dei due gruppi.

Conclusioni

Alla fine di questo percorso condotto sulle tracce degli slittamenti semantici di *paganus* che cosa si può dire del moderno concetto di "pagano" da cui si è partiti? E che relazione è emersa fra *paganus* e le idee di *civitas* e *civitas dei*? Prima di rispondere a queste domande è forse buona cosa riassumere a volo d'uccello i contenuti di questa dissertazione così da poter evidenziare in un unico colpo d'occhio il percorso che si è seguito sino alla tarda antichità. In questo modo potrebbero risultare più chiare le continuità che possono essere passate in secondo piano nelle varie analisi dei singoli episodi e delle singole questioni.

Nel primo capitolo si è analizzata l'etimologia di *paganus*, cioè da quale significato precedente i cristiani hanno elaborato il proprio. Lungi dall'essere una questione secondaria, come se significanti e significati potessero viaggiare distinti, l'inquadramento del corretto significato dal quale si sviluppò il significato cristiano è un momento cruciale della ricerca e ha avuto conseguenze profonde. I cristiani utilizzarono *paganus* derivandolo dalla metafora della *militia Christi*. Si è visto che questa derivazione era stata già correttamente inquadrata sin dal Cinquecento e, in maniera sostanzialmente definitiva, sin dalla prima metà del Novecento. Il fatto che subito dopo la Seconda guerra mondiale sia stata formulata un'ipotesi sull'origine del significato cristiano di *paganus* che deliberatamente metteva in secondo piano la metafora della *militia* e che, nonostante la fragilità di quella ipotesi, in molti l'hanno ribadita con supposte nuove prove e l'hanno utilizzata costruendoci sopra intere monografie è un fatto grave. Se, come ha detto Momigliano, «l'ipotesi avanzata deve essere più plausibile di ogni altra ipotesi» allora l'ipotesi che *paganus* significasse qualcuno non appartenente al gruppo è un'ipotesi che non rispetta «le regole del giuoco nello studio della storia antica».[1] Se c'è una cosa di cui posso ritenermi convinto alla fine di questa dissertazione è che chiunque la leggerà non potrà ritenere più plausibile nessun'altra origine del significato cristiano di *paganus* se non quella dalla metafora della *militia*.

Il rifiuto dell'origine di *paganus* dalla metafora della *militia* si connette anche ad un'altra questione, vale a dire quella prospettiva apologetica largamente diffusa nella storiografia contemporanea che vede le origini cristiane come se fossero isolate dal loro contesto storico o comunque eccezionali e perciò incomparabili con le altre religioni dell'impero. Questa incomparabilità è addirittura tale da aver declassato le altre religioni a culti. Chiaramente, se si accetta che l'appartenenza religiosa fosse vissuta, almeno dai latinofoni, come *militia*, allora è giocoforza dover impostare la comparazione tra la *militia* letteralmente intesa, cioè l'esercito

[1] Momigliano 1974, 1186.

prima e poi il funzionariato romano, e quelle religioni che vivevano la propria appartenenza attraverso la metafora della *militia*, cioè le religioni di Iside, Mitra e Cristo, almeno secondo lo stato attuale delle fonti. Si è visto nel primo capitolo che già Franz Cumont si era reso conto di come la metafora della *militia* giocasse un ruolo importante e trasversale alle diverse "religioni orientali", concetto che, come ho cercato di argomentare nel secondo capitolo, ha ancora la sua pregnanza ermeneutica, a patto di inquadrare il cristianesimo all'interno di questa categoria. In tal senso, con l'aiuto delle categorie di "mistico" di Dario Sabbatucci e di "locativo/utopico" di Jonathan Z. Smith, ho tentato di mettere a punto una griglia ermeneutica che permetta di comprendere ciò che accomuna tutte le cosiddette religioni orientali/misteriche: sono le religioni dei popoli sottomessi che provarono a uscire dalla loro condizione di subalternità rappresentando in modo mistico e utopico il loro posizionamento rispetto all'egemone. Cioè, detta senza ricorrere alle categorie ermeneutiche suddette, le religioni orientali/misteriche furono quelle religioni che, conquistate dalla *militia* romana, utilizzarono la metafora dell'appartenenza come *militia* per risalire controcorrente i rapporti di forza, cioè per segnalare allo stesso tempo il loro essere come i Romani, giusti perché forti, e al contempo non abdicare completamente alla propria sconfitta identità precedente. Ho provato ad articolare questa apparente contraddizione logica attraverso il concetto di bi-logica dello psicanalista cileno Ignacio Matte Blanco.

Impostate in questo senso le premesse dello studio della traiettoria semantica di *paganus*, nel terzo capitolo ho cercato di mettere in luce i vari strati della costruzione identitaria che immaginava i *montani* come i Romani originari dal *mons* per eccellenza, il Palatino, e i *pagani* coloro che erano ai piedi di questo *mons* e che non partecipavano di questa identità più antica e perciò più autentica. Penso di aver sufficientemente argomentato come questa ricostruzione sia frutto non di una realtà storica, quanto di una realtà mitica che i Romani tardorepubblicani, proprio perché mitica, indubbiamente credevano vera. Ciò non vuol dire negare che alcuni di questi miti abbiano degli addentellati con istituzioni precittadine collegate con strati arcaici della storia di Roma, quanto negare che quanto dicessero i Romani sul loro passato sia verità d'ordine squisitamente storico che anche noi dobbiamo credere. Piuttosto ho cercato di far vedere come sotto a *pagani* e *montani* si potessero anche coagulare identità etniche che facevano vibrare corde profonde dell'identità romana, corde che Augusto seppe abilmente sfruttare per rappresentare le proprie innovazioni in continuità con una più arcaica e bellica immagine dei Romani quali discendenti di Latini e Italici che nel frattempo si era andata condensando nel mito romuleo. Ritengo che il dettaglio dell'istituzione del *vicus Iovis Fagutalis* nel 12 a.C. alla morte di Agrippa in uno dei *montes* arcaici riportati dal *septimontium* di Antistio

Labeone sia cruciale per farci intendere il significato del primo slittamento di significato di *paganus*. Basandosi sulla mitica topografia romulea, Augusto utilizzava *paganus* per far metaforicamente salire tutti i *milites* insieme a lui sul Palatino, *mons* per eccellenza dove si coagulavano le memorie della fondazione stessa dell'Urbe da parte del figlio di Marte. Ciò rendeva implicitamente Augusto il nuovo Romolo e i *milites* i suoi compagni.

Nel quarto capitolo si è visto che la transizione dalla repubblica all'impero fu tutt'altro che opera di un sol uomo: Augusto indirizzò una serie di interessi socioeconomici che affondavano sostanzialmente nel progressivo allargarsi della forbice della ricchezza fra ricchi e poveri cui si aggiunse la necessità di integrare i nuovi cittadini italici entrati in massa dopo la guerra sociale. In questo complesso quadro storico fu l'esercito romano a fornire il primo luogo in cui integrare sia economicamente che socialmente queste masse italiche ormai latinizzate da almeno un secolo di conquista mediterranea. La riforma augustea fu imponente e andò dagli aspetti religiosi, dei quali non ho avuto modo di parlare come avrei voluto, a quelli più propriamente legali dove la nascita della contrapposizione fra *milites* e *pagani* si diffuse con la stessa presenza dei primi. Proprio per comprendere l'impatto che questa nuova dimensione sociale ebbe sugli abitanti non romani dell'impero, ho proposto una comparazione fra il discorso di Mario nel *Bellum Jugurthinum* di Sallustio e alcuni passi delle lettere di Paolo di Tarso. Qualcuno potrebbe storcere il naso per l'accostamento di due testi all'apparenza diversi, eppure si è visto che entrambi proponevano una rappresentazione della *novitas* o dell'ἔσχατον quale positivo momento di allargamento del gruppo in virtù di una metafora della *militia* che permetteva in primo luogo di legittimare se stessi e poi di rompere i privilegi ereditari del gruppo di provenienza e reclutare nuove risorse umane con la promessa di una vittoria. In questo complesso di immagini e promesse è da collocare il significato profondo della metafora della *militia* e bisogna ipotizzare che anche le altre religioni che utilizzavano la medesima metafora avessero le medesime rappresentazioni. Per quanto un intellettuale del calibro di Paolo di Tarso è indubbiamente non comune, tuttavia, a meno di non crederlo folgorato sulla via di Damasco, dovremmo interpretarlo come un acuto interprete del suo tempo ed attuatore delle necessarie modifiche affinché l'identità di cui era portatore non venisse annichilita dall'egemonia altrui. Proprio l'assorbimento e la rimodulazione delle narrazioni vincenti degli egemoni è il modo in cui i subalterni si difendono e qualcun altro, magari non acuto come Paolo, avrà comunque intuito questo fatto e agito di conseguenza. I resti materiali della capillare diffusione delle religioni di Iside e di Mitra sono segno del successo del proselitismo dei loro membri. Ridurre quegli esseri umani a dei "politeisti", cioè a dei "non ebrei/cristiani", cioè a dei "pagani", significa, a mio personalissimo avviso, non comprendere che il numero di dèi è solo un modo

per rappresentare la differenza fra sé e gli altri. Ce ne sono tanti altri altrettanto veri a livello mitico – basta crederci – e l'unica ragione per la quale la storia delle religioni occidentale è tanto legata a questa idea dell'unico dio è perché, volenti o nolenti, è stato storicamente il nostro modo di rappresentare la differenza fra noi e gli altri.

Nell'ultimo capitolo l'analisi si è spostata sul periodo tardoantico e si è visto che l'emergere di *paganus* nelle fonti letterarie è una reazione al regno di Giuliano. Conseguentemente Costantino, pur rimanendo il suo ruolo fondativo di parte dei mutamenti stessi del periodo tardoantico, non gioca attivamente nessun ruolo nel concetto di *paganus* se non come memoria storica cui ancorarsi e sopra la quale proiettare tutta una serie di immagini a posteriori proprio in contrapposizione a Giuliano. Nell'analisi dell'uso di *paganus* fatto da Mario Vittorino e Ottato da Milevi sono emerse una serie di caratteristiche connesse con il tentativo di cristianizzare un termine, *paganus*, che precedentemente non aveva avuto ruolo nella vita letteraria cristiana e anche successivamente troverà spazio solo in alcuni autori e solo in quegli scritti il cui auditorio si può ricostruire come popolare. Si è visto, infatti, che il nuovo significato che questi autori danno a *paganus* comporta una sovrapposizione con concetti come quello di *gens* che erano stati al centro dell'autorappresentazione etnocentrica giudaica prima e cristiana poi. Ma, si è visto, le *gentes* erano anche più semplicemente i barbari, probabilmente quelli installati dentro i confini dell'impero, e il concetto rimanda anche a quella contrapposizione fra *ius civile* e *ius gentium* che si è vista fondamentale per la definizione stessa della *civitas* quale corpo politico. Gli intellettuali cristiani importarono così non una qualsiasi rappresentazione etnocentrica ma la propria rappresentazione etnocentrica, cioè quell'idea sorta in ambito greco che faceva dei cristiani il τρίτον γένος, cioè un terzo genere di esseri umani, venuto dopo i Greci e i Giudei. È chiaramente ingenuo accettare questa tripartizione come se fosse oggettiva, bisogna vederla come espressione di una soggettiva volontà di autorappresentarsi come particolari, unici, speciali, pulsione tutt'altro che rara fra i vari gruppi umani. La natura assolutamente soggettiva di questa tripartizione è resa evidente dal fatto che i Greci potevano essere tradotti con i Romani (Tertulliano) o con i pagani (Mario Vittorino), segno che la cosa più importante era affermare la relazione fra i progenitori Giudei e l'appartenenza romana, relazione che Tertulliano poteva ancora parzialmente concepire come distante, Vittorino no. Particolare attenzione ho dato alla traduzione operata da Mario Vittorino fra l'etnonimo Ἕλλην e *paganus*. Ho ritenuto che il modo migliore per intendere come fosse possibile che dei grecofoni criticassero così aspramente i Greci sia inserire questa contrapposizione all'interno del ruolo di egemonia culturale operato dai Greci, ruolo di supporto prima alla conquista e poi al controllo romano. Tuttavia proprio la distinzione fra

Romani e Greci permise la critica dei secondi da parte non solo dei cristiani ma anche di tutti quei grecofoni portatori di identità non greche. Questa ibridazione con l'elemento etnico non era in realtà nuova al concetto di *paganus* e verrebbe da domandarsi se sia mai esistita una religione priva di componenti etniche, seppur sfumate o messe in secondo piano. Quel che è certo è che sia in Mario Vittorino che in Ottato di Milevi c'è un evidente tentativo di ridimensionare l'importanza del significato rituale-sacramentale dell'appartenenza, dove i *pagani* non erano più i non battezzati ma coloro che non avevano fatto la *professio fidei*, per Ottato, o coloro che non professavano l'unico dio d'ascendenza giudaica, per Vittorino. Così, il *sacramentum* non era eliminato ma solo ridimensionato in virtù di un'appartenenza non più dettata principalmente dal rito ma da un'autorappresentazione etnica che in Filastrio da Brescia assume una forma quasi esclusiva.

Se ci si limitasse alla prima parte del capitolo, sembrerebbe che gli intellettuali cristiani abbiano reagito ad una politica anticristiana di Giuliano, come se il significato profondo di quel turbolento secolo risiedesse solo nella contrapposizione fra *pagani* e *christiani*. Così non è. Si è visto nel secondo paragrafo del quinto capitolo quanto fosse molto più ampia la realtà socioeconomica del IV sec. e come l'emergere di *paganus* dopo il regno di Giuliano sia dovuto non tanto ad una creazione cristiana quanto ai conflitti innescati dalla politica decentralista di questo imperatore che privò della *dignitas* di *milites* una grande moltitudine di funzionari dell'amministrazione imperiale. Proprio con il malcontento di questi funzionari si spiega perché praticamente immediatamente *paganus* compaia nelle fonti cristiane i cui autori erano evidentemente interessati ad accaparrarsi i favori di questi ex *milites* che tutto volevano tranne che tornare ad essere dei *pagani*. Si è visto che un'ideologia della *militia* era presente anche alla corte di Valentiniano I dove poteva essere declinata secondo gli stilemi augustei e virgiliani. Proprio Valentiniano I produsse quella che viene interpretata come la prima attestazione cristiana di *paganus* da parte di un imperatore romano e che invece sarebbe meglio interpretare come la riaffermazione dell'ideologia della *militia* cui si legava il progressivo accentramento burocratico a scapito dei *provinciales*, il cui ricordo di Giuliano era ancora forte proprio in virtù del suo tentativo decentralista. Questo processo di accentramento subì un ulteriore accelerazione dopo la battaglia di Adrianopoli, quando Teodosio saldò la *miltia* imperiale a quella cristiana, incominciando una politica repressiva delle altre religioni e di rapina delle ricchezze di queste che non aveva precedente nella storia romana.

***

Ripercorso a grandi linee lo svolgimento della tesi, quale risposta dare alle due domande con le quali abbiamo aperto queste conclusioni? Come la traiettoria semantica di *paganus* aiuta a comprendere il moderno significato di "pagano"? Come il concetto di *paganus* è connesso alle idee di *civitas* e *civitas dei*? Partiamo da quest'ultima domanda. Si è visto brevemente nell'introduzione come la *civitas* non sia un'idea connaturata alla storia di Roma sin dalle origini ma che ha una precisa, sebbene ovviamente convenzionale, data di fondazione nel 367 a.C. quando i plebei arrivarono al consolato sancendo le possibilità del *civis* rispetto a quelle delle *gentes*. Nel corso del terzo capitolo si è visto come la guerra con Veio, miticamente connessa al conflitto fra gli ordini, sia fondamentale anche nella storia del rapporto fra *tribus* e *pagi* e come sia da collegare con la penetrazione del pitagorismo nella società romana. Proprio alla fine del IV abbiamo testimonianza della rielaborazione dell'identità romana intorno al Palatino, sopra il quale venne edificato il tempio di Vittoria. Durante i lavori per la costruzione del tempio si rinvenne una tomba arcaica che, almeno dalla ristrutturazione dell'area dovuta alla costruzione del tempio della *Magna Mater* all'inizio del II sec. a.C., si riteneva potesse essere segno del mito di Romolo. L'*aedicula* di *Victoria Virgo* fatta erigere da Catone il Vecchio in quel giro d'anni proprio tra i due templi della *Magna Mater* e di Vittoria è sembrato il tentativo di rifiutare l'idea che la vittoria potesse essere collegata ad una discendenza ed essere quindi madre di qualcuno, rappresentandola come vergine, senza figli e che quindi potesse donarsi a prescindere da legami di sangue. Personalmente ritengo che il nodo della relazione fra *paganus* e *civitas* (*dei*) sia tutto qui, in questa alternativa fra una vittoria madre che premia chi è figlio di qualcuno e una vittoria vergine che premia anche i figli di nessuno, cioè in un'alternativa fra legittimazione etnico-dinastica da un lato e legittimazione per merito dall'altro. Sia la *civitas* che la *civitas dei* promettono la seconda: la *civitas* attraverso un concetto di *honores* inteso come magistrature e un concetto di *virtus* inteso come capacità bellica; la *civitas dei* attraverso una postuma giustificazione, vuoi per fede vuoi per opere, che sospende il giudizio sulle ingiustizie attuali in virtù di una successiva promessa di giudizio e ricompensa. In una formula, si può dire che quello che la *civitas* tentava di raggiungere nel piano della storia, la *civitas dei* rinuncia a proporlo nella storia traslandolo oltre questa. È un cambio sostanziale, un cambio che si accompagna anche al definitivo imporsi del principio dinastico quale legittima procedure di continuità del potere: così come nella Gerusalemme celeste regnano padre e figlio, così nella Babilonia terrena, dove, sebbene i re possano essere pessimi, è comunque male eliminarli, scrupolo che invece non ha mai fermato nessuno da Bruto in poi.

Questa connessione fra la *civitas* e la *civitas dei* non fu una diretta derivazione della seconda dalla prima ma si costruì proprio attorno all'alternativa *miles/paganus*, alternativa che

fornì le stesse strutture concettuali attraverso quali pensare un'appartenenza che fosse allo stesso tempo militante e permettesse una rappresentazione orizzontale dei rapporti di forza, rimodulati almeno in quel luogo utopico che fu la *civitas dei*. La *militia*, erede delle istanze egualitarie della *civitas* dei cittadini-soldati repubblicani, fu quell'esperienza che, vissuta tramite la metafora, diede modo di rielaborare quelle istanze della *civitas* e di adattarle ai mutati contesti sociali. Tutto ciò fu fatto a scapito dei *pagani*. Che relazione, dunque, fra *paganus* e "pagano"? Sebbene per una risposta definitiva sia necessario condurre uno studio degli usi di *paganus* e poi delle sue volgarizzazioni fino ad oggi, si può dare una stima di massima. I pagani sono in primo luogo gli sconfitti, i "non cristiani" nel senso di "pre-cristiani" cioè quelli che c'erano prima dell'arrivo dei cristiani. Non sfuggirà che il significato di "pre-romano" era già presente nella proiezione di Varrone del *pagus* come realtà antropica precedente alla fondazione romulea e questa dimensione di sconfitta e assimilazione è la componente ereditata dal significato romano di *paganus*. D'altro canto, proprio il tentativo di una più spinta etnicizzazione del significato di *paganus* attraverso l'uso come traduzione di Ἕλλην o la semplice giustapposizione a *gentilis* denunciano la componente giudaica del significato, una componente etnocentrica che fu necessaria ai cristiani per sostenere la loro discendenza e che rendeva i giudei, se non *milites*, quanto meno non *pagani*. Sebbene la questione meriti ulteriori studi, fu probabilmente con la riforma protestante che, senza che si perdesse del tutto il significato d'origine romana, si accentuò particolarmente il legame fra cristianesimo e giudaismo alla ricerca di un'identità pre-costantiniana nella feroce critica ai «pagano-papisti»,[2] congiuntura che avrebbe portato al fatto che il cristianesimo tardoantico, forgiatore del concetto di *paganus*, potesse essere accusato di essere pagano. Quest'ultimo fatto mi sembra un'ulteriore evidenza che le religioni non "sono qualcosa" ma "fanno qualcosa" e che ogni storia è, per dirla con Croce, storia contemporanea, anche questa che qui termina.

[2] Smith 1990, 20-25.

Abbreviazioni

AE = *Année Epigraphique*

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*

EM = A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, J. André (a cura di), Paris, Klincksieck 2001[4].

Enciclopedia costantiniana = *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313-2013*, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013.

LSJ = H. G. Liddel – R. Scott – H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996[10] (ed. or. 1843).

LTUR = E. M. Steinby (a cura di), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, 6 voll., Roma, Quasar, 1993-2000.

Mansi = *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*

PL = Migne, *Patrologia Latina*

PLRE = A. H. M. Jones – J. R. Martindale – J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1971-1980.

PG = Migne, *Patrologia Graeca*

RE = *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* G. Wissowa *et al.* (a cura di), 1893-1980.

SdR = A. Momigliano – A. Schiavone (a cura di), *Storia di Roma*, 4 voll., Torino, Einaudi, 1988-1993.

SRIT = A. Giardina (a cura di), *Società romana e impero tardoantico*, 4 voll., Roma-Bari, 1986.

ThLL = *Thesaurus Linguae Latinae*

Bibliografia

Edizioni e traduzioni

Alessandro di Afrodisia, *Commentario alla* Metafisica *di Arisostotele*

Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysisca commentaria, M. Hayduck (a cura di), Berlin, Reimer, 1891.

Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's* Metaphysics *1*, W. E. Dooley (a cura di), Ithaca (NY), Cornell University Press, 1989.

Alessandro di Afrodisia, *Commentaria alla* Metafisica *di Aristotele*, G. Movia (a cura di), Milano, Bompiani, 2007.

Agostino, *Commentari al vangelo di Giovanni*

Sancti Aurelii Augustini in Iohannis evangelium tractatus CXXIV, R. Willems (a cura di), Turnhout, Brepols, 1954.

Agostino, *Confessioni*

Sant'Agostino, *Confessioni*, J. Fontaine *et al.* (a cura di), 5 voll., Roma, Fondazione Lorenzo Valla, 1992-1997.

Agostino, *Contra Academicos*

Sancti Aureli Augustini Contra Academicos libri tres, De beata vita liber unus, De ordine libri duo, Ph. Knöll (a cura di), Wien, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1922.

Agostino, *Contra Faustum manichaeum*

Sancti Aureli Augustini de vitilitate credendi, de duabus animabus contra Fortunatum, contra Adimantum, contra epistulam fundamenti, contra Faustum, I. Zycha (a cura di), Wien, Tempsky, 1895-1923.

Agostino, *De civitate dei*

Sancti Aureli Augustini De civitate dei, B. Dombart – A Kalb (a cura di), 2 voll., Turnhout, Brepols, 1955.

Agostino, *Epistole*

Sancti Aureli Augustini Epistulae, A. Goldbacher (a cura di),Wien, Tempsky, 1895-1923.

Agostino, *Retractationes*

Sancti Aureli Augustini Retractationum libri duo, Ph. Knöll (a cura di), Wien, Tempsky, 1905.

Ambrogio, *De obitu Valentiniani*

Ambrosius, *Explanatio symboli, De sacramentis, De mysteriis, De paenitentia, De excessu fratris Satyri, De obitu Valentiniani, De obitu Theodosii*, O. Faller (a cura di), Wien, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1955

Sant'Ambrogio, *Discorsi e Lettere. I, Le orazioni funebri*, G. Banterle (a cura di), Roma, Città Nuova, 1985.

Ammiano Marcellino

Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt, W. Seyfarth (a cura di), Leipzig, Teubner, 1978.

Ammiano Marcellino, *Le Storie*, A. Selem (a cura di), Torino, UTET, 1965.

Apollodoro, *Biblioteca*

Apollodoro, *I miti greci*, P. Scarpi (a cura di), Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1996.

Appiano, *Storia romana*

Appian's Roman History, H. White (a cura di), 2 voll., London, William Heinemann, 1912.

Appiano, *La storia romana*, *libri XIII-XVII, Le guerre civili*, E. Gabba – D. Magnino (a cura di), Torino, UTET, 2001.

Apuleio, *Metamorfosi*

Apulée, *Les Métamorphoses,* D. S. Robertson (a cura di), 3 voll., Paris, Les Belles Lettres, 1972.

Apuleio, *Le Metamorfosi*, L. Nicolini (a cura di), Milano, Rizzoli, 2005.

Aristotele, *Etica nichomachea*

Aristotelis Ethica Nichomachea, I. Bywater (a cura di), Oxford, Clarendon Press, 1894.

Aristotele, *Etiche,* L. Caiani (a cura di), Torino, UTET, 1996.

Aristotele, *Retorica*

Aristotelis Ars rhetorica, W. D. Ross (a cura di), Oxford, Clarendon Press, 1959.

Aristotele, *Retorica*, F. Cannavò (a cura di), Milano, Bompiani, 2014.

Aristotele, *Metafisica*

Aristotle's Metaphysics, W. D. Ross (a cura di), 2 voll. Oxford, Clarendon Press, 1953[3].

Aristotele, *Metafisica*, G. Reale (a cura di), Milano, Rusconi, 1993.

Aristotele [?], *Divisioni*

Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae, H. Mutschmann (a cura di), Leipzig, Teubner, 1906.
Aristotele e altri autori, *Divisioni*, C. Rossitto (a cura di), Milano, Bompiani, 2005.

Augusto, *RGDA*

Res Gestae Divi Augusti, J. Scheid (a cura di), Paris, Les Belles Lettres, 2007.

Aurelio Vittore

Aurelius Victor, *Livre des Césars*, P. Dufraigne (a cura di), Paris, Les Belles Lettres, 1975.

Ausonio, *Opere*

R. P. H. Green (a cura di), *The Works of Ausonius*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

Decimo Magno Ausonio, *Epistole. Introduzione, testo critico e commento,* L. Mondin (a cura di), Venezia, Il Cardo, 1995.

Decimo Magno Ausonio, *Opere*, A. Pastorino (a cura di), Torino, UTET, 1971.

Bellum Alexandrinum

Guerre d'Alexandrie, J. Andrieu (a cura di), Paris, Les Belles Lettres, 1954.

Bundahišn

Bundahišn. Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie. Band I, Kritische Edition, F. Pakzad (a cura di), Tehran, Centre for the Great Islamic Encyclopaedia, 2005.

The Bundahišn. *The Zoroastrian Book of Creation*, D. Agostini – S. Thrope (a cura di), Oxford, Oxford University Press, 2020.

Cassio Dione, *Storia romana*

Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanarum quae supersunt, U. Ph. Boissevain (a cura di), 5 voll., Berolini, Weidman, 1955[2] (ed. or. 1895-1901).

Dio's Roman History, E. Cary (a cura di), 9 voll., London, William Heinemann Ltd., 1909-1929.

Cassio Dione, *Storia romana*, G. Norcio *et al.* (a cura di), Milano, Rizzoli, 1995-

Cassiodoro, *Chronica*

Monumenta Germaniae Historica XI, Chronica minora, saec. IV.V.VI.VII, Th. Mommsen (a cura di), vol. II, Berolini, Weidmann, 1894.

Cassiodoro-Epifanio, *Historia Ecclesiastica Tripartita*

Cassiodori-Epiphanii, *Historia Ecclesiastica Tripartita*, R. Hanslik (a cura di), Wien, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1952.

Cesare, *Guerra gallica*

C. Iuli Caesaris commentarii belli Gallici, A. Klotz (a cura di), Leipzig, Teubner, 1921.

Gaio Giulio Cesare, *Opere*, R. Ciaffi – L. Griffa (a cura di), Torino, UTET, 1973[2].

Cesare, *Guerra civile*

C. Iuli Caesaris commentarii belli civili, A. Klotz (a cura di), Leipzig, Teubner, 1926.

Gaio Giulio Cesare, *Opere*, R. Ciaffi – L. Griffa (a cura di), Torino, UTET, 1973[2].

Cicerone, *de divinatione*

M. Tulli Ciceronis de divinatione; de fato; Timaeus, R. Giomini (a cura di), Leipzig, Teubner, 1975.

Cicerone, *Della divinazione*, S. Timpanaro (a cura di), Milano, Garzanti, 1998[4].

Cicerone, *de finibus bonorum et malorum*

M. Tulli Ciceronis de finibus bonorum et malorum, Th. Schiche (a cura di), Leipzig, Teubner, 1915.

Cicerone, *Opere politiche e filosofiche, vol. II*, N. Marinone (a cura di), Torino, UTET, 1955.

Cicerone, *de natura deorum*

M. Tulli Ciceronis de natura deorum, O. Plasberg (a cura di), Leipzig, Teubner, 1933.

Cicerone, *Opere politiche e filosofiche, vol. II*, N. Marinone (a cura di), Torino, UTET, 1955.

Cicerone, *de re publica*

M. Tulli Ciceronis de re publica librorum sex quae manserunt, K. Ziegler (a cura di), Leipzig, Teubner, 1969[7].

Marco Tullio Cicerone, *La repubblica*, F. Nenci (a cura di), Milano, Rizzoli, 2008.

Cicerone, *Epistole ad Attico*

Cicero's Letters to Atticus, D. R. Shakleton Bailey (a cura di), Cambridge, Cambridge University Press, 1965-1970.

M. Tullio Cicerone, *Epistole ad Attico*, C. Di Spigno (a cura di), Torino, UTET, 1998.

Cicerone, *Orazioni*

M. Tullio Cicerone, *Le orazioni*, G. Bellardi (a cura di), 4 voll., Torino, UTET, 1978-1981.

Cicerone, *Tusculanae disputationes*

M. Tulli Ciceronis Tusculanae disputationes, M. Pohlenz (a cura di), Leipzig, Teubner, 1918.

Cicerone, *Opere politiche e filosofiche, vol. II*, N. Marinone (a cura di), Torino, UTET, 1955.

Clemente Alessandrino, *Stromati*

Clemens Alexandrinus, II-III, *Stromata,* O. Stählin (a cura di), 2 voll., Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906-1909.

Clemente di Alessandria, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, M. Rizzi – G. Pini (a cura di), Milano, Edizioni Paoline, 2006.

Codex Theodosianus

Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes, Th. Mommsen – P. M. Meyer (a cura di), Berolini, Weidmann, 1905.

The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions, C. Pharr (a cura di), Princeton, Princeton University Press, 1952.

Les lois religieuses de empereurs romains de Constantin à Théodose II, 2 voll., J. Rougé – R. Delmaire (a cura di), Paris, CERF, 2005-2009.

Collectio Avellana

Epistolae Imperatorum Pontificum Aliorum Inde ab a. CCCLXVII usque DLIII datae Avellana Quae Dicitur Collectio, O. Guenther (a cura di), 2 voll., Vienna, Tempsky-Freytag, 1895-1898.

Commentariolum petitionis

Commentariolum petitionis, A. Eussner (a cura di), Virceburgus, Thein, 1872.

Cornelio Nepote, *De viris illustribus*

Cornelius Nepos, K. Nipperdey – K. Witte (a cura di), Berlin, Weidmann, 1962[12].

Corpus glossariorum Latinorum

G. Goetz *et al.* (a cura di), *Corpus glossariorum Latinorum*, 7 voll., Leipzig, Teubner, 1888-1923.

Corpus Iuris Civilis

Corpus Iuris Civilis, Th. Mommsen *et al.* (a cura di), 3 voll., Berolini, Weidmann, 1872-1895.

Corpo del diritto, G. Vignali (a cura di), 10 voll., Napoli, Vincenzo Pezzuti Editore, 1856-1862.

Iustiniani Augusti Digesta seu Pandectae, S. Schipani *et al.* (a cura di), consultabile a http://dbtvm1.ilc.cnr.it/digesto/Digesto_Home.html (09/25)

De rebus bellicis

Le cose della guerra, A. Giardina (a cura di), Roma, Fondazione Lorenzo Valla, 1989.

Didaché

E. Prinzivalli – M. Simonetti, *Seguendo Gesù, vol. I*, Roma, Fondazione Lorenzo Valla, 2010.

Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*

Diodori Bibliotheca historica, I. Bekker – L. Dindorf – F. Vogel – C. T. Fischer (a cura di), 6 voll., Leipzig, Teubner 1888-1906.

Diodorus of Sicily, *Library of History*, C. H. Oldfather *et al.*, 12 voll., London-Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1933-1967.

Diogene Laerzio

Diogenis Laertii Vitae philosophorum, M. Marcovich (a cura di), 3 voll., Leipzig, Teubner, 1999-2003.

Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, G. Reale (a cura di), Milano, Bompiani, 2005.

Dionisio di Alicarnasso, *Antichità romane*

Dionysi Halicarnasensis Antiquitatum romanarum quae supersunt, C. Jacoby (a cura di), 4 voll. più indice, Leipzig, Teubner, 1885-1925.

Dionisio di Alicarnasso, *Storia di Roma arcaica*, F. Cantarelli (a cura di), Milano, Rusconi, 1984.

Ennio, *Annali*

The Annals *of Q. Ennius*, O. Skutsch (a cura di), Oxford, Clarendon Press, 1985.

Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica*

Eusebius Werke, II, *Die Kirchengeschichte*, E. Schwartz – Th. Mommsen (a cura di), 3 voll., Leipzig, J. C. Hinrichs, 1903-1909.

Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, F. Migliore *et al.* (a cura di), 2 voll., Roma, Città Nuova, 2001.

Eutropio, *Breviario*

Eutrope*, Abrégé d'histoire romaine*, J. Hellegouarc'h (a cura di), Paris, Les Belles Lettres, 1999.

Eutropio, *Storia di Roma*, F. Bordone (a cura di), Santarcangelo in Romagna, Rusconi, 2014.

Festo, *De verborum significatu*

Sexti Pompei Festi de verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome, W. M. Linday (a cura di), Leipzig, Teubner, 1913.

Filastrio, *Delle varie eresie*

Filastri Episcopi Brixiensis diversarum hereseon liber, F. Heylen (a cura di), Turnholti, Brepols, 1957.

San Filastrio di Brescia, *Delle varie eresie*, G. Banterle (a cura di), Roma, Città Nuova, 1991.

Filostorgio, *Historia ecclesiastica*

Philostorgius, *Kirchengeschichte*, J. Bidez – F. Winkelmann (a cura di), Berlin, Akademie Verlag, 1981[3].

Firmico Materno, *De errore profanarum religionum*

Iuli Firmici Materni v.c. de errore profanarum religionum, K. Ziegler (a cura di), Leipzig, Teubner, 1907.

Floro

L. Annaei Flori quae exstant, H. Malcovati (a cura di), Roma, Typis regiae officinae polygraphicae, 1938.

L. Anneo Floro, *Epitome e frammenti*, J. Giacone Deangeli (a cura di), Torino, UTET, 1969.

Frontino, *Stratagemata*

Iuli Frontini Strategemata, R. I. Ireland (a cura di), Leipzig, Teubner, 1990.

Gaio, *Istituzioni*

Gai Institutiones, O. Seckel, B. Kiibler (a cura di), Leipzig, Teubner, 1939[8].

F. De Zulueta, *The Institutes of Gaius*, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1946-1953.

Gellio, *Notti Attiche*

A. Gellii Noctium atticarum libri XX, C. Hosius (a cura di), 2 voll., Leipzig, Teubner, 1903.

Aulo Gellio, *Le notti attiche*, L. Rusca (a cura di), 2 voll., Milano, Rizzoli, 1968.

Gennadio di Marsiglia, *De viris illustribus*

Hieronymi de viris inlustribus liber. Accedit Gennadii catalogus virorum inlustrium, W. Herding (a cura di), Leipzig, Teubner, 1889.

Giamblico, *Vita pitagorica*

Iamblichi de vita pythagorica liber, L. Deubner (a cura di), Leipzig, Teubner, 1937.

Giamblico, *Vita pitagorica*, L. Montoneri (a cura di), Bari, Laterza, 1973.

Girolamo, *De viris illustribus*

Hieronymi de viris inlustribus liber. Accedit Gennadii catalogus virorum inlustrium, W. Herding (a cura di), Leipzig, Teubner, 1889.

Giovenale, *Satire*

A. Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae, W. V. Clausen (a cura di), Oxonii, Clarendon, 1951.

Giovenale, *Satire*, B. Santorelli (a cura di), Milano, Mondadori, 2011.

Giuliano, *Contra Galileos*

Giuliano imperatore, *Contra Galileos*, E. Masaracchia (a cura di), Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1990.

Giuliano, *Opere*

L'empereur Julien, *Œuvres complètes*, J. Bidez *et al.* (a cura di), 4 voll., Paris, Les Belles Lettres, 1924-1964.

Giuliano imperatore, *Lettere e discorsi*, M. C. De Vita (a cura di), Firenze-Milano, Bompiani, 2022.

Giustino, *Epitome*

M. Iuniani Iustini epitoma historiarum philippicarum Pompei Trogi, O. Seel (a cura di), Leipzig, Teubner, 1935.

Glossaria latina

Glossaria latina iussu academiae Britannicae edita, vol. V, W. M. Lindsay *et al.* (a cura di), Paris, Les Belles Lettres, 1931.

Gnomon dell'*Idioslogos*

S. Riccobono jr. (a cura di), *Il gnomon dell'idios logos*, Palermo, Palumbo, 1950.

Hexapla

Origenis hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum vetus testamentum fragmenta, F. Field (a cura di), 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1875.

Scriptores Historiae Augustae

Scriptores Historiae Augustae, E. Hohl – Ch. Samberger – W. Seyfarth (a cura di), 2 voll., Leipzig, Teubner 1971.

Isidoro di Siviglia, *Etimologie*

Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX, 2 voll., W. M. Lindsay (a cura di), Oxford, Clarendon Press, 1911.

Lattanzio Placido, commento alla *Tebaide* di Stazio

Lactantius Placidus in Statii Thebaida commentum, R. D. Sweeney (a cura di), Stutgardia-Leipzig, Teubner, 1997.

Librum Glossarum

Glossaria latina iussu academiae Britannicae edita, vol. I, *Glossarium ansileubi sive librum glossarum*, W. M. Lindsay *et al.* (a cura di), Paris, Les Belles Lettres, 1926.

A. Grondeux – F. Cinato (a cura di), *Liber Glossarum Digital*, Paris, 2016 (http://liber-glossarum.huma-num.fr).

Lettera di Aristea

Aristeae ad Philcratem epistula, P. Wendland (a cura di), Leipzig, Teubner, 1900.

Livio

Livio, *Storia di Roma*, AA.VV. (a cura di), 7 voll., Torino, UTET, 1971-2001.

Lucilio, *Satire*

Lucilius, *Satiren*, W. Krenkel (a cura di), Berlin, Akademie-Verlag, 1970.

Macrobio, *Saturnalia*

Ambrosii Theodosii Macrobii Saturnalia, J. Willis (a cura di), Leipzig, Teubner, 1963.

Macrobio Teodosio, *I Saturnali*, N. Marinone (a cura di), Torino, UTET, 1967.

Mario Vittorino, *Opere teologiche*

Marii Victorini opera, pars prior: Opera theologica, P. Henry – P. Hadot (a cura di), Wien, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971.

Mario Vittorino, *Opere teologiche*, C. Moreschini (a cura di), Torino, UTET, 2007.

Mario Vittorino, *Commentari*

Mario Vittorino, *Commentari alle Epistole di Paolo*, F. Gori (a cura di), Torino, Società Editrice Internazionale, 1981.

Mosaicarum et Romanarum legum collatio

Mosaicarum et Romanarum legum collatio, M. Hyamson (a cura di), London, Oxford University Press, 1913.

Ottato di Milevi

S. Optati Milevitani libri VII, C. Ziwsa (a cura di), Wien, F. Tempsky, 1893.

Optat de Milève, *Traité contre les donatistes*, 2 voll., M. Labrousse (a cura di), Paris, Les Éditions du Cerf, 1995-1996.

Ottato di Milevi, *La vera chiesa*, L. Dattrino (a cura di), Roma, Città Nuova, 1988.

Orazio, *Opere*

Q. Horati Flacci Opera, M. Lenchantin de Gubernatis – D. Bo (a cura di), 2 voll., Torino, Paravia, 1957-1959.

Quinto Orazio Flacco, *Le opere*, T. Colamarino – D. Bo (a cura di), Torino, UTET, 1969.

Origo gentis Romanae

Pseudo-Aurélius Victor, *Les origines du peuple romain*, J.-C. Richard (a cura di), Paris, Les Belles Lettres, 1983.

Orosio, *Storie*

Orosio, *Le storie contro i pagani*, A. Lippold (a cura di), 2 voll., Fondazione Lorenzo Valla, Roma, 1976.

Ovidio, *Fasti*

P. Ovidii Nasonis fastorum libri sex, H. Peter (a cura di), Leipzig, Teubner, 1907[4].

Publio Ovidio Nasone, *Opere, vol. IV, Fasti e frammenti*, F. Stok (a cura di), Torino, UTET, 1999.

Paolo di Tarso, *Epistole*

Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Münster, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012[28].

Lettera ai Filippesi. Introduzione, traduzione e commento, F. Bianchini (a cura di), Milano, San Paolo Edizioni, 2010.

Conferenza Episcopale Italiana, *La sacra Bibbia*, 2 voll., Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2008, consultata su https://www.bibbiaedu.it/

Persio, *Satire*

A. Persi Flacci Saturae, D. Bo (a cura di), Torino, Giappichelli, 1985.

Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*

C. Plini Secundi naturalis historiae libri XXXVII, C. Mayhoff, (a cura di), 6 voll., Leipzig, Teubner, 1892-1909.

Gaio Plinio Secondo, *Storia naturale*, G. B. Conte – A. Barchiesi – G. Ranucci (a cura di), 5 voll., Torino, Einaudi, 1984-1986.

Plinio il Giovane, *Panegirico a Traiano*

C. Plini Caecili Secundi Epistularum libri novem; Epistularum ad Traianum liber; Panegyricus, M. Schuster (a cura di), Leipzig, Teubner, 1952[2].

Plutarco, *Vite parallele*

Plutarchi vitae parallelae, Cl. Lindskog – K. Ziegler (a cura di), Leipzig, Teubner, 1914-1915.

Plutarco, *Le vite di Teseo e Romolo*, C. Ampolo – M. Manfredini (a cura di), Roma, Lorenzo Valla, 1988.

Plutarco, *Vite parallele*, A. Traglia, D. Magnino *et al.* (a cura di), Torino, UTET, 1992-1998.

Plutarco, *Moralia*

Plutarchi Chaeronensis moralia, G. N. Bernardakis (a cura di), 7 voll., Leipzig, Teubner, 1888-1896.

Plutarco, *Tutti i Moralia*, E. Lelli – G. Pisani (a cura di), Firenze-Milano, Bompiani, 2017.

Polibio, *Storie*

Polybii historiae, Th. Büttner-Wobst (a cura di), 5 voll., Leipzig, Teubner, 1882-1904.

Polibio, *Storie*, D. Musti *et al.* (a cura di), 8 voll., Milano, Rizzoli, 2001-2006.

Porfirio, *Vita di Plotino*

Plotini opera, vol. I, Porphyrii Vita Plotini; Enneades I-III, P. Henry – H.R. Schwyzer (a cura di), Paris, Desclée de Brouwer, 1951.

Porfirione, *Scolii ad Orazio*

Pomponii Porphyrionis commentarii in Q. Horatium Flaccum, W. Meyer (a cura di), Leipzig, Teubner, 1874.

Possidio, *Vita di Agostino*

Vita di Cipriano, vita di Ambrogio, vita di Agostino, A. A. R. Bastiaensen, Roma, Fondazione Lorenzo Valla, 1977.

Prudenzio, *Opere*

Aurelii Prudentii Clementis Carmina, M. P. Cunningham (a cura di), Turnhout, Brepols, 1966.

Prudentius, *Contra Symmachum*, G. Garuti (a cura di), L'Aquila-Roma, Japadre, 1996.

Aurelio Prudenzio Clemente, *Le corone*, L. Canali (a cura di), Firenze, Le lettere, 2005.

Pseudoacrone, Scolii ad Orazio

Pseudacronis scholia in Horatium vetustiora, O. Keller (a cura di), vol. I, Leipzig, Teubner, 1902.

Sallustio, *Opere*

C. Sallusti Crispi de Catilinae coniuratione, E. Malcovati (a cura di), Torino, Paravia, 1956[3].

C. Sallusti Crispi bellum Iugurthinum, E. Malcovati (a cura di), Torino, Paravia, 1956[3].

G. Sallustio Crispo, *Epistulae ad Caesarem*, V. Paladini (a cura di), Roma, Gismondi, 1952.

Sallustio, *Opere e frammenti*, P. Frassinetti (a cura di), Torino, UTET, 1963.

Scoli ad Orazio ed. Botschuyver

Scholia in Horatium codicum Parisinorum latinorum 7972, 7974, 7971, H. J. Botschuyver (a cura di), Amsterdam, H. A. van Bottenburg, 1935.

Servio, *Commento all'Eneide*

Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii, Aeneidos librorum, G. Thilo – H. Hagen (a cura di), 2 voll., Leipzig, Teubner, 1881-1884.

Simmaco, *Orazioni*

Symmaque, *Discours*, J.-P. Callu (a cura di), Paris, Les Belles Lettres, 2009.

Q. Aurelii Symmachi V.C. Laudatio in Valentinianum seniorem Augustum prior, F. Del Chicca (a cura di), Roma, Herder, 1984.

V. Del Core, *Elogi di principi tardoantichi: traduzione, commento e interpretazione della Laudatio in Valentinianum seniorem altera e della Laudatio in Gratianum Augustum di Quinto Aurelio Simmaco*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2024.

Sozomeno, *Historia ecclestiastica*

Sozomène, *Histoire ecclesiastique*, A. J. Festugière – B. Grillet – G. Sabbah (a cura di), 4 voll., Paris, Les Éditions du Cerf, 1983-2008.

Strabone, *Geografia*

The Geography of Strabo, H. L. Jones (a cura di), 8 voll., London, William Heinemann, 1917-1932.

Strabons Geographika, S. Radt (a cura di), 10 voll., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002-2011.

Suetonio, *Vita dei dodici cesari*

Suétone, *Vies des douze Césars*, H. Ailloud (a cura di), Paris, Les Belles Lettres, 1931-1933.

Gaio Svetonio Tranquillo, *Vita dei Cesari*, F. Casorati (a cura di), Milano, Mondolibri, 2008.

Suetonio, *Vita Persio*

C. Suetoni Tranquilli praeter Caesarum libros reliquiae, A. Reiferscheid (a cura di), Leipzig, Teubner, 1860.

Tacito, *Opere*

P. Cornelii Taciti libri qui supersunt, C. Halm – G. Andresen (a cura di), Leipzig, Teubner, 1913-1914[5].

Tacito, *Opere*, A. Arici (a cura di), Torino, UTET, 1952-1959.

Tertulliano, *Ad nationes*

Quinti Septimi Florentis Tertulliani ad nationes libri duo, J. W. Ph. Borleffs (a cura di), Leiden, Brill, 1929.

Tertulliano, *De corona*

Tertullien, *Sur la couronne*, J. Fontaine (a cura di), Paris, Presses Universitaires de France, 1966.

Tertulliano, *de corona*, F. Ruggiero (a cura di), Milano, Mondadori, 1992.

Tertulliano, *De exhortatione castitatis*

Tertullien, *Exhortation a la chasteté*, C. Moreschini (a cura di), Paris, Les Éditions du Cerf, 1985.

Tertulliano, *De fuga in persecutione*

Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera, pars quarta: Ad martyras, Ad Scapulam, De fuga in persecutione, De monogamia, De virginibus velandis, De pallia, De paenitentia, V. Bulhart (a cura di), Vienna, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1957.

Tertulliano, *De idolatria*

Tertullianus, *de idolatria*, J. H. Waszink – J. C. M. Van Winden (a cura di), Leiden, Brill, 1987.

Valerio Massimo

Valerii Maximii factorum et dictorum memorabilium, C. Kempf (a cura di), Leipzig, Teubner, 1888.

Valerio Massimo, *Detti e fatti memorabili*, R. Faranda (a cura di), Torino, UTET, 1971.

Varrone, *De lingua latina*

M. Terenti Varronis de lingua latina libri, L. Spengel – A. Spengel (a cura di), Berlino, Weidmann, 1885[2]. (1° ed. 1826)

M. Terenti Varronis de lingua latina quae supersunt, G. Goetz – F. Schoell (a cura di), Leipzig, Teubner, 1910.

Marco Terenzio Varrone, *Opere*, A. Traglia (a cura di), Torino, UTET, 1974.

Varrone, *Sesqueulixes*

Varron, *Satires Ménippées*, vol. XI *Prometheus liber - Sesqueulixes*, J.-P. Cèbe (a cura di), Rome, École Française de Rome, 1996, pp. 1847-1891.

Vegezio

Flavi Vegeti Renati epitoma rei militaris, C. Lang (a cura di), Leipzig, Teubner, 1885[2].

Velleio Patercolo

Velleius Paterculus, *Compendium of Roman History*, F. W. Shipley (a cura di), London, William Heinemann, 1924.

G. Velleio Patercolo, *Le Storie*, L. Agnes (a cura di), Torino, UTET, 1969.

Zosimo

Zosime, *Histoire nouvelle*, F. Paschoud (a cura di), 3 voll., Paris, Les Belles Lettres, 1971-1989.

Zosimo, *Storia nuova*, F. Conca (a cura di), Milano, Rizzoli, 2007.

Studi

Abbondanza 1960 = R. Abbondanza, «Alciato, Andrea», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 2, 1960.

Adamo 2017 = M. Adamo, «King Servius Tullius' Papyrus (POxy 2088): a Fragment of Vennonius (FRHist 13)?», in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 202, 2017, pp. 76-83.

Adams Holland 1953 = L. Adams Holland, «Septimontium or Saeptimontium?», in *Transaction of the American Philological Association*, 84, 1953, pp. 16-34.

Alciati 2012 = R. Alciati, «Un nuovo spirito scientifico: la rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu», in P. Bourdieu, *Il campo religioso. Con due esercizi*, R. Alciati – E. R. Urciuoli (a cura di), Torino, Accademia University press, 2012, pp. 3-49.

Alciatus 1548 [1538] = Andreas Alciatus, *Parergon iuris libri tres priores*, Lugduni apud Sebastianum Gryphium, 1548.

Alessandrì 2020 = S. Alessandrì, «Origini e ragioni di un divieto: a proposito di D. 49.16.13 pr.-2, Macer 2 *de re militari*», in *Archivio giuridico Filippo Serafini*, 152/4, 2020, pp. 1079-1098.

Alföldi 1952 = A. Alföldi, *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire. The Clash between the Senate and Valentinian I*, Oxford, Clarendon Press, 1952.

——— 1961 = A. Alföldi, «Il santuario federale latino di Diana sull'Aventino e il tempio di Ceres», *Studi e materiali di storia delle religioni*, 32, 1961, pp. 21-39.

Alföldy 1984 = G. Alföldy, *Storia sociale dell'antica Roma*, Bologna, il Mulino, 1987 (ed. or. 1975; 1984[3]).

Alvar 2008 = J. Alvar, *Romanising oriental Gods. Myth, salvation, and ethics in the cults of Cybele, Isis, and Mithras*, Leiden, Brill, 2008.

Ammannati 2011 = G. Ammannati, «Il papiro di Servio Tullio (P. Oxy. 2088): una nuova interpretazione», in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 66, 2011, pp. 93-120.

Ampolo 1977 = C. Ampolo, rec, a Gelsomino 1975, in *Archeologia classica*, 29/2, 1977, pp. 460-466.

——— 1980 = C. Ampolo, «Periodo IV B», in *La formazione della città nel Lazio* (= *Dialoghi di Archeologia*, nuova serie, 2, 1980), pp. 165-192.

——— 1981 = C. Ampolo, «La città arcaica e le sue feste: due ricerche sul *Septimontium* e l'*equus October*», in S. Quilici Gigli (a cura di), *Archeologia laziale IV. Quarto incontro di studio del Comitato per l'archeologia laziale*, Roma, CNR, 1981, pp. 233-239.

——— 1988 = C. Ampolo, «La città riformata e l'organizzazione centuriata. Lo spazio, il tempo, il sacro della nuova realtà urbana», in *SdR*, I, pp. 203-239.

——— 2013 = C. Ampolo, «Il problema delle origini di Roma rivisitato: concordismo, ipertradizionalismo acritico, contesti. I», in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, serie V, 5/1, 2013, pp. 217-284 e 441-447.

Andersson 2008 = R.-H. Andersson, *The Lakota Ghost Dance of 1890*, Lincoln (Neb.), University of Nebraska Press, 2008.

Ando 2016 = C. Ando, « Introduction. Sovereignty, Territoriality and Universalism in the Aftermath of Caracalla», in Id. (a cura di), *Citizenship and Empire in Europe 200-1900. The Antonine Constitution after 1800 years*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2016, pp. 7-27.

Ando – Lavan 2021 = C. Ando – M. Lavan (a cura di), *Roman and Local Citizenship in the Long Second Century CE*, Oxford, Oxford University Press, 2021.

Andreussi 1999 = M. Andreussi, «Pomerium» in *LTUR* IV, pp. 96-105.

Arangio-Ruiz 1906 = V. Arangio-Ruiz, «L'origine del *testamentum militis* e la sua posizione nel diritto romano classico», in *Bullettino dell'Istituto di diritto romano*, 18, 1906, pp. 157-196.

Artioli *et al.* 2011 = G. Artioli – V. Nociti – I. Angelini, «Gambling with Etruscan Dice. A Tale of Numbers and Letters», in *Archaeometry*, 53/5, 2011, pp. 1031-1043.

Audano 2022 = S. Audano, «Nota testuale a *de rebus bellicis* 2.6», in *Prometheus*, 48, 2022, pp. 196-205.

Aufrère – Möri 2016 = S. Aufrère – F. Möri (a cura di), *Alexandrie la divine. Sagesses barbares. Échanges et réappropriations dans l'espace culturel gréco-romain*, Genève, La Baconnière, 2016.

Babić 2014 = M. Babić, «Reconstructions of three Bridges in the 4th Century Rome. Historical Perspective», in *Studia Antiqua et Archaeologica*, 20, 2014, pp. 249-269.

Badian 1957/1964 = E. Badian, «Caepius and Norbanus: Notes on the Decade 100-90 B.C.», in Id., *Studies in Greek and Roman History*, Oxford, Basil Blackwell, 1964, pp. 34-70 (ed. or. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 6/3, 1957, pp. 318-346).

Bagnall 1985 = R. S. Bagnall, *Currency and Inflation in Fourth Century Egypt*, Chico (Cal.), Scholars Press, 1985.

Bainton 1963 = R. H. Bainton, *Erasmus of Christendom*, New York, Charles Scribner's Sons, 1963.

Baldi 2002 = P. Baldi, *The Foundations of Latin*, Berlin-New York, De Gruyter, 2002.

Barbero 2016 = A. Barbero, *Costantino il vincitore*, Roma, Salerno Editrice, 2016.

Barnes 1993 = T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and politics in the Constantinian empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993.

Baronius 1613 [1583] = *Martyrologium Romanum, ad nouam Kalendarij rationem & Ecclesiasticae Historiae veritatem restitutum, Gregorii XIII. Pont. Max. ivssv editvm, Caesaris Baronii Sorani... notationibus illustratum*, Antverpiae, ex officina Plantiniana, apud Viduam & Filios Ioannis Moreti.

Barrett 1971 = C. K. Barrett, *La prima lettera ai Corinti. Testo e commento*, Bologna, EDB, 1979 (ed. or. 1971[2]).

Beare 1950 = W. Beare, *The Roman Stage. A short history of Latin Drama in the time of the Republic*, London, Methuen, 1950.

Bedini – Cordano 1980 = «Periodo III», in *La formazione della città nel Lazio* (= *Dialoghi di Archeologia*, nuova serie, 2, 1980), pp. 97-124.

Belayche 2000a = N. Belayche, «L'Oronte et le Tibre: l'"Orient" des cultes "orientaux" de l'empire romain», in M. A. Amir-Moezzi, J. Scheid (a cura di), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 1-35.

——— 2000b = N. Belayche, «"Deae Syriae Sacrurn". La romanité des cultes "orientaux"», in *Revue Historique*, 302/3, 2000, pp. 565-592.

Bellen 1991 = H. Bellen, «La monarchia nella coscienza storica dello stato repubblicano», in *Athenaeum*, 79, 1991, pp. 5-15.

Beloch 1886 = J. Beloch, *Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1886.

Bernard 2012 = S. G. Bernard, «Continuing the Debate on Rome's Earliest Circuit Walls», in *Papers of the British School at Rome*, 80, 2012, pp. 1-44.

Bernardi 1973 = A. Bernardi, *Nomen Latinum*, Pavia, Tipografia del libro, 1973.

Bernstein 1998 = F. Bernstein, Ludi publici. *Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998.

Bianchi 1980 = U. Bianchi, «Iside dea misterica. Quando?», in G. Piccaluga (a cura di), Perennitas. *Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1980, pp. 9-36.

Bickel 1951 = E. Bickel, «*Vates* bei Varro und Vergil», in *Rheinisches Museum für Philologie*, 94, 1951, pp. 254-314.

——— 1954 = E. Bickel, «*Pagani*. Kaiserabeter in den Laren-Kappellen der *pagi urbani* im Rom Neros und des Apostels Petrus», in *Rheinisches Museum für Philologie*, 97, 1954, pp. 1-47.

Bickerman 1952 = E. J. Bickerman, «Origines Gentium», in *Classical Philology*, 47/2, 1952, pp. 65-81.

Bietti Sestieri 1980 = A. M. Bietti Sestieri, «Periodo II B», in *La formazione della città nel Lazio* (= *Dialoghi di Archeologia*, nuova serie, 2, 1980), pp. 79-96.

Bigg 1905 = C. Bigg, *The Church's Task under the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1905.

Blasi 2015 = M. Blasi, «Lucio Siccio (o Sicinio?) Dentato. L'Achille romano tra memoria e politica», in T. M. Lucchelli, F. Rohr Vio (a cura di), *Viri militares. Rappresentazione e propaganda tra Repubblica e Principato*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2015, pp. 1-22.

Boccaccini 2016 = G. Boccaccini, «Introduction. The Three Paths to Salvation of Paul the Jew», in G. Boccaccini, C. A. Segovia (a cura di), *Paul the Jew. Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*, Minneapolis, Fortress Press, 2016, pp. 1-19.

Boccaccini 2020 = G. Boccaccini, *Paul's Three Paths to Salvation*, Grand Rapids (Mich.), Eerdmans. 2020.

Bøgh 2015 = B. Bøgh, «Beyond Nock: From Adhesion to Conversion in the Mystery Cults», in *History of Religions*, 54/3, 2015, pp. 260-287.

Bonamente 1986 = G. Bonamente, *Giuliano l'Apostata e il 'Breviario' di Eutropio*, Roma, Giorgio Bretschneider Editore, 1986.

Bonamente 1992 = G. Bonamente, «Sulla confisca dei beni mobili dei templi in epoca costantiniana», in Id. – F. Fusco (a cura di), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo*, Macerata, Università degli studi di Macerata, 1992, pp. 171-201.

Bonfante 1938 = G. Bonfante, «Tracce di terminologia palafitticola nel vocabolario latino?», in *Atti dell'Istituto Veneto di scienza, lettere e arti*, 97, 1938, pp. 53-70.

Bonnet 1890 = M. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris, Hachette, 1890.

Bonnet 2002 = C. Bonnet, «"Noi ora conosciamo il male di cui morirono gli dei della vecchia Roma". La reception en Italie des "Religions orientales dans le paganisnie romain" de Franz Cumont», in *Hormos. Ricerche di Storia Antica*, 3-4, 2001-2002, pp. 247-300.

——— 2006 = C. Bonnet, «Les religions orientales au laboratoire de l'hellénisme. 2. Franz Cumont», in *Archiv für Religionsgeschichte*, 8, 2006, pp. 181-205.

Bonnet – Rüpke – Scarpi 2006 = C. Bonnet, J. Rüpke, P. Scarpi (a cura di), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006.

Boscherini 1956 = S. Boscherini, «Pagano», in *Lingua nostra*, 17, 1956, pp. 101-107.

Bouffartigue 1991 = J. Bouffartigue, «*Julien ou l'hellenisme décomposé*», in S. Said (a cura di), *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité Grecque*, Leiden, Brill, 1991, pp. 251-266.

Bourdieu 1971 = P. Bourdieu, «Genesi e struttura del campo religioso», in Id. *Il campo religioso. Con due esercizi*, R. Alciati – E. R. Urciuoli (a cura di), Torino, Accademia University press, 2012, pp. 73-129 (ed. or. in *Revue française de sociologie*, 12/3, 1971, pp. 295-334).

——— 1997 = P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli, 1998 (ed. or. fr. 1997).

Bove 1964 = L. Bove, «Immunità fondiaria di chiese e chierici nel basso impero», in A. Guarino, L. Labruna (a cura di), *Synteleia Vincenzo Arangio-Ruiz*, vol. 2, Napoli, Jovene, 1964, pp. 886-902.

Bowersock 1990 = G. W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1990.

Brandt 2013 = H. Brandt, «Le riforme amministrative di Costantino», in *Enciclopedia costantiniana*, I, pp. 319-328.

Brélaz 2014 = C. Brélaz, *Corpus des inscriptions grecques et latines de Philippes. 2.1. La colonie romaine. La vie publique de la colonie*, Athīna, École française d'Athènes, 2014.

——— 2018 = C. Brélaz, *Philippes, colonie romaine d'orient. Recherches d'histoire institutionnelle et sociale*, Athīna, École française d'Athènes, 2018.

Brelich 1960 = A. Brelich, «Quirinus. Una divinità romana alla luce della comparazione storica», in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 31, 1960, pp. 63-119.

——— 1965 = A. Brelich, «Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma», in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 36, 1965, pp. 27-42.

——— 1969 = A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, Roma, Editori Riuniti University Press, 2013 (ed. or. 1969).

——— 1976 = A. Brelich, *Tre variazioni romane sul teme delle origini*, Roma, Editori Riuniti University Press, 2010 (ed. or. 1955; 1976²).

Bremmer 2014 = J. N. Bremmer, *Initiation into the mysteries of the ancient world*, Berlin, De Gruyter, 2014.

Brisson 1992 = L. Brisson, «Diogène Laërce, 'Vies et doctrines des philosophes illustres', Livre III: Structure et contenu», in *ANRW* 36.5, 1992, pp. 3619-3760 e 2*-25*.

Brizzi 2024 = G. Brizzi, «*Soldatenkaiser*: la lunga genesi di una figura», in M. Vitelli Casella (a cura di), *Continuità in (una) crisi? Casi-studio sulle province danubiane durante il III secolo*, Pessac, Ausonius éditions, 2024, pp. 49-64

Brown 1978 = P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978.

——— 1999 = P. Brown, «Pagan», in G. Bowersock, P. Brown, O. Grabar (a cura di), *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Harvard, Harvard University Press, 1999, p. 625.

Broughton 1951 = T. R. S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic*, vol. I, New York, American Philological Association, 1951.

——— 1952 = T. R. S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic*, vol. II, New York, American Philological Association, 1952.

Brunt 1962/1988 = P. A. Brunt, «The Army and the Land in the Roman Revolution», in Id. *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 240-280 (ed. or. in *Journal of Roman Studies*, 52, 1962, pp. 69-86).

——— 1971 = P. Brunt, *Italian Manpower. 225 B.C.-A.D. 14*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Bryen 2016 = A. Z. Bryen, «Reading the Citizenship Papyrus (*P.Giss.* 40)», in C. Ando (a cura di), *Citizenship and Empire in Europe 200-1900. The Antonine Constitution after 1800 years*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2016, pp. 29-43.

Burckhardt 1990 = L. A. Burckhardt, «The Political Elite of the Roman Republic: Comments on Recent Discussion of the Concepts "Nobilitas" and "Homo Novus"», in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 39 (1), 1990, pp. 77-99.

Burkert 1972 = W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1972.

——— 1987 = W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1987 (ed. it. *Antichi culti misterici*, Roma-Bari, Laterza, 1991).

Cacciari 2019 = M. Cacciari, *La mente inquieta. Saggio sull'umanesimo*, Torino, Einaudi, 2019.

Cadiou 2010 = F. Cadiou, «*Non milites sed pro milite.* La question des *euocati* à l'époque républicaine», in J. J. Palao Vicente, *Militares y civiles en la antigua Roma. Dos mundos diferentes, dos mundos unidos*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp. 57-76.

——— 2018 = F. Cadiou, *L'armée imaginaire. Les soldats prolétaires dans les légions romaines au dernier siècle de la République*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

Callu – Barrandon 1986 = J.-P. Callu – J.-N. Barrandon, «L'inflazione del IV secolo (295-361): il contributo delle analisi», in *SRIT*, vol. I, pp. 559-600 e 801-814.

Cameron 2011 = A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, New York, Oxford University Press, 2011.

Campana 1960 = A. Campana, «ACCURSIO, Mariangelo», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1, 1960.

Campbell 1984 = J. B. Campbell, *The Emperor and the Roman Army, 31 BC – AD 235*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

Canfora 2008 = L. Canfora, «Cosmopolitismo antico», in G. Urso (a cura di), *Patria diversis gentibus una? Unità politica e identità etniche nell'Italia antica*, Pisa, ETS, 2008, pp. 261-265.

Capmany 1956 = J. Capmany, *«Miles Christi» en la espiritualidad de San Cipriano*, Barcelona, Editorial Casulleras, 1956.

Capogrossi Colognesi 1988 = L. Capogrossi Colognesi, «La città e la sua terra», in *SdR*, vol. I, pp. 263-289.

——— 1994 = L. Capogrossi Colognesi, «*Pagus* e comunità agrarie in Roma arcaica», in Id., *Proprietà e signoria in Roma antica*, Roma, La Sapienza, 1994, pp. 165-183 (ed. or. 1986).

——— 2000 = L. Capogrossi Colognesi, *Cittadini e territorio. Consolidamento e trasformazione della 'civitas Romana'*, Roma, La Sapienza editrice, 2000.

——— 2012 = L. Capogrossi Colognesi, *Padroni e contadini nell'Italia repubblicana*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2012.

Carandini 2003 = A. Carandini, *La nascita di Roma*, Milano, Mondadori, 2010 (ristampa della 2° ed. 2003; 1° ed. 1997).

Carbone 2023 = M. Carbone, «*Criminis per aetatem capax sit*. Osservazioni a margine di *CTh.* 16.6.6 pr.», in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana,* 25*, La costruzione del testo giuridico tardoantico. Culture, linguaggi, percorsi argomentativi e stilistici*, Perugia, Ali&no editrice, 2023, pp. 451-465.

Cardarelli 2009 = A. Cardarelli, «The Collapse of the Terramare Culture and growth of new economic and social System during the late Bronze Age in Italy», in *Scienze dell'antichità*, 15, 1009, pp. 449-520.

Carlà 2009 = F. Carlà, *L' oro nella tarda antichità. Aspetti economici e sociali*, Torino, Zamorani, 2009.

Carney 1959 = T. F. Carney, «Once again Marius' speech after his Election in 108 BC», in *Symbolae Osloenenses* 35, 1959, pp. 63-70.

Caron 1986 = P.G. Caron, «*Ne* sactum *baptisma iteretur* (CTh.16.6; C.1.6)», in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana*, 6, Città di Castello, M.G., 1986, p. 167-178.

Carrié 1989 = J.-M. Carrié, «Il soldato», in A. Giardina (a cura di), *L'uomo romano*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 99-142.

——— 2014 = J.-M. Carrié, «Un seul achat peut-il saigner à blanc le soldat? Retour sur *l'Edictum de pretiis* et le montant de la solde à l'époque tétrarchique» in M. Redde (ed), *De l'or pour les braves! Soldes, armée et circulation monétaire dans le monde romain*, Bruxelles, Ausonius Éditions, 2014, pp. 91-114.

——— 2018 = J.-M. Carrié, «La législation impériale sur les gouvernements municipaux dans l'Antiquité tardive», in *Antiquité Tardive*, 26, 2018, pp. 85-125.

——— 2021a = J.-M. Carrié – P. Porena, «La nuova articolazione del potere tardoimperiale: lo strumento amministrativo civile e il dispositivo militare, Sezione I», in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana,* 24*,* Militia inermis *e* militia armata*. Apparati civili e militari nella tarda antichità*, Perugia, Ali&no editrice, 2021, pp. 7-76.

——— 2021b = J.-M. Carrié, «*Militia.* Per un chiarimento semantico-lessicale», in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana,* 24*,* Militia inermis *e* militia armata*. Apparati civili e militari nella tarda antichità*, Perugia, Ali&no editrice, 2021, pp. 669-708.

Castagnoli 1953 = F. Castagnoli, «Noti numismatiche», in *Archeologia classica,* 5, 1953, pp. 104-111.

——— 1964 = F. Castagnoli, «Note sulla topografia del Palatino e del Foro Romano», in *Archeologia Classica*, 16, 1964, pp. 173-199.

——— 1977 = F. Castagnoli, «Cermalo», in *Rivista di filologia e istruzione classica*, 105, 1977, pp. 15-19.

Castello 2010 = M. G. Castello, «La crisi dell'impero e la frantumazione dell'illusione di rinascita: la *Gratiarum Actio* di Decimio Magno Ausonio», in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 59/2, 2010, pp. 189-205.

Catastini 1991 = A. Catastini, «Da Qumran al testo masoretico dell'Antico Testamento: spunti metodologici per la valutazione delle varianti», in *Revue de Qumrân*, 15/1-2, 1991, pp. 303-313.

Cecconi 2012 = G. A. Cecconi, *Pagani e cristiani nell'Occidente tardoantico. Quattro studi*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2012.

——— 2015 = G. A. Cecconi, «Giuliano, la scuola, i cristiani note sul dibattito recente», in A. Marcone (a cura di), *L'imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione*, Milano, Le Monnier, 2015, pp. 204-222.

——— 2018a = G. A. Cecconi, «Diocleziano e la religione», in W. Eck, S. Puliatti (a cura di), *Diocleziano. La frontiera giuridica dell'impero*, Pavia, Pavia University press, 2018, pp. 45-62.

——— 2018b = G. A. Cecconi, «Giuliano legislatore e l'interdizione della docenza ai cristiani. Intorno a un contributo di J.-M. Carrié», in *Prometheus*, 44, 2018, pp. 227-233.

——— 2021 = G. A. Cecconi, «*Miles*, *militia* et *dignitas* dans les sources tardo-antiques: aspects et problèmes de définition et de traduction», in B. Fort *et alii*, *La présence de l'État dans l'Est de la Gaule durant l'Antiquité tardive (250-450 ap. J.-C.)*, Dijon, RAE, 2021, pp. 71-80.

——— 2022 = G. A. Cecconi, *Barbari e pagani. Religione e società in Europa nel tardoantico*, Bari, Laterza, 2022.

Ceravolo 2022 = M. Ceravolo, *L'*historiola *nella Mesopotamia antica. Mito, rito e performatività*, Roma, Bulzoni, 2022.

Chuvin 1990 = P. Chuvin, *Cronaca degli ultimi pagani. La scomparsa del paganesimo nell'impero romano tra Costantino e Giustiniano*, Torino, Claudiana, 2012 (ed. or. 1990).

——— 2002 = P. Chuvin, «Sur les origines de l'équation *paganus* = païen», in L. Mary, M. Sot (a cura di), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Age*, Paris, Picard, 2002, pp. 7-15.

Cifani 1998 = G. Cifani, «La documentazione archeologica delle mura arcaiche a Roma», *Mitteilungen des Deutschen Archaelogischen Instituts. Roemische Abteilung*, 105, 1998, 359-389.

Coarelli 1983 = F. Coarelli, *ll foro romano. Periodo arcaico*, Roma, Quasar, 1983.

——— 1986 = F. Coarelli, «L'urbs e il suburbio», in *SRIT*, vol. II, pp. 1-58.

——— 1997 = F. Coarelli, *Il Campo Marzio. Dalle origini alla fine della repubblica*, Roma, Quasar, 1997.

——— 1999 = F. Coarelli, «Pagus montanus», in *LTUR*, IV, pp. 10.

——— 2012 = F. Coarelli, *Palatium. Il Palatino dalle origini all'impero*, Roma, Quasar, 2012.

——— 2014 = F. Coarelli, *Collis. Il Quirinale e il Viminale nell'antichità*, Roma, Quasar, 2014.

Collar 2013 = A. Collar, *Religious Network in the Roman Empire. The Spread of New Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Constans 1918 = L.-A. Constans, Recensione a Zeiller 1917, in *Journal des savants*, 1918, pp. 213-214.

Cooper – Němec 2022 = S. A. Cooper – V. Němec (a cura di), *The Philosophy, Theology, and Rhetoric of Marius Victorinus*, Atlanta, SBL Press, 2022.

Corbier 1977 = M. Corbier, «L'*aerarium militare*» in *Armées et fiscalité dans le monde antique*, Paris, Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1977, pp. 197-234.

Corbo 2018 = C. Corbo, *Constitutio antoniniana. Ius philosophia religio*, Napoli, Satura Editrice, 2018.

Cornell 1995 = T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*, London-New York, Routledge, 1995.

——— 2013 = T. J. Cornell (a cura di), *The Fragments of Roman Historians*, 3 vol., Oxford, Oxford University Press, 2013.

Courcelle 1957 = P. Courcelle, «Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue», in *Revue des Études Anciennes*, 59/3-4, 1957, pp. 294-319.

——— 1966 = P. Courcelle, «*Parietes faciunt Christianos*?», in *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino,* Paris, Hachette, 1966, pp. 241-248.

Cracco Ruggini 1989 = L. Cracco Ruggini, «"Felix temporum reparatio": realtà socio-economiche in movimento durante un ventennio di regno (Costanzo II Augusto, 337-361 D.C.)», in A. Dihle (a cura di), *L'Église et l'Empire au IVe siècle*, Genève, Fondation Hardt, 1989, pp. 179-249.

Cristofani 1973 = M. Cristofani, *Introduzione allo studio dell'etrusco*, Firenze, Olschki Editore, 1973.

Cristofoli 2013 = R. Cristofoli, «L'*Oratio ad sanctorum coetum*. Un imperatore cristiano alla ricerca del consenso», in *Enciclopedia costantiniana*, I, pp. 247-260.

Cristol 1999 = M. Cristol, «L'ascension de l'ordre équestre. Un thème historiographique et sa réalité», in S. Demougin – H. Devijver – M.-T. Raepsaet-Charlier (a cura di), *L'ordre équestre. Histoire d'une aristocratie (IIe siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.)*, Rome, École Française de Rome, 1999. pp. 613-628.

Cruquius 1579 = *Q. Horatius Flaccus, ex antiquissimis undecim lib. et schedis ... opera Iacobi Cruquii ...*, Antvuerspiae, Ex officina Christophori Plantini, 1579.

Cumont 1902 = F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Paris, A. Fontemoing, 1902[2] (ed. or. 1900; 3a ed. Bruxelles, H. Lamertin, 1913).

Cumont 1929 = F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929[4] (rist. a cura di C. Bonnet, F. Van Haeperen, Milano, Nino Aragno, 2006; ed. or. 1906)

Cuneo 1997 = P. O. Cuneo (a cura di), *La legislazione di Costantino II, Costanzo II e Costante (337-361)*, Milano, Giuffrè, 1997.

D'Alessandro 2015 = P. D'Alessandro, «PERROTTI, Niccolò», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 82, 2015.

D'Alessio 2006 = A. D'Alessio, «Il santuario della *Magna Mater* dalla fondazione all'età imperiale: sviluppo architettonico, funzioni e paesaggio urbano», in *Scienze dell'antichità*, 13, 2006, pp. 429-454.

Dahlmann 1948 = H. Dahlmann, «*Vates*», in *Philologus*, 97 (1), 1948, pp. 337-353.

Dalvit 2013 = M. Dalvit, «*Montenses.* The Donatists' ecclesiological reflection about Habacuc's prophecy», in *Augustiniana*, 63/1, pp. 173-188.

Davies 1969 = R. D. Davies, «Joining the Roman Army», in Id. *Service in the Roman Army*, D. J. Breeze, V. A. Maxfield (a cura di), Edinburgh, Edinburgh University Press, 1989, pp. 3-30 (ed. or. in *Bonner Jahrbücher*, 169, 1969, pp. 208-232).

De Cristofaro – Piergrossi 2016 = A. De Cristofaro – A. Piergrossi, «*Ripa Veientana*. Per una storia del territorio tra Veio e Roma dall'VIII al IV secolo a.C.», in *Mediterranea*, 12-13, 2015-2016, pp. 31-76.

Degrassi 1963 = A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae, XIII, 2, Fasti anni numani et iuliani*, Roma, Istituto poligrafico dello Stato, 1963.

de la Bédoyère 2005 = «Carausius, Virgil and the marks RSR and INPCDA», in N. Crummy (a cura di), *Image, Craft and the Classical World. Essays in honour of Donald Bailey and Catherine Johns*, Montagnac, Éditions Mergoil, 2005, pp. 187-195.

de Ligt 2012 = L. de Ligt, *Peasants, Citizens and Soldiers. Studies in the Demographic History of Roman Italy 225 BC–AD 100*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Delmaire 1989 = R. Delmaire, *Largesses sacrées et res privata. L'aerarium impérial et son administration du IV^e^ au VI^e^ siècle*, Rome, École française de Rome, 1989.

De Martino 1952 = E. De Martino, «Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini», in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 23, 1951-52, pp. 51-66.

——— 1954 = E. De Martino, «Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto», in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 24-25, 1953-1954, pp. 1-25.

De Mauro 1982 = T. De Mauro, *Il valore delle parole*, Roma, Treccani, 2019 (ed. or. «Semantica», in *Enciclopedia del Novecento*, vol. VI, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1982).

Demougeot 1956 = E. Demougeot, «Remarques sur l'emploi de 'paganus'», in *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, 1, Milano, Ceschina, 1956, pp. 337-350.

——— 1961 = E. Demougeot, «Paganus, Mithra et Tertullien», in *Studia Patristica*, 3 (1961), pp. 354-365.

Den Boeft *et al.* 2009 = J. den Boeft, J. W. Drijvers, D. den Hengst, H. C. Teitler, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXVII*, Leiden, Brill, 2009.

Dench 2005 = E. Dench, *Romulus' asylum. Roman identities from the age of Alexander to the age of Hadrian*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Depeyrot 1992 = G. Depeyrot, «Le système monétaire de Dioclétien à la fin de l'Empire romain», in *Revue belge de Numismatique*, 138, 1992, pp. 33-106.

De Rossi 1877 = G. B. De Rossi, «D'una mutila epigrafe di strano senso rinvenuta nel torrione destro della Porta Flaminia», in *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma*, 5 (1877), pp. 241-246.

De Sanctis 1907 = G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, vol. I, Milano, Fratelli Bocca, 1907.

——— 1916 = G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, vol. III/1, Milano, Fratelli Bocca, 1916.

De Sanctis 2007 = G. De Sanctis, «Solco, muro, pomerio», in *Mélanges de l'école française de Rome. Antiquité*, 119/2, 2007, pp. 503-526.

——— 2015 = G. De Sanctis, *La logica del confine. Per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*, Roma, Carocci, 2015.

——— 2021 = G. De Sanctis, *Roma prima di Roma. Miti e fondazioni della città eterna*, Roma, Salerno Editrice, 2021.

——— 2022 = G. De Sanctis, «*Urbem ambiri*. Riti lustrali intorno ai confini della città», in G. Ferri (ed.) *Ritual Movement in Antiquity (and Beyond)*, Brescia, Morcelliana, 2022, pp. 247-277.

de Vaan 2008 = M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden, Brill, 2008.

Devillers 1999 = O. Devillers, «La rapidité des principaux personnages dans le *Jugurtha* de Salluste», in *Vita Latina* 156, 1999, pp. 16-24.

Doignon 1966 = J. Doignon, «Le titre de *Nobilissumus Puer* porté par Gratien et la mystique littéraire des origines de Rome à l'avènement des Valentiniens», in R. Chavalier (a cura di), *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, III, Paris, S.E.V.P.E.N., 1966, pp. 1693-1709.

Dondine-Payre 1981 = M. Dondine-Payre, «"Homo novus": Un slogan de Caton à César?», in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 30 (1), 1981, pp. 22-81.

Driessen 2001 = M. Driessen, «On the etymology of Lat. *urbs*», in *Journal of Indo-European Studies*, 29, 2001, pp. 41-67.

Dubosson-Sbriglione 2018 = L. Dubosson-Sbriglione, *Le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2018.

Dubuisson 1991 = M. Dubuisson, «*Graecus, Graeculus, Graecari*: l'emploi péjoratif du nom des Grecs en latin», in S. Said (a cura di), *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité Grecque*, Leiden, Brill, 1991, pp. 315-335.

Dumézil 1969 = G. Dumézil, *Idées romaines*, Paris, Gallimard, 1969.

——— 1974 = G. Dumézil, *La religion romaine archaïque, suivi d'un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris, Payot, 1974[2] (ed. or. 1966).

Dunn 1998 = J. D. G. Dunn, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia, Paideia, 1999 (ed. or. ing. 1998).

Eck 2014 = W. Eck, «*Milites et pagani*. La posizione dei soldati nella società romana», in *Rationes rerum. Rivista di filologia e storia*, 3, 2014, pp. 11-54.

Eco 1984 = U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1984

Egelhaaf-Gaiser 2010 = U. Egelhaaf-Gaiser, «*Non sunt conposita verba mea*: Gespiegelte Erzählkunst in der Mariusrede des Sallust», in D. Pausch (ed.), *Stimmen der Geschichte: Funktionen von Reden in der antiken Historiographie*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2010, pp. 157-182.

Eliade 1968 = M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizioni*, Bologna, Boria, 1975 (ed. or. 1949; I ed. it. 1968).

Elliot 1978 = T. G. Elliott, «The Tax Exemptions Granted to Clerics by Constantine and Constantius II», in *Phoenix*, 32/4, 1978, pp. 326-336.

Erdt 1980 = E. Erdt, *Marius Victorinus Afer, der erste lateinische Pauluskommentator. Studien zu seinen Pauluskommentaren im Zusammenhang der Wiederentdeckung des Paulus in der abendländischen Theologie des 4. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, Lang, 1980.

Evans 1990 = J. D. Evans, «Statues of the Kings and Brutus on the Capitoline», *Opuscola Romana*, 18/5, 1990, pp. 99-105.

Fabietti 2013 = U. Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, Carocci, 2013[3] (ed. or. 1995; 1998[2]).

Fayer 1976 = C. Fayer, *Il culto della dea Roma. Origine e diffusione nell'Impero*, Pescara, Trimestre, 1976.

Fears 1981 = R. J. Fears, «The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems», in *ANRW* II, 17, 2, pp. 736-826.

Ferreira Leão 2016 = D. Ferreira Leão, «Politeuma in Plutarch», in *Synthesis* 23, 2016, pp. 1-12.

Ferrero 1955 = L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano. Dalle origini alla fine della repubblica*, Torino, Facoltà di lettere e filosofia, 1955.

Ferri 2010 = G. Ferri, Tutela urbis. *Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2010.

——— 2017 = G. Ferri, «Perché leggere ancora "Quirinus. Una divinità romana alla luce della comparazione storica" di Angelo Brelich?», in *Anabases*, 25, 2017, pp. 179-190.

——— 2023 = G. Ferri, «A proposito dell'*Asylum* di Romolo», in C. Trocini (ed.) *Religione e popoli. Da Roma a Costantinopoli a Mosca*, Roma 2023, pp. 131-136.

Filoramo 2004 = G. Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi, problemi, metodi*, Torino, Einaudi, 2004.

Fitting 1871 = H. Fitting, *Das* castrense peculium *in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1871.

Flower 2017 = H. I. Flower, *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden. Religion at the Roman Street Corner*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2017.

Formenti 2016 = C. Formenti, *Il commento pseudoacroneo A' e lo studio di Orazio nella scuola tardoantica* [tesi di dottorato], Università degli studi di Milano, Dottorato di Ricerca in Antichistica, Curriculum Filologia, Letteratura, Glottologia, Ciclo XXVIII, a.a. 2015-2016.

Forni 1953 = G. Forni, *Il reclutamento delle legioni da Augusto a Diocleziano*, Milano-Roma, Fratelli Bocca, 1953.

——— 1974 = G. Forni, «Estrazione etnica e sociale dei soldati delle legioni nei primi tre secoli dell'impero», in *ANRW* II, 1, 1974, pp. 339-391.

——— 1992 = G. Forni, «Supplemento II», in Id. *Esercito e marina di Roma antica*, *Raccolta di contributi*, M. Speidel (a cura di), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992, pp. 64-115.

Fortina 1953 = M. Fortina, *L'imperatore Graziano*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1953.

Foucault 2003 = M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al College De France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003 (ed. or. 2001).

Frank 1924 = T. Frank, «Roman Census Statistics from 225 to 28 B.C.», in *Classical Philology*, 19/4, 1924, pp. 329-341.

Fraschetti 1999a = A. Fraschetti, «Pagi», in *LTUR*, IV, pp. 8-9.

——— 1999b = A. Fraschetti, «Pagus Aventin(iensis)», in *LTUR*, IV, pp. 9-10.

——— 1999c = A. Fraschetti, «Pagus primus», in *LTUR*, IV, pp. 10.

——— 1999d = A. Fraschetti, «Pagus dei Ss. Quattro Coronati», in *LTUR*, IV, pp. 10-11.

——— 1999e = A. Fraschetti, «Pagus Succusanus», in *LTUR*, IV, pp. 8-9.

——— 2005 = A. Fraschetti, *Roma e il principe*, Roma, Laterza, 2005 (1° ed. 1990).

Fredouille 1986 = J.-C. Fredouille, «Heiden», in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. XIII, Stuttgart, Anton Hiersemann Verlag, 1986, coll. 1113-1150.

Frend 1952 = W. H. C. Frend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, Clarendon Press, 1952.

Funaioli 1907 = *Grammaticae Romanae fragmenta*, G. Funaioli (a cura di), vol. I, Leipzig, Teubner, 1907.

Gabba 1949/1973 = E. Gabba, «Le origini dell'esercito professionale in Roma: i proletari e la riforma di Mario», in Id., *Esercito e società nella tarda repubblica romana*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. 1-45 (ed. or. *Athenaeum*, n.s. 28, 1949, pp. 173-209).

——— 1951/1973 = E. Gabba, «Ricerche sull'esercito professionale romano da Mario ad Augusto», in Id., *Esercito e società nella tarda repubblica romana*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. 47-174 (ed. or. *Athenaeum*, n.s. 29, 1951, pp. 171-272).

——— 1956/1973 = E. Gabba, «Il ceto equestre e il senato di Silla», in Id., *Esercito e società nella tarda repubblica romana*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. 407-425 (ed. or. *Athenaeum*, n.s. 34, 1956, pp. 124-138).

——— 1973 = E. Gabba, «Sull'arruolamento dei proletari nel 107 a.C.», in *Athenaeum*, n.s. 51, 1973, pp. 135-136.

Gagé 1955 = J. Gagé, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus Graecus» à Rome des origines à Auguste*, Paris, De Boccard, 1955.

Garbini 2017 = G. Garbini, «Gionata e i "giorni di Gabaa"», in Id. *Il vangelo aramaico di Matteo e altri saggi*, Brescia, Paideia, 2017, pp. 96-125.

Garnsey 1970 = P. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1970.

Gelsomino 1975 = R. Gelsomino, *Varrone e i sette colli di Roma*, Roma, Istituto di lingue e letterature classiche, 1975.

——— 1976 = R. Gelsomino, «Varrone e il *septimontium*: una polemica», in *Giornale italiano di filologia*, 28, 1976, pp. 324-331.

Giardina 1994/1997 = A. Giardina, «L'identità incompiuta dell'Italia romana», in *L'Italia romana. Storie di un'identità incompiuta*, Roma, Laterza, 1997, pp. 3-116 (ed. or. in *L'Italie d'Auguste à Dioclétien*, Roma, École Française de Rome, 1994, pp. 1-89).

Giardina 1995/1997 = A. Giardina, «Il pomerio di Roma e i limiti dell'Italia», in *L'Italia romana. Storie di un'identità incompiuta*, Roma, Laterza, 1997, pp. 117-138 (ed. or. «Seneca, Claudio e il pomerio», in *«Alla signorina». Mélanges offerts à Noëlle de la Blanchardière*, Roma, École Française de Rome, 1995, pp. 123-140).

——— 1999 = A. Giardina, «Esplosione di tardoantico», in *Studi Storici*, 40/1, 1999, pp. 157-180.

——— 2000 = A. Giardina, «Perimetri», in Id., *Roma antica*, Roma, Laterza, 2000, pp. 23-34.

Giardino 2012 = M. Giardino, *La versione greca della IV Ecloga di Virgilio e il commento di Costantino*, [tesi di dottorato], Dottorato di Ricerca in Filologia classica, cristiana e medioevale-umanistica, greca e latina, Università degli studi di Napoli Federico II, XXV Ciclo, a.a. 2011-2012.

Gilliver 2007 = K. Gilliver, «The Augustan Reform and the Structure of the Imperial Army», in P. Erdkamp (a cura di), *A Companion to the Roman Army*, Malden (MA) – Oxford, Blackwell, 2007, 183-200.

Giuffrida 1989 = L. Giuffrida, «Ulteriori testimonianze per lo studio di *paganus*», in A. Garzya (a cura di), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità*, Napoli, D'Auria, 1989, pp. 397-405.

González Romanillos 2014 = J. A. González Romanillos, *El* liber singularis de poenis paganorum *de Claudius Saturninus. Identificación y datación del jurista*, Granada, Comares, 2014.

Gordon 1972 = R. L. Gordon, «Mithaism and Roman Society: Social factors in the explanation of religious change in the Roman Empire», in *Religio*, 2, 1972, pp. 92-121.

Goulet 1980 = R. Goulet, «Sur la chronologie de la vie et des œuvres d'Eunape de Sardes», in *The Journal of Hellenic Studies*, 100, 1980, pp. 60-72-

Graf 2003 = F. Graf, «Initiation. A concept with a troubled history», in D. B. Dodd, C. A. Faraone (a cura di), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspective*, London, Routledge, 2003, pp. 3-24.

Graffunder 1914 = P. Graffunder, «Rom», in *RE* I A, coll. 1008-1061.

Graillot 1912 = H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, a Rome et dans l'Empire romain*, Paris, Fontemoing, 1912.

Grantaliano 2023 = G. Grantaliano, «Resilient Roman Religious Structures in the Second Punic War. The *carmina Marciana* and the Calendrical Position of the *ludi Apollinares*», in *Religion in the Roman Empire*, 9 (2), 2023, pp. 203-225.

Grégoire 1952a = H. Grégoire, P. Orgels (coll.), «Paganus. Étude de sémantique et d'histoire», in *Mélanges Georges Smets*, Bruxelles, Les Editions de la Librairie Encyclopedique, 1952, 363-400.

——— 1952b = H. Grégoire, «Histoire du mot "paganus"», in *La Nouvelle Clio*, 4 (1952), pp. 131-134.

——— 1952c = H. Grégoire, «"Paganus": note additionele», in *Byzantion*, 22 (1952), pp. 333-335.

Gregori-Mattei 1999 = G. L. Gregori, M. Mattei (a cura di), *Supplementa Italica. Imagines*, Quasar, Roma, 1999.

Griffiths 1970 = J. G. Griffiths (ed.), *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge, University of Wales Press, 1970.

——— 1975 = Apuleius of Madaura, *The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, J. G. Griffiths (ed.), Leiden, Brill, 1975.

Grimal 1975 = P. Grimal, *Il secolo degli Scipioni. Roma e l'ellenismo al tempo delle guerre puniche*, Brescia, Paideia, 1981 (ed. or. 1953; 1975²).

Grottanelli 2000 = C. Grottanelli, «Ideologie del sacrificio umano», in S. Verger, *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)*, Roma, École française de Rome, 2000, pp. 277-292.

Gruen 1992 = E. S. Gruen, *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1992.

Guarducci 1986 = M. Guarducci, «Il culto degli apostoli Pietro e Paolo sulla via Appia: riflessioni vecchie e nuove», in *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 98/2, 1986, pp. 811-842.

Guarino 1939/1995 = A. Guarino, «Sull'origine del testamento dei militari nel diritto romano», in Id. *Pagine di diritto romano*, vol. VI, Napoli, Jovene, 1995, pp. 346-357 (ed. or. in *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, 72, 1938-1939, 355-367).

——— 1941/1995 = A. Guarino, «L'oggetto del "castrense peculium"», in Id. *Pagine di diritto romano*, vol. VI, Napoli, Jovene, 1995, pp. 105-133 (ed. or. in *Bullettino dell'Istituto di diritto romano*, 48, 1941, 41-73).

Hadot 1971 = P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa via et sus œuvres*, Paris, Études Augustiniennes, 1971.

Haenel 1857 = *Corpus legum ab imperatoribus romanis ante Iustinianum latarum, quae extra constitutionum codices supersunt*, G. Haenel (a cura di), Leipzig, J. C. Hinrichs, 1857.

Hagendahl 1941 = H. Hagendahl, *Orosius und Justinus. Ein Beitrag zur Iustinischen Textgeschichte*, Göteborg, Elanders, 1941.

Harnack 1906 = A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, vol. I, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906² (ed. or. 1902).

——— 2016 = A. Harnack, *Militia Christi. La religione e il ceto militare nei primi tre secoli*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2016 (ed. or. *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1905).

Harrison – Welborn 2016 = J. R. Harrison – L. L. Welborn (a cura di), *First urban churches 2. Roman Corinth*, Atlanta, SBL Press, 2016.

——— 2018 = J. R. Harrison – L. L. Welborn (a cura di), *First urban churches 4. Roman Philippi*, Atlanta, SBL Press, 2018.

Harvey 1981 = R. A. Harvey, *A Commentary on Persius*, Leiden, Brill, 1981.

Haynes 2013 = I. Haynes, *Blood of the Provinces. The Roman* Auxilia *and the Making of Provincial Society from Augustus to the Severans*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

Heichelheim 1957 = F. M. Heichelheim, «Pap. Oxy. 2088. A Fragment from Cato's Origenes I?», in *Aegyptus*, 37/2, 1957, pp. 250-258.

Heimgartner 2000 = M. Heimgartner, «Paganus», in *Der Neue Pauly*, vol. 9, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler, 2000, coll. 144-145.

Henning Drecoll 2022 = V. Henning Drecoll, «Candidus—Fiction or Reality?», in S. A. Cooper – V. Němec (a cura di), *The Philosophy, Theology, and Rhetoric of Marius Victorinus*, Atlanta, SBL Press, 2022, pp. 267-285.

Hicks 2016 = R. J. Hicks, «Moral Progress in Philippians: Epaphroditus' "Near-Death Weakness" in Paul's Rhetorical Strategy», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 107/2, 2016, pp. 232-265.

Hollard – López Sánchez 2014 = D. Hollard – F. López Sánchez, *Le Chrisme et le Phénix. Images monétaires et mutations idéologiques au IV^e^ siècle*, Bordeaux, Ausonius Éditions, 2014.

Hollman 2003 = A. Hollman, «A Curse Tablet from the Circus at Antioch», in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 145, 2003, pp. 67-82.

Hubaux = J. Hubaux, *Rome et Véies. Recherches sur la chronologie légendaire du Moyen Age romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

Humm 2005 = M. Humm, *Appius Claudius Caecus. La République accomplie*, Roma, École française de Rome, 2005.

——— 2018 = M. Humm, «De l'usage de l'histoire romaine par Sylla: inventions ou réélaborations?», in M. T. Schettino – G. Zecchini (a cura di), *L'età di Silla*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2018, pp. 105-132.

——— 2023 = M. Humm, «La terre, les dettes et la citoyenneté à Rome, de l'époque archaïque à la fin du IVe siècle av. J.-C.», in *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 135/1, 2023, pp. 149-195.

Hunt 1927 = A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus papyri*, vol. 17, A. S. Hunt (a cura di), London, Egypt exploration fund, 1927

Hunt 1985 = E. D. Hunt, «Christians and Christianity in Ammianus Marcellinus», *The Classical Quarterly*, 35/1 (1985), pp. 186-200.

Jensen 2018 = J. S. Jensen, *Che cos'è la religione?*, Roma, Bulzoni, 2018 (ed. or. 2014).

Jones 1949/1960 = A. H. M. Jones, «The Roman Civil Service (Clerical and Sub-Clerical Grades)», in Id. *Roman Government and Law*, Oxford, Blackwell, 1960, pp. 151-175 (ed. or. in *Journal of Roman Studies*, 39, 1949, pp. 38-55).

——— 1964 = A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey*, III voll., Oxford, Blackwell, 1964.

Jürgasch 2016 = T. Jürgasch, «Christians and the Invention of Paganism in the Late Roman Empire», in M. R. Salzman, M. Sághy, R. Lizzi Testa (a cura di), *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 115-138.

Kahlos 2007 = M. Kahlos, *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, London–New York, Routledge, 2016 (ed. or. 2007).

Kaiser 1983 = O. Kaiser, *Isaia, capitoli 13-39*, O. Kaiser (a cura di), Brescia, Paideia, 2002 (ed. or. ted. 1983[3]).

Kaizer 2006 = T. Kaizer, «In Search of Oriental Cults. Methodological Problems concerning 'the Particular' and 'the General' in near Eastern Religion in the Hellenistic and Roman Periods», in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 55/1, 2006, pp. 26-47.

Kantor 2016 = G, Kantor, «Local Law in Asia Minor after the *Constitutio Antoniniana*», in C. Ando (a cura di), *Citizenship and Empire in Europe 200-1900. The Antonine Constitution after 1800 years*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2016, pp. 45-62.

Keil 1942 = J. Keil, «'Paganus' in der Gladiatorensprache», in *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-Hist.*, 79, 1942, pp. 84-87.

Kent 1967 = J. P. C. Kent, «FEL. TEMP. REPARATIO», in *The Numismatic Chronicle*, 7 ser., 7, 1967, pp. 83-90.

Keppie 1983 = L. Keppie, *Colonisation and Veteran Settlement in Italy, 47-17 B.C.*, London, British School at Rome, 1983.

Kippenberg 1997 = H. G. Kippenberg, *La scoperta della storia delle religioni. Scienza delle religioni e modernità*, Brescia, Morcelliana, 2002 (ed. or. 1997).

Klotz 1919 = A. Klotz, Recensione a "C. Sallusti Crispi, *Catilina; Iugurtha; orationes et epistulae; excerptae de historiis*, A. W. Ahlberg (a cura di), Leipzig, Teubner, 1919", in *Berliner philologische Wochenschrift*, 39 (51), 1919, coll. 1204-1210.

Kornemann 1942a = E. Kornemann, «Paganus», in *RE* 18, 36, 1, coll. 2295-2297.

——— 1942b = E. Kornemann, «Pagus», in *RE* 18, 36, 1, coll. 2318-2339.

Kraft 1958 = K. Kraft, «Die Taten des Kaiser Constans und Constantius II», in *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte*, 9, 1958, pp. 141-186.

Kurek-Chomycz 2017 = D. Kurek-Chomycz, «Fellow Athletes or Fellow Soldiers? συναθλέω in Philippians 1.27 and 4.3», in *Journal for the Study of the New Testament*, 39/3, 2017, pp. 279-303.

Labrousse 1996 = M. Labrousse, «Le baptême des hérétiques d'après Cyprien, Optat et Augustin: influences et divergences», in *Revue des Études Augustiniennes,* 42, 1996, pp. 223-242.

Laignoux 2014 = R. Laignoux, «Des guerres à prix d'or: multiplication et cérémonialisassions des distributions exceptionnelles à la fin de la République» in M. Redde (ed), *De l'or pour les braves! Soldes, armée et circulation monétaire dans le monde romain*, Bruxelles, Ausonius Éditions, 2014, pp. 199-227.

Lakoff – Johnson 1980 = G. Lakoff – M. Johnson, *Metafora e vita quotidiana*, Macerata-Milano, Roi edizioni, 2022 (ed. or. 1980).

Lambertini 2006. Renzo Lambertini, *Introduzione allo studio esegetico del diritto romano*, Bologna, Clueb, 2006 (ed. or. 1993).

Lanciani 1875 = R. Lanciani, «Decreto edilizio intorno il sepolcreto esquilino», in *Bullettino della commissione archeologica municipale*, 3/1, 1875, pp. 190-203.

——— 1893 = R. Lanciani, *Pagan and Christian Rome*, Boston-New York, Houghton, Mifflin and Company, 1893.

Lanfranchi 2015 = T. Lanfranchi, *Les tribuns de la plèbe et la formation de la République romaine: 494-287 avant J.-C.*, Roma, École française de Rome, 2015.

Lannoy, Praet 2023 = A. Lannoy, D. Praet, «Introduction. Franz Cumont and the Historical-Religious Study of Early Christianity in Late 19th and Early 20th Century Europe», in Idd. (a cura di), *The Christian Mystery. Early Christianity and the Ancient Mystery Cults in the Work of Franz Cumont and in the History of Scholarship*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2023, pp. 9-56.

Lanternari 2003 = V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e salvezza*, Roma, Editori Riuniti, 2003 (ed. or. 1960; II ed. 1973).

La Penna 1950 = A. La Penna, «Orazio, Augusto e la questione del teatro latino», in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia*, serie II, 19 (3/4), 1950, pp. 143-154.

——— 1968 = A. La Penna, *Sallustio e la "rivoluzione" romana*, Milano, Mondadori, 2017 (ed. or. 1968).

La Rosa 1953 = F. La Rosa, *I peculi speciali in diritto romano*, Milano, Giuffré, 1953.

Le Bohec 1989 = Y. Le Bohec, *L'esercito romano. Le armi imperiali da Augusto alla fine del terzo secolo*, Roma, Carocci, 1992.

——— 2015 = Y. Le Bohec, «Le Testament Militaire. Les Héritiers et l'armée Romaine d'Afrique», in *Latomus*, 74/2, 2015, pp. 407-16.

Leclercq 1936 = H. Leclerq, «Paganus, pagana, paganicum», in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 13/1, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1936, coll. 375-380.

Leigh 1995 = M. Leigh, «Wounding and popular rhetoric at Rome», in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 40, 1995, pp. 195-215.

Lepelley 1999 = C. Lepelley, «Du triomphe à la disparition. Le destin de l'ordre équestre de Dioclétien à Théodose», in S. Demougin – H. Devijver – M.-T. Raepsaet-Charlier (a cura di), *L'ordre équestre. Histoire d'une aristocratie (IIe siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.)*, Rome, École Française de Rome, 1999. pp. 629-646.

——— 2001 = C. Lepelley, « Le nivellement juridique du monde romain à partir du IIIe siècle et la marginalisation des droits locaux», in *Mélanges de l'école française de Rome. Moyen Âge*, 113/2, 2001, pp. 839-856.

Lenksi 2002a = N. Lenski, *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley, University of California Press, 2002.

——— 2002b = N. Lenski, «Were Valentinian, Valens and Jovian Confessors before Julian the Apostate?», in *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, 6/2, 2002, pp. 253-276.

——— 2016 = N. Lenski, «Imperial Legislation and the Donatist Controversy: from Constantine to Honorius», in R. Miles (a cura di), *The Donatist Schism. Controversy and Contexts*, Liverpool, Liverpool University Press, 2016, pp. 166-219.

Le Roux 1982 = P. Le Roux, *L'armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste a l'invasion de 409*, Paris, De Boccard, 1982.

Letta 1977 = C. Letta, «Cic., De re p., II, 22 e l'ordinamento centuriato», in *Studi Classici e Orientali*, 27, 1977, pp. 193-282.

——— 2008 = C. Letta, «I legami tra i popoli italici nelle *Origines* di Catone tra consapevolezza etnica e ideologia», in G. Urso (ed.), Patria diversis gentibus una? *Unità, politica e identità etniche nell'Italia antica*, Pisa, ETS, 2008, pp. 171-196.

Lettieri 2013 = G. Lettieri, «Lattanzio ideologo della svolta costantiniana», in *Enciclopedia costantiniana,* II, pp. 45-57.

Levi 1928 = M. A. Levi, «Servio Tullio nel POxy. 2088», in *Rivista di Filologia e Istruzione Classica*, 56, 1928, pp. 511-515.

Levi-Strauss 1958 = C. Levi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1966 (ed. or. 1958).

Lévy 1990 = E. Lévy, «*Politeia* et *politeuma* chez Polybe», in *Ktèma*, 15, 1990, pp. 15-26.

——— 1993 = E. Lévy, «*Politeia* et *politeuma* chez Aristote», in M. Piérart (a cura di), *Aristote et Athènes*, Paris, De Boccard, 1993, pp. 65-80.

Lincoln 2003 = B. Lincoln, «The initiatory paradigm in anthropology, folklore and history of religions», in D. B. Dodd, C. A. Faraone (a cura di), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspective*, London, Routledge, 2003, pp. 241-254.

Littlewood 2002 = R. J. Littlewood, «*imperii pignora certa*: The Role of Numa in Ovid's *Fasti*», in G. Herbert-Brown (a cura di), *Ovid's* Fasti *Historical Readings at its Bimillennium*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 175-197.

Livadiotti 2017 = U. Livadiotti, *La forza del nome. Identità politica e mobilitazione popolare nella Roma tardorepubblicana*, Roma, Artemide, 2017.

Liverani 1999 = P. Liverani, «», in *LTUR*, IV, p. 10.

——— 2008 = P. Liverani, «Il "Phrygianum" vaticano», in B. Palma Venetucci, *Culti orientali. Tra scavo e collezionismo*, Roma, Artemide, 2008, pp. 41-48.

Lo Cascio 1986 = «Teoria e politica monetaria a Roma tra III e IV d.C.», in *SRIT*, vol. I, pp. 534-557 e 779-801.

——— 1988 = E. Lo Cascio, «Ancora sui censi minimi delle cinque classi "serviane"», in *Athenaeum,* n.s. 66, 1988, pp. 273-302.

——— 2001a = E. Lo Cascio, «Il census a Roma e la sua evoluzione dall'età "serviana" alla prima età imperiale», in *Mélanges de l'école française de Rome*, 113 (2), 2001, pp. 565-603.

——— 2001b = E. Lo Cascio, «Recruitment and the Size of the Roman Population from the Third to the First Century BCE», in W. Scheidel (a cura di), *Debating Roma Demography*, Leiden, Brill, 2001, pp. 111-137.

——— 2008 = E. Lo Cascio, «La dimensione finanziaria e monetaria della crisi del III secolo d.C.», in *Studi Storici*, 49/4, 2008, pp. 877-894.

Löfstedt 1933 = E. Löfstedt, *Syntactica. Studien und Beiträge zur historischen Syntax des Lateins*, vol. II, Lund, C. W. K. Gleerup, 1933.

——— 1959 = E. Löfstedt, *Late Latin*, Oslo, Aschehoug, 1959.

Lombardi 1947 = G. Lombardi, *Sul concetto di «ius gentium»*, Roma, Istituto di diritto romano, 1947.

Lizzi Testa 2007 = R. Lizzi Testa, «Christian Emperor, Vestal Virgins and Priestly Colleges: Reconsidering the End of Roman Paganism», in *Antiquité Tardive*, 15, 2007, pp. 251-262.

——— 2014a = R. Lizzi Testa (a cura di), *The Strange Death of Pagan Rome. Reflections on a Historiographical Controversy*, Turnhout, Brepols, 2014.

——— 2014b = R. Lizzi Testa, «When the Romans Became *pagani*», in Ead., *The Strange Death of Pagan Rome. Reflections on a Historiographical Controversy*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 31-51.

Liverani 2008 = P. Liverani, «Il *"Phrygianum"* vaticano», in B. Palma Venetucci (a cura di), *Culti orientali. Tra scavo e collezionismo*, Roma, Artemide, 2008, 41-48.

Lucarini 2010 = C. M. Lucarini, «*Semipaganus* (Pers. *Chol.* 6-7) e la storia di *paganus*», in *Rivista di filologia e istruzione classica*, 138, 2010, pp. 425-444.

Lüdemann 1983 = G. Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel. Vol. II: Antipaulinismus im fruhen Christentum*, Goettingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

Lunn-Rockliffe 2007 = S. Lunn-Rockliffe, *Ambrosiaster's Political Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Kotwal – Kreyenbroek 2006 = F. M. Kotwal – P. G. Kreyenbroek, «Alexander the Great II: in Zoroastrian Tradition», in *Encyclopaedia Iranica*, edizione online, consultato a: http://www.iranicaonline.org/articles/alexander-the-great-ii

MacMullen 1981 = R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven, Yale University Press, 1981.

Maffi 2018 = A. Maffi, «*Politeia*, *politeuma* e legislazione nella *Politica* di Aristotele», in *Teoria politica*, 8, 2018, pp. 35-62.

Maier 1989 = J.-L. Maier, *Le dossier du Donatisme. Tome II. De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*, Berlin, Akademie-Verlag, 1989.

Manganaro 1993 = G. Manganaro, «Greco nei *pagi* e latino nelle città della Sicilia "romana" tra I e VI sec. d.C.», in A. Calbi, A. Donati, G. Poma (a cura di), *L'epigrafia del villaggio*, Faenza, Fratelli Lega Editori, 1993, pp. 543-594.

——— 2015 = G. Manganaro, «Costantino e la bambina di Hybla: uno sguardo sulla Sicilia "costantiniana"», *SEIA* 19-20 (2014-15), 9-30.

Marastoni 2009 = S. Marastoni, *Servio Tullio e l'ideologia sillana*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2009.

Margutti 2012 = S. Margutti, «Costantino e Rea-Tyche: per una reinterpretazione di Zos. II, 31, 2-3», in G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi Testa (a cura di), *Costantino prima e dopo Costantino / Constantine before and after Constantine*, Bari, Edipuglia, 2012, pp. 521-532.

——— 2013 = S. Margutti, «Costantino e i templi», in *Enciclopedia costantiniana*, I, pp. 303-315.

Marotta 2009 = V. Marotta, *La cittadinanza romana in età imperiale (secoli I-III d.C.). Una sintesi*, Torino, Giappichelli, 2009.

Martin 2018 = L. H. Martin, «Was There a Network of Roman Mithraists?», in *Religio*, 26/2, 2018, pp. 167–182.

Martina 1984 = M. Martina, «Considerazioni in margine al concetto di "felicitas imperatoria"», in *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, 2, Napoli, Jovene, 1984, pp. 691-695.

Mason 1974 = H. J. Mason, *Greek Terms for Roman Institutions. A Lexicon and Analysis*, Toronto, Hakkert, 1974.

Massa 2014 = F. Massa, *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II–IV secolo)*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2014.

——— 2017 = F. Massa, «Nommer et classer les religions aux iie-ive siècles : la taxinomie "paganisme, judaïsme, christianisme"», in *Revue de l'histoire des religions*, 234/4, 2017, pp. 689-715.

——— 2023 = F. Massa, «Pourquoi Bacchus? Origine et enjeux de l'appendice sur les mystères bachiques dans les Religions orientales de Franz Cumont», in A. Lannoy, D. Praet (a cura di), *The Christian Mystery. Early Christianity and the Ancient Mystery Cults in the Work of Franz Cumont and in the History of Scholarship*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2023, pp. 121-138.

Matte Blanco 1975 = I. Matte Blanco, *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, Torino, Einaudi, 2000 (ed. or. eng. 1975).

Mattioli 2012 = F. Mattioli, «Un tentativo di messa a punto riguardo alla più recente dottrina sui *Tituli ex corpore Ulpiani.* Ipotesi e prospettive di ricerca», in G. Purpura (a cura di), *Revisione ed integrazione dei* Fontes Iuris Romani Anteiustiniani *(*FIRA*). Studi preparatori II*, Auctores – Negotia, Torino, Giappichelli, 2012, pp. 85-117.

Mattingly 1933 = H. Mattingly, «"FEL. TEMP. REPARATIO"», in *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society*, 1933, V ser., 13, 1933, pp. 182-202.

Mazzarino 1951 = S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo. Ricerche di storia tardo-romana*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1951.

——— 1974a = S. Mazzarino, «Tolleranza e intolleranza: la polemica sull'ara della Vittoria», in Id., *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, I, Roma, Dedalo, 1974, pp. 339-377.

——— 1974b = S. Mazzarino, «Sulla politica tributaria di Valentiniano I (a proposito di un'epigrafe da Casamari)», in Id., *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, I, Roma, Dedalo, 1974, pp. 229-327.

——— 1974c = S. Mazzarino, *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, I, Roma, Dedalo, 1974.

McDonnell 2006 = M. McDonnell, *Roman Manliness.* Virtus *and the Roman Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Mélèze Modrzejewski 1991 = J. Mélèze Modrzejewski, «Il modello di costituzione. Forme giuridiche, caratteri politici, aspetti economico-sociali», in *SdR*, III/2, pp. 985-1009.

Mello 2011 = M. Mello, *Atleta di Cristo. Le metafore agonistiche in San Paolo*, Napoli, Arte Tipografica Editrice, 2011.

Menichetti 2021 = M. Menichetti, *Augusto e la teologia della Vittoria*, Roma, Quasar, 2021.

Merlin 1906 = A. Merlin, *L'Aventin dans l'antiquité*, Paris, Albert Fontemoing, 1906.

Moatti 2016 = C. Moatti, «The Notion of "Res Publica" in the Age of Caracalla», in C. Ando (a cura di), *Citizenship and Empire in Europe 200-1900. The Antonine Constitution after 1800 years*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2016, pp. 63-98.

Mohrmann 1952 = C. Mohrmann, «Encore un fois: *Paganus*», in *Vigiliae Christianae*, 6/2 (1952), pp. 109-152 (ora in Id. *Étude sur le latin des chrétiens*, III, *Latin chrétien et liturgique*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1965, pp. 277-289).

Momigliano 1938 = A. Momigliano, «I problemi delle istituzioni militari di Augusto», in *Augustus. Studi in occasione del bimillenario augusteo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1938, pp. 195-215 (anche in *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, R. Di Donato (a cura di), Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1992, pp. 425-444).

——— 1974 = A. Momigliano, «Le regole del giuoco nello studio della storia antica», in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, ser. III, 4/4, 1974, pp. 1183-1192.

——— 1975 = A. Momigliano, «L'errore dei Greci», in Id., *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, Torino, Einaudi, 2019, pp. 151-167 (ed. or. «The fault of the Greeks» in *Daedalus*, 104/2, 1975, pp. 9-19).

——— 1980 = A. Momigliano, *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, Torino, Einaudi, 2019 (ed. or. 1975, trad. it. 1980).

——— 1986 = A. Momigliano, «Ancient Biography and the Study of Religion in the Roman Empire», in Id., *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1987, pp. 193-210 (ed. or. in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, ser. III, 16/1, 1986, pp. 25-44).

Mommsen 1887 = Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht,* vol. III.1, Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1887.

——— 1889 = Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1899.

Monopoli 1998 = M. C. Monopoli, «Lotta alle frodi monetarie e alla corruzione in età valentinianea», in *Rivista italiana di Numismatica*, 99, 1998, pp. 251-268.

Montanari 1972 = E. Montanari, «Il mito degli Horatii e Curiatii», in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 41, 1972, pp. 229-284.

——— 1973 = E. Montanari, *Nomen Fabium*, Lecce, Milella, 1973.

——— 1988 = E. Montanari, *Identità culturale e conflitti religiosi nella Roma repubblicana*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988.

——— 1990 = E. Montanari, «Storia delle religioni e "storia delle origini" di Roma: problemi di metodologia», in *Miscellanea greca e romana*, 15, 1990, pp. 1-42.

——— 1996/2009 = E. Montanari, «*Persona* e le origini del teatro romano», in Id., *Fumosae imagines. Identità e memoria nell'artistocrazia repubblicana*, Roma, Bulzoni, 2009, pp. 107-118 (ed. or. in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 62, 1996, pp. 373-381).

——— 1998/2009 = E. Montanari, «Rappresentazione simboliche della *nobilitas* in età repubblicana», in Id., *Fumosae imagines. Identità e memoria nell'artistocrazia repubblicana*, Roma, Bulzoni, 2009, pp. 71-88 (ed. or. in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 64, 1998, pp. 5-27).

——— 2005/2009 = E. Montanari, «L'uso dei *cognomina* nella *nobilitas* repubblicana», in Id., *Fumosae imagines. Identità e memoria nell'artistocrazia repubblicana*, Roma, Bulzoni, 2009, pp. 185-219 (ed. or. in in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 71, 2005, pp. 37-62).

Morelli – Forte 2014 = C. Morelli – V. Forte, «Il *Campus Salinarum Romanarum* e l'epigrafe dei *conductores*. Il contesto archeologico», in *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 126/1, 2014, pp. 9-21.

Muccioli 2008 = F. Muccioli, «La rappresentazione dei parti nelle fonti tra II e I secolo a.C. e la polemica di Livio contro i *levissimi ex Graecis*», in T. Gnoli – F. Muccioli (a cura di), *Incontri tra culture nell'oriente ellenistico-romano*, Milano, Mimesis, 2008, pp. 87-115.

Muscolino 2016 = F. Muscolino, «Giovanni Battista de Rossi e Michele Amari: il sarcofago di Adelfia, le iscrizioni della Martorana, "una mutila epigrafe di strano senso" (*CIL* VI, 30463) e un (mancato?) incontro con Ernest Renan», in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, 22, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2016, pp. 499-524.

Musti 2008 = D. Musti, *Lo Scudo di Achille. Idee e forme di città nel mondo antico*, Roma, Laterza, 2008.

Mustilli 1939 = D. Mustilli, *Il Museo Mussolini (Museo nuovo dei Conservatori)*, Roma, La Libreiria dello Stato, 1939

Nadjo 1984 = L. Nadjo, «Septimontium, Emile Benveniste et la composition nominale», in G. Serbat (a cura di), *E. Benveniste aujourd'hui*, vol. I, Paris, Société pour l'Information Grammaticale, 1984, pp. 141-155.

Nenci 1978 = G. Nenci, «*Graecia capta ferum victorem cepit* (Hor. *Ep.*, 2, 1, 156)», in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, serie III, 8 (3), 1978, pp. 1007-1023.

Neri 2002 = V. Neri, «L'imperatore come *miles*: Tacito, Attalo e la datazione dell'*Historia Augusta*», in G. Bonamente, F. Paschoud (a cura di), *Historiae Augustae Colloquium perusinum*, Bari, Edipuglia, 2002, pp. 373-396.

Newman 1967 = J. K. Newman, *The Concept of* Vates *in Augustan Poetry*, Bruxelles, Latomus, 1967.

Nicolet 1976 = C. Nicolet, *Il mestiere di cittadino nell'antica Roma*, Roma, Editori Riuniti University Press, 2019 (ed. or. fr. 1976).

——— 1988 = C. Nicolet, *L'inventario del mondo. Geografia e politica alle origini dell'impero romano*, Roma, Laterza, 1989 (ed. or. fr. 1988).

Nongbri 2013 = B. Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, New Haven–London, Yale University Press, 2013.

Nock 1933 = A. D. Nock, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Bari, Laterza, 1974 (ed. or. 1933).

North 2005 = J. A. North, «Pagans, Polytheists and the Pendulum», in W. V. Harris (a cura di), *The Spread of Christianity in the First Four Centuries. Essays in Explanation*, Leiden–Boston, Brill, 2005, pp. 125-143.

O'Donnell 1977 = J. J. O'Donnell, «Paganus», in *Classical Folia*, 31, 1977, pp. 163-169.

O'Donnell 2015 = J. J. O'Donnell, *Pagans: The End of Traditional Religion and the Rise of Christianity*, New York, Ecco, 2015.

Ogilvie 1965 = R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy Books 1-5*. Oxford, Clarendon Press, 1965.

Opelt 1965 = I. Opelt, «Griechische und lateinische Bezeichnungen der Nichtchristen. Ein terminologischer Versuch», in *Vigiliae Christianae*, 19, 1965, pp. 1-22.

Orlin 2002 = E. M. Orlin, *Temples, religion, and politics in the Roman Republic*, Boston, Brill Academic, 2002.

Pailler 1988 = J.-M. Pailler, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie : vestiges, images, tradition*, Roma, École française de Rome, 1988.

——— 1989 = J.-M. Pailler, «Les religions orientales, troisième époque», in *Pallas. Revue d'études antiques*, 35, 1989, pp. 95-113.

——— 1999 = J.-M. Pailler, «Les religions orientales selon Franz Cumont. Une création continuée», in *Mélanges de l'école française de Rome*, 111/2, 1999, pp. 635-646.

Palmer 1970 = R. E. A. Palmer, *The archaic community of the Romans*, Cambridge, University Press, 1970.

——— 1976 = R. E. A. Palmer, «Jupiter Blaze, Gods of the Hills, and the Roman Topography of CIL VI 377», in *American Journal of Archaeology*, 80/1, 1976, pp. 43-56.

Palombi 1995 = D. Palombi, «Felicitas, aedes», in *LTUR*, II, pp. 244-245.

——— 1996a = D. Palombi, «Honos et Virtus, aedes», in *LTUR*, III, pp. 31-33.

——— 1996b = D. Palombi, «Honos et Virtus, aedes Mariana», in *LTUR*, III, pp. 33-35.

——— 1997 = D. Palombi, *Tra Palatino ed Esquilino: Velia, Carinae, Fagutal. Storia urbana di tre quartieri di Roma antica*, Roma, Istituto nazionale d'archeologia e storia dell'arte, 1997.

Pani 1982 = M. Pani, «Quale novitas?», in *Quaderni di storia*, 16, 1982, pp. 193-203.

Paratore 1975 = E. Paratore, recensione a Gelsomino 1975, in *Rivista di cultura classica e medioevale*, 17, 1975, pp. 181-195.

——— 1979 = E. Paratore, «I guai del culto di Varrone», in *Helikon. Rivista di tradizione e cultura classica*, 18-19, 1978-1979, pp. 403-414.

Parker 1996 = R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

Park Poe 1978 = J. Park Poe, «The Septimontium and Subura», in *Transaction of the American Philological Association*, 108, 1978, pp. 147-154.

Paschoud 1980/2006 = F. Paschoud, «*Quand parut la première édition de l'*Histoire *d'Eunape?*», in Id., *Eunape, Olympiodore, Zosime. Scripta minora*, Bari, Edipuglia, 2006, pp. 93-106 (ed. or. in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1977/1978*, Bonn, 1980, pp. 149-162).

Passerini 1934 = A. Passerini, «Caio Mario come uomo politico» in Id. *Studi su Caio Mario*, Milano, CELUC, 1971, pp. 9-194 (ed. or. *Athenaeum*, n.s. 12, 1934, pp. 10-44, 109-143, 257-297, 348-380, si cita con i numeri di pagina originali, rinvenibili anche nella ristampa).

Paul 1984 = G. M. Paul, *A Historical Commentary on Sallust's Bellum Jugurthinum*, Francis Cairns, Liverpool, 1984.

Pensabene 1991 = P. Pensabene, «Il tempio della Vittoria sul Palatino», in *Bollettino di Archeologia*, 11-12, 1991, pp. 11-51.

——— 1993 = P. Pensabene, «*Casa Romuli* sul Palatino», in *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, *1990-91*, 63, 1993, pp. 115-162.

Pergami 1993 = F. Pergami, *La legislazione di Valentiniano e Valente (364-375)*, Milano, Giuffrè, 1993.

Pettinato 1998 = G. Pettinato, *La scrittura celeste. La nascita dell'astrologia in Mesopotamia*, Milano, Mondadori, 1998.

Pfeifer 1993 = W. Pfeifer *et al.*, *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, 1993, digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, <https://www.dwds.de/wb/etymwb/Heide>.

Piccaluga 1974 = G. Piccaluga, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1974.

——— 1996 = G. Piccaluga, «*Sub Ianiculo arca inventa est* (Nepotian. 1.14). Perchè proprio qui la tomba di Numa?», in E. M. Steinby (a cura di), *Ianiculum - Gianicolo: storia, topografa, monumenti, leggende dall'antichità al rinascimento*, Roma, Quasar, 1996, pp. 71-76.

Picone 1976 = G. Picone, «La polemica anticulturale nel discorso di Mario (*b. Iug.* 85)», in *Pan. Rivista di filologia latina*, 4, 1976, pp. 51-58.

Piganiol 1923 = A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains*, Strasbourg-Paris, Libraire Istra, 1923.

Piganiol 1937 = A. Piganiol, «Le papyrus de Servius Tullius», in *Scritti in onore di Bartolomeo Nogara raccolti in occasione del suo 70. Anno*, Roma, Tipografia del Senato, 1937, pp. 373-380.

Pilhofer 2009 = P. Pilhofer, *Philippi*, vol. 2, *Katalog der Inschriften von Philippi*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

Pincherle 1935 = A. Pincherle, «Paganesimo», in *Enciclopedia Italiana*, 1935.

——— 1964 = A. Pincherle, «BARONIO, Cesare», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 6, 1964.

Piñero 2015 = A. Piñero, *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino*, Madrid, Editorial Trotta, 2015.

Pisani 1953a = V. Pisani, « Die römischen Zahlzeichen, ein älteres römisches Alphabet und lat. mille», in *Rheinisches Museum für Philologie*, 96, 1953, pp. 89-93.

——— 1953b = V. Pisani, «Zur lateinischen Wortgeschichte, salaputium, Subura», in *Rheinisches Museum für Philologie*, 96, 1953, pp. 181-183.

——— 1975 = V. Pisani, *Testi latini arcaici e volgari con commento glottologico*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1975[3] (1° ed. 1950).

Porena 2021 = J.-M. Carrié – P. Porena, «La nuova articolazione del potere tardoimperiale: lo strumento amministrativo civile e il dispositivo militare, Sezione II», in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana,* 24*,* Militia inermis *e* militia armata. *Apparati civili e militari nella tarda antichità*, Perugia, Ali&no editrice, 2021, pp. 7-76.

Poucet 1960 = J. Poucet, «Le Septimontium et la Sucusa chez Festus et Varron», in *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 32, 1960, 25-73.

——— 1967 = J. Poucet, «L'importance du terme "collis" pour l'étude du développement urbain de la Rome archaique», in *Antiquité Classique*, 36, 1967, pp. 99-115.

Prim 2021 = J. Prim, *Aventinus mons. Limites, fonctions urbaines et représentations politiques d'une colline de la Rome antique*, Roma, École française de Rome, 2021.

Pronti – Astolfi – Guidobaldi 1978 = A. Pronti – F. Astolfi – F. Guidobaldi, «Horrea Agrippiana», in *Archeologia Classica*, 30, 1978, pp. 31-106.

Purpura 2012 = G. Purpura, «Gli *Edicta Augusti ad Cyrenenses* e la genesi del *SC Calvisiano*», in *Annali del seminario giuridico*, 55, 2012, pp. 463-517 (rist. in Id. (a cura di), *Revisione ed integrazione dei* Fontes Iuris Romani Anteiustiniani *(FIRA). Studi preparatori I* Leges, Torino, Giappichelli, 2012, pp. 433-486).

Raimondi 2001 = M. Raimondi, *Valentiniano I e la scelta dell'Occidente*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2001.

Ramelli 2004 = I. Ramelli, «Diogene Laerzio e Clemente Alessandrino nel contesto di un dibattito cultúrale comune», in *Espacio, Tiempo y Fortuna*, serie II, 15, 2004, pp. 207-224.

Rankov 1987 = B. Rankov, «M. Iunius Congus the Gracchan», in M. Whitby – P. Hardie – M. Whitby (a cura di), *Homo Viator. Classical Essays for John Bramble*, Bristol, Bristol Classical Press, pp. 89-94.

Reckford 2009 = K. J. Reckford, *Recognizing Persius*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

Remus 2004 = H. Remus, «The end of "paganism"?», in *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 33/2 (2004), pp. 191-208.

Rich 1983 = J. W. Rich, «The Supposed Roman Manpower Shortage of the Later Second Century B.C.», in *Historia*, 32/3, 1983, pp. 287-331.

Richard 1989 = J.-C. Richard, «L'affaire du Crémère : recherches sur l'évolution et le sens de la tradition», in *Latomus*, 48/2, 1989, pp. 312-325.

Richardson 1986 = J. S. Richardson, Hispaniae. *Spain and the development of Roman imperialism, 218-82 BC*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Riedweg 1987 = C. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Piaton, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin, De Gruyter, 1987.

Rieger 2007 = M. Rieger, *Tribus und Stadt. Die Entstehung der römischen Wahlbezirke im urbanen und mediterranen Kontext (ca. 750 - 450 v. Chr.)*, Göttingen, Ruprecht, 2007.

Rinaldi 1982 = G. Rinaldi, «L'Antico Testamento nella polemica anticristiana di Porfirio di Tiro», in *Augustinianum* 22, 1982, pp. 98-111.

Rizzi 1996 = M. Rizzi, «La cittadinanza paradossale dei cristiani (Ad Diognetum 5-6). Le trasformazioni cristiane di un topos retorico», in *Annali di scienze religiose*, 1, 1996, pp. 221-260.

——— 2009 = M. Rizzi, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, Il Mulino, 2009.

Robert 1929 = L. Robert, «ΠΥΚΤΕΥΕΙΝ», in *Revue Archéologique*, 30, 1929, pp. 24-42 e 364.

Robert – Robert 1943 = J. Robert – L. Robert, «Bulletin épigraphique», in *Revue des Études Grecques*, 1943, pp. 334-347.

Roberto 2015 = U. Roberto, «Giuliano e la memoria politica della tetrarchia», in in A. Marcone (a cura di), *L'imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione*, Milano, Le Monnier, 2015, pp. 50-62.

——— 2021 = U. Roberto, «La burocrazia palatina di Costantinopoli, l'uso del latino e le relazioni con l'Occidente. Riflessioni di storia politica e culturale su alcuni passi di Giovanni Lido», in *Ktema*, 46, 2021, pp. 111-125.

Robinson 1974 = «A Monument of Roma at Corinth», in *Hesperia*, 43/4, 1974, pp. 470-484.

Roblin 1953 = M. Roblin, «Paganisme et rusticité. Un gros problème, une étude de mots», in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 8/2 (1953), pp. 173-183.

Rocca 2011 = G. Rocca, «I *libri* di Numa Pompilio», in D. F. Maras (a cura di), *Corollari. Scritti di antichità etrusche e italiche in omaggio all'opera di Giovanni Colonna*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, pp. 84-86.

Romano 2021 = A. Romano, «*Etico* vs. *emico* e la linguistica in Italia oggi», in *Bollettino del Laboratorio di Fonetica Sperimentale «Arturo Genre» dell'Università di Torino*, 7, 2021, pp. 3-14.

Rossi 2013 = A. Rossi, *Muscae moriturae donatistae circumvolant. La costruzione di identità "plurali" nel cristianesimo dell'Africa romana*, Milano, Ledizioni, 2013.

Rotondi 1912 = G. Rotondi, *Leges publicae populi romani*, Milano, Società editrice libraria, 1912.

Roueché 2002 = C. Roueché, «The image of Victory: new evidence from Ephesus», in *Melanges Gilbert Dagron*, Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2002, pp. 527-546.

Rüpke 2004 = J. Rüpke, *La religione dei Romani*, Torino, Einaudi, 2004 (ed. or. ted. 2001).

——— 2009 = J. Rüpke, «Early Christianity out of, and in, Context», in *The Journal of Roman Studies* 99, 2009, pp. 182-193.

——— 2016 = J. Rüpke, «Religious agency, identity, and communication: reflections on history and theory of religion», in *Religion*, 45/3, 2016, pp. 344-366.

——— 2018 = J. Rüpke, *Pantheon. A New History of Roman Religion*, Princeton, Princeton University Press, 2018 (ed. or. 2016).

——— 2019 = J. Rüpke, *Peace and War in Rome. A Religious Construction of Warfare*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2019 (ed. or. ted. 1990).

——— 2021 = J. Rüpke, «What Comes to an End When a "Religion" Comes to an "End"? Reflections on a Historiographical Trope and Ancient Mediterranean History of Religion», in *Numen*, 68, 2021, pp. 204-229.

Russo 2005 = F. Russo, «I *carmina Marciana* e le tradizioni sui *Marci*», in *La Parola del Passato*, 60, 2005, pp. 7-35.

——— 2007 = F. Russo, *Pitagorismo e spartanità. Elementi politico-culturali tra Taranto, Roma ed i Sanniti alla fine del IV secolo a.C.*, Campobasso, Istituto regionale per gli studi storici del Molise "V. Cuoco", 2007.

Sabbatucci 1979 = D. Sabbatucci, *Il misticismo greco*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006 (ed. or. 1965; 1979[2]).

——— 1984a = D. Sabbatucci, *Lo stato come conquista culturale*, Roma, Bulzoni, 1984 (1° ed. 1975).

——— 1984b = D. Sabbatucci, «Giurisprudenza ed etnologia: a proposito del lignaggio», in V. Giuffré (a cura di), *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, Giuff Lo *stato come conquista culturale*, Napoli, Jovene, pp. 429-438.

——— 1988 = D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Roma, SEAM, 1999 (ed. or. 1988).

——— 1991 = D. Sabbatucci, *Sommario di storia delle religioni*, Roma, Bagatto, 1991.

Säflund 1932 = G. Säflund, *Le mura di Roma repubblicana. Saggio di archeologia romana*, Lund, Milford, 1932 (rist. anas. Roma, Quasar, 1998).

Sainio 1940 = M. A. Sainio, *Semasiologische Untersuchungen: über die Entstehung der christlichen Latinität*, Helsinki, Finnische Literaturgesellschaft, 1940.

Saggioro 2013 = A. Saggioro, «Il paganesimo. Identità e alterità come paradigmi dell'età costantiniana», in *Enciclopedia costantiniana*, I, pp. 679-697.

Salzman 1993 = M. R. Salzman, «The Evidence for the Conversion of the Roman Empire to Christianity in Book 16 of the "Theodosian Code"», *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, 42/3, 1993, pp. 362-378.

Sanders 1984 = E. P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia, Paideia, 1986 (ed. or. 1977; 1984²).

Sänger 2013 = P. Sänger, «The *Politeuma* in the Hellenistic World (Third to First Century B.C.): A Form of Organisation to Integrate Minorities», in J. Dahlvik, C. Reinprecht, W. Sievers (a cura di), *Migration und Integration – wissenschaftliche Perspektiven aus Österreich*, Göttingen, V&R/Vienna University Press, 2013, pp. 51-68.

——— 2019 = P. Sänger, *Die ptolemäische Organisationsform* politeuma. *Ein Herrschaftsinstrument zugunsten jüdischer und anderer hellenischer Gemeinschaften*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.

——— 2024 = P. Sänger, «Aristoteles und die semantische Entwicklung des Begriffs πολίτευμα», in S. Killen, S. Scheuble-Reiter, S. Schmidt (a cura di), Caput studiorum. *Festschrift für Rudolf Haensch zu seinem 65. Geburtstag*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 409-419.

Santangelo 2007 = F. Santangelo, *Sulla, the Elites and the Empire. A Study of Roman Policies in Italy and the Greek East*, Leiden-Boston, Brill, 2007.

Santi 2006 = C. Santi, «La leggenda del discepolato pitagorico di Numa», in G. Barbera (a cura di), *Il Pitagorismo in Italia ieri e oggi*, Stamperie Lampo, Roma, pp. 19-35.

——— 2008 = C. Santi, Sacra facere. *Aspetti della prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano*, Roma, Bulzoni, 2008.

Scarano Ussani 1984 = V. Scarano Ussani, «Il "testamentum militis" nell'età di Nerva e Traiano», in *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, III, Napoli, Jovene, pp. 1383-1395.

Schiavone 2016 = A. Schiavone (a cura di), *Storia giuridica di Roma*, Torino, Giappichelli, 2016.

Scheid 1995 = J. Scheid, «*Graeco Ritu*: A Typically Roman Way of Honoring the Gods», in *Harvard Studies in Classical Philology*, 97, 1995, pp. 15-31.

Schmidt 1989 = P. L. Schmidt, «*Postquam ludus in artem paulatim verterat.* Varro und die Frühgeschichte des römischen Theaters», in G. Vogt-Spira (a cura di), *Studien zur vorliterarischen Periode im frühen Rom*, Tübingen, Narr Francke, 1989, pp. 77-134.

Schmidt-Hofner 2008a = S. Schmidt-Hofner, «Die kaiserlichen Regesten der Jahre 364 bis 375 n. Chr.», in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung*, 125, 2008, pp. 498-600.

Schmidt-Hofner 2008b = S. Schmidt-Hofner, *Reagieren und Gestalten. Der Regierungsstil des spätrömischen Kaisers am Beispiel der Gesetzgebung Valentinians I*, C. H. Beck, München 2008.

Schmitt 1932 = C. Schmitt, «Il concetto di 'politico'», in Id., *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 101-165 (ed. or. ted. 1927, 1932³).

Schneider 1977 = H.-C. Schneider, *Das Problem der Veteranenversorgung in der späteren römischen Republik*, Bonn, Rudolf Habelt Verlag, 1977.

Sfameni Gasparro 1978 = G. Sfameni Gasparro, «Connotazioni metroache di Demetra nel colo dell'"Elena" (vv. 1301-1365)», in M. de Boer – T. A. Edridge, *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, vol. 3, Leiden, Brill, 1978, 1148-1187.

Sfameni Gasparro 2006 = G. Sfameni Gasparro, «Misteri e culti orientali: un problema storico-religioso», in Bonnet, Rüpke, Scarpi 2006, pp. 181-210.

Shaw 1989 = B. D. Shaw, «Il bandito», in A. Giardina (a cura di), *L'uomo romano*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 335-384.

Sherwin-White 1973 = A. N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1973[2] (ed. or. 1939).

Simonetti 1975 = M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, Instituto patristicum "Augustinianum", 1975.

——— 1985 = M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1985.

Siniscalco 2008 = P. Siniscalco, «Pagano, paganesimo», in A. Di Berardino (a cura di), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. III, Casale Monferrato, Marietti, 2008, pp. 3747-3749.

Sisani 2016 = S. Sisani, «Il concetto di *pomerium*», in V. Gasparini, *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2016, pp. 65-80.

Skard 1941 = E. Skard, «Marius' speech in Sallust Jug. Chap. 85», in *Symbolae Oslonenses*, 21, 1941, 98-102.

Smith 1958 = R. E. Smith, *Service in the Post-Marian Army*, Manchester, Manchester University Press, 1958.

Smith 1971/1978 = J. Z. Smith, «*Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit*», in Id., *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*, Leiden, Brill. 1978, pp. 240-264 (ed. or. *History of Religions*, 11/1, 1971, pp. 67-90).

——— 1972/1978 = J. Z. Smith, «The Wobbling Pivot», in Id., *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*, Leiden, Brill. 1978, pp. 88-103 (ed. or. *The Journal of Religion*, 52/2, 1972, pp. 134-149).

——— 1982 = J. Z. Smith, *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago, Chicago University Press, 1982.

——— 1987 = J. Z. Smith, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

——— 1990 = J. Z. Smith, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

——— 1998 = J. Z. Smith, «Religion, religions, religious», in M. Taylor (a cura di), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, pp. 269-284.

Smith 2006 = C. J. Smith, *The Roman clan. The* gens *from ancient ideology to modern anthropology*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2006.

Sodini 2014 = J.-P. Sodini, «L'architecture religieuse de Philippes, entre Rome, Thessalonique et Constantinople», in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 158/4, 2014, pp. 1509-1542.

Sogno 2006 = C. Sogno, *Q. Aurelius Symmachus. A Political Biography*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2006.

Sordi 1972/2002 = M. Sordi, «L'arruolamento dei *capite censi*», in Ead., *Scritti di storia romana*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 243-250 (ed. or. in *Athenaeum* 50, 1972, pp. 379-385).

——— 1989 = M. Sordi, *Il mito troiano e l'eredità etrusca di Roma*, Milano, Jaca Book, 1989.

——— 1993/2002 = M. Sordi, «Orazio e i temi della propaganda augustea», in Ead., *Scritti di storia romana*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 455-461 (ed. or. in *Acta classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 29, 1993, pp. 175-180).

——— 1995/2002 = M. Sordi, «La centralità dell'Etruria nella politica di Mecenate», in Ead., *Scritti di storia romana*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 489-496 (ed. or. in *Rivista storica dell'Antichità*, 25, 1995, pp. 149-156).

Spaul 1994 = J. E. H. Spaul, *Ala. The Auxiliary Cavalry units of the Pre-Diocletianic Imperial Roman Army*, Andover, Nectoreca Press.

Speidel 2012 = M. A. Speidel, «Faustina — *mater castrorum*. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte», in *Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik*, 27, 2012, pp. 127-152.

Stanley 1992 = C. D. Stanley, *Paul and the language of Scripture. Citation technique in the Pauline Epistles and contemporary literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Stenger 2018 = J. R. Stenger, «The "Pagans" of Late Antiquity», J. Lössl, N. J. Baker-Brian (a cura di), *A Companion to Religion in Late Antiquity*, Chichester, Wiley-Blackwell, pp. 391-409.

Stroumsa 2005 = G. Stroumsa, *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden, Brill, 2005.

——— 2009 = G. Stroumsa, «*Ex oriente numen*. From orientalism to oriental religions», in C. Bonnet *et al.*, *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique colloque de Rome, 16-18 novembre 2006*, Bruxelles, Institut historique belge de Rome, 2009, 91-103.

Syme 1933 = R. Syme, «Some Notes on the Legions under Augustus», in *The Journal of Roman Studies*, 23, 1933, pp. 14-33.

——— 1938 = R. Syme, «Caesar, the Senate and Italy», in *Papers of the British School at Rome*, 14, 1938, pp. 1-31.

——— 1939 = R. Syme, *The Roman Revolution,* Oxford, Clarendon Press, 1939.

——— 1964 = R. Syme, *Sallust*, Berkeley, University of California Press, 1964.

Tarpin 2002 = M. Tarpin, Vici *et* pagi *dans l'Occident romain*, Roma, Ecole française de Rome, 2002.

Testa 2012 = A. Testa, «Verità del mito e verità della storia. Una critica storico-religiosa a recenti ipotesi sui *primordia* di Roma», in *Mediterranea*, 9, 2012, pp. 195-231.

Thomsen 1980 = R. Thomsen, *King Servius Tullius. A Historical Synthesis*, Copenhagen, Gyldendal, 1980.

Thrall 1994 = M. E. Thrall, *Seconda lettera ai Corinti. Vol. 1, Introduzione, commento ai capp. 1-7*, Brescia, Paideia, 2007 (ed. or. 1994).

Todisco 2004 = E. Todisco, «La percezione delle realtà rurali nell'*Italia* romana: i *vici* e i *pagi*», in M. Pani (a cura di), *Epigrafia e territorio. Politica e società. Temi di antichità romane*, 7, Bari, Edipuglia, 2004, pp. 161-184.

——— 2005 = E. Todisco, «Donne pericolose nel territorio della *civitas*», in A. Buonopane – F. Cenerini (a cura di), *Donna e vita cittadina nella documentazione epigrafica*, Faenza, Fratelli Lega, 2005, pp. 491-501.

Torelli 1969 = M. Torelli, «Senatori etruschi della tarda repubblica e dell'impero», in *Dialoghi di Archeologia*, 3, 1969, pp. 285-363.

——— 2006 = M. Torelli, «*Ara Maxima Herculis*. Storia di un monumento», in *Mélanges de l'école française de Rome. Antiquité*, 118/2, 2006, pp. 573-620.

Torrent 2013 = A. Torrent, *La* Constitutio Antoniniana. *Reflexiones sobre el papiro Giessen 40 I*, Madrid, Edisofer, 2013.

Toutain 1907 = J. Toutain, «Pagani, Pagus», in C. V. Daremberg – E Saglio (a cura di), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, vol. 4/1, Paris, Hachette, 1907, pp. 273-276.

Traina 1987 = G. Traina, «Il papiro di Servio Tullio», in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 3 serie, 17/2, 1987, pp. 389-406.

Treml 2019 = M. Treml, «I simboli della democrazia. Sul confronto tra Jacob Taubes e Carl Schmitt», in E. Stimilli (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 211-233.

Tucci 2012 = P. L. Tucci, «The Pons Sublicius: a reinvestigation», in *Memoirs of the American Academy in Rome*, 56-57, 2011-2012, pp. 177-212.

Tussay 2024 = A. Tussay, «*Nomos Empsychos*: towards a Historiography of the Greek Living Law Idea», in *Polis*, 41, 2024, pp. 456-478.

Urciuoli 2013 = E. R. Urciuoli, *Un'archeologia del "noi" cristiano. Le «comunità immaginate» dei seguaci di Gesù tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v)*, Milano, Ledizioni, 2013.

Vaccari 1961 = A. Vaccari, «Le citazioni del Vecchio Testamento presso Mario Vittorino», in *Biblica*, 42/4, 1961, pp. 459-464.

Vaglieri 1907 = D. Vaglieri, «Regione X. Scoperte al Palatino», in *Notizie degli scavi di antichità*, 1907, pp. 185-205.

Vanderbroeck 1986 = P. J. J. Vanderbroeck, «Homo novus again», in *Chiron* 16, 1986, pp. 239-242.

Vaneerdewegh 2017 = N. Vaneerdewegh, «*FEL TEMP REPARATIO*: image, audience and aeaning in the mid-4th century», in *Revue Belge de numismatique et sigillographie*, 163, 2017, pp. 143-166.

Van Haeperen 2007 = F. Van Haeperen, «La réception des Religions orientales de F. Cumont: l'apport des comptes rendus», in *Anabases*, 6, 2007, pp. 159-185.

Van Ooteghem 1964 = J. Van Ooteghem, *Caius Marius*, Académie royale de Belgique, Bruxelles, 1964.

Van Nuffelen 2011 = P. Van Nuffelen, «Eusebius of Caesarea and the Concept of Paganism», in L. Lavan – M. Mulryan (a cura di), *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, Leiden – Boston, Brill, 2011, pp. 89-109.

Vendrand-Voyer 1983 = J. Vendrand-Voyer, *Normes civiques et métier militaire à Rome sous le Principat*, Clemont-Ferrand, Adosa, 1983.

Versnel 1970 = H. S. Versnel, *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden, Brill, 1970.

Veyne 1981 = P. Veyne, «Clientèle et corruption au service de l'État: la vénalité des offices dans le Bas-Empire romain», in *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 36/3, 1981. pp. 339-360.

——— 2005 = P. Veyne, *L'impero greco-romano. Le radici del mondo globale*, Rizzoli, Milano, 2007 (ed. or. 2005).

Volpe 2019 = R. Volpe, «Tra città e suburbio: il ruolo di limite delle Mura Serviane e Aureliane di Roma», in R. Dubbini (a cura di), *I confini di Roma, Atti del Convegno Internazionale, (Ferrara 31 maggio- 2 giugno 2018)*, Pisa, ETS, 2019, pp. 121-129.

von Gerkan 1953 = A. von Gerkan, «Zum Suburaproblem», in *Rheinisches Museum für Philologie*, 96, 1953, pp. 20-30.

Wagenvoort 1954/1980 = H. Wagenvoort, «*Felicitas imperatoria*», in Id., *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Leiden, Brill, 1980, pp. 59-83 (ed. or. *Mnemosyne,* ser. 4, 7, 1954, pp. 300-322).

Walbank 1957 = F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polubius*, *I (Books I-VI)*, Oxford, Clarendon Press, 1957.

——— 1979 = F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polubius*, *III (Books XIX-XL)*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

Walt 2015 = L. Walt, «L'origine delle origini. Jonathan Z. Smith e la storia naturale del cristianesimo», in *Annali di storia dell'esegesi*, 32/1, 2015, pp. 199-216.

——— 2024 = L. Walt, «Introduzione. Il signor Smith e l'ornitorinco», in J. Z. Smith, *Una questione di classe. Saggi di introduzione alla storia delle religioni*, L. Walt (a cura di), Brescia, Morcelliana, 2024, pp. 11-94.

Weiss 2006 = M. Weiss, «Latin Orbis and its Cognates», in *Historische Sprachforschung / Historical Linguistics*, 119, 2006, pp. 250-272.

Wiseman 1971 = T. P. Wiseman, *New Men in the Roman Senate. 139 B.C. - A.D. 14*, Oxford, Oxford University Press, 1971.

——— 1981 = T. P. Wiseman, «The Temple of Victory on the Palatine», in *The Antiquaries Journal*, 61/1, 1981, pp. 35-52.

——— 2013 = T. P. Wiseman, «The Palatine, from Evander to Elagabalus», in *The Journal of Roman Studies*, 103, 2013, pp. 234-268.

Wissowa 1896/1904 = G. Wissowa, «Septimontium und Subura. Ein Beitrag zur römischen Stadtgeschichte», in Id., *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*, München, C. H. Beck, 1904, pp. 230-252 (ed. or. in *Satura Viadrina. Festschrift zum fünfundzwanzigjährigen bestehen des Philologischen vereins zu Breslau*, Breslau, Schlesische Buchdruckere, 1896, pp. 1-19).

——— 1912 = G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München, C. H. Beck, 1912 (ed. or. 1902).

Whitehead 1996 = J. K. Whitehead, «Towards a Definition of Etruscan Humor», in *Etruscan Studies*, 3, 1996, 9-32.

Wolff 2009 = C. Wolff, «À propos des conquisitores», in *Latomus*, 68/4, 2009, 1050-1052.

Zahn 1899 = Th. Zahn, «Paganus», in *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 10, 1899, pp. 18-43.

Zeiller 1917 = J. Zeiller, *Paganus. Étude de terminologie historique*, Fribourg–Paris, De Boccard, 1917.

——— 1940 = J. Zeiller, «*Paganus*. Sur l'origine de l'acception religieuse du mot», in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 84/6, 1940, pp. 526-543.

Ziółkowski 1992 = A. Ziółkowski, *The Temples of Mid-Republican Rome and Their Historical and Topographical Context*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1992.

——— 2016 = A. Ziółkowski, «The Servian enceinte: Should the Debate Continue?», in *Palamedes*, 11, 2016, pp. 151-170.