



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA

**FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA**

**Dottorato di Ricerca in Filologia e Storia del Mondo Antico**

**XXIX CICLO**

*Curriculum: Storia Antica (S.S.D. L-ANT/03)*

**IL POTERE IMPERIALE NELLA CULTURA PAGANA E**

**CRISTIANA SOTTO SEVERO ALESSANDRO**

Tutor

Umberto Roberto

Dottoranda

Giulia Cocchiara

Cotutor

John Thornton

Anno Accademico 2017/2018

*Se non è stata bruciata, non mi  
interessa leggere la vita di un re*

Georg Christoph Lichtenberg

~ INDICE ~

CAPITOLO I

LA παιδεία DI SEVERO ALESSANDRO

1. La παιδεία di Severo Alessandro. 1

CAPITOLO II

INTELLETTUALI PAGANI E OPTIMUS PRINCEPS

1. Mecenate e ruoli politici e amministrativi per gli intellettuali. 17
2. Ulpiano: Ius e/o Gladius. 22
- 2.1 *Ruolo dei giurisperiti nell'età severiana* 23
- 2.2 *Giuristi sotto Severo Alessandro* 26
- 2.3 *Una personalità centrale e globale* 31
- 2.4 *Cenni sulla carriera di Ulpiano* 34
- 2.5 *Definizione del diritto* 40
- 2.6 *Definizione del potere* 46
- 2.7 *Legittimazione del potere imperiale* 47
- 2.8 *L'impronta di Ulpiano sul regno di Severo Alessandro* 54
3. Cassio Dione 55
- 3.1 *Commodo: avvisaglie di un'età del ferro* 58
- 3.2 *Breve stagione di un buon imperatore* 59
- 3.3 *La disillusione per Settimio Severo* 61
- 3.4 *Caracalla: fiscalismo e militarizzazione* 65
- 3.5 *Un giudizio equanime su Macrino* 67
- 3.6 *Elagabalo: un tiranno difficile da nominare* 74
- 3.7 *Il discorso di Mecenate* 86

3.8	<i>Il discorso di Agrippa</i>	102
3.9	<i>Sentimento di decadenza</i>	105
4.	Erodiano: presentimento di <i>Untergang</i> e rassegna di imperatori inadeguati.	107
4.1	<i>Una contemporaneità inquietante</i>	107
4.2	<i>Consapevolezza metodica</i>	118
4.3	<i>L'intellettuale e il suo tempo: l'ideologia</i>	114
4.4	<i>L'antimilitarismo</i>	123
4.5	<i>L'ultimo optimus princeps</i>	130
4.6	<i>Il ritorno del tiranno</i>	134
4.7	<i>Il discorso della corona di Macrino</i>	135
4.8	<i>Un criterio semplice per valutare un imperatore</i>	136
4.9	<i>Imperatori cattivi</i>	137
4.10	<i>Un ritratto paradossale</i>	138
4.11	<i>Il tiranno Soldatenkaiser</i>	144
4.12.	<i>Il tiranno barbaro</i>	150
4.13	<i>Una rivolta dagli sviluppi sorprendenti</i>	158
4.14	<i>Epilogo poco rassicurante con princeps puer</i>	170
5.	Lucio Flavio Filostrato: consigli per il princeps da un <i>πεπαιδευμένος</i> e modelli culturali per un impero ecumenico.	171
5.1	<i>Un personaggio figurale</i>	174
5.2	<i>Varietà e unità</i>	192
5.3	<i>Grecità</i>	194
5.4	<i>Sophia</i>	195
5.5	<i>La sophia dei sofisti</i>	197
5.6	<i>Paideia</i>	202

5.7	<i>Natura e cultura</i>	203
5.8	<i>Il Gymnasticus e il suo tempo</i>	218
6.	Altri neosofisti presso il princeps.	228
6.1	<i>Aspasio di Ravenna</i>	229
6.2	<i>Eliodoro l'Arabo</i>	231
6.3	<i>Filisco di Tessaglia</i>	234
7.	Eliano: contemplazione utopica e critica della realtà politica e sociale.	237
7.1	<i>Contro Ginnide</i>	240
7.2	<i>La filosofia</i>	242
7.3	<i>La natura degli animali: meraviglia di uno speculum critico</i>	248

### CAPITOLO III

#### SEVERO ALESSANDRO E IL CRISTIANESIMO

1.	Modelli in competizione per l'unificazione culturale dell'impero-polis	259
1.1	<i>Modelli pagani</i>	259
2.	Gestazione del modello cristiano: apocalittici; mosse di integrazione; il primo esempio di intellettuale cristiano integrato (Giulio Africano)	262
2.1	<i>Giustino Martire: dirette proposte di conciliazione al potere imperiale</i>	263
2.2	<i>Ireneo di Lione: l'impero romano negli ultimi tempi del mondo</i>	266
2.3	<i>Questioni di cronologia universale e non solo</i>	270
2.4	<i>Ippolito (orientale): concezione della storia e escatologia</i>	282

2.5	<i>Tertulliano: la dignità del pallio</i>	286
2.6	<i>Minucio Felice: come rendere il cristianesimo «accettabile a corte e in società»</i>	294
2.7	<i>Clemente Alessandrino: la paideia cristiana si alimenta di paideia greca</i>	298
2.8	<i>Bardesane: il libero arbitrio nell'individuo e nei popoli</i>	301
2.9	<i>L'Autore dell'Elenchos: monarchianesimo, cristologia e episcopato monarchico nei primi decenni del III secolo</i>	304
2.10	<i>Origene: chiesa e impero in tempo storico e in tempo apocalittico</i>	318
2.11	<i>Giulio Africano: l'intellettuale cristiano integrato</i>	327
3.	<b>Tempo di sincretismo e di tolleranza. Informazioni dalle fonti.</b>	332
3.1	<i>Diffuse tendenze sincretistiche</i>	333
3.2	<i>Notizie sul sincretismo di Severo Alessandro e sulla sua tolleranza e benevolenza verso i cristiani</i>	336
3.3	<i>Severo Alessandro e l'Innenwendung</i>	337
3.4	<i>Elio Lampridio</i>	342
3.5	<i>Lattanzio</i>	351
3.6	<i>Eusebio</i>	351
3.7	<i>Chronicon di Eusebio-Gerolamo</i>	353
3.8	<i>Giuliano Imperatore</i>	354
3.9	<i>Orosio</i>	362
3.10	<i>Giovanni Malalas e Sincello</i>	363
3.11	<i>Zonara</i>	364
	<b>CONCLUSIONI</b>	365
	<b>BIBLIOGRAFIA</b>	368
	<b>SITOGRAFIA</b>	421



~ I ~

## LA παιδεία DI SEVERO ALESSANDRO

*Ce bon et touchant Alexandre Sévère*

Ernest Renan

La figura di Severo Alessandro<sup>1</sup>, come si è prestata, a torto o ragione, a giudizi negativi nella tradizione storiografica a lui sfavorevole, così è servita, nella tradizione storiografica favorevole ed elogiativa, per un'operazione di idealizzazione giocata ai confini incerti tra *speculum principis*, progetto politico, utopia e immaginazione evasiva e autoconsolatoria di un'élite senatoria pagana tardoantica attaccata a secolari traduzioni e destinata ad essere travolta dal flusso inarrestabile della storia.<sup>2</sup>

Mi sono posto questo interrogativo: l'idealizzazione di cui fu oggetto Severo Alessandro, in risposta a bisogni e obiettivi (politici o etici o utopici o di evasione fino al romanzesco), poté trovare agio e supporto in tratti reali della politica di governo che caratterizzò il regno di questo imperatore? Naturalmente non è tanto in questione la soggettività individuale del *princeps*, che per la sua stessa condizione di *puer* si è prestato a giudizi sia

---

<sup>1</sup> Non Alessandro Severo (*Historia Augusta*), ma Severo Alessandro, come risulta dalla titolatura incisa nella pietra miliare di Pécs, cfr. *CIL* III 3731 = *ILS* 481. Pietra miliare a Pécs (Pannonia inferiore), sulla via da *Aquincum* (Budapest) a *Mursa*, collocata nel 230 d. C.: *Imp. Caes. | M. Aurel. | Severus | Alexander | p(ius) f(elix) August(us), | pont. max., | trib(unicia) pot(estate) | VIII, cos. III p. p., | restituit. | Ab Aq(uinco) m(ilia) p(assuum) LXXIII* (L'Imperatore Cesare | Marco Aurelio | Severo | Alessandro, | pio, felice Augusto, | pontefice massimo, | nella sua nona potestà tribunizia, | console per la terza volta, padre della patria, | ha restaurato (questa via). | 73 miglia da Aquinco).

<sup>2</sup> Per queste due tradizioni, cfr. BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014, in particolare nelle pp. LXXI-LXXII.

positivi (quasi un *puer-senex* archetipo di saggezza, coadiuvato da un notevole *consilium principis* di senatori e giuristi di estrazione equestre) sia negativi (personalità labile, dominata da donne mature, la nonna Giulia Mesa e la madre Giulia Mamea, come per Erodiano e l'imperatore Giuliano), quanto il *suo* governo risultanza di fattori e dinamiche storiche (gruppi di potere, basi sociali di essi, problemi economici, sociali, etc.).

Quando il 26 giugno 211 *Iulius Gessius Bassianus Alexianus* fu associato al potere imperiale con il titolo di *Caesar* dal diciottenne imperatore Elagabalo, suo cugino, aveva undici anni: regista dell'evento fu, oltre e più che la madre Giulia Mamea, la nonna, Giulia Mesa, che voleva salvare la traballante dinastia, data l'avversione dei pretoriani e dell'esercito verso l'imperatore dei liberti» e del «femminismo di alta classe»<sup>3</sup>, e, come segnale all'esercito, fece mutare *Alexianus* in *Alexander*, ad evocare Alessandro il Macedone, già adorato da Caracalla, che aveva assunto il soprannome *Magnus* (l'evocazione di Caracalla è *ad hoc*: il nuovo Alessandro, figlio in realtà del cavaliere romano *Marcus Gessius Marcianus*, era presentato dalla madre e dalla nonna come figlio naturale di Caracalla). Dal punto di vista ufficiale si ricorse alla mistificazione di un avallo divino: l'adozione sarebbe stata ordinata dal dio di Emesa, El Gabal, di cui Elagabalo era sacerdote fervente al punto da volerne introdurre il culto a Roma<sup>4</sup>. L'intelligente e accurata operazione non mutò il comportamento di Elagabalo né rintuzzò la *libido dominandi* della madre, Giulia Soemia: ben presto «Elagabalo (cioè Soemia) venne in contrasto con Alessandro (cioè Mamea)»<sup>5</sup>; i pretoriani, schierati dalla parte di questi ultimi, soppressero Elagabalo e Soemia e il 13 marzo 218, con immediato riconoscimento da

---

<sup>3</sup> GIANNELLI, MAZZARINO 1962, p. 288.

<sup>4</sup> Dio Cass. LXXIX 17, 2-3.

<sup>5</sup> GIANNELLI, MAZZARINO, *ibid.*, p. 289.

parte del senato, acclamarono imperatore Alessandro, un ragazzo di soli dodici anni (era nato ad Arca Cesarea, nell'attuale Libano, il 1° ottobre 210<sup>6</sup>), che ebbe il nome definitivo di *Marcus Aurelius Severus Alexander*. Il nome di Alessandro, la filiazione da Caracalla, l'associazione al potere imperiale con il titolo di *Caesar*, l'avvento al vertice dell'impero: tutto ciò venne al *puer* dal di fuori, da due donne mature, una delle quali, la madre, non si sarebbe mai separata da lui, influenzandolo e accompagnandolo anche nelle spedizioni militari, fino alla morte per mano dei soldati guidati da Massimino, il nuovo mito dell'esercito romano<sup>7</sup>.

Questo ruolo dominante della madre si presta a due letture diverse che si riscontrano nelle due opposte tradizioni storiografiche, la latina e la greca<sup>8</sup>. Da una parte l'Alessandro Severo dell'*H. A.*: il personaggio storico vi è sublimato come *princeps optimus*, l'imperatore più idealizzato della raccolta di biografie. Egli è semplice e parsimonioso<sup>9</sup>; *amabilis, pius, sanctus*,

---

<sup>6</sup> Il *dies natalis* di Severo Alessandro, 1° ottobre, è dato dal *Feriale Duranum* e dal *Cronografo del 354*. L'anno, 210, si ricava da Erodiano: in V 3, 3 scrive che Severo Alessandro entrava nel suo decimo anno (cioè aveva nove anni) un anno dopo la proclamazione di Macrino (avvenuta nell'aprile del 217); e in V 7, 4 aggiunge che era nel dodicesimo anno (cioè aveva undici anni) al tempo della sua adozione nel 221. La data del 208 deriva da una interpretazione errata dei *Fasti di Filocalo*. Cfr. BARNES 1970, p. 38; CHASTAGNOL 1994, p. 549; BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014, p. XI.

<sup>7</sup> *Al. Sev.* 14, 7: «Et cum puer ad imperium pervenisset, fecit cuncta cum matre, ut et illa videretur pariter imperare, mulier sancta sed avara et auri et argenti cupida»; e BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014, a p. XII dell'introduzione: «Toutes les sources laissent apparaître le rôle dominant d'une mère qui a su par ailleurs s'entourer de bons conseillers».

<sup>8</sup> Per queste due tradizioni, cfr. BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014, p. LXXII.

<sup>9</sup> *SHA, Alex. Sev.*, 4, 1-3; 18, 3; 20, 1-3; 32, 1; 33, 3-4; 34, 1; 34, 5; 34, 8; 35, 1; 37, 2; 40, 1-11; 41, 6-7; 42, 3; 51, 1-3.

*utilis rei publicae*<sup>10</sup>; ama le letture<sup>11</sup>; è casto<sup>12</sup>; è pieno di pietà filiale<sup>13</sup>; ha avuto un'educazione completa e armoniosa che lo ha formato come *civis* e *miles*<sup>14</sup>; non vuole isolarsi e non è irraggiungibile ai concittadini<sup>15</sup>; non ama i titoli<sup>16</sup>, rifiuta quello altissimo di *Dominus*<sup>17</sup>; non ama distinguersi con vesti e ornamenti lussuosi o comunque vistosi<sup>18</sup>; non pretende un rispetto smisurato e rifiuta l'*adoratio*-proscinesi<sup>19</sup>. Il rifiuto del titolo di *Dominus* e dell'*adoratio* è un anacronismo: il biografo ha presente l'abborrito potere monarchico assoluto e fastoso che si è affermato sempre più nel corso del IV sec. a partire da Diocleziano. Verso i militari è intransigente<sup>20</sup>, al punto da essere chiamato da loro *Severus*<sup>21</sup>, ma anche attento e premuroso<sup>22</sup>: in questo si può leggere una critica indiretta alla militarizzazione del potere imperiale del IV sec. Tra i primi atti del nuovo imperatore c'è l'epurazione del senato<sup>23</sup>, ma allo scopo di una restituzione di esso all'originaria dignità<sup>24</sup>. Questo idealizzato rapporto dell'imperatore con il senato risponde a desideri e aspirazioni e nostalgie di un *milieu* senatoriale tradizionalista della fine del IV sec., come anche l'immagine di un esercito disciplinato (non una forza che, consapevole di essere base indispensabile del potere

---

<sup>10</sup> *Ibid.* 4, 5.

<sup>11</sup> *Ibid.* 30, 1-3; 34, 7; 35, 2-4; 44, 4-5.

<sup>12</sup> *Ibid.* 39, 2.

<sup>13</sup> *Ibid.* 26, 9.

<sup>14</sup> *Ibid.* 3, 1-4.

<sup>15</sup> *Ibid.* 4, 3.

<sup>16</sup> *Ibid.* 12, 3.

<sup>17</sup> *Ibid.* 4, 1-2.

<sup>18</sup> *Ibid.* 40, 1 e 6-11; 41, 1.

<sup>19</sup> *Ibid.* 18, 3.

<sup>20</sup> *Ibid.* 12, 3-5; 25, 1-2; 59, 4-6; 65, 1.

<sup>21</sup> *Ibid.* 12, 3-5.

<sup>22</sup> *Ibid.* 21, 6-7; 23, 1; 26, 1; 47, 1-3.

<sup>23</sup> *Ibid.* 15, 1.

<sup>24</sup> *Ibid.* 19, 1-3; 21, 5; 24, 1; 43, 1-4; 46, 5.

imperiale, intimidisce ed erode la soggettività della veneranda assemblea) e come ancora la tolleranza e il sincretismo religioso di Alessandro Severo, in contrapposizione alla preponderanza della religione cristiana alla fine del IV sec., quando sono i pagani a invocare pluralismo e tolleranza<sup>25</sup>. L'idealizzazione di Alessandro Severo, a parte le altre tecniche retoriche<sup>26</sup>, ha un fulcro strutturale nella figura dell'antitesi: il ritratto dell'*optimus princeps* è delineato a contrappunto di quello del *princeps* flagello e peste (*illa pestis*) che fu Elagabalo, alle singole *virtutes* di Alessandro corrispondono puntualmente i *vitia* del cugino<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Cfr. il dibattito, nel 384, tra Simmaco e Ambrogio, corifei rispettivamente della religione pagana e della religione cristiana, su cui due libri con i testi: CANFORA 1991, e CACCIARI, DIONIGI, TRAINA 2006. Per la tolleranza e il sincretismo di Alessandro Severo: *Al. Sev.*, 29, 2: «*Usus vivendi eidem hic fuit: primum ut, si facultas esset, id est si non cum uxore cubuisset matutinis horis in larario suo, in quo et divos principes sed optimos electos et animas sanctiores, in quis Apollonium et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Christum, Abrahamet Orfeum et huiusmodi ceteros ac maiorum effigies, rem divinam faciebat*».

<sup>26</sup> Minuziosamente analizzate da BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014, nelle pp. LXXIII-LXXXVII.

<sup>27</sup> All'idealizzazione, con la sua sostanza ideologica, si collega il problema della data di composizione e dell'identità dell'autore della *Historia Augusta*, e in particolare della *Vita di Alessandro Severo*. Quanto a questo, non mi baso sulle ipotesi di J.-P. Callu (genesì della *H. A.* nell'età tetrarchica, compimento nell'età di Simmaco, e forse fino agli inizi del V sec., anche con probabili ritocchi da parte di Nicomaco Flaviano il Giovane, genero di Simmaco), di S. Ratti (autore Virio Nicomaco Flaviano il Vecchio; composizione della *H. A.*, da identificare con i suoi perduti *Annales*, nel 392, con rimaneggiamenti fino al 394, poco prima del suicidio dell'autore), di F. Paschoud (l' *H. A.* sarebbe opera di un gruppo di grammatici di ambiente senatoriale pagano della fine del IV sec.), di A. Cameron (negli anni 375-380, in ogni caso prima della soppressione delle sovvenzioni ai culti pagani da parte di Graziano nel 382, un autore, poco colto, disponendo di poche fonti, rimediando a ciò con l'invenzione fantastica, figurando fantasmi utopici nei suoi boni *principes* rispettosi del senato, avrebbe composto un'opera a continuazione delle biografie di Mario Massimo), di M. Thomson (ipotesi di legami tra Flavio Vopisco, uno degli pseudonimi dell'autore della *H. A.*, e il poeta Naucellio, amico e corrispondente di Simmaco), ma sulla ipotesi di Bertrand-Dagenbach: in particolare la *Vita di Alessandro Severo* sarebbe stata composta a Roma verso la fine del regno di Teodosio (379-395) o nei primi anni del regno di Onorio (395-423), da un autore ignoto, non identificabile con Nicomaco Flaviano

Dall'altra parte c'è la tradizione storiografica critica verso Severo Alessandro, ad es. Erodiano e l'imperatore Giuliano. Come nell'*H.A. Alessandro Severo*, modello ideale di imperatore, si contrappone a Elagabalo, sovrano aberrante, così Erodiano contrappone Massimino, l'imperatore soldato dalla forte personalità, a Severo Alessandro che, anche se giovane amabile, sarebbe uomo e generale debole, fiacco, dominato del tutto dalla madre avida di ricchezza e di potere<sup>28</sup>. Anche Giuliano, nei suoi *Caesares*, stigmatizza il carattere puerile e l'avarizia, che eguaglia quella della madre. Il riflesso di questa tradizione si prolunga fino a Zosimo.

Nel contesto narrativo della fine del regno di Elagabalo e dell'avvento di Severo Alessandro<sup>29</sup> Erodiano accenna alla παιδεία di quest'ultimo, sia per l'«ideological underpinning»<sup>30</sup> della sua opera sia per contrapporre le due figure. Sulla base del possesso o mancanza di cultura greca, che è un fulcro del suo testo<sup>31</sup> per la convinzione che essa sia fattore determinante di stabilità del potere e di moralità dei sudditi<sup>32</sup>, Erodiano

---

il Vecchio o il Giovane, genero di Simmaco, ma legato allo stesso ambiente senatoriale pagano dei Nicomachi.

<sup>28</sup> Per l'avidità di denaro di Mamea cfr. Hdn. VI 1, 8; per la sua avidità di potere di potere e per la dipendenza da lei di Severo Alessandro cfr. VI 1, 10. Il giudizio di Erodiano su Severo Alessandro è *nuancé*: egli criticerebbe la madre e ad un tempo non si libererebbe dalla influenza di lei (Hdn. VI 1, 8-10). – L'aggettivo *nuancé* riferito al giudizio di Erodiano su Severo Alessandro è usato da André Chastagnol in CHASTAGNOL 1994, p. 557.

<sup>29</sup> Hdn. V 5-8.

<sup>30</sup> SIDEBOTTOM 2007, p. 80.

<sup>31</sup> Per questa centralità cfr. i riferimenti di H. Sidebottom (*Ibid.*, p. 80, n. 4) a ZIMMERMANN 1999, pp. 17-41 e SIDEBOTTOM 1998, pp. 2803-12, 2825-6.

<sup>32</sup> SIDEBOTTOM 2007, p. 81.

giudica gli imperatori romani. Il parametro della παιδεία è coniugato con quelli dell'esperienza<sup>33</sup> e dell'indole naturale (φύσις)<sup>34</sup>.

La figura preminente del contesto narrativo è Giulia Mesa con il suo disegno di assicurare continuità alla dinastia dei Severi. Sorella maggiore di Giulia Domna, sposò Giulio Avito, *consul suffectus* e proconsole d'Asia sotto Settimio Severo. Dopo la morte di quest'ultimo e l'avvento di Macrino, accompagnò la sorella, ex *Augusta*, in oriente e probabilmente visse ad Emesa (mentre la sorella risiedeva in Antiochia). Morta Domna, grazie a cui era vissuta nell'orbita di Settimio Severo e aveva gustato l'impegno politico e il potere, non si rassegnò ad una vita privata e promosse sulla scena politica imperiale prima il nipote Elagabalo<sup>35</sup>, poi, quando Elagabalo minò il suo stesso potere, Severo Alessandro<sup>36</sup>, il primo figlio di *Iulia Soemias Bassiana*<sup>37</sup>, l'altro di *Iulia Avita Mamaea*<sup>38</sup>. Inventando la filiazione di Elagabalo da Caracalla, diffuse tra i soldati il *rumor* che Caracalla aveva avuto relazione con entrambe le sue due figlie Soemia e Mamea quando erano giovani e belle<sup>39</sup> e assicurò l'appoggio dell'esercito all'assunzione di Elagabalo. Gli eccessi di quest'ultimo, ai quali Erodiano dedica icastiche descrizioni "mimetiche", misero in pericolo il disegno di Mesa, che provvide prontamente a rimediare con l'assicurare il cesarato prima,

---

<sup>33</sup> SIDEBOTTOM 2007, p. 81, con riferimenti a M. ZIMMERMANN 1999, pp. 17-41 e SIDEBOTTOM 1998, pp. 2803-12, in particolare p. 2804.

<sup>34</sup> SIDEBOTTOM 2007, p. 81, con riferimenti a HILBER 2001, p. 122 e a KUHN-CHEN 2002, pp. 270-7.

<sup>35</sup> *Varius Avitus Bassianus*, nato ad Emesa nel 204.

<sup>36</sup> *Iulius Gessius Bassianus Alexianus*, nato ad *Arca Caesarea* nel 210.

<sup>37</sup> Nata prima del 180, sposata con *Sex. Varius Marcellus*, emesiano di rango equestre, spesso procuratore sotto Settimio Severo e infine senatore.

<sup>38</sup> Nata intorno al 180, sposata con *Marcus Gessius Marcianus*, *eques romanus*, siriano originario di Ptolemais-Aké (S. Giovanni d'Acrida), anche lui insignito di molte procurature.

<sup>39</sup> Hdn. V 3, 10. L'invenzione sarebbe servita anche per legittimare l'avvento di Severo Alessandro.

l'augustato dopo all'altro nipote. Qui Erodiano introduce il brano sulla παιδεία di Severo Alessandro, connettendolo per contrappunto al proposito, manifestato da Elagabalo già appena Severo Alessandro fu *Caesar*, di *educare* il ragazzo al suo modo di vivere improntato ad acceso misticismo orientale, esuberante e polimorfica sessualità, travestitismo erotico-religioso, spettacolarità rutilante di effetti speciali<sup>40</sup>. Mamea, dice Erodiano, provvide (ovviamente la regia primaria spettava a Mesa) a sottrarre il figlio a comportamenti turpi e indegni di un imperatore: reclutò segretamente maestri di tutte le discipline, assicurò a Severo Alessandro un'educazione razionale, l'avvezzò alla palestra e agli esercizi fisici virili e gli fece assimilare la cultura dei Greci e dei Romani<sup>41</sup>. Questa pedagogia umanistica greco-romana, nel solco della tradizionale figura ideale di imperatore, e prima ancora di quella di *civis romanus*, consonava con le aspettative del senato, del ceto equestre e dell'esercito, ma anche delle masse popolari, insomma poteva contribuire ad assicurare un'ampia base sociale al potere imperiale. Elagabalo contrastò questa educazione e si pentì di avere adottato il cugino e di averlo associato all'impero; cacciò dalla corte i maestri di Severo Alessandro, li condannò a morte o esilio, adducendo ragioni ridicolissime: corrompevano, a suo dire, il figlio adottivo stornandolo dai cori di danza e dagli entusiasmi e trasporti divini, regolando la sua vita e inculcandogli un sapere puramente umano<sup>42</sup>. In connessione con questo discorso, Erodiano sottolinea la perdita di base sociale del potere di Elagabalo: rivestendo delle più importanti cariche

---

<sup>40</sup> Ivi V 7, 4.

<sup>41</sup> Ivi V 7, 5.

<sup>42</sup> Ivi V 7, 6. Ma, considerati lo svolgimento successivo e l'esito del conflitto tra Elagabalo-Soemia e Mesa-Mamea, la formazione umanistica di Severo Alessandro dovette continuare.

politiche e amministrative commedianti, attori, mimi, cocchieri e persino schiavi<sup>43</sup>, mostrandosi ed esibendosi in danze scatenate con il viso truccato da donnaccia, con il corpo ornato di ori e di vesti femminili<sup>44</sup>, indignò l'insieme della popolazione e soprattutto i soldati<sup>45</sup>. E qui Erodiano, con procedimento da *Ringkomposition*, accenna di nuovo alla παιδεία di Severo Alessandro: disgustati delle stravaganze di Elagabalo<sup>46</sup>, i soldati «sempre più inclinavano verso Alessandro e riponevano le loro speranze in un adolescente *allevato nella decenza e nella temperanza*»<sup>47</sup>.

Si è accennato sopra al giudizio *nuancé* di Erodiano su Severo Alessandro secondo Chastagnol<sup>48</sup>. Giudizio sfumato e imperniato per lo più sul rapporto di Severo Alessandro con la madre. Mamea, dopo la morte di Mesa, rimasta sola con il figlio, si preoccupò di continuare a orientare il giovane *princeps* per evitare che, uscendo dall'adolescenza e diventando un giovane vigoroso, cedesse ad una combinazione perversa di potere ed esuberanza fisica e incorresse in stravaganze e vizi familiari, già fenomeni vistosi e rovinosi nel comportamento di Elagabalo. Selezione moralmente i frequentatori della corte, escludendo personaggi adulatori e malfamati che potevano incanalare le vigorose pulsioni giovanili verso passioni turpi e

---

<sup>43</sup> Ivi V 7, 6-7.

<sup>44</sup> Ivi V 8, 1.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Ivi V 8, 1.

<sup>47</sup> Ivi V 8, 2. – Si sottolineino le due virtù (κόσμος e σωφροσύνη, ricavabili dagli avverbi κοσμίως e σωφρόνως), la prima corrispondente al *decorum*, la seconda richiamante un incrocio semantico di *temperantia*, *prudentia* e *abstinentia*, *virtutes* tra le più importanti del *mos maiorum*, il sistema delle virtù del *civis romanus*, tanto popolarizzate da Cicerone nel *De officiis* e altrove, e riprese dalla filosofia nell'età imperiale, soprattutto quella di indirizzo stoico. E qui, penso, il progetto politico di Mesa e Mamea mirava a risolvere un problema di estraneità della loro famiglia all'ambiente di Roma, problema aggravato da Elagabalo soprattutto con la politica religiosa.

<sup>48</sup> Cfr. nota 27. Per tutto questo capovero si rimanda a Hdn. VI 1, 5-10.

vergognose. Sollecitava il giovane ad un impiego serio del tempo, ai compiti importanti e necessari all'impero, soprattutto ad esercitare la giustizia per gran parte della giornata, così che non avesse occasioni di errori. Questa volontà di Mamea si esercitava, peraltro, su una materia atta a informarsene agevolmente: Severo Alessandro aveva un naturale carattere (φυσικὸν ἦθος) mite e docile (πρᾶον καὶ ἡμερον), molto incline all'*humanitas* (εἰς τε τὸ φιλόανθρωπον πᾶν ἐπιρρεπές), con tutto quello che τὸ φιλόανθρωπον implica semanticamente, gentilezza, amabilità, cordialità, misura, indulgenza, clemenza, e persino sensibilità delicata<sup>49</sup>, come gli anni avrebbero confermato. Regnò senza spargere sangue (ἀναίματι). Molte persone caddero sotto pesanti accuse, tuttavia non furono fatte morire. Da Marco Aurelio in poi nessun imperatore si poteva eguagliare a Severo Alessandro per avere evitato comportamenti sanguinari e nessuno fu condannato a pena capitale senza processo (ἀκρίτως).

Severo Alessandro non mancava di indignarsi con la madre e di biasimarla per l'avidità di denaro e beni. Mamea, comunque, esercitò sempre la sua volontà su lui. Fu lei a scegliergli come sposa *Seia Herennia Sallustia Barbiana Orbiana*<sup>50</sup>. Severo Alessandro amò la moglie e rispettò lei e il suocero, ma non seppe salvaguardarli dalla persecuzione di Mamea che pretese per sé il ruolo di *Augusta* e, contro la volontà del figlio, ne fece perire

---

<sup>49</sup> Per la sensibilità delicata in particolare, cfr. VI 4, 2 (partendo per la spedizione in oriente, scortato dal senato e dal popolo, lascia Roma volgendosi spesso verso la Città con le lacrime agli occhi; e tutti i cittadini piangevano, perché Alessandro aveva dato motivo loro per rimpiangerlo, per il suo governo improntato alla moderazione); VI 9, 1 (apprendendo la notizia di Massimino acclamato dai soldati, piange e trema); VI 9, 6 (abbandonato anche dai soldati più vicini, torna, tremante e quasi già morto, alla sua tenda, si getta tra le braccia della madre, accusa lei di essere la causa della sua rovina). Certo, è da tenere in conto che tali passaggi evocano una lettura della realtà attraverso una retorica propria della storiografia tragica o patetica o mimetica.

<sup>50</sup> Il matrimonio, avvenuto nel 225, durò fino al 229.

il suocero e ne bandì la moglie in Libia<sup>51</sup>. E qui Erodiano sottolinea il potere straordinario di Mamea sul figlio<sup>52</sup>, che eseguiva tutti i comandi della madre<sup>53</sup>. La mancanza di qualità militari è messa in evidenza in vari *loci*, nel racconto della guerra contro i Persiani (231-2) e nella spedizione contro i Germani (fine 234- inizio 235). Gli imputa, in una circostanza della guerra contro i Persiani, la codardia sia per la paura (δέος) di mettere in pericolo, per la difesa dell'impero, la propria vita e persona (ἵνα μὴ δὴ αὐτὸς κινδυνεύοι ψυχῇ καὶ σώματι), sia per la mancanza di autorità di fronte alla madre che, per viltà tipicamente femminile e per eccessiva tenerezza materna, allora lo tratteneva, come al solito smorzava il suo ardore bellico e lo convinceva a lasciare che fossero i soldati a rischiare la vita<sup>54</sup>. E ancora: mancanza di energia morale e debolezza fisica<sup>55</sup>; difetto di intelligenza, aggravato dalla sfortuna (Ἀλεξάνδρω...σφαλέντι καὶ γνῶμῃ καὶ τύχῃ)<sup>56</sup>; incuria e viltà (ἀμέλειαν καὶ δειλίαν) per avere abbandonato le regioni orientali, indugio ed esitazione (Ἀλέξανδρον... μέλλοντα καὶ ὀκνοῦντα) ad occuparsi di quelle settentrionali<sup>57</sup>. A contrappunto sono evidenziate robustezza fisica, le capacità militari e l'esperienza delle battaglie di Massimino, che cercava di confermare con gli atti la reputazione, di cui godeva presso i soldati, e di provare che aveva giustamente condannato il temporeggiamento e la viltà di Alessandro<sup>58</sup>.

*L'Alexander Severus Aeli Lampridi* tratta la formazione e la cultura di Severo Alessandro in modo particolareggiato, come si addice ad un testo

---

<sup>51</sup> Probabilmente l'Africa Proconsolare (la Tunisia attuale e, in Libia, la Tripolitania).

<sup>52</sup> VI 1, 10: ἦρχε γὰρ αὐτοῦ ὑπερβαλλόντως ἡ μήτηρ.

<sup>53</sup> *Ibid.*: καὶ πᾶν τὸ κελευόμενον ἐκεῖνος ἐποίει.

<sup>54</sup> VI 5, 8.

<sup>55</sup> VI 6, 1.

<sup>56</sup> VI 6, 3.

<sup>57</sup> VI 7, 3.

<sup>58</sup> VII 1, 6.

favorevole, elogiativo e incline all'invenzione. Severo Alessandro è avviato, fin dall'infanzia, alle discipline umanistiche, civili e militari<sup>59</sup>, alle *litterae* e alla *militia*<sup>60</sup>, guidato da *litteratores* quali *Valerius Cordus*, *Titus Veturius, Aurelius Philippus*, liberto di suo padre e in seguito suo biografo<sup>61</sup>; studiò nella sua patria la grammatica con il greco *Neho*, la retorica con *Serapio*, la filosofia con *Stilio*, a Roma la grammatica con *Scaurinus*, figlio di *Scaurinus*, la retorica con *Iulius Frontinus*, *Baebius Macrianus* e *Iulius Granianus*<sup>62</sup>. La formazione di Severo Alessandro è, si direbbe, totale: compone versi, ha gusto per la musica, conosce l'astrologia, invita a Roma astrologi per esercitare e insegnare ufficialmente la loro disciplina, è esperto di aruspicina, tanto da superare i Vasconi della Spagna e gli auguri della Pannonia<sup>63</sup>; pratica la geometria; dipinge; canta, ma non in pubblico, solo in presenza dei *pueri sui*<sup>64</sup>. Suona la lira, il flauto, l'organo, la tromba, ma da imperatore non fa mostra di tali abilità<sup>65</sup>. È un atleta di prim'ordine<sup>66</sup>. Usa la lingua greca meglio che quella latina<sup>67</sup>. Nelle sue biografie in versi dei *boni principes*<sup>68</sup> usò molto probabilmente la lingua greca, dato che padroneggiava di meno la lingua latina, come testimoniavano i suoi discorsi al senato, al popolo e ai soldati<sup>69</sup>. Consapevole del fatto che i *litterati homines* potevano determinare l'opinione dei posteri, cercò di guadagnarsene la simpatia proteggendoli e personalmente comunicava i

---

<sup>59</sup> *SHA, Alex. Sev.* 3, 1.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> 3, 2.

<sup>62</sup> 3, 3.

<sup>63</sup> 27, 6.

<sup>64</sup> 27, 7.

<sup>65</sup> 27, 9.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> 3, 4; 27, 5.

<sup>68</sup> 27, 8.

<sup>69</sup> 3, 4.

suoi atti privati e pubblici a quelli che reputava degni di apprenderli e che non li conoscevano direttamente perché li mettessero per iscritto, dopo averli certificati<sup>70</sup>. Su questioni di *res militaris* legate alla prassi consultava non soltanto veterani (*militares veteres*), ma anche *litterati* e in particolare storici attenti alle azioni di generali del passato in circostanze analoghe (*in talis causis*)<sup>71</sup>. Amava ascoltare oratori e poeti che non facevano lui oggetto di panegirici, ma dedicavano le loro orazioni e i loro versi a uomini grandi del passato, in particolare ai buoni imperatori ed eroi di Roma, e soprattutto ad Alessandro il Macedone<sup>72</sup>. Frequentava l'Ateneo<sup>73</sup> per ascoltare oratori greci e latini o poeti<sup>74</sup>. Nel suo *Consilium* figurava, tra numerosi *iuris peritissimi*, anche un abilissimo oratore (*orator amplissimus*), Claudio Venaco<sup>75</sup>. Il tratteggio della formazione e della cultura di Severo Alessandro in termini di παιδεία greco-romana trova un completamento nella descrizione della sua φύσις e del suo ἦθος improntati ad *humanitas*<sup>76</sup>.

Tuttavia problematici sono due passaggi che fanno riferimento a Erodiano come fonte riguardo al “regno incruento” di Severo Alessandro<sup>77</sup>.

---

<sup>70</sup> 3, 4-5.

<sup>71</sup> 16, 3.

<sup>72</sup> 35, 1.

<sup>73</sup> Istituito da Adriano tra il 133 e il 136 al centro di Roma per favorire lo studio delle lettere e della retorica greca, nonché, nel IV sec., la pratica della declamazione latina. Cfr. BRAUNERT 1964.

<sup>74</sup> 35, 2.

<sup>75</sup> 48, 1. Un avvocato con notevoli capacità giuridiche, ipotizzò Henry Bardon in BARDON 1956, p. 248. Ma il suo nome, come quelli degli altri consiglieri, fatta eccezione di quelli di Ulpiano e di Paolo, sembrano inventati dal biografo, cfr. Bertrand-Dagenbach in BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014 p. 55, n. 456. Sul *Consilium* si tratterà più avanti in un apposito paragrafo.

<sup>76</sup> V. sopra e relative note (*maxime* 8-18).

<sup>77</sup> *Al. Sev.* 52, 2: Ἀναίμακτον *imperium eius, cum fuerit durus et tetricus, idcirco vocatum est, quod senatorem nullum occiderit, ut Herodianus Graecus scriptor refert in libris temporum suorum*; 25, 1-2: *Huius imperium incruentum quidam litteris tradiderunt, quod contra est. Nam et Severus est appellatus a militibus ob austeritatem et in animadversis asperior in quibusdam fuit.* Cfr. Hdn. VI

In 52, 2 il biografo di *AL. Sev.* afferma che «nonostante (Alessandro) fosse stato rigoroso e severo, il suo regno fu detto incruento (ἀναίματον) per questo, perché non uccise nessun senatore, come riferisce lo storico greco Erodiano nei libri sui suoi tempi»; ora, se pure con l'aggettivo ἀναίματον rimanda letteralmente all'avverbio ἀναίματῶς usato nei due passi di Erodiano e così puntella l'esplicito riferimento allo storico greco, subito opera, in forza della sua ideologia idealizzante il rapporto tra Severo Alessandro e il senato<sup>78</sup>, una delimitazione della qualifica di «incruento», segnatamente nel senso che non versò sangue di senatori, laddove Erodiano dice precisamente in VI 1, 7, subito dopo aver parlato dell'*humanitas* (τὸ φιλόφρονον), che «protratto il regno fino al quattordicesimo anno, governò senza spargere sangue e nessuno potrebbe dire che qualcuno fu ucciso da lui. Anche se alcuni caddero per gravissime accuse, tuttavia li risparmiò per non ucciderli, mentre difficilmente un altro imperatore, tra quelli che regnarono dopo Marco Aurelio fino a noi, fece questo o se ne guardò. E nessuno potrebbe dire o ricordare che in tanti anni sotto Alessandro qualcuno sia stato ucciso senza processo»; e, ancora, in VI 9, 8, a chiusa del libro dedicato all'imperatore «buono e commovente»<sup>79</sup>, dice, quasi a *refrain*, che regnò «quattordici anni senza incorrere in recriminazioni

---

1, 7: ἐς τεσσαρεσκαίδέκατον γοῦν ἐλάσας τῆς βασιλείας ἔτος ἀναίματῶς ἦρξεν, οὐδέ τις εἰπεῖν ἔχει ὑπ' ἐκείνου φονευθέντα. Καίτοι τινῶν μεγίσταις αἰτίαις ὑπεσόντων, ὥμοξ ἐφείσατο ὡς μὴ φονεῦσαι οὐ ῥαδίως ἄλλου βασιλέως τῶν καθ' ἡμᾶς ποιήσαντος ἢ παραφυλάξαντος μετὰ τὴν Μάρκου ἀρχήν. ὑπ' Ἀλεξάνδρου δ' οὐκ ἂν τις εἰπεῖν ἔχοι ἢ μνημονεῦσαι ἐν ἔτεσι τοσοῦτοις ἀκρίτως φονευθέντα. VI 9, 8: τέλος μὲν δὴ τοιοῦτο κατέλαβε τὸν Ἀλέξανδρον, βασιλεύσαντα ἔτεσι τεσσαρεσκαίδεκα, ὅσον πρὸς τοὺς ἀρχομένους, ἀμέμπτως καὶ ἀναίματῶς, φόνων τε γὰρ καὶ ὠμότητος ἀκρίτων τε ἔργων ἀλλότριος ἐγένετο, εἰς τε τὸ φιλόφρονον καὶ εὐεργετικὸν ἐπιρροεπῆς. Πάνου γοῦν ἂν ἢ Ἀλεξάνδρου βασιλεία εὐδοκίμησεν εἰς τὸ ὀλόκληρον, εἰ μὴ διεβέβλητο αὐτῶ τὰ τῆς μητρὸς εἰς φιλαργυρίαν τε καὶ μικρολογίαν.

<sup>78</sup> Cfr. sopra.

<sup>79</sup> «Ce bon et touchant Alexandre Sévère» dice Ernest Renan in RENAN 1882, p. 494.

da parte dei sudditi e senza versare il loro sangue, fu infatti estraneo ad uccisioni, crudeltà e azioni illegali, incline all'umanità e alla benevolenza. Davvero il regno di Alessandro avrebbe goduto di buona reputazione sotto ogni aspetto se non gli fossero tornati a discredito gli atti della madre improntati ad avidità di denaro e a meschineria».

Ricapitolando, per Erodiano il governo non sanguinario di Severo Alessandro è un'espressione di *humanitas* (τὸ φιλόανθρωπον καὶ εὐεργετικὸν) e non fa discriminazioni verso tutti i sudditi (πρὸς τοὺς ἀρχομένους), mentre il biografo di *Al. Sev.* in 52, 2, dopo aver precisato il carattere rigoroso e severo dell'imperatore, limita la pratica di evitare uccisioni al rapporto con il ceto senatorio, deformando con μικρολογία ideologica Erodiano, a cui come fonte del passo rimanda esplicitamente, e in 25, 1-2 respinge la versione di un *imperium incruentum* sostenuta da *certi* autori, indicati appunto con il pronome indefinito *quidam*, tra cui però non si può non includere Erodiano, e sostiene che Severo Alessandro, per la sua *austeritas* per cui fu chiamato Severo dai soldati, non regnò senza versare sangue, anzi fu nelle punizioni (*in animadversibus*) alquanto aspro (*asperior*) verso certuni (*in quibusdam*), si intende dei soldati.

Il busto di Severo Alessandro che si trova nei Musei Vaticani<sup>80</sup> coglie, attraverso lo stile del «classicism of Antonine portraiture [...] not entirely lost in the third century»<sup>81</sup>, un'immagine improntata a quella *humanitas* sottolineata da Erodiano: la rassicurante serenità del volto<sup>82</sup> del giovane siriano può evocare gli avverbi κοσμίως e σωφρόνως e il corollario di *virtutes* quali *decorum, temperantia, prudentia, abstinentia*<sup>83</sup>. Non è ingenuo

---

<sup>80</sup> Sala dei busti 361, inv. 632.

<sup>81</sup> Zahra Newby in NEWBY 2007, p. 227.

<sup>82</sup> «his face is characterised by a new calmness and serenity», Z. Newby, *ibid.*

<sup>83</sup> V. sopra n. 47.

pensare che si tratta di un volto che ben si addice all'operazione politica di Mesa e Mamea che portò un ragazzo, *Iulius Gessius Bassianus Alexianus*, sul trono e alla παιδεία che Mamea volle assicurare al figlio, nell'intento delle due donne di chiudere il periodo dominato dall'*intemperies animi*<sup>84</sup> di Elagabalo e inaugurare un governo temperato. Questa svolta coglie Erodiano nell'*incipit* del sesto libro. Mentre il giovinetto rivestiva l'apparenza e il titolo della dignità imperiale<sup>85</sup>, l'amministrazione dello stato e la direzione dell'impero erano gestite dalle due donne con un programma di restaurazione della temperanza e della rispettabilità<sup>86</sup>. E per cominciare, scelsero dal senato sedici membri che sembravano in sommo grado degni di rispetto per età e temperanti per il modo di vivere perché fossero assessori e consiglieri dell'imperatore e ne vagliassero e votassero discorsi e atti<sup>87</sup>. L'evoluzione della forma del potere imperiale dalla tirannide oltraggiosa al modello aristocratico trovò il consenso del popolo, dell'esercito e del senato<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> Il sintagma latino usato è tratto da Seneca, *De tr. an.*, II 7.

<sup>85</sup> VI 1, 1: Παραβαλόντος δὲ τὴν ἀρχὴν Ἀλεξάνδρου τὸ σχῆμα καὶ τὸ ὄνομα τῆς βασιλείας ἐκεῖνῳ περιέκειτο.

<sup>86</sup> *Ibid.*: ἡ μέντοι διοίκησις τῶν πραγμάτων καὶ ἡ τῆς ἀρχῆς οἰκονομία ὑπὸ ταῖς γυναιξὶ διωκεῖτο, ἐπὶ τε τὸ σωφρονέστερον καὶ σεμνότερον πάντα μετὰγειν ἐπειρῶντο.

<sup>87</sup> VI 1, 2: καὶ πρῶτον μὲν τῆς συγκλήτου βουλῆς τοὺς δοκοῦντας καὶ ἡλικία σεμνοτάτους καὶ βίῳ σωφρονεστάτους ἑκκαίδεκα ἐπελέξαντο συνέδρους εἶναι καὶ συμβούλους τοῦ βασιλέως, οὐδέ τι ἐλέγετο ἢ ἐπράττετο, εἰ κάκεῖνοι ἐπικρίναντες σύμψηφοι ἐγένοντο.

<sup>88</sup> *Ibid.*: ἤρρεσκέ τε τῷ δήμῳ καὶ τοῖς στρατοπέδοις, ἀλλὰ καὶ τῷ συγκλήτου βουλῇ τὸ σχῆμα τῆς βασιλείας ἐκ τυραννίδος ἐφυβρίστου εἰς ἀριστοκρατίας τύπον μεταχθείσης. – Commenta Denis Roques questo punto così: «Le règne de Sévère Alexandre est présenté comme une réaction à la politique des Sévères et un retour au gouvernement sénatorial. L'HA (*Vie de S. A.*) développe longuement ce thème, mais sa valeur historique est hautement discutable», in ROQUES 2004, p. 267, n. 4.

## INTELLETTUALI PAGANI E *OPTIMUS PRINCEPS*

### 1. Mecenatismo e ruoli politici e amministrativi per gli intellettuali.

Nell'età dei Severi (193-235), mentre fiorisce una vivace letteratura greca, soprattutto in prosa, sia pagana sia cristiana, la letteratura latina decolla nel versante cristiano con robuste personalità (Minucio Felice, Tertulliano, etc.), ma declina nel versante pagano, fatta eccezione di un genere particolare legato alla prassi politica, cioè quello della produzione giurisprudenziale. Le ragioni di ciò (esaurirsi della letteratura latina pagana, decollo della letteratura latina cristiana, fioritura di testi giurisprudenziali latini, larga produzione di letteratura greca, animata anche da agonismo, ma anche da dialettica positiva, tra visione pagana e cristiana<sup>1</sup>) sono complesse<sup>2</sup>.

Qualche ragione può scaturire da una considerazione dei soggetti di mecenatismo e di sollecitazione intellettuale, che possono agire anche, per converso, da soggetti di inibizione: l'imperatore e la sua corte, senatori, cavalieri (come o quasi il colto e prestigioso Larense, il generoso mecenate dei *Deipnosofisti*), le scuole di filosofia e di retorica, la chiesa cristiana. Il filellenismo imperiale è un'onda che si è inarcata con Adriano e Marco Aurelio e si prolunga nell'età severiana. Ed è, si direbbe, una delle componenti dell'eredità antoniniana, di cui la nuova dinastia, nelle figure

---

<sup>1</sup> Importante, sul rapporto tra cristianesimo e *paideia* greca, JAEGER 2013.

<sup>2</sup> Su questa problematica, v. WHITMARSH 2007 e SIDEBOTTOM 2007, rispettivamente capp. 1 e 2 di SWAIN, HARRISON, ELSNER 2007; v. anche la sintesi che ne fa S. Swain nell'*Introduction*.

di Settimio Severo, di Caracalla e Severo Alessandro, si proclama custode attiva<sup>3</sup>. Settimio Severo favorì la *paideia*: accolse il neosofista Elio Antipatro, lo incaricò della direzione dell'*officium ab epistulis Graecis*, gli affidò l'educazione di Caracalla e Geta e ne dovette gradire, se non addirittura commissionare, una biografia a memoria della sua brillante carriera<sup>4</sup>. Flavio Filostrato, grazie alla mediazione di Elio Antipatro, suo maestro, entrò alla corte di Settimio Severo e Giulia Domna. Settimio Severo e Caracalla sono i dedicatari di *Sul destino agli imperatori* (Περὶ εἰμαρμένης πρὸς αὐτοκράτορας) di Alessandro di Afrodisia che nel proemio li ringrazia per i favori ricevuti<sup>5</sup>. Caracalla fu dedicatario del poema di Oppiano sulla caccia con i cani<sup>6</sup>, ma intellettualmente (o piuttosto politicamente?) provò interesse per i giuristi, salvo che mise il grande Emilio Papiniano nel mucchio dei seguaci di Geta vittime di un cruento repulisti<sup>7</sup>. Per Giulia Domna e la sua

---

<sup>3</sup> V., e. g., le titolature dei Severi, con il ricorso ai nomi di *Marcus Aurelius* e *Antoninus*.

<sup>4</sup> Philostratus *Vitae Sophistarum* II 24, 607 (Antipatro di Ierapoli); v. piú avanti la carriera di Elio Antipatro in CIVILETTI 2014, pp. 621-622. Cfr. anche PUECH 2002, pp. 88-94 e rr. 16-17 per l'incarico come precettore di Caracalla e come *ab epistulis Graecis*. Anche KÜHN 1821-1833, pp. 217-218, allude all'ufficio di Elio Antipatro e ne parla come favorito da Settimio Severo e Giulia Domna.

<sup>5</sup> «Era mio desiderio, o maestà imperiali Severo e Antonino, recarmi personalmente presso di voi per vedervi, parlarvi, esprimervi la mia gratitudine per i favori tanto spesso da voi ottenuti: perché essere stato sempre gratificato di tutto ciò che aveva valore per me costituisce la piú autorevole attestazione di legittimità per l'esaudimento delle richieste da me avanzate», da MAGRIS 2009, p. 136 (p. 164 Bruns). Nel periodo in cui Settimio Severo e Marco Aurelio Antonino (Caracalla) furono associati nell'impero (198-209), Alessandro fu nominato titolare della cattedra di filosofia peripatetica nella scuola superiore di Atene, istituita nel 176 da Marco Aurelio con finanziamento statale e finalizzata all'insegnamento della retorica e dei quattro principali indirizzi filosofici (platonismo, aristotelismo, stoicismo, epicureismo).

<sup>6</sup> *Cyn.* 1, 1-15.

<sup>7</sup> A Papiniano Settimio Severo aveva raccomandato di vegliare per la concordia di Caracalla e Geta (*SHA, Ant. Car.*, 8, 3). All'uccisione di Geta, Caracalla fece seguire un clima di terrore, consuetudine dei tiranni quando si sbarazzano di un avversario: «è costume dei tiranni di far seguire, senza alcun motivo, molte altre vittime a coloro che mandano a morte, così come tra gli Sciti quello di seppellire insieme ai re coppieri cuochi e concubine»,

cerchia, per Giulia Mamea e Severo Alessandro, piú avanti. Il filellenismo è una moda che prende non solo imperatori, ma anche senatori e cavalieri. Ma non si tratta solo di moda. L'asse geografico della dinastia, Africa-Siria<sup>8</sup> (ben presto, v. piú avanti, prevalse il polo siriano) favorisce naturalmente il primato culturale orientale con la sua prevalente lingua di elezione intellettuale. Anche per i senatori il filellenismo non è solo, o affatto, questione di moda: l'*origo* agisce notevolmente. Per esempio, per indicare una situazione meglio conosciuta, alla morte di Caracalla la maggioranza dei senatori è cambiata in corrispondenza del venir meno della centralità italica: all'incirca 57% sono i provinciali, 43% gli italici; dei provinciali, a considerare quelli di cui è nota la provenienza, la maggioranza è costituita da orientali (57%) e da africani (26%)<sup>9</sup>. La vitalità economica, sociale, religiosa della parte orientale dell'impero romano supporta il suo protagonismo culturale e il prestigio della lingua greca, rappresentati dalla Seconda Sofistica e dalla dialettica, sia negativa sia positiva, tra παιδεία greca e παιδεία cristiana; eppure la lingua della giurisprudenza resta, nel tardo periodo (l'età dei Severi) della storia del diritto romano, il latino,

---

come dice, per esperienza personale, Dione di Prusa all'inizio del XIII discorso, *In Atene, sull'esilio*, cit. da P. Desideri nell'introduzione a Dione di Prusa, *Orazioni I, II, III, IV ("Sulla regalità") e orazione LXII ("Sulla regalità e sulla tirannide")*, a c. di G. VAGNONE, Roma 2012, p. 9. Sembra, in ogni caso, che Papiniano non abbia giustificato l'assassinio. Cfr. *SHA, Ant. Car.* 8, 3-7, che dipende da Aurelio Vittore, *Epitome de Caes.*, 20, 33-34; v. anche Cassio Dione LXXVII 4, 1a.

<sup>8</sup> CARRIÉ, ROUSSELLE 1999, pp. 49-51. In particolare, p. 50: «Avec les Sévères, la présence des provinciaux s'est affirmé aux plus hauts postes de l'État (Dion Cassius), dans le conseil du prince (Ulpien, native de Tyr), dans les cohortes prétoriennes et dans l'encadrement militaire, dans la vie intellectuelle de la capitale et de la Cour. [...] L'ouverture même du Sénat et de la sphère dirigeante aux grandes familles des provinces les plus riches du monde méditerranéen, Afrique et Syrie en particulier, n'était déjà plus une nouveauté : la voie avait été tracée par Marc Aurèle...».

<sup>9</sup> Per i dati riportati, v. PETIT 1974, p. 64, che si basa su: BARBIERI 1952 ; HAMMOND 1957, pp. 74-81; BIRLEY 1971, p. 283.

anche nel caso di giuristi che provengano dall'oriente (νομικοὶ Ῥωμαῖοι), come, per esempio, Ulpiano, la cui *origo* è Tiro, a suo stesso dire<sup>10</sup>.

Nell'età severiana la religione cristiana ha un grande affermazione. Esiste già la chiesa cattolica, con una sua organizzazione, una sua liturgia, una sua dottrina. Per quest'ultima c'è subito da dire che il *logos* greco (l'aggettivo suona superfluo), con il suo domandare e indagare, si è bene installato dentro la fede, *ratio* nella *fides*. Di volta in volta e contemporaneamente detto Messia di Israele e Salvatore, figlio dell'uomo e Figlio di Dio, Figlio di Dio e Dio incarnato, qual è l'identità di Gesù? Da questa domanda è sorta la *Logoschristologie*. Già con Giustino e Teofilo di Antiochia, a partire dall'*incipit* fortissimo del *Vangelo di Giovanni*, è stata posta l'identificazione di Gesù con il Logos. Si anima una profonda e varia riflessione, si fronteggiano nell'età severiana il monarchianismo (prima nella versione del modalismo), il montanismo e la cristologia del Logos, intervengono figure di intellettuali come Tertulliano, Ippolito (*Commento a Daniele*), Clemente di Alessandria e Origene (in questi ultimi la *Logoschristologie* giunge a una notevole elaborazione dopo le tappe segnate da Giustino, Taziano, Atenagora, Teofilo, Ireneo), e sono coinvolti i papi Zefirino (199-217) e, anche drammaticamente, Callisto (217-222).

Tutto questo rende il paesaggio culturale dell'età severiana, e in particolare quello del regno di Severo Alessandro, complesso. Il dibattito teologico non è chiuso dentro il laboratorio spirituale incandescente della comunità cristiana, ma riguarda anche le personalità e la politica culturale dei dinasti severiani, perché le tematiche teologiche dibattute sono un "prologo in cielo" di un "prologo in terra" consistente in un nuovo modo

---

<sup>10</sup> *Dig.*, 50.15.1 pr.: «Sciendum est esse quasdam colonias iuris Italici, ut est in Syria Phoenice splendidissima Tyrionum colonia, unde mihi origo est, ...».

di rapportarsi dei cristiani con il potere politico. L'alterità e/o ostilità dei cristiani verso lo stato romano (ancora evidenti in testi come *Dialogo con l'ebreo Trifone* di Giustino, *De corona* di Tertulliano e *Commento a Daniele* di Ippolito) cominciano a essere superate. Giulia Mamea veniva da una famiglia e da una terra di inquieta e vivace spiritualità<sup>11</sup>. Era sensibile al Cristianesimo o, forse, addirittura cristiana<sup>12</sup>. Sarebbe stata la dedicataria del trattato *Intorno alla Resurrezione* di Ippolito di Roma<sup>13</sup>. Colpita dalla fama di Origene, passando per Antiochia, lo fece venire presso di sé, facendolo scortare da soldati, e ne ascoltò parole sapienti sulla religione cristiana<sup>14</sup>. In sintonia con la madre è il figlio. Infatti accolse benevolmente una ambasceria da Emmaus guidata dal cristiano Giulio Africano (c.160-240) e ne soddisfece l'istanza<sup>15</sup>; prepose lo stesso Giulio Africano alla costruzione di una biblioteca vicino al Pantheon di Agrippa, presso le terme di Caracalla che aveva fatto completare nel 227<sup>16</sup>; e fu dedicatario dei Κεστοί, opera

---

<sup>11</sup> Cfr. la sezione 2. *Une culture du métissage : la chrétienté syriaque*, in BASLEZ 2004, pp. 435-479.

<sup>12</sup> Eus. *Hist. Eccl.* VI 21, 3-4.

<sup>13</sup> Cfr. DAL COVOLO 1989, p. 86 con rimando a pp. 18-20 (con ricchissima bibliografia).

<sup>14</sup> Eus. *Hist. Eccl.* VI 21, 3 s. Su questo episodio cfr. CROUZEL 1986, p. 39.

<sup>15</sup> Eusebio *ap.* HELM 1926, p. 649. La città di Emmaus, distrutta dalla guerra, fu ricostruita e fu rinominata Nicopolis. Eusebio presumibilmente trasse l'informazione dalle *Chronographiae* dello stesso Africano, sua fonte.

<sup>16</sup> *P. Oxy.* 412 Grenfell-Hunt III 37 (= fr. 10 Vieillefond): τήνδε τήν σύμπασαν ὑπόθεσιν εὐρήσεις ἔν τε τοῖς ἀρχείοις τῆς ἀρχαίας πατρίδος Αἰλίας Καπιτωλίνης κολωνίας τῆς Παλαιστίνης κὰν Νύση τῆς Καρίας, μέχρι δὲ τοῦ τρισκαιδεκάτου ἐν Ρώμῃ πρὸς ταῖς Ἀλεξάνδρου θερμαῖς ἐν τῇ ἐν Πανθείῳ βιβλιοθήκῃ τῇ καλῇ ἣν αὐτὸς ἡρχιτεκτόνησα τῷ Σεβαστῷ, «Troverai tutto questo brano negli archivi dell'antica patria Aelia Capitolina colonia della Palestina, così come a Nisa di Caria, e, fino al verso 13, a Roma, presso le terme di Alessandro, nella biblioteca del Pantheon, della quale io stesso ho disegnato la pianta per l'Augusto», cfr. SESTILI 2016, p. 273; della traduzione di Sestili ho sostituito "Imperatore" con "Augusto", traduzione di τῷ Σεβαστῷ. Aelia Capitolina è il nome dato da Adriano a Gerusalemme.

enciclopedica di Giulio Africano<sup>17</sup>. Ippolito di Roma, nell'intestazione del *Computo pasquale* inciso sulle fiancate della nota statua di sant'Ippolito, fa riferimento, forse con intenzionale omaggio, al primo anno del regno di Severo Alessandro<sup>18</sup>. La notizia data dalla *Historia Augusta* circa la predilezione dell'imperatore per la regola aurea (*naturalis lex, vulgare proverbium*, etc.) sarebbe rafforzata dall'iscrizione di Salona<sup>19</sup>. (Al rapporto tra cristianesimo e Severo Alessandro è dedicato il terzo capitolo).

La cultura pagana, espressamente o ancora senza neppure nominare i cristiani (una negazione-affermazione), già percepisce i segni di un'istanza egemonica della cultura cristiana che peraltro Clemente, nel *Didaskaleion* di Alessandria, ha aperto all'assimilazione della *paideia* greca. Ma ha ancora molto da dire. Anche in fatto di *discorsi sulla regalità* (*βασιλικοὶ λόγοι*). Per cominciare, nel ruolo della giurisprudenza e nel pensiero e nell'immaginazione di Cassio Dione, di Erodiano e di Lucio Flavio Filostrato.

## 2. Ulpiano: *Ius e/o Gladius*.

Domizio Ulpiano, si può dire, presiede, con la sua complessa e forte personalità, al battesimo dell'avvento di Severo Alessandro. È opportuno vedere, innanzitutto, le trasformazioni di ruolo che la giurisprudenza ha

---

<sup>17</sup> Syncellus *Chron.* 439 Mosshammer.

<sup>18</sup> Cfr. DAL COVOLO 1989.

<sup>19</sup> H. A. 51, 7-8: Severo Alessandro *clamabatque saepius, quod a quibusdam sive iudaeis sive christianis audierat et tenebat idque per praeconem, cum aliquem emendaret, dici iubebat "Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris"*. Iscrizione di Salona: *Unusquisque quot sibi fi[e]ri non vu[lt] facere non debet*. La tesi è di SORDI 1961, p. 307. Cfr. DAL COVOLO 1989, pp. 87-88, con la bibliografia nelle note.

avuto dalla tarda età repubblicana ai Severi. Nel caso di questa attività intellettuale, più che il mecenatismo, poterono il cambiamento di origine sociale e la burocratizzazione.

### 2.1 Ruolo dei giurisperiti nell'età severiana

Nella prima età imperiale i giuristi fanno carriera in uffici senatoriali di Roma e poi diventano alti funzionari dell'amministrazione. Già con Adriano il ceto sociale senatorio non è più l'origine privilegiata dei giuristi<sup>20</sup>. Nell'età dei Severi Roma è sempre più sfavorita come *origo* di giuristi. Quasi tutti quelli di cui si conosce la provenienza sono provinciali. Il fatto è che essi ricevono la loro autorità dall'imperatore, non più dal senato, e percorrono sempre più una carriera equestre.

La giurisprudenza dal periodo tardo-repubblicano all'età dei Severi ha avuto un'evoluzione importante. Tra la fine del II e il I sec. a. C., dai Gracchi ad Augusto, A. Schiavone colloca una «rivoluzione senza precedenti nei contenuti e nei metodi»<sup>21</sup>. Grazie al lavoro di quattro generazioni<sup>22</sup> emerge il diritto «razionale, «formale», «astratto»<sup>23</sup>. Per la sua matura forza scientifica, la giurisprudenza si emancipa dal potere politico e

---

<sup>20</sup> Per esempio, Salvio Giuliano proviene da una famiglia italica stabilita a *Hadrumentum* in Africa: è incaricato da Adriano di redigere in forma definitiva gli editti relativi alla giurisdizione (il testo redatto, approvato dal senato, può essere modificato solo dall'imperatore), inoltre governatore della *Germania inferior* a Colonia, console nel 148, retribuito da Adriano con doppio stipendio di questore *propter insignem doctrinam*. Cfr. VON ALBRECHT, *Storia della letteratura latina*, III, Torino 1994, p. 1521, che fa riferimento a NÖRR 1974, pp. 233-52; BUND 1976, pp. 408-454.

<sup>21</sup> SCHIAVONE 1989, p. 92.

<sup>22</sup> Schiavone cita come figure di spicco Publio Mucio Scevola, Quinto Mucio Scevola, Servio Sulpicio Rufo, Antistio Labeone, in SCHIAVONE 1989.

<sup>23</sup> *Ibid.*

concretamente si costituisce come ceto professionale cosciente della propria capacità di creare diritto e geloso della sua autonomia e distinzione dalla *élite* politica. Questo processo si conclude «negli ultimi anni di Augusto, con la morte di Labeone»<sup>24</sup>. Il primato dell'aristocrazia, non solo politico, ma anche giuridico, riceve un duro colpo dal principato. Labeone salvaguarda l'egemonia giurisprudenziale, ma evita, nel rapporto con il nuovo potere politico (il *princeps*, non più l'aristocrazia, cioè le *δυναστεῖαι*<sup>25</sup>), l'ostilità infruttuosa, peraltro dannosa. La sua cautela si incontra con la plasticità e costruttività di Augusto. Labeone si adopera per rilanciare l'importanza della giurisprudenza confrontandosi pragmaticamente con i testi normativi (editto pretorio, *leges*, *senatus consulta*). Si profila un compromesso tra giurisprudenza e principato. Da Augusto agli Antonini la giurisprudenza, grazie alla sua forza basata sul pensiero rigoroso, acquisisce un valore tra le fonti del diritto. L'acme di questa storia è il rapporto tra Adriano e Salvio Giuliano. Quest'ultimo, secondo Schiavone, gioca un ruolo attivo non solo particolare, nel suggerire singole leggi, ma, probabilmente, anche generale, nelle linee guida del principato adrianeo.

Con i Severi un'altra svolta: si organizza una «vera e propria macchina "statale", immediatamente burocratica e accentratrice»<sup>26</sup>, mirante a governare società ed economia. In questo contesto, per quanto riguarda il ruolo del giurisperito, al giurista-consigliere (Salvio Giuliano) subentra il giurista-funzionario (Domizio Ulpiano), quasi l'intellettuale-burocrate di hegeliana memoria; per quanto riguarda il sapere giuridico, si va al superamento delle scuole (sabiniana e proculiana) e alla sistemazione ed esegesi del patrimonio giuridico accumulato, su cui si baseranno le sintesi

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>25</sup> Per questo termine v. più avanti.

<sup>26</sup> SCHIAVONE 1989, p. 96.

future (codici teodosiano e giustiniano)<sup>27</sup>. L'iniziatore della dinastia severa dà all'impero una forte caratterizzazione giuridica, potenziando l'eredità degli Antonini. Settimio Severo ha una grande competenza giuridica, è un «empereur-juriste»<sup>28</sup>, è fortemente motivato nel suo ruolo di giudice e legislatore, si avvale di grandi giuristi nel *consilium principis* e nell'amministrazione<sup>29</sup>. I giuristi furono impiegati anche nelle varie prefetture (del pretorio, della città, dell'annona, dei vigili) e nei loro vari uffici. Papiniano fu prefetto del pretorio dal 202 al 212, Ulpiano e Paolo furono prima assessori di Papiniano, poi a loro volta prefetti del pretorio e componenti del *consilium principis* sotto Severo Alessandro. Il prefetto del pretorio originò varie riforme, diventando un organo giuridico più che militare, e probabilmente questo suscitò l'irritazione e la reazione dei pretoriani che assassinarono Papiniano (212) e Ulpiano (più probabile nel 223 che nel 228). Con Settimio Severo, data l'ampia presenza dei giuristi nell'amministrazione, i rescritti diventano più numerosi e si presentano dotati di alta qualità giuridica, a livello, sotto questo aspetto, dei *responsa* che i giuristi davano quando esercitavano un'attività indipendente dal potere, ma gratificata con il beneficio del riconoscimento ufficiale<sup>30</sup>. Secondo

---

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 96-97.

<sup>28</sup> CARRIÉ, ROUSSELLE 1999, p. 56.

<sup>29</sup> Cfr. HAMMOND 1940; BARNES 1967; HONORÉ 1981.

<sup>30</sup> Nell'età aurea del diritto (grosso modo dalla fine del II sec. a. C. ai primi decenni del III sec. d. C.) ai giuristi *permissum est iura condere* (Gaio, *Istituzioni*, 1, 7). Si tratta dello *ius respondendi*, concesso dall'imperatore a giurisperiti di grande statura, anche se in seguito fu conferito anche a figure non proprio eccellenti, quindi più facili da condizionare per l'imperatore. Pomponio (*Enchiridion*, v. *Dig.* 1.2.2.48-50) sostiene che lo *ius respondendi* era stato una innovazione di Augusto, anche se egli stesso dice anche che Masurio Sabino per primo ne fu investito da Tiberio (v. proprio *Dig.* 1.2.2.48 e 49), non contraddicendosi ma intendendo, secondo l'interpretazione corrente, che Masurio Sabino fu il primo *iuris consultus* di ceto non senatorio a ricevere un tale diritto. Gaio (*Istituzioni* 1, 2-7) afferma che i *responsa* dei giuristi dotati dello *ius respondendi* divennero fonte di diritto (precisamente dello *ius honorarium*) a certe condizioni. Chiaramente attraverso lo *ius respondendi* era in

la convinzione dominante dei romanisti, i *rescripta* sono una fonte ordinaria di legislazione<sup>31</sup>. Questa caratterizzazione giuridica del regno è una impronta che dura e si incrementa con Caracalla e Severo Alessandro. Alcuni giuristi già amici o consiglieri o funzionari di Settimio Severo operano ancora sotto Severo Alessandro: è il caso di Ulpiano, Paolo e altri. È opportuno a questo punto accennare alla presenza di alcuni giuristi nei gangli dell'amministrazione imperiale al tempo di Severo Alessandro.

## 2.2 Giuristi sotto Severo Alessandro

*Iulius Paulus*, di cui si ignorano la data e il luogo di nascita<sup>32</sup>, fece parte del *consilium principis* di Settimio Severo<sup>33</sup> e Caracalla, fu *adsessor* di Papiniano (prefetto del pretorio) e *magister memoriae*<sup>34</sup>. Per alcuni studiosi fu prefetto del pretorio sotto Severo Alessandro<sup>35</sup>; altri avanzano dubbi<sup>36</sup>. L'epistola di Severo Alessandro al κοινόν dei Greci di Bitinia, pervenuta in due copie su papiri di Ossirinco e datata all'11 agosto (dell'anno, forse, 222)<sup>37</sup>, è stata un ritrovamento molto importante: la copia nel Digesto che fa

---

gioco la competenza del giurisperdente che ne era dotato, ma anche l'*auctoritas* del *princeps* soggetto del conferimento.

<sup>31</sup> Questa convinzione è contrastata da TURPIN 1991, dove i rescritti sono ridotti ad atti di ordinaria amministrazione della giustizia.

<sup>32</sup> È moderna l'iscrizione di Padova (nelle lunette sopra le quattro porte pretorie sotto le logge del Palazzo della Ragione), cfr. KRÜGER 1912, p. 227 n. 2.

<sup>33</sup> *Dig.* 4.4.38 pr. e 29.2.97.

<sup>34</sup>A. BERGER, in *RE* 10, 1919, p. 690, s. v. *Iulius (Paulus)*; KRÜGER 1912, p. 227 (con fonti citate).

<sup>35</sup> LENEL 1889, p. 952; KRÜGER 1912, p. 228; e altri studiosi.

<sup>36</sup> A. Berger, in *RE* 10, cit.; SCHULZ 1968, p. 194; CROOK 1955, p. 87.

<sup>37</sup> *P. Oxy.* XVII 2104. – La datazione al 222 si dedurrebbe dalla titolatura imperiale dove non risulta ancora ripetizione né della *tribunicia potestas* (δημαρχικῆς ἐξουσίας, *tribuniciae potestatis*) né del consolato (ὑπατος, *consul*), cfr. NASTI 2006, p. 43 e n. 32. – L'edizione della

riferimento alla presenza di essa nei *Responsa* di Paolo<sup>38</sup> «potrebbe indurre a pensare a una partecipazione diretta di Paolo ai lavori del *consilium*, e comunque, a un rapporto molto vicino alle fonti di produzione normativa»<sup>39</sup>; inoltre, ne deriverebbe, per Liebs, un riscontro, nel segno della veridicità, ai passi di Aurelio Vittore e dell'*Historia Augusta* relativi a un richiamo di Paolo a Roma dall'esilio inflittogli da Elagabalo e a un suo inserimento nel *consilium principis*<sup>40</sup>. Paolo chiama Q. Cervidio Scevola

---

prima copia dell'epistola si deve a Hunt; il riscontro con la copia nel Digesto (*Dig.* 49.1.25) è merito di MEYER 1928, p. 586 e MEYER 1930. Ha pubblicato la seconda copia papiracea J. R. Rea nel 1975.

<sup>38</sup> *Dig.* 49.1.25, Paul. 20 resp. L. 1595: *Imp. Alexander communi Graecorum in Bithynia. Appellare quomodo quis prohibeatur a iudicantibus, non perspicio, cum liceat alteram viam ingresso idem facere et ocius ad me pervenire. Iniuria tamen et vi uti adversus appellantes et custodia militari eos coercere et ut brevi dicam viam iis ad nos obstruere procuratoribus praesidibusque interdiximus, parebuntque huic meae iussioni, cum sciant tanti me facere subditorum libertatem quanti eorum benevolentiam et oboedientiam.* «L'Imperatore Alessandro alla comunità dei Greci in Bitinia. Non vedo come chi giudica possa impedire a qualcuno di fare appello, dato che è lecito fare la stessa cosa percorrendo un'altra via e arrivare a me più velocemente. Peraltro noi proibiamo ai procuratori e ai governatori di fare oltraggio e violenza contro chi fa appello, di metterlo sotto custodia militare e di impedirgli l'accesso a noi, e loro obbediranno a questo mio ordine, sapendo che io considero la libertà dei sudditi tanto quanto la loro benevolenza e obbedienza» (traduzione di chi scrive).

<sup>39</sup> NASTI 2006, p. 46.

<sup>40</sup> Aur. Vict. 24, 6: *Adhuc (Alexander) Domitium Ulpianum, quem Heliogabalus praetorianis praefecerat, eodem honore retinens Paulloque inter exordia patriae reddito, iuris auctoribus, quantus erga optimos atque aequi studio esset, edocuit. SHA, Al. Sev. 68, 1: Et ut scias qui uiri in eius consilio fuerint: Fabius Sabinus; Sabini insignis uiri filius, Cato temporis sui, Domitius Ulpianus, iuris peritissimus, [...]; Iulius Paulus, iuris peritissimus; Claudius Venacus, orator amplissimus; Catilius Seuerus, cognatus eius, uir omnium doctissimum; Aelius Serenianus, omnium uir sanctissimum; Quintilius Marcellus, quo meliorem ne historiae quidem continent.* Si veda BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014, p. 54, n. 456, in cui C. Bertrand-Dagenbach dice, tra l'altro: «Tous les noms des conseillers d'Alexandre Sévère, à l'exception d'Ulpian et de Paul, semblent être des inventions du biographe». – J. Crook, in CROOK 1955, p. 87, dubita sulla partecipazione di Ulpiano e Paolo al *consilium* di Severo Alessandro. CORIAT 1997, p. 234, inserisce nella tabella de consiglieri in qualità di prefetti del pretorio «Julius Paulus?» (punto interrogativo di cautela), con data «224?-228?», e con ricco corredo di riferimenti: oltre alle fonti antiche indicate in questa nota (Aurelio Vittore e *Historia Augusta, Al. Sev.*), HOWE 1942, pp. 105-106; PFLAUM 1948, pp. 44-45; PFLAUM

*noster*<sup>41</sup>: da ciò si è dedotto che ne sia stato discepolo. È verosimile che Paolo abbia esercitato una attività di insegnamento, ma non ci sono testimonianze in merito. Nei *Libri quaestionum* Paolo dà *responsa* a quesiti posti da *Nasennius Apollinaris, Latinus Largus, Licinnius Rufinus, Nymphidius*<sup>42</sup>: si è pensato a suoi discepoli<sup>43</sup> o a giureconsulti di valore secondario<sup>44</sup>; ma entrambe le opinioni sono ipotesi senza prova. In ogni caso l'influenza di Paolo dovette irradiarsi direttamente o indirettamente su altri giureconsulti.

*Elius Florianus Herennius Modestinus*, proveniente dalla parte orientale dell'impero, forse dalla Dalmazia, allievo di Ulpiano<sup>45</sup> e uno dei cinque «evangelisti del diritto»<sup>46</sup>, attivo nella cancelleria imperiale<sup>47</sup>,

---

1960, con *Supplément*, Paris 1982; MODRZEJEWSKI – ZAWADZSKI 1967, pp. 605-607 e 611; KUNKEL 2001, pp. 244-245; LIEBS, *Kleine P. W.* Bd. 2, 1967, col. 1550-1551; SALMON 1971; *contra* SYME 1970; così anche MASCHI 1976, pp. 675-676.

<sup>41</sup> Cfr. citazioni in A. BERGER, in *RE* 10, cit., p. 692.

<sup>42</sup> P. KRÜGER 1912, p. 289.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> SCHULZ 1968, p. 195.

<sup>45</sup> Ulpiano, in *Dig.* 47.2.52.20: *quod et Herennio Modestino studioso meo de Dalmatia rescripsi.*

<sup>46</sup> Così SCHULZ 1946, p. 506, chiama Papiniano, Paolo, Ulpiano, Gaio e Modestino. – La costituzione costantiniana del 28 settembre 321 o 324 (*C. Th.* 1, 4, 1) proibiva qualsiasi critica alle tesi di Papiniano, anche quella contenuta nelle *Notae* di Ulpiano e di Paolo); quella successiva del 27 settembre 327 (?) (cfr. *C. Th.* 1, 4, 2) sostenne l'importanza di Paolo dichiarando che le sue opere *recepta auctoritate firmanda sunt et omni veneratione celebranda*. La cosiddetta legge delle citazioni del 7 novembre 426 di Valentiniano III, recepita nel 438 da Teodosio II (cfr. *C. Th.* 1, 4, 3), confermò in generale il valore normativo di tutte le opere di Papiniano, Paolo, Ulpiano, Gaio e Modestino, in particolare ribadì l'invalidazione delle note di Paolo e di Ulpiano a Papiniano e precisò le regole che il giudice doveva seguire: in caso di disparità di opinioni tra i cinque giuristi, dare prevalenza alla maggioranza; in caso di parità tra le tesi in contrasto, dare prevalenza a Papiniano; in assenza dei due casi precedenti (se nelle opere di Papiniano non c'era opinione circa il caso in questione), seguire l'opinione che gli sembrasse più convincente.

<sup>47</sup> Il frammento *CIL* VI 1628 = 41294 [200] attribuisce la carica sacerdotale di *flamen Vulcanalis* e, prima della *praefectura vigilum*, le cariche *a libellis*, *a censibus* e forse *ab epistulis*, a un Anonimo con cui è stata proposta l'identificazione di Modestino, cfr. GERACI 1975, pp. 119 s., n. 73; SABLAYROLLES 1996, pp. 507 ss.; SCHEID, GRANINO CECERE 1999, pp. 79

*praefectus vigilum*, fu anche consigliere (in qualità di *amicus*?) di Severo Alessandro<sup>48</sup>. Modestino coniugò il suo lavoro di funzionario statale con la riflessione teorica, con l'affinamento metodologico della didattica del diritto, e con la prassi dell'insegnamento; compose 31 libri sulla didattica (10 di *Regulae*, 9 di *Differentiae*, 12 di *Pandectae*), 21 dedicati alla casistica e 17 monografici<sup>49</sup>.

M. Cn. Licinnius Rufinus, proveniente da Thyatira in Lidia, discepolo di Paolo, percorse il *cursus* equestre: *consiliarius Augusti* (probabilmente intorno al 225), *ab epistulis Graecis*, *a studiis Augusti*, *a rationibus* (?), *a libellis* (?); poi la carriera senatoria: *adlectus inter aedilicios* (?) (scil. *adlectus in amplissimum ordinem* al gradino iniziale edilizio), *praetor*, *legatus* del Norico, *consul suffectus* (?), *vigintivir*, *amicus Caesaris*<sup>50</sup>. È notevole che l'iscrizione AE 1997.1425 ci faccia conoscere un altro nome dei componenti dei *vigintiviri ex s[enatus] c[onsulto] r[ei] p[ublicae] curandae*, istituiti dal senato nel 238 nella

---

ss., spec. 122, 144; MAGIONCALDA 2005, spec. pp. 224 ss.; G. ALFÖLDI, in *CIL VI 41294* [2000]. Per l'accesso alla prefettura dei vigili: «L'examen des carrières procuratoriennes à la préfecture des vigiles fait ressortir que l'accès habituel à cette préfecture se fait soit par deux offices financiers, *a rationibus* et *res privata*<sup>279</sup>, soit par deux offices juridiques, *ab epistulis* et *a libellis*<sup>280</sup>: d'où il est à penser que Modestin, juriconsulte oriental, auteur d'un traité des excuses rédigé en grec<sup>281</sup> e préfet entre 216 et 244<sup>282</sup>, fut sans doute soit *ab epistulis Graecis* soit *a libellis*, comme le propose T. M. Honoré qui se fonde sur le vocabulaire des constitutions<sup>283</sup> au début du règne de Sévère Alexandre», J.-P. CORIAT 1997, p. 272.

<sup>48</sup> J.-P. CORIAT 1997, p. 218, include Modestino nella tabella dei consiglieri a titolo personale con il rango «(*amicus*)» (ipotesi) con questi riferimenti: Ulpian-Dig. 47, 2, 52, 20: *quod et Herennio Modestino studioso meo de Dalmatia rescripsi*; *CIL VI 266: praefectus vigilum* tra 226 e 244; *PIR<sup>2</sup> H 112*; W. KUNKEL 2001, pp. 259-261.

<sup>49</sup> VIARENGO 2012.

<sup>50</sup> Le carriere consecutive (l'equestre e poi la senatoria) sono ricostruite grazie alla pubblicazione di una iscrizione-*cursus* (AE 1997.1425), aggiunta ad altre testimonianze epigrafiche. Cfr. HERRMANN, 1997, pp. 111 ss.; LIEBS 1997, pp. 205 ss.; MILLAR 1999, pp. 90 ss. = *Government, Society and Culture in the Roman Empire*, pp. 435 ss.; NASTI 2005.

guerra civile contro Massimino<sup>51</sup>. Licinnio Rufino doveva godere di grande stima nel senato e inoltre essere stato molto legato a Severo Alessandro, sotto cui verosimilmente era passato dalla carriera equestre a quella senatoria. Con questi precedenti meritò di essere incluso tra i membri del vigintivirato straordinario: così venne a trovarsi *pour cause* tra quelli che dovevano organizzare e guidare la guerra contro Massimino, colui che aveva soppresso il buon principe e ne aveva decretato la *damnatio memoriae* e fatto martellare il nome e l'immagine nei marmi e nelle pietre. L'apoteosi (*consecratio*) di Severo Alessandro avvenne tra il 238, anno della fine di Massimino, e il 242, anno della morte e *consecratio* di Gordiano III: in un editto senza data di Gordiano III Severo Alessandro è chiamato *divus*<sup>52</sup>. Callistrato, Marcianus, Macer giocarono un ruolo importante presso Severo Alessandro<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> La denominazione *vigintiviri ex s[enatus] c[onsulto] r[ei] p[ublicae] curandae* è in CIL XIV 3902 = ILS 1186. Su questa commissione, cfr. CASSOLA 2017, pp. 218 (Hdn. VII 10, 3) e 237 (Hdn. VIII 5, 5); Zosimo I, 14, 1-2; *H. A. Maxim.* 32, 3 e *Gord.* 10, 1-2. V. inoltre qui più avanti il paragrafo riguardante Erodiano. – Prima della scoperta dell'iscrizione AÉ 1997.1425 si conoscevano solo quattro nomi di *vigintiviri*: inanzitutto *Marcus Clodius Pupienus Massimus* e *Decimus Caelius Calvinus Balbinus*, scelti tra i venti e fatti Augusti, e oltre a loro *L. Caesonius Lucillus Macer Rufinianus* (CIL XIV 3902 = ILS 1186; G. BARBIERI, 1952, p. 199, n. 978) e *L. Valerius Maximus Acilius Priscillianus* (ILS 8979; G. BARBIERI 1952, n.1173 = 1176 = 1741 = 1742).

<sup>52</sup> *Cod. Iust.* 9.51.6: *Imperator Gordianus. In insulam filio deportato hacque ratione vinculo paternae potestatis exempto, si postea ex indulgentia divi alexandri, ut proponis, redditus in patrium solum praecedensque dignitas restituta sit, potestas tamen patria repetita non videtur.*

<sup>53</sup> Nessuna fonte dà informazioni sulla loro carriera burocratica, cfr. J.-P. CORIAT 1997, p. 227 e nt. 195: «Malheureusement, les sources n'ont pas conservé de renseignement su leur carrière bureaucratique».

### 2.3 Una personalità centrale e globale

Il potere illimitato del *princeps* può svilupparsi e spesso si sviluppa in volontà arbitraria e tirannica. Da una parte, la cultura filosofica (nella convergenza di varie scuole: cinismo, stoicismo, platonismo) propone come rimedio la *paideia* finalizzata a formare nel principe la temperanza (v. sotto Flavio Filostrato, Erodiano ed Eliano); dall'altra parte, per opera del sapere giuridico, di cui i giuristi-burocrati sono anche depositari ed esegeti, «il potere ormai illimitato del principe-sovrano poteva addolcirsi e come mitigarsi nel disegno di un giusnaturalismo ecumenico insieme morbido e rigoroso»<sup>54</sup>. Così Carrié può ben ipotizzare che « les vertus d'équilibre, de modération, de souci de la chose publique dont on créditait Sévère Alexandre, sont sans doute à attribuer à Ulpian, de même que leur expression effective dans un texte conservé sur papyrus, présenté comme 'son discours du trône' (P. Fayum 20) »<sup>55</sup>. Questa funzione alta della giurisprudenza non sorprende se si pensa alla definizione che Ulpiano ne dà: *iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*<sup>56</sup>; e se si pensa anche al fatto che i giurisprudenti per Ulpiano tendono alla vera filosofia e alla religione<sup>57</sup>. Sembra che Ulpiano proponga la giurisprudenza come asse centrale della cultura, come prima era stato fatto da Seneca per la filosofia e da Quintiliano per la retorica<sup>58</sup>. Non è una pretesa. La prospettiva intellettuale di Ulpiano è ampia e profonda e matura

---

<sup>54</sup> SCHIAVONE 1989, pp. 96-97.

<sup>55</sup> CARRIÉ, ROUSSELLE 1999, p. 57.

<sup>56</sup> Dig. 1.1.10 pr.

<sup>57</sup> Dig. 1.1.1.1 Ulpianus 1 inst.: ... *merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profiteamur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes.*

<sup>58</sup> Cfr. CRIFÒ 1999, p. 18 e nt. 42.

dalla secolare storia del diritto romano, inseparabile dall'assimilazione della filosofia greca. La sua concettualizzazione e definizione dello *ius* come sistema (unione) di piani (in dialettica) quali *ius naturale*, *ius civile*, *ius gentium*, affonda le sue radici in Cicerone, Lucrezio, Virgilio, dalla parte dei romani, e, dalla parte dei greci, nel pensiero stoico e anche in Teofrasto e nei Pitagorici (in questi ultimi per il pieno ingresso degli animali non umani nella dimensione del diritto); e ha il suo futuro nella «visione giustiniana» fondata su «una interpretazione “universalistica” o “ecumenica” che caratterizza lo sviluppo storico dell'intero *ius romanum*, scandito nei tre piani concentrici del *ius civile*, *ius gentium* e *ius naturale*, nella quale interpretazione gli animali, nell'ambito del *ius naturale*, sono i destinatari del *ius* al pari degli uomini»<sup>59</sup>.

Ulpiano riepilogava oggettivamente e criticamente il secolare sapere giuridico. Ricostruiva la storia di dottrine e di istituti e, anche per argomentare, si serviva della storia, oltre che della *ratio*. Egli non era mai un semplice compilatore, anche se solo sotto questo punto di vista già

---

<sup>59</sup> ONIDA 2012, pp. 115-116. Si presuppone qui anche POHLENZ 2005, pp. 545-549 (influsso dello stoicismo sul diritto romano) e p. 547 (radici sia stoiche sia teofrastee e pitagoriche) di Ulpiano. – Per Ulpiano che segue Teofrasto e i Pitagorici, Pohlenz fa riferimento a *Dig.* 1.1.1.3 e a *Inst.* 1.2, passi che anche Onida tiene presenti per le sue riflessioni notando, tra l'altro, la loro «collocazione corrispondentemente significativa nei *Digesta* e nelle *Institutiones*» (*ibid.* p. 115). Per comodità, e per la loro bellezza, li riporto. *Dig.* 1.1.1.3 (Ulp. 1 *Inst.*): *Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. hinc descendit maris et feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio: videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris peritia censerit. Inst. 1, 2: Ius naturale est, quod quod natura omnia animalia docuit. nam ius istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in caelo, quae in terra, quae in mari nascuntur. hinc descendit maris atque feminae coniugatio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio et educatio: videmus etenim cetera quoque animalia istius iuris peritia censerit.* – Per la questione animali e diritto, importante anch'essa per figurarsi lo *Zeitgeist*, v. più avanti il paragrafo dedicato a Eliano.

giganteggiava: e costituí il conforto principale dei compilatori del Digesto giustiniano, che, oltre a essere composto per circa un terzo da citazioni tratte dalle numerosissime opere di Ulpiano, è improntato nella sua struttura stessa all'ordine dei *Libri ad edictum* (sullo *ius honorarium*), dei *Libri ad Sabinum* (sullo *ius civile*) e dei *Libri de officio proconsulis* (diritto amministrativo). E tuttora quello che rimane delle opere di Ulpiano ha per noi una enorme importanza sul piano dell'informazione. Ma egli fu un interprete profondo, acuto e originale, e un innovatore<sup>60</sup>. Infine, a coronare la sua vocazione, fu anche un maestro e un animatore del dibattito pubblico e un intellettuale che non si accontentò di contemplare la bellezza teorica dell'arte giuridica, ma pure volle metterla al servizio della prassi politica e amministrativa.

La personalità giurisprudenziale e in genere intellettuale e filosofica e la carriera amministrativa e politica che lo portò ai vertici del potere imperiale immerse Ulpiano nel cuore delle dinamiche del potere centrale in un momento storico di snodo epocale. Occorre tenerne presente la figura intellettuale, ricapitolarne la carriera politica e seguirlo nel fuoco delle lotte che determinano il passaggio dal regno di Elagabalo al regno di Severo Alessandro – passaggio in cui si verifica la sua tragica fine.

---

<sup>60</sup> Basti rimandare, per questo capoverso, a CRIFÒ 1976.

## 2.4 Cenni sulla carriera di Ulpiano

Prima di iniziare la carriera amministrativa, cioè prima del 202/203, Ulpiano poté avere esercitato l'attività di avvocato, come ha ipotizzato Frezza<sup>61</sup>.

Non è azzardato pensare che Ulpiano, come altri intellettuali, abbia suscitato l'interesse di Giulia Domna, forse per la visione ampia e filosofica del diritto<sup>62</sup>. Sotto Settimio Severo, poté far parte, insieme a Paolo, degli *adhibiti ex sacra iussione in consilium praefectorum praetorio item Urbi*<sup>63</sup>. Nel primo decennio del III secolo, sotto Settimio Severo e Caracalla, fu *procurator a libellis* (segretario dell'ufficio delle petizioni) e quindi si trovava già nel cuore del potere centrale<sup>64</sup>. Dovette anche essere, insieme a Paolo, consigliere di Papiniano prefetto del pretorio (195-211)<sup>65</sup>. In questo ruolo importantissimo era ancora in più stretto contatto con l'imperatore. Fece parte del seguito di Settimio Severo durante la campagna in Britannia (208-211).

Dopo la morte di Settimio Severo (4 febbraio 211), Papiniano, strettamente legato all'imperatore defunto, fu allontanato dalla prefettura

---

<sup>61</sup> FREZZA 1983, p. 415, in riferimento a *popularis meus* in *Dig.* 45.1.70.

<sup>62</sup> Ipotizzano legami tra Ulpiano e il κύκλος di Giulia Domna CRIFÒ 1976, pp. 743 ss., e HONORÉ 2002; incerto BOWERSOCK 1969, pp. 101-109 (cerchia di Giulia Domna).

<sup>63</sup> CORIAT 1997, pp. 243-244; nella tabella, per Ulpiano sono riportati questi riferimenti: *SHA, Al. Sev.* 26, 6; *Eutrope VIII*, 23. PFLAUM 1960, n° 294 + p. 1030; CRIFÒ 1976, pp. 737-745; HONORÉ 1982, pp. 18-19 e 191. Per Paolo: *SHA Al. Sev.* 26, 6; *Dig.* 12.1.40; *Dig.* 29.2.97; PFLAUM 1960, n° 314 + p. 1030; MASCHI 1976, pp. 675-676.

<sup>64</sup> Lo si ipotizza dal confronto stilistico tra le sue opere (quello che ci è sopraggiunto) e i rescritti che risalgono al periodo considerato. Cfr. HONORÉ 1982, p. 29.

<sup>65</sup> *SHA Pesc. Nig.* 8, 3-4: *qui Papiniano in consilio fuerunt*; *SHA Al. Sev.* 26, 5: *qui tamen ambo assessores Papiniani fuisse dicuntur*. C'è la conferma di ciò per Paolo nel *Dig.* 12.1.40 (Paul. 3 quaest.).

del pretorio<sup>66</sup>: Caracalla non gradiva la coraggiosa posizione del grande giurista rispettosa verso la volontà di Severo e quindi favorevole alla successione congiunta di Caracalla e Geta. Eliminato Geta (26 febbraio 211), Caracalla fece uccidere Papiniano dai pretoriani stessi che l'accusavano (212)<sup>67</sup>. Ulpiano sopravvisse alle eliminazioni: è evidente perlomeno che non suscitò sospetti in Caracalla e realisticamente approvò la successione di Caracalla. Ulpiano scrisse la maggior parte delle sue opere sotto Caracalla, specialmente negli anni 213-217<sup>68</sup>. Secondo Honoré, ciò che Ulpiano scrisse in quel periodo rende onore all'imperatore<sup>69</sup>. Ulpiano rimase vicino alla famiglia reale, specialmente al suo ramo siriano<sup>70</sup>, cosa che spiega il fatto che Mesa e Mamea, quando Alessandro divenne imperatore, contarono su Ulpiano. Si impegnò in un lavoro di riformulazione del diritto nell'orizzonte aperto dalla *Constitutio Antoniniana*, che egli salutò favorevolmente e forse incoraggiò<sup>71</sup>. Syme e Honoré rappresentano due posizioni opposte per quanto riguarda la valutazione dell'impegno politico di Ulpiano che divenne sempre più forte a partire dall'avvento di Severo Alessandro. Per Syme Ulpiano abbandonò le normali attività degli esperti di diritto, si intrigò sempre più nella vita di corte e si lasciò prendere da

---

<sup>66</sup> Dio LXXVIII 1, 1.

<sup>67</sup> Dio LXXVIII 4, 1a.

<sup>68</sup> HONORÉ 2002, p. 38.

<sup>69</sup> *Ibid.* p. 37: «What he wrote in Caracalla's reign, especially in the early years, treats him in flattering terms and points to a good relationship between them».

<sup>70</sup> *Ibid.* p. 39, Honoré rimanda a un passo del *De censibus* (*Dig.* 1.9.12 pr.: *ut scio Antoninum Augustum Iuliae Mamaeae consobrinae indulnisse*) dove Ulpiano dice di sapere personalmente (non da un rescritto) che Caracalla aveva concesso alla cugina Giulia Mamea di conservare la dignità consolare (acquisita con il primo marito, di rango appunto consolare) anche dopo il secondo matrimonio con *Gessius Marcianus*, padre di *Alexianus* (futuro Severo Alessandro), che era di rango equestre.

<sup>71</sup> *Ibid.* p. 39. Paolo e Ulpiano probabilmente appoggiarono il varo della *Constitutio Antoniniana*. Honoré (HONORÉ 2002) rimanda anche a BIRLEY 1988, p. 190.

un'ambizione ardente<sup>72</sup>. Per Honoré «This verdict seems perverse. Central to Ulpian's thinking as a lawyer was his commitment to the cosmopolitan and egalitarian trends of the Severan age and to the dynasty that favoured them. He saw it as his mission to put the 'true philosophy' into practice, so far as he could, given the constraints of positive law»; e paragona Ulpiano a Irnerio, Grozio, Savigny, e altri giuristi, che fusero nella loro personalità pensiero giuridico, insegnamento e prassi di governo<sup>73</sup>. L'atteggiamento di Ulpiano e di altri giuristi verso il governo dovette cambiare man mano che la tirannide di Caracalla si manifestava sempre più e Ulpiano dovette sentire una certa costrizione<sup>74</sup>.

Durante il regno di Macrino (11 aprile 217- 8 giugno 218) Ulpiano probabilmente non respirò aria di libertà<sup>75</sup>. Sotto Elagabalo (16 maggio 218 - 11 marzo 222) non è provato che Ulpiano abbia rivestito cariche. Honoré ritiene probabile che abbia già esercitato la prefettura dell'annona, ne sia stato allontanato quando risultò dalla parte di Mesa, Mamea e Alessandro nel conflitto con Soemia e Elagabalo e poi sia stato riconfermato da Alessandro pervenuto al potere<sup>76</sup>.

All'avvento di Severo Alessandro, dati i verosimili buoni rapporti con Ulpiano<sup>77</sup>, Giulia Mesa, affiancata da Valerio Comazon, e Giulia Mamea dovettero caldeggiarne gli alti incarichi, contando sulla sua sapienza ed

---

<sup>72</sup> SYME 1972, p. 408.

<sup>73</sup> HONORÉ 2002, p. 35.

<sup>74</sup> *Ibid.* p. 41. – Un riflesso dell'atmosfera cupa del tempo si coglierebbe per Honoré nel *locus* in cui Ulpiano, nel definire il *latitare*, dice che in certi casi non significa «nascondersi turpemente», come, fra altri, nel caso in cui «l'imputato tema la crudeltà di un tiranno o la violenza di nemici o i conflitti civili»: *Dig.* 42.4.7.4: *Quid sit autem latitare, videamus. Latitare est non, ut Cicero definit, turpis occultatio sui: potest enim quis latitare non turpi de causa, veluti qui tyranni crudelitatem timet aut vim hostium aut domesticas seditiones.*

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.* pp. 42-43.

<sup>77</sup> V. sopra; e anche CHRISTOL 1997, p. 58.

esperienza giuridica e amministrativa per agevolare la transizione dal regno di Elagabalo a quello di Severo Alessandro. Così Ulpiano, a cavallo degli anni 222-223, spiccò ai vertici dell'impero<sup>78</sup>. Nel rescritto del 31 marzo

---

<sup>78</sup> Le fonti mettono in forte evidenza il ruolo importantissimo di Ulpiano. Cassio Dione-Sifilino LXXX 1, 1: «Diventato imperatore subito dopo di lui, Alessandro conferì a Domizio Ulpiano il comando dei pretoriani e gli altri affari dell'impero»; 2, 2: «Ulpiano corresse molte delle irregolarità fatte da Elagabalo; poi, dopo aver mandato a morte Flaviano e Cresto per prendere il loro posto (*scil.* la prefettura del pretorio), ...». CASSOLA 2017, p. 177 (VI 1, 4): «Affidarono poi tutte le funzioni politiche, amministrative e giudiziarie a uomini esperti nel diritto e famosi per la loro dottrina» (si accenna, senza fare nomi, al ruolo preminente dei giuristi). Cassola traduce τοῖς ἐπὶ λόγοις εὐδοκιμωτάτοις καὶ νόμων ἐμπείροις con «a uomini esperti nel diritto e famosi per la loro dottrina», intendendo il sintagma originale quasi una dittologia sinonimica; io credo che il primo termine (λόγοις) indichi non dottrina, ma capacità oratorie e argomentative, per cui mi sembra che la traduzione di D. Roques renda meglio il significato originale: «aux personnages les plus renommés pour leur éloquence et leur connaissance de la loi». Aurelio Vittore, 24, 6: *Adhuc Domitium Ulpianum, quem Heliogabalus praetorianis praefecerat, eodem honore retinens Paulloque inter exordia patriae reddito, iuris auctoribus, quantus erga optimos arque aequi studio esset, edocuit*. Eutropio, 8, 23: *Adsessorem habuit vel scrinii magistrum Ulpianum iuris conditorem*. Festo, 22, 1: *Hic Alexander scriniorum magistrum habuit Ulpianum iuris consultorem*. SHA Al. Sev., 15, 6: *Negotia et causas prius a scriniorum principibus et doctissimis iuris peritis et sibi fidelibus, quorum primus tunc Ulpianus fuit, tractari ordinarique atque ita referri ad se praecepit*; 26, 5-6: **5** *Paulum et Ulpianum in magno honore habuit, quos praefectos ab Heliogabalo alii dicunt factos, alii ab ipso 6 – nam et consiliarius Alexandri et magister scrinii fuisse perhibetur –, qui tamen ambo assessores Papiniani fuisse dicuntur*; 27, 2 (Ulpiano e Paolo, consiglieri, danno il loro parere negativo a un'idea di Severo Alessandro): *Sed hoc Ulpiano Paulloque displicuit...*; 31, 2-3: **2** *Post epistolas omnes amicos simul admisit, cum omnibus pariter est locutus neque numquam solum quemquam nisi praefectum suum vidit, et quidem Ulpianum, ex assessore semper suo, causa iustitiae singularis. 3 Cum autem alterum adhibuit, et Ulpianum rogari iussit*; 34, 6: *Cum inter suos convivaretur, aut Ulpianum aut doctos homines adhibebat, ut haberet fabulas litteratas, quibus se recreari dicebat et pasci*; 51, 4. *Ulpianum pro tutore habuit, primum repugnante matre, deinde gratis agente, quem saepe a militum ira obiectu purpurae suae defendit, atque ideo summus imperator fuit, quod eius praecipue consiliis rem p. rexit*; 67, 2: *Iam illud insigne quod solum intra palatium praeter praefectum, et Ulpianum quidem, neminem vidit* (cfr. 31, 2) ...; 68, 1, cit. sopra (Ulpiano nella lista del *consilium*). Zos. 1, 11, 2, presenta Ulpiano come ἐπιγνώμονα καὶ ὥσπερ κοινωὸν τῆς ἀρχῆς (arbitro e come partecipe del potere imperiale). Zosimo «quant à lui, en fait ce que F. Patschoud appelle un "superpréfet"». Secondo me, Zosimo, attribuendo a Ulpiano i pieni poteri con le proprie parole, nella sostanza non fa che esprimere lo stesso concetto di Cassio Dione-Sifilino, LXXX 1, 1: Ἀλέξανδρος [...] ἀνταρχήσας Δομιτίῳ τινὶ Οὐλπιανῶ τὴν τε τῶν δορυφόρων προστασίαν καὶ τὰ λοιπὰ τῆς ἀρχῆς ἐπέτρειπε

222<sup>79</sup> Ulpiano risulta rivestito della carica di *praefectus annonae* e dei titoli di *iurisconsultus* e *amicus* dell'imperatore. Successivamente ebbe l'incarico straordinario di sovrintendere ai due prefetti del pretorio Flaviano e Cresto (suceduti ai pretori di Elagabalo), che egli verso ottobre del 222 mandò a morte subentrando come prefetto unico<sup>80</sup>. Il rescritto del 1° dicembre dello stesso anno<sup>81</sup> attesta la carica di *praefectus praetorio*, apice della carriera equestre, e il titolo di *parens meus*. Tra ottobre 223 e maggio/giugno 224 si

---

*πράγματα*, «Alessandro, diventato imperatore, conferì a Domizio Ulpiano il comando dei pretoriani e gli altri affari dell'impero». – Anche l'iscrizione AÉ 1988, 1051, dedicata dalla città di Tiro, fotografa un momento del culmine della carriera di Ulpiano: *Domitio Ulpiano praefecto / praetorio eminentissimo viro iurisconsulto item praefecto annonae sacrae Urbis Seberia / Felix Aug(usta Ty)rriorum col(onia) metropol(is) / p(at)ria*, «A Domizio Ulpiano, prefetto / del pretorio, uomo di rango eminentissimo, giureconsulto, che è stato anche prefetto dell'annona della Città sacra, la colonia / Severiana Felice Augusta dei Tirii, metropoli / sua patria». La città di Ulpiano risulta prefetto del pretorio e pertanto è titolato *vir eminentissimus*, il più alto della classe equestre. Ha anche il titolo di *iurisconsultus*, cioè di *iuris prudens* insignito dall'imperatore di *ius respondendi*. Ha rivestito la carica di prefetto dell'annona di Roma. Tiro, grande città nella Siria-Fenicia, ha il titolo di Colonia Severiana (Seberia) Felice Augusta dei Tirii, che evoca due periodi importanti della sua storia, quello di Settimio Severo e quello di Severo Alessandro. Infatti Tiro parteggiò per Settimio Severo nella guerra contro Pescennio Nigro e per questo ebbe il nome di *Septimia* (attestato in monete del regno di Settimio Severo) e fu promosa capitale della nuova provincia. La città perse privilegi sotto Elagabalo. Sotto Severo Alessandro riacquistò prestigio, cosa che si deve molto probabilmente a Ulpiano. Il nome *Severia* recuperava alla memoria il legame con Settimio Severo e aggiungeva quello con Severo Alessandro, condividendo i due imperatori il nome Severo. Ciò può essere la motivazione della dedica a Ulpiano. Cfr. prima edizione dell'iscrizione CHEAB 1983; v. anche REY-COQUAIS 1978, l'iscrizione pp. 56-57; CHRISTOL 2003, pp. 163-188; CHASTAGNOL, VEZIN 1991. – Tiro è indicata da Ulpiano come sua *origo*, in *Dig.* 50.15.1 pr. (Ulp. 1 cens.), cfr. problematica e bibliografia in HONORÉ 2002, pp. 23 ss.

<sup>79</sup> *Cod. Iust.* 8.37.4: *Imperator Alexander Severus*. Secundum responsum Domitii Ulpiani praefecti annonae iuris consulti amici mei ... \* Alex. A. Sabinae. \* <A 222 PP. II K. Apr. Alexandro A. cons.>

<sup>80</sup> Cfr. HONORÉ 2002, pp. 45 ss.

<sup>81</sup> *Cod. Iust.* 4.65.4.1: *Imperator Alexander Severus*. [...] ad Domitium Ulpianum praefectum praetorio et parentem meum [...] \* Alex. A. Arrio Sabino. \* < A 222 PP. K. Dec. Alexandro A. cons.>

verificarono questi fatti: i pretoriani e il *populus* di Roma si combatterono per tre giorni con molte vittime dell'una e dell'altra parte, finché si accordarono in seguito alle minacce, da parte dei pretoriani, di appiccare l'incendio alle abitazioni civili; dopo che furono giustiziati Flaviano e Cresto, i pretoriani, subornati da Epagato, un liberto di Caracalla,<sup>82</sup> uccisero Ulpiano, senza che Severo Alessandro e Mamea, presso cui si era rifugiato cercando protezione, avessero il potere di salvarlo; Epagato fu mandato in Egitto apparentemente come prefetto<sup>83</sup>, in realtà perché fosse portato dall'Egitto a Creta e lì giustiziato (lontano da Roma, a evitare un possibile ammutinamento dei pretoriani)<sup>84</sup>. Questi fatti non si compongono in un quadro chiaro di nessi causali e in parte temporali: e c'è un ulteriore fatto da tenere presente, anche questo di problematica relazione con gli altri. Parlando del degrado morale dei soldati, Cassio Dione racconta, tra l'altro, che i pretoriani lo accusarono presso Ulpiano di avere trattato in Pannonia i soldati con eccessiva severità e ne chiesero l'arresto, perché temevano che qualcuno potesse tentare di sottomettere anche loro a un regime simile a quello subito dalle truppe pannoniche<sup>85</sup>. Verosimilmente i pretoriani dovettero temere da parte di Ulpiano stesso un trattamento severo (la legalità di Ulpiano non poteva non essere confusa con una disciplina insopportabile da un'armata consapevole della propria forza e incline a

---

<sup>82</sup> Dio LXXVII 21, 2 (Loeb 9, p. 333): Epagato, affrancato da Caracalla, presso di questo aveva acquisito un potere così grande da permettersi di trasgredire le leggi.

<sup>83</sup> *P.Oxy.* 2565: vi risulta che Epagato era ancora in carica in Egitto in maggio/giugno 224. Cfr. J. BARNES, PARSONS, TURNER 1966, p. 102; GROSSO 1968.

<sup>84</sup> Dio LXXX 2, 2-4. I disordini sorti dal contrasto tra popolo di Roma e pretoriani sono forse quelli evocati dal *Chronicon Paschale* ann. 223 (διανυκτέρευσις).

<sup>85</sup> Dio LXXX 4, 2.

usarla anche illegalmente). L'assassinio di Ulpiano dovette avvenire verso la fine del 223 o agli inizi del 224<sup>86</sup>.

Nonostante Ulpiano sia stato, come prefetto del pretorio unico, al vertice dello stato per poco tempo, lasciò una forte impronta con un intenso lavoro legislativo, oltre che teorico: «But that Ulpian contributed in various ways, mainly but not wholly by his writings, to the ideal of constitutional government, of which the mythology of Alexander's reign is an expression»<sup>87</sup>. Egli agevolò, se non determinò, la collocazione delle persone giuste nell'ufficio giusto: secondo l'ipotesi di Honoré, nel periodo in questione fu *procurator a libellis* Licinio Rufino, suo discepolo, e a questo successe un altro suo discepolo, Modestino, verso la fine dell'ottobre 223. Questo vuol dire che Ulpiano, pur nella sua grandezza, è rappresentativo di un gruppo di notevoli giurisperiti, un *milieu* da cui non si poteva fare a meno di attingere funzionari statali. L'impronta di Ulpiano, dopo l'assassinio, dovette avere un seguito.

## 2.5 Definizione del diritto

Il Digesto riporta tre affermazioni tratte dall'inizio delle *Regulae*:  
*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere. Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti*

---

<sup>86</sup> HONORÉ 2002, p. 47: coerentemente con il succitato *P.Oxy.* 2565 (Epagato ancora in carica in Egitto in maggio/giugno 224), «the lawyer may have been assassinated in late 223 or early 224».

<sup>87</sup> HONORÉ 2002, pp. 49-50.

*scientia*<sup>88</sup>. Le prime due massime-assiomi sollevano domande piuttosto che dare risposte e proprio per questo può prestarsi a strumentalizzazioni ideologiche in funzione di un *endorsement* della legge esistente<sup>89</sup>. Nella prima la giustizia ha come predicato la «volontà costante e perpetua di dare a ciascuno il suo diritto». Con la volontà si entra nella sfera dell'etica, della società civile, dello stato, e nella storia, un vasto campo di conflitti (tra individui, gruppi, classi sociali, etc.), e quindi lascia il bisogno di ulteriori approfondimenti e chiarimenti. La stessa determinazione della volontà, l'enunciazione del suo oggetto («dare a ciascuno il suo diritto») pone un problema: qual è la sostanza dello *ius suum*? La massima successiva enuncia i «precetti» fondamentali del diritto rivolti alla volontà nella sua più ampia accezione (relativamente alla soggettività individuale, collettiva, etc.): vivere rettamente, non arrecare danno all'altro, dare a ciascuno il suo. La conclusione ripropone il problema aperto: cos'è che appartiene a ciascuno? Anche qui ci si affaccia sul paesaggio storico, che, tra l'altro, presentava un nuovo fattore dinamico: la *Constitutio Antoniniana*. Le due massime suonano da apertura cui devono seguire un sistema teorico e il suo dispositivo. All'interrogazione che suscitano le prime due massime la risposta può venire solo da un sapere (*scientia*), si direbbe, totale. È quello che si dice nel terzo frammento citato dal Digesto: *la competenza giuridica (la giurisprudenza) è la cognizione delle cose divine e umane, la scienza del giusto e dell'ingiusto*. Solo all'interno, dunque, di un sapere che abbraccia le cose divine e umane può trovare posto la scienza del giusto e dell'ingiusto. Più stringente si fa la definizione dello *ius* quando Ulpiano l'associa alla figura vivente dell'intellettuale che specificamente lo custodisce, lo coltiva e

---

<sup>88</sup> *Dig.* 1.1.10 pr.; *Dig.* 1.1.10.1; *Dig.* 1.1.10.2 (Ulp. 1 reg.).

<sup>89</sup> HONORÉ 2002, p. 76, ha scritto: «This humdrum endorsement of existing law does not come from a genuine work of Ulpian».

concretamente, se ha lo *ius respondendi* e se, ancora di piú, è impegnato nella macchina burocratica dello stato, contribuisce a produrlo e/o ad applicarlo. È d'aiuto un altro passo, tratto dall'inizio delle *Institutiones* dove la forma di sapere (*scientia* / σοφία), indicata in *Dig.* 1.1.10.2, viene specificata ulteriormente come inglobante *ars* (τέχνη), etica, religione e filosofia: *Iuris operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. Est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi. Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profiteamur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes*<sup>90</sup>.

Ulpiano si rifà a Celso: la giurisprudenza è una *ars boni et aequi*; ma sente che questo non basta e ha il bisogno di chiarire, perché nel suo tempo gli intellettuali usano distinguere forme di sapere e competenze (v. piú avanti il discorso sul *Gymnasticus* e sulle *Imagines* di Filostrato e sulla contrapposizione di Filostrato a Galeno): è anche sacerdozio e religione (*sacerdotes, colimus*), etica (*profitemur, efficere cupientes*), dottrina (*notitia*) e infine, a coronamento, il conseguimento (*affectantes*) della *vera philosophia*. In *ars* (τέχνη) sono compresi il mestiere e le tecniche (procedure, leggi, etc.) utili all'effettualità del bene e del giusto; ma il bene e il giusto devono essere oggetto di culto, una religione; e oggetto di conoscenza, di dottrina; e oggetto di professione e desiderio morale: su questa ampia base la filosofia, la saggezza elaborata nei secoli passati, può diventare *vera*.

---

<sup>90</sup> *Dig.* 1.1.1 pr., 1 (Ulp. 1 inst.).

Honoré<sup>91</sup> fa risalire lo *ius* come *ars* di Ulpiano a Galeno<sup>92</sup> che inserisce il νόμος tra le τέχναι<sup>93</sup>. *Ars* è il mestiere, le tecniche utili all'effettualità del bene e del giusto: Galeno dice che le arti, tra cui ci sono la medicina e il diritto, devono essere utili<sup>94</sup>. Non solo, ma dice anche che il medico, per esercitare bene la sua τέχνη, deve essere anche filosofo<sup>95</sup>, quindi abbracciare la ragione e l'etica: la ragione, che premunisce dalla superstizione e dall'impostura, e l'etica, che premunisce dalla venalità<sup>96</sup>. Così per Ulpiano la sua *ars* deve essere anche filosofia: deve basarsi sulla ragione<sup>97</sup> e disprezzare il denaro<sup>98</sup>. Ulpiano si rifà a Galeno accostando espressamente

---

<sup>91</sup> HONORÉ 2002, p. 77.

<sup>92</sup> Per l'influsso di Galeno su Ulpiano, cfr. LANNATA 1984, pp. 214-219.

<sup>93</sup> *Protrepticus* / Προτρεπτικός λόγος εἰς τὰς τέχνας, ed. Kühn (KÜHN 1821-1833), 1, 14: νομικὴ τέχνη.

<sup>94</sup> *Protrepticus* / Προτρεπτικός λόγος εἰς τὰς τέχνας, cit., 9: βιωφελής (utile alla vita).

<sup>95</sup> *Il miglior medico è anche filosofo* / Ὅτι ἄριστος ἰατρὸς καὶ φιλόσοφος, ed. Kühn 1, 53-63.

<sup>96</sup> *Protrepticus*, p. 60; cfr. *Dig.* 50.13.1.5 (Ulp. Omn. trib.): *Proinde ne iuris quidem civilis professoribus ius dicent* (soggetto i governatori che esercitano la giurisdizione per questioni di compenso): *est quidem res sanctissima civilis sapientia, sed quae pretio nummario non sit aestimanda, dum in iudicio honor petitur, qui in ingressu sacramenti offerri debuit. Quaedam enim tametsi honeste accipiantur, inhoneste tamen petuntur.*

<sup>97</sup> L'espressione *habet rationem* per denotare il valore di affermazioni giuridiche è ricorrente: *Dig.* 19.1.32 (Ulp. 11 ed.); 4.8.21.4 (Ulp. 13 ed.); 9.2.27.11; 9.4.2.1 (Ulp. 18 ed.); 10.3.7.8 (Ulp. 20 ed.); 12.2.9.6 (Ulp. 22 ed.); 11.7.2.8 (Ulp. 25 ed.); 14.5.4.5 (29 ed.); v. lo spoglio fatto da HONORÉ 2002, p. 54 nt. 193; e anche per la litote *non est sine ratione*, *ibid.* nt. 194. – La filosofia come indispensabile per indagare il fondamento di tutto il diritto è, come dovevano sapere Galeno e Ulpiano, già in Cicerone, *De legibus*, I 5, 16-17 (FERRERO, ZORZETTI 2004, pp. 426-427: investigando, dice *Marcus*, la natura dell'uomo, *fons legum et iuris inveniri potest* (per lo stoicismo il fondamento del diritto positivo è la legge naturale e la natura umana è oggetto di indagine della filosofia); etc.

<sup>98</sup> *Dig.* 50.13.1.4-5 (Ulp. omn. trib.): *An et philosophi professorum numero sint? Et non putem, non quia non religiosa res est, sed quia hoc primum profiteri eos oportet mercennariam operam spernere. [...] est quidem res sanctissima civilis sapientia, sed quae pretio nummario non sit aestimanda nec dehonestanda [...].* Cfr. Papiniano, *Dig.* 50.5.8.4 (Pap. 1 Resp.): *etenim vere philosophantes pecuniam contemnunt, cuius retinendae cupidine fictam adseverationem detegunt.*

la giurisprudenza alla medicina per la loro base filosofica (la ragione) e morale (il disprezzo per i soldi)<sup>99</sup>.

La *vera philosophia* nella giurisprudenza consiste in tre punti: l'uso della ragione nell'indagine e nella teoria; l'onestà del giurisperito, che deve sentire e desiderare la giustizia; infine, l'efficacia del sapere giuridico, la sua forza intrinseca nell'assicurarsi che la giustizia sia fatta, *inverata*, già nella vita stessa del giurista come persona (l'onestà), poi come maestro che non mercifica il suo sapere, come giurista-funzionario che ha in cima ai pensieri e come mira del suo operare l'*utilitas publica*<sup>100</sup>, i *tria praecepta iuris*<sup>101</sup> e la convinzione del carattere fondamentale dello *ius naturale*<sup>102</sup>, che diventa uno strumento critico per superare i limiti e le ristrettezze dello *ius civile* e dello *ius gentium*<sup>103</sup> e dai cui *praecepta* (oltre che da quelli *gentium aut civilibus*) è ricavato lo *ius privatum*<sup>104</sup>.

La ricerca del *Grund* spirituale nell'età di Ulpiano si pone spesso valutando la cultura sulla base della natura e riallineandola a essa. Più avanti si tocca il rapporto tra natura e cultura in Flavio Filostrato e in Claudio Eliano. Certo ciò percorre da secoli la cultura greca, dalle origini ma in modo più intenso nei periodi ellenistici e romano. Tuttavia nel III secolo il bisogno di orientamento dell'esistenza si acuisce ancora, come attesta la ricchezza e varietà delle manifestazioni che si comprendono nell'accezione ampia della religiosità. Honoré sottolinea l'enfasi ulpiana su

---

<sup>99</sup> Cfr. anche Papiniano: *Dig.* 50.5.8.4 (Pap. Resp.).

<sup>100</sup> CRIFÒ 1984, pp. 2061 ss.

<sup>101</sup> *Dig.* 1.1.10.1 (Ulp. 1 Reg.): *Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere.*

<sup>102</sup> *Dig.* 1.1.1.3 (Ulp. 1 Inst.).

<sup>103</sup> HONORÉ 2002, pp. 79-80.

<sup>104</sup> *Dig.* 1.1.1.2 (Ulp. 1 Inst.): *Privatum ius tripartitum est: collectum etenim est ex naturalibus praeceptis aut gentium aut civilibus.*

ciò che è naturale<sup>105</sup> e segnatamente sull'equità<sup>106</sup> e sulla libertà<sup>107</sup>. La natura stoica, a cui è immanente razionalità e universalità, cioè Dio, è la bussola. Il diritto naturale permette di vedere criticamente ogni forma di diritto positivo. Il diritto ha un cuore utopico e critico verso la società. Nei conflitti del tempo storico poteva ed era spesso calpestato o obliterato o strumentalizzato come maschera ideologica dallo stesso potere iniquo e dalla persistenza di istituzioni che discriminavano gli uomini, ma, venendo alla luce della coscienza, valori come uguaglianza e libertà naturali diventavano fattori di civiltà.

Ulpiano è uno dei protagonisti, come individuo e come appartenente a un gruppo sociale (gli *iuris prudentes*), del suo tempo, e del *Geist* di questo comprese un momento particolarmente caratterizzante. È vero che il diritto da sempre, si può dire, era stato un fattore nella storia romana, ma nell'età severiana è diventato più sistematico e decisivo il ruolo dei giuristi nei gangli dello stato, con in più un accumulo secolare di sapere giuridico da ricostruire storicamente, sistemare, interpretare, insegnare e innovare dove era necessario allinearli con il tempo. Di questo Ulpiano ebbe piena coscienza, tant'è che, come si è detto sopra, egli propose come intellettuale esemplare il giureconsulto, come Seneca e Marco Aurelio avevano fatto con il filosofo o Quintiliano con l'oratore.

---

<sup>105</sup> Dig. 15.1.7.7 (Ulp. 29 ed.); 50.16.42 (Ulp. 57 ed.); 43.16.1.27 (Ulp. 69 ed.); 1.5.24 (Ulp. 27 Sab.); 19.5.4 (30 Sab.); 50.17.32 (Ulp. 43 Sab.).

<sup>106</sup> Dig. 4.4.1 pr. (Ulp. 11 ed.): [...] *naturalem aequitatem* [...]; 12.4.3.7 (Ulp. 26 ed.): [...] *naturali aequitate* [...]; 13.5.1 pr. (Ulp. 27 ed.): [...] *naturali aequitate* [...]; 15.1.11.2 (Ulp. 29 ed.): [...] *natura aequum liberari filium* [...]; 47.4.1.1 (Ulp. 38 ed.): [...] *naturalem potius in se quam civilem habet aequitatem* [...]; 37.5.1 pr. (Ulp. 40 ed.); 37.10.3.13 (Ulp. 41 ed.); 43.26.2.2 (Ulp. 71 ed.); 38.16.1.4 (Ulp. 12 Sab.).

<sup>107</sup> Dig. 1.1.4 (Ulp. 1 inst.): [...] *iure naturali omnes liberi* [...] *uno naturali nomine homines* [...].

## 2.6 Definizione del potere

In un passaggio del *De officio quaestoris* Ulpiano distingue due forme di *imperium*: *Imperium aut merum aut mixtum est. Merum est imperium habere gladii potestatem ad animadvertendum facinorosos homines, quod etiam potestas appellatur. Mixtum est imperium, cui etiam iurisdictio inest, quod in danda bonorum possessione consistit. Iurisdictio est etiam iudicis dandi licentia*<sup>108</sup>. Naturalmente, in questo passo si tratta della forza categorizzata come *imperium* all'interno del sistema giuridico romano. Tuttavia, la distinzione "romana" tra *imperium merum*, che consiste nel detenere il diritto o potere di vita o di morte (*ius gladii* o *gladii potestas*) atto a punire i facinorosi (*ad animadvertendum facinorosos homines*), e *imperium mixtum*, comprendente anche l'esercizio della giustizia, pone il binomio di forza e giustizia che nella storia, quindi visto in un orizzonte piú ampio di quello giuridico, si configura in modo problematico, e nella vita stessa di Ulpiano si risolse in modo tragico, quasi con valenza simbolica. G. Crifò cita il passo mentre considera in Ulpiano la compenetrazione delle «qualità del giurista, dello scienziato e dell'uomo di stato» e l'impegno di «uomo politico, che ha ricoperto cariche importanti nell'amministrazione dello stato romano e ha vissuto al centro del potere, orientandone in concreto la politica (e da ciò ricavando una morte violenta) ma, soprattutto, teorizzando la legittimazione, la struttura e la funzione stessa del potere»<sup>109</sup>. Quindi, in nota, Crifò cita anche una famosa riflessione su forza e giustizia di Pascal, che chiarirebbe «bene l'orientamento di fondo degli sforzi fatti da

---

<sup>108</sup> *Dig.* 2.1.3 (Ulp. 2 de off. quaest.).

<sup>109</sup> CRIFÒ 1976, pp. 713-714 con nt. 23 e 24.

Ulpiano»<sup>110</sup>. Per evitare accostamenti suggestivi ma tali anche da confondere, aggiungerei che la riflessione di Pascal illustra una condizione tragica della dimensione storica con cui bisogna fare i conti apertamente: la giustizia ha bisogno della forza per mettersi in atto, ma la forza, in quanto tale, per mettere in atto sé stessa, tende a sottomettere la giustizia. Il ragionamento fila come un teorema. Pascal sgombra il campo da ogni scivolamento utopico o ideologico. Il suo discorso è uno smascheramento radicale e non può essere utilizzato dal potere.

### 2.7 Legittimazione del potere imperiale

Questa problematica si ritrova nella legittimazione ulpiana del potere imperiale. La giurisprudenza prese ben presto atto del fatto che il principe progressivamente si liberò, nella produzione del diritto, della concorrenza comiziale, magistratuale e senatoria, e instaurò un nuovo rapporto tra il potere politico (sostanzialmente dello stesso principe) e i giuristi attirandoli con la concessione dello *ius publice respondendi* (o *ius respondendi ex auctoritate principis*), con cariche nella cancelleria e anche tramite il *consilium principis* (stabilizzatosi da Adriano in poi e caratterizzato

---

<sup>110</sup> Cito qui per intero il passo che è di una bellezza geometrica: «Justice, force. Il est juste que ce qui est juste soit suivi; il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants. La force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force, et pour cela faire que ce qui est juste soit fort ou que ce qui est fort soit juste. La justice est sujette à dispute. La force est très reconnaissable et sans dispute. Aussi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste», da LE GUERN 2000, pp. 571-572.

dalla presenza massiccia di giuristi). In questo modo fu liquidato il modello repubblicano, non solo realmente ma anche come illusione, dove il giurisperito aveva un certo primato per la sua stessa cultura, e fu instaurato il modello imperiale, caratterizzato dal primato dell'imperatore nella legislazione (anche se anche se l'alta qualità giurisprudenziale ebbe sempre grande riconoscimento). L'imperatore esercitò il suo potere normativo attraverso le cosiddette *constitutiones*<sup>111</sup>.

Ulpiano legittima il potere imperiale in modo elegante, collocandosi in una tradizione che precede e continua dopo di lui. Prima di lui, Gaio<sup>112</sup>, Sesto Pomponio<sup>113</sup> e Papiniano<sup>114</sup> hanno espresso il valore di legge della *constitutio principis*. Per quello che ci rimane, Ulpiano si esprime in maniera più precisa: *Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat. Quodcumque igitur imperator per epistula et subscriptionem statuit vel cognoscens decrevit vel plano interlocutus est vel edicto praecepit, legem esse constat. Haec sunt quas constitutiones appellamus*<sup>115</sup>. Se confrontiamo, anche velocemente, il testo di Ulpiano con quelli dei giuristi sopra citati, lo

---

<sup>111</sup> Già per es. in Plin. Ep. Tra. 10, 65, 1: *constitutiones principum*, disposizioni imperiali. – *Constitutio* significa originariamente manifestazione di volontà precettiva, quindi *constitutio principis* vale decisione, decreto, normativa, statuzione, disposizione, etc., imperiale. Varia la tipologia: *edicta, decreta, epistulae, rescripta* o *subscriptiones* (in risposta a libelli, preces o *supplicationes* da parte di privati o comunità), *mandata*.

<sup>112</sup> *Institutiones* 1.5: *Constitutio principis est, quod imperator decreto vel edicto vel epistulae constituit. Nec umquam dubitatum est, quin id legis vicem optineat, cum ipse imperator per legem imperium accipiat.* – In *per legem imperium accipiat* c'è il riferimento alla *lex de imperio*, con cui il senato e il popolo romano trasferiva il potere normativo al principe.

<sup>113</sup> Dig. 1.2.2.12: [...] *principalis constitutio, id est ut quod ipse princeps constituit pro lege servetur.*

<sup>114</sup> Dig. 1.1.7 pr.: *Ius autem civile est, quod ex legibus, plebis scitis, senatus consultis, decretis principum, auctoritate prudentium venit.* Si noti che Papiniano parla solo di *decreta principis*, ma si intende che sta facendo un elenco rapido e, parlando solo di *decreta principum*, non esclude gli altri tipi di atti legislativi dell'imperatore.

<sup>115</sup> Dig. 1.4.1 pr., 1 (Ulp. 1 Inst.).

stile si presenta caratterizzato non solo da maggiore precisione, ma anche da una certa sovrabbondanza e sontuosità. Ulpiano non dice *lex de imperio*, ma *lex regia... de imperio*; il popolo conferisce «a lui e in lui la totalità del suo *imperium et potestatem*»; la volontà precettiva del principe è marcata da cinque verbi (*placuit ... statuit ... decrevit ... de plano interlocutus est ... praecepit*); non solo, ma uno di questi verbi, che apparentemente è attenuativo (*plano interlocutus est*, «ha detto in modo informale<sup>116</sup>»), al contrario sprigiona una forza maggiore degli altri, se si pensa che quasi lo stesso sussurrare del principe sia legge; la *duplicatio-variatio* “*legis habet vigorem – legem esse constat*”; e, per tralasciare altro, l’iniziale *quod principi placuit* viene scomposto in *epistula, subscriptio, decretum, interlocutio, edictum*. C’è anche l’altro passo famoso, tratto dal commento alla *lex Iulia et Papia*: *Princeps legibus solutus est: augusta autem licet legibus soluta non est, principes tamen eadem illi privilegia tribuunt, quae ipsi habent*<sup>117</sup>. Eppure, bisogna stare attenti a valutare la volontà precettiva del *princeps* nel senso di un’arbitrarietà tirannica o assolutistica.

L’interpretazione letterale dell’espressione *Princeps lege solutus est* nel senso di una superiorità dell’imperatore rispetto alla legge, risale a P. De Francisci ed è stata condivisa dalla maggior parte degli studiosi. Le monarchie assolute europee l’hanno fatta propria. È invalsa la convinzione che la formula nel suo senso assoluto si sia affermata proprio nell’età dei Severi che in questo modo avrebbe prefigurato il *dominatus*. I rilievi stilistici fatti sopra potrebbero, anche se in modo marginale, appoggiare tale indirizzo interpretativo. Già il Mommsen aveva limitato il valore della formula in questione in quanto tratta dal commento di Ulpiano alla *lex Iulia*

---

<sup>116</sup> *De plano* (e *plano, in plano*) letteralmente significa *dal basso, senza salire alla tribuna di giudice, quindi in forma o in sede extragiudiziaria, in maniera informale*.

<sup>117</sup> *Dig.* 1.3.31 (Ulp. ad leg. Iul. et Pap.).

*et Papia*: l'interpretazione assolutistica sarebbe un effetto di decontestualizzazione. All'interpretazione restrittiva si sono riallacciati F. Gallo e M. Sargenti<sup>118</sup>. Anche J.-M. Carrié è d'accordo con quest'ultimo indirizzo. La concezione del sovrano al di sopra della legge, cara alle monarchie assolute europee, non può essere retrodatata all'età severiana e si configura piú tardi, nell'età di Giustiniano. Ancora un secolo dopo Ulpiano, nella proclamazione del 317, Costantino esprime una posizione che supporta la tesi di una lettura restrittiva della formula *princeps lege solutus: Imperator Constantinus A. ad populum. Contra ius rescripta non valeant, quocumque modo fuerint impetrata. Quod enim publica iura praescribunt, magis sequi iudices debent. P(ro)p(osita) IV kal. sept. Romae Constantino A. IV et Licinio IV cons.*<sup>119</sup>. E sotto: *Interpretatio. Quaecumque contra leges a principibus fuerint obtenta, non valeant*. Qui, chiaramente, i *rescripta* dell'imperatore risultano arbitrari e non validi, se *ex abrupto* contraddicono il diritto. Né tale *stricta ratio* interpretativa è inficiata da *C. Th. 1.2.3*<sup>120</sup>. Il senso è quello che ha precisato Coriat: dovendo motivare le proprie decisioni, l'imperatore può ricorrere a motivazioni politiche, ideologiche e giuridiche, ma quando il contesto è giuridico e implica «une interprétation du système normatif existant», allora, a evitare l'arbitrarietà, l'imperatore trova il fondamento oggettivo non nella volontà personale, ma, essendo insieme giudice e legislatore (propriamente nel caso giudiziario) e, piú generalmente, monarca e legislatore, nel presentarsi «comme un "Rechtsstaat", un État de

---

<sup>118</sup> In GALLO 1984 e SARGENTI 1984.

<sup>119</sup> *C. Th. 1.2.2.*

<sup>120</sup> *Imp. Constantinus A. Septimio Basso Praefecto Urbi. Ubi rigorem iuris placare aut lenire specialiter exoramur, id observetur, ut rescripta ante edictum propositum impetrata suam habeant firmitatem, nec rescripto posteriore derogetur priori. Quae vero postea sunt elicita, nullum robur habeant, nisi consentanea sint legibus publicis; maxime cum inter aequitatem iusque interpositam interpretationem, nobis solis et oporteat et licet inspiciere. Dat. III non. dec. Sabino et Rufino Cons. (316 [immo 317/8] dec. 3).*

droit dans lequel le *princeps* se veut respectueux de l'ordre juridique existant»<sup>121</sup>. Questo trova espressione in un rescritto del 232 di Severo Alessandro: *Imperator Alexander Severus. Ex imperfecto testamento nec imperatorem hereditatem vindicare saepe constitutum est. Licet enim lex imperii sollemnibus iuris solverit, nihil tamen tam proprium imperii est, ut legibus vivere.* \*Alex. A. Antigono. \*<a. 232 pp. XI k. ian. Lupo et Maximo cons.><sup>122</sup>. Questo rescritto fa eco a quanto in precedenza da Settimio Severo e Caracalla è affermato con insistenza e perviene a noi nelle *Institutiones* giustinianee: [...] *Secundum haec divi quoque Severus et Antoninus saepissime rescripserunt: "licet enim," inquit, "legibus soluti sumus, attamen legibus vivimus"*<sup>123</sup>.

C'è, dunque, una lunga continuità storica di questa legittimazione del potere imperiale elaborata dalla *subtilitas* e dalla *stricta ratio* di una giurisprudenza teoricamente matura inserita nella macchina statale. Ha una continuità secolare che il *princeps*, cui si riconosce il potere di giudicare in ultima istanza, nondimeno non sia posto al di sopra delle leggi e che il regime monarchico si presenti come stato di diritto. Nel 426, un secolo dopo Costantino, quindi due secoli dopo Severo Alessandro, ai giuristi Papiniano, Ulpiano, Paolo, Modestino, come sottolinea Petit<sup>124</sup>, fu riconosciuto valore ufficiale da Valentiniano III (r. 425-455) e Teodosio II (r. 408-450). Nel 429 questi stessi imperatori ripresero l'affermazione della sottomissione dell'imperatore alle leggi, come risulta dal Codice di Giustiniano: *Imperatores Theodosius, Valentinianus. Digna vox maiestate regnantis legibus alligatum se principem profiteri: adeo de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas et re vera maius imperio est submittere legibus principatum. Et*

---

<sup>121</sup> CORIAT 1997, p. 512.

<sup>122</sup> *Cod. Iust.* 6.23.3.

<sup>123</sup> *Inst.* 2.17.8.

<sup>124</sup> PETIT 1974, p. 158.

*oraculo praesentis edicti quod nobis licere non patimur iudicamus. \*Theodos. et Valetin. AA. ad Volusianum pp. \*429 d. III iun. Ravennae Florentio et Dyonisio cons.*><sup>125</sup>.

L'«opinione pubblica» colta, rappresentata in primo luogo dagli intellettuali e dalle classi alte, distingueva tra tiranno e imperatore, l'uno convinto di non avere limiti nella volontà e nell'azione, l'altro il cui potere era pur sempre circoscritto, anche se grande. Per esempio, nel quarto secolo, rivolgendosi al successore di Costantino, Libanio affermava ancora la contrapposizione tra tiranno e imperatore: «... neppure a te tutto è possibile, o re. Infatti la sovranità è proprio questo: che non tutto dipende da essa»<sup>126</sup>. Carrié precisa: «Il n'y a rien là de constitutionnel au sens que nous donnons à ce terme. Mais ce sont les termes d'un pacte tacite entre l'empereur et ses sujets, qui peuvent lui en rappeler les termes sans risque ni offense»<sup>127</sup>, come fa Libanio.

Rimane così un'ambiguità di fondo, che spiega sia l'ideologia dell'evergetismo sia all'opposto le manifestazioni tiranniche. L'ideologia imperiale, impostata da Settimio Severo<sup>128</sup>, a prescindere dall'uso particolare dei singoli rappresentanti, era un lascito per la dinastia. Essa prevedeva un riferimento non solo alla figura dell'imperatore-soldato (Traiano), ma anche alle tradizioni umanistiche (Antonino Pio, Adriano, Marco Aurelio). Con quest'ultima componente ideologica collimava il contenuto assiologico della giurisprudenza, sia per il suo rigore (*subtilitas, stricta ratio*) sia per i suoi riferimenti a una sensibilità (*benignitas, humanitas*,

---

<sup>125</sup> *Cod. Iust.* 1.14.4.

<sup>126</sup> FOERSTER 1922, p.479, *Disc.* 50, 18-19: ...οὐδὲ σοὶ πάντα ἔξεστιν, ὦ Βασιλεῦ. Αὐτὸ γὰρ τοῦτ'ἔστι βασιλεία τὸ μὴ πάντα τοῖς ἐπ' αὐτῆς ἐξεῖναι.

<sup>127</sup> CARRIÉ, ROUSSELLE 1999.

<sup>128</sup> V. in sintesi PETIT 1974, pp. 55-56.

*vera philosophia*, etc.) che addolciva il diritto ed era congeniale con la spiritualità cristiana, anche se di questa non c'era ancora traccia nel pensiero giuridico<sup>129</sup>. A volte un'aura ideale, utopica avvolgeva i singoli atti legislativi, che, senza negare l'aprirsi alla coscienza di una nuova valorizzazione dell'umano, facilmente poteva diventare ideologico *instrumentum regni*; e infatti, quando le tensioni sociali, economiche, politiche, si acutizzavano, emergeva in primo piano l'operare materiale del potere nella forma estrema dell'uso della forza, che concretamente era quella militare. Di questa base materiale costituita dal potere militare c'era coscienza nel *consilium* di Severo Alessandro e nei suoi funzionari. Nella lettera attribuita a Severo Alessandro, pubblicata da Barns<sup>130</sup>, la consapevolezza della base militare del potere imperiale è espressa dallo stesso imperatore che vi si dichiara eletto dal «più nobile esercito» (i pretoriani). Nella lettera viene nominata, certo un atto dovuto, l'acclamazione militare, ma non quella del popolo e del senato romano, cosa che colpisce se si pensa che l'avvento di Severo Alessandro rappresentò per Erodiano un ritorno al regime senatoriale (v. primo capitolo e qui più avanti la trattazione di Erodiano) e che, si può dire, all'indomani dell'avvento, i pretoriani entrarono in conflitto con il popolo romano e con colui che stava correndo al vertice dello stato, il grande giurista Ulpiano (e di lì a poco

---

<sup>129</sup> Questo aspetto della giurisprudenza è stato particolarmente valorizzato da G. Crifò in CRIFÒ 1999, pp. 11-21, specialmente pp. 11-13.

<sup>130</sup> BARNES 1966, pp. 141-146. Nella presentazione, tra l'altro, si dice: «On its general import can be little doubt. The nearly complete lines 5-11 show it to be a personal message to a body of people (they are addressed in the plural) by an emperor newly elected by 'the most noble soldiery'; he commends the loyalty of this body and promises a visit and appropriate benefactions. The identity of the emperor seems indicated by the beginning of l. 1: ἀλεξάν[; with the generally agreed date of Severus Alexander's accession, March 6 or 11, 222, the date with which the letter concludes, 'Year 1, Pharmouthi (= March 27-April 25) the-', agrees well. The verso, however, directs the letter to an individual-'Apollinarius, senior (?) βουλευτήζ'.

l'avrebbero eliminato e, ancora di piú, avrebbero tentato di eliminare il venerando Cassio Dione, altra figura importante *dell'entourage del princeps puer*).

## 2.8 L'impronta di Ulpiano sul regno di Severo Alessandro

Da Cassio Dione (con quel pochissimo che ci è pervenuto), da Erodiano e dalla *Historia Augusta* (cercando di scrostare lo smalto della *mythistoria* ideologica)<sup>131</sup> si ricava riguardo al regno di Severo Alessandro l'idea di un governo improntato a una politica equilibrata, che sembra proprio delineata nel P. Fay. 20, contenente un editto di Severo Alessandro del 222 detto comunemente il suo discorso della corona (anche se immediatamente motivato da una misura fiscale)<sup>132</sup>.

L'editto, di portata generale, comunica la remissione di contributi dovuti dalle città in occasione dell'avvento al trono (si tratta dell'*aurum coronarium*, un prelievo fiscale eccezionale di somma elevata), ma conferma le somme da versare per l'adozione come Cesare del 221 (prelievo meno consistente ma regolare). Da un lato si fa il beneficio di eliminare un notevole prelievo, dall'altro si mantiene un'imposta regolare. L'imperatore si scusa di non potere fare un beneficio piú consistente: lo stato non versa

---

<sup>131</sup> V, per Cassio Dione piú avanti, per Erodiano il primo capitolo e qui piú avanti, per *SHA, Alex. Sev.* il primo capitolo.

<sup>132</sup> Cfr. PRÉAUX 1941; BOWMAN 1967; OLIVER 1978; WILLIAMS 1970, pp. 383-392. Propenso a riconoscere l'immagine del buon principe è Crifò, in CRIFÒ 1976, pp. 761 ss., con bibliografia su posizioni diverse per quanto riguarda l'interpretazione politica, positiva (GABBA 1962, pp. 41 ss) o critica verso l'idealizzazione della politica di Severo Alessandro (MAZZA 1973, pp. 454 ss.). Critica è anche la posizione di Coriat, in CORIAT 1997, pp. 498-499 e 558, nel senso che i valori proclamati nell'editto sono un'a copertura di debolezza politica.

in buone condizioni finanziarie; e c'è una certa decadenza; per parte sua, dichiara di limitare le spese statali e di vigilare sui governatori e sui procuratori perché amministrino i sudditi con moderazione. Viene enunciata una politica generale improntata a valori come σωφροσύνη, φιλανθρωπία, ἐγκράτεια, κοσμιότης, che è possibile riscontrare nel ritratto che Erodiano e la *Hist. Aug.* fanno di Severo Alessandro. Il significato politico dell'editto nel professare questi alti valori è stato giudicato variamente (v. la nota sulla bibliografia). C'è sicuramente nel documento una certa propaganda, per cui bisogna evitare le facili idealizzazioni, in mancanza di supporti solidi; ma questi mancano anche per le opinioni opposte. Certo è che *l'entourage* del giovanissimo imperatore era consapevole delle difficoltà del governo e voleva muoversi con molta cautela ed equilibrio tra le varie istanze della realtà. *L'entourage* era costituito da uomini come Ulpiano, Giulio Paolo, Modestino, forse anche dal sofista Aspasio di Ravenna (v. più avanti) e naturalmente dalle principesse siriane, Mesa e Mamea, rese prudenti dagli eccessi di Elagabalo e anche di Caracalla. Anche Cassio Dione, ormai negli ultimi anni della sua lunga carriera senatoria, con la sua grande cultura ed esperienza politica, fu vicino a Severo Alessandro.

### **3. Cassio Dione**

Ci sono rapporti stretti e operanti concretamente ed evidentemente tra i Severi e la cultura. Cassio Dione, come intellettuale (storico e ideologo) e politico (con ruoli istituzionali), ha rapporti notevoli con la corte. Egli scrive

due opuscoli<sup>133</sup>, un resoconto sulla guerra civile del 193, di cui subito comprende il carattere epocale, e, sollecitato da temi propagandistici severiani (si pensi all'*Autobiografia* e all'opuscolo *Sui sogni e i prodigi* dello stesso Settimio Severo), un libello appunto sui sogni e i prodigi premonitori che spinsero Settimio Severo a proporsi l'assunzione del potere imperiale, materiale che rifuse nella *Storia romana* dalle origini a Severo Alessandro. La sua carriera<sup>134</sup> e il suo pensiero politico vanno considerati nel contesto

---

<sup>133</sup> Cass. Dio LXXIII 23, 1-5.

<sup>134</sup> Per la vita e la carriera politica cfr. MILLAR 1964; BARNES 1984; pp. 240-255; RICH 1990, pp. 1-4 (favorevoli alla datazione del primo consolato in età severiana intorno al 205). VRIND 1923, pp. 163-168; GABBA 1955; LETTA 1979; NOÈ 1994, pp.7-11; Norcio nella *Prefazione* a NORCIO 1995, (favorevoli alla datazione del primo consolato al tempo di Severo Alessandro, tra 222 e 224 o comunque posteriore al 211). Nasce a Nicea (Bitinia) verso la metà del II sec. d. C. Il padre, Cassio Aproniano, fu insignito sotto Marco Aurelio da incarichi governativi nelle province orientali (Licia e Panfilia, Cilicia, Dalmazia), divenne senatore, console supplente (LXIX 1, 3; LXXI 7, 2; XLIX 36, 4). Probabile è la parentela con Dione di Prusa, detto Crisostomo, cui Cassio Dione è da accostare per la concezione politica. Ebbe ottima educazione, culminata con studi di retorica e diritto. Intorno al 180 andò a Roma, entrò in senato, forse già sotto Marco Aurelio o all'inizio del regno di Commodo (180-192 d. C.), non fu coinvolto nelle epurazioni commodiane ed esercitò l'avvocatura (LXXIII 12, 2). Sotto Pertinace, nel suo breve regno (gennaio-marzo 193), fu *praetor designatus* (LXXIII 12, 2). Da Settimio Severo (193-211), al cui avvento si dimostrò favorevole con i due opuscoli succitati, fu *consul suffectus*? Gli accenni generici a tale nomina (XLIII 46, 6; LX 2, 3; LXXVI 16, 4) non permettono una datazione (v. sopra). Le vendette contro i senatori partigiani di Albino (LXXV 7-8) incrinarono la sua adesione interiore al nuovo imperatore; ma partecipò alle attività del senato (LXXV 2; 5; 8; LXXVI 6) ed esercitò il compito di giudice (LXXV 16). Stando a Roma osservò direttamente i fatti politici (LXXV 4; LXXVI 1). Fu al seguito di Caracalla (211-217) nella campagna d'oriente (216-217) e lo ospitò a Nicomedia nell'inverno 214-215 (LXXVII 17, 2-4; LXXVIII 8, 4-5). Da Macrino (217-218) ebbe l'incarico di *curator vel legatum ad corrigendum statum civitatum*, segnatamente di Pergamo e Smirne (LXXIX 7, 4; 18, 3; cfr. *Prosopographia Imp. Rom.*, Pars I, p. 313), il che forse attesta la sua adesione non proprio fervente verso i precedenti imperatori. Sotto Elagabalo (218-222) trascorse un lungo periodo in patria per malattia (219-220). Con Severo Alessandro fu *proconsul* d'Africa, al comando della *legio III Augusta*, quindi molto probabilmente ebbe il primo consolato e, a seguire, il proconsolato della Dalmazia e della Pannonia Superiore, durante il quale fu severo contro l'indisciplina dei soldati (222-228; XLIX 36, 2-4; LXXX 1). Come si vede, con Severo Alessandro la sua carriera ebbe un grande lancio, fino al secondo consolato (*ordinarius*, questa volta) in collegio con

dell'età severiana, ma qui in particolare nel contesto del passaggio da Elagabalo a Severo Alessandro e dei primi anni del regno di quest'ultimo, segnatamente riguardo alla tematica del miglior governo, secolare nella storiografia greca, e segnatamente della natura del potere imperiale.

Cassio Dione esprime il suo pensiero politico, oltre che nella stessa narrazione e spiegazione dei fatti, anche direttamente in vari passaggi. Ricorre persino alla drammatizzazione con il dialogo-trattato nel libro LII (al cui interno il discorso di Mecenate è un vero e proprio βασιλικὸς λόγος). Qualunque sia stata la cronologia della composizione dei passaggi sparsi e dei libri augustei<sup>135</sup>, non si può non pensare a una relazione con l'imperatore che lo volle come collega nel consolato e lo preservò dalla pericolosità dei pretoriani. La *dignitas*, la prestigiosa carriera politica, la cultura di sicuro hanno agevolato, possiamo immaginare, il suo inserimento nel *consilium principis*. Il Mecenate che consiglia Augusto nel libro LII è verosimilmente figura, proiettata nel passato, di Cassio Dione consigliere di Severo Alessandro. Questo può essere supportato dalla considerazione dei rapporti che Cassio Dione ha avuto con gli imperatori precedenti a Severo Alessandro e dai giudizi che su loro espresse.

---

lo stesso imperatore nel 229 (CIL III 5587; AÉ 1922.73; *Historia Romana* LXXX 5, 1). A Roma c'era una situazione pericolosa per lui: i pretoriani lo detestavano per il rigore con cui aveva trattato i soldati in Pannonia e temevano che anche loro fossero sottoposti a dura disciplina (LXXX 4, 2). L'imperatore lo onorò in vari modi, ma temendo che il malcontento dei pretoriani sfociasse nella violenza, gli consigliò di stare, durante il consolato, lontano da Roma, ma in Italia; più avanti, soggiornò un po' con l'imperatore in Campania, quindi, ammalato, tornò in patria (LXXX 5, 1-3), dove sarebbe morto.

<sup>135</sup> Sono a favore di una cronologia alta intorno al 215 d. C., sotto Caracalla: E. Schwartz in *RE* III 1899, s. v. *Cassius Dio Cocceianus* 40, cc. 1684-1722, part. 1686-1687; GABBA, pp. 295-301; MILLAR 1964, pp. 28-72; SWAN 1997, pp. 2549-2556; ZECCHINI 2017, p. 123; e, con qualche differenza, REIMAR 1752, p. 1536. Favorevoli alla cronologia bassa, al tempo di Severo Alessandro: LETTA 1979, pp. 148-150; e BARNES 1984, pp. 247-252.

### 3.1 *Commodo: avvisaglie di un'età del ferro*

È probabile che Dione sia stato a Roma già sotto Marco Aurelio<sup>136</sup> e che da questo sia stato fatto senatore<sup>137</sup>. Il passaggio da Marco Aurelio a Commodo, figlio degenero, con interruzione della precedente sequenza di successioni per adozione, è per Cassio Dione una caduta dall'età dell'oro all'età del ferro, per giunta arrugginito<sup>138</sup>. Forse fu la Τύχη che evitò il coinvolgimento dello storico in una delle stragi compiute da Commodo, non mancò infatti qualche momento di terrore anche per lui<sup>139</sup>. Il giudizio di Cassio Dione su Commodo è del tutto negativo: per natura non perfido, piuttosto privo di malizia, ma per semplicità e viltà succube ai suoi satelliti, a causa di questi deviò dai buoni costumi e acquisì una seconda natura, sfrenata e omicida<sup>140</sup>.

---

<sup>136</sup> Norcio lo ipotizza da LXXI 33-34 (l'autore ha sentito «chiaramente, σαφῶς» che Marco Aurelio è morto non per malattia, ma per avvelenamento a opera di medici favorevoli all'avvento di Commodo) e da LXXI 36, 3-4 (l'autore parla di Marco Aurelio come chi l'ha conosciuto da vicino), cfr. NORCIO 1995, p. 14.

<sup>137</sup> Norcio (NORCIO 1995) lo dice deducibile da LXXII 4, dove, subito dopo una dichiarazione di autopsia («sulla personale osservazione», ἐξ οἰκείας ... τηρήσεως), si parla del discorso puerile fatto in senato per il padre morto da Commodo, tornato da *Vindobona* a Roma da poco tempo (tra il ritorno e la seduta del senato Commodo avrebbe pensato a nominare senatore Cassio Dione? Improbabile. *Ergo* questi doveva essere già senatore). *Ibid.*, p. 15.

<sup>138</sup> LXXII 36, 4: l'autore, avvertendo il lettore di accingersi a parlare di Commodo, amaramente osserva: «alle vicende dei Romani di quell'epoca accadde quello che avviene oggi alla nostra storia, decaduta da un regno aureo a uno ferreo e rugginoso», traduzione di A. STROPPIA, in Cassio Dione, *Storia Romana*, vol. ottavo (LXVIII- LXXIII) Milano 2009.

<sup>139</sup> Cfr. l'episodio narrato in LXXII 21, tragico e farsesco a un tempo, da letteratura bachtinianamente carnevalesca.

<sup>140</sup> LXXII 1, 1: Οὗτος πανοῦργος μὲν οὐκ ἔφυ, ἀλλ' εἰ καὶ τις ἄλλος ἀνθρώπων ἄκακος, ὑπὸ τῆς πολλῆς ἀπλοτητος καὶ προσέτι καὶ δειλίας ἐδούλευσε τοῖς συνοῦσι, καὶ ὑπ' αὐτῶν ἀγνοία τὸ πρῶτον τοῦ κρείττονος ἀμαρτῶν ἐς ἔθος κακ τοῦτου καὶ ἐς φύσιν ἀσελγῆ καὶ μαιφόνον προήχθη. Gli attributi della seconda natura di Commodo evocano il τύραννος.

### 3.2 Breve stagione di un buon imperatore

Una stima reciproca può spiegare la nomina come *praetor* da parte di Pertinace. Cassio Dione ritrae questo imperatore (il cui regnò passò come una meteora: gennaio-marzo 193) con le parole tra le piú belle della cultura greca e anche della ideologia senatoria: è *καλοκάγαθός*<sup>141</sup>, complimento supremo dell'uomo greco, tanto piú se riferito a un uomo nato da padre non nobile<sup>142</sup>; rende onore con delicatezza alla *dignitas* di senatori prima tenuti in ombra<sup>143</sup>; onora questi in sommo grado, ma tratta tutti i senatori, compreso Cassio Dione («*ci trattava*»), in modo molto democratico<sup>144</sup>; è alla mano<sup>145</sup>; ascolta prontamente le istanze<sup>146</sup>; risponde in modo gentile (umano)<sup>147</sup>; invita i senatori a banchetti improntati a temperanza<sup>148</sup>; o, quando non li invita, manda a chi una pietanza a chi un'altra, cose sempre frugali<sup>149</sup> (di contro alla *τρυφή*); i ricchi e vanagloriosi ridono di lui<sup>150</sup>; ma altri («*noialtri*»), che hanno in onore la virtù al di sopra della dissolutezza, lo lodano<sup>151</sup>; oltre ai titoli appropriati al suo ufficio, ne ottiene uno nuovo «*in relazione al suo voler essere democratico*: fu, secondo una prassi antica,

---

<sup>141</sup> LXXIII 1, 1: Περτίναξ δὲ ἦν μὲν τῶν καλῶν κάγαθῶν.

<sup>142</sup> LXXIII 3, 1: πατρὸς οὐκ εὐγενοῦς.

<sup>143</sup> LXXIII 3, 1-3. Si tratta di Claudio Pompeiano e Acilio Glabrione.

<sup>144</sup> LXXIII 3, 4: τούτους μὲν οὖν ἐς ὑπερβολὴν ἐτίμα, ἐχρήτο δὲ καὶ ἡμῖν δημοτικώτατος. Democratico (si intende per l'aristocratico Cassio Dione) con i senatori.

<sup>145</sup> *Ibid.*: εὐπροσήγορος.

<sup>146</sup> *Ibid.*: ἤκουέ τε ἐτοίμως ὅ τι τις ἀξιοίη.

<sup>147</sup> *Ibid.*: ἀπεκρίνετο ἀνθρωπίνως.

<sup>148</sup> *Ibid.*: εἰστία τε ἡμᾶς σωφρόνως.

<sup>149</sup> *Ibid.*: διέπεμπεν ἄλλοις ἄλλα καὶ εὐτελέστατα.

<sup>150</sup> *Ibid.*: καὶ αὐτὸν ἐπὶ τούτῳ οἱ μὲν πλούσιοι καὶ μεγάλαυχοι διεγέλων.

<sup>151</sup> *Ibid.*: οἱ δὲ ἄλλοι, οἷς ἀρετὴ ἀσελγείας προτιμότερα ἦν, ἐπηνοῦμεν.

nominato *princeps senatus*» (il sogno di Cassio Dione e di tutti i senatori)<sup>152</sup>;  
 rimette subito *in ordine* quanto prima è stato fatto di *anormale e disordinato*<sup>153</sup>;  
 nell'amministrazione imperiale dimostra *umanità, onestà, ottima gestione  
 economica, attentissima cura del bene comune*<sup>154</sup>; riabilita quelli che sono stati  
 ingiustamente condannati a morte e stigmatizzati con la *damnatio memoriae*  
 e inoltre giura di non ricorrere a tale pena<sup>155</sup>; quando, scoperta la trama di  
 Sossio Falcone, che conta sulla perfidia di Leto e sul malcontento dei  
 pretoriani avidi di denaro, Cassio Dione e gli altri senatori sono pronti a  
 dichiarare Falcone nemico pubblico e a votare la condanna a morte, allora  
 lo stesso Pertinace, coerente con il suo giuramento, si alza ed esclama: «Non  
 sia mai che un senatore, fino a quando io governi, sia messo a morte,  
 neppure per giusta causa»<sup>156</sup>; infine, declina la proposta del senato (Cassio  
 Dione usa sempre il noi) di fare sua moglie Augusta e suo figlio Cesare e  
 più ancora, direi con alto senso di distinzione tra identità pubblica e identità  
 privata, rinuncia, fin dal primo giorno del suo regno, a tutti i suoi beni a  
 favore dei figli e decide che questi vivano con il nonno ed egli li visiti

---

<sup>152</sup> LXXIII 5, 1; ἔλαβε τὰς τε ἄλλας ἐπικλήσεις τὰς προσηκούσας καὶ ἑτέραν ἐπὶ τῷ  
 δημοτικῷ εἶναι βούλεσθαι· πρόκριτος γὰρ τῆς γερονσίας κατὰ τὸ ἀρχαῖον  
 ἐπωνομάσθη.

<sup>153</sup> *Ibid.*: καὶ εὐθὺς ἐς κόσμον, ὅσα πρὶν πλημμελῶς εἶχε καὶ ἀτάκτως, καθίστατο.

<sup>154</sup> LXXIII 5, 2: φιλανθρωπία τε γὰρ καὶ χρηστότης καὶ οἰκονομία βελτίστη καὶ πρόνοια  
 τοῦ κοινοῦ ἐπιμελεστάτη περὶ τὸν αὐτοκράτορα διεδείκνυτο.

<sup>155</sup> *Ibid.*: τὴν ἀτιμίαν ἀφεῖλε τῶν ἀδίκως πεφονευμένων, καὶ προσέτι καὶ ἐπώμοσε  
 μηδέποτε τοιαύτην δίκην προσδέξεσθαι. A queste parole segue (LXXIII 5, 3) un pezzo  
 (quanto breve e sobrio, tanto potente nel *movere affectus*) da storiografia mimetica o  
 drammatica. I senatori (immaginiamo che Pertinace abbia appena annunciato la  
 riabilitazione) scoppiano in lacrime e manifestazioni di gioia a un tempo e invocano i nomi  
 chi dei parenti chi degli amici mandati a morte precedentemente dal tiranno. Quindi, una  
 triste annotazione, valida per tutti i regimi dispotici: prima non era possibile manifestare  
 le proprie emozioni (οὐδὲ γὰρ τοῦτο πρὶν ἐξῆν ποιεῖν). Infine, il dissotterramento dei  
 corpi, interi o ridotti a pezzi per tempo o tipo di esecuzione, e i dovuti onori funebri.

<sup>156</sup> LXXIII 8, 1-5.

saltuariamente, e nel ruolo di padre e non di imperatore<sup>157</sup>. Dalla valutazione dell'*ethos* e degli atti di Pertinace non è chi non veda netta la griglia, morale e ideologica, di valutazione del buon imperatore: φιλανθρωπία (*humanitas*), ἐγκράτεια (*esse compos sui*), σωφροσύνη (*temperantia*), πρόνοια τοῦ κοινοῦ (*utilitas rei publicae*), εὐτέλεια (*frugalitas*), εὐσέβεια (*pietas* versi i morti). Si sottolineino, come cuore pulsante dell'ideologia dionea, il rispetto e la disponibilità al dialogo con il senato da parte di un *imperator* in veste di *princeps senatus*, in cui già sul piano della fisica politica e sociale cova l'opposizione da parte dei soldati e dei liberti imperiali – come Cassio Dione rileva puntualmente nel caso di Pertinace<sup>158</sup>. La buona sorte assiste Dione se si pensa alla fine tragica di Pertinace e alle successive convulse, torbide e cruente μεταβολαί di quel *terribilis* 193: e subito deve trepidare sotto il regno di Didio Giuliano (28 marzo-2 giugno), colui che ha comprato la nomina a *Imperator* all'asta pretoriana e che ci si meraviglia non abbia eliminato lo storico per certi precedenti<sup>159</sup>.

### 3.3 La disillusione per Settimio Severo

Inizialmente Cassio Dione nutrì buone speranze su Settimio Severo<sup>160</sup>, ma ben presto, dalla metà circa degli anni novanta fino alla fine

---

<sup>157</sup> LXXIII 7, 1-4.

<sup>158</sup> LXXIII 8, 1-4.

<sup>159</sup> Cassio Dione aveva, come *advocatus* in diversi processi, pronunciato accuse contro Didio Giuliano; di qui la sua paura, cfr. LXXIV 12 ss. La mancata vendetta di Didio Giuliano è dovuta forse al fatto che anche lui regnò per lo spazio di un mattino.

<sup>160</sup> Si pensi al fatto che Settimio Severo si pose come vendicatore di Pertinace e dopo la marcia su Roma ne fece celebrare il funerale e l'apoteosi, ebbe l'approvazione, da parte del senato, del diritto di inserire nella sua nuova titolatura il nome di Pertinace, come risulta dalle prime monete emesse tramite la zecca di Roma: IMP CAESAR LVCIVS SEPTIMIUS

del regno sia di Severo (211) sia di Caracalla (217), pur impegnandosi nel suo lavoro di senatore in processi, deliberazioni e momenti pubblici di grande importanza, dovette vivere tra senso di solitudine e di estraneità e ansie e paure per situazioni di sospetto e di eliminazione. Cassio Dione rileva la negatività di vari aspetti della politica di Settimio Severo e stigmatizza molte sue azioni crudeli e tiranniche. L'entrata di Severo con tutte le truppe a Roma fu per lo storico uno spettacolo di una grandiosità mai vista, segno poco rassicurante di megalomania<sup>161</sup>. Il nuovo vincitore si impegna con una promessa giurata e sancita con decreto di non uccidere nessun senatore, ma poi non la mantiene (paradossalmente, Giulio Solone, incaricato di stilare il decreto, non molto tempo dopo sarebbe incorso nella condanna a morte)<sup>162</sup>, dimostrando incoerenza e facendo un uso strumentale della *dignitas* senatoria. Particolare risentimento esprime lo storico per il fatto che il nuovo imperatore ha reso la città turbolenta con la presenza di tante truppe, ha riposto la speranza della sua salvezza non nella benevolenza dei collaboratori di governo, ma nella forza militare e ha gravato lo stato di spese eccessive per il mantenimento dei soldati<sup>163</sup>, stabilendo un legame personale con loro. Abolendo l'istituzione

---

SEVERUS PERTINAX AVGVSTVS. Per un verso questo doveva far piacere a Cassio Dione, perché si proclamava una continuità con l'imperatore che egli aveva giudicato ottimo, dall'altro percepiva segni di pericolo per la sua visione, a cominciare dall'immane parata di militari attraverso Roma. Le stesse prime monete documentano il fulcro effettivo del potere di Settimio Severo: la *Fides* dei soldati, in quel momento, del Reno e del Danubio (*BMC*, V, Sett. Sev. 7-25).

<sup>161</sup> LXXIV 1, 1-5. Si sente dell'ironia a leggere: «e si ebbe lo spettacolo più splendido fra tutti quelli che ho visto», καὶ ἐγένετο ἡ θεὰ πασῶν ὧν ἑώρακα λαμπροτάτη; o: «la folla smaniava dal desiderio di vederlo e sentirlo parlare, come se in qualche modo fosse stato trasfigurato dalla fortuna», ὁ δ' ὄμιλος ἰδεῖν τε αὐτὸν καὶ τι φθεγγομένου ἀκοῦσαι, ὥσπερ τι ὑπὸ τῆς τύχης ἠλλοιωμένου, ποθοῦντες ἠρεθίζοντο.

<sup>162</sup> LXXIV 2, 1-2.

<sup>163</sup> LXXIV 2, 3.

dell'arruolamento dei pretoriani esclusivamente da Italia, Spagna, Macedonia e Norico (da dove provenivano giovani di aspetto piú decoroso e di costumi piú semplici), e introducendo elementi provenienti da tutte le legioni, ha legato a sé i soldati, ma dal punto di vista sociale ha provocato che tanti giovani disoccupati si dessero al banditismo e a carriere gladiatorie<sup>164</sup>. Dione condanna la militarizzazione dell'impero. Settimio Severo ha organizzato per Pertinace, oltre che un ἡρώων, un funerale faraonico, con oro e porpora e avorio e gemme a profusione, con in processione lui e i senatori con le famiglie, e cori di fanciulli e uomini, e *imagines* di illustri romani antichi, e statue rappresentanti le varie *nationes*, e famiglie di littori, di segretari, di banditori, etc., e statue di uomini ignoti o noti per qualche eccellenza, e cavalieri e fanti in armi, e cavalli di razza, e tutte le offerte funebri che senatori e mogli, illustri cavalieri, comunità e corporazioni dell'Urbe avevano mandato. La descrizione dell'evento, che pare infinito, continua ancora con il panegirico, e la cerimonia dell'apoteosi con la statua di cera nel rogo e il volo dell'aquila al cielo, simbolo del catasterismo dell'anima del defunto. Si profila il culto dell'imperatore, in un quadro di orientalizzazione dell'impero<sup>165</sup>. Certamente, si tratta dell'apoteosi di Pertinace, un imperatore del tutto positivo per Cassio Dione che in certi momenti, durante il funerale, è travolto dalla commozione e piange e invoca il nome del defunto. Ma è fortissima la sensazione che tutto ruoti, sostanzialmente, intorno all'imperatore vivente e serva a consolidare a favore del suo potere il consenso prima delle riprese dell'ostilità contro Pescennio Nigro. Altri rilievi negativi: la feroce esecuzione dei 29 senatori

---

<sup>164</sup> LXXIV 2, 4-6.

<sup>165</sup> LXXIV 4, 1-5.

seguaci di Clodio Albino<sup>166</sup>; la condanna a morte di Giulio Prisco<sup>167</sup>; l'oltraggio al cadavere di Clodio Albino<sup>168</sup>; la responsabilità dell'ascesa al potere di Plauziano e quindi delle sue cattive azioni, illegalità e delitti<sup>169</sup>; l'episodio del bandito Claudio<sup>170</sup>. D'altra parte Cassio Dione, dotato di senso della misura, sa cogliere aspetti positivi della personalità di Settimio Severo: per esempio, le sue giornate erano scandite da varie attività, tra la sana e semplice cura della sua persona, la vigilanza sull'economia dell'impero e l'amministrazione della giustizia con l'ascolto paziente degli imputati e con la concessione della piena libertà di parola (παρορησία) ai giudici (tra cui spesso sedeva lo stesso Cassio Dione)<sup>171</sup>. In ultima analisi, per la sua μετριότης, Cassio Dione non dovette fare molta fatica per adottare un comportamento di grande prudenza e autocontrollo necessario a evitare seri problemi riguardo alla sua vita durante il regno di un imperatore dalla personalità consapevole della propria forza e autorità<sup>172</sup>.

---

<sup>166</sup> LXXV 8.

<sup>167</sup> LXXV 10.

<sup>168</sup> LXXV 7.

<sup>169</sup> LXXV 14-15. Tra l'altro, attesta Cassio Dione, Plauziano, servendosi del potere che esercitava su Settimio Severo, perseguì Giulia Domna, accusandola di malefatte contro di lui e arrivando a sottoporre a torture nobili donne per estorcere confessioni contro l'Augusta, che per questo si dedicò alla cultura frequentando sofisti. LXXV 15, 6-7: καὶ οὕτω καὶ ἐς τὰ ἄλλα πάντα ὁ Πλαυτιανὸς αὐτοῦ κατεκράτει ὥστε καὶ τὴν Ἰουλίαν τὴν Αὐγουσταν πολλὰ καὶ δεινὰ ἐργάσασθαι ἵπταν γὰρ αὐτῇ ἤχθετο, καὶ σφόδρα αὐτὴν πρὸς τὸν Σεουήρον ἀεὶ διέβαλλεν, ἐξετάσεις τε κατ' αὐτῆς καὶ βασάνους κατ' εὐγενῶν γυναικῶν ποιούμενος. Καὶ ἡ μὲν αὐτὴ τε φιλοσοφεῖν διὰ ταῦτ' ἤρξατο καὶ σοφισταῖς συνημέρευεν.

<sup>170</sup> LXXV 2, 4.

<sup>171</sup> LXXVII 16; 17.

<sup>172</sup> Ottima la sintesi di G. Norcio sui rapporti di Cassio Dione con Settimio Severo e Caracalla nell'introduzione a NORCIO 1995, pp. 15-24 e 48-49.

### 3.4 Caracalla: fiscalismo e militarizzazione

Ancora piú guardingo dovette essere sotto Caracalla specialmente nei primi anni. La sequela di uccisioni, da parte di Caracalla, non solo di cittadini innocenti e di personaggi dotati di *dignitas*, ma anche di persone vicine e vicinissime (fratello, moglie, cognato, maestro, prefetto del pretorio), e la frequente umiliazione del senato fanno escludere che l'ospitalità data a Caracalla in Nicomedia nell'inverno del 214-215 sia il segno di una svolta del rapporto verso un'amicizia: e appare una forzatura leggere un sostrato di amicizia nell'episodio in cui Caracalla durante il banchetto vuole vicino a sé Cassio Dione e recita versi di Euripide sulla caducità degli esseri umani<sup>173</sup>. Certo si può immaginare un certo miglioramento del rapporto, ma non di piú, se si pensa che il giudizio negativo su Caracalla è tale che anche la *Constitutio Antoniniana*, un fatto per noi epocale<sup>174</sup>, riceva un'interpretazione cinica da Cassio Dione, per cui l'estensione della cittadinanza sarebbe *a parole* (λόγῳ) un onore, *di fatto* (ἔργῳ) si inscriverebbe in un quadro di costrizioni fiscali finalizzate a soddisfare soprattutto le esigenze dei soldati<sup>175</sup>. Caracalla, per mantenere il

---

<sup>173</sup> LXXVII 18.

<sup>174</sup> V. sopra, nella considerazione di Ulpiano, il retroterra della *Constitutio Antoniniana*: il giusnaturalismo; l'assimilazione della filosofia (stoica, neoplatonica) da parte della giurisprudenza; la ricorrenza nel pensiero dei giuristi severiani (e dei precedenti) di concetti come *humanitas*, *benignitas*, *indulgentia*, *succurrere*, cfr. *Dig.* 42.1.49 (Paul. 2 man.), *Dig.* 5.3.38 (Paul. 20 ed.), *Dig.* 28.2.13 pr. (Iul. 29 dig.), *Dig.* 49.15.12.5 (Tryph. 4 disp.), etc.

<sup>175</sup> LXXVII 9-10. Da questo passo stesso, a leggerlo attentamente, risulta che in via di principio Cassio Dione non fu contrario alla cittadinanza universale. Inoltre nel discorso di Mecenate ad Augusto c'è anche, tra le altre, la proposta di estensione della cittadinanza agli abitanti liberi dell'impero (v. piú avanti in questo stesso paragrafo). – SHERWIN-WHITE 1973<sup>2</sup>, p. 270, nega le motivazioni fiscali perché l'imposta sull'eredità non toccava i piccoli patrimoni, pertanto non si poteva contare sul numero per notevoli introiti fiscali. GILLIAM 1952 (= *Roman Army Papers*, Amsterdam, 1986, pp. 97-105) sostiene le motivazioni fiscali. Infatti la clausola finale della Tavola di Banasa (*ILAM*, II 94: *salvo iure*

potere, corrompe i soldati, con privilegi e rilassamento della disciplina; preda tutto il territorio dell'impero per dare ai soldati; una volta, durante una corsa di cavalli, il pubblico romano grida: «Manderemo in rovina<sup>176</sup> i vivi per seppellire i morti!»; Caracalla dice sovente: «Nessuno tra gli uomini, tranne me, dovrebbe avere il denaro, per gratificarne i soldati!»; e quando Giulia Domna lo rimprovera per questo dispendio, perché non resta più nessuna entrata giusta o ingiusta, Caracalla, mostrando la spada, esclama: «Animo, madre: finché abbiamo questa, non ci mancherà denaro!»<sup>177</sup>. Da questo punto di vista per Cassio Dione Caracalla avrebbe osservato il consiglio del padre morituro<sup>178</sup>. Cassio Dione ribadisce il suo

---

*gentis, sine diminutione tributorum et vectigalium populi et fisci*) dimostra che gli alti funzionari stavano attenti al rapporto tra cambiamento di status delle persone e prelievi fiscali. SESTON 1966, pp. 884-885, e EUZENNAT 1976, pp. 63-68, affermano il rapporto tra l'aumento del numero dei cittadini e la volontà di Caracalla di coinvolgerli nei ringraziamenti agli dei per essersi salvato dal presunto complotto di Geta. C. LETTA 1989, nel suo articolo nega questa interpretazione. Per M. Christol non si può non tenere conto della motivazione fiscale perché gli amministratori non potevano non tenere conto di ciò che implicava l'estensione della cittadinanza dal punto di vista fiscale; d'altra parte, ciò non bastava: c'erano altri fattori, come il detto scopo di farsi perdonare il fratricidio e inoltre la maturazione di una tendenza secolare all'inclusione di *peregrini liberi* nella *civitas*, v. CHRISTOL 1997, pp. 40-41. J.-M. Carrié sottolinea che l'*octroi* della cittadinanza universale esprime, meglio che altro, l'ispirazione umanista del diritto severiano, di cui ebbe altissima coscienza Ulpiano (*Dig.* 1.1.10 pr.), e cambia il significato politico dell'imposta provinciale, che diventa, da simbolo di assoggettamento, segno di una partecipazione attiva alle spese di una unica comunità universale, minando peraltro ogni giustificazione dei privilegi dell'Italia (il che agevolò la loro abolizione in seguito da parte di Diocleziano), cfr. CARRIÉ, ROUSSELLE 1999, pp. 57 ss.

<sup>176</sup> Oppure: «Spogliamo», se si adotta ἀποδύομεν proposto da Bekker, cfr. l'edizione Loeb, Vol. IX, libri 71-80, p. 299, n. 1.

<sup>177</sup> LXXVII 10, 3-4. – Cfr. l'orientamento critico riguardo alla tesi del regime *militarista* dei Severi: «Dion Cassius, Hérodien ont porté sur la politique des Sévères à l'égard de l'armée des jugements extrêmement négatifs longtemps suivis par les historiens modernes: nous commençons à peine à nous libérer de leur autorité», CARRIÉ, ROUSSELLE 1999, p.73.

<sup>178</sup> Morendo Settimio Severo avrebbe detto ai figli: «Andate d'accordo, arricchite i soldati, infischiatevene di tutti gli altri», ὁμονοεῖτε, τοὺς στρατιώτας πλουτίζετε, τῶν ἄλλων πάντων καταφρονεῖτε, LXXVI 15, 2.

disprezzo con l'uso frequente del nomignolo Tarautas, dal soprannome di un gladiatore piccoletto e bruttissimo d'aspetto e violentissimo e ferocissimo d'animo<sup>179</sup>.

### 3.5 Un giudizio equanime su Macrino

L'eliminazione di Caracalla da parte del prefetto del pretorio M. Opellio Macrino dovette recare soddisfazione ai senatori e, tra questi, anche a Cassio Dione.

Cassio Dione cerca di dare, sul nuovo imperatore, un giudizio equanime, con ombre e luci. Quanto alle luci, Macrino comincia la sua ascesa sociale e politica come avvocato; si segnala, riguardo alle leggi e ai precedenti, per conoscenza accurata, ma più per l'osservanza coerente e fedele; conosciuto in azione in un processo da Plauziano, è assunto da questo come amministratore dei suoi beni; rischia di essere coinvolto nella caduta del suo patrono; si salva, inaspettatamente, grazie all'intercessione di Cilone e viene nominato da Settimio Severo *curator viae Flaminiae*; da Caracalla riceve brevi nomine come procuratore, poi il posto più alto della carriera equestre, la prefettura del pretorio, nel cui esercizio prende decisioni ottime e giustissime<sup>180</sup>; dopo la morte di Caracalla, Advento si sarebbe vantato di avere la priorità nell'aspirare al potere imperiale<sup>181</sup>, mentre Macrino, prudente e circospetto, dopo avere eliminato Caracalla,

---

<sup>179</sup> LXXVIII 9, 3.

<sup>180</sup> LXXVIII 11, 1-3. Nella prefettura del pretorio è collega di M. Oclatinio Advento, quando in occasione della crisi del 211 Caracalla toglie di mezzo i prefetti del pretorio in carica. Advento era primo in *dignitas* e superiore in capacità militari, cfr. Hdn. IV 12, 1.

<sup>181</sup> LXXVIII 14, 2.

non ebbe fretta di uscire allo scoperto, ma ebbe bisogno di tre giorni di trattative, attraverso la mediazione di amici, per guadagnarsi il favore dei soldati<sup>182</sup>; Macrino impronta il suo comportamento a cautela, moderazione, ragionevolezza, come si vede da un dettaglio che pare insignificante, mentre è una spia della personalità, un orecchio forato, che è usanza praticata da molti della sua gente, i Mauri, e che egli sottrae alla vista degli altri per ἐπιείκεια<sup>183</sup>. Quando, ricevuto da Macrino il rapporto sulla conclusione della questione orientale, il senato gli propone di integrare la sua titolatura con *Parthicus*, Macrino declina, «vergognandosi, a quanto pare, di assumere un titolo da nemici da cui era stato vinto»<sup>184</sup>. Stesso senso della misura emerge da questo fatto: quando il senato, dopo la lettura della prima lettera, ha votato diverse misure appropriate per lui e il figlio (per questo, tra l'altro, i titoli *Patritius Princeps Iuventutis Caesar*), Macrino accetta tutto tranne i giochi circensi già votati a celebrazione dell'inizio del suo regno, «affermando che l'evento era stato abbastanza celebrato coincidendo con i *ludi* del genetliaco di Severo»<sup>185</sup>. Così pure, egli stesso, in relazione al consolato da assumere nell'anno seguente, rifiuta il titolo di console per la seconda volta, sebbene abbia avuto prima gli *ornamenta consularia* e per

---

<sup>182</sup> LXXVIII 11, 5.

<sup>183</sup> LXXVIII 11, 1-2: τῆ ἐπιεικείῃ.

<sup>184</sup> LXXVIII 27, 3: οὐ μὴν ἐδέξατο, αἰσχυνθείς, ὡς ἔοικεν, ἐπικλήσιν πολεμίων λαβεῖν ὑφ' ὧν ἦττητο. Tuttavia monete della fine del 217 e dell'inizio del 218 recano *Victoria Parthica*; inoltre in un miliario proveniente dalla Mauritania Cesariana, dedicato a Macrino e a suo figlio Diadumeniano, si attesta l'attribuzione del titolo forse non ufficialmente da parte di comunità locali, cfr. CHRISTOL 1997, p. 52, con bibliografia a p. 61, n. 4.

<sup>185</sup> LXXVIII 17, 1. I giorni tra l'eliminazione di Caracalla e l'acclamazione dei soldati servirono a far coincidere quest'ultima con il *dies natalis* di Settimio Severo a simboleggiare un rilancio della dinastia dal richiamo al suo fondatore. C'era senso della misura in Macrino, ma anche accortezza e orchestrazione.

questo possa dirsi *vir clarissimus*, come i membri dell'*ordo senatorius*<sup>186</sup>. Ancora: Macrino solleva una questione cui, appunto, Cassio Dione e, in genere, il senato erano sensibili: il grande dispendio pubblico di Caracalla per i versamenti ai barbari, versamenti equiparati alla spesa relativa ai soldati<sup>187</sup>, a sua volta già aumentata in occasione della guerra d'oriente<sup>188</sup>. Riguardo all'*annona militaris*, Macrino dovette procedere a misure di contenimento, che il senato dovette gradire: la riduzione della paga dei soldati, con l'argomento del ritorno alla pace, e la riduzione del soldo per le nuove reclute, con il ritorno alle regole di Settimio Severo<sup>189</sup>; inoltre, dovette ridurre il numero delle città orientali (in Siria, Palestina e Cilicia) le cui zecche avevano, durante la guerra, contribuito notevolmente alla emissione di numerari (Caracalla aveva aumentato molto il numero di zecche siriane per la coniazione di tetradracme)<sup>190</sup>. Il senato dovette gradire, della politica fiscale di Macrino, l'abolizione della decima che Caracalla aveva sostituito alla ventesima<sup>191</sup>.

---

<sup>186</sup> LXXVIII 13, 1-2; 14, 2-4. In questo modo Macrino rifiuta una prassi cominciata con Settimio Severo e continuata con Caracalla: μή ἐθελήσας δεύτερον δὴ τῶ ἐπιόντι ἔπει ὑπατεύειν δόξαι ὅτι τὰς τῶν ὑπατευκότων τιμὰς ἐσχήκοι, ὅπερ ἐπὶ τοῦ Σεουήρου ἀρξάμενον καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἐπεποιήκει (LXXVIII 13, 1).

<sup>187</sup> LXXVIII 17, 3: καὶ τὸ δημόσιον ἰσχυρῶς τῇ τῶν χρημάτων τῶν τοῖς βαρβάροις διδομένων ἀυξήσει βεβαρηκέναι ἔφη ἰσάριθμα γὰρ αὐτὰ τῇ τῶν στρατευομένων μισθοφορὰ εἶναι, «e (Macrino) diceva che (Caracalla) aveva gravato il tesoro statale dell'aumento delle somme date ai barbari: e infatti queste erano uguali alla paga dei soldati in armi».

<sup>188</sup> Caracalla aveva, per la guerra d'oriente, aumentato le spese per i soldati, cfr. LXXVIII 28, 1-2.

<sup>189</sup> LXXVIII 12, 7.

<sup>190</sup> Su tutti i passi di Dione relativi all'*annona militare*, cfr. DEVELIN 1971, pp. 687-695; CARRIÉ 1993, pp. 83-154: per la politica monetaria di Caracalla e di Macrino, cfr. BELLINGER 1940; J.-P. CALLU 1969, pp. 171-174.

<sup>191</sup> LXXVIII 12, 2: τὰ περὶ τοὺς κλήρους καὶ τὰ περὶ τὰς ἐλευθερίας καταδειχθέντα ὑπὸ τοῦ Καρκαλάλλου παύσας, «avendo abolito quanto stabilito da Caracalla per le eredità e

Ma, sempre dalla prospettiva senatoriale, dura a comprendere che, dopo l'aurea età (sogno della fine della storia) antoniniana, scosse sismiche annunciano che la storia non si è fermata, Cassio Dione rileva anche ombre nella figura di Macrino. Per la prima volta ha il potere imperiale un cavaliere, per giunta di stirpe maura, per sopraggiunta nato da genitori oscuri<sup>192</sup>: scioccante per i senatori; si pone un problema di legittimazione. E subito si aggiunge un altro problema: anche il protocollo non è osservato. Macrino, dopo la proclamazione militare, non si reca a Roma e al senato per l'investitura: deve chiudere la questione orientale. Ma capisce i problemi e manda lettere al senato. Nella prima, molto lacunosa, comunica, tra l'altro, la titolatura che egli si è attribuita senza che sia prima avvenuta l'investitura (il voto del senato)<sup>193</sup>. Oltre che a questi problemi relativi alla legittimazione del potere e alle procedure protocollari, il senato è sensibile alla scelta dei personaggi che devono collaborare con il principe e rappresentare le istituzioni: in concreto, per liquidare le pratiche di Caracalla, bisogna scartare individui compromessi con il suo governo; alcuni, addirittura, oltre che rimuoverli, eliminarli, con la relegazione o con l'esecuzione. In proposito, Cassio Dione attesta critiche riguardo a certe scelte di Macrino. Cassio Dione dà alcuni esempi di senatori e cavalieri che si erano sporcati le mani sotto Caracalla. Governatori, nominati sotto Caracalla, vengono

---

le manomissioni». Caracalla aveva sostituito la decima (10%) alla ventesima (5%) sull'eredità e sull'affrancamento degli schiavi, cfr. LXXVII 9, 4.

<sup>192</sup> LXXVIII 11, 1; LXXVIII 18, 4.

<sup>193</sup> LXXVIII 16, 2: ἐνέγραψεν δὲ ἐν τῇ ἐπιστολῇ Καίσαρά θ' ἑαυτὸν καὶ αὐτοκράτορα καὶ Σεουήρον, προσθεὶς τῷ Μακρίνω ὄνόματι καὶ εὐσεβῆ καὶ εὐτυχῆ καὶ Αὔγουστον καὶ ἀντύπατον, οὐκ ἀναμείνων τι, ὡς εἰκὸς ἦν, παρ' ἡμῶν ψήφισμα... τοσαῦτα καὶ τηλικαῦτα ῥήματα αὐτὸς..., «si firmò nella lettera *Cesare Imperatore Severo*, aggiungendo al nome *Macrino* anche *Pio Felice Augusto Proconsole*... tanti e tali nomi egli stesso...» (questo spezzone finale nel vol. IX della Loeb è integrato così: «He [sent the letter with full knowledge that] he had on his own responsibility [assum]ed so many and so great titles...»).

destituiti. Macrino toglie il governo della Pannonia inferiore a Suetrio Sabino, quello della Dacia a Settimio Castino. Rimpiazza il legato propretore dell'Arabia e il prefetto dell'Egitto (Lucio Valerio Dato). Non basta la rimozione per neutralizzare e impedire che si tessano reti politiche: i piú sono anche relegati, pochi giustiziati. Il senato è favorevole; ma critica la scelta di alcuni di quelli che subentrano. Non vede di buon occhio che cariche importanti siano rivestite da persone da poco ammesse nell'ordine senatorio<sup>194</sup>. Critica duramente la scelta per la prefettura urbana: Oclatinio Advento, che è stato collega di Macrino nella prefettura pretoria – *ergo* il suo trasferimento alla prefettura urbana ha tutta l'aria di una mossa calcolata da Macrino, significa spuntargli le unghie allontanandolo dai pretoriani su cui il personaggio ha saputo guadagnarsi influenza. Eppure lo sconcerto del senato per Advento è destinato a ripetersi: nel 218 lo stesso Advento diviene *consul ordinarius* a fianco di Macrino. Gli ambienti senatoriali devono essere molto risentiti: ma ben presto è sostituito da Mario Massimo, l'autore di biografie imperiali, di cui rimpiangiamo la perdita, senatore autorevole dalla brillante carriera, già proconsole d'Asia<sup>195</sup>. Ma l'ala estrema del «partito» senatorio voleva di piú: la *damnatio memoriae* di Caracalla. Parlando della prima lettera mandata da Macrino al senato, a un certo punto Cassio Dione nota che Macrino non si riferisce mai a Caracalla se non come all'imperatore; non lo evoca né come degno di onore né come indegno; non osa dichiararlo né semidio (ἥρωα) né nemico pubblico (πολέμιον) e sulla ragione di questo funambolismo politico lo storico esprime la propria opinione (ὡς μὲν ἐγὼ δοκῶ), cioè che Macrino si è trattenuto sia dal divinizzare Caracalla, perché ha commesso misfatti e si è attirato l'odio di

---

<sup>79</sup> LXXVIII 13, 2-4.

<sup>195</sup> LXXVIII 14, 3-4.

molti, sia, all'inverso, dallo stigmatizzarlo, perché i soldati sono affezionati a lui, e il sospetto di alcuni (ὡς δέ τινες ὑπώπτευσαν), cioè che Macrino vuole che lo stigma di Caracalla risulti atto del senato e del popolo e non suo, specialmente dal momento che egli si trova in oriente in mezzo ai soldati (affezionati appunto a Caracalla). L'equilibrismo di Macrino, conscio di essere esposto ai soldati e bisognoso di un avallo senatoriale, e l'aspettativa da parte dei senatori di una iniziativa di Macrino per la *damnatio memoriae* di Caracalla sono, in una cauta partita di simulazione e dissimulazione sullo sfondo della pericolosità delle legioni, il sintomo di una grave contraddizione politica strutturale. Il complotto delle principesse siriane contro Macrino farà leva sulla contraddizione politica oggettiva. Comunque, ora il senato capiva di potere trattare con l'imperatore e questo, *homo novus*, ne aveva bisogno. Su questa base Erodiano parla di un ritorno a una conduzione aristocratica del governo imperiale come programma di Macrino espresso nella lettera al popolo romano e al senato. In questa lettera (-discorso della corona), retoricamente elaborata dallo storico, Macrino, in contrapposizione all'autoritarismo tirannico di Caracalla, afferma di essere improntato nel suo comportamento a onestà<sup>196</sup>, mitezza<sup>197</sup>, moderazione<sup>198</sup>, umanità<sup>199</sup>; promette sicurezza<sup>200</sup> per tutti, senza alcuno spargimento di sangue<sup>201</sup>, e un regime aristocratico piuttosto che una monarchia<sup>202</sup> (governo dei migliori, cioè imperatore, senatori, notabili); rigetta il disappunto di tutti quelli che considerano scandalo o errore della Fortuna che egli, un cavaliere,

---

<sup>196</sup> Hdn. V 1, 2: τὸ πρὸς χρηστότητα ἐπιρρεπές: ripetuto in V 1, 6.

<sup>197</sup> *Ibid.*: τὸ πρᾶον; ripetuto in V 1, 3.

<sup>198</sup> V 1, 3: τὸ μέτριον; ripetuto *ibid.*

<sup>199</sup> *Ibid.*: τὸ φιλόνητον.

<sup>200</sup> V 1, 4: ἐν ἀδείᾳ.

<sup>201</sup> *Ibid.*: ἀναιμωτί.

<sup>202</sup> *Ibid.*: ἀριστοκρατία ... μᾶλλον ἢ βασιλεία.

sia diventato imperatore<sup>203</sup>, perché bontà, umanità, clemenza, virtù non sono prerogative della nobiltà di nascita, ma caratteristiche individuali<sup>204</sup>; chiude ribadendo la sicurezza e la libertà di tutti e riproponendo un governo dell'imperatore con la collaborazione dei senatori come consiglieri<sup>205</sup>. Questo programma di un principato temperato, che esclude nettamente il dominato, è attribuito da Erodiano anche a Pertinace, a Settimio Severo e a Severo Alessandro<sup>206</sup>.

A conclusione, Cassio Dione dà di Macrino un giudizio da ritratto paradossale, improntato a una *humanitas* contenuta nei limiti dell'ideologia senatoria. Da un lato, con una sfumatura malinconica da epicedio, Macrino, uomo di età avanzata, insigne per esperienza delle cose, illustre per virtù, arrivato al comando di tanto grandi legioni, è travolto da un ragazzo, ignoto a lui persino nel nome, come gli aveva predetto un responso di Zeus Belos criptato in due versi omerici<sup>207</sup>; e deve fuggire per terre su cui ha regnato, è arrestato dai primi venuti come un ladrone, vede sé stesso tra i più indegni malfattori; lui, al cui cospetto sono stati tratti a processo spesso molti senatori, lui che ha avuto il potere di uccidere o salvare qualunque romano di qualsiasi stato, è decapitato da un centurione. Dall'altro lato, non si tratta solo della topica gnome della τύχη e delle καταστροφάι incombenti su tutti, e forse soprattutto sui più potenti: Macrino avrebbe potuto essere elogiato su tutti gli uomini, se lui stesso, cavaliere di oscura stirpe, non avesse desiderato diventare imperatore, ma avesse scelto qualcuno *tra i senatori* e l'avesse dichiarato imperatore; solo così avrebbe evitato l'accusa

---

<sup>203</sup> V 1, 5.

<sup>204</sup> V 1, 5-7.

<sup>205</sup> V 1, 8.

<sup>206</sup> Rispettivamente: II 3, 10; II 14, 3; VI 1, 2.

<sup>207</sup> *Il. VIII* 102-3.

di insidie contro Caracalla, che sarebbero apparse motivate non da libidine di potere, ma da legittima ricerca della propria salvezza; invece, senza neppure essere stato senatore, volle il potere imperiale e si fece degno di contumelia e di rovina<sup>208</sup>. In questo giudizio di Cassio Dione la cattiva coscienza di classe, l'appartenenza dell'anima e del corpo al ceto senatorio, trapassa dalla categoria della τύχη capricciosa a quella di ἄτη.

### 3.6 Elagabalo: un tiranno difficile da nominare

«Avito o Falso Antonino, o anche Assiro, o anche Sardanapalo, e Tiberino (infatti, anche questo nomignolo ottenne, dopo che il suo corpo massacrato fu gettato nel Tevere)»<sup>209</sup>: a indicare un essere di mostruosità

---

<sup>208</sup> LXXVIII 40-41.

<sup>209</sup> LXXIX 1, 1. – A parte il nome iniziale Avito, che discende da *Iulius Avitus*, marito di Giulia Mesa e nonno di Elagabalo, gli altri termini sono soprannomi grondanti di disprezzo e disgusto. Falso Antonino delude sarcasticamente il nobile *omen* contenuto nel *nomen Antoninorum*. Assiro, Ἀσσύριος, o Siro, Σύριος, evoca probabilmente mollezza, sensualità, sfrenatezza orientale; si aggiunga anche che in latino *Syrus* (o *Syrius*), siriano, è spesso nome proprio di schiavo (Plauto *Pseud.* 637; Terenzio *Heaut.* 886; f. *Syra*: Terenzio *Hec.* 83; etc.). Sardanapalo, Σαρδανάπαλλος, nome del mitico re assiro che adombra lo storico re Assurbanipal (668-626), viveva, appartato nel suo palazzo e protetto da una imponente guardia del corpo, una vita da donna, vestito con abiti femminili, dedito a lavori femminili, preda di due passioni sfrenate, la gola e la lussuria, insomma un archetipo del ritratto di Elagabalo delineato da Cassio Dione: cfr. Diodoro Siculo, Βιβλιοθήκη ἱστορική, II 23, con cui vanno confrontati diversi passi appunto di Cassio Dione sul comportamento femminile di Elagabalo; forse maggiore ispirazione per l'uso del nomignolo Sardanapalo venne da Dione di Prusa che, per raffigurare uno dei tipi più spregevoli di tiranno, quello dedito alla mollezza e ai piaceri, ricorre appunto a Sardanapalo, cfr. le orazioni: *I Sulla regalità*, 3; *IV Sulla regalità*, 112-113; e *LXII Sulla regalità e la tirannide*, 5; ottima l'edizione Dione di Prusa, *Orazioni I-II-III-IV* ("Sulla regalità"). *Orazione LXII* ("Sulla regalità e la tirannide"), in VAGNONE 2012. Il successivo nomignolo (Τιβερινός), secondo Robert Turcan (R. TURCAN 1985, pp. 242-3) alluderebbe, oltre a ciò che dice lo storico, al pesce *lupus Tiberinus*, chiamato anche *catillo* («leccatore di piatti»), che si pescava tra i ponti *Aemilius* e *Sulpicius*, perché lì si nutriva delle lordure provenienti dalla Suburra attraverso la *Cloaca*

innominabile come Elagabalo, si innesca paradossalmente, in incipit del libro LXXIX, una fuga di nomignoli, segnale di un disgusto politico e morale che fa vacillare l'autocontrollo del senatore fedele ai *πάτρια*, storico tucidideo, *civis romanus* ligio agli *officia* che comportano gli *honores*. Vinto Macrino, entrato in Antiochia (9 giugno 218), Elagabalo (cioè Giulia Mesa, Giulia Mamea e i rispettivi amanti, e piú che collaboratori al piano dell'avvento, Valerio Comazonte e Gannys, quest'ultimo *nutritor* di Elagabalo) per prima cosa mantiene la promessa ai soldati della distribuzione di cinquecento denari a testa come contropartita per la loro astensione dal saccheggio della città: questa, tuttavia, si deve addossare l'esazione di tutti i soldi necessari al mantenimento della promessa<sup>210</sup>. Innanzitutto, dunque, bisogna comprare il favore dei soldati. Il viaggio per Roma sarà lungo (si concluderà un anno dopo circa<sup>211</sup>); Elagabalo contatta per lettera il senato. Il messaggio funge da discorso della corona. Nella *pars destruens* si accusa Macrino: ha insidiato e trucidato Caracalla, che egli, invece, come prefetto del pretorio, doveva salvaguardare; e, nonostante di oscuri natali e senza essere stato senatore, si è fatto imperatore (accuse di eversione e illegittimità: tasto toccante per il cuore ideologico del senato)<sup>212</sup>. E subito, come *pars construens*, un'altra mossa di *captatio benevolentiae*: quanto a lui, promette al senato, al popolo romano e ai soldati, di essere un

---

*Maxima*. Elio Lampridio (*SHA, Hel.* 17, 5-6) riporta i nomignoli *Tiberinus*, *Tractaticius* e *Inpurus*: *Tractaticius*, «lo Strascicato», significherebbe che *tractus est et in cloacam missus et in Tiberim praecipitatus*; per Turcan (*ibid.*) significherebbe anche «Tripoteur» (Pomicione), da *tractare*, che, intensivo di *trahere*, «tirare, etc.», significa «tirare con forza, trascinare» e anche «toccare, palpare, accarezzare, pomiciare».

<sup>210</sup> *Ibid.*

<sup>211</sup> Il 29 settembre 219 (*CIL*, VI 31162), cfr. CHRISTOL 1997, p. 54. Prima del 29 settembre 219: FRASCHETTI 1986, pp. 72-73. Luglio-agosto 219: HALFMANN 1986, pp. 231-232. Agosto-settembre 219: KIENAST 1990, p. 172.

<sup>212</sup> LXXIX 1, 2.

novello Augusto e un novello Marco Aurelio<sup>213</sup> (nomi già inglobati nella sua titolatura)! Come Ottaviano, Elagabalo è giovane e, sottinteso, come Ottaviano, vendica il padre (abilmente Elagabalo è già stato presentato come figlio di Caracalla, quindi legittimato come *princeps*); non solo, l'alone evocativo potrebbe amplificarsi in una zampata propagandistica: Ottaviano, diventato Augusto, si presenta come restauratore della *res publica* e dalla *pax*. Seguitando, come Marco Aurelio Antonino, Elagabalo incarna l'auspicio di un governo armonioso di imperatore e senato: oppure, in generale evoca l'*aetas aurea Antoniniana*. Elagabalo aggiunge un'altra accusa, di contraddizione questa, a Macrino: proprio lui, che ha cooptato il figlio quinquenne, ha disprezzato la giovinezza di Elagabalo!<sup>214</sup> Ma subito, e chiaramente, le mosse di cattura del favore del senato sono rimpiazzate da segni inquietanti. Elagabalo comunica anche la sua titolatura: Imperatore, Cesare, figlio di Antonino (= Caracalla), nipote di Severo, Pio, Felice, proconsole, dotato di potestà tribunitia. Ebbene, questi titoli li ha assunti prima che fossero votati (πρὶν ψηφισθῆναι)<sup>215</sup> dal senato «and he used, not the [na]me [of Avitus,] but that of his [pretended] f[ather]»<sup>216</sup> (= Caracalla). Il re, si direbbe, è già nudo, ma in modo terrificante: a parole sono fatti i nomi di Augusto e Marco Aurelio, con tutto ciò che di idealizzante si è tradizionalmente codificato in mito, di fatto è «une étape dans l'évolution du césarisme»<sup>217</sup>. Si apre a questo punto una scena tragica e farsesca. La lettera di Sardanapalo è pervenuta tramite Claudio Pollione, il centurione che ha catturato Diadumeniano<sup>218</sup>, quindi da umile centurione

---

<sup>213</sup> *Ibid.* 1, 3.

<sup>214</sup> *Ibid.* 1, 4.

<sup>215</sup> *Ibid.* 2, 2-3.

<sup>216</sup> Integrazioni nell'edizione Loeb, vol. 9, p. 441.

<sup>217</sup> TURCAN 1985, p. 85.

<sup>218</sup> LXXVIII 40, 1.

è trasvolato al rango consolare, prossimamente sarà insignito del governo della Germania<sup>219</sup> (un'eversione di ogni norma di *cursus honorum*): portando la lettera da consegnare, ha l'ordine di ricorrere ai soldati in caso di disappunti e resistenze, per cui, letta la lettera, i senatori sono nel panico e in quello stato di necessità nulla possono fare per la loro dignità e per l'utilità comune, se non dichiarare Macrino nemico pubblico, mentre prima lo avevano lodato, e lo ingiuriano insieme al figlio Diadumeniano ed esaltano Tarautas (= Caracalla), che precedentemente avevano desiderato dichiarare nemico pubblico, e pregano che suo figlio (Elagabalo) sia simile a lui<sup>220</sup>. La figura del tiranno si dispiega pienamente nel ritratto di Elagabalo delineato da Cassio Dione. Filosoficamente, come si vede nella *Politica* di Aristotele, il tiranno è l'uomo che deborda dalla natura sua propria consistente nell'attuarsi come ζῶον πολιτικόν, l'essere vivente che vive in una comunità accettandone le leggi e le istituzioni. Quando un individuo si innalza al di sopra della comunità come un ἥρωας, e spingendosi ancora più in alto, comportarsi come δαίμων o persino come θεός, acme del vivente, va incontro alla περιπέτεια che lo porta nel punto più basso del vivente, cioè τὸ θηρίον (la bestia), fino a quando è emarginato dalla comunità come φαῦλος o battuto, cacciato, straziato come φαρμακός (l'individuo colmo di male da espellere). Nella cultura greca questo sembra un archetipo che agisce anche nella mente degli storici. Elagabalo, per Cassio Dione, fa una sola cosa degna di un buon imperatore: mantiene la promessa di non trascinare in giudizio quanti, individui o comunità, senatori o cavalieri, hanno fatto o detto cose offensive sul conto di Caracalla, come risulta dalle lettere di Macrino. Per il resto, Elagabalo è un tiranno sfrenato nel

---

<sup>219</sup> LXXIX 3, 1.

<sup>220</sup> *Ibid.* 2, 4-6.

commettere turpitudini, nel violare norme e istituzioni, nel perpetrare crudeltà e uccisioni: si vedono cose che mai si sono viste e cose che non sono state nemmeno tentate. Lunga è la teoria delle epurazioni di quadri senatoriali ed equestri dell'amministrazione, che in qualsiasi modo avevano collaborato con Macrino<sup>221</sup>. Manda a morte Pomponio Basso per sposarne la moglie bellissima e nobilissima, a cui per giunta impedí, mettendole paura, qualsiasi manifestazione di dolore per il marito trucidato<sup>222</sup>. Anche chi è vicinissimo non è del tutto sicuro. Gannys, allevato da Giulia Mesa, amante di Giulia Soemia, padre adottivo e guida di Elagabalo, ha avuto un ruolo fondamentale, insieme a Valerio Comazonte nella ideazione ed esecuzione del piano che ha portato Elagabalo sul trono. È dedito alla τρυφή e gradisce i donativi, ma non è causa di male ad alcuno, anzi fa a molti grandi benefici. Ha il senso della misura e della realtà e, ciò che è piú importante, ha la massima cura di Elagabalo, che appunto vorrebbe una formalizzazione del rapporto tra il suo tutore e sua madre e addirittura nominarlo Cesare. A Nicomedia, nell'inverno 218-219, notando intemperanze nel comportamento di Elagabalo, che prevede possano essere sgradite a Roma, Gannys cerca di indurlo con fermezza alla moderazione e alla prudenza. Scoppia aspro diverbio. Quando Elagabalo estrae la spada, Gannys impugna la sua e viene ucciso dalle guardie del corpo intervenute<sup>223</sup>. È l'uccisione di un padre, anche se tramite le guardie del corpo: il parricidio,

---

<sup>221</sup> LXXIX 1-7.

<sup>222</sup> *Ibid.* 5, 4-5.

<sup>223</sup> LXXVIII 38, 3; 39, 4; LXXIX 3, 1; 6, 1. – Interessante riportare la motivazione dell'uccisione di Gannys: ὅτι σωφρόνως τε καὶ ἐμφρόνως ζῆν ὑπ' αὐτοῦ ἠναγκάζετο, «perché era forzato a vivere con *temperanza* e con *senno*». Inoltre si tenga presente che a Nicomedia Elagabalo spesso associò a sé (πάρεδρον ... οἱ πολλάκις ... ποιούμενος) nel governo imperiale Gannys, come già aveva fatto ad Antiochia (LXXIX 3, 1).

come tutto ciò che è abnorme, e.g. anche l'incesto, rientra nell'archetipo del tiranno.

Le istituzioni patrie sono disinvoltamente violate. Le regole e i protocolli nell'iter delle carriere senatoria e equestre sono calpestati. P. Valerio Comazon, un tempo mimo e buffone, diventato amante di Giulia Mesa, attore di primo piano, al pari di Gannys, nel rovesciamento di Macrino, da prefetto di accampamento è fatto prefetto del pretorio, console, prefetto dell'Urbe finanche per tre volte!<sup>224</sup> Elagabalo stesso assume la titolatura imperiale da sé senza la ratificazione del senato (v. sopra); inserisce il suo nome nella lista come console (del 218) al posto di Macrino, sebbene non sia stato eletto all'ufficio e non l'abbia conseguito di fatto (perché già era consumato) e sebbene egli stesso, in tre lettere, abbia fatto riferimento a quell'anno sotto il nome del solo Advento (tacendo il nome di Macrino), come se Advento fosse stato l'unico console; poi, ancora, nel gennaio del 219, senza consultare il senato, assume il consolato *per la seconda volta, senza una prima volta effettiva*, e, quel che è peggio, nel giorno dei voti, si rifiuta di indossare la toga *picta et palmata*, preferendo la toga *praetexta*<sup>225</sup>; arriva addirittura ad annoverare tra le matrone consolari la madre, ancora schiava, di colui che egli considera suo «marito», Ierocle, un ex schiavo della Caria<sup>226</sup>.

Man mano che la narrazione si allarga e tocca vari aspetti della personalità e le opere di Elagabalo – il culto di El Gabal, l'*ethos*, la sfera sessuale, la cura del corpo, il vestire, i matrimoni, etc. –, Elagabalo si delinea come un alieno, estraneo al *logos* e al *nomos*, una corda tesa tra τύραννος e

---

<sup>224</sup> LXXVIII 31, 1 (Εὐτυχιανός); 32, 4 (Εὐτυχιανός); 39, 4; LXXIX 4, 1-3; LXXIX 21, 2.

<sup>225</sup> LXXIX 8, 1-3. Per la toga pretesta (orlata di porpora) fuori protocollo, cfr. LXXIX 9, 2: ἱμάτιον αὐτοῦ περιπόρφυρον ἐνδύντος.

<sup>226</sup> LXXIX 15.

θηρίων. Naturalmente *logos* e *nomos* non indeterminati, ma iscritti nell'orizzonte del *mos maiorum* (τὰ πάτρια), che abbraccia venerande tavole di virtù, di istituzioni politiche giuridiche antropologiche, e una *theologia civilis* imperniata sul glaciale culto della triade capitolina. Così, anche leggendo l'epitome, si risale ai sentimenti che attraverso questa prospettiva suscita, nel senatore Cassio Dione e nei più dei suoi pari, lo spettacolo scioccante di un *puer* già gran sacerdote (ereditario) di El Gabal (un dio locale, la declinazione emesiana tra le tante del culto solare orientale), sessualmente enigmatico (perché non si tratta di una sessualità in sé ma intrigata con la religione), sovrano di un impero ecumenico: di volta in volta, e anche variamente interferenti a un tempo, pio timore, orrore, disgusto, disprezzo, meraviglia, ironia, sorriso, persino compiacimento di gossip.

I vari e caduchi matrimoni, «per diventare padre, lui, che non poteva essere uomo», sono occasioni di enorme sfarzo e dispendio. Per le nozze con Giulia Cornelia Paola fioccano donativi per senatori, mogli di senatori, cavalieri; banchetti e soldi per i soldati e il popolo; spettacoli di gladiatori, a cui Elagabalo assiste in pretesta, e uccisioni di belve (una cinquantina di tigri, un elefante). Il matrimonio con Aquilia Severa è un orrore, un *incestum*, perché la nobilissima donna è consacrata in castità alla dea Vesta. Un *nomos* sacro connesso con il fuoco perpetuo di Roma è oltraggiato. Chi commette il sacro incesto va flagellato nel foro, portato in carcere e lì giustiziato. Ma Elagabalo si gloria di queste nozze, fatte, a suo dire, perché da un Sacerdote Massimo e da una Vestale Massima nascono figli simili agli dei!<sup>227</sup> Prodigii segnalano il disappunto degli dei. Tra gli altri, la statua di

---

<sup>227</sup> LXXIX 9. Con *Iulia Cornelia Paula*: KIENAST 1990, p. 173; *PIR*<sup>2</sup> I 660. Con *Iulia Aquilia Severa*: KIENAST 1990, p. 174; *PIR*<sup>2</sup> I648. Con *Annia Faustina*: KIENAST 1990, p. 174; *PIR*<sup>2</sup> A 710.

Iside, rappresentata a cavallo di un cane nel frontone del suo tempio, ha girato la testa all'interno del naos<sup>228</sup>.

Per Cassio Dione tutte le azioni di Elagabalo inerenti al culto di El Gabal<sup>229</sup> rientrano tra i παρανομήματα (trasgressioni): introduce un dio straniero, gli attribuisce onori troppo grandi e strani; quel che è peggio, lo antepone a Giove e costringe il senato a decretare che egli ne sia il sacerdote<sup>230</sup>; si circoncide e si astiene dalla carne di maiale; progetta la castrazione, a suo dire culturale, in realtà per μαλακία; in pubblico indossa vesti barbariche dei sacerdoti siriani; con la nonna e la madre esegue canti barbarici; pratica strani sacrifici, anche di bambini, e riti magici; nella cella del tempio tiene un leone, una scimmia e un serpente; lì pure colloca le parti sessuali di un uomo; al colmo del ridicolo, procura come sposa al suo dio, quasi avesse bisogno di nozze e di figli, la dea Urania (*Caelestis*, Tanit dei

---

<sup>228</sup> LXXIX 10.

<sup>229</sup> Frequenti sono i riferimenti nelle monete. In una moneta con la legenda CONSERVATOR AVG (*BMC V Elag.* 105) è raffigurata la processione di arrivo del betilo. Una processione è raffigurata anche in una moneta con legenda SANCT DEO SOLI ELAGABAL (*BMC V Elag.* 273, 284-287). La legenda SACERDOS DEI SOLIS ELAG si legge in *BMC V Elag.* 225-228. La raffigurazione dell'imperatore in veste di sacerdote di El Gabal in *BMC V Elag.* 350, 368 (con la legenda INVICTVS SACERDOS AVG). Archeologia: già verso la fine del II secolo, sotto Settimio Severo, nella zona di Trastevere, c'era un santuario per dei siriani (di Emesa e Palmira, soprattutto), tra i quali c'era *Sol Invictus Elagabalus* (sic), cfr. TURCAN 1985, pp. 105-106; CHRISTOL 1997, p. 61, n. 9. Si trattava di un culto tra tanti altri a Roma per devoti siriani; niente a che vedere con l'introduzione, in grande scala, del culto da parte di un imperatore. Elagabalo dedicò al suo dio l'*Elagabalium*, un santuario nell'antica Vigna Barberini, dove sorge la chiesa di S. Sebastiano, cfr. TURCAN 1985, pp. 120-135. Nell'area del *Palatium Sessorium*, residenza imperiale nella periferia di Roma chiamata *Horti Spei Veteris*, dove c'è la chiesa Santa Croce di Gerusalemme, doveva esserci un tempio che accoglieva d'estate il betilo portato in processione dall'*Elagabalium*, dove poi ritornava, cfr. TURCAN 1985, pp. 135-141. Per l'*Elagabalium*, sottratto a *Iuppiter Ultor*, cfr. CHAUSSON 1995.

<sup>230</sup> Elagabalo si fece chiamare *sacerdos amplissimus invicti Solis Elagabali*, cosa anomala perché continuava un ufficio che aveva assunto a Emesa prima di essere imperatore, cfr. CHRISTOL 1997, p. 55.

cartaginesi), la fa condurre nel suo palazzo, raccoglie doni nuziali dai cittadini di tutto l'impero (che li avrebbero reclamati dopo la sua morte) e, come dote della dea, fa plasmare due leoni d'oro<sup>231</sup>.

Senza soffermarsi sulla questione del travisamento a cui potevano essere soggetti sia il culto di El Gabal sia la religiosità e la psicologia di Elagabalo visti attraverso l'ideologia senatoria, il punto fondamentale qui è cogliere il fulcro della lettura dello storico: la minaccia alla romana *theologia civilis*, quella religione capitolina che da secoli aveva supportato la politica. Tanti culti a Roma erano ed erano stati accolti: la *Magna Mater Cybeles*, Mâ-Bellona, la Dea Siriana Atargatis, la *Dea Caelestis* Tanit, Hadad Ba'al di Damasco e Iuppiter di Heliopolis, Adonis che muore e risorge e Salammbô l'amante che lo piange (Elagabalo mimerà Salammbô nel rito), Attis paredro di Cibele, Marnas di Gaza che aveva un culto a Ostia, il Ba'al di Dolico o Iuppiter Dolichenus e Iuno Dolichena, Malakhbêl (Sole) e Aglibôl (Luna), Iside, Serapide, Mitra, etc. Ma tutti erano stati addomesticati (attraverso processi sincretici) o circoscritti, e nessuno aveva minacciato la Triade Capitolina. La religione di Elagabalo non era sincretica né peraltro monoteistica. Era piuttosto una sorta di enoteismo, il culto di un dio che tendeva a primeggiare su tutti gli altri dei, il che era una minaccia per la *theologia civilis* tanto più grave se insediata nel cuore dell'impero: Elagabalo rifiutò di salire al Campidoglio e di sacrificare lì a Iuppiter<sup>232</sup>.

Nell'economia del libro LXXIX nell'epitome di Xifilino<sup>233</sup> è dedicato grande spazio alla sfrenatezza sessuale e alla psicologia, si direbbe, ludico-

---

<sup>231</sup> LXXIX 11-12.

<sup>232</sup> Politica religiosa di Elagabalo: OPTENDRENK 1969; HALSBERGHE 1984, pp. 2184-2195; FREY 1989; FRASCHETTI 1986, p. 69-74; TURCAN 1985; CARRIÉ, ROUSSELLE 1999, pp. 288-290 e 369-370.

<sup>119</sup> 13-16.

metamorfica o ludico-mimetica di Elagabalo. Elagabalo spingerebbe all'estremo la sua ἀσέλγεια sessuale e giocherebbe con la sua identità: si circonda di molte donne in contubernio per osservarle quando si uniscono con i ragazzi e mimarne, a sua volta, i comportamenti nell'amplesso; nelle taverne, di notte, adempie le funzioni di ostessa; esercita il meretricio nei lupanari dei bassifondi e, addirittura, si crea una sua cella meretricia nel palazzo dove adescare i ragazzi istruiti a recitare la parte di clienti; il suo metamorfismo ludico va oltre la sfera sessuale, come nel ruolo di ostessa, e come quando, appassionato qual è delle corse dei carri, sfreccia, auriga in veste pràsina, con il carro, avendo, come spettatori e agonoteti, cavalieri, liberti di palazzo, gli stessi prefetti del pretorio, e la nonna Mesa, e la madre Soemia, e le mogli, e molti gravi *clarissimi*, e addirittura il prefetto dell'Urbe Leone, e, tale quale un plebeo, pretende gratificante profluvio di monete; e danza e non solo nell'orchestra, ma anche camminando, offrendo sacrifici, salutando, pronunciando demegorie; si sposa e si nomina moglie e signora e finanche Augusta, Imperatrice; lavora la lana; si trucca il viso; si depila tutto il corpo; sposa Ierocle, uno schiavo cario, che egli ha portato via dal circo per la sua straordinaria bellezza; come in un mimo, finge di tradirlo e si fa sorprendere in flagrante perché Ierocle lo picchi; arriva persino a nominarlo Cesare e per questo ha un duro contrasto con Giulia Mesa; fa venire al palazzo, scortata dai soldati, la madre di Ierocle, una schiava ancora, e la novera tra le matrone consolari; etc. Fino a che punto tutto ciò è reale? Dove comincia il gossip e la propaganda denigratoria? Cassio Dione, durante il regno di Elagabalo, è stato per lo più lontano da Roma per i suoi alti incarichi in province e ha consultato informatori, soprattutto tratti dagli ambienti senatoriali. Per quello che qui interessa, la prospettiva dello storico non è soltanto politica, ma anche antropologica. Il suo disegno di Elagabalo

è appesantito da una volontà politica, magari seriamente preoccupata per le sorti del governo, ma che sembra non evitare la denigrazione, non si sa quanto dionea o dovuta alla propaganda in genere senatoria. Ma, appunto, la denigrazione del τύραννος ἀσελγέστατος non basta da sola, c'è anche un'incomprensione di fondo, di mentalità, e anche, come sto per dire, di letteratura. Di mentalità: alcuni dettagli del ritratto, sopra riportati quasi fedelmente, spiccano gravidi di un senso che va oltre la pura sessualità. Depilazione del corpo, trucco del viso, vesti delicate, circoncisione, castrazione, danza, canti, prostituzione maschile e femminile si riscontrano facilmente in svariati culti orientali. Non si spiegano con la μαλακία e la ἀσέλγεια. Si spiegano con la psicologia, la religione, la storia e, accennavo poco fa, la letteratura. Elagabalo viene da un mondo compreso tra il culto di El Gabal, il cui sacerdozio è ereditario in famiglia, e il matriarcato (alla madre e alla nonna deve quasi tutto). Da questa realtà è catapultato, appena adolescente, al fastigio di un impero mondiale. Tutto questo va considerato, ma qui conta, non addentrarsi in un territorio psicologico, ma rilevare che Elagabalo ricorda che il patrimonio culturale tradizionale e ufficiale custodito dall'élite senatoria si trova dinanzi a tante realtà etniche che l'impero romano non può omologare o fare sparire. Elagabalo tenta con il suo culto un'operazione simbolica: universalizzare un culto locale. Operazione difficilissima, se non impossibile. Infatti, non risulta che questo culto avesse un sistema in cui confluissero un mito, una ritualità, una iniziazione, un'escatologia, un appello che toccasse l'intimo degli individui dell'epoca così disorientati, indicando un percorso per comunicare con il soprannaturale. Il culto capitolino era, certo, freddo del tutto verso le istanze dell'*homo interior*, ma il culto di Elagabalo era teatrale e torbido come la psiche del promotore e isolava, tanto per cominciare, lo stesso promotore,

e proprio nel centro e al vertice dell'impero: era destinato all'insuccesso per sé stesso e per l'isolamento politico del suo gran sacerdote. Era un tentativo di universalizzazione fallito in partenza. Trovava perplessità e opposizione già nelle persone vicine e già per tempo: Gannys, la figura paterna, trovò la morte quando già durante il lungo viaggio verso Roma cercò di correggere le intemperanze dell'adolescente; anche Giulia Mesa tentò di correggerlo, ma ne comprese a fondo la natura incorreggibile e, abile nel tessere trame, pianificò la successione. In un paesaggio come quello dell'ecumene imperiale, complesso e attraversato da faglie etniche, economiche, politiche, culturali e religiose, l'operazione simbolica di Elagabalo era una monomania sterile, piuttosto occorreva prudenza e dialettica per trovare le energie necessarie nel gioco delle forze reali. È aperto un vasto campo di fratture e attriti che riguardano tutti gli aspetti della realtà umana. La politica deve dare risposte a problemi difficili, non solo politici ed economici, ma anche morali e religiosi, in una parola di senso della vita. D'altra parte la storia si è messa in moto bruscamente, si può percepire, come negli Oracoli Sibillini, l'avvicinamento di stazioni di dolore, nessuno ne prevede gli sviluppi.

Si è accennato sopra anche a un aspetto letterario, relativo al genere storiografico. I capitoli sulla «follia» di Elagabalo sono sotto il segno della storiografia mimetica. Su questa via, addirittura, si spingono ancora oltre come genere letterario. Il racconto della divertente vicenda che ha come attori Ierocle, Elagabalo e Aurelio Zotico entra di diritto nel millenario filone di letteratura carnevalesca, essendo in tutto una *fabula milesia*, con i suoi tipici ingredienti: sesso, centralità dell'inguine, gelosia, infedeltà, astuzia, beffa, ἠθοποιΐα. La passione politica di Cassio Dione ne moltiplica ulteriormente la valenza letteraria, facendo della *milesia* anche una *satira*

per il sarcasmo e il dileggio diretti alla realtà recente e scottante di un tiranno dominato del tutto dal demone del godimento<sup>234</sup>.

### 3.7 Il discorso di Mecenate

Il discorso di Mecenate ad Augusto<sup>235</sup> è stato ritenuto una dichiarazione del «credo politico dell'autore», focalizzato su una concezione della buona monarchia<sup>236</sup> e, in modo più determinato, un «libello propagandistico», il cui contesto non è quello apparente (l'epoca di Augusto), ma gli inizi del III secolo<sup>237</sup>. Si può pensare, come si è detto sopra, che Cassio Dione abbia contato su Severo Alessandro per un rilancio delle sue idee dopo le conclusioni drammatiche dei regni precedenti<sup>238</sup>. Urbano

---

<sup>234</sup> Dione di Prusa, nel finale della IV orazione *Sulla regalità* (un dialogo tra il filosofo cinico Diogene e Alessandro, che per Dione è un modello di regalità negativa), parla di quattro tipi di demoni più comuni che possono impadronirsi della vita degli uomini e di cui tre sono dannosissimi, specie se si impossessano della vita dei tiranni. I primi tre, predominanti nel traviare le vite degli uomini dandole in balia agli impulsi irrazionali e al caso, sono il demone dell'avidità di ricchezza, quello del piacere erotico e quello dell'ambizione; mentre questi sono trattati diffusamente, il quarto è solo annunciato a chiusa dell'orazione: si tratta del demone e dio buono e saggio (τὸν ἀγαθὸν καὶ σώφρονα ... δαίμονα καὶ θεός, 139) che il destino (Μοῖρα) ci concede di incontrare se abbiamo ricevuto educazione sana e razionalità (παιδείας ὑγιῶς καὶ λόγου, *ibid.*). Sinesio di Cirene, nel suo *Dione* (2, 4), nota questo e ricapitola i quattro demoni: ὁ φιλοχρήματος δαίμων, ὁ ἀπολαυστικός, ὁ φιλότιμος, ὁ εὐφρων καὶ σπουδαῖος.

<sup>235</sup> LII 14-40.

<sup>236</sup> DIHLE 1989, pp. 181 ss., 252 ss., 355 ss.

<sup>237</sup> MILLAR 1964.

<sup>238</sup> Scrive G. Cresci Marrone: «Controverso è il momento in cui Dione compilò i libri augustei. Secondo un'ipotesi di cronologia "alta", la data si aggirerebbe intorno al 212-214 d. C., negli anni cioè del principato di Caracalla; secondo una datazione ribassista, intorno al 228, in pieno regno di Severo Alessandro. Nel primo caso il dialogo si configurerebbe quale prudente contestazione, occultata dalla veste di esercitazione intellettuale, nei riguardi di un imperatore autocratico e centralizzatore; nel secondo caso si qualificherebbe come un articolato trattato, comprensivo di titoli relativi a finanze, amministrazione,

Espinosa Ruiz, richiamando un suo precedente lavoro del 1982, scrisse nel 1987: «Por eso afirmábamos en 1982 que en el libro 52 de la *Historia Romana* tenemos una recreación retórica en forma de debate «augústeo», lo que en realidad fue una respuesta de un grupo de senadores en la oposición a Elagábalo frente a los problemas del imperio en ese momento»<sup>239</sup>. Nei lavori di Espinosa Ruiz la lettura del discorso di Mecenate non si può scindere da quella del discorso di Agrippa e da un'attenta considerazione della terminologia politica<sup>240</sup>.

Nei concetti e nella terminologia Cassio Dione evoca una lunghissima tradizione (riguardo al tema delle forme di governo alla ricerca della migliore) in seno a vari ambiti (storiografia, filosofia, retorica); dà una certa sistematicità e completezza all'esposizione della buona monarchia in bocca a Mecenate; ammantava vistosamente l'*elocutio* di ragionamenti, che sono piuttosto degli entimemi: tuttavia alla base del discorso di Mecenate (- Cassio Dione) ci sono una visione pragmatica e una scelta politica conseguenti a una collocazione di classe e a un orizzonte storico attuale, che fanno da *primum* o *grund* del discorso. Cassio Dione proviene da una ricca

---

giustizia, forze armate, in appoggio alla revisione tradizionalista di un imperatore amico. In entrambi i casi si tratterebbe di uno dei più impegnati documenti di analisi istituzionale, concepiti da uno storico militante in una stagione di travagliate turbolenze politiche», in CRESCI MARRONE, STROPPA 1998, p. 24.

<sup>239</sup> ESPINOSA RUIZ, *El problema de la historicidad en el debate Agripa- Mecenas de Dion Cassio*, in «Gerión», 5, 1987, p. 314. Il saggio precedente ESPINOSA RUIZ 1982.

<sup>240</sup> Correnti di interpretazioni del Libro LII: a favore della storicità severiana (ideologia dionea e senatoria di fronte ai problemi dell'età severiana), cfr. MEYER 1891; GABBA 1962; BLEICKEN 1962; MILLAR 1964. A favore della tesi del contesto augusteo come oggetto di riferimento del discorso, AVALLONE 1964, p. 18, n. 32; ANDRÉ 1967, pp. 78-85; RODDAZ 1980, pp. 947-956. Una terza via (secondo ESPINOSA RUIZ 1987, p. 291): HAMMOND 1932, pp. 98-102 (tesi di un riferimento del discorso di Mecenate all'età di Augusto, ma attraverso l'ottica dionea maturata nell'età severiana); MCKECHNIE 1981 (Agrippa riprodurrebbe elementi di ideologia non romana, sulla base di un concetto ellenistico di democrazia e tirannia).

famiglia provinciale, è figlio di un console dalla brillante carriera ed è un uomo di *paideia* greca che ha assimilato fin nelle piú intime fibre l'ideologia della *élite* senatoria. La base del suo pensiero e della sua prassi è l'*élite* sociale allargata dell'impero, formata da senatori (soprattutto), cavalieri e notabili delle province. In cima ai valori stanno l'unità, la pace, la vita dell'impero, che è la vita stessa di quella *élite* sociale. L'epoca aurea degli Antonini si è chiusa drammaticamente con il ritorno del panico delle guerre civili che minano l'*establishment* dell'impero e del blocco sociale che ne è la base. Bisogna individuare i nemici che generano le turbolenze e neutralizzarli. I pericoli vengono dai ceti sociali subalterni, dai soldati, da nuove concezioni e pratiche dei rapporti tra l'umano e il sovrannaturale, dall'autocrazia (coniugata o no con la teocrazia).

La rocca, con cui difendere l'unità, la pace e la vita dell'impero, deve essere costituita dall'imperatore e dai suoi collaboratori nell'amministrazione dei pubblici affari, i migliori uomini trascelti dall'*élite* sociale, i piú saggi nel prendere decisioni e i piú esperti nell'esercitare il comando. I pericoli, per cominciare, possono venire, in forma di brigantaggio o sommovimenti sociali, dalla massa: bisogna porre fine all'audacia della moltitudine, escludendola del tutto dal potere e arruolando i piú forti e i piú poveri tra i mercenari<sup>241</sup>. Ogni classe sociale

---

<sup>241</sup> Cassio Dione non ha fiducia nelle masse popolari, come attestano molti passaggi: cfr. XLIV 2, 1-4; XLVII 39, 4-5; LII 14, 5; 30, 2; LIII 8, 4; 19, 1; LIV 6, 1; LVI 39, 5. – Dalle masse popolari proviene il banditismo, anche se ne è ammessa la causa economica e sociale: si pensi alla preoccupazione di Cassio Dione per il fatto che, in seguito all'abolizione (da parte di Settimio Severo) dell'arruolamento degli italici tra i pretoriani, tanti giovani, disoccupati, si dessero al banditismo e a carriere gladiatorie (LXXIV 2, 4-6). Comunque nel banditismo Cassio Dione vede un torvo ed eversivo risentimento di classe. Bulla Felice, una specie di Robin Hood, con una banda di seicento uomini, per due anni (206-207), tenne sotto scacco gli imperatori Settimio Severo e Caracalla che, alla testa di molti soldati, seguivano le sue tracce invano: infatti, visto, non era visto; trovato, non era trovato; arrestato, non era arrestato: tanta sagacia, e donativi, usava. Era sempre dettagliatamente

deve adempiere compiti determinati<sup>242</sup>, scambiando i propri benefici con quelli delle altre classi sociali. Questo discorso poggia sul pensiero che i

---

informato su tutti i viaggiatori che partivano da Roma o, sbarcati a Brindisi, a Roma andavano. Tolta ai viaggiatori che sorprende una parte di ciò che avevano, li lasciava andare; tratteneva quei viaggiatori che potevano fare lavori per lui, ma dopo li pagava e rilasciava. Due detti significativi tramanda a futura memoria Cassio Dione. Catturato una volta un centurione che era stato incaricato di arrestarlo, Bulla lo rilasciò dicendo: «Porta questo messaggio ai tuoi padroni: *alimentate i vostri schiavi perché non diventino briganti*». Infatti nella sua banda c'erano anche moltissimi liberti imperiali che per il loro lavoro non avevano ricevuto compenso o ne avevano ricevuto uno misero. Quando Bulla fu catturato, il prefetto e grande giurista Papiniano, durante l'interrogatorio, gli chiese: «*Perché hai rubato?*». Bulla rispose: «*Perché tu sei prefetto?*». Poi subì la *damnatio ad bestias* (Cfr. LXXVI 10). I detti di Bulla Felice attestano una lucida coscienza di classe: egli sa che il brigantaggio è la reazione a una umiliazione economica e sociale. Non solo: egli sfugge per molto tempo a una caccia accanita grazie a un appoggio diffuso di persone. Questo, dice de Ste. Croix, richiama alla mente una affermazione di Ulpiano: *Congruit bono et gravi praesidi curare, ut pacata atque quieta provincia sit quam regit. Quod non optinebit, si sollicitae agat, ut malis hominibus provincia careat eosque conquirit: nam et sacrilegos latrones plagarios fures conquirere debet et prout quisque deliquerit, in eum animadvertere, receptoresque eorum coercere, sine quibus latro diutius latere non potest* (Dig. 18.13. pr.), «an opinion which applies equally well to modern guerilla movements», cfr. DE STE. CROIX 1981, p. 477. L'episodio di Bulla e soprattutto lo scambio di battute tra lui e Papiniano fanno pensare a un episodio narrato da Agostino, *De civ. Dei*, IV 4. Eleganter enim et veraciter Alexandro illi Magno quidam comprehensus pirata respondit. Nam cum idem rex hominem interrogaret, quid ei videretur, ut mare haberet infestum, ille libera contumacia: *Quod tibi, inquit, ut orbem terrarum; sed quia <id> ego exiguo navigio facio, latro vocor; quia tu magna classe, imperator*, «Con finezza e verità rispose al famoso Alessandro il Grande un pirata catturato. Il re gli chiese per quale ragione infestava il mare. E quello, con franca spavalderia: "Per la stessa ragione per cui tu infesti il mondo intero; ma io sono considerato un pirata perché lo faccio con un piccolo naviglio, tu un condottiero perché lo fai con una grande flotta"». – La proposta di un esercito permanente fatta da Mecenate (LII 27, 3-5) è finalizzata per Cassio Dione a evitare l'arruolamento di gran numero di giovani in età atta alle armi che possono diventare forza eversiva: cfr. la lettura che ne dà DE STE. CROIX 1981, p. 265 con p. 595, n. 10 (dove a supporto è citato MILLAR 1964 p. 109) concludendo così: «The limitation of arms in practice to a standing professional army, and to it alone, was a natural consequence of the very nature of the Roman empire, as an instrument of class domination». Cassio Dione, fiero della sua appartenenza alla classe senatoria, crede nella sua capacità di governo ed è sensibile alle differenze e alle ostilità tra le classi e alle varie vie che può prendere la lotta di classe.

<sup>242</sup> Lo stoicismo affermava che ogni individuo ha dei doveri determinati dalla sua collocazione sociale.

migliori per governare e comandare si trovano tra i senatori, i cavalieri e i notabili delle province<sup>243</sup>.

Nella sua età Cassio Dione vede come pericolo anche l'arroganza dei militari, alimentata dai privilegi e dai donativi ricevuti dall'imperatore e dai leader politici e militari che di volta in volta, nei momenti di crisi della successione, concepiscono la speranza del principato. Per prevenire questo, cosa propone Mecenate (-Dione)? Il ragionamento procede così. Per la difesa dei *limites*, lontani ed esposti a nemici, non bastano le truppe ausiliarie, occorrono soldati permanenti, scelti tra i cittadini, i popoli sottomessi e gli alleati. Essi devono sempre essere in armi, in esercizio e pronti a muoversi, contando su una rete di quartieri invernali nei punti strategici del territorio imperiale, e rimanere in servizio per un determinato numero di anni, che permetta loro di vivere un periodo prima della vecchiaia. Armare e tenere in esercizio nelle arti belliche tutti quelli che sono in età idonea al servizio militare agevolerebbe le insurrezioni e le guerre civili; è opportuno quindi armare ed esercitare i soldati più forti e provenienti da condizioni sociali più povere, in modo che la loro energia non sia deviata in esiti quali il banditismo e le rivolte e al contrario sia orientata alla difesa sia dalle turbolenze interne sia dalle invasioni dei nemici esterni; e lasciare che gli altri giovani non partecipino alle spedizioni e si dedichino alle attività di pace (agricoltura, commerci, etc.). La paura della lotta di classe dal basso e l'istanza del controllo delle masse sono

---

<sup>243</sup> Per tutto questo capoverso, v. LII 14, 2-6. Per la convinzione di Cassio Dione circa l'inaffidabilità di ogni potere alla massa, cfr. LII 30, 2, dove si dice energicamente che le popolazioni nelle province non debbono prendere nessuna decisione né potersi riunire in alcuna assemblea, perché determinerebbero il caos; così pure a Roma il popolo non deve potersi riunire né in tribunale né in *comitia* né in alcun'altra assemblea deliberativa. Nelle province i notabili devono essere interlocutori e mediatori tra l'amministrazione imperiale e le locali popolazioni.

sempre presenti nel pensiero politico di Cassio Dione<sup>244</sup>. Importante è anche la lealtà dei comandanti. Verso di loro l'imperatore deve adottare un certo comportamento consigliato anche nel rapporto con tutti i quadri dell'amministrazione imperiale: onorare e lodare quelli che hanno ottenuto la sua approvazione (i loro successi tornano a onore per il *princeps*), non disprezzare quelli che sono stati inefficaci senza volerlo (contano le loro intenzioni, non le manchevolezze); non odiare chi ha avuto un insuccesso involontario, non invidiare chi ha conseguito un successo; così l'uno, non paventando punizione, e l'altro, non temendo l'invidia, affronteranno con più coraggio le difficoltà<sup>245</sup>. Al di là di questo discorrere, si direbbe, entimematico, ma toccante un aspetto del modello di *princeps* temperato, si individua certo un problema serio per il potere imperiale in generale, ma più acuto in periodi di tensione o di crisi.

Cassio Dione, dunque, individua nell'armata una intrinseca contraddizione: una forza, che è al servizio dell'impero, può anche distruggerlo, se le insoddisfazioni sociali si canalizzano all'interno delle truppe combinandosi con le ambizioni dei generali. La guerra contro i nemici esterni trova, a questo punto, un ulteriore senso, quello di prevenzione rispetto alle guerre civili, oltre quello di contrattacco alle aggressioni. Tutto ciò è inscritto nella φύσις di ogni impero. L'impero è stato creato con la forza e può mantenersi con la forza. La guerra è una necessità sia contro il nemico che attacca oggi sia contro chi sarà presumibilmente nemico domani. (E per giunta, e non è un corollario secondario, è una valvola di sfogo di problemi sociali). Queste idee stanno alla base del lungo, anzi prolisso discorso messo in bocca a Cesare che ha

---

<sup>244</sup> Per questo capoverso, cfr. LII 27.

<sup>245</sup> Cfr. LII 33, 7-8.

deciso di provocare la guerra con Ariovisto, facendola apparire come mossa da questi: un discorso che risente molto di arte retorica ma che ha tratti di quasi lirica concentrazione; e che deve servire a rinsaldare la persuasione e la volontà dei comandanti perché a loro volta convincano i soldati spaventati all'idea di fare guerra ad Ariovisto. Non si può pensare che lo storico non sia anche lui convinto della visione di Cesare. Oltre tutto, questa visione attraversa la lunga storia della storiografia greca e latina. L'idea della forza, teorizzata in seno alla sofistica, è stata applicata da Tucidide nell'analisi dell'imperialismo ateniese, in particolare nel dialogo dei Melii e degli Ateniesi, diventato un *locus*, si direbbe, paradigmatico per tutti gli storici successivi dell'impero o degli imperi<sup>246</sup>.

Un altro pericolo è rappresentato dall'introduzione di nuove divinità o dalla contaminazione del culto tradizionale con elementi di culti stranieri, perché sono causa di congiure, sommosse e associazioni segrete. L'imperatore deve salvaguardare la religione tradizionale, il culto capitolino, la *theologia civilis* che ha legittimato nei secoli l'impero romano al cospetto del soprannaturale. Lui per primo deve venerare il divino secondo le tradizioni patrie (τὸ μὲν θεῖον πάντῃ πάντως αὐτός ...σέβου κατὰ τὰ πάτρια) e fare in modo che anche gli altri non si astengano dal farlo e non si volgano a maghi che li persuadano a rivolte. L'arte divinatoria va regolata e affidata a figure istituzionali (*augures, haruspices, decemviri sacris faciundis*, etc.). Bisogna guardarsi anche dai «falsi» filosofi capaci di subornare individui e masse<sup>247</sup>. La questione dei culti nuovi, certo, riguarda

---

<sup>246</sup> Cfr. XXXVIII 36-46.

<sup>247</sup> LII 36, 1-4. Cassio Dione, facendo parlare Mecenate, gli attribuisce la sua prospettiva storica che abbracciava la storia dei primi due secoli dell'impero, nel corso della quale il pensiero filosofico, specie stoico e cinico, rivendicando la *libertas dicendi* (παρρησία), era stato perseguitato da imperatori (Nerone, Vespasiano, Tito, Domiziano). In particolare, sul rapporto tra Vespasiano e i filosofi, cfr. LXVI 12, 1; 12, 2; 13, 1; 13, 1-2; con note in

l'età augustea (Augusto diede moltissima importanza alla sfera religiosa, in particolare ai culti «nazionali»); a maggior ragione riguarda l'età di Cassio Dione per l'enorme pullulare di culti orientali inglobanti spesso arti magiche e teorie astrologiche. Non viene nominato nessun culto in particolare, ma di sicuro il pensiero di Cassio Dione doveva andare soprattutto al cristianesimo che allora si stava affermando con una forza straordinaria.

Questi (banditismo e sommosse sociali; arroganza militare; distruzione del culto capitolino e avvento di culti nuovi) sono i nemici dell'impero, un impero che per Mecenate (-Cassio Dione) deve avere un governo monarchico-aristocratico.

Nel libro LII è in gioco non un dibattito *τριπολιτικός*, cioè sulle tradizionali tre forme di governo, (democrazia, aristocrazia, monarchia) con le corrispondenti degenerazioni (oclocrazia, oligarchia, tirannide), ma, si direbbe, un dibattito *διπολιτικός*: la scelta che Augusto deve fare è tra la «democrazia» (= *res publica* aristocratica) e la monarchia aristocratica, proposte l'una da Agrippa, l'altra da Mecenate, evitando i rispettivi «doppi» negativi rappresentati da ἡ τοῦ ὄχλου ἐλευθερία (libertà/*licentia* della massa), o ὀχλοκρατία (potere della massa), e τυραννίς (autocrazia, anche nella versione teocratica). La «democrazia» di Agrippa è, appunto, la costituzione romana storicamente determinata come *res publica* aristocratica, quella che a causa delle *δυναστεῖαι* (potentati) era stata lacerata dalle guerre civili e spinta sull'orlo del baratro.

Il discorso di Mecenate comincia con l'enunciare il principio che è alla base del potere, cioè la forza: Augusto ha vinto le guerre civili, *ergo* lui

---

BARZANÒ, GALIMBERTI, STROPPIA 2000, pp. 120-127. Sul tipo di questa opposizione, cfr. DESIDERI 1978.

può, e dovrebbe se ha cura della patria, darle una forma di governo *nel modo piú saggio*. Il modo piú saggio significa che Augusto deve precludere la *libertà di dire* o, meglio, *la libertà di dire e fare ciò che si vuole* agli *stolti* o alla *massa* e riservare l'amministrazione degli affari pubblici a sé e agli altri *nobili*, affinché *i piú saggi* deliberino e *i piú esperti* esercitino il comando mentre *i piú forti* e *i piú poveri* vanno arruolati tra i mercenari. Le classi sociali devono svolgere diversi e specifici compiti e lavori e scambiarsi i benefici: così si realizzano, «paradoxically»<sup>248</sup>, la *democrazia vera* e la *libertà sicura*. Questa *democrazia* e *libertà* valorizzano la *saggezza*, garantiscono l'*uguaglianza secondo i meriti*, assicurano a tutti uguale *benessere*; la *libertà della massa*, invece, è la piú amara *schiavitù per i migliori* e porta alla catastrofe di entrambe le parti<sup>249</sup>. Il significato di questo plesso risulta chiaro se si precisa il significato del termine δημοκρατία, che, se è tradotto con «democrazia», genera confusione e incomprendimento. Il significato greco originario (la costituzione ateniese del V sec. a. C.) era andato quasi perduto da un bel pezzo<sup>250</sup>.

<sup>248</sup> Così intercala DE STE. CROIX 1981, p. 523.

<sup>249</sup> LII 14. – Parole chiave: παρορησία (libertà di parola), ἐλευθερία (libertà), τὸ ἐξεῖναί τισι πάντ' ἀπλῶς ὅσα βούλονται καὶ ποιεῖν καὶ λέγειν (possibilità per alcuni di fare e dire semplicemente tutto), οἱ ἀνόητοι (gli stolti), ὁ ὄμιλος oppure ὄχλος (la massa, la moltitudine), οἱ εὖ φρονοῦντες (i ben pensanti, i saggi), οἱ φρονημώτατοι (i piú saggi), τὸ σῶφρον (la saggezza), τὸ ἴσον κατὰ τὴν ἀξίαν (l'uguaglianza secondo il merito), οἱ στρατηγικώτατοι (i piú esperti o piú atti ai comandi militari), οἱ ἄριστοι oppure βέλτιστοι (i migliori, gli *optimates*), ἡ τοῦ ὄχλου ἐλευθερία (la libertà della massa), ἡ τοῦ βελτίστου δουλεία (la servitù del migliore), δημοκρατία (non democrazia, ma *res publica* e *libertas*). Forse un residuo del significato greco originario di δημοκρατία sopravvive in ὄμιλος o meglio in ἡ τοῦ ὄχλου ἐλευθερία, verso cui Cassio Dione prova orrore.

<sup>250</sup> Durante l'ellenismo (con i regni ellenistici e l'impero romano in fagocitante espansione) δημοκρατία va significando sempre piú, all'incirca, repubblica che si autogoverna al suo interno, non importa se e quanto democraticamente o oligarchicamente. I romani non avevano una parola per indicare *dēmocratía*. Cicerone, quando deve richiamare il concetto greco originario, rimedia ora con *liber populus* ora con uno spiccio *populus* (*De re publica* I 42-9, 53, 55, 69) e una volta, per indicare nettamente il concetto di popolo con pieni poteri,

Un decisivo chiarimento riguardo alla terminologia politica di Cassio Dione ha fatto U. Espinosa Ruiz<sup>251</sup>.

Nel cap. 15 viene precisato il concetto di μοναρχία, distinto dalla τυραννίς. Questa riduce senato e popolo in condizione di servitù; il princeps, al

---

*civitas popularis* (I 42). Al tempo del principato, in greco, il significato originario di *dēmocratía* ricorre raramente: cfr. Plutarco, *Monarchia, Democrazia, Oligarchia* (*Mor.* 826a-827c (dove è preferita la monarchia); Dione di Prusa, III 45-9 (primi anni del secondo secolo); Appiano, *BC* IV 133; Flavio Filostrato, *Vita Ap.* V 34 (δημοκρατία distinta da ἀριστοκρατία, da ὀλιγαρχία e da τυραννίδες). Oppure si ricorre ad altre parole, soprattutto ὀχλοκρατία o, come Cassio Dione, ὄμιλος oppure ἡ τοῦ ὄχλου ἐλευθερία (v. sopra). *Dēmocratía* comincia a significare repubblica romana sotto il principato, per distinguerla da questo che è μοναρχία: cfr. Flavio Giuseppe, *AJ* XIX 162,187; Plutarco, *Galba*, 2, 12 (dove δημοκρατικοί si potrebbe rendere con “repubblicani”); Appiano, *BC* IV 69, 97, etc.; Cass. Dio XLIV 2, 1-4; XLV 31, 2; 44, 2; XLVII 20, 4; 39, 1-5; 40, 7; 42, 3-4; L 1, 1-2; LII 1, 1; 9, 5; 13, 3; LIII 1, 3; 5, 4; 11, 2 e 4-5; 16, 1; 17, 1-3 e 11; 18, 2; 19, 1; LIV 6, 1; LV 21, 4; LVI 39, 5; 43, 4; LX 1, 1; 15, 3; LXVI 12, 2. Per Erodiano (I 1, 4), la repubblica romana è una δυναστεία (potentato, signoria, oligarchia ristretta) che Augusto sostituì con la μοναρχία; per il significato della parola δυναστεία si rifà a Tucidide (III 62, 3; IV 78, 2), Senofonte (*Hell.* V 4, 46), Aristotele (*Pol.* 1272b 10). Per Cassio Dione le δυναστεῖαι sono i potenti con tratti tirannici che perturbarono la repubblica (δημοκρατία) romana scatenando le guerre civili. Tutta questa nota si basa su DE STE. CROIX 1981, pp. 321-323.

<sup>251</sup> ESPINOSA RUIZ 1987, 308 ss. Riassumo le precisazioni di Espinosa Ruiz. Βασιλεία: indica il *regnum*, la prima forma di governo dei romani, con «connotaciones absolutistas y sacrales», quindi «incompatible con δημοκρατία»; si applica anche alle monarchie ellenistiche e orientali. Δυναστεία: indica il potere personale e tendenzialmente illimitato (la *potentia*, termine di Tacito); è incompatibile con la δημοκρατία; sta alla δημοκρατία come la τυραννίς alla μοναρχία; nel periodo tardo-repubblicano diverse δυναστεῖαι perturbarono la *res publica* capeggiando le *factiones* nelle guerre civili e costituirono una fase intermedia tra δημοκρατία (*res publica*) e μοναρχία (*principatus*). Μοναρχία: è il *principatus*; per Cassio Dione è compatibile con la δημοκρατία (*res publica*) se è caratterizzato da «sanción legal, paz social y consenso senatorial». Τυραννίς: è un governo autocratico; in essa può degradarsi la μοναρχία (*principatus*); non è compatibile con la δημοκρατία (*res publica*); *exempla* ne sono Caligola, Nerone, Domiziano, Caracalla, Elagabalo. Δημοκρατία: indica sia la forma repubblicana dello stato sia una certa libertà politica (della élite economica, sociale e culturale); denota il concetto giuridico di *res publica* e quello etico-politico di *libertas*; non è incompatibile con la μοναρχία, anzi la legittima; il *princeps*, nel senso dioneo, è inteso come magistrato maggiore e garantisce la *res publica* e la *libertas*, differenziandosi dalle δυναστεῖαι della tarda repubblica e dagli imperatori tiranni, che, entrambi, degradano la *res publica* in *privata* e la *libertas* in *servitudo*.

contrario, deve: legiferare insieme agli uomini migliori, senza che nessun rappresentante della moltitudine possa porre il veto<sup>252</sup>; garantire l'esecuzione delle decisioni prese con i consiglieri, controllando le opposizioni e assicurando l'obbedienza di tutti gli altri; scegliere, sempre insieme ai collaboratori, i magistrati e stabilire premi e punizioni. Così gli affari di governo saranno gestiti correttamente, cioè senza essere sottoposti al popolo né decisi in pubblico né affidati a fazioni né messi in pericolo dalle rivalità in seno al popolo. Così si evitano i mali che insidiano ogni δημοκρατία (*res publica*), in cui i più potenti (οἱ δυνατώτεροι = altrove αἱ δυναστεῖαι), ambiscono al primato (τὰ πρωτεῖα) e assoldano i più poveri (οἱ ἀσθενέστεροι) – cosa attestata dal lungo periodo delle guerre civili (dall'età dei Gracchi alla battaglia di Azio). A questo punto si accenna a qualcosa che rientra più nell'orizzonte storico dell'età severiana che in quello augusteo: l'impero si è esteso enormemente; svariate sono le popolazioni, i costumi, i temperamenti, gli interessi, i desideri, le aspettative; le guerre civili, all'inizio dentro le mura, si sono riversate fino agli estremi dell'impero coinvolgendo le legioni<sup>253</sup>. E viene evocato il provvidenzialismo dell'ideologia dei *maiores*: gli stessi dei, impietositi, indicano, per la nave senza nocchiero sbattuta dalle onde e gremita delle genti più svariate, il giudice e comandante (καὶ ἐπιγνώμονα ... καὶ ἐπιστάτην)<sup>254</sup> perché il popolo sia governato con un regime monarchico (μοναρχεῖσθαι τὸν δῆμον)<sup>255</sup>.

---

<sup>252</sup> Il *princeps* ha la *tribunicia potestas*.

<sup>253</sup> Sembra che il pensiero vada non solo alle guerre civili della tarda repubblica, ma anche al 68-69 d. C., al 192-193, etc.

<sup>254</sup> LII 16.

<sup>255</sup> LII 17.

Cosa fare di fronte alla vastità del potere? Innanzitutto eliminare dal senato quelli che vi sono assurti grazie alle *στάσεις* e selezionare i nuovi membri tra gli uomini più nobili, più virtuosi e facoltosi (e se hanno censo insufficiente, soccorrerli) non solo dell'Italia, ma anche degli alleati e dei sudditi, tra i notabili più distinti, che facciano da mediatori del consenso tra il potere centrale e le popolazioni delle province<sup>256</sup>.

Così pure il monarca deve selezionare i cavalieri: quelli che per *γένος, ἀρετή, πλοῦτος*, occupano il secondo posto nella gerarchia sociale; anch'essi devono essere resi partecipi dell'esercizio del potere, con i vantaggi e le responsabilità che questo comporta<sup>257</sup>. L'impero viene concepito come una grande città-stato: un consiglio anacronistico che fa pensare all'*octroi* della cittadinanza a tutti gli uomini liberi dell'impero.

Il monarca deve dare l'impressione di rispetto verso la tradizione e di continuità della costituzione. Questori, edili, tribuni, pretori, consoli resteranno e avranno una base elettiva; ma la preselezione dei candidati sarà competenza non del senato né tanto meno della massa (*πλήθος*) o del popolo (*δῆμος*), ma esclusivamente del *princeps*, perché politicamente siano in armonia con lui; tutte le forme di assemblearismo vanno vietate<sup>258</sup>. Il potere di queste magistrature sarà ridotto: non avranno poteri militari né durante né subito dopo la carica, ma dopo un periodo di vita privata potranno essere assunti dal monarca. Organizzeranno i *ludi* e saranno arbitri di processi, tranne di quelli per omicidio. Le corti dei tribunali saranno composte con altri senatori e con cavalieri<sup>259</sup>.

---

<sup>256</sup> LII 19, 1-3. Anche qui un riferimento di storicità severiana: la *lectio senatus* estesa alle *élites* provinciali.

<sup>257</sup> LII 5-6.

<sup>258</sup> *Ibid.* 30, 2 e 9.

<sup>259</sup> *Ibid.* 20, 2-5. Nella tarda *res publica* i *virii militares* spesso si erano trasformati in *δυναστεῖαι*. Per le preoccupazioni dell'imperatore verso i capi militari, cfr. LIII 14, 1-2.

Il *praefectus urbis*, scelto tra gli uomini piú adatti che hanno regolarmente percorso le tappe precedenti del *cursus*, non avrà funzione di comando in assenza dei consoli dalla città, gestirà gli altri affari urbani e i casi giudiziari trasmessi dai suddetti magistrati, processi in appello e quelli capitali, per abitanti della città e dell'area suburbana fino a un certo raggio<sup>260</sup>. Non avrà competenza per i processi contro cavalieri, che vanno gestiti dal monarca<sup>261</sup>, né per quelli contro senatori, da sottoporre piuttosto al senato<sup>262</sup>.

A capo della censura (per il censimento dei cittadini e per la revisione-aggiornamento delle liste di senatori e cavalieri attraverso il monitoraggio politico e morale delle famiglie dei due *ordines* piú alti) ci sia l'imperatore; ma il compito materiale sia affidato a un sub-censore o vice-censore (*ὑποτιμητής*), il senatore piú prestigioso dopo il *praefectus urbis*. Questi due magistrati abbiano un mandato vitalizio, perché in caso di mandato annuale potrebbero non avere il coraggio di prendere misure drastiche verso potenti alla cui vendetta sarebbero esposti, una volta tornati cittadini privati; d'altra parte, il mandato vitalizio non sarebbe pericoloso perché il *praefectus urbis* non disporrebbe di truppe, il subcensore avrebbe pochi soldati. Inoltre ricevano uno stipendio (*μισθός*) che valga da indennizzo e riconoscimento delle loro cariche<sup>263</sup>.

Le province e anche l'Italia vanno ripartite in unità amministrative su base etnica ed essere governate da un proconsole e due propretori<sup>264</sup>.

---

<sup>260</sup> *Ibid.* 21, 1-2.

<sup>261</sup> LII 33, 1-3.

<sup>262</sup> LII 31, 3-4.

<sup>263</sup> Per tutto il capoverso, LII 21, 3-6. L'orizzonte storico per un consiglio del genere è severiano. Per la censura, cfr. LIII 6, 1; 17, 7; LIV 2, 1; 10, 5.

<sup>264</sup> LII 22, 1-2.

Ricevano uno stipendio (μισθός) tutti quelli che esercitano cariche extraurbane<sup>265</sup>.

I figli dei senatori e dei cavalieri devono frequentare scuole d'arme e di cavalleria per essere istruiti nell'*ars bellica* fin dall'adolescenza<sup>266</sup>.

Ai procuratori eccellenti sia aperto l'accesso alle cariche senatorie, previo inizio di carriera almeno come centurioni; non è decoroso che uomini che abbiano svolto incarichi di manovalanza diventino senatori<sup>267</sup>. Anacronismo: la precisazione è una frecciata polemica contro l'ascesa di molti cavalieri nel III secolo. Il primato dei senatori sui cavalieri, chiamati entrambi a partecipare al governo dell'impero, è chiaramente ribadito da Cassio Dione. Nei primi due secoli si erano visti casi di cavalieri come quelli di Seiano, Plauziano e Macrino, che avevano rivestito ruoli di primo piano impropriamente<sup>268</sup>.

I processi riguardanti senatori o loro parenti prossimi e comportanti, in caso di colpevolezza, condanne come perdita della cittadinanza, esilio o morte, devono essere affidati dall'imperatore alla decisione del senato<sup>269</sup>, mentre la giurisdizione penale su cavalieri, centurioni e aristocratici municipali va riservata all'imperatore<sup>270</sup>. Cassio Dione vuole, nello stesso tempo, ribadire il primato del senato e neutralizzare l'agonismo tra le due classi alte.

Siano due i *praefecti praetorio*: uno potrebbe essere pericoloso, tre costituirebbero un eccesso di frammentazione del comando su un'armata tanto scelta come i pretoriani e sulle altre truppe stanziare in Italia. Siano

---

<sup>265</sup> *Ibid.* 23, 1.

<sup>266</sup> *Ibid.* 26, 1-2.

<sup>267</sup> *Ibid.* 25, 6-7.

<sup>268</sup> Cfr. LV 7, 4.

<sup>269</sup> *Ibid.* 31, 3-4.

<sup>270</sup> *Ibid.* 33, 2.

selezionati tra i cavalieri migliori e piú esperti di campagne militari; esercitino il loro potere di condannare a morte sui soldati rei di illegalità, fatta eccezione dei soldati dipendenti da comandanti senatorii, sui quali hanno giurisdizione magistrati senatorii. Abbiamo mandato vitalizio come il *praefectus urbis* e il vice-censore<sup>271</sup>.

I consigli di Mecenate riguardano anche: la designazione del *praefectus vigilum* e del *praefectus annonae*, da scegliere tra i migliori cavalieri, dopo l'esercizio della prefettura pretoria, con incarico determinato, come i magistrati senatorii<sup>272</sup>; l'amministrazione delle finanze, sia dell'*aerarium* sia del *fiscus*, da riservare ai cavalieri con compenso (come gli altri cittadini che collaborano all'amministrazione pubblica; e in particolare perché non sono ricchi come i senatori e affinché non debbano spendere il loro denaro e non siano gli stessi ceti ad amministrare il denaro pubblico e a controllare le forze militari)<sup>273</sup>; le risorse finanziarie necessarie al fabbisogno della spesa pubblica (una voce particolarmente pesante è la spesa per le armate), con il ricorso, oltre che alla tassazione, alla vendita di beni dello stato (*ager publicus*) il cui ricavato, peraltro, potrebbe servire in parte alla spesa pubblica, in parte per prestiti a basso interesse agli agricoltori<sup>274</sup>; la moderazione delle spese pubbliche dispendiose per stravaganti opere urbanistiche, per giochi e per spettacoli<sup>275</sup>; l'abolizione delle zecche provinciali (anacronismo)<sup>276</sup>; la necessità di evitare il senso di oppressione fiscale, soprattutto nelle province, facendo in modo che la maggior parte del

---

<sup>271</sup> LV 24, 1-6. Anche l'idea dei due prefetti del pretorio è un anacronismo per l'età augustea, ispirato dall'età severiana.

<sup>272</sup> *Ibid.* 24, 6.

<sup>273</sup> LV 25, 1-3.

<sup>274</sup> *Ibid.* 28, 1-4.

<sup>275</sup> *Ibid.* 30, 3-8.

<sup>276</sup> *Ibid.* 30, 9.

denaro prelevato nelle province debba servire a pagare i governatori, i procuratori e i soldati (e quindi a garantire la sicurezza e il tranquillo usufrutto delle proprietà), e inoltre facendo vedere che l'imperatore conduce un tenore di vita modesto ed evita la politica di folli spese<sup>277</sup>; l'opportunità che l'imperatore legiferi per mezzo del senato imprimendo così autorevolezza alle misure riguardanti tutta la popolazione e alle sentenze applicate sulla base delle leggi<sup>278</sup>; la legalità, l'eticità il senso della misura dell'imperatore (in particolare, nella titolatura, nei privilegi, nel rispetto a lui dovuto, che non sia preteso come adorazione verso un uomo divinizzato in vita)<sup>279</sup>; il consolidamento del culto capitolino contro i culti orientali (soprattutto il cristianesimo, non nominato), come si è detto sopra; la moderazione del potere dei liberti e dei compensi per i loro incarichi (anacronismo: i casi di liberti potenti fino all'aperta ἀνομία sono aumentati nei primi due secoli dell'impero raggiungendo l'acme con gli imperatori tirannici)<sup>280</sup>.

Giustamente Zecchini ha definito il LII libro di Cassio Dione «il manifesto dell'ideologia senatoriale nell'imminenza» della crisi del III secolo, il cui «fulcro» è costituito dai «disordini sociali», dallo «strapotere dei militari» e dal «contrasto tra il paganesimo capitolino, rivestito di una patina stoica, e le nuove religioni orientali, tra cui emerge il cristianesimo, che per un tradizionalista come Dione è innanzitutto ateismo; dal primo discende infatti il principato civile regolato dalla scelta del migliore, dalle

---

<sup>277</sup> *Ibid.* 29.

<sup>278</sup> *Ibid.* 31, 2.

<sup>279</sup> LV 35-36.

<sup>280</sup> *Ibid.* 37, 5.

seconde la monarchia dinastica e per grazia divina», contrasto che sarà «una vera e propria guerra di religione»<sup>281</sup>.

### 3.8 Il discorso di Agrippa

Anche il discorso di Agrippa, formalmente alternativo a quello di Mecenate, nella sostanza rientra nell'ideologia senatoriale e tradizionalista di Cassio Dione, anzi serve a fondarla ulteriormente. Agrippa propone a Ottaviano come scelta costituzionale il regime democratico, detto δημοκρατία o semplicemente δῆμος.

Qual è per Cassio Dione la costituzione (il fondamento costituente) dei regimi democratici (ἡ τῶν δήμων κατάστασις<sup>282</sup>)? È l'uguaglianza di fronte alla legge o, più segnatamente, dei diritti politici (ἰσονομία), basata sull'uguaglianza di nascita (ἰσογονία). L'uguaglianza di nascita, in sé e per sé, tende alla uguaglianza di parte o partecipazione (ἰσομοιρία, quasi un sinonimo di ἰσονομία). L'uguaglianza di nascita non deve far pensare alla totalità indistinta dei cittadini. Subito prima si è parlato precisamente di «coloro che hanno ricevuto in sorte la medesima natura, che sono della stessa schiatta, che sono stati allevati negli stessi costumi, che sono stati educati in leggi simili e che offrono alla patria l'utilità sia dei corpi sia delle anime»: si tratta degli ἄριστοι o βέλτιστοι o *optimates* o aristocrazia patrizio-plebea, la spina dorsale della *res publica*, a cui all'altezza dei tempi di Cassio Dione corrisponderebbero senatori, cavalieri ed *élites* provinciali grecofone; e a proposito di loro è stata posta una domanda retorica

---

<sup>281</sup> G. ZECCHINI 2017, p. 123.

<sup>282</sup> LII 5, 1.

duplicata: oltre la stessa natura, la stessa schiatta, gli stessi costumi, la stessa educazione, la stessa dedizione con il corpo e l'anima alla patria, «forse non è giusto che loro abbiano in comune anche tutte le altre cose? Forse la cosa migliore non è che per nulla siano distinti tranne che per la virtù?». E più oltre: «Tutti sono degni di comandare e pertanto accettano di essere comandati a loro volta; non vogliono avere più potere e pertanto non sono costretti a subirlo; godono degli onori ricevuti da cittadini di pari rango e accettano le punizioni basate sulle leggi»<sup>283</sup>.

La δημοκρατία proposta da Agrippa è la costituzione repubblicana non minacciata né dall'ὀχλοκρατία né dalle δυναστεῖαι. Si può concludere che l'opposizione tra le due proposte fa emergere un nucleo ideologico comune: alle élites sociali spetta una regolata partecipazione al potere.

Questo nucleo, inglobato nella proposta di Mecenate, sostanzia l'idea del monarca «temperato»<sup>284</sup>, che si guarda bene dalla tirannide, conta sulla propria virtù, su consiglieri scelti e sulla collaborazione, nell'esercizio del potere, degli elementi migliori delle classi alte dell'impero, modera la spesa pubblica, evita l'esosità della tassazione, previene lo strapotere delle armate, fa una politica di pace, si tiene pronto alle guerre necessarie. Sostenitore di queste idee, Cassio Dione è uno degli uomini più vicini a Severo Alessandro per un decennio circa, raggiungendo i fastigi della sua carriera, ma nello stesso tempo preso di mira dai militari e ostinatamente riservato e muto dinanzi al fenomeno della forza della cultura cristiana, che pure percepiva acutamente. La sua ideologia, come le stesse classi alte pagane, era minacciata da grandi scuotimenti storici. Alla presa di questa ideologia erano molto difficilmente docili anche le moltitudini delle

---

<sup>283</sup> Per tutto il capoverso, cfr. LII 4, 1-5.

<sup>284</sup> Cfr. CHRISTOL 1997, pp. 59-60.

province, il cui consenso al centro del potere Cassio Dione affidava proprio alle classi alte delle città provinciali dove la *paideia* greca aveva una lunga tradizione.

Nel *Panegirico di Roma* (154 d. C.), in piena età dell'oro antoniniana, Elio Aristide esaltava l'impero romano come «un'unica città-stato» (§ 107), aggregante un'enorme quantità di città-stato dove fiorivano «ginnasi, fontane, colonnati» (§ 9) e avente come base sociale le *élites* cittadine imbevute di cultura greco-romana, ed escludeva dalla *civilitas/paideia* la massa extra-urbana di ogni parte del territorio imperiale, schiacciante maggioranza della popolazione, cui riservava solo l'obbedienza. Una sessantina di anni dopo, con la *Constitutio Antoniniana* (212), la cittadinanza veniva concessa a tutti gli abitanti liberi dell'impero, ma Cassio Dione e i suoi pari continuavano a pensare come Elio Aristide, con l'unica differenza che quest'ultimo non percepiva ancora il pericolo dell'enorme ὄχλος escluso dalla *παροησία* e dalla soggettività politica. Tuttavia la percezione del pericolo non insegnava nulla alle *élites*, se non ad asserragliarsi ancora di più nella cittadella dei loro privilegi. Alle enormi masse indigene restava solo continuare a obbedire o darsi al brigantaggio o rifugiarsi in una «religione di salvezza» o riversarsi negli eserciti da dove poteva muovere un attacco micidiale all'*establishment*<sup>285</sup>.

### 3.9 Sentimento di decadenza

---

<sup>285</sup> Cfr. CANFORA 1989, pp.567-570.

Trapelando attraverso l'epitome di Sifilino, ci arriva la *Stimmung* dell'epilogo della grande opera di Cassio Dione. Dal punto di vista del *civis romanus*, lo storico esprime apprensione e inquietudine per l'impero lacerato, all'interno, da indisciplina e tumulti di truppe e da tentativi di usurpazione<sup>286</sup>, ed esposto, al *limes* orientale, alla pressione di Ardashir<sup>287</sup> su Mesopotamia e Siria<sup>288</sup>(e presto si sarebbe aggiunta la pressione dei Germani sul Danubio e sul Reno, ma Dione interrompe la sua narrazione con l'accento alla pericolosità persiana). E comunica anche una certa amaritudine, stanchezza, ripiegamento in sé e bisogno di pace dal punto di vista personale<sup>289</sup>, che, d'altronde, in un intellettuale e uomo politico impegnato per la maggior parte della vita al servizio dello stato, non può essere strettamente privato e intimistico, ma pur sempre relato con la storia. Il vero pericolo, secondo Dione, non è Ardashir in sé, «ma il fatto che i nostri soldati sono in tale disposizione d'animo che alcuni si aggregano a lui, altri si rifiutano di combattere. Infatti sono avvezzi a tanta dissolutezza (τρυφή) e licenza (ἐξουσία) e indisciplina (ἀνεπιπληξία) che i sodati in Mesopotamia hanno osato uccidere il loro comandante Flavio Eracleone e i pretoriani mi hanno accusato presso Ulpiano di avere comandato i soldati in Pannonia con rigore e hanno chiesto il mio arresto, temendo che qualcuno li costringesse a subire un regime simile a quello dei soldati in Pannonia»<sup>290</sup>. Le lacerazioni economiche, sociali e politiche interne si coniugano con le

---

<sup>286</sup> LXXX 3, 1: Πολλὰ δὲ καὶ παρὰ πολλῶν ἐπαναστάσεις γινόμεναι, καὶ τινες καὶ ἰσχυρῶς ἐκφοβήσασαι, κατεπαύθησαν, «Si verificarono molte insurrezioni, e da parte di molti, alcune anche molto allarmanti, ma vennero sedate».

<sup>287</sup> Chiamato Xerxes da Aur. Vict. 24, 2, da Festo, 12, 19 e da Hyeron. *Chron.*, p. 215 HELM 1926; Artaxerxes da Cass. Dio LXXX 3, 2, da Hdn. VI 2, 1, e da SHA, *Alex. Sev.* LV.

<sup>288</sup> LXXX 3-4. Cfr. Hdn. VI 4, 7; Eutr. 8, 23; SHA, *Alex. Sev.* 52, 3 e 49, 4; Zos. I 12, 1-2.

<sup>289</sup> LXXX 5.

<sup>290</sup> LXXX 4, 1-2.

pressioni esterne in una miscela inquietante per il vecchio servitore dello stato, anche malato ai piedi e, quel che è peggio, odiato e minacciato dai pretoriani. Il giovane imperatore non tiene conto di queste minacce, dice Dione, anzi lo riveste di vari onori e lo vuole collega nel consolato del 229, esonerandolo delle spese consuete per celebrare l'assunzione della carica. I pretoriani non gradiscono tutto questo. Severo Alessandro teme che possano uccidere Dione, vedendolo insignito da console, e gli consiglia di espletare il consolato fuori di Roma, ma in Italia. Dione trascorre dei giorni in Campania con Severo Alessandro, «in tutta immunità pur sotto gli occhi dei soldati»<sup>291</sup>, poi chiede, malato com'è ai piedi, di essere congedato per andare a trascorrere il resto della sua vita in patria. Tra l'altro, un δαιμόνιον gli ha rivelato questo esito: una volta in sogno gli ha suggerito di aggiungere al finale della sua opera due versi dell'*Iliade* come profetico sigillo:

*Allora Zeus sottrasse Ettore alle frecce e alla polvere  
E alla strage di uomini e al sangue e al tumulto*<sup>292</sup>.

Sensibilità epocale: senso della fine, ansia e messaggio dal soprannaturale che invita alla pace. Un presentimento di tramonto è anche, e più nettamente, in Erodiano<sup>293</sup>.

---

<sup>291</sup> LXXX 5, 2: τοῖς τε στρατιώταις μετὰ πάσης ἀδείας ὀφθείς.

<sup>292</sup> Per questa parte relativa al consolato di Cassio Dione e al suo congedo: LXXX 5. I versi omerici, citati in LXXX 5, 3, sono: Ἐκτορα δ' ἐκ βελέων ὕπαγε Ζεὺς ἔκ τε κονίης / ἔκ τ' ἀνδροκτασίης ἔκ θ' αἵματος ἔκ τε κυδοιμοῦ (Hom., *Il.* XI 163-4).

<sup>293</sup> Cfr. MAZZARINO 1966, vol. III, p. 200: «A ogni modo, anche Cassio Dione ed Erodiano erano figli del loro tempo: Cassio Dione così pieno di fede nei prodigi e nelle predizioni; Erodiano, il quale pensa che forse una "fortuna demoniaca" aveva suscitato il filosofo cinico accusatore del prefetto al pretorio Perenne».

#### 4. Erodiano: presentimento di *Untergang* e rassegna di imperatori inadeguati.

##### 4.1 Una contemporaneità inquietante

Nel proemio, tra le altre cose (v. piú sotto), Erodiano dice, a motivare la sua opera, di ritenere «che non debba essere sgradita ai posteri la conoscenza di molti e grandi eventi verificatisi in breve spazio di tempo»<sup>294</sup>. Se si confrontasse il periodo storico narrato nell'opera (180-238, la sessantina d'anni dalla morte di Marco Aurelio all'avvento di Gordiano III) con tutto il periodo precedente (da Augusto a Marco Aurelio, all'incirca duecento anni), «non si troverebbero né così frequenti crisi dinastiche, né così agitate vicende di guerra esterne e civili, né tante ribellioni di province, né tante capitolazioni di città (sia del nostro territorio, sia in molti paesi barbari), né tanti terremoti e pestilenze»<sup>295</sup>. L'incalzante, ansiogeno elenco di malanni non è solo αὐξήσις o *amplificatio*, artificio topico nei proemi ad allettare il lettore, ma senso personale di una serie di scosse sismiche come preludio di chissà quale spaventosa περιπέτεια. Intorno agli stessi anni (nella metà del secolo III) Cipriano di Cartagine percepisce e descrive, con sensibilità scossa, un paesaggio storico perturbante da *finis mundi*<sup>296</sup>.

---

<sup>294</sup> Per il testo greco LUCARINI 2005, I 1, 3: οὐκ ἀτερπὴ τὴν γνῶσιν καὶ τοῖς ὕστερον ἔσεσθαι προσδοκῆσας ἔργων μεγάλων τε καὶ πολλῶν ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ γενομένων. Inoltre, cfr. la traduzione in italiano di F. Cassola in CASSOLA 2017; e la traduzione in francese in ROQUES 2004.

<sup>295</sup> La traduzione è di Cassola (CASSOLA 2017), pp. 27-28.

<sup>296</sup> Accostamento già in MAZZARINO 1966, vol. III, p. 204; ripreso da L. CANFORA, *Hérodien et Rostvoitseff, postface* in ROQUES 2004, pp. 301-313, in cui, a p. 310, dice che il mondo attorno a Erodiano è quello stesso descritto da Cipriano nell'*Ad Demetrianum*. Secondo Demetriano i cristiani, non onorando gli dei tradizionali, sarebbero responsabili dei mali del mondo contemporaneo (guerre, peste, carestia, decadenza materiale e morale della società). Cipriano gli risponde spiegando la crisi con la combinazione del modello

## 4.2 Consapevolezza metodica

Nel proemio<sup>297</sup> Erodiano enuncia contenuto, metodo e scopo della sua opera. Il contenuto è la storia contemporanea, come per Tucidide e Polibio<sup>298</sup>. Si tratta, come sopra si è detto, del periodo che va dalla morte di Marco Aurelio (180) alla morte di Gordiano I e II, di Massimino il Trace e di Pupieno e Balbino, e all'avvento di Gordiano III (238), una sessantina di anni<sup>299</sup>, nel corso dei quali il tempo della storia si accelera e si assiste a «molti

---

biologico (nascita, maturità, senescenza e morte di tutte le cose) e dell'idea del vero Dio che manda le disgrazie del tempo per punire i persecutori dei cristiani (capp. XIII-XVII) e per dare ai credenti l'opportunità di dimostrare i loro meriti (capp. XVIII-XXII). Il mondo ha perso la vitalità di un tempo (cap. III), tutte le cose decadono definitivamente (cap. IV), corrono alla rovina (cap. XIX), la fine è vicina (cap. XXIII), il vero Dio invita alla conversione prima che sia troppo tardi (XXV). Cfr. TOSO 1980. L'invasione dei Goti nella Pannonia e nell'Illiria, la sconfitta e la morte di Decio e di suo figlio maggiore, il diffondersi della peste e la morte del figlio minore di Decio, la crisi dell'agricoltura in Africa accendono la sensibilità apocalittica di Cipriano.

<sup>297</sup> I 1-6.

<sup>298</sup> Su Erodiano tucidideo cfr. STEIN 1957. V. anche qui più avanti. – Quando si dice tucidideo, si intende, tra l'altro, attendibile. Non tutti gli studiosi sono d'accordo nel sostenere questo punto, anzi alcuni parlano di inaffidabilità di Erodiano. Tra questi ultimi: HOHL 1954; ALFÖLDY 1971, pp. 429-449 (= *Die Krise des Römischen Reiches. Geschichte, Geschichtsschreibung und Geschichtsbetrachtung*, Stuttgart 1989, pp. 69-78; add. 79-80); ALFÖLDY 1973, pp. 345-353; ALFÖLDY 1989, pp. 81-126; F. KOLB 1972; più moderato, ZIMMERMANN 1999; LETTA 1991, pp. 639-640. Tra i difensori dell'attendibilità di Erodiano va collocato, con le dovute sfumature, Filippo Cassola in CASSOLA 1957, pp. 191-200; anche nell'introduzione a Erodiano, CASSOLA 2017, pp. 16-17. Difende l'attendibilità SPAGNUOLO VIGORITA 1993, pp. 5-50. Cfr. la rassegna di MARTINELLI 1987. Denis Roques vede in Erodiano «lacunes», «ignorances», «erreurs» geografici ed etnici, cadute «dans les défauts qu'il dénonce» (nei difetti di retorica che egli stesso denuncia), ma riconosce «Lucidité, originalité, dignité: telles sont, en somme, les qualités éminentes d'Hérodién, qui, à une époque où l'Histoire tournait aisément à la propagande ou au pamphlet, méritent pleinement d'être reconnues et appréciées de lecteurs modernes», nella *Introduction* in ROQUES 2004, pp. 8 ss.

<sup>299</sup> I 5; o una settantina, in II 15, 7. Secondo Denis Roques, in ROQUES 2004, p. 215, n. 9: «Cette divergence peut s'expliquer soit par une mauvaise transmission des manuscrits, soit

e grandi eventi verificatisi in breve spazio»<sup>300</sup>, «frequenti crisi dinastiche», «ribellioni di province», «tante capitolazioni di città», «terremoti e pestilenze», «sovrani e usurpatori dalle vite dense di straordinarie avventure»<sup>301</sup>. Erodiano si propone di narrare «come tutti questi avvenimenti si siano svolti, seguendo l'ordine cronologico e la serie degli imperatori»<sup>302</sup>. Trattandosi di «fatti storici che non ho appreso da altri, e non sono ignoti, né privi di testimoni, ma sono ancora presenti alla memoria dei lettori», li ha raccolti *con massima precisione*<sup>303</sup>. Si noti l'esigenza di ἀκρίβεια (esattezza, rigore, scrupolosità, precisione) nella ricostruzione dei fatti sulla base dell'ὄψις (αὐτοψία) e dell'ἀκοή di μάρτυρες. Nel breve proemio il termine ἀλήθεια è ripetuto<sup>304</sup>, rafforzato da sinonimi<sup>305</sup> e ricalzato dall'antonimo prettamente tucidideo μυθῶδες<sup>306</sup>.

Quanto all'eziologia dei fatti, con le sue categorie e i suoi termini, così rilevante in Tucidide<sup>307</sup> e, anche se con minore complessità, in Polibio<sup>308</sup>,

---

par le caractère conventionnel des deux nombres (tous deux évoquerait la longueur moyenne d'une vie humaine, qui serait aussi celle d'H.)».

<sup>300</sup> I 3.

<sup>301</sup> I 4.

<sup>302</sup> I 6.

<sup>303</sup> I 3: ἐγὼ δ' ἱστορίαν οὐ παρ' ἄλλων ἀποδεξάμενος ἄγνωστόν τε καὶ ἀμάρτυρον, ὑπὸ νεαρῶν τῆ τῶν ἐντευξομένων μνήμη, μετὰ πάσης [ἀληθοῦς] ἀκριβείας ἤθροισα ἐς συγγραφήν.

<sup>304</sup> I 1: τῆς ἀληθείας; I, 2: τῆς ἀληθείας.

<sup>305</sup> I 1: τὸ ἀκριβές; I, 2: μετὰ πάσης [ἀληθοῦς] ἀκριβείας (del. Bekk.<sup>2</sup>).

<sup>306</sup> I 1: connessione tra il *favoloso della narrazione* (μυθῶδες) e il *diletto dell'ascolto* (τὸ ... ἡδὺ τῆς ἀκροάσεως): alcuni storici non hanno cura della verità e tengono solo all'eleganza dello stile, «poiché sono certi di trarre un utile *dal diletto degli ascoltatori*, anche raccontando *notizie false*» (trad. di Cassola da: θαρροῦντες ὡς, εἴ τι καὶ μυθῶδες λέγοιεν, τὸ μὲν ἡδὺ τῆς ἀκροάσεως). Cfr. Tucidide, I 22, 4: la narrazione storica tucididea escludente il *favoloso* è meno gradevole all'ascolto: «Forse l'assenza del favoloso dai fatti li farà apparire meno gradevoli all'ascolto» (Καὶ ἐς μὲν ἀκρόασιν ἴσως τὸ μὴ μυθῶδες αὐτῶν ἀτερπέστερον φανέεται). La traduzione di Tucidide è di G. Donini, in DONINI 1982, vol. I, pp. 123-125.

<sup>307</sup> Thuc. I 23, 4-6.

<sup>308</sup> Pol. III 6.

Erodiano non fa cenno. Certo, nella dimensione della causalità rientra il comportamento (*ethos*) degli imperatori. Accennando, tra i vari fenomeni dell'età, alle crisi dinastiche, non approfondisce teoricamente il metodo, che appartiene al λόγος o γνώμη dello storico, circa le cause profonde. Il metodo tucidideo, ripreso da Polibio, mira a un'indagine sottile sulle cause dei fenomeni storici, sulla base della distinzione tra pretesto o causa apparente (in Tucidide αἰτία, in Polibio πρόφασις; modernamente ideologia e razionalizzazione, più o meno consapevoli), inizio (ἀρχή in Tucidide e Polibio) e causa profonda (in Tucidide ἀληθεστάτη πρόφασις, in Polibio αἰτία). Ora, Erodiano, soffermandosi un po' sugli imperatori come attori di storia, si serve, per tracciare una linea di differenza tra positività e negatività, di categorie come età (ἡλικία), esperienza (ἐμπειρία τῶν πραγμάτων), saggezza (τὸ ἐπιμελέστερον ἑαυτῶν τε καὶ τῶν ὑπηκόων ἄρχειν, propriamente il governare sé stessi e i sudditi con notevole cura), titolo (προσηγορία) e prestigio (τιμή), sfrenatezza (ῥαθυμία), inclinazioni (ἐπιτηδεύματα)<sup>309</sup>. Si tratta di un apparato concettuale e terminologico semplificato, e improntato a una dimensione soprattutto etica, a confronto con quello di Tucidide, caratterizzato da una complessa tensione intellettuale<sup>310</sup>. In Erodiano c'è un'eco dell'opposizione

---

<sup>309</sup> Hdn. I 1, 6; τὸ ἐπιμελέστερον ἑαυτῶν τε καὶ τῶν ὑπηκόων ἄρχειν è ricavato da ἐπιμελέστερον ἑαυτῶν τε καὶ τῶν ὑπηκόων ἤρξαν; ῥαθυμία è ricavato da ῥαθυμότερον βίωσαντες.

<sup>310</sup> Cfr. le pagine di H. R. IMMERSWAHR su Tucidide in *La letteratura greca della Cambridge University*, Vol. II, *Da Erodoto all'epilogo*, Edizione italiana a c. di Ezio Savino, Milano 1985, pp. 32-62 e, specificamente sulla griglia concettuale e terminologica, pp. 57 ss. Sotto l'opposizione globale tra razionale e irrazionale si sviluppano una serie di opposizioni particolari che dovrebbero servire come strumenti per analizzare i fatti storici e interpretarli nella loro vera genesi e dinamica. Opposizione globale: λόγος («segno verbale di attività umana») e γνώμη (intelligenza) vs ἔργον («segno verbale di attività esterna») e τύχη (sorte). Opposizione individuo-ambiente esterno: τέχνη («abilità»), τρόποι («caratteri»), νόμοι («convenzioni codificate») vs φύσις («natura») e ὁ παράλογος

tucididea tra razionale e irrazionale: da un lato, l'esperienza, la cura di sé e dei sudditi, il prestigio e i titoli conseguiti con i meriti, e, nel proemio non nominata, la *paideia* (che per Erodiano è quella greco-romana, v. qui cap. I); dall'altro lato, la sfrenatezza, le inclinazioni, la natura (poco o non bene plasmata dall'educazione) e la sorte cieca e imprevedibile. Queste categorie sono applicate nel passo alle frenetiche vicissitudini dinastiche a partire dalla morte di Marco Aurelio. Vengono distinti quelli che, diventati imperatori «già *vecchi*, utilizzarono la propria *esperienza* e *governarono con saggezza sé stessi e i loro sudditi*; altri, che regnarono da *giovani* e vissero *senza alcun freno*, provocarono grandi rivolgimenti; era dunque inevitabile che le loro *inclinazioni* fossero contrastanti per le differenze di *età* e di *prestigio*». Viene sollevato il tema dei *principes pueri* che subito dopo viene ripreso e ampliato con vari *exempla* nelle preoccupazioni di Marco Aurelio, consapevole della sua morte imminente, al pensiero del figlio appena adolescente che dovrebbe presto succedergli<sup>311</sup>.

---

(«neologismo tucidideo per esprimere l'elemento irrazionale»); per questa opposizione «la storia è il terreno di sperimentazione e di prova (*tekmeria, semeia*) per la creazione di un quadro del conflitto tra individuo e ambiente che lo circonda». Razionale e irrazionale si oppongono nella stessa mente umana: δέος κινδύνου («timore di perdere la sicurezza»), παρασκευή («apparato di potenza»), εμπειρία (esperienza), μελέτη («capacità frutto d'addestramento») vs «il principio irrazionale della passione» (ὀργή, umore o ira; τόλμα, temerarietà). La natura umana (τὸ ἀνθρώπειον oppure ἀνθρώπεια φύσις) è condizionata più dall'irrazionale che dal razionale e spesso, sfuggendo al controllo razionale, agisce ciecamente come la sorte: in questo caso si scatenano ἔρως («slancio avido»), πλεονεξία («brama d'ampliare i possessi»), ὀργή, τόλμα, passioni che nell'ambito del potere e del dominio (δύναμις, ἀρχή) contrastano e travolgono spesso il senso del pericolo reale, l'esperienza, l'addestramento, e mandano in rovina l'apparato della forza.

<sup>311</sup> I 3, 1-5. Per questo tema, cfr. HARTKE 1972, specialmente pp. 55-59, 120-122, 167-169 e 190-242; KOLB 1987, pp. 52-67; CRACCO RUGGINI 1963, pp. 67-79; MAZZARINO 1966, pp. 221 ss.; CHASTAGNOL 1994, pp. CLXI-CLXII. Cfr. anche gli autori antichi: *Historia Augusta*, *Tacitus Flavi Vopisci Syracusii*, VI 5: *di avertant principes pueros et patres patriae inpuberes* etc. (ma v. tutto il discorso di Mecio Falconio Nicomaco, che si estende per tutto

Quanto all'ὠφέλιμον della storiografia, Erodiano non appare propriamente tucidideo. Per Tucidide la storiografia, se getta una luce teorica sulla genesi e sulla dinamica degli eventi storici, può servire alla prassi dell'uomo politico, che perciò è il destinatario privilegiato. Erodiano è lontano da questo quando dice che «non debba essere sgradita (ἀτεροπῆ) ai posteri la conoscenza di molti e grandi eventi verificatisi in breve spazio di tempo». Per Tucidide, si sa, la storiografia non ha niente a che vedere con τὸ τεροπνόν ο τὸ ἀτεροπέζ per il lettore o destinatario: quanto più è scientifica, tanto più la storiografia è utile al politico (che è storicamente, nel V secolo a. C., ad Atene, il πολίτης a tutto tondo, che dispiega la sua potenza psico-fisica nella polis). Si può sviluppare questo discorso se ci si chiede qual è il lettore implicito a cui mira Erodiano (che, appunto, non esplicita il lettore a lui congeniale). Ora, gli imperatori che si succedono dopo Marco Aurelio sono, dice Zecchini, «valutati in base alla loro cultura (*paideía*), perché da questa consegue la virtù (*areté*) dell'uomo; tale impostazione rivela che destinatarie erano soprattutto le élites provinciali d'Oriente»<sup>312</sup>. Se si accetta questa deduzione, si può pensare a un implicito ὠφέλιμον di carattere ideologico-politico, mentre l'impostazione tucididea, anche se in ogni impostazione è sempre, forse, inevitabile un certo grado di ideologia, è piuttosto scientifico-politica.

Soprattutto improntato a Tucidide appare l'attacco del proemio di Erodiano<sup>313</sup>. Vi si prendono le distanze da certi modi di fare storiografia. Non fanno per lui quelli che attraverso la composizione di opere storiche si propongono come fine la «gloria immortale di sapienza» e «temono,

---

il cap. VI); Ambrogio, *Omellie sull'Hexameron*, 68; Agostino, *Conf.*, IX 7, 15, 5; *Ecclesiaste*, 10, 16: «Guai a te, o terra che hai per re un ragazzo».

<sup>312</sup> G. ZECCHINI 2016, pp. 187-188.

<sup>313</sup> I 1-2.

serbando il silenzio, di rimanere ignoti, e confusi tra la massa dei mediocri»: questo fine e questo timore li spingono a trascurare la verità e a cercare piuttosto, attraverso effetti allettanti di stile e anche storie favolose, il piacere di lettori che non esigono acribia<sup>314</sup>.

Viene disapprovata anche la storiografia faziosa, dettata da «ardente odio verso i tiranni» o da «bassa adulazione verso un principe, una città, un privato cittadino»: anche queste opposte passioni sono nocive alla verità, spingendo a riportare «i fatti piú insignificanti dando loro, a forza di parole, un rilievo sproporzionato alla verità»<sup>315</sup>.

#### 4.3 L'intellettuale e il suo tempo: l'ideologia

La personalità di Erodiano si colloca in un processo storico riguardante le élites grecofone dell'impero, processo che parte dal I sec. d.

---

<sup>314</sup> Indubbiamente la neosofistica incrementa l'aspetto retorico della storiografia, ma il filone storiografico prevalentemente retorico è denunciato già nel V sec. a. C. da Tucidide, nel II sec. a. C. da Polibio e nel II sec. d. C. da Luciano (*Come si deve scrivere storia*). La storiografia del II e del III sec. d. C. (Arriano, Appiano, Cassio Dione) presenta aspetti retorici e letterari. Si è visto sopra come Cassio Dione indulge a questi aspetti improntando passi della sua opera dedicati a Elagabalo allo spirito della *satura* e persino della *fabula milesia*. Lo stesso Erodiano ricorre ad artifici retorici. La retorica era una disciplina fondamentale nella educazione.

<sup>315</sup> La traduzione è di Cassola, in CASSOLA 2017, p. 27; testo greco I 1, 2. Cfr. per questo rigetto della storiografia faziosa il proemio delle *Historiae* di Tacito, I 1, 1: *veritas [...] infracta [...] libidine adsentandi aut rursus odio adversus dominantes*; poco piú avanti (I, 1, 3), c'è la professione di una storiografia scritta *neque amore et [...] sine odio*; cfr. anche *Annales*, I 1, 3: *sine ira et studio*.

C. Ciò spiega la scelta della lingua, il destinatario privilegiato e la verosimile finalità ideologica. La graduale conquista del mondo greco da parte dei romani nel corso dei secoli II e I a. C. soffoca politicamente il mondo greco, ma nel corso dei secoli I e II d. C., la cultura greca, con uno slancio di coscienza del suo prestigio, cerca di uscire dalla marginalità e avvia una prassi che abbia come orizzonte l'impero romano. Figure come Plutarco<sup>316</sup>,

---

<sup>316</sup> Vissuto all'incirca tra 40/50 – 120 c., Plutarco si impegnò nella vita pubblica per fare uscire la Grecia da un periodo di marginalizzazione dalla storia imperiale. Non si ha una precisa documentazione dei suoi diversi soggiorni a Roma. Ci fu sicuramente sotto Vespasiano e sotto Domiziano. Vi trattò affari politici (relativi alla sua città natale e alla Grecia in generale) e fece conferenze. Strinse amicizia con intellettuali e politici. Grazie all'amico Lucio Mestrio Floro ebbe la cittadinanza romana e di lui portò il nome. Per mezzo dell'amico Q. Sosio Senecione, tre volte console, amico intimo di Traiano, entrò in ottima relazione con questo imperatore, da cui forse fu insignito con gli ornamenti consolari. In ottimi rapporti fu anche con Adriano, come attesta la notizia (anche se dubbia presa alla lettera) su Plutarco governatore della Grecia nel 119, trasmessa da Eusebio nel *Chronicon*, e come documenta l'iscrizione (CIG 1713 = Syll.<sup>3</sup> 842) sulla statua di Adriano, innalzata all'inizio del suo regno dagli Anfizioni di Delfi, nella quale si nomina Mestrio Plutarco come presidente. La prassi di Plutarco è sorretta da una posizione intellettuale di grande spessore. Si può riassumere la sua ideologia enunciando i seguenti tratti: dovere degli intellettuali è impegnarsi nella vita pubblica; condanna ferma delle tre forme di governo degenerate, cioè l'oclocrazia o anarchia, l'oligarchia e, massimamente, la tirannide; quanto alle tre forme di governo indicate come democrazia, aristocrazia e monarchia e alla cosiddetta forma mista, nessuna di esse è in assoluto la migliore; la forma di governo migliore è quella più adeguata a un determinato popolo, a condizione che i principi etici razionali e ispirati alla φιλανθρωπία non siano calpestati; l'impero romano è la forma attualmente più adatta, la sola che assicura la pace interna (*Praecepta gerendae rei publicae*, 32, 824C<sup>ss.</sup>; *De Pyth. Or.*, 22, 408B); i romani hanno fatto ciò in cui i greci hanno fallito, dimostrando maggiore capacità di governare; l'impero romano è voluto da Dio (*De fort. Rom.*, 2); pace e prosperità sono condizioni opportune per attuare la παιδεία del genere umano, che è perfettibile; auspicio di una fusione di grecità e romanità.

Dione Crisostomo<sup>317</sup>, Appiano<sup>318</sup>, Arriano<sup>319</sup>, rappresentano tappe di questo processo che giunge a maturazione nell'età dei Severi. Lo si constata con

---

<sup>317</sup> Dione (n. a Prusa, in Bitinia, 40/50 - m. verso il 115), andato a Roma da giovane, caduto in disgrazia e forse esiliato da Domiziano, si fece filosofo cinico itinerante ai margini dell'impero; morto Domiziano (96 d.C.), ebbe la cittadinanza romana sotto Cocceio Nerva assumendo il *cognomen* Cocceiano (in seguito fu detto Crisostomo per la sua facondia) e poi divenne amico personale di Traiano. Nelle orazioni politiche (per esempio, *Sulla servitù*, *Sulla libertà*, le quattro *Sulla regalità* a Traiano, quelle rivolte a Rodi, 31, ad Alessandria, 32, a Tarso, 33-34, ecc.) enuncia un'ideologia che media tra cultura greca e potere imperiale: l'intellettuale, leale, ma non servile, deve impegnarsi mettendo la sua cultura al servizio dell'imperatore (non tiranno, ma re ἀγαθός, come Traiano) e dei governanti locali, in vista della realizzazione di una ὁμόνοια (concordia) politica, che sia *pendant* dell'armonia cosmica dovuta a Dio, all'insegna dei principi stoici di φύσις, ἀρετή, φιλανθρωπία.

<sup>318</sup> Nato verso il 90-95, morto verso il 165 d. C., dopo avere rivestito cariche civiche nella natia Alessandria d'Egitto, andò a Roma al tempo di Adriano, strinse amicizia con Cornelio Frontone, grazie a questo divenne *civis Romanus* e poi, sotto Marco Aurelio e Lucio Vero, *procurator Augusti*, forse in Egitto. Autore di una *Storia di Roma* (Ῥωμαϊκά) in 24 libri, dalle origini all'età antoniniana, ammirò l'impero romano, in quanto realizzato grazie alla *virtus* e basato sulla giustizia, e ritenne la monarchia come il solo regime in grado di assicurare pace e stabilità (e, mettendo da parte il cielo ideologico, garanzia per le *élites* provinciali contro μεταβολαί economiche e sociali).

<sup>319</sup> Flavio Arriano di Nicomedia (c. 95-175 d. C.) scrisse: opere filosofiche, le *Diatribae* (Διατριβαί) e un *Manuale* (Ἐγχειρίδιον), in cui registrò l'insegnamento di Epitteto; al tempo della legazione in Cappadocia, opere etnico-geografiche e militari, *La circumnavigazione del Ponto Eusino* (Περίπλους Εὐξείνου Πόντου), *Sugli Alani* (Ἀλανική), *Arte tattica* (Τέχνη τακτική); le opere storiche *Guerre Partiche* (Παρτικά), *Anabasi di Alessandro* (Ἀνάβασις Ἀλεξάνδρου), *Sui successori di Alessandro* (Τὰ μετὰ Ἀλέξανδρον), *Storia dell'India* (Ἰνδική συγγραφή), *Storia della Bitinia* (Βιθυνιακά); biografie (Timoleonte, Dione) e un *Trattato sulla caccia* (Κυνηγετικός). Fu, poco dopo l'avvento di Adriano, *consul suffectus* tra il 121 e il 124, *legatus Augusti pro praetore* della Cappadocia dal 131 al 137, al servizio dell'amministrazione romana (non si sa se prima o dopo il governo provinciale) nel Norico e nella Pannonia e forse anche in Gallia e in Numidia. Volle sentirsi del tutto *civis Romanus*, mentre Plutarco e Dione, certo non meno proiettati con la coscienza nell'orizzonte dell'impero romano e non meno accetti al potere centrale, sono più profondamente legati alla cultura greca. Molto favorito da Adriano, esaltò, come storico, l'impero romano e, come governatore, ne difese i confini da una incursione degli Alani. Al tempo di Antonino Pio (o anche *pour cause?*), si ritirò ad Atene e vi assunse cariche civiche (arconte e pritano), forse non diventando ostile alla prospettiva imperiale, forse in qualche misura distaccato, forse con sentimenti di *Lokalpatriotismus*, non nel senso di un ripiegamento, ma nel senso di una centrifuga emergenza etnica, che si sarebbe sempre più

Cassio Dione, come storico e come senatore con prestigiosa carriera politica, e con Erodiano, storico e pubblico funzionario<sup>320</sup>.

Per questo tipo di intellettuali la sicurezza esterna e la pace interna dell'impero romano sono valori fondamentali. Si capisce perché Erodiano è preoccupato per gli sconvolgimenti prodotti dall'accelerazione del tempo storico contemporaneo. Le ultime pagine dell'opera di Cassio Dione mostrano un certo turbamento per l'indisciplina e la turbolenza dei soldati. Con Erodiano si profila una visione ancora più chiara dei pericoli micidiali per l'impero romano: intrighi e complotti di corte; frequenti manifestazioni di anarchia dei soldati (sia dei pretoriani sia dei legionari), originata dalla miscela esplosiva di aspirazioni economiche della base e di ambizioni dei comandanti; fenomeni di particolarismi interni disgregatori della compagine imperiale; contraddizione economica e culturale tra campagne e città; rivolte sociali; pressioni di popoli in cerca di spazio vitale (per cui le guerre esterne non sono più fonte di guadagno come ai tempi epici e d'oro dell'espansione imperiale e sono un fattore notevole del fiscalismo); maggiore frequenza di principi inadeguati. Si pone la questione della miglior forma di governo come questione dell'*optimus princeps*.

Erodiano ha una chiara consapevolezza delle forze politiche e sociali che agiscono, si urtano o convergono in campo all'interno dell'impero e

---

accentuata nel III secolo, non solo in oriente (cfr. ZECCHINI 2016, p. 180). Così la parabola intellettuale di Arriano risulterebbe storicamente, direi, sismografica.

<sup>320</sup> Erodiano ci dà una notizia telegrafica che è stata variamente interpretata: «ad alcuni di essi (= dei fatti narrati nella sua opera) presi parte attiva, *allorché ricoprivo uffici alle dipendenze dello stato e del principe*» (CASSOLA 2017, p. 29; t. gr. I, 2, 5: ἔστιν δ' ὧν καὶ πείρα μπετέσχον ἐν βασιλικαῖς ἢ δημοσίαις ὑπηρεσίαις γενόμενος). Dopo le diverse ipotesi formulate, la situazione resta al punto sintetizzato da Cassola: «Può solo affermarsi che si trattò di cariche modeste: ὑπηρεσίαι; altrimenti l'autore avrebbe usato il termine ἀρχαί», *ibid.* p. 247, n. 5.; v. anche p. 5: «ὑπηρεσίαι, cioè incarichi subalterni, e non ἀρχαί, cioè magistrature».

possono disgregarlo o rafforzarlo, e vi appunta la sua attenzione: senato, popolo romano, ceti possidenti, *élites* provinciali, pretoriani, legioni, italici, masse provinciali, governatori e altre cariche importanti nelle province asiatiche. E, secondo una tradizione storiografica romana piú che greca<sup>321</sup>, fa una scelta politica e ideologica di *partes*: il suo cuore batte per senato, ceti possidenti, *élites* provinciali. Mostra apprezzamento per il popolo di Roma e le moltitudini delle province quando si allineano con il senato e le classi dirigenti. I soldati (pretoriani e legionari), avidi di donativi e brutali, sono la base del dispotismo e del terrore.

Il nocciolo del pensiero politico di Erodiano emerge con chiarezza dalla sua opera. Egli parteggia per l'egemonia di un'aristocrazia censitaria. Il senato, massima espressione politica di questa aristocrazia, è l'istituzione legittimante l'autorità imperiale. Senato e imperatore (con il suo *consilium*), in collaborazione, dovrebbero costituire l'apice del governo imperiale. Quanto alla successione del potere imperiale, è congeniale alle idee suddette il principio di adozione (per *paideia*, *areté*, capacità politiche e militari, etc.), non quello di eredità del trono. Questo gruzzolo di idee costituisce anche, si direbbe, la griglia di valutazione sulla cui base sono classificati gli imperatori che si succedono nel racconto erodiano.

La simpatia per i ceti possidenti emerge da diversi passi. Tra i prodigi verificatisi sotto la tirannide di Commodo, un terribile incendio, misteriosamente scoppiato, arse il tempio della Pace, quello di Vesta e altri templi, e ancora altri edifici e case. Il narratore, a commento, dice, tra l'altro: «Ma l'incendio, quella notte, gettò molti dalla ricchezza nella povertà: quindi, mentre tutti piangevano il danno comune, ciascuno si doleva del

---

<sup>321</sup> Cfr. F. Cassola, in CASSOLA 2017, p. 12.

danno privato»<sup>322</sup>. Il pensiero va a tutti, ma in particolare ai ricchi. Divulgata la voce che Commodo era morto e Pertinace si recava dai pretoriani per l'acclamazione, «il popolo si abbandonò a uno sfrenato entusiasmo, correndo per le vie; ognuno andava, con animo lieto, a informare gli amici, soprattutto se erano di condizione elevata, e i ricchi; si sapeva che infatti per costoro soprattutto Commodo aveva rappresentato un pericolo»<sup>323</sup>. Come dire che il tiranno era stato avverso in particolare ai personaggi più in vista e ai ricchi, perché di questi temeva di più l'opposizione o appetiva i beni mediante confische<sup>324</sup>. Dopo che Macrino fu acclamato dal senato, «il popolo non tanto era lieto per l'avvento di Macrino, quanto per la morte di Antonino: (= Caracalla): era questa appunto che tutti festeggiavano. Tutti, e specialmente i cittadini ricchi o di condizione elevata, si sentivano come liberati da una spada sospesa sulle loro teste»<sup>325</sup>. Ancora più palese è la simpatia di Erodiano per le classi elevate e ricche quando si sofferma a parlare del terribile fiscalismo di Massimino scatenato «con il pretesto delle continue spese per il mantenimento dei soldati»<sup>326</sup>. Tutto il cap. 3 del libro VII è dedicato a questo fenomeno: Massimino non solo impone esose esazioni e requisizioni, ma anche esegue, per false accuse messe su ad arte, numerosissime condanne a morte o all'esilio con confische di beni, nei riguardi di uomini ricchi, governatori, generali, consolari gloriosi per

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, Hdn. I 14, 3. Per le perdite di beni si tenga presente anche che, immediatamente prima, nello stesso paragrafo, si legge che il tempio della Pace «essendo molto ben guardato, era il più ricco di tutti i templi, adorno di offerte votive in oro e in argento: del resto tutti solevano depositare colà i loro beni».

<sup>323</sup> *Ibid.*, Hdn. II 2, 3.

<sup>324</sup> Denis Roques annota: «Le règne de Commode, marqué par une réaction à l'attitude philo-sénatoriale de Marc Aurèle, s'était caractérisée par une agressivité constante à l'égard des sénateurs et des gens riches, terrorisés et souvent éliminés physiquement, puis dépouillés de leurs fortunes au profit de C.», in ROQUES 2004, p. 230, n. 9.

<sup>325</sup> CASSOLA 2017, p. 159; Hdn. V 2, 1.

<sup>326</sup> Hdn. VII 3, 3.

imprese militari, per estendere infine la rapina anche «ai beni che appartenevano al popolo, confiscando i patrimoni accumulati dalle città per il rifornimento e le distribuzioni di viveri ai cittadini; le somme riservate agli spettacoli e alle feste religiose; le offerte votive dei templi, le statue degli dèi, i monumenti degli eroi; e ordinò di fondere qualunque metallo idoneo a battere moneta, compresi gli oggetti preziosi degli edifici pubblici che abbellivano le città»<sup>327</sup>. In questa occasione Erodiano fa una riflessione che denota la simpatia verso i ceti alti: «Finché questi provvedimenti colpivano singoli individui, e la persecuzione rimaneva limitata in una cerchia ristretta, la grande massa dei cittadini e dei provinciali non ne risentiva molto; [5] infatti le sventure di quelli che sono considerati potenti e ricchi non solo lasciano indifferenti le masse, ma talvolta son viste con soddisfazione da certi individui stolti e malvagi, che invidiano chi ha più di loro e vale più di loro»<sup>328</sup>. Dopo la proclamazione del *princeps puer* Gordiano III da parte del popolo di Roma e del senato e lo scoppio della guerra civile tra senato e popolo da una parte e pretoriani dall'altra, questi ultimi appiccano un incendio che divora gran parte dell'Urbe. Altra riflessione di Erodiano che esplicita la sua posizione di classe: «[6] Il fuoco, per la vicinanza degli edifici tra loro, e per l'abbondanza di legno, si diffuse rapidamente alla maggior parte della città; sicché molti benestanti, perdendo gli stabili vasti, ben costruiti, e riccamente arredati, da cui fino allora avevano tratto molti redditi, caddero in miseria. [6] Molti uomini perirono nell'incendio, non riuscendo a fuggire, poiché gli atri erano invasi dalle fiamme; i beni dei ricchi furono messi a sacco, e nella rapina si unirono ai soldati anche i delinquenti e i mendicanti di Roma»<sup>329</sup>. Il prefetto al

---

<sup>327</sup> VII 3, 5.

<sup>328</sup> VII 3, 4-5.

<sup>329</sup> CASSOLA 2017, p. 223, Hdn. VII 12, 6-7.

pretorio Tigidio Perenne, nominato da Commodo, che non si è ancora liberato del tutto dall'ombra del padre<sup>330</sup>, comincia a concentrare tutto il potere nelle proprie mani e, tra l'altro, che fa? «Cominciò anche a screditare gli amici paterni di Commodo, suscitando nel giovane timori e sospetti contro i ricchi e i nobili, per toglierli di mezzo procurandosi libertà di movimento e possibilità di rapinare le loro sostanze»<sup>331</sup>. Secondo Erodiano, un tiranno in erba sa chi deve cominciare a perseguire.

Il senato, la massima espressione politica dei ceti nobili ed elevati, è avverso alla tirannide e aspira a una sorta di diarchia con l'imperatore. Quando Pertinace, nel suo primo discorso in senato dopo la proclamazione, annuncia che il suo sarà «un regime aristocratico, anziché una tirannide»<sup>332</sup> e chiede «l'amministrazione comune dell'impero»<sup>333</sup>, suscita la gioia del senato: «A queste parole di Pertinace i senatori si sentirono allargare il cuore»<sup>334</sup>. Dopo una serie di buoni provvedimenti di Pertinace, «tutti i sudditi, e specialmente i senatori, pensavano di vivere nella sicurezza e nel benessere»<sup>335</sup>. Dopo la marcia su Roma, presentatosi nella curia, Settimio Severo, per accattivarsi il senato mentre la partita con i rivali non era ancora chiusa, «disse che era venuto come vendicatore di Pertinace, e che avrebbe gettato le prime basi di un regime aristocratico»<sup>336</sup>. La maggioranza dei senatori provò «simpatia e fiducia nelle sue promesse. Alcuni andavano segretamente ammonendo gli altri che egli era uomo insincero, e sapeva trattare ogni cosa con l'astuzia; che era quant'altri mai esperto nell'arte

---

<sup>330</sup> I 8, 3: «Ancora per qualche tempo la memoria del padre e la reverenza per gli amici (*scil.*, del padre) agirono da freno sul giovane».

<sup>331</sup> CASSOLA 2017, p.38, Hdn. I 8, 2. In particolare: *παρέξειν ... εἰσοδὸν ἀριστοκρατίαν*.

<sup>332</sup> *Ibid.* p. 68, Hdn. II 3, 10: *ἀριστοκρατίαν ... ἀλλ' οὐ τυραννίδα*.

<sup>333</sup> *Ibid.*: *κοινὴν τῆς ἀρχῆς τὴν διοίκησιν*.

<sup>334</sup> II 3, 11.

<sup>335</sup> II 4, 8.

<sup>336</sup> II 14 3.

d'illudere, e di simulare qualsiasi sentimento, e sapeva sempre agire nel proprio interesse e vantaggio. Queste previsioni furono poi dimostrate dai fatti»<sup>337</sup>. Eliminato Pescennio Nigro, Settimio Severo pensa già, segretamente, di sbarazzarsi di Albino: sa «che molti fra i piú eminenti senatori Romani gli scrivevano in segreto esortandolo a venire finché Severo era impegnato altrove. I nobili infatti avrebbero preferito sul trono un uomo come Albino, di cospicua famiglia, e noto per la generosità dell'animo»<sup>338</sup>.

La tirannide ha il suo nemico, si direbbe, naturale nel senato. E i senatori sono quelli che maggiormente hanno la coscienza del male che la tirannide rappresenta. Pertinace era stato eliminato dai pretoriani: «[6, 1] Allorché si sparse fra i cittadini la voce che il principe era stato ucciso, il dolore agitò gli animi; tutti scesero nelle vie pieni d'ira, e grande tumulto si diffuse in Roma, mentre la folla cercava i colpevoli, e non riusciva a snidarli e a punirli. [2] Piú profondamente degli altri si dolevano i senatori, che sentivano come una sventura comune la perdita di un benigno padre e di un risoluto difensore. Si riaffacciava il pericolo della tirannide: era chiaro infatti che a essa miravano i soldati»<sup>339</sup>.

Certo, Erodiano sa che il senato, quando è in campo la pura forza militare, non può che accettarne gli effetti<sup>340</sup>. In Erodiano il popolo romano reagisce prontamente ai mutamenti riguardanti l'apice dello stato e, a secondo dell'opinione che ha, prova e manifesta per le strade indignazione

---

<sup>337</sup> II 14, 4.

<sup>338</sup> III 5, 2.

<sup>339</sup> CASSOLA p. 72, Hdn. II 6, 1-2. Tuttavia il senato, in certe condizioni, riuscirà ancora a coordinare forze contro i tiranni: v. piú avanti nella lotta contro Massimino nel 238.

<sup>340</sup> V. il comportamento del senato verso Didio Giuliano man mano che è abbandonato dai pretoriani, è contestato apertamente dal popolo e cade nello smarrimento per l'avvicinarsi di Settimio Severo a Roma, II da 11, 7-9 a 12, 1-7. Eliminato Didio Giuliano, Senato e popolo accolgono festanti Settimio Severo con il suo esercito (II 14, 1).

e ira o entusiasmo e gioia; a volte, quando è in campo la forza bruta e organizzata dei *Soldatenkaiser*, è costretto a inghiottire il rospo e persino rendere omaggio andando, con ramoscelli d'alloro, incontro al tiranno di turno (del resto, insieme al senato). Nel frenetico libro settimo, in cui si narra «la rivolta della Libia (= provincia d'Africa), la lotta civile svoltasi a Roma, la reazione di Massimino e il suo arrivo in Italia»<sup>341</sup>, a un certo punto, quando il questore, i centurioni e i soldati, mandati da Gordiano I dall'Africa, hanno eliminato il prefetto al pretorio Vitaliano, devoto a Massimino, e sparsa per giunta la voce (falsa) dell'eliminazione anche di Massimino, «il popolo cominciò immediatamente ad accorrere da ogni parte in preda a folle entusiasmo; le masse infatti sono sempre inclini ad accogliere i rivolgimenti politici; e il popolo romano, con la sua enorme e variopinta moltitudine, in cui sono confluiti uomini di ogni genere, è tanto più proclive ai mutamenti»<sup>342</sup>. Il popolo romano, che non ama i soldati (pretoriani e legionari), spesso affianca il senato nell'opposizione ai tiranni, i quali sono espressione dei soldati. Quando Pertinace, promosso al trono da Leto ed Eletto, che avevano eliminato Commodo, si recava «al campo dei pretoriani, per sondare il loro animo»<sup>343</sup>, «il popolo romano si abbandonò a uno sfrenato entusiasmo, correndo per le vie; ognuno andava, con animo lieto, a informare gli amici, soprattutto se erano di condizione elevata, e ricchi; si sapeva che infatti per costoro soprattutto Commodo aveva rappresentato un pericolo. Correano anche ai templi e agli altari, per ringraziare gli dèi. [4] Si levavano grida di ogni sorta: alcuni urlavano che era perito il tiranno, altri il gladiatore, altri lanciavano ingiurie ancor peggiori; tutte le invettive che fino allora aveva trattenute la paura, erano

---

<sup>341</sup> CASSOLA 2017, p. 223; Hdn. VII 12, 9.

<sup>342</sup> *Ibid.* p. 211; Hdn. VII 7, 1.

<sup>343</sup> II 2, 1.

pronunciate a cuor leggero, poiché con la libertà tornava la franchezza. Gran parte dei cittadini si portava verso il campo in gran fretta, temendo che i soldati fossero ostili all'avvento di Pertinace. [5] Si credeva che i pretoriani, avvezzi a servire un tiranno esercitando la violenza e la rapina, non avrebbero visto di buon occhio un governo ispirato alla moderazione. I cittadini dunque accorrevano in massa per costringere i pretoriani a sottomettersi»<sup>344</sup>. Quest'ultima citazione solleva il tema dell'«antimilitarismo» che serpeggia nelle pagine dell'opera di Erodiano.

#### 4.4 *L'antimilitarismo*

Disprezzo e avversione sono diretti sia ai pretoriani sia ai legionari stanziati ai confini: essi solitamente gradiscono non la monarchia aristocratica, ma la tirannide; e amano i donativi sempre più sostanziosi e la licenza di rapina e di violenza. Dopo il discorso del prefetto al pretorio Quinto Emilio Leto, che propone l'acclamazione di Pertinace, «i soldati (ovviamente, i pretoriani) erano incerti ancora e maldisposti; ma il popolo, rompendo gli indugi, acclamò Pertinace imperatore, chiamandolo padre e salutandolo con fausti auspici. Allora anche i soldati, costretti dalla superiorità numerica della folla (essi erano infatti pochi, circondati tutt'intorno dal popolo, e disarmati per la festa imminente) per quanto pensassero in modo assai diverso, si unirono alle acclamazioni; [10] riconobbero Pertinace come Augusto, e pronunciarono in suo nome i consueti giuramenti»<sup>345</sup>. Enunciato il suo programma di «un regime

---

<sup>344</sup> II 2, 3-5.

<sup>345</sup> II 2, 9-10.

aristocratico, anziché una tirannide»<sup>346</sup>, Pertinace, tra i primi provvedimenti, «ordinò ai soldati di astenersi dalle violenze contro i civili; di non portare scuri, e di non percuotere chiunque incontrassero. Il suo programma era di ripristinare l'ordine e la disciplina ...»<sup>347</sup>. Senato e popolo romano «erano contenti e ben presto, in seguito ai positivi atti di governo di Pertinace, manifestarono soddisfazione «tutte le province, i popoli alleati, e gli eserciti»<sup>348</sup>. «Dunque tutti si rallegravano, in pubblico e privatamente, per il nuovo governo moderato e pacifico. Ma nella felicità comune erano malcontenti i pretoriani, cui spetta il compito di scortare l'imperatore. Poiché infatti si vietava loro di rapinare e di commettere abusi, ed erano costretti a una rigida disciplina, consideravano quel governo mite e umano come un'offesa e un oltraggio per loro, quasi fossero defraudati di un diritto alla violenza; e non si adattavano alla fermezza del nuovo governo; [5] anzi, già dal principio si mostravano riottosi e insubordinati»<sup>349</sup>. Ben presto è pronto l'humus della rivolta e della eliminazione di Pertinace: «... i pretoriani mordevano il freno, rimpiangendo le rapine, le violenze, l'incontrollata dissolutezza concesse loro sotto la precedente tirannide. Meditavano di eliminare Pertinace, che riusciva loro odioso per la sua severità, e cercavano un capo che potesse ricondurli alla sfrenata licenza di un tempo»<sup>350</sup>. Il 28 marzo 193, tre mesi dopo l'avvento, i pretoriani assassinarono Pertinace e, pochi giorni dopo, calmatosi il tumulto popolare, «proclamarono che l'impero era messo all'asta, promettendo di elevare al potere il maggior offerente e di portarlo al palazzo sotto la tutela delle loro

---

<sup>346</sup> II 3, 10.

<sup>347</sup> II 4, 1.

<sup>348</sup> II 4, 2.

<sup>349</sup> II 4, 4-5.

<sup>350</sup> II 5, 1.

armi»<sup>351</sup>. La gara si svolge tra Sulpiciano, prefetto di Roma, console, e Didio Giuliano, anch'egli console, molto ricco. Quest'ultimo, preferito dai pretoriani, tra l'altro perché era parente di Pertinace, «promise loro che avrebbe riabilitato la memoria di Commodo, restaurando le iscrizioni onorifiche e la statue che il senato aveva fatto distruggere; inoltre affermò che avrebbe concesso loro tutti i diritti di cui godevano durante l'impero di Commodo, e che avrebbe dato a ciascun pretoriano tanto denaro quanto non si era mai sognato, nonché di ottenere, di chiedere; anzi questo denaro l'avrebbe fatto portare senza alcun indugio»<sup>352</sup>. La riflessione che Erodiano fa dopo il racconto della proclamazione di Didio Giuliano, cui il senato e il popolo di Roma erano ostili, sembra un *refrain* retorico: «Allora per la prima volta si corruperono i costumi dei soldati; che si abituarono a un insaziabile e turpe desiderio di ricchezza, e persero ogni rispetto per l'autorità imperiale. Infatti, poiché nessuno si era preoccupato di punire coloro che con tanta ferocia si erano spinti a uccidere il loro principe, e nessuno aveva osato impedire che il trono si mettesse all'asta e si mercanteggiasse, da ciò ebbe principio e impulso uno stato d'animo torbido e ribelle, che si perpetuò negli anni seguenti, mentre l'avidità e il dispregio per i capi incoraggiano ogni delitto»<sup>353</sup>. Eppure, sotto la veste retorica e moralistica, peraltro mai del tutto assente nella storiografia antica, c'è il sentimento dell'inizio di un periodo storico (la guerra civile che si sarebbe chiusa con la fondazione di una nuova dinastia), in cui si sarebbe verificata, si direbbe con enfasi, l'epifania dello *Zeitgeist*. Caduta la prestigiosa dinastia degli Antonini, il potere imperiale si presenta fortemente indebolito. Su cosa fonderà un nuovo imperatore il suo potere? Certo, la legittimazione si completa nella

---

<sup>351</sup> II 6, 4.

<sup>352</sup> II 6, 10.

<sup>353</sup> II 6, 14.

curia: si tratta di un rito che mantiene la sua importanza e pertiene al senato, istituzione che rimane l'espressione politica dei ceti più elevati dell'impero, ma, per quanto autorevole, formato da personalità di grande prestigio per la carriera politica e militare, non ha una grande forza d'urto propria. Sempre a Roma, oltre che il senato, c'è un'opinione pubblica costituita dal popolo, che spesso manifesta i suoi sentimenti di favore o di avversione verso il potere imperiale (e talvolta anche si arma come può, dando vita a tumulti per le strade, per fare pressione di volta in volta o al senato o ai pretoriani); e ci sono anche i pretoriani, una forza armata immediatamente molto determinante. Ma la vera forza è costituita dai capi delle armate provinciali che difendono i confini caldi dell'impero. Britannia, Carnuntum, Antiochia, etc. sono metonimie e anche effettivi epicentri delle forze storiche che imprimono movimento evenemenziale alla storia. Un nuovo imperatore deve venire su, o comunque ricevere l'assenso, dai governatori e dalle legioni provinciali. Certo, alla forza si accompagna o segue il lavoro di persuasione ideologica attraverso le titolature, i riferimenti a imperatori e alla dinastia precedenti, l'uso della *theologia civilis* (in iscrizioni, monete, monumenti, etc.). Il disprezzo di Erodiano verso i pretoriani, in particolare, in alcuni punti è molto forte. Quando prendono l'iniziativa di uccidere Pertinace, sono rappresentati come bestie brutali che scattano d'istinto puntando il nemico da eliminare. Ciò è condensato in un sintagma molto espressivo all'interno, peraltro, di un periodo tipico della storiografia patetica: «[2] Da un momento all'altro, mentre tutti (*scil.* senato e popolo romano) erano tranquilli e nessuno si aspettava un pericolo, di pieno giorno lasciarono il campo, e mossero celermente verso il palazzo, *in preda a un*

*furore irragionevole; avevano le spade sguainate, e brandivano le lance»<sup>354</sup>. Il connubio tiranno-pretoriani genera la ferocia piú scatenata, come quando Caracalla, assistendo a una gara equestre, vedendo la folla schernire l'auriga per cui egli tifava, ordinò ai pretoriani di caricarla, nel sospetto (paranoia o intuito di tiranno?) che il dileggio fosse diretto, per metonimia, a lui. Lo «slancio avido» (v. sopra l'ἔρως di cui parla Tucidide) della carica prontamente sferrata si rivela come strumento di rapina e anche puro piacere in sé: «[5] I soldati, cui *non pareva vero di poter massacrare e rapinare il popolo a volontà*, non persero tempo a distinguere chi aveva gridato in tono ingiurioso; e in pratica sarebbe stato impossibile farlo in mezzo a tale moltitudine, mentre nessuno era disposto a confessarsi colpevole. Pertanto *afferrarono quelli che capitavano loro fra le mani, e in parte li uccisero senza pietà, in parte li lasciarono liberi dopo molte preghiere, non senza appropriarsi di quel che avevano indosso, a titolo di riscatto»<sup>355</sup>. Tuttavia, è il denaro la cosa che massimamente tengono in considerazione<sup>356</sup>. Dopo avere eliminato il fratello Geta, Caracalla si rifugia nel campo dei pretoriani e racconta la menzogna di avere fronteggiato bene un'insidia. I pretoriani mangiano la foglia, ma a loro interessano gli strepitosi donativi che Caracalla prontamente promette per assicurarsi la loro complicità, cosa tosto fatta perché i pretoriani lo acclamano unico imperatore e dichiarano Geta nemico pubblico<sup>357</sup>.**

---

<sup>354</sup> II 5, 2. La traduzione è sempre quella di Cassola, caratterizzata da notevole livello stilistico. Il sintagma in corsivo nell'originale è: θυμῷ καὶ ἀλόγῳ ὄρμῃ ... φερόμενοι. La traduzione di Denis Roques: *transportés par la colère et un élan irraisonné*, in ROQUES 2004, p. 58.

<sup>355</sup> IV 6, 5.

<sup>356</sup> IV 8, 3.

<sup>357</sup> IV 4, 3-8. In particolare: «[7] Infine promise loro, che, per celebrare la sua salvezza e il consolidamento del suo potere, avrebbe dato a ciascuno 2500 dracme attiche (= *denarii*); aggiunse un soprassoldo pari alla metà dello stipendio normale. Per di piú diede ordine

Il disprezzo di Erodiano non risparmia, si è detto, i legionari dislocati nelle province, anche nella consapevolezza della loro importanza. Erodiano si rende conto della forza che hanno le legioni nel determinare i mutamenti politici. Quando Pescennio Nigro, proconsole della grande<sup>358</sup> Siria, contando sul fatto che il senato e il popolo di Roma sono ostili a Didio Giuliano, si fa acclamare imperatore dai soldati e dal popolo di Antiochia e, invece di pensare ai preparativi (v. la *παρρασκευή* tucididea, uno dei fattori razionali dell'azione politica e militare), si dà «a una vita oziosa», «banchetti e divertimenti»<sup>359</sup>, commette, per Erodiano, due gravi mancanze: la prima è che non pensa di recarsi subito a Roma (dato che anche i pretoriani sono stanchi di Giuliano) per la legittimazione in senato; la seconda è che non mostra deferenza verso le truppe stanziate a difesa del *limes* della Pannonia. «[10] Sarebbe stato opportuno che egli si recasse al più presto fra le truppe del Danubio, per essere il primo ad accattivarsi la loro simpatia; ma egli non si curò neppure di comunicar loro la sua decisione, illudendosi che i soldati di quel territorio, non appena sentissero parlare della cosa, avrebbero accettato la volontà dei Romani, e le deliberazioni degli eserciti orientali»<sup>360</sup>.

---

che andassero senz'altro a prendersi loro stessi il denaro dai forzieri e dai templi; dissipava, così, in un sol giorno, con un atto di follia, tutto ciò che Severo aveva messo da parte in diciotto anni sulle disgrazie altrui. [8] I soldati, sentendo parlare di tali somme, avendo ormai capito cosa era successo, anche perché quelli che erano fuggiti dal palazzo avevano diffuso la notizia del fratricidio, salutarono Antonino unico imperatore, e proclamarono Geta nemico pubblico (*πολέμιος, hostis*). D. Roques: *La somme de 2500 deniers promise par Caracalla est bien supérieure à celle qu'avait donnée Sévère (250 deniers, qu'il fit d'ailleurs attendre jusqu'à ses decennalia de 202), mais nettement inférieure au donativum de 6250 deniers accordés par Didius Julianus* (II 6, 10), in ROQUES 2004, p. 253, n. 24.

<sup>358</sup> Grande era la Siria prima che Settimio Severo la dividesse (poco dopo, nel 194) in due province, la Celesiria, o grande Siria, e Siria fenicia, per evitare che un solo governatore concentrasse nelle sue mani il potere su tanto territorio e tanta popolazione, cfr. CASSOLA 2017, p. 253, n. 11.

<sup>359</sup> II 8, 9.

<sup>360</sup> II 8, 10.

Quest'ultimo errore era, si direbbe, doppio: non prendeva in giusta considerazione la forza di quelle legioni e il governatore della Pannonia. Quelle legioni, guidate da Settimio Severo, uomo risoluto, energico e instancabile, come in passato lo furono Silla, Giulio Cesare e Ottaviano Augusto, sarebbero state determinanti per l'esito della guerra civile che stava per scoppiare. Un altro fattore razionale tucidideo veniva a mancare a Pescennio Nigro: il δέος κινδύνου (v. sopra). Timore (con calcolo) del pericolo e preparazione: proprio questi fattori spiccano in Settimio Severo. Svolge un'abile campagna di persuasione ideologica: attraverso sogni, oracoli, presagi vari, gli dèi accennano a un suo futuro di grandezza; dimostra rispetto assoluto verso i soldati; ricorda il suo servizio militare precedente agli ordini di Pertinace; elogia le virtù di Pertinace e la sua brillante carriera politica e militare; assume l'impegno di vendicare l'eliminazione, da parte dei pretoriani, dell'imperatore legittimo Pertinace. Ottiene di essere acclamato dalle legioni imperatore con i nomi di Augusto e Pertinace, marcia su Roma, punisce duramente i pretoriani, si fa proclamare imperatore dal senato e dal popolo romano, promette un regime aristocratico. A questo punto si prepara contro Nigro, ma, prima di marciare verso l'oriente, pensa anche al pericolo che possono essere le truppe della Britannia comandate da Clodio Albino: simula deferenza verso questo, lo associa al potere come Cesare<sup>361</sup>. Importa sottolineare il posto importante che Settimio Severo dà alle legioni come παρασκευή necessaria sapendole anche inquadrare in un complesso quadro dinamico. Ma le legioni della Pannonia sono accattivate da Settimio Severo con l'ipocrisia e la finzione (v. più avanti): Erodiano mostra non solo indignazione per il

---

<sup>361</sup> II 9-15.

ricorso all'inganno, ma, ciò che interessa qui, esprime il disprezzo per i soldati della Pannonia in quanto grandi e robusti, ma ottusi<sup>362</sup>. Vigorosi, ottusi e feroci<sup>363</sup>. Non si tratta solo di maniera, ma anche di prospettiva ideologica.

#### 4.5 L'ultimo optimus princeps

L'*optimus princeps*, incarnatosi nella storia, è, per Erodiano, Marco Aurelio. Nel primo libro Erodiano ne tesse le lodi. Marco Aurelio «praticava la virtù in tutte le forme e aveva tanto bene assimilato l'antica sapienza»<sup>364</sup>, primeggiando in questo su Greci e Romani. Fu «re saggio e mite, accogliendo affabilmente quelli che gli si presentavano, e vietando ai pretoriani di scacciare quelli che chiedevano udienza»<sup>365</sup>. Fu l'unico imperatore filosofo: e la sua filosofia non era teorica e verbale, ma vissuta nella prassi: «austeri costumi», «vita modesta»; per questo fu un esempio per i contemporanei, fiorirono infatti molti uomini saggi<sup>366</sup>. Erodiano sottolinea che Marco Aurelio fu un imperatore a tutto tondo: fu anche

---

<sup>362</sup> II 9,11: «Del resto, gli uomini di quelle regioni sono grandi e vigorosi nel fisico, pronti a combattere e uccidere, tanto sono *duri di comprendonio*, e incapaci di accorgersi se qualcosa si dica o si faccia con astuzia e inganno. Dunque, prestando fede a Severo, che fingeva di essere addolorato e di voler vendicare la morte di Pertinace, si schierava con lui e gli attribuirono il potere, proclamandolo imperatore».

<sup>363</sup> III 7, 2: la battaglia di Lione «fu sanguinosa, e per molto tempo la vittoria restò in equilibrio fra i due eserciti: i Britanni infatti per *vigore e ferocia* non la cedono agli Illiri, e trovandosi di fronte due eserciti ugualmente valorosi, non era facile che uno dei due cedesse».

<sup>364</sup> I 2, 3.

<sup>365</sup> I 2, 4.

<sup>366</sup> *Ibid.*; testo greco in particolare: *μόνος τε βασιλέων φιλοσοφίαν οὐ λόγοις οὐδὲ δογμάτων γνώσεσι, σεμνῶ δ' ἦθει καὶ σώφρονι βίῳ ἐπιστώσατο.*

dotato di «capacità militari e politiche», dimostrate in «imprese forti e geniali [...] contro i popoli settentrionali e quelli orientali»<sup>367</sup>.

L'*optimus princeps* è tale per la virtù. Questa non è associata in essenza al principio di eredità del trono, anzi spesso è estranea a esso. Consapevole di ciò, Marco Aurelio «fece educare il (figlio) superstite, chiamato Commodo»: fece venire «da tutte le province gli uomini piú famosi per la loro scienza [...] perché gli educassero il figlio e lo assistessero continuamente»<sup>368</sup>. Sperava che la *paideía* plasmasse la *physis* del figlio, nella quale forse leggeva segni perturbanti.

Fu saggio anche nella scelta dei generi, basata non sui criteri dell'aristocrazia e della ricchezza, ma sui criteri del decoro e dell'onestà<sup>369</sup>. Le preoccupazioni e i provvedimenti di Marco Aurelio per la successione, quando in Pannonia ha il presentimento della morte imminente per l'età avanzata, le fatiche e la malattia, approfondiscono l'iconografia del personaggio e chiariscono il pensiero politico di Erodiano. Tutto ciò è affidato al discorso che Erodiano immagina rivolto dal saggio sovrano morente agli amici e alle persone autorevoli che ha fatto venire al suo capezzale.

Marco Aurelio è preoccupato perché Commodo è appena diciannovenne: la combinazione di «impulsi della gioventú», di «potere

---

<sup>367</sup> I 2, 5, in particolare: στρατηγικὴν ἢ πολιτικὴν ἀρετὴν ἔχοντα κτλ.

<sup>368</sup> I 2, 1.

<sup>369</sup> CASSOLA 2017, pp. 28-29: «Fece sposare (le figlie) ai senatori piú eminenti, ma volle che fossero suoi generi non gli aristocratici, dal nobile lignaggio, né quelli che si distinguevano per ingenti ricchezze, bensí uomini di costumi decorosi e di vita onesta: pensava infatti che questi sono i soli beni eterni e inalienabili»; testo greco I 2, 2. Tra questi generi ci fu Tiberio Claudio Pompeiano, a cui Pertinace avrebbe offerto la partecipazione al potere imperiale (*SHA, Pertinax* IV 10) e di cui l'imperatore Giuliano avrebbe avuto grande stima scrivendo che Marco Aurelio avrebbe dovuto trasmettere il potere imperiale a lui, invece che al figlio (*Caesares* 312b).

illimitato» e di «orfanezza» può vanificare i «nobili insegnamenti» e l'«educazione ricevuta» e spingerlo «alla crapula e alle orge»; i piaceri spesso sopraffanno, nei giovani, la «buona formazione»<sup>370</sup>. A Marco Aurelio, «uomo colto», vengono in mente molti *exempla* di *principes* giovani diventati tiranni: Dionisio II, tiranno di Siracusa, detto il Giovane, , «che per l'eccessiva incontinenza andava a caccia di nuovi piaceri pagandoli somme enormi»<sup>371</sup>; i diadochi di Alessandro, «con le loro prepotenze, e i loro soprusi verso i sudditi»; Tolemeo II Filadelfo<sup>372</sup>, che accolse la tradizione faraonica dell'endogamia dinastica (familiare); Antigono Monoftalmo<sup>373</sup>, diadoco della Frigia Maggiore, che imitava Dioniso e portava al capo l'edera, invece della tradizionale causia, e in mano il tirso, invece dello scettro; e poi, assillo piú pungente, ricordo piú vicino nel tempo, Nerone, matricida e «risibile spettacolo alla plebe», e Domiziano, apice di crudeltà<sup>374</sup>.

---

<sup>370</sup> I 3, 1, in particolare per i sintagmi virgolettati: νεότης ἀκμάζουσα; ἐξουσία αὐτοκράτορα καὶ ἀκώλυτος; ὀρφανία; μαθήματα; καλὰ ἐπιτηδεύματα; μέθαι; κραιπάλαι; τὰ τῆς παιδείας καλὰ.

<sup>371</sup> Succeduto al padre nel 367 a. C., visse nel lusso e nei piaceri e si circondò di πεπαιδευμένοι; tra questi, per consiglio di Dione, accolse Platone, ma non ne gradì, a dir poco, i consigli. Potrebbe anche, meno probabilmente, trattarsi del padre di Dionigi II, cioè di Dionigi I il Vecchio (430-367), che trasformò in tirannide la carica di stratega plenipotenziario, conferitagli nel 405 dai siracusani.

<sup>372</sup> Vissuto negli anni 308-246, sovrano greco d'Egitto (285/283-246), sposò la sorella maggiore Arsinoe. Questa usanza, seguita poi da diversi successori, risale ai faraoni ed era ben accolta alla popolazione egiziana suddita della dinastia lagide. Rimase poco gradita ai greci, se non per piaggeria cortigiana (v. Callimaco).

<sup>373</sup> Vissuto negli anni 381-301, fatto satrapo della Frigia da Alessandro Magno, primo tra i diadochi ad assumere (305 a. C.) il titolo di re, fondatore della dinastia degli Antigonidi, lottò per espandere il dominio sull'Asia. Il fatto che si sia assimilato a Dioniso non ha riscontro, ma è probabile, perché Alessandro Magno aveva rilanciato il culto dionisiaco e le altre dinastie di diadochi, per esempio i Lagidi e i Seleucidi, lo ebbero in grande onore.

<sup>374</sup> Sulla crudeltà di Domiziano cfr. Suet. *Domitianus*, VIII 10-11; Plin. Sec. *Pan.*, 48; 49, 1; 52, 7. – Per tutto il capoverso CASSOLA 2017, pp. 29-30; Hdn. I 3, 2-5.

Angosciato da questi pensieri, Marco Aurelio chiede agli amici convocati di prendere il suo posto accanto a Commodo e di svolgere il ruolo del padre, seguendo e consigliando il giovane. L'idea del potere emerge da una serie di opposizioni che ne qualificano la declinazione buona e quella cattiva: all'opposizione generosità-crudeltà del principe corrispondono le opposizioni gratitudine-timore, obbedienza persuasa-obbedienza forzata, benevolenza-ribellione dei sudditi. Si tratta di categorie etiche e psicologiche. Il compito che Marco Aurelio affida agli amici è di assistere Commodo a fronteggiare la più grave difficoltà: «per chi ha il potere, moderarsi e porre un limite alle passioni»<sup>375</sup>.

Anche se il potere, di fatto, si sta trasmettendo per eredità e non per adozione di un uomo dotato di virtù, il discorso di Marco Aurelio è centrato sulla ἀρετή del principe (autocontrollo, temperanza, generosità, cura dei sudditi). Marco Aurelio auspica, nella prassi attuale condizionata da una situazione particolare, la fusione di due concezioni della successione del potere imperiale che tuttavia, teoricamente e storicamente, tendono a contrapporsi. E, infatti, nello stesso capitolo, lo sviluppo tirannico della personalità di Commodo (dopo una breve manifestazione di docilità verso i «padri» consiglieri<sup>376</sup>, cui lo ha affidato il padre) fa apparire pio ma illusorio quell'auspicio. Nello stesso discorso rivolto ai soldati dopo pochi giorni di lutto, Commodo manda un segnale inequivocabile sul cambiamento politico che si è verificato con la sua successione.

---

<sup>375</sup> *Ibid.* p. 31; Hdn. I 4, 4-6.

<sup>376</sup> Un gruppo a parte rispetto al *consilium principis*, ormai di prammatica, oppure, all'interno del *consilium*, quella componente di *amici* e *comites*, distinta dalla componente di figure istituzionali apicali e di funzionari?

#### 4.6 Il ritorno del tiranno

Il discorso di Commodo ha una struttura assiale: la prima e la terza parte vertono sul tema militare; la seconda parte, al centro, è una celebrazione della ereditarietà del potere imperiale. Nella prima parte Commodo svolge una *captatio benevolentiae*: il padre lo chiamava commilitone, il che indica «comunanza nel valore», invece che figlio, il che indica un «legame materiale»; lui è cresciuto tra le «cure paterne» dei soldati anziani e può ben dire i soldati giovani suoi «condiscipoli nell'arte militare; pertanto si aspetta la loro benevolenza». Nella seconda parte, cuore del discorso, Commodo dispiega un inno alla genesi del suo potere, una vibrante affermazione del principio di eredità del trono: «io non sono estraneo alla dignità di principe, come quelli che prima di me furono elevati da un potere ricevuto in dono; io solo fui generato nella dimora di un sovrano, e non fui suddito nemmeno in fasce: appena venni alla luce mi avvolse la porpora regale, e il sole mi vide nello stesso istante uomo e imperatore. Considerando queste cose, ben a ragione dovete amare colui che è vostro sovrano per diritto di nascita, e non per una scelta arbitraria». Nell'ultima parte Commodo prospetta il compito glorioso che spetta all'esercito: battere i Germani e portare i confini dell'impero «all'Oceano» (cioè al Mare del Nord e al Mar Baltico)<sup>377</sup>. Proprio su questo punto Commodo verrà meno subito all'eredità politica del padre, perché farà

---

<sup>377</sup> I 5. Si attribuisce a Marco Aurelio questa politica mirante alla creazione di nuove province al di là del Reno e del Danubio. Ma è probabile che Marco Aurelio spostasse la guerra contro i Germani nel loro stesso territorio per schiacciare le loro velleità di invasione più efficacemente. Tale problematica si presenta anche per Massimino. Anche Caracalla nel 213 portò il terrore oltre il *limes* per prevenire invasioni e così fece successivamente con i parti. Cfr. CHRISTOL 1997, p. 80 e p. 83, n. 6 (bibliografia).

mancare la sua presenza accanto ai soldati e, attratto dal βίος τρυφερός, li lascerà per tornare a Roma.

#### 4.7 Il discorso della corona di Macrino

Nella delineazione dell'*optimus princeps* è importante, oltre che i discorsi di Marco Aurelio e di Commodo, quello di Macrino (nella lettera che invia al senato dopo l'acclamazione militare), che è l'antitesi del discorso di Commodo. Nella prima parte della lettera Macrino sviluppa una contrapposizione tra la sua personalità e quella di Caracalla. Mette in evidenza le sue virtù: l'inclinazione del suo carattere alla moderazione (τοῦ τρόπου ... τὸ πρὸς χρηστότητα ἐπιρροεπές), la mitezza (τὸ πρᾶον) nell'esercizio della carica di prefetto al pretorio, la moderazione e l'umanità verso i sudditi (τὸ μέτριόν μου καὶ πρὸς τοὺς ἀρχομένους φιλόανθρωπον). Di Caracalla stigmatizza la ferocia e l'ira; a queste passioni cedeva tanto più perché si circondava di adulatori e calunniatori; Macrino ha corso rischi perché disapprovava la politica di Caracalla quando infieriva contro i senatori, cedendo alle calunnie; Caracalla ha colpevolmente suscitato una pericolosa guerra con i parti cui Macrino ha posto fine facendo un alleato del re parto<sup>378</sup>. Qui comincia la parte più forte: sotto la sua autorità tutti vivranno in sicurezza, non ci saranno spargimenti di sangue: il suo governo «sarà chiamato un regime aristocratico piuttosto che una monarchia». Certo, Macrino è un uomo equestre innalzato al trono dalla τύχη. Ma che conta la nobiltà di sangue se non è associata a bontà e umanità? La sorte può scegliere anche uomini indegni, ma la virtù dà merito e gloria a chi la

---

<sup>378</sup> Per questa parte cfr. V 1, 2-4.

esercita. Imperatori di origine nobile sono portati a disprezzare i sudditi; chi perviene al potere da modesta condizione capisce il valore di ciò che ha conseguito a fatica ed è propenso a rispettare gli uomini di alto rango. La lettera si chiude con la promessa di una collaborazione tra l'imperatore e il senato sull'esempio di Marco Aurelio e di Pertinace<sup>379</sup>.

#### 4.8 Un criterio semplice per valutare un imperatore

Marco Aurelio è per Erodiano il modello perfetto dell'*optimus princeps* da imitare<sup>380</sup> e la pietra di paragone per valutare i successori. Questi

---

<sup>379</sup> V 1, 4-8. Per il segmento virgolettato cfr. t. gr. V 1, 4: ἀριστοκρατία ... μᾶλλον ἢ βασιλεία νομισθήσεται. Per la ricorrenza del concetto di regime aristocratico cfr. II 3, 10 (Pertinace promette ἀριστοκρατίαν ... ἀλλ' οὐ τυραννίδα, «un regime aristocratico, non una tirannide»); II 14, 3 (Settimio Severo promette παρῆξειν ... εἴσοδον ἀριστοκρατίας, «di dare inizio a un regime aristocratico»); VI 1, 2 (a proposito di Severo Alessandro: ἤρθεσκέ τε τῷ δήμῳ καὶ τοῖς στρατοπέδοις, ἀλλὰ καὶ τῇ συγκλήτῳ βουλῇ, τὸ σχῆμα τῆς βασιλείας ἐκ τυραννίδος ἐφυβρίστου εἰς ἀριστοκρατίας τύπον μεταχθείς, «era gradito sia al popolo sia ai soldati, ma anche al senato, la forma della regalità passata da tirannide oltraggiosa a un modello di aristocrazia»). La traduzione è di chi scrive.

<sup>380</sup> Su questo tema cfr. I 2, 4 (per le sue virtù e il suo buon governo, Marco Aurelio fu un esempio imitato da moltissimi sudditi); I 5, 3 (Commodo dice che il padre lo chiamava commilitone, associazione per valore, ἀρετῆς κοινωνία, piuttosto che figlio, associazione per natura, φύσεως κοινωνία); I 6, 6 (a detta di Pompeiano, a Commodo il padre ha assicurato la lealtà e il favore di tutti i sudditi); II 1, 4 (Pertinace, il più prestigioso degli amici e dei generali di Marco Aurelio); II 4, 2 (Marco Aurelio modello per Pertinace); II 10, 3 (secondo Pertinace fino a Marco Aurelio l'impero era governato in modo giusto e degno di rispetto); II 14, 3 (Pertinace promette di governare come Marco Aurelio); IV 5, 6 (Caracalla, un'antitesi di Marco Aurelio, attribuisce l'eliminazione di Lucio Vero a Marco Aurelio, che pur professava filosofia e moderazione; contrariamente alla *SHA*, *Marcus Antoninus*, 15, 5-6, e *Verus*, 11, 2); IV 6, 3 (Cornificia, sorella di Commodo, uccisa da Caracalla, era onorata da tutti perché era figlia di Marco Aurelio); V 1, 8 (riferimento di Macrino a Marco Aurelio); V 2, 4 (imitazione di Marco Aurelio da parte di Massimino); VI 1, 7 (Severo Alessandro non versò sangue innocente, diversamente da tutti gli imperatori venuti dopo Marco Aurelio). – Marco Aurelio è l'imperatore dell'adolescenza di Erodiano. A parte questo, egli si rifà a una tradizione retorica secolare, da Isocrate a Dione

vengono valutati in base al nucleo della positività del modello, nucleo che consiste nella monarchia aristocratica (una diarchia imperatore-senato con base sociale un'aristocrazia censitaria). In sostanza gli imperatori del periodo storico considerato sono classificati da Erodiano in base alla loro posizione nei confronti del senato e dei soldati: se collaborano con il senato e disciplinano i soldati o se concentrano il potere nelle proprie mani, fidando nei soldati (pretoriani e/o legionari).

#### *4.9 Imperatori cattivi*

Commodo, Didio Giuliano, Caracalla, Massimino sono i peggiori: si appoggiano ai soldati e sono tiranni. Il loro legame con i soldati costituisce la loro forza, ma anche la debolezza: chi si arruolava cercava il riscatto sociale e spesso, concependo smoderate aspettative economiche e di potere, per convenienza abbandonava i capi.

Nel suo primo discorso ai soldati della Pannonia, dove accompagnava il padre, Commodo sembra volere contare sulla loro benevolenza, ma non ne coltiva il rapporto e, attratto non da imprese belliche ma dalla vita di Roma, ben presto li lascia. A Roma, sempre più prigioniero della sua egolatria (con esibizioni anche nel circo come auriga, gladiatore in combattimento con animali, arciere), si aliena i pretoriani. Arriva al punto che non si fida di nessuno e, nei sospetti assillanti di congiure e tradimenti, si sfrena in continue condanne a morte. I prefetti del

---

Crisostomo, sul tema del re ideale. Si consideri anche che Erodiano è polemico e comunque critico verso i successori di Marco Aurelio. Il ritratto di Marco Aurelio è idealizzato: non è certo che la realtà del suo governo corrisponda all'immagine che è prevalsa nella tradizione storica.

pretorio concentrano il potere nelle loro mani e minano la sicurezza di Commodo: Sesto Tigidio Perenne, «uomo di stirpe italica, che godeva fama di virtù militari (e perciò egli lo aveva promosso a quel grado)»<sup>381</sup>; Cleandro, da schiavo volato in poco tempo a cubiculario e infine a prefetto del pretorio; e Q. Emilio Leto, con Marcia e con il cubiculario Eletto; tutti, di volta in volta, tramano contro Commodo; gli ultimi lo eliminano<sup>382</sup>.

Didio Giuliano, che compra l'impero messo all'asta dai pretoriani dopo l'eliminazione di Pertinace, viene abbandonato dagli stessi pretoriani per non avere mantenuto le promesse di immensi donativi, condannato a morte dal senato quando Settimio Severo è *ad portas*, infine soppresso da un tribuno incaricato<sup>383</sup>.

#### 4.10 Un ritratto paradossale

Settimio Severo è ritratto in modo «paradossale», con tratti positivi che suscitano ammirazione e tratti negativi, persino sinistri; ma, in ultima analisi, politicamente e moralmente non accetto all'ideologia dello storico. In diversi passi sono messe in evidenza virtù: condivisione delle fatiche più umili dei soldati, operosità, instancabilità, tenacia, frugalità, risolutezza, tempestività, celerità, azioni persuasive<sup>384</sup> – è l'aspetto leonino della figura del

---

<sup>381</sup> CASSOLA 2017, p. 38;

<sup>382</sup> I 8-17 – II 1-2.

<sup>383</sup> II 6, 3 – 7, 1; II 11, 7-9 – 12, 1-7.

<sup>384</sup> CASSOLA 2017, p. 79 (II 9, 2): «valente e risoluto nell'attività politica, avvezzo a una vita dura e travagliata, resistentissimo alle fatiche, rapido nel decidere e pronto nell'eseguire»; pp. 83-84 (II 11, 1-2): «Grazie al concorde zelo e alle generose fatiche dei soldati egli poté coprire rapidamente la via, non indugiando in alcun luogo, e non concedendo altro tempo per il riposo se non quanto bastava perché i soldati, ripreso fiato, potessero andare avanti. [2] D'altra parte anch'egli si sobbarcava alle loro fatiche; si riparava sotto una rozza tenda,

*Soldatenkaiser*, che nell'iconografia erodiana si profila con Settimio Severo e di cui, in seguito, Caracalla sarà l'inveramento nevrotico e Massimino l'estremizzazione brutale. Ci sono anche i tratti della volpe, con una gamma progressiva verso il male: simulazione e dissimulazione, astuzia, inganno, perfidia<sup>385</sup>. Ingannò anche il senato «con parole benigne e molto

---

e consumava cibo e bevande nella misura che gli risultava disponibile per ogni soldato; né mai fece mostra di sfarzo imperiale. In tal modo suscitò nei commilitoni un'ancor maggiore simpatia. I soldati infatti, vedendo che egli non soltanto partecipava alle loro fatiche, ma li superava nel sacrificio, lo veneravano e obbedivano agli ordini con entusiasmo»; *ibid.*, p. 96 (III 2, 1): «Severo, dal canto suo, avanzava a marce forzate, non lasciando luogo all'inerzia e al riposo»; *ibid.*, p. 106 (III, 6, 10): «Quindi si mise in marcia non concedendo tregua per il riposo o per i giorni di festa, e sfidando il freddo e il caldo. Spesso, valicando monti altissimi a rigide temperature, avanzava a capo scoperto sotto la pioggia o la neve, incitando i soldati alla tenacia e al coraggio con il suo esempio; sicché essi affrontavano le fatiche non tanto per timore e per disciplina, quanto per emulazione verso l'imperatore». Dopo la vittoria su Clodio Albino a Lione (19 febbraio 197), Erodiano esprime la sua ammirazione per la grandezza delle imprese di Severo (*ibid.*, p. 108; III 7, 7-8): «[7] I vincitori saccheggiarono e incendiarono Lione; sorpresero Albino, e avendolo decapitato portarono la testa a Severo. Essi avevano trionfato sui nemici dell'Oriente e del Settentrione: nulla invero può paragonarsi alle campagne e alle vittorie di Severo, né per l'entità degli eserciti, né per gli sconvolgimenti delle province, né per il numero delle battaglie, né per la lunghezza e la rapidità delle marce. [8] Grandi furono, senza dubbio, le battaglie fra Pompeo e Cesare, l'uno e l'altro alla testa di eserciti romani, e poi fra Ottaviano e Antonio, o fra Ottaviano e i figli di Pompeo, nonché le imprese compiute da Mario o da Silla, o da altri, nelle guerre civili; ma non è facile citare un altro uomo che abbia sopraffatto con l'astuzia il presidio di Roma, e abbia eliminato, vincendoli con il suo favore, tre imperatori già padroni del potere: l'uno già insediato nel palazzo imperiale (*scil.* Didio Giuliano); un altro da tempo signore dell'Oriente, e invocato come principe dai Romani (*scil.* Pescennio Nigro); un terzo che aveva il titolo e l'autorità di Cesare (*scil.* Clodio Albino)».

<sup>385</sup> Si è parlato sopra della campagna ideologica per persuadere prima gli ufficiali, poi i soldati tutti della Pannonia (Superiore): criticava la slealtà e il tradimento dei pretoriani che avevano assassinato Pertinace, elogiava quest'ultimo per le virtù militari e per l'umanità verso i soldati, se ne presentava come vendicatore: «Facendo leva su questi sentimenti Severo convertì facilmente le truppe alla sua causa, *fingendo* che il suo desiderio fosse, non quello di gareggiare per l'impero e di assicurarsi il potere, bensì quello di vendicare l'assassinio di un tale principe» (*ibid.*, p. 80; II 9, 10). *Ibid.*, p. 81; II 9, 11: i soldati «prestando fede a Severo, che *fingeva* di essere addolorato e di voler vendicare la morte di Pertinace, si schierarono con lui ...». *Ibid.*, p. 81; II 9, 13: «Severo era il più abile degli uomini

incoraggianti per tutti». «Disse che era venuto come vendicatore di Pertinace, e che avrebbe gettato le prime basi di un regime aristocratico; che nessuno sarebbe stato ucciso, né i beni di alcuno confiscati, senza regolare processo; che non avrebbe tollerato i delatori, e anzi avrebbe assicurato la piú profonda pace ai suoi sudditi, e in ogni cosa si sarebbe modellato sull'impero di Marco; in una parola, avrebbe avuto non solo il nome, ma anche l'animo di Pertinace». Le parole lusinghevoli suscitarono nella maggioranza del senato «simpatia e fiducia nelle sue promesse»; ma ad alcuni non sfuggí come sarebbero andate effettivamente le cose: «Alcuni dei piú anziani, però, conoscevano il suo carattere, e andavano segretamente ammonendo gli altri che egli era *uomo insincero*, e sapeva trattare ogni cosa con *l'astuzia*; che era quant'altri mai *esperto nell'arte d'illudere, e di simulare qualsiasi sentimento*, e sapeva sempre agire *nel proprio interesse e vantaggio*. Queste previsioni furono poi dimostrate giuste dai fatti». Mentre si prepara per eliminare Pescennio Nigro, Severo pensa che sia opportuno tenere buono Clodio Albino, per affrontarlo in un secondo momento. Lo ciruisce con «simulata deferenza»; gli ventila per lettera «grandi promesse»; blandisce «le sue speranze e la sua ambizione con l'associarlo al potere»; lo nomina Cesare; con fare d'amico, lamenta la provetta età, l'artrite, il fatto che i suoi figli sono bambini, «perciò aveva bisogno di un uomo nobile, ricco

---

nel  *fingere una sincera amicizia*, e, se era necessario far  *giuramenti falsi*, ne faceva senza risparmio [...]:  *la sua bocca diceva quel che il suo animo non pensava*»; subito dopo (*Ibid.*, p. 81; II 10, 1): «inviando  *messaggi pieni di lusinghe* a tutti gli ufficiali e gli eserciti dell'Illirico, riuscí ad accattivarseli»; c'è anche la strumentalizzazione del nome di Pertinace: «assunse, accanto al nome di Severo, quello di Pertinace, che secondo le sue previsioni sarebbe stato gradito non solo agli Illiri, ma anche al popolo di Roma, che ne rispettava il ricordo». – Quanto all'evocazione delle immagini del leone e della volpe, cfr. MAZZARINO 1966, p. 208. Machiavelli ha preso in grande considerazione, tra l'altro, il racconto di Erodiano relativo al comportamento di Settimio Severo verso Albino: «Machiavelli ha tratto partito dalle “azioni grandi e mirabili” di cui parla Erodiano, per precisare che in Settimio Severo troviamo “uno ferocissimo leone e una astutissima volpe”».

di esperienza, e ancora nel fiore dell'età», cioè di Albino, che si assumesse «la direzione degli affari pubblici». Albino con fiducia cade nella rete. Severo informa il senato delle sue decisioni, rese persino memorabili con il conio di monete recanti l'immagine di Albino, con statue, e via dicendo<sup>386</sup>. Prima di muovere contro Nigro, mette in atto un'altra prevenzione, altra trovata splendidamente callida e perfida: tiene sotto controllo i figli dei governatori e degli incaricati apicali delle province orientali, per ricattarli e costringerli a tradire Nigro<sup>387</sup>; dopo la vittoria, elimina padri e figli con la conseguenza che è screditato da questo terribile sistema, collaudato già da Commodo<sup>388</sup>.

Inoltre, «Severo, tolto di mezzo Nigro, infierí contro i suoi amici e i suoi sostenitori: non solo quelli che lo avevano appoggiato deliberatamente, ma anche quelli che vi erano stati costretti». È il terrore: e provoca un fenomeno gravissimo, preoccupante sintomo di disgregazione della compagine orientale dell'impero. Un grandissimo numero di soldati dell'impero romano passarono il Tigri e furono accolti dai «barbari». Severo capí il pericolo, cercò di rimediare con un'amnistia. Moltissimi furono i transfughi: e i barbari dai combattenti impararono elementi dell'*ars bellica* romana, dai soldati del genio (*fabri*) appresero a fare armi nuove<sup>389</sup>: un'osmosi inquietante.

Dopo l'eliminazione di Nigro, Severo cercò il pretesto per liberarsi di Albino, che riteneva «molesto e pericoloso»: «imbaldanzito dal titolo di *Caesar*, si comportava come un unico imperatore»; e inoltre era caro ai nobili che lo preferivano a Severo, perché Albino era di famiglia nobilissima e per

---

<sup>386</sup> II 15, 3-5.

<sup>387</sup> III 2, 3-5.

<sup>388</sup> III 5, 6.

<sup>389</sup> III 4, 7-9.

giunta di animo generoso<sup>390</sup>. Bisognava «sbarazzarsene con la sorpresa e l'inganno»<sup>391</sup>. Gli emissari incaricati di ucciderlo sono scoperti<sup>392</sup>. Falliti l'inganno e l'astuzia, emerge un altro tratto del carattere di Settimio Severo: «era per natura impetuoso e facile all'ira»<sup>393</sup>. Si apre un nuovo fronte di guerra civile che si chiuderà con la battaglia di Lione.

Dopo la vittoria Severo mette in sicurezza le regioni occidentali (Britannia e province dalla Gallia alla penisola iberica), collocando nei posti chiave le persone a lui fidate, sferrando il terrore contro i seguaci provati e presunti di Albino e confiscandone i beni. Manda a Roma la testa di Albino da esporre come monito e annuncio del prossimo terrore nell'Urbe, alla quale si affretta<sup>394</sup>.

Non solo il popolo, ma anche il senato accolgono Severo «con rami d'alloro, manifestando in ogni modo rispetto e omaggio»: sanno che egli è «per natura un terribile nemico», pronto a colpire al «minimo sospetto»<sup>395</sup>. Al popolo riserva distribuzioni di cibo e cerimonie e feste e ludi<sup>396</sup>. Un pensiero particolare è dedicato ai soldati: abbondante donativo, aumento dello stipendio, la concessione dell'anello d'oro, matrimoni legittimi. Per Erodiano (come per Cassio Dione) le misure di Severo furono «nocive alla disciplina militare, e alla capacità guerriera»; pertanto «egli fu il primo che minò la loro forza, l'austerità, la resistenza, alle fatiche, l'obbedienza e il rispetto dei capi, insegnando loro a desiderare la ricchezza, e abituandoli al

---

<sup>390</sup> III 5, 2.

<sup>391</sup> III 5, 3.

<sup>392</sup> III 5, 4-8.

<sup>393</sup> III 6, 1.

<sup>394</sup> III 8, 1-2.

<sup>395</sup> III 8, 3.

<sup>396</sup> III 8, 4; III 8, 9-10.

lusso»<sup>397</sup>. Accusò senatori sia delle province orientali, sia di quelle occidentali, come partigiani i primi di Nigro, i secondi di Albino e «sterminò senza misericordia *tutti quelli che allora emergevano nel senato, nonché i più ricchi e nobili dei provinciali*<sup>398</sup>; come pretesto adduceva la punizione dei suoi nemici, ma il vero movente era la sua smoderata brama di ricchezze»<sup>399</sup>. Il tema militare, nel senso particolare per cui il destino dell'impero è legato alla forza dell'esercito e quindi alle risorse finanziarie necessarie a mantenerlo, viene ripreso da Erodiano in un punto del suo racconto in cui Settimio Severo cerca di creare concordia tra Caracalla e Geta: «[4] Ricordava loro che i forzieri e i templi erano tutti pieni d'oro; la ricchezza e la potenza erano tali che non si doveva temere nessuna insidia da parte straniera. Infatti il denaro posseduto era tanto, da permettere di mantenere i soldati con magnificenza; il presidio di Roma era stato quadruplicato, e a difesa della città c'era un esercito così forte che nessuna forza esterna sarebbe stata capace di contrapporglisi o di resistergli, né per il numero, né per la robustezza dei soldati, né per le risorse finanziarie»<sup>400</sup>.

---

<sup>397</sup> III 8, 4-5. – Il giudizio negativo, «apocalittico», di Erodiano si spiega con la sua ideologia cittadina e filosenatoriale. Sui provvedimenti relativi ai soldati, cfr. PETIT 1974, pp. 58-59. Cfr. anche D. Roques, in ROQUES 2004, p. 246, n. 68. Il giudizio di Erodiano e di Cassio Dione viene fortemente ridimensionato: in ultima analisi, «la situation (*scil. des soldats*) peut avoir été moins brillante qu'au I<sup>er</sup> s. a. J. C.». Soprattutto su Erodiano si basò M. Rostovzev per la sua tesi sulla crisi dell'impero romano del III secolo come rivoluzione sociale dei contadini-soldati a detrimento delle *élites* urbane e della *civilitas* greco-romana da esse rappresentata, in ROSTOVZEV 1933; cfr. L. Canfora, nella prefazione *Erodiano e il secolo dell'«angoscia»*, in CASSOLA 2017, pp. VII-XVI e nella *Postface* ROQUES 2004, pp. 301-313.

<sup>398</sup> Si tratta, appunto, degli strati sociali principali che Erodiano vorrebbe come base della collaborazione tra imperatore e senato.

<sup>399</sup> III 8, 6-8.

<sup>400</sup> III 13, 4.

#### 4.11 Il tiranno Soldatenkaiser

L'*ethos* tirannico di Caracalla è definito subito non appena il padre si ammala in Britannia. Vuole regnare da solo, ha interesse solo per i soldati, ha fastidio del padre malato e del fratello. «Tentò perfino di convincere i medici a trasgredire le esigenze della cura, per accelerare la fine del vecchio». Quando Settimio Severo muore<sup>401</sup>, Erodiano, che pure lo ha giudicato ben lontano dal modello ideale rappresentato da Marco Aurelio, lo elogia come superiore a chiunque per le imprese belliche e per la «potenza militare e ricchezza quante mai nessuno aveva lasciato». Caracalla si impadronisce del potere di fatto, ben prima di sbarazzarsi di Geta<sup>402</sup>, e lo inaugura «uccidendo i medici che non avevano obbedito al suo ordine di accelerare la morte del padre commettendo un crimine; e uccise altresì i precettori suoi e del fratello, perché insistevano nell'esortarli alla concordia: insomma non lasciò in vita nessuna di quelli che avevano servito il vecchio, o erano stati da lui onorati»<sup>403</sup>.

La tensione tra Caracalla e Geta comincia già in Britannia e continua a Roma con un crescendo (che culmina con l'eliminazione di Geta). Quelli che rivestivano cariche importanti si divisero in due partiti. Erodiano dice che la maggioranza era dalla parte di Geta<sup>404</sup>. E schizza l'*ethos* dei due fratelli in contrappunto retorico. Geta dava una immagine di *gentilezza*

---

<sup>401</sup> A Eboracum (York), 4 feb. 211.

<sup>402</sup> Geta aveva ottenuto l'augustato verso la fine del 209; fu ucciso da Caracalla alla fine del feb. 212.

<sup>403</sup>Le ultime parole sono una esagerazione retorica in funzione del ritratto tirannico, ma Caracalla licenziò Papiniano dalla prefettura del pretorio e fece uccidere il suo tutore Euodo, il *principalis* dell'*officium a memoria e cubicularius* Castore, la moglie Plautilla e il fratello di lei Plauzio e più tardi il cocchiere Euprepe. Cfr. Cass. Dio LXXVII 1, 1-2. Anche Papiniano fu fatto uccidere nel 212, l'anno dell'eliminazione dei seguaci di Geta.

<sup>404</sup> IV 3, 1-2.

(ἐπιείκεια) e si mostrava *equilibrato e mite* (μέτριός τε καὶ προῶς) verso quelli che chiedevano udienza; aveva *occupazioni piú serie* (ἐπιτηδεύματα σπουδαιότερα), frequentando *uomini lodati per cultura* (οἱ ἐπὶ παιδείᾳ ἐπαινουμένοι), andando nelle *palestre* e dedicandosi a *esercizi ginnici degni di un uomo libero* (γυμνάσια ἐλεύθερα); *onesto e generoso* (χρηστός τε ... καὶ φιλόφρωνος) verso i suoi partigiani, godeva di *ottima fama e stima* (φῆμη καὶ δόξα ἀρίστη) e attirava piú persone alla *simpatia* (εὐνοία) e all'*amicizia* (φιλία). Caracalla, invece, si comportava in ogni cosa *con durezza e arroganza* (ἐμβριθῶς ... καὶ θυμοειδῶς), e, disprezzando le occupazioni dilette dal fratello, era amante della *vita militare e guerriera* (στρατιωτικός τε καὶ πολεμικὸς βίος). Era dominato dall'*ira* (ὀργή), e *minacciando anziché persuadendo* (ἀπειλῶν μᾶλλον ἢ πείθων) si procurava amici con la *paura* (φόβος) e non con la *benevolenza* (εὐνοία)<sup>405</sup>. Si tratta di una terminologia tipica della *φιλοφροσύνη-humanitas*. Certo è un esercizio retorico (μελέτη); ma non si dimentichi che Giulia Domna, la madre, poteva avere suscitato in Geta certi interessi culturali; come il padre poteva avere trasmesso a Caracalla la passione per la vita militare e bellica. Si noti che vi sono analogie tra la *paideia* di Geta e quella di Severo Alessandro.

Erodiano ci dà un'informazione preziosa circa un progetto ventilato, in presenza della madre e degli amici del padre, da Caracalla e Geta per evitare l'estremizzazione del loro conflitto. Pensarono, dunque, di dividersi il territorio dell'impero: a Caracalla sarebbe andata l'Europa, a Geta l'Asia. Pareva loro che i due continenti fossero separati geograficamente con le acque della Propontide (Mar di Marmara) dalla provvidenza divina. Inoltre Caracalla avrebbe stanziato le sue truppe a Bisanzio e Geta le sue a Calcedone, in Bitinia, a sicurezza dei rispettivi confini. I senatori delle

---

<sup>405</sup> IV 3, 2-4.

province occidentali sarebbero rimasti a Roma, quelli asiatici sarebbero andati con Geta. Antiochia o Alessandria sarebbe stata la capitale di Geta. Quanto alla parte meridionale dell'impero, a Caracalla sarebbero andati i territori dei Mauri, dei Numidi, e la parte della Libia piú vicina ai Numidi, a Geta i territori restanti fino a oriente. Il progetto rientrò: la maniera in cui ciò si verificò fa trapassare il brano in una scena patetica da storiografia tragica. Giulia Domna fu molto scossa: come si sarebbe potuta lei dividere tra i due figli? Solo uccidendola potevano dividersela. Scoppiò a piangere, abbracciava ora l'uno ora l'altro. La pietà suscitò il pianto in tutti i consiglieri presenti<sup>406</sup>.

Il progetto, rimasto nella dimensione immaginaria, sarebbe segno non solo di un momento di buona volontà per una composizione ragionevole della pericolosa competizione fraterna, ma anche, cosa che desta una certa meraviglia, di una certa sensibilità molto acuta circa la sismicità storica. Denis Roques fa notare che già Marco Aurelio aveva associato L. Vero, come Augusto, al governo dell'impero e, dopo la morte di L. Vero, aveva fatto Augusto il figlio Commodo; ma, aggiunge, il progetto di Caracalla e Geta andava ben oltre, essendo come un abbozzo di quanto si sarebbe verificato nel corso del quarto secolo<sup>407</sup>.

---

<sup>406</sup> IV 3, 5-9. – Gli amici del padre convocati insieme alla madre da Caracalla e Geta non vanno intesi come il *consilium principis* completo di Settimio Severo, ma come rappresentanti di quel sottoinsieme del *consilium*, contraddistinto con il termine di *amici*, cioè persone che possono anche non rivestire una carica particolare, ma essere semplicemente legati all'imperatore da affetto, fiducia e stima e variare di volta in volta per vari motivi, come l'altro sottoinsieme dei *comites*.

<sup>407</sup> ROQUES 2004, p. 252, n. 14. Roques conclude la nota così : « C'était l'amorce d'une solution qui serait adoptée et progressivement mise en place tout au long du IV<sup>e</sup> s. (Costantinople, la Nouvelle Rome, fut officiellement inaugurée en 330 ap. J. C., et la partition de l'Empire réalisée, avec Honorius et Arcadius, dans les dernières années du IV<sup>e</sup> s. ».

Ai pretoriani, presso cui si rifugia dopo l'uccisione di Geta, Caracalla propina la menzogna di essersi difeso da un complotto e, a celebrare lo scampato pericolo, promette a loro magnifici donativi. I pretoriani, che intuiscono la menzogna o la immaginano da qualche voce propalata dal palazzo, persuasi dalla *generosità*, lo acclamano imperatore. Al senato Caracalla fa un discorso articolato retoricamente. C'è anche la menzogna dell'attentato o, a rincaro, degli attentati e trame e tranelli di Geta; ma infarcisce la sua difesa di forzate equivalenze con *exempla* di storiche rivalità tra fratelli per il potere: ciò che è avvenuto tra Caracalla e Geta avrebbe come antecedenti non solo Romolo e Remo, ma anche Tiberio e Germanico, Nerone e Britannico, Domiziano e Tito e, acme delle trovate, Marco Aurelio e Lucio Vero. I senatori, destinatari del discorso, dovevano immaginare Caracalla in buona e assortita compagnia: con Romolo, Tiberio, Nerone, Domiziano e, *last but not the least*, Marco Aurelio. Ma la *pointe* piú forte è nella chiusa, perché è seria, essendo in sintonia con lo spirito del tempo, e poi è lapidaria, come si conviene a concetti che sdegnano gli indugi di bolsi fioretti retorici: «Ricordate che Giove, come tiene da solo il potere fra gli dèi, così lo assegna tra gli uomini a uno solo». Erodiano rende icasticamente l'atmosfera cupa che scende nella curia: Caracalla ha parlato «a gran voce, con tono iracondo, guardando biecamente i seguaci di Geta», che restano «per la maggior parte pallidi e tremanti»<sup>408</sup>. Segue una memorabile descrizione del terrore scatenato a snidare chiunque sia sospettato o solo indicato da qualunque delatore di avere avuto un qualche rapporto con Geta o possa, per qualsiasi motivo, anche banale, essere associato a lui<sup>409</sup>.

---

<sup>408</sup> IV 5, 2-7.

<sup>409</sup> IV 6, 1-5.

Il racconto di Caracalla itinerante dopo il terrore per varie parti dell'impero è impressionante e interessante per vari motivi. Intanto per la varietà dei luoghi: le rive del Danubio; la Tracia; Pergamo; Ilio; l'Asia, la Bitinia e le altre province; Antiochia; Alessandria d'Egitto; di nuovo Antiochia; al di là del Tigri, in territorio parto; Mesopotamia. Sembra il romanzo di viaggio di un principe nevrotico alla ricerca della propria identità. Perché parte? Erodiano crea un po' di suggestione: «sia perché odiava la vita cittadina, sia perché la coscienza del male commesso lo agitava». Sulle rive del Danubio, caldissimo *limes* da sempre, impersona il *Sodatenkaiser*<sup>410</sup>. In Tracia, nei pressi della Macedonia, rinnova il culto di Alessandro Magno e si identifica con lui, assetato com'è di comporre il suo io<sup>411</sup>. A Pergamo, si incuba nel tempio di Asclepio per sognare e trovare nei sogni segni divini di una via di guarigione<sup>412</sup>. A Ilio medita sui ruderi antichi e soprattutto sulla tomba di Achille; si identifica con l'eroe, si procura anche il suo Patroclo e lo trova

---

<sup>410</sup> IV 7, 1-7. – La presenza di Caracalla a Carnuntum è attestata il 5 dicembre da una costituzione tramandata nel Codice di Giustiniano. In questa parte Erodiano indugia per il suo «antimilitarismo». Si dedica agli esercizi fisici; guida cocchi; caccia belve di ogni specie; di rado e rapidamente si dedica alla giustizia. Si guadagnò la simpatia dei germani stanziati in quel confine, se li rese amici, li prese come ausiliari o guardie del corpo. Voleva apparire uno di loro, indossando vesti germaniche e parrucche folte e bionde, cosa che lo rendeva ancora più simpatico ai germani. Ma alimenta sempre la simpatia dei soldati romani, e non soltanto con i ricchi donativi: si immerge tutto nella loro vita quotidiana. Insieme ai soldati, scava fossati, getta ponti, innalza argini. Mangia cibi frugali; macina del grano, impasta una pagnotta, la cuoce sul carbone. Si comportava da commilitone e tale voleva essere chiamato. Marciava a piedi, portava addosso le sue armi e anche le pesanti insegne. I soldati ammiravano la forza e l'alacrità di quell'uomo che pure era di piccola costituzione.

<sup>411</sup> IV 8, 1-3. Sul culto di Alessandro Magno, cfr. Cass. Dio LXXVII 7-8. Per quanto riguarda l'identificazione, Erodiano parla di statue con teste bifronti che da una parte riproducevano le fattezze di Alessandro, dall'altra quelle di Caracalla, che divertiva.

<sup>412</sup> IV 8, 3. Da quale malattia voleva guarire Caracalla con l'aiuto di Asclepio? Cassola fa notare che Caracalla fisicamente aveva una salute di ferro, secondo Erodiano (IV, 7), e aggiunge: «sembra però che soffrisse di una debolezza sessuale, derivata dagli abusi della prima giovinezza (Cass. Dio LXXVIII 16, 1)».

nel suo liberto Festo<sup>413</sup>. Ad Alessandria, dove si è recato con il pretesto di rendere omaggio al dio Serapide e al monumento pubblico di Alessandro Magno, mostra la sua natura ingannatrice e feroce facendo una strage della popolazione giovane per vendicarsi degli scherni satirici di cui era bersaglio<sup>414</sup>. Perfidia e crudeltà anche verso i parti: accolto nella loro terra come prossimo sposo della figlia del re Artabano, fa una enorme strage della popolazione inerme preparata a una festa pubblica in suo onore, devasta e brucia città e paesi, depreda, e lascia ai soldati la libertà di fare tutto quello che volevano e potevano<sup>415</sup>. In Mesopotamia soggiorna «dedicandosi alle corse equestri e dando la caccia a belve di ogni specie»<sup>416</sup>.

---

<sup>413</sup> IV 8, 4-5. Marcio Festo era il *cubicularius* e l'*a memoria* di Caracalla. Morì a Ilio e, registra Erodiano, alcuni misero in giro la voce che Caracalla lo avesse fatto avvelenare per seppellirlo come Patroclo, mentre per altri si trattò di malattia. Erodiano riporta un particolare di rovesciamento comico-parodistico del sublime (piuttosto scenografico): a un certo punto, dopo i molti e vari sacrifici, dopo le libagioni al dio dei venti, Caracalla voleva tagliarsi, lui che era quasi del tutto calvo, la chioma per sacrificarla nella grande pira dove bruciava la salma; trovati pochi capelli superstiti, sacrificò quelli. La cosa destò ilarità negli astanti.

<sup>414</sup> IV 8, 6-9; 9-1-8. Caracalla dovette arrivare ad Alessandria nel terzo trimestre del 215, senza dubbio verso settembre (ROQUES 2004, p. 256, n. 61.) Secondo Erodiano, nei motti satirici degli alessandrini Caracalla veniva stigmatizzato come assassino del fratello, come imitatore ridicolo, per la sua bassa statura, di Achille e Alessandro Magno e come incestuoso (Giulia Domna era chiamata Giocasta). Non sono accertati i motivi reali e la data del grande massacro. Sull'attitudine degli alessandrini alla satira e allo scherno, cfr. Cass. Dio LXVI 8, e Suet., *Vespas.*, VIII 2. Per calunnie e motti diretti a Caracalla, Cassio Dione, LXXVII 22, 1 (allusioni all'assassinio di Geta e ad altro). Secondo Cassio Dione il massacro degli alessandrini cominciò subito e fu tanto feroce che Caracalla fu detto «la belva selvaggia di Ausonia». Erodiano, da storico drammatico, rallenta il racconto e fa precedere il massacro da una fredda e lunga dissimulazione dell'odio da parte di Caracalla, che pure simula nel contempo di gradire la festosa accoglienza della città. Stranamente l'*Historia Augusta* (*Carac.*, VI 2-3) non ne approfitta con una *amplificatio* sul tiranno e si limita a un magro racconto.

<sup>415</sup> IV 10, 1-5; 11, 1-7.

<sup>416</sup> IV 11, 9.

#### 4.12 Il tiranno barbaro.

Il ritratto di Massimino è ancora piú fosco. Con lui, nella rappresentazione erodiana, la forza non ha bisogno di nessuno schermo ideologico per esercitare la violenza e imporre il dominio. Dopo una breve, preoccupante etopea, s'innescava un ritmo evenemenziale frenetico e incalzante. Anche la psicologia dell'ufficiale Macedone diventa il *senhal* di un addensarsi del παράλογος. Gli ultimi due capitoli dell'opera, con questi aspetti narrativi, sono la parte piú autoptica e piú contemporanea dell'opera e esprimono con piú urgenza il sentimento che l'autore ha della storia: il suolo della *civilitas* è fortemente scosso.

Massimino era «nato nell'interno della Tracia da famiglia *in parte barbarica*» e il «suo carattere, in armonia con la sua origine era *barbarico*»<sup>417</sup>. Da ragazzo, si diceva, era stato pastore in un villaggio; «da giovane era stato preso nella cavalleria per la sua eccezionale forza fisica». Grazie alla fortuna ha percorso la carriera militare, «finché gli fu affidato il comando di un accampamento e in seguito il governo di una provincia»; infine «il comando di tutte le nuove leve»<sup>418</sup>. La τύχη – nelle sembianze, si direbbe, dei *tirones*,

---

<sup>417</sup> CASSOLA 2017 p. 191; VI 8, 1: τὸ μὲν γένος τῶν ἐνδοτάτω Θρακῶν καὶ μιξοβαρβάρων, «per nascita uno dei traci piú interni e *semibarbari*». *Ibid.*, p. 199, VII 1, 2: φύσει δὲ ἦν τὸ ἦθος, ὥσπερ καὶ τὸ γένος, βαρβαρος: si noti che Cassola accortamente traduce βαρβαρος non con «barbaro», ma con «barbarico». *SHA, Max.*, 1, 5-6, con una interpretazione deformante e fantasiosa dei due passi dei due passi di Erodiano, ha fatto di Massimino un barbaro *tout court*, figlio di un goto, Micca, e di una alana, Hababa. I nomi dei genitori sarebbero ricavati, con gustosa e satirica *agudeza*, da μιξοβάροβαρος. Cfr. CHASTAGNOL 1994, pp. 641-642.

<sup>418</sup> Le cariche a cui si fa riferimento sono quelle di *praefectus castrorum*, *praefectus provinciae* e *praefectus tironum*.

di cui era *praefectus*, e che erano pannoni in maggioranza<sup>419</sup> – lo ha avvolto nella porpora<sup>420</sup>.

Massimino operò un grande svolta rispetto a Severo Alessandro: governò con violenza e terrore. Primo tra gli *humiliores* a diventare imperatore, sapeva di essere odiato e disprezzato dal senato e dai ceti sociali alti e volle imporre una feroce tirannide, sbalzando un regno mite e moderato. Il suo *ethos* era barbarico e sanguinario in conformità alla famiglia e al popolo da cui proveniva<sup>421</sup>.

Massimino «allontanò senza indugio tutti gli *amici di Alessandro*, e specialmente *quelli, delegati dal senato, che gli erano stati accanto come consiglieri*»: alcuni li rimandò a Roma, altri li allontanò con incarichi in province poco importanti. Voleva «avere nelle sue mani il controllo di tutto l'esercito senza dividerlo con alcuno che gli fosse superiore per nobiltà. Si affaccia qui il *topos* del *princeps clausus*: egli mirava a *esercitare la tirannide come da un'acropoli, senza avere intorno nessuno cui dovesse tributare un certo rispetto*»<sup>422</sup>. Certo, Massimino, come *princeps clausus*, non si chiude

---

<sup>419</sup> Si è detto sopra del disprezzo di Erodiano per i pannoni come ottusi e brutali.

<sup>420</sup> Per tutto il capoverso cfr. VI 8, 1-5 e VII 1, 1-2. C. La proclamazione avvenne nel marzo 235, la ratificazione da parte del senato verso la fine dello stesso mese. Giulio Vero Massimino è il primo imperatore proveniente dallo strato degli *humiliores*. Questo spiega il giudizio duro di Erodiano la cui ideologia è senatoriale e cittadina. Come fa notare Christol, già alcuni anni prima l'avvento al trono di Macrino, pur cavaliere, prefetto del pretorio e ottimo giurista, aveva suscitato uno choc nei senatori (v. sopra a proposito di Cassio Dione); a maggior ragione Massimino doveva suscitare un forte disappunto e sentimento di illegittimità nell'*élite* sociale e politica che solitamente accedeva al comando e al governo. Christol fa notare che dopo le riforme di Settimio Severo la carriera di Massimino si era normalmente svolta. Ma aveva fatto una carriera puramente militare, per la quale divenne cavaliere tra quelli meno prestigiosi. Cfr. CHRISTOL 1997, pp. 77-78.

<sup>421</sup> CASSOLA 2017, p. 199, VII 1, 1-2.

<sup>422</sup> CASSOLA 2017, p. 199; VII 1, 3-4. Con «tutti gli *amici di Alessandro*», anche se l'espressione è generica, penso che si debba intendere il *consilium principis*, da cui, ormai normalmente, era affiancato l'imperatore nel suo governo; i delegati dal senato come consiglieri sarebbero quella commissione (non permanente) di sedici senatori che

affiancarono Alessandro in ragione della sua giovane età. Bibliografia sul *consilium principis*: CUQ 1884, pp. 311-504, not. pp. 328-461; CICOGNA 1902 (rist. Roma, 1971), pp. 96, 103-105, 111-119, e 155-180; CROOK 1955; KUNKEL, rendiconto critico dell'opera precedente *Kleine Schriften*, in «ZSS» 72, 1955, pp. 463-470 (= *Kleine Schriften. Zum römischen Strafverfahren und zur römischen Verfassungsgeschichte*, Weimar 1974, pp. 595-601) e KUNKEL 1968 pp. 230-248 (= KUNKEL 1974, pp. 405-440, spec. 414-428); SCHILLER 1978, (pp. XXXVII-606), pp. 466-474; MORABITO 1983, pp. 316-348; CORIAT 1997, pp. 200-249. Questione dei sedici senatori incaricati di collaborare con il giovane Severo Alessandro (Erodiano, VI 1, 2; VII 1, 3-4): JARDÉ 1925, pp. XCII-142; F. Cassola in CASSOLA 2017, p. 267, n. 1, (nota a VI 1, 2: «La commissione di sedici senatori, qui ricordata, viene talora identificata dai moderni con il *consilium principis*, ma il Mommsen, e recentemente il Crook, hanno messo in luce notevoli differenze. Secondo il Crook, la commissione del senato, anziché identificarsi con il *consilium principis* sarebbe una suddivisione di questo.»), e CASSOLA 2017 p. 272, n. 1 (nota a VII 1, 3: «Da questo passo apprendiamo che la commissione di sedici senatori, chiamata a collaborare con Alessandro [...], era nominata dal senato stesso, e non dall'imperatore. Questo organismo dunque si opponeva radicalmente allo spirito del *consilium principis*, il cui fondamento era la scelta del sovrano. Mi sembra pertanto che debba accettarsi la distinzione istituita dal Mommsen, rinunciando non solo a una identità fra commissione e *consilium principis*, ma anche alla tesi intermedia del Crook, secondo cui la commissione era una parte del *consilium*»); D. Roques in ROQUES 2004, p. 267, n. 3 («Ce fut un Conseil de régence temporaire (Alexandre était fort jeune) plutôt qu'une institution permanente. Les membres de ce Conseil paraissent avoir été choisis par le Sénat»), e p. 268, n. 25 («Le *Consilium principis* ou le Conseil de régence institué au début du règne (cf. VI 1, 2). Sur ce problème cf. Crook, p. 87-88 (les 16 sénateurs ne forment pas un Conseil séparé, mais une section du *Consilium principis*»). – Questione del *princeps clausus* (βασιλεὺς κατάκλειστος): Hdt. I 99 (il re medo Deiole chiuso nel suo palazzo); Senofonte, *Cyr.*, VII 2, 5 (Creso si chiude nel suo palazzo: κατακλεισάμενος ἐν τοῖς βασιλείοις); VII 5, 60-65 (Ciro, in Babilonia, si circonda solo di amici e eunuchi); Plinio il Giovane, *Paneg.*, 49, 1; Suet., *Tib.*, 40; 42, 1; 72, 1 (*secessus* di Tiberio); Suet., *Dom.*, VIII 3, 1 (*secum ... inclusit*); Aurelio Vittore, 39, 4 (Diocleziano e l'*adoratio*, fattore di isolamento); Eutropio, 9, 26 (Diocleziano e l'*adoratio*); Gerolamo, *Chron.*, Helm p. 226; Sinesio, Περὶ βασιλείας, XIV 14 B (τοιγαροῦν ἡ σεμνότης αὐτῆ καὶ τὸ δεδιέναι μὴ ἐξανθρωπισθῆίητε σύννηθες γενόμενοι θέαμα κατακλείστους ποιεῖ πολιορκουμένους ὑφ' ἑαυτῶν, ἐλάχιστα μὲν ὀρῶντας, ἐλάχιστα δὲ ἀκούοντας, ἀφ' ὧν πρακτικὴ φρόνησις συναθροίζεται, μόνας ἡδομένους τὰς τοῦ σώματος ἡδονάς, καὶ τούτων γε τὰς ὑλικωτάτας, ὅσας ἀφή καὶ γεῦσις πορίζουσι, βίον ζῶντας θαλαττίου πνεύμονος, «»); SHA, *Alex. Sev.*, 56, 2-3 (*claudentes principem suum*), e *Aur.*, 52, 1-4 (*Imperator, qui domi clausus est*); Panegyrici Latini, XII 21 (*eos intra repositum Palatinae aedis inclusos; aliquod Uestale secretum; intra domesticam umbram iacentes; solitudo provisa et silentia; secretum in publico*). Studi: STROHEKER 1970, pp. 273-283; CHASTAGNOL 1985, pp. 149-161 (ora in *Le pouvoir impérial à Rome. Figures et commémorations. Scripta Varia IV*, Textes édités par S. Benoist et S.

propriamente in una acropoli o una *domus regia*, e non è quindi il re «mollusco» evocato da Sinesio (v. nota sotto): la sua acropoli e *domus regia* sono i soldati. Quanto ai funzionari della corte che avevano lavorato per Severo Alessandro, li cacciò, alcuni li uccise: soffrivano per l'imperatore abbattuto, potevano tramare insidie.

L'allontanamento delle persone più vicine ad Alessandro, a parte i casi di uccisione, si spiega non con la ferocia del *Soldatenkaiser* e tiranno che si afferma: è un fatto politico, precisamente di politica estera. Perché si ribellarono e cosa volevano i *tirones* di Massimino e gli altri soldati che poi si sono associati a loro? Condannavano che la pace con i barbari fosse comprata<sup>423</sup>; volevano che si affrontassero i barbari<sup>424</sup>. Naturalmente la

---

Demougin, Genève 2008, pp. 106-117); F. KOLB 1972, pp. 63-64. Su Massimino come *princeps clausus*, cfr. CHRISTOL 1997, pp. 81-82.

<sup>423</sup> CASSOLA 2017, p. 191 (VI 7, 9): ad Alessandro «sembrò opportuno inviare al nemico ambasciatori e intavolare trattative di pace. Prometteva di dar loro quanto avessero chiesto, e di prodigare le sue ricchezze. Questo è, per i Germani, un argomento persuasivo; poiché sono molto desiderosi di arricchirsi, e sempre mercanteggiano con i Romani la pace a peso d'oro. Alessandro preferiva contrattare con essi la tregua anziché cimentarsi in una guerra».

<sup>424</sup> VI 7, 10: «Ma i soldati mal sopportavano questo indugio, che consideravano inutile, e si sdegnavano perché Alessandro non tentava di compiere imprese gloriose sul campo di battaglia; si distraeva invece fra le corse equestri e in piaceri, mentre urgeva prendere l'offensiva e punire i Germani della loro tracotanza». Inoltre, VI 8, 3: «Pertanto i giovani, fra cui erano in maggioranza i Pannoni, ammiravano il valore di Massimino e schernivano Alessandro perché dominato dalla madre; dicevano che il governo era diretto dall'arbitrio di una donna e che egli si comportava, nei riguardi della guerra, da vile e da incapace. Ricordavano, nelle loro conversazioni, le sconfitte subite in Oriente per la sua inerzia; e notavano che, fronteggiando i Germani, non aveva compiuto nessun gesto di valore, quale poteva attendersi da un giovane». Erodiano ribadisce l'avversione militare alla politica estera di Severo Alessandro anche dal punto di vista di Massimino: «infatti fin dall'inizio del suo regno aveva subito cominciato a occuparsi della guerra; sapendo di essere stato eletto per il suo vigore fisico, le sue capacità militari, la sua esperienza bellica, voleva rispondere con i fatti alla sua fama e all'aspettativa dei soldati, e dimostrare che il biasimo d'inerzia e di viltà nella condotta di guerra, rivolto contro Alessandro, era giustificato. Senza posa dunque faceva esercitare le truppe: egli stesso era sempre in armi e incitava i soldati con l'esempio» (VII 1, 6).

politica di Severo Alessandro era la politica dei suoi consiglieri. Di qui l'allontanamento di questi dagli incarichi o le eliminazioni<sup>425</sup>. Queste ultime possono non esser state numerose<sup>426</sup>.

È possibile, tuttavia, che siano aumentate dopo le prime congiure, quelle di «Magno, di famiglia nobile e di rango consolare» e di Quartino, «consolare, amico di Alessandro, [...] che Massimino aveva espulso dall'esercito», due rappresentanti del ceto senatorio<sup>427</sup>. Nel caso della congiura di Magno, Erodiano dice che non si sa se sia vera o architettata, perché non ci fu un regolare progetto e non fu data possibilità di difesa: i sospetti furono arrestati e messi a morte «senza pietà» (ἀφειδῶς)<sup>428</sup>. Su come sia andata l'altra rivolta, ci sono ombre ambigue per Erodiano. Sotto la guida di un tale di nome Macedone gli arcieri osroeni, afflitti per l'uccisione di Severo Alessandro, si ribellano e avvolgono nella porpora Quartino, senza che lui lo voglia. Inopinatamente Macedone uccide Quartino nel sonno e manda la testa a Massimino per ingraziarselo. Massimino si rallegra di essersi liberato di un nemico, ma mette a morte Macedone, «considerandolo primo artefice della sommossa, uccisore dell'uomo che aveva costretto a ribellarsi contro la sua volontà, e traditore di un amico»<sup>429</sup>. Il comportamento di Macedone non è chiaro, altrettanto l'intera congiura. Non si pone qui la questione (insolubile) del valore obiettivo delle informazioni su cui Erodiano basa quanto dice. La rielaborazione di

---

<sup>425</sup> Cfr. CHRISTOL 1997, pp. 78-79.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 79 : « Quoi qu'il en soit, comme l'a établi X. Lorient, faisant l'inventaire des mouvements au sein du haut personnel impérial, on ne peut pas conclure que les éliminations ou les disgrâces furent nombreuses ou excessives ». Cfr. LORIENT 1975, pp. 657-787 : v. anche la bibliografia di appoggio a p. 83, n. 4.

<sup>427</sup> Hdn. VII 1, 4-11. Magno è stato identificato con un Gaio Petronio Magno, cittadino autorevole di Canosa sulla base di un'iscrizione (*ILS* 6121).

<sup>428</sup> VII 1, 8.

<sup>429</sup> VII 1, 9-11.

Erodiano, in ogni caso, risulta un racconto di storiografia «drammatica», e questo non va trascurato anche per intenderne il valore storico. Per usare termini di Tucidide, il *logos* dell'*ergon* di Massimino è enunciato dal narratore: Massimino si rallegra che un senatore assunto a suo rivale sia stato eliminato; ma non premia, anzi sopprime chi lo ha ucciso, perché, da tiranno guardingo verso chiunque, non sa che farsene di un uomo simile, che ha costretto Quartino a ribellarsi e poi lo ha ucciso. Il narratore lascia alla *gnome* del lettore interrogarsi sul comportamento di Macedone: questo ha cambiato opinione, pensando di avere avviato un congegno pericoloso? O fin dall'inizio ha tutto concertato, magari con Massimino, che poi si libererebbe subito dello strumento (lo stesso Macedone)? Qui il narratore non si pronuncia: perché? Semplicemente, ci pone dinanzi al *paralogos*: c'è uno iato nel comportamento di Macedone tra l'uccisione di Quartino e ciò che la precede; non c'è un appiglio per tracciare il *logos* dell'azione di Macedone, azione che peraltro (o appunto?) lo porta alla *metabolé*. L'effetto psicagogico sul lettore è una perplessità che fa da eco al sentimento dello storico verso il suo tempo, che incuteva una forte insicurezza.

Una cosa è certissima per Erodiano: si è instaurata una feroce tirannide militare, a cui per primi si oppongono uomini del ceto senatorio. La certezza è espressa incastonando, immediatamente prima e dopo, il racconto delle due congiure, a proemio e epilogo. Proemio: «Risvegliò maggiormente la sua ferocia e la sua ira indiscriminata la scoperta di una congiura contro di lui, cui aderivano molti centurioni e tutti gli ufficiali del ceto senatorio»<sup>430</sup>. Epilogo: «L'indole di Massimino, già in precedenza portata alla severità e alla ferocia, fu maggiormente inasprita da questi episodi. Egli era tale da suscitare il timore con il suo aspetto, ed era tanto

---

<sup>430</sup> VII 1, 4.

feroce che nessun barbaro fra i piú bellicosi, e nessun atleta greco, si sarebbe potuto misurare con lui».

Segue l'attuazione della politica estera opposta a quella di Severo Alessandro: esercitare il terrore oltre il *limes* germanico. La spedizione, attuata con un immenso esercito, risultato dall'accrescimento e da un migliore addestramento dell'esercito già grande di Severo Alessandro, è di una ferocia impressionante: la consegna è semplice: devastare i campi agricoli, saccheggiare i villaggi, fare bottino, dare al fuoco, uccidere, inseguire e snidare i germani anche nei luoghi in cui per loro è naturale annidarsi, le paludi e le foreste, dove per primo si avventura, a esempio, lo stesso Massimino, che i soldati, vergognandosi di lasciarlo solo, non possono fare a meno di seguire, vincendo lo spavento delle fitte selve. La vivida descrizione si chiude con una vasta palude tutta di sangue. Massimino annuncia la vittoria al senato e al popolo romano e ordina di esporre dinanzi alla curia un quadro che rappresenta la sua vittoria (si può immaginare che vi fosse rappresentata la palude che l'imperatore in persona, in avanguardia, faceva rossa del sangue dei barbari). Successivamente, in una stagione opportuna, il senato avrebbe fatto distruggere il quadro<sup>431</sup>.

Erodiano onestamente riconosce le capacità militari di Massimino, anche nell'esporsi in persona nei combattimenti. Ma, volgendosi alla

---

<sup>431</sup> «Les projets expansionnistes de Maximin (7, 2, 9) ressemblent à ceux de Marc- Aurèle (Hérodien, 1, 5, 6, et 1, 6, 6). *L'Histoire Auguste* (Marc., 24, 5 e 27 ; Max., 12, 1 et 13, 2) envisage alors la création de nouvelles provinces», CHRISTOL 1997, p. 83, n. 6. Cfr. CHASTAGNOL 1984, p. 98. – Il mito dell'imperatore soldato e la connotazione fortemente militare della monarchia di Massimino risultano nei rovesci delle monete. V. BMC, VI, Massimino 9-13: l'imperatore, con lo scettro lungo, è circondato da fitte insegne militari; anche le monete per commemorare il rinnovo della potestas tribunicia e l'assunzione del consolato lo rappresentano in posizione gioviana con lo scettro lungo e circondato da insegne militari, v. BMC, Massimino 157-168; 219-225. Cfr. CHRISTOL 1997, p. 83.

politica interna, individua il limite del suo governo: «le sue gesta l'avrebbero reso molto popolare, se non fosse stato troppo violento e inesorabile verso i suoi dipendenti, e verso i sudditi»<sup>432</sup>. Ora, aspetti propri della tirannide militare sono il fiscalismo a oltranza e le confische di beni per i frequenti donativi e aumenti eccezionali di stipendio ai soldati, per l'accrescimento dell'esercito con nuove leve, per il riassetto e l'espansione della rete stradale. Dalla contraddizione, sotto Massimino, tra militarismo e fiscalismo da una parte e senato, popolo romano e popolazione civile dall'altra riprende il movimento evenemenziale.

Il successo delle imprese belliche e i bottini nei villaggi dei barbari prima di consegnarli al fuoco, che vantaggio arrecano alle popolazioni dell'impero? Erodiano dà un quadro allarmante della situazione sociale che è la *causa profunda* (in Tucidide ἀληθεστάτη πρόφασις, in Polibio αἰτία) dei rivolgimenti che si accinge a narrare. Delazioni e processi farsa si susseguono senza tregua. Per le spese militari (realtà e pretesto), il fiscalismo imperversa. Uomini ricchissimi ridotti a mendicare. Governatori, generali, uomini consolari illustrati da gloriose imprese militari, in tutte le parti dell'impero, ricevono l'ordine di recarsi subito, «senza scorta e viaggiando di notte e giorno», dal *Soldatenkaiser* (che si trova in Pannonia) per il *redde rationem* del loro operato, dei loro doveri verso l'erario e il *fiscus*, o della loro presunta slealtà. Massimino, anziché rendere giustizia, li accoglie «con modi violenti e oltraggiosi» e li destina alla morte o all'esilio<sup>433</sup>.

---

<sup>432</sup> CASSOLA 2017, p. 204; Hdn. VII 3, 1).

<sup>433</sup> VII 3, 1-4. Erodiano non supporta il discorso con fatti. Denis Roques rileva «le caractère rhétorique» di questa parte. Si tratterebbe «d'une plaidoirie fictive plus que d'une analyse historique», una μελέτη sul *topos* sofisticato «du *tyrannos* ou mauvais souverain, sanguinaire, avide et à l'affût de toutes les calomnies». Insomma, «roman historique», non «histoire

Dissanguati i ricchi, dissanguate anche le comunità. Si saccheggiano i patrimoni delle città destinati al rifornimento a alle distribuzioni di viveri per i cittadini, agli spettacoli, alle feste religiose. Si mettono le mani sulle offerte votive dei templi, sulle statue degli dèi, sui monumenti di grandi uomini. Si ordina di fondere tutto il metallo che si può trovare, anche quello degli edifici pubblici, per la monetazione. L'indignazione serpeggia in tutte le popolazioni dell'impero<sup>434</sup>.

#### 4.13 Una rivolta dagli sviluppi sorprendenti

La rivolta<sup>435</sup> scoppia nella provincia d'Africa<sup>436</sup>. Padroni (grandi proprietari terrieri) e servi di campagna, nobili e *humiliores*, uccidono l'esoso procuratore: ma questo è già l'inizio (ἀρχή) della rivolta. Il *pretesto* (αἰτία, per Tucidide; πρόφασις, per Polibio), che precede e causa l'inizio, è un ennesimo processo intentato dal procuratore di Massimino a giovani nobili e concluso con condanna a una multa che in sostanza equivale alla privazione dei beni familiari. I giovani nobili complottano tra loro e

---

scientifiche»: di qui l'accostamento all'*Historia Augusta* (cfr. *Max.*, 13, 5-6). Cfr. ROQUES 2004, p. 274, n. 31.

<sup>434</sup> CASSOLA 2017, pp. 204-205 (VII 3, 4-6). Anche qui non si riportano dei casi, per cui si può pensare ad accuse topiche: i biasimi e le accuse di concussione sono presenti già nella letteratura sia del periodo repubblicano (v. Cicerone) sia del primo impero (v. Tacito). Tuttavia fatti di concussione si dovevano verificare: tuttavia la storiografia ne richiede la determinatezza reale.

<sup>435</sup> La rivolta, se si presta fede a Erodiano, è promossa da giovani appartenenti all'aristocrazia fondiaria locale, organizzati in milizia privata in uno dei *collegia* (associazioni) di *iuvenes* consueti nella provincia d'Africa, cfr. LORIOT 1975, pp. 692-693 e note 279-282.

<sup>436</sup> L'Africa proconsolare: Tunisia e Tripolitania (Libia occidentale). Erodiano chiama Libi gli abitanti.

associano al loro disegno «tutti quelli che, a loro conoscenza, avevano già subito dei torti, oppure temevano di subirli». Essi hanno al loro comando una grande moltitudine di servi dei campi (τοὺς ἐκ ἀγρῶν οἰκέτας), cui danno convegno in città (Tisdro)<sup>437</sup>.

I giovani aristocratici «ordinarono che la moltitudine li seguisse cercando di confondersi con i soliti passanti; qualora soldati o cittadini li avessero aggrediti per opporsi al loro progetto, dovevano scoprire le armi che portavano e resistere valorosamente». Quindi si recano dal procuratore e lo uccidono<sup>438</sup>.

---

<sup>437</sup> CASSOLA 2017, p. 206 (VII 4, 1-4). – I giovani nobili appartengono a famiglie di grandi proprietari terrieri. L'espressione con cui Erodiano indica quelli che essi associano al loro disegno può significare non solo altri nobili proprietari, ma anche *conductores* legati ai proprietari in rivolta. L'altra espressione, servi dei campi (τοὺς ἐκ ἀγρῶν οἰκέτας), indica, certo, i veri e propri servi dei campi, ma fa pensare che i padroni (δεσπότες) coinvolgano anche i coloni dipendenti da loro. Cfr. DE STE. CROIX 1981, p. 595, scrive: «Sometimes *coloni* and slaves were organised by the masters into armed bands for less patriotic purposes: see e. g. Herodian VII.iv.3-4 (with *SHA, Gord.* 7, 3-4), cf. v.3 and ix.4 (the proclamation of the aged Gordian as emperor in 238: we hear of the participation of countrymen, armed with clubs and axes, obeying 'the orders of their masters', δεσπότες); e rimanda, nell'ambito della sua opera, a p. 475: «Sometimes, as in the movement in the area of Carthage, early in 238, which led to proclamation as emperor (and the exceedingly brief reign) of the aged Gordian I, a rich landowner who was then proconsul of Africa, it is evident that there was no 'popular' or 'peasant' uprising but that the whole impetus came from the upper classes. I have just mentioned, from a group of 'well-born and rich men', who resented recent increases in taxation and the severity with which they were applied by the procurator of the Emperor Maximin, and were able to mobilise their dependants in the countryside and bring them into Carthage (Herodian VII.iv.3-4, with iii.5 ff.)», cui si riferisce la nota 4 a p. 649: «This picture is not affected by other references to participation in the revolt by the lower classes: Herodian VII.iii.6; *SHA, Gord.* 7, 3-4. Note that the landowners are described as δεσπότες, giving orders to obedient country folk – who are likely to have mainly their tenants, with some peasant freeholders too». – Per le cause della rivolta, cfr. MULLENS 1948; TOWNSEND 1955; KOTULA 1959; SYME 1971; LORIOT 1975, pp. 691-693; MAZZA 1976; KOLB 1977 e KOLB 1977 (2); JACQUES 1980.

<sup>438</sup> CASSOLA 2017, p. 207 (VII 4, 5). La precauzione di nascondere le armi e il timore di aggressione da parte di soldati o cittadini dimostrano che l'inizio della rivolta non è dovuto a un moto popolare. Denis Roques annota: «Les sentiments de la population étaient fort incertains et le mouvement loin d'être aussi spontané et unanime que l'auraient présagé

I rivoltosi proclamano imperatore il proconsole Gordiano<sup>439</sup>, nobile e con una prestigiosissima carriera senatoria, pertanto legittimato ad accedere al trono. La rivolta si propaga in tutta la provincia. Gordiano riceve il titolo di Africano e da Tisdro<sup>440</sup> si reca a Cartagine<sup>441</sup>, che «per la prosperità economica, l'estensione, il numero degli abitanti, è inferiore solo a Roma, e rivaleggia con Alessandria d'Egitto per il secondo posto». Si mette in contatto con cittadini eminenti di Roma e con il senato; e manda a Roma il

---

les propos de VII 4, 2-3», in Hérodien, *Histoire des empereurs romains etc.*, cit., p. 274, n. 39. In VII 4, 1-3, Erodiano dice che la crudeltà del potere e il fiscalismo, illustrati immediatamente prima (VII 3, 1-6), «spingevano *le masse* (τὸς ὄχλους) all'odio e alla rivolta» e continua: «tutti levavano preghiere, chiamando in aiuto gli dèi oltraggiati, ma nessuno osava muoversi per primo». Il malcontento diffuso per il governo dispotico, militare ed esoso è la tucididea causa profonda: che spiega il rapido attecchire e diffondersi del moto con la proclamazione di Gordiano. Subito dopo Erodiano annuncia la «causa del tutto secondaria» (trad. di Cassola) della rivolta (il processo al cospetto del procuratore che si conclude con la multa consistente nella confisca dei beni familiari): «Infine, dopo tre anni di siffatto governo, i Libi si decisero a insorgere in armi, e diedero risolutamente inizio alla ribellione. Ciò avvenne per una causa del tutto secondaria; così, non di rado crollano le tirannidi». Il sintagma «per una causa del tutto secondaria» traduce: ἐκ μικρᾶς καὶ ἐυτελοῦς προφάσεως, dove Erodiano sceglie, per indicare il pretesto o causa secondaria, il termine proposto da Polibio. Comunque, anche se il processo ai giovani nobili è una causa secondaria o apparente, il marchio impresso alla rivolta appartiene ai proprietari terrieri che trascinano con sé i *conductores*, i coloni, i servi che dipendono da loro e persino, verosimilmente, contadini proprietari (v. sopra).

<sup>439</sup> M. Antonio Gordiano Semproniano Romano, nato verso il 159 (era, nel 238, ottuagenario, VII 5, 2), apparteneva a una famiglia prestigiosa e ricca, di origine forse anatolica (forse da Gordio, città dell'Asia minore). *Praenomen* e *nomen* (Marcus Antonius) suggeriscono una concessione di cittadinanza al tempo del triumviro Marco Antonio. Come militare comandò la *Legio III Scythica* in Siria. Governò la Britannia (216), fu *consul suffectus*. Sotto Severo Alessandro governò diverse province. Nel 237 ottenne il proconsolato d'Africa. Secondo alcuni studiosi, acquisì un'ottima cultura greca ed è da identificare con il dedicatario delle *Vitae sophistarum* (*praefatio*) di Flavio Filostrato. In tale caso, avrebbe (forse al seguito di Caracalla in oriente) incontrato appunto Filostrato ad Antiochia e conversato con lui intorno ai sofisti nel tempio di Apollo. Tuttavia, altri studiosi lo identificano con Gordiano II. Per la questione dell'identificazione, v. ampia bibliografia in CIVILETTI 2014, p.357, n. 2.

<sup>440</sup> Oggi El Jem, a c. 175 km a sud di Cartagine.

<sup>441</sup> Dove stazionava una coorte urbana.

giovane questore della provincia, con dei centurioni ai suoi ordini, con l'incarico di uccidere il prefetto del pretorio Vitaliano<sup>442</sup>. La notizia (vera) di questa uccisione e quella (falsa) dell'uccisione di Massimino si propagano per la città<sup>443</sup>.

Il popolo di Roma insorge con entusiasmo. Il senato proclama Augusti Gordiano (I) e il figlio (Gordiano II)<sup>444</sup>. Fuggono i delatori, sono massacrati giudici e funzionari, compromessi con la tirannide, e gettati nelle cloache: Erodiano, pur avverso alla tirannide, condanna la licenza della moltitudine romana che «con il pretesto della libertà e della recuperata pace» perpetrava stragi da guerra civile: lo stesso Sabino, *praefectus urbis*,<sup>445</sup> mentre tentava di contenere gli eccessi della folla, fu ucciso da una bastonata. Il senato manda ambascerie, composte da senatori e prestigiosi cavalieri, a tutti i governatori. La maggior parte di questi aderisce alla proposta del senato<sup>446</sup>.

Seguono le reazioni contro la rivolta e i nuovi Augusti. Il governatore della Numidia, il senatore Capeliano<sup>447</sup>, fedele a Massimino, marcia con le

---

<sup>442</sup> Forse P. Elio Vitaliano, governatore della Mauretania Cesariana fino al 236. Subito dopo potrebbe essere diventato prefetto del pretorio con sede a Roma, mentre l'altro prefetto era a *Sirmium*, in Pannonia, con Massimino.

<sup>443</sup> CASSOLA 2017, pp. 207-211; Hdn. VII 5, 1-8 e 6, 1-9.

<sup>444</sup> Regnarono entrambi una ventina di giorni.

<sup>445</sup> Probabilmente questo Sabino non era stato nominato da Massimino, ma nel corso della rivolta. La sua morte non è dovuta a un suo legame con Massimino, ma al disordine della rivolta popolare, che egli voleva moderare.

<sup>446</sup> VII 7, 1-6. Per le risposte dei vari governatori, cfr. CHRISTOL 1997, p. 86, con bibliografia a p. 93, n. 3.

<sup>447</sup> La Numidia, fatta provincia a sé da Settimio Severo, si estendeva da Ippona (oggi Annaba in Algeria) al fiume Ampsaga (oggi Rummel) e a sud fino alla regione degli sciotti. Il *praeses* della Numidia era, tra tutti i governatori romani dai confini dell'Egitto all'Oceano Atlantico, quello che disponeva di una importante forza militare: un contingente della *legio III Augusta* e un corpo di cavalleria ausiliaria. Capeliano è altrove ignoto. Sui fatti cfr. LORiot 1975 : «Les premières années de la grande crise du III<sup>e</sup> siècle: de l'avènement de Maximin le Thrace (235) à la mort de Gordien III (244)», pp. 700-702.

sue truppe su Cartagine e vince. Gordiano II cade in battaglia, Gordiano I si suicida. Capeliano fa strage dei cittadini piú eminenti di Cartagine, espelle la popolazione, saccheggia e mette a ferro e fuoco case e campagne, forse covando l'ambizione di accedere al trono<sup>448</sup>.

Paura del popolo e del senato a Roma. Questo, riunito nel tempio di Giove Capitolino, invece che nella consueta *Curia Iulia*, proclama Augusti Pupieno Massimo e Balbino<sup>449</sup>. Il popolo assedia il colle Capitolino: si oppone alle decisioni del senato, lamenta il rigore di Pupieno verso la plebe e proclama Gordiano, nipote di Gordiano I. Il senato viene a un compromesso con il popolo di Roma: conferisce il titolo di *Caesar* a Gordiano<sup>450</sup>, con il pretesto di non poterlo proclamare *Augustus* per la

---

<sup>448</sup> VII da 8, 1-11 a 9, 1-11.

<sup>449</sup> M. *Clodius Pupienus Maximus*, patrizio (εὐπατριδῆς, secondo Erodiano, VIII 8, 1), nato verso il 164 (quindi nel 238 aveva 74 anni) a *Volaterrae* (Etruria), patrizio di origine plebea, si insignì con un *cursus honorum* senatorio fino ai vertici dello stato: fu console suffetto verso il 205, *legatus* di una delle due Germanie (cfr. VIII 7, 8) verso il 210, proconsole d'Asia (secondo un'iscrizione di Efeso del 220-225) sotto Elagabalo e all'inizio del regno di Severo Alessandro, *iterum consul ordinarius* nel 234, *praefectus urbis* verso lo stesso periodo, membro del collegio dei *vigintiviri rei publicae curandae*, magistratura suprema straordinaria incaricata per senatoconsulto di provvedere alla difesa contro Massimino nel 238 (*SHA, Gord.* 10, 1-2 e 12, 1). Appena proclamato imperatore, ha il compito di guidare la guerra contro Massimino e parte subito per Ravenna. – D. *Caelius Calvinus Balbinus*, nato verso il 178, patrizio (*Hdn.* VIII 1 e 4), apparteneva alla *nobilitas* antonina perché alla famiglia spagnola dei *Caelii* erano imparentati Traiano e Adriano. Fu *consul suffectus* in data sconosciuta, in seguito di nuovo console (*Hdn.* VIII 8, 4) ordinario nel 213 o nel periodo 234-238. Cfr. *Der Kleine Pauly* I, Stuttgart 1964, s. v. *Caelius*; e LORIOT 1975, pp. 705-706. Appena fatto imperatore, ha il compito immediato di mantenere l'ordine a Roma e organizzarne la difesa. – I due *Augusti* furono insigniti di onori uguali: ciascuno di loro ebbe i titoli di *pater patriae* e di *pontifex maximus*. Era una innovazione. Sul *dies imperii* in data con *terminus ante quem* 22 maggio 238, cfr. LORIOT 1975, pp. 721.

<sup>450</sup> M. *Antonius Gordianus*, nato il 20 gennaio del 225 (aveva quindi 13 anni), era figlio di una *Antonia* (il nome *Maecia Faustina* è probabilmente un'invenzione della *SHA, Gord.*, 4, 2) figlia di Gordiano I, e di un senatore (*Epit. de Caes.*, 27,1) dal nome ignoto (il nome *Iunius Balbus* è un'altra invenzione della *H. A.*: cfr. SYME 1971, p. 169; per contro, E. BIRLEY 1968, p. 50, propende per l'autenticità del nome *Iunius Balbus*, e in tal caso Gordiano III potrebbe essere figlio di un cavaliere attestato nel 203 (*ILS* 2163). Gordiano I era nonno e Gordiano

giovanissima età (è appena tredicenne). In questo modo senato e popolo romano fanno blocco<sup>451</sup>.

---

Il zio di Gordiano III. Per i nomi dei genitori, riportati dalla *SHA, Gord.*, 4, 2, cfr. CHASTAGNOL 1994, p. 698 e 707, n. 6. Il giorno di nascita è indicato dal Calendario del 354 (*CIL*, I<sup>2</sup>, p. 255s.), il luogo di nascita (Roma) dall'*Epitome de Caesaribus*, 27, 1; v. inoltre *L'année épigraphique*, 1969-1970, p. 599.

<sup>451</sup> VII 10, 1-9. – Questa parte è importantissima per la storia del senato. Dopo il regno di Severo Alessandro, durante il quale aveva rafforzato il suo prestigio, il senato aveva sofferto *in angulis* per tre anni la scarsa considerazione da parte di Massimino. Aderendo alla rivolta africana e alla proclamazione di Gordiano I e Gordiano II, sente di potere contrapporsi a Massimino. Alla morte dei Gordiani, dopo un momento di panico e disperazione, osa assumersi la direzione della rivolta e concepisce l'utopia di una restaurazione della *res publica*. Innanzitutto crea i *vigintiviri ex s[enatus] c[onsulto] r[ei] p[ublicae] curandae* (*CIL*, XIV 3902 = *ILS*, 1186) contro l'*hostis* (nemico dello stato, non più imperatore!) Massimino. Erodiano (VII 10, 3) accenna alla scelta dei *vigintiviri* senza precisarne il numero, che è fornito da Zosimo (I 14, 1-2), dalla *H. A. (Maxim., 32, 3; Gord., 10, 1-2)* e da alcune iscrizioni che riportano il titolo *vigintivir*. La scelta stessa di due tra i *vigintiviri* come imperatori, contro la monarchia, evoca i due *consules* della *res publica*. L'utopia della collegialità del potere imperiale si rispecchia nelle monete dove Pupieno e Balbino hanno lo stesso titolo di *PATRES SENATUS* (*BMC*, VI, Pup. et Balb. 81 e 92-94). L'uno e l'altro hanno il titolo di *Pontifex Maximus* e di *Pater Patriae*. Uomini profondamente persuasi dell'importanza del senato, ma realisti, come Cassio Dione, hanno dato la monarchia come una realtà da non mettere più in discussione: si poteva provare a temperarla, al più. Ora il senato, o meglio la maggioranza del senato, vive con entusiasmo un sogno e generosamente spende energie inopinate per l'inveramento di esso. Si scontrerà con la dura realtà del legittimismo monarchico sostenuto dal popolo di Roma e dai pretoriani (v. più sotto). Intanto, mentre concretamente provvede – con alacrità, bisogna riconoscerlo – alla *παράσκειν* per affrontare Massimino, tesse la sua ideologia da pubblicare. L'idea dell'unione dei due principi è veicolata dalle monete indicanti la *concordia* (*BMC* VI, Pup. et Balb. 18 e 42). L'icona delle mani congiunte illustra legende indicanti virtù determinate connesse con la concordia: *amor, caritas, fides, pietas* (*BMC* VI, Pup. et Balb. 67-94). Ma questi valori sono più auspicati che reali. I due imperatori e lo stesso senato non saranno esenti da tensioni interne (v. sotto). La commissione dei *vigintiviri* funge da *consilium principum*; alcuni di essi sono inviati nelle varie parti d'Italia per verificare il rispetto delle deliberazioni senatoriali o per altre missioni anche militari (per esempio, Menofilo e Crispini sono incaricati di organizzare la difesa di Aquileia). Dei *vigintiviri* facevano parte gli stessi Pupieno e Balbino, *Lucius Caesonius Lucillus Macer Rufinianus* (italico, patrizio, console, il cui padre aveva militato sin dal 193 dalla parte di Settimio Severo e aveva fatto accedere al rango senatorio la sua famiglia), *Lucius Valerius Maxumus Acilius Priscillianus* (che vantava di discendere dal mitico *Valerius Publicola*), e, secondo MAZZA 1976, pp. 20-21), anche *Tullius Menophilus* (che ebbe meriti altissimi nella

Gallicano, senatore cartaginese, già console, e Mecenate, senatore già pretore, aggrediscono pretoriani disarmati: scoppia la guerra civile tra senato e popolo romano (con il ricorso anche all'aiuto dei campo gladiatori) da una parte e pretoriani dall'altra. Inefficace l'assedio al campo pretorio. Intanto Massimino è ai confini d'Italia<sup>452</sup>.

I capp. 1-5 del libro VIII sono dedicati alla resistenza di Aquileia<sup>453</sup> (sotto il comando di Crispino e Menofilo, uomini di rango consolare, incaricati dal senato<sup>454</sup>) all'assedio di Massimino. Gli assediati diventano paradossalmente assediati<sup>455</sup> in un territorio di cui essi stessi hanno devastato le risorse agricole e nei pressi di un fiume (l'Isonzo?) da cui non possono nemmeno bere perché le acque sono rosse di sangue.

---

difesa di Aquileia e più tardi governò la Mesia inferiore) e *Rutilius Pudens Crispinus* (senatore, *homo novus* di origine equestre, già governatore di varie province, impegnato con ruolo importante nella guerra persiana di Severo Alessandro). Questi due ultimi, rispetto ai senatori patrizi, portavano l'esperienza delle armi. Tutti questi personaggi serbavano la memoria della monarchia temperata di Severo Alessandro e avevano sicuramente sofferto sotto Massimino. Il partito senatorio conta anche su cavalieri, come Timesiteo che sarà prefetto del pretorio e suocero di Gordiano III. – Il popolo romano si oppone al principio dell'elezione degli imperatori da parte del senato ed esige il rispetto del principio della monarchia ereditaria. Ma le basi sociali dei due diversi principi di successione non sono nettamente distinti. Dovevano esserci senatori e cavalieri che propendevano per una monarchia moderata. Era la posizione di Cassio Dione, come si è detto, posizione che X. Lorient (LORIENT 1985, pp. 710-711), ravvisa come propria dell'*élite* che costituisce l'*entourage* di Gordiano III. A tal proposito si ricordi la riconsacrazione di Severo Alessandro, contro cui prima si era accanita la *damnatio memoriae* stabilita da Massimino. Per tutta questa parte cfr. CHRISTOL 1997, pp. 86-89, e note relative 5-8, p. 93.

<sup>452</sup> VII da 11, 1-9 a 12, 1-9.

<sup>453</sup> Da Augusto in poi grande centro economico, sito all'incrocio di importanti vie mercantili dal Baltico all'Adriatico e dall'Europa orientale all'Europa occidentale. La nobiltà locale fu determinante per la scelta di campo contro Massimino. Infatti le famiglie più potenti, come quelle dei *Barbii* e degli *Statii*, erano legate all'*ordo senatorius*.

<sup>454</sup> V. sopra in nota.

<sup>455</sup> L'assediante che diventa assediato è un *topos* tucidideo.

Tre paragrafi<sup>456</sup> sono dedicati a vaticini, profezie, oracoli di esperti in materia che si trovano ad Aquileia. Oracoli annunciano che il dio tutelare della città (Belen<sup>457</sup>, identificato con Apollo) promette la vittoria; inoltre soldati di Massimino affermano di avere visto l'immagine del dio combattere dall'alto in difesa della città. Riferendo queste voci, Erodiano mostra perplessità, anche in generale verso i segni divini<sup>458</sup>, perché, come Tucidide e Polibio, conosce l'uso strumentale della religione: l'epifania di Belen fu vera o è una voce messa in giro dai soldati di Massimino per la vergogna di non essere riusciti a vincere «una folla disordinata di civili, inferiori di numero»? Accenna così a una interpretazione razionalistica: è forse una invenzione per coprire una realtà inaccettabile? La *epoché* erodiana è il vacillare della ragione dinanzi a un evento *paradossale*: «la sorprendente conclusione dell'assedio rende credibile qualunque ipotesi»<sup>459</sup>.

Scoraggiamento e abbattimento serpeggiano nelle truppe di Massimino. Soldati provenienti dalla legione III Partica (Settimio Severo l'aveva collocata presso i monti Albani per avere a disposizione una forza militare da contrappeso ai pretoriani, abbandonando la tradizione che teneva le legioni fuori dell'Italia), che avevano lasciato mogli e figli là, stanchi di un assedio infinito, uccidono Massimino e il figlio e di seguito

---

<sup>456</sup> VIII 3, 7-9.

<sup>457</sup> Molte iscrizioni di Aquileia attestano l'esistenza del dio Beles, variante locale del dio celtico Belenos, venerato nella Venezia Giulia e nella Carnia, come risulta da fonti epigrafiche e letterarie, inoltre nel Norico (da Tertulliano, *Apol.*, 24 e *Ad nation.*, II 8).

<sup>458</sup> Cfr. II 9, 3.

<sup>459</sup> CASSOLA 2017, p. 232 (VIII 3, 9: τὸ δὲ παράδοξον τῆς ἀποβάσεως ποιεῖ πάντα πιστεῦσαι: lett., *il paradossale dell'esito fa credere tutto*). Del resto, l'epoca è paradossale, cfr. MAZZARINO 2008.

eliminano i loro intimi e sostenitori, come il prefetto del pretorio. Le teste sono spedite a Roma<sup>460</sup>.

Assediati e assediati si accordano. Senza aprire le porte per cautela, gli assediati mostrano dall'alto delle mura, le *imagines* di Pupieno Massimo, Balbino Augusti e Gordiano III Cesare<sup>461</sup> e impongono ai soldati di Massimino di rendere omaggio; quindi vendono loro, fuori delle mura, merci di necessità. Si annuncia a Roma la fine di Massimino. Senato e popolo romano festeggiano<sup>462</sup>.

Il discorso di Pupieno Massimo a tutto l'esercito riunito nella pianura presso Aquileia si può definire imperiale-senatoriale. I punti chiave sono: il giuramento militare, la fonte del potere imperiale, la finalità del potere. Ora, egli dice, i soldati sono «in pace con gli dèi, per i quali avete giurato»: abbracciando la causa dei romani, sono «in regola con il giuramento militare che è il venerando rito su cui poggia lo stato romano»<sup>463</sup>. Pupieno auspica che in futuro i soldati permangano «in questa privilegiata situazione, serbando fede al popolo romano, al senato, e ai vostri imperatori, che sono stati scelti dal senato e dal popolo romano per la loro nobiltà, e sono giunti al trono dopo una lunga serie di attività pubbliche,

---

<sup>460</sup> VIII 1-5.

<sup>461</sup> Sull'*imago* come doppio della persona dell'imperatore cfr. Erodiano stesso (V, 5, 6-7) e ALFÖLDI 1970, pp. 70-73.

<sup>462</sup> VIII 6, 1-8.

<sup>463</sup> I soldati prestavano giuramento *in verba, in nomen* dell'imperatore al suo avvento, all'inizio di ogni anno e alla ricorrenza del *dies imperii* (anniversario dell'avvento). Si trattava di un *sacramentum*: un impegno con gli dèi in primo luogo; non rispettarlo comportava la maledizione da parte degli dèi. Bisogna tenere conto del «carattere ambiguo del 'sacro': consacrato agli dei e carico di una colpa incancellabile, augusto e maledetto, degno di venerazione e che suscita orrore. Questo duplice valore è proprio di *sacer*» (E. BENVENISTE 1976, p. 426). Da *sacer* deriva *sacrare* 'dichiarare *sacer*', 'gettare l'anatema'; da *sacrare* deriva *sacramentum*, un impegno preso con la divinità: «Ci si incolpa e sotto condizione, giurando, e l'incolparsi ha effetto in caso di spergiuro» (*ibid.*, p. 413).

come per una promozione». La fonte del potere è il popolo romano. Chi esercita un potere, non ne è padrone, ma delegato a esercitarlo. Tale è la natura anche del potere dell'imperatore, che è delegato «a dirigere lo stato e ad amministrarlo». La finalità è «la vita prospera e felice» di tutti<sup>464</sup>.

Ma le contraddizioni covano sotto le cerimonie, i riti, i giochi, e le manifestazioni di gioia dei vincitori. Già ad Aquileia, mentre si rendeva omaggio in corteo a Pupieno, già serpeggia il malcontento. Anzi il discorso di Pupieno è preceduto e seguito dalla notazione del malumore dei soldati e questa sintassi narrativa non può non essere intenzionale, sia dal punto di vista letterario (per l'effetto di contrasto e *suspense*), sia da quello storico (avvertimento della criticità del progetto del senato). Prima del discorso: «I soldati che avevano assediato Aquileia precedevano il corteo in abiti civili, portando rami d'alloro: non tutti erano sinceri nel loro entusiasmo, ma fingevano letizia e omaggio, sottomettendosi a colui che in quel momento deteneva il potere imperiale. [3] le truppe infatti erano per la maggior parte amareggiate, e si dolevano segretamente vedendo che l'imperatore scelto da loro era stato eliminato, e gli uomini scelti dal senato trionfavano»<sup>465</sup>.

Dopo il discorso, Erodiano accenna ad alcune azioni: Pupieno promette un «generoso donativo» alle truppe; rimanda la maggior parte dell'esercito alle province e ai quartieri di provenienza; porta con sé a Roma i pretoriani e le truppe che avevano servito con Massimino<sup>466</sup>; è seguito

---

<sup>464</sup> CASSOLA 2017, p. 241. Tutto il discorso alle pp. 241-242 (VIII 7, 4-6).

<sup>465</sup> *Ibid.*, pp. 240-241 (VIII 7, 2-3).

<sup>466</sup> Μαξιμίνοϛ: così Whittaker, invece di Βαλβίνω nei manoscritti, cfr. LUCARINI 2005, p. 173, rigo 12 e nota. – D. Roques annota: «La catégorie des soldats dont il est question semble être celle des soldats de la Légion II Parthique, qui avaient accompagné Maximin dans ses campagnes (cf. VIII 5, 8)», Cfr. ROQUES 2004, p. 282, n. 45. Senonché, mi chiedo: non valutava Pupieno che poteva essersi stabilito tra la legione II partica (o in genere anche altri contingenti) e Massimino (se si accetta la correzione di Whittaker) un legame di fedeltà che poteva generare ostilità verso di lui?

anche dagli ausiliari germani, devoti a lui da quando aveva governato la Germania (Inferiore o Superiore) con equità<sup>467</sup>. A Roma è accolto come trionfatore da Balbino, da Gordiano Cesare, dal senato e dal popolo in festa<sup>468</sup>. A questo punto, mentre sottolinea il successo, il buon governo di Pupieno e Balbino, e la soddisfazione del senato e del popolo, Erodiano a contrasto ritorna alla considerazione del malcontento dei soldati preparando il lettore alla parabola discendente dell'attivismo e dell'utopia senatoriale e al ritorno del principio monarchico: «[8, 1] In seguito governarono (*scil.* Pupieno Massimo e Balbino) la città con saggezza ed equilibrio, ed erano oggetto di lodi universali in pubblico e in privato; il popolo li aveva cari, e rendevano omaggio a principi di nobile sangue, ben degni del trono. I soldati (*scil.* i pretoriani) invece non condividevano le lodi del popolo, e covavano il rancore nell'animo: per loro la nobiltà degli imperatori era un titolo di demerito, e non tolleravano di subire principi scelti dal senato. [2] Acuivano il loro sdegno i Germani che dimoravano in Roma, e facevano da scorta a Massimo; sapevano infatti che qualora avessero tentato una rivolta se li sarebbero trovati di fronte. Inoltre si sentivano insidiati, e temevano che gli imperatori volessero disarmarli con un tranello, avendo a portata di mano i germani con cui sostituirli: ricordavano infatti l'esempio di Severo, che aveva scacciato gli uccisori di Pertinace»<sup>469</sup>.

Il racconto precipita alla conclusione. I pretoriani covano il proposito di uccidere gli imperatori. D'improvviso, in preda al furore, armati, corrono

---

<sup>467</sup> Questi ausiliari germani erano cavalieri e facevano parte delle truppe reclutate da Pupieno, in passato governatore della Germania, e Balbino dopo l'investitura (cfr. VIII 12, 1).

<sup>468</sup> CASSOLA 2017, p. 242 (VIII 7, 7-8).

<sup>469</sup> CASSOLA 2017, pp. 242-243 (VIII 8, 1-2). – Su Settimio Severo che elimina i pretoriani uccisori di Pertinace cfr. II 13, 8-12.

al palazzo. Intanto, tra Pupieno e Balbino c'è già una competizione sfociata in conflitto, perché ciascuno rivendica a sé il potere assoluto, il primo perché è stato prefetto di Roma e vanta maggiore competenza politica e amministrativa, il secondo per la maggiore nobiltà e per avere esercitato due volte il consolato. Il dissidio li porta alla rovina nel congegno narrativo-drammatico di Erodiano<sup>470</sup>.

Informati dell'arrivo dei pretoriani, Pupieno vorrebbe chiamare i germani; Balbino si oppone, temendo un inganno di Pupieno. Il disaccordo è fatale: i pretoriani arrivano, li trascinano «seminudi fuori del palazzo, schernendoli e oltraggiandoli in tutti i modi, chiamandoli con irrisione imperatori del senato, percuotendoli, strappando loro la barba e le sopracciglia, abbandonandosi a ogni sorta di violenze. Anziché ucciderli nel palazzo, li spinsero per le vie della città verso il campo, coll'intenzione di lasciarli in vita e di infierire su di loro, perché soffrissero più a lungo»<sup>471</sup>.

Informati, accorrono i germani. I pretoriani li prevengono, uccidono i principi<sup>472</sup> e li abbandonano per strada. Non disponendo di un loro candidato, proclamano imperatore Gordiano Cesare. I germani ritengono

---

<sup>470</sup> VIII 8, 3-4. Erodiano poco più sopra (VIII 8, 1) ha parlato di governo saggio e equilibrato dei due imperatori; ora sorprende il lettore comunicando il conflitto tra i due. Il racconto nei libri VII-VIII è pieno di μεταβολαί: questo, rende bene il ritmo frenetico di quell'anno critico. Inoltre Erodiano, in questo punto, ricorre a una spiegazione psicologica (la competizione, tra un patrizio *novus* e l'altro di vetusto lignaggio, per il potere esclusivo) che per lo più non convince gli storici moderni. I due contendenti, a parte il rapporto personale, avevano idee politiche diverse? Quali? Forse rappresentavano l'uno una posizione senatoriale estremista (l'utopia della *restitutio* della *res publica* con due imperatori *collegae*, maschera dei consoli repubblicani) e l'altro la posizione moderata alla maniera di Cassio Dione? O esprimevano tendenze diverse sulle direttive governative?

<sup>471</sup> CASSOLA 2017, pp. 243-244 (VIII 8, 5-6).

<sup>472</sup> Regnarono 99 giorni (*Calendario del 354*) o 100 (*Chronikon Paschale*): dal 9 luglio secondo la *SHA, Max. et Balb.*, I 1, seguita da Piganiol, al 15 ott. 238; dall'inizio di marzo al 7 giugno secondo LOROT 1975, 725-777.

inutile combattere per due cadaveri. Gordiano Cesare diventa imperatore (Gordiano III)<sup>473</sup>.

#### 4.14 *Epilogo poco rassicurante con princeps puer*

La cronologia dei fatti narrati nei libri VII-VIII va da gennaio ai primi di maggio 238<sup>474</sup>. In circa quattro mesi si svolge una guerra civile il cui epicentro prima è nella provincia d’Africa in gennaio e presto, a primi di febbraio, si sposta a Roma e in Italia; sulla scena si susseguono cinque imperatori, di cui quattro sperimentano una *περιπέτεια* tragica, mentre il

---

<sup>473</sup> VIII 8, 7-8. Gordiano III regnò dal 238 al 244. Fu console nel 239 e *iterum consul* nel 241. Nei primi anni fu influenzato da senatori e cavalieri che erano stati protagonisti della guerra civile del 238. Dei senatori *vigintiviri* dovettero fare parte del suo *entourage*, illustrando ancora il loro *cursus*. I generali, sulla cui *virtus bellica* il senato aveva contato nella guerra civile, furono premiati con governi provinciali: e. g., Menofilo (Mesia inferiore) e Crispino (Spagna Citeriore). Tra i cavalieri, spiccò ben presto Gaio Furio Sabinio Timesiteo Aquila, che era stato procuratore della *provincia Lugudunensis* e dell’Aquitania durante la guerra civile: allora l’apoggio alla politica senatoriale fu molto importante. A due anni dalla fine della guerra civile tra la fine del 240 e l’inizio del 241 arrivò all’apice della carriera equestre: diventò prefetto del pretorio (e suocero) di Gordiano III, che ne sposò la figlia Furia Sabinia Tranquillina. Così, dal 241 prende in mano le redini imperiali. All’interno dell’*élite* al vertice del potere, in cui Timesiteo teneva in mano la bacchetta, i rapporti non furono proprio idilliaci, tanto che Menofilo fu eliminato e il suo nome fu cancellato nelle iscrizioni. Nel 243, anno della morte di Timesiteo, subentrò come prefetto del pretorio Marco Giulio Filippo, detto l’Arabo, che alla morte di Gordiano, nel marzo 244, fu acclamato imperatore dall’esercito in seguito alla morte di Gordiano III. Dai contemporanei Filippo l’Arabo fu sospettato di avere avvelenato prima Timesiteo, poi lo stesso Gordiano.

<sup>474</sup> Approssimativamente è la seguente: rivolta e proclamazione dei Gordiani I e II all’inizio del gennaio 238; morte di questi verso la fine di gennaio (in tutto circa tre settimane); proclamazione di Pupieno e Balbino come Augusti e di Gordiano come Cesare all’inizio di febbraio; morte di Massimino verso la metà di aprile; morte di Pupieno e Balbino e proclamazione di Gordiano III verso i primi di maggio. Cfr. CHASTAGNOL 1994, p. 697; CHRISTOL 1997, p. 92 e nota 11 a p. 93 (dove è indicata la bibliografia).

quinto è un *princeps puer*; sull'ago della bilancia, nella lotta contro Massimino, pesano procuratori e governatori di provincia; sono in azione soggetti collettivi o gruppi, il senato, il popolo romano, i pretoriani, i soldati delle legioni; risorge il fantasma della *res publica oligarchica* (δυναστεία, per Erodiano<sup>475</sup>) a sfidare la dura realtà della monarchia, radicata nel popolo romano, nei pretoriani, nelle legioni e persino in membri dello stesso senato (per realismo e con l'aspettativa di un temperamento del potere assoluto. La tumultuosa sequenza si conclude con una soluzione di compromesso che non può annullare o superare le contraddizioni di fondo dell'impero, che sono destinate a esplodere di nuovo, tanto più perché con al vertice un *princeps puer* le ambizioni al potere supremo si accendono particolarmente.<sup>476</sup>

##### **5. Lucio Flavio Filostrato: consigli per il *princeps* da un πεπαιδευμένος e modelli culturali per un impero ecumenico.**

La seconda sofistica ebbe a che fare con l'amministrazione e con la corte. Qui giocano un ruolo importante le principesse siriane, che nella *domus Severiana* riescono ben presto già sotto Settimio Severo a imporre il predominio del loro clan su quello africano<sup>477</sup> e intessono rapporti con intellettuali, non solo per prestigio e *libido dominandi*, ma anche per

---

<sup>475</sup> CASSOLA 2017, p. 28 (I 1, 4): ... πάντα τὸν ἀπὸ τοῦ Σεβαστοῦ χρόνον, ἐξ οὔτερος ἢ Ῥωμαίων δυναστεία μετέπεσεν εἰς μοναρχίαν, ...; la gravidanza politica del termine *δυναστεία* viene meno nella traduzione di Cassola: «... tutto il periodo trascorso fra la generazione di Augusto, quando lo *stato romano* divenne una monarchia, ...», mentre si coglie meglio il senso con «repubblica oligarchica, oligarchia».

<sup>476</sup> Per quanto riguarda il ritratto di Severo Alessandro, v. cap. I.

<sup>477</sup> Dopo l'eliminazione di Plauziano (205), cfr. Cass. Dio (Xifilino), LXXVI 2-5; Erodiano, III 11, 4-9.

raffinatezza e inquietudine spirituale. L'animazione culturale intrapresa da Giulia Domna non si spense con la sua morte (217) ed ebbe una certa continuità con Giulia Mesa e soprattutto con Giulia Mamea.

Lucio Flavio Filostrato<sup>478</sup> cominciò a frequentare la corte di Settimio Severo e la cerchia di intellettuali animata da Giulia Domna forse prima della fine del 207<sup>479</sup>. È interessante individuare una relazione tra Filostrato, «the towering figure»<sup>480</sup> nell'ambito della «buzzing activity in the field of pagan prose»<sup>481</sup> dell'età severiana, e Severo Alessandro. La valenza dell'impegno intellettuale, letterario e politico<sup>482</sup> di Filostrato, qui con particolare riferimento alla *Vita di Apollonio Tiane* dove è proposto un modello di *optimus princeps*, non può essere limitata nella sua relazione con Giulia Domna, che la «commissiona»<sup>483</sup>, e quindi iscritta nella durata dei regni di Settimio Severo e Caracalla, sia per la sua intrinseca altezza di elaborazione e raffinata capacità di suggestione, sia anche, dalla parte della ricezione e fruizione, per la sensibilità culturale e politica delle due donne

---

<sup>478</sup> Recente messa a punto sul personaggio e sulle opere critica in AA.VV. 2009. Biografia e problemi di attribuzione delle opere trasmesse in: MÜNSCHER 1907, pp. 469-478; Anderson 1986, FLINTERMAN 1995; DE LANNOY 1997; BILLAULT 2000.

<sup>479</sup> Cfr. FLINTERMAN 1995.

<sup>480</sup> L'espressione è di Tim Whitmarsh (WHITMARSH 2007), p. 31.

<sup>481</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>482</sup> Su questo cfr. soprattutto MAZZA 1992, pp. 93-121.

<sup>483</sup> Philostr. *Vit. Ap.* I 3, 1: Filostrato dice che Giulia Domna προσέταξε (incoraggiò o commissionò o ordinò, cfr. T. Whitmarsh che si chiede: «general encouragement? Paid commission? Command?», in WHITMARSH 2007, p. 34) a lui di trascrivere il manoscritto di Damis e pubblicarlo. Il brano per intero (Loeb, p. 38): ἐγένετο Δάμις ἄνηρ οὐκ ἄσοφος τὴν ἀρχαίαν ποτὲ οἰκῶν Νίνων. Οὗτος τῷ Ἀπολλονίῳ προσφιλοσοφῆσας ἀποδημίας τε αὐτοῦ ἀναγέγραφεν, ὧν κοινωῆσαι καὶ αὐτός φησι, καὶ γνώμας καὶ λόγους καὶ ὅποσα ἐς πρόγνωσιν εἶπε. Καὶ προσήκων τις τῷ Δάμιδι τὰς δέλτους τῶν ὑπομνημάτων τούτων οὐπω γινωσκομένας ἐς γνώσιν ἤγαγεν Ἰουλίᾳ τῇ βασιλίδι. μετέχοντι δέ μοι τοῦ περὶ αὐτὴν κύκλου, καὶ γὰρ τοὺς ῥητορικοὺς πάντας λόγους ἐπήνει καὶ ἠσπάζετο, μεταγράψαι τε προσέταξε τὰς διατριβὰς ταύτας καὶ τῆς ἀπαγγελίας αὐτῶν ἐπιμεληθῆναι, τῷ γὰρ Νινίωσαφῶς μὲν, οὐ μὴν δεξιῶς γε ἀπηγγέλλετο.

principali della vita di Severo Alessandro, la nonna Giulia Mesa e la madre Giulia Mamea, sia infine per la formazione culturale e la docilità temperamentale dell'ultimo Severo, senza sottovalutare il conforto cronologico<sup>484</sup> e a prescindere dalla questione se Giulia Domna abbia esercitato un mecenatismo tale da creare un circolo intellettuale vero e proprio o semplicemente abbia intrattenuto contatti più o meno importanti con intellettuali, tra cui particolarmente Filostrato<sup>485</sup>. La *paideia* culturale e

---

<sup>484</sup> Dario Del Corno: «La data di composizione della *Vita di Apollonio* è ignota, ma si ritiene generalmente che l'opera sia stata terminata dopo la morte dell'imperatrice Giulia Domna, avvenuta nel 217, in quanto manca la dedica che, lei vivente, sarebbe stata d'obbligo», da DEL CORNO 2011, p.15, n. 8. Simon SWAIN: «The work was finished some time after her (= di Giulia Domna) suicide in 217 and therefore most probably under the emperor Severus Alexander (223-235)», in AA. VV. 2009, p. 37.

<sup>485</sup> La *vexata quaestio* sulla grande o minima consistenza del *circolo* di Giulia Domna parte dal passo della *Vita di Apollonio*, I, 3,1, già cit. sopra, dove appunto si dice che Giulia Domna προσέταξε quell'incarico a Filostrato «che faceva parte del suo *circolo*» (μετέχοντι δέ μοι τοῦ περὶ αὐτὴν κύκλου); e dal passo di *Vite dei Sofisti*, in CIVILETTI 2014, pp. 340-341 (II 30), dove si parla di Filisco come «introdottosi fra i geometri e i filosofi seguaci di Giulia» (προσφύεις τοῖς περὶ Ἰουλίαν γεωμέτραις καὶ φιλοσόφοις); v. anche Cassio Dione (LXXV 15, 6-7), secondo cui Giulia Domna si sarebbe data alla cultura frequentando intellettuali per ripiego, nel periodo in cui il prefetto del pretorio Plauziano (il massimo rappresentante del polo africano dell'asse Africa-Siria), diventato potentissimo, ne inibiva l'impegno politico. M. Mazza (MAZZA 1992, p. 114, n. 34) annotò: «Su questo celebre *kýklos* di Julia Domna, cfr. MÜNSCHER 1907, pp. 477-8; F. SOLMSEN, s. v. *Philostratus*, in «P. W.» XX 1, 1941, coll. 137 ss.; J. BIDEZ, in *Cambr. Anc. Hist.*, XII 1939, pp. 613-4 (della più antica letteratura, particolarmente suggestivo, anche se forse un po' troppo idealizzante, J. RÉVILLE 1886, pp. 200 ss.; v. anche WILLIAMS 1902, pp. 259-305; OLIVER 1950, pp. 521 ss.). Scetticismo sulla reale consistenza del *kýklos* esprime Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969, pp. 101 ss.». A p. 109, in particolare, BOWERSOCK 1969 svaluta lo spessore culturale del circolo: «Her (= di Giulia Domna) philosophers cannot have been much different from those minor practitioners ridiculed by Lucian in his essay on hired philosophers in the house of rich and powerful»). Cfr. anche BRENT 1995, pp. 237-48; HEMELRIJK 1999, pp. 122-6; WHITMARSH 2007, pp. 31-4 (si basa su un'analisi semantica dell'uso filostrato del termine *kýklos* in vari contesti: *Vita di Apollonio*, I 3, 1; *Vitae Sophistarum*, I 20, 514 (Iseo di Assiria); I 25, 532 (Polemone di Laodicea), II 24, 608 (Antipatro di Ierapoli), II 31, 625 (Eliano di Roma); e ne conclude: «The 'circles' here do not refer to the constituted groups of individuals themselves; rather, Philostratus invokes the metaphorical idea of a boundary between insiders and outsiders, those 'deemed worthy'

religiosa di Severo Alessandro non poteva non incrementare le motivazioni dell'opera di Filostrato<sup>486</sup>.

### 5.1 Un personaggio figurale

Se Flavio Filostrato completò la *Vita di Apollonio* sotto Severo Alessandro, come suggerisce Simon Swain, e se la notizia della presenza dell'*imago* di Apollonio nel larario del giovane sovrano ha una qualche verosimiglianza, non può l'opera non essere vista, data, peraltro, fin dall'inizio, la sua valenza proteiforme, anche in rapporto a Severo Alessandro e a Giulia Mamea, la cui sensibilità culturale e religiosa è conforme, si direbbe, allo *Zeitgeist*. E questo rapporto va visto sul piano politico (la concezione del potere del *princeps*) e religioso (nell'orizzonte storico, in cui era presente la visione tripartita delle religioni umane<sup>487</sup>, come si situa, direttamente o indirettamente, coscientemente o per dinamica fisica dei prodotti culturali, la *Vita di Apollonio*?).

Certamente la *Vita di Apollonio* è un libro molto complesso, sia come genere sia nelle sue finalità<sup>488</sup>. Come genere è aperto a una, si direbbe, illimitata e pirotecnica *contaminatio*, un vero *pastiche* e *monstrum*: vi

---

and those who are not. The 'circle around Julia' is, I suggest, similarly figurative». Sul rapporto tra Filostrato e Giulia Domna: *Vita di Apollonio*, I 3, 1; *Ep. 73* (epistola indirizzata, a Giulia Augusta, Ἰουλίᾳ Σεβαστῆ, avente per argomento le opinioni di Platone e di Plutarco sui sofisti), non si sa se effettivamente spedita, dato l'esempio dell'*Ep. 72*, che, indirizzata verosimilmente a Caracalla (Ἀντωνίνῳ), per la sua allusione al fratricidio, non dovette essere spedita.

<sup>486</sup> S. Swain: «Philostratus' aims are surely in part to be explained by the cultural and religious interests of Alexander. He was a very young emperor and the influence of his mother on him is well known», in AA.VV. 2009, p. 37.

<sup>487</sup> Sulla divisione tripartita delle religioni umane, cfr. DAL COVOLO 1989, p. 87, n. 9.

<sup>488</sup> Su questo aspetto v. DEL CORNO 2011.

confluiscono biografia, agiografia, encomio, dialogo platonico, zibaldone erudito in cornice biografica, romanzo utopico e meraviglioso di viaggio alla ricerca di sapienza e saperi e ideale modello sociale, *bildungsroman*, periegesi geografica ed etnografica, paradossografia, trattatistica varia (zoologica, mitologica antiquaria<sup>489</sup>), per non parlare dell'alta qualità retorica che fa dell'opera un monumento dell'ideale ἀπτική διάλεκτος perseguita dalla neosofistica. Anche le finalità sono multiple e si screziano allo sguardo dei vari critici<sup>490</sup>: liberare Apollonio dall'accusa di mago; farne l'elogio; soddisfare gli interessi di Giulia Domna per il culto solare, per il neopitagorismo, per mire ecumeniche e sincretistiche, per una mediazione tra occidente e oriente, per una ideologia del governo imperiale; risposta alla crisi di identità greca; esotismo ed evasione; *Lust des Fabulierens* e *Lust des Lesens*; etc.

Per quello che qui interessa, va considerata l'istanza di un intellettuale che, nell'orgoglio della grande tradizione culturale greca da valorizzare per assicurarne un ruolo paideutico all'interno dell'impero romano, si propone al potere imperiale come ideologo e possibilmente funzionario nella gestione del potere centrale o municipale, in un solco già da tempo tracciato, per esempio da Plutarco, la cui opera abbraccia tematiche come stretto rapporto tra morale e politica, problematica della miglior forma di governo e segnatamente dell'*optimus princeps*, lealtà verso Roma, irenismo all'interno dell'impero, rapporto tra volontà divina e impero romano, perfettibilità dell'uomo<sup>491</sup>. Valenza politica, dunque, della

---

<sup>489</sup> Esauriente è la trattazione delle digressioni paradossografiche, geografiche, naturalistiche, in LO CASCIO 1974, pp. 11-29.

<sup>490</sup> Anche per questo v. DEL CORNO 2011.

<sup>491</sup> Per Plutarco cfr. *l'Introduzione generale* di Adelmo BARIGAZZI alle *Vite* di Plutarco, Vol. I, a c. di A. TRAGLIA, Torino 1992, in part. pp. 51-5. Per Filostrato, v. MAZZA 1992.

produzione di Filostrato, in particolare della *Vita di Apollonio Tiano*, in opposizione a una visione minimalistica del rapporto cultura-potere e intellettuale-sovrano<sup>492</sup>.

Nell'opera filostratea Apollonio è un intellettuale modello: è filosofo (pitagorico: filosofia realizzata, fatta modo di vita), come nel I e II secolo sono gli intellettuali non succubi nel rapporto con il potere politico; è anche sofista, come gli intellettuali alla moda al tempo di Filostrato; ma è già anche, molto di più, un θεῖος ἀνὴρ, già all'altezza del secolo che stava precipitando nella grande crisi. Con questo suo essere, incontra re buoni, aperti alla divinità e al suo messaggero in terra che è appunto l'uomo divino, e si scontra con re negativi, i tiranni, perché l'uomo divino ha solo Dio sopra di sé e sulla terra è libero. Incontri e scontri «tra due fondamentali "potenze" (in senso burkhardtiano), l'uomo della religione e l'uomo dello Stato, in quel mondo semplificato, e "polarizzato", ci si passi il termine, che si appresta a divenire il III secolo, all'inizio della Tarda Antichità»<sup>493</sup>.

Nella sua vita-viaggio, Apollonio incontra sovrani di paesi lontani ed esotici: il Medo Verdane, re dei Parti<sup>494</sup>; Fraote, re di Taxila, tra l'Indo e l'Idaspe<sup>495</sup> (in quest'occasione si parla del re Poro, l'antagonista di Alessandro Magno). Inoltre, ospitato da Fraote, Apollonio ha modo di conoscere anche un altro re indiano in visita ai saggi brahmani<sup>496</sup>, sovrano fastoso, superbo, irriflessivo e superficiale nel giudicare, ostile alla filosofia,

---

<sup>492</sup> Cfr. «minimalist reading of Philostratus' relationship with the Severan court», per cui «the validity of interpreting his works as covert expressions of Severan policy is also undermined». WHITMARSH 2007, p. 35. Agli antipodi la posizione di MAZZA 1992.

<sup>493</sup> MAZZA 1992, p. 104, più la nota 82 a p. 117.

<sup>494</sup> Phil., *Vit. Ap.*, I 35 ss.

<sup>495</sup> *Ibid.* II 31 ss.

<sup>496</sup> *Ibid.* III 26 ss.

strumentalmente rispettoso dei brahmani perché vuole sfruttare la capacità divinatoria del loro capo Iarca<sup>497</sup>.

Ma Apollonio si misura direttamente con l'ultimo rappresentante della dinastia giulio-claudia e con i tre dinasti Flavi. Trae un bilancio di entrambe le dinastie. Si scontra con Tigellino, espressione e quasi doppio del tiranno Nerone; incoraggia il governatore della Betica ad appoggiare la rivolta di Giulio Vindice; segue la guerra civile del 68-69 d. C., giudica negativamente Galba, Ottone e Vitellio ed è cercato ad Alessandria d'Egitto da Vespasiano, che desidera da lui l'approvazione e, di più, la consacrazione del potere che sta per assumere; poi incontra di nuovo Vespasiano in un consiglio con altri due filosofi (Eufrate, stoico, e Dione, «platonico»), in un *διάλογος τριπολιτικός* sulla migliore forma di governo che Vespasiano dovrebbe adottare<sup>498</sup>. Apollonio incontra anche Tito<sup>499</sup>, gli dà precetti sulla regalità; infine si scontra frontalmente con Domiziano in una lunga serie di episodi che occupano gran parte dei libri VII-VIII.

Il peso del valore politico dell'opera è chiaramente affermato *in limine*, consueto luogo programmatico. Filostrato schizza il βίος πυθαγορικός: Pitagora era stato il giovane troiano Euforbo, che per primo ferì Patroclo e fu poi ucciso da Menelao<sup>500</sup> (si tratta della teoria della metemempsiosi); non indossava vesti derivate da animali (cioè di lana o pelli, ma di lino); si asteneva da cibi che erano stati esseri viventi; non faceva sacrifici cruenti; offriva agli dei focacce di miele, grani di incenso e inni; aveva un rapporto diretto, intimo e personale, con la divinità; cercava un sapere ispirato e rivelatorio; praticava il silenzio riguardo ai molti misteri

---

<sup>497</sup> *Ibid.* III 10.

<sup>498</sup> *Ibid.* V 31 ss.

<sup>499</sup> *Ibid.* VI 29 ss.

<sup>500</sup> *Iliade* XVI 806 ss. e XVII 1 ss.

ineffabili circa la divinità, sostenendo che in questo caso il silenzio è linguaggio; ebbe molti seguaci, tra cui Empedocle di Agrigento<sup>501</sup>. Rifacendosi a Pitagora, Apollonio «in modo ancora più divino di Pitagora seppe accostarsi alla sapienza e sollevarsi al di sopra dei tiranni»<sup>502</sup>. Sapienza e superiorità rispetto ai tiranni sono i tratti fondamentali di Apollonio. Un chiarimento: alle parole citate, Filostrato aggiunge che «gli uomini non lo conoscono ancora per la *vera sapienza*, che esercitò da *filosofo e secondo virtù*»<sup>503</sup>. Quella di Apollonio è *vera sapienza*: cioè non è un sapere speculativo, o non è solo un sapere speculativo, ma un sapere che è *modo di vivere, esercizio spirituale*<sup>504</sup> e *prassi*. Si tratta di una filosofia all'altezza dei tempi, in cui è diffuso il desiderio di cambiare la vita, di salvarsi, di convertirsi; una tale filosofia per attuarsi ha bisogno di libertà e quindi è destinata a scontrarsi con la tirannide e a collaborare con il potere che non la conculca.

La valenza politica risalta nella struttura dell'opera. Gli otto libri sono raggruppati in due tetrad. La prima comprende: introduzione (su Pitagora); nascita e istruzione di Apollonio tra Tiana e Aigai; periodo quinquennale di silenzio in Cilicia e Panfilia (Apollonio compone discordie cittadine anche senza parlare; difende le masse dal potere economico: «la

---

<sup>501</sup> VA I.

<sup>502</sup> La traduzione è di DEL CORNO 2011, p. 62 (il corsivo è di chi scrive). Testo originale: θειότερον ἢ ὁ Πυθαγόρας τῆ σοφία προσελθόντα, τυραννίδων τε ὑπεραραραντα, dall'edizione Loeb Classical Library, Philostratus, *Apollonius of Tyana*, I (books 1-4), edited and translated by C.P. JONES, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 2005, 1, 2, p. 34.

<sup>503</sup> DEL CORNO 2011, p. 34. *Vita Apollonii*, I (books 1-4), 1, 2, 1: οὐπω οἰάνθρωποι γινώσκουσιν ἀπὸ τῆς ἀληθινῆς σοφίας, ἦν φιλοσόφως τε καὶ ὑγιῶς ἐπήσκησεν.

<sup>504</sup> L'esercizio spirituale filosofico (ἄσκησις) è implicito nella voce verbale ἐπήσκησεν. Per gli esercizi spirituali come parte fondamentale della filosofia antica, v. cap. III, § 3

terra è madre di tutti»<sup>505</sup>); ad Antiochia Magna (tra l'altro, insegna che il sapiente nelle dispute si deve comportare come un legislatore<sup>506</sup>; progetto di un viaggio in India per incontrare i saggi Bramani e Ircani); a Ninive (dove ad Apollonio si unisce Damis, che lo accompagnerà per tutta la vita e lascerà il racconto della vita del maestro, proprio quello dato da Giulia Domna a Filostrato da riscrivere); in Mesopotamia; a Babilonia, dove risiede il re Vardanes; Apollonio entra in Babilonia senza rendere la προσκύνεσις all'immagine del re; ammesso alla reggia non degna della minima attenzione il fasto eccessivo; si allontana dal sacrificio cruento praticato dal re; rifiuta di essere ospitato nella reggia; accetta di essere ospitato da un uomo di indole onesta e nobile; rifiuta i doni preziosi del re e accetta la lettera di presentazione al re Fraote, una guida e dei cammelli per andare in India (I); viaggio di Apollonio verso l'India; oltre il Caucaso, il fiume Indo e Nisa, arrivo a Tassila, dove c'è la reggia del re Fraote, sapiente, che ha rifiutato la mitra d'oro, vegetariano, devoto al sole<sup>507</sup>, che pratica gli esercizi fisici alla maniera greca<sup>508</sup>, che è stato educato alla greca<sup>509</sup>; con lettera di presentazione di Fraote per Iarca, partenza da Tassila; oltre il fiume Idraote, al fiume Ifasi, alla colonna di bronzo nel punto dove arrivò Alessandro Magno (II); lungo viaggio fino alla pianura del Gange e al colle

---

<sup>505</sup> Ad Aspendo, in Panfilia, Apollonio, rispettando il voto del silenzio, scrive su una tavoletta il suo biasimo ai ricchi incettatori di grano che riducevano la popolazione a mangiare solo fave: ἡ γῆ πάντων μήτηρ, δίκαια γάρ, ὑμεῖς δὲ ἄδικοι ὄντες πεποίησθε αὐτὴν αὐτῶν μόνων μητέρα. καὶ εἰ μὴ παύσεσθε, οὐκ ἔάσω ὑμᾶς ἐπ' αὐτῆς ἐστάναι, «la terra è madre di tutti, infatti è giusta, ma voi siete ingiusti e l'avete considerata solo di voi stessi. Se non la smettete, non permetterò che voi stiate su di essa» (VA I 15, 3).

<sup>506</sup> VA I 17: “πῶς οὖν, Ἀπολλώνιε, διαλέξεται ὁ σοφός;” πάλιν ἐπερομένου αὐτὸν, “ὡς νομοθέτης” ἔφη, «Ebbene, Apollonio, come dialoga il sapiente», insistette (l'altro). “Come un legislatore”, rispose (Apollonio).

<sup>507</sup> VA II 26.

<sup>508</sup> VA II 27.

<sup>509</sup> VA II 31, 3.

dei sapienti indiani, i Bramani; conversazioni sapienziali con questi, in particolare con Iarca; ritorno dall'India per mare; alle foci dell'Eufrate; risalita di questo fino a Babilonia; passando per Ninive, Seleucia, Cipro, arrivo in Ionia (III); passaggio per la Ionia (Efeso, Smirne, Pergamo) fino alla Troade e per la Grecia continentale (Atene, Corinto, Olimpia, Sparta, Creta, etc.); nella sezione finale, l'andata a Roma (centro dell'impero), dove è in corso una persecuzione dei filosofi e spicca l'episodio del confronto in tribunale con la tirannide di Nerone rappresentata da Tigellino, cui è stato concesso uno strapotere (e che, quindi, è un doppio di Nerone); le ultime parole annunciano il viaggio all'estremo occidente, Gades (IV).

La seconda tetradè (ll. V-VIII) contiene il soggiorno a Gades, l'incontro con il governatore della Betica (cui velatamente predice la rivolta di Vindice predisponendolo all'appoggio), il ritorno in oriente con tappe varie (Lilibeo, dove Apollonio ha notizie della guerra civile del 68-69 e ne predice il caos; Siracusa, con altra predizione sulla guerra civile, morte di Galba, Otone e Vitellio; Catania; Leucade; Acaia; di nuovo Atene, dove Apollonio trascorre l'inverno e in primavera parte per l'Egitto), la tappa a Rodi e quindi ad Alessandria d'Egitto con il lungo episodio dell'incontro con Vespasiano prossimo imperatore (V); il soggiorno in Etiopia (incontro e conversazioni con i saggi locali, i Ginnosofisti), la visita alle cateratte del Nilo, il ritorno dall'Etiopia, lo scambio di lettere e l'incontro a Tarso con Tito, altri viaggi tra Fenicia, Cilicia, Ionia, Acaia, etc. (VI); il confronto con il nuovo tiranno, Domiziano, che occupa quasi interamente i ll. VII e VIII, culmine non solo della seconda tetradè, ma dell'intera opera, tant'è che ha un prologo all'inizio del VII sul tema-fulcro dell'opposizione irriducibile tra sapienza e tirannide.

A una certa distanza tra gli esiti delle tetradi (i confronti negativi e oppositivi con il potere tirannico di Nerone, nel finale del IV, e di Domiziano, a cavallo dei ll. VII-VIII), si trovano due incontri positivi con il potere, prima con Vespasiano, ad Alessandria (V), poi con Tito (VI).

Oltre a queste macro-sezioni politiche particolarmente corpose e significativamente dislocate, ci sono disseminati episodi piccoli di rapporto piú o meno problematico o costruttivo con il potere e con comunità, per cui l'opera, se elabora un modello culturale e religioso (sapienziale), è anche protesa a rapportare questo continuamente con la dimensione politica, per la convinzione umanistico-pagana che la sapienza deve trasformare l'individuo nella sua totalità privata e pubblica. I passaggi mirabili, esotici, paradossali, relativi a fenomeni naturali (paesaggio, flora, fauna) e antropologici, si interpongono alle sequenze sapienziali e politiche per *poikilia* (qui non interessano).

La tirannide è la migliore pietra di paragone dei filosofi. Valore essenziale del filosofo è la libertà: per essa deve essere disposto a morire, se non vuole che muoia la filosofia. Per difendere la libertà tutti gli uomini devono morire in nome della legge e in nome della natura. A maggior ragione deve affrontare la morte il sapiente che deve seguire, oltre la legge e la natura, anche i valori a cui egli stesso ha dedicato la vita: e del suo comportamento rispetto ai valori deve rendere conto in primo luogo alla sua stessa coscienza. Libertà e coscienza sono l'essenza stessa della

filosofia<sup>510</sup>. Così il sapiente approva e appoggia la rivolta contro il tiranno e il tirannicidio<sup>511</sup>.

Apollonio non ha pregiudizi astratti per quanto riguarda la migliore forma di governo. Discutendo con gli abitanti di Smirne su quale sia la migliore costituzione, venendo fuori le più diverse opinioni, Apollonio afferma che la città, per essere ben governata, ha bisogno di «concordia discorde» (ὁμονοίας στασιαζούσης)<sup>512</sup>, cioè non di una discordia che tira fuori le spade, ma di una concordia che scaturisce da diversità di opinioni e proposte e abilità per il bene di tutta la comunità: c'è chi sa proporre il

---

<sup>510</sup> VA VII 1: Οἶδα καὶ τὰς τυραννίδας, ὡς ἔστιν ἀρίστη βάσανος ἀνδρῶν φιλοσοφούντων, «so che le tirannidi sono la migliore pietra di paragone dei filosofi». *Ibid.* 14, 1-2: τὸ μὲν γὰρ ὑπὲρ ἐλευθερίας ἀποθνήσκειν νόμῳ προστέτακται, τὸ ὑπὲρ ξυγγενείας ἢ φίλων ἢ παιδικῶν φύσις ὤρισε, δουλοῦνται δὲ ἅπαντας ἀνθρώπους φύσις καὶ νόμος, φύσις μὲν καὶ ἐκόντας, νόμος δὲ ἄκοντας. Σοφοῖς δὲ οικειότερον τελευτᾶν ὑπὲρ ὧν ἐπετήδευσαν· ἃ γὰρ μὴ νόμου ἐπιτάξαντος, μηδὲ φύσεως ξυντεκούσης αὐτοὶ ὑπὸ ῥώμης τε καὶ θράσους ἐμελέτησαν, ὑπὲρ τούτων, εἰ καταλύοι τις αὐτά, ἴτω μὲν πῦρ ἐπὶ τὸν σοφόν, ἴτω δὲ πέλεκυς, ὡς νικήσει αὐτὸν οὐδὲν τούτων «infatti morire per la libertà è prescritto dalla legge, morire per i familiari, per gli amici, per le persone amate lo impone la natura, e tutti gli uomini sono soggetti a natura e legge, a natura volenti, a legge anche nolenti. Ai sapienti, inoltre, è più proprio morire per i valori cui si sono dedicati: per questi valori, che non la legge ha prescritto, non la natura ha generato, ma essi stessi hanno praticato con forza e coraggio, se qualcuno li attacca, allora il fuoco assalga pure il sapiente, la scure lo colpisca pure, ma nulla di queste cose lo vincerà». *Ibid.* 14, 9 ἐγὼ ἡγοῦμαι τὸν σοφὸν μηδὲν ἰδίᾳ μηδ' ἐφ' ἑαυτοῦ πράττειν, μηδ' ἂν ἐνθυμηθῆναί τι οὕτως ἀμάρτυρον, ὡς μὴ αὐτὸν γοῦν αὐτῷ παρεῖναι, «io credo che il sapiente nulla faccia privatamente e solo con sé stesso, nulla potrebbe concepire senza alcun testimone così da non esserne perfettamente cosciente».

<sup>511</sup> VA V 10: il governatore della Betica, uomo valido che critica le farse di Nerone, si reca lui stesso, senza apparato, con persone fidatissime, presso Apollonio, che è a Gades, e, appartatosi con lui, complotta contro il tiranno e Apollonio lo esorta ad appoggiare la rivolta di Vindice, che egli prevede. VIII 25-26: mentre a Roma il liberto Stefano tenta il tirannicidio (l'uccisione di Domiziano), «un gesto degno degli Ateniesi, i più liberi tra gli uomini», Apollonio, che sta tenendo un discorso in un ginnasio di Efeso, di colpo tace, guarda a terra, ha la visione dell'attentato e grida: «Colpisci il tiranno! Colpisci!» (VIII 26, 1: παῖε τὸν τύραννον, παῖε).

<sup>512</sup> VA IV 8, 1.

meglio in un campo, chi in un altro; chi sa fare meglio una cosa, chi un'altra; tutti con le diverse capacità e compiti concorrano al bene di tutti. Apollonio ricorre all'immagine di una nave il cui equipaggio è formato da elementi ognuno dei quali svolge la sua funzione per la migliore navigazione<sup>513</sup>.

Al concilio di Alessandria, tutti, sia Vespasiano sia i tre intellettuali invitati come consiglieri (Apollonio, Dione di Prusa, Eufrate di Tiro), sono concordi nel giudicare negativamente la dinastia giulio-claudia e l'ultima serie di aspiranti al potere assoluto (Galba, Otone e Vitellio, con il quale Vespasiano è prossimo alla resa dei conti), perché in tutti questi casi si tratta di tiranni, in vario modo e misura<sup>514</sup>; e pertanto concordano anche su un obiettivo politico e militare immediato: eliminare dalla scena Vitellio.

Considerando che i romani apprezzano molto *l'essere governati democraticamente* (τὸ δημοκρατεῖσθαι) e *sotto questa forma di governo* (ἐπ' ἐκείνης πολιτείας) hanno compiuto molte delle loro conquiste, Eufrate consiglia a Vespasiano di porre fine alla monarchia e di concedere ai romani il *potere del popolo* (τὸ τοῦ δήμου κράτος)<sup>515</sup>. Quest'ultima espressione è proprio l'etimo di δημοκρατία, termine che da sempre si presta a usi mistificatori, ma che qui significa *tout court* la *res publica* storicamente determinata, la repubblica in cui il potere apparteneva sostanzialmente all'oligarchia patrizio-plebea.

Dione dichiara di amare la democrazia: e anche se per i sapienti questa costituzione è inferiore all'aristocrazia, tuttavia è preferibile alle

---

<sup>513</sup> *Ibid.* 8-9.

<sup>514</sup> In VII 14, 4-5 Apollonio distingue, nell'esperienza relativa all'impero romana, due tipi di tirannidi, quelle paragonabili alle belve impetuose e quelle simili alle belve lente e subdole, le prime istintive, senza alcuno scrupolo legale (esempio Nerone), le seconde apparentemente legalitarie, ricorrenti a processi farsa con condanne aprioristiche, non meno crudeli, anzi più sadiche (esempi: Tiberio, Domiziano).

<sup>515</sup> V 33, 5.

tirannidi e alle oligarchie; teme, però, che le tirannidi, avendo tenuto succubi i romani, abbiano reso ostico il cambiamento, ed essi non siano capaci di essere liberi e di alzare gli occhi verso la democrazia, come chi, emerso dalla tenebra, guardi la luce copiosa<sup>516</sup>. Si tratta di una dichiarazione d'amore, bella e appassionata; ma lascia tra parentesi interrogativi filosofici e storici. I termini piú bisognosi di chiarezza, e quindi piú agevoli alla riduzione a slogan e copertura ideologica, sono democrazia e aristocrazia. A conclusione, Dione consiglia a Vespasiano di affidare ai romani la scelta della costituzione: qualora scelgano la democrazia, di concederla; nel caso che scelgano la monarchia, chi altro i cittadini faranno monarca se non Vespasiano?<sup>517</sup>

L'argomentazione di Apollonio vuole essere pragmatica: il sapiente ha il diritto di spaziare con la mente e di dire i suoi pensieri, tuttavia bisogna guardare in faccia la situazione reale e non fare proposte da stolto o invasato; ci si trova dinanzi a un console a capo di un'armata potente, che ha progettato di abbattere un tiranno; ha messo in moto una macchina imponente di uomini e ricchezze, deve andare sino in fondo; alzando le armi contro colui a cui, come console, dovrebbe obbedire, deve rendere conto agli dèi nella sua coscienza; nella vittoria, avrà il potere imperiale; deve tenerlo; rifiutandolo, deluderebbe tutti quelli che ha coinvolto e che l'hanno appoggiato, troverebbe ostili anche i due figli che hanno già concepito la speranza della successione al trono<sup>518</sup>. La proposta a conclusione: «Come un uomo eccellente per virtù trasforma la *democrazia* in

---

<sup>516</sup> *Ibid.* V 34, 2.

<sup>517</sup> *Ibid.* 34, 3.

<sup>518</sup> L'argomentazione è diffusa in tutto il cap. V 35.

modo da farla apparire *il governo di un solo uomo, il migliore, così il governo di un solo uomo che miri al bene comune è democrazia*»<sup>519</sup>.

A Vespasiano che accetta questa proposta e chiede consigli dettagliati di buon governo, Apollonio fornisce un modello di *optimus princeps*, in un succinto viatico consistente in una serie di punti di morale pratica:

1. «Considera ricchezza non i tesori che si usa riporre [...] né il denaro che ti proviene da uomini che piangono sulle tasse: è oro falso e nero quello che viene dalle lacrime. Meglio di ogni altro re userai delle tue ricchezze soccorrendo i bisognosi, e assicurando il possesso dei propri beni ai ricchi».
2. «Trema dinanzi al potere assoluto di cui disponi, perché così ne farai un uso più moderato».
3. «Non recidere le spighe più alte ed eminenti [...]. Piuttosto elimina il malvolere, come il loglio dal grano; da chi cospira fatti temere non perché punisci, ma perché punirai».
4. «La legge, mio sovrano, regni anche sopra di te: sarai più saggio legislatore, se non trasgredisci le leggi esistenti».
5. «Onora gli dei più che per l'addietro: hai ricevuto da loro grandi favori, e grandi favori invochi nelle tue preghiere».
6. «Tratta da re gli affari attinenti all'impero, ma da privato le cose del corpo».
7. «Non c'è bisogno che ti dia consigli a proposito del gioco, del vino, dell'amore e della rinuncia a questi vizi, poiché è fama che neppure nella giovinezza tu fosti dedito a essi».
8. «Tu hai due figli, o re, entrambi valenti, a quanto si dice. Su di loro soprattutto esercita la tua autorità, poiché i loro errori ricadranno alla fine

---

<sup>519</sup> V 35, 4:

su di te. Devi giungere a minacciarli che non lascerai loro l'impero, se non continueranno a essere buoni e onesti: devono considerare l'impero non un'eredità, bensì il premio della virtù» Monarchia ereditaria, che coniughi la κληρονομία (eredità) con l'ἀρετή (virtù).

9. «Quanto ai piaceri che a Roma hanno cittadinanza, e sono invero molti, a mio parere vanno eliminati per gradi, o re: è difficile ridurre un popolo a completa saggezza, ma occorre a poco a poco introdurre misura negli animi, ora correggendoli scopertamente, ora senza farsi notare».

10. «Mettiamo termine al lusso e all'insolenza dei liberti e degli schiavi che ti assegna l'impero, avvezzandoli a pensieri tanto più umili quanto più potente è il loro padrone»

11. Quanto ai «governatori che vanno nelle province: e non intendo quelli che invierai tu stesso, perché saranno scelti secondo il loro valore, bensì quelli che otterranno la carica per sorteggio [...] sostengo che si debba mandare soltanto chi conviene al paese toccatogli in sorte, per quanto lo consente questo sistema: chi parla greco regga i popoli di lingua greca, chi parla latino amministri i popoli che parlano questa lingua e le altre affini».

12. «Ora attendi alla tua carica, per non apparire troppo indolente ai sudditi».

Pare che ci siano delle corrispondenze tra la caratterizzazione di Severo Alessandro nell'*Historia Augusta* (*Alex. Sev.*) e il disegno dell'*optimus princeps* che si delinea dagli imperativi morali che Apollonio indirizza a Vespasiano (indico tra parentesi i rimandi ai passi dell'*H. A.*):

1. 40, 2: Severo Alessandro non invidiò la ricchezza di nessuno; aiutò i poveri; soccorse i notabili, quelli, si intende, impoveriti realmente, non per dispendio o simulazione. 39, 5: fece costruire case bellissime e ne fece dono, soprattutto a quelli che erano integri. 39, 6: ridusse le tasse. 39, 9: l'imposta

diventa trenta volte meno alta dal regno di Elagabalo a quello di Severo Alessandro. L'amore dell'oro è menzionato una sola volta (44, 2), ma positivamente. Severo Alessandro non è mai tacciato di cupidigia o di avarizia, contrariamente alla madre. In sintesi, Severo Alessandro è semplice e parsimonioso (*Alex. Sev.* 4, 1-3; 18, 3; 20, 1-3; 32, 1; 33, 3-4; 34, 1; 34, 5; 34, 8; 35, 1; 37, 2; 40, 1-11; 41, 6-7; 42, 3; 51, 1-3). Ritenne *nefas*, «immorale, empio», l'abuso del denaro pubblico<sup>520</sup>.

2. 20: *moderatio* e *civilitas* di Severo Alessandro; 32: semplicità e *civilitas*. Bertrand-Dagenbach dice che *moderatio* e *civilitas* sono «virtù imperiali molto vicine l'una all'altra» e ricorda la definizione data da S. Ratti della *civilitas* come «il rispetto delle istituzioni tradizionali, del senato in particolare, il rifiuto della tirannia, il comportamento esemplare di un imperatore che ricorda di essere un semplice *privatus*, un cittadino tra gli altri»<sup>521</sup>. Severo Alessandro è l'opposto del tiranno Elagabalo. Va considerata qui, nella caratterizzazione antitirannica, l'importanza del *consilium principis* nella gestione del potere (16: scelta di buoni consiglieri; anche 68); inoltre il non volersi isolare, il non essere irraggiungibile ai concittadini (4, 3), il non amare i titoli (12, 3), il rifiuto del titolo altissimo di Dominus (4, 1-2), il rifiuto dell'*adoratio*-proscinesi (18, 3).

3. 52, 2: ἀναίματον imperium eius... quod senatorem nullum occiderit<sup>522</sup>. Certo, tra i primi atti del nuovo imperatore c'è l'epurazione del senato (15,

---

<sup>520</sup> 32, 4: *Aurum et argentum raro cuiquam nisi militi divisit, nefas esse dicens, ut dispensator publicus in delectationes suas et suorum converteret id, quod provinciales dedissent*, «distribuì raramente oro e argento, tranne che ai soldati, perché, diceva, era empio che un amministratore di finanze pubbliche devolvesse a vantaggio dei capricci propri e dei suoi amici i contributi versati dai provinciali».

<sup>521</sup> BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014, p. 87, n.130.

<sup>522</sup> «Incruento il suo impero... perché non uccise nessun senatore». Per la problematica relativa a questa frase, in relazione a Erodiano fonte, in questo punto dell'*H. A.*, cfr. BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014, p. LIII.

1), ma allo scopo di una restituzione di esso all'originaria dignità (19, 1-3; 21, 5; 24, 1; 43, 1-4; 46, 5). Le epurazioni di Severo Alessandro non sono tiranniche, ma finalizzate al bene dello stato (15).

4. Vale anche qui ciò che si detto della *civilitas* sopra al punto 2.

5. Severo Alessandro è *amabilis, pius, sanctus, utilis rei publicae* (4, 5). Segno della sua *pietas* sono anche i suoi due larari (29 e 31): nel primo, ogni mattino, «se non aveva passato la notte con la sposa»<sup>523</sup>, venerava le effigi di imperatori divinizzati e di anime particolarmente sante, tra cui Apollonio, e, «a quanto dice uno scrittore dei suoi (cioè di Alessandro Severo) tempi»<sup>524</sup>; nel secondo larario venerava le *imagines* di Virgilio, di Cicerone, di Achille e di altri uomini illustri, «mentre aveva attribuito un posto particolare ad Alessandro Magno nel suo larario principale, tra gli uomini migliori e gli imperatori divinizzati»<sup>525</sup>. La sua *pietas* non è esclusivistica (tale era quella di Elagabalo), ma sincretistica: mantiene i privilegi dei Giudei, tollera i Cristiani (22, 4). Inoltre: 43, 6-7: «Aveva

---

<sup>523</sup> 29, 2: *si non cum uxore cubisset*. Cfr. Bertrand-Dagenbach (BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014, cit. pp. 118-199, n. 211): «Allusione alla purezza rituale richiesta prima di un atto religioso (v. tra gli altri FEHRLE 1910, p. 25-29). SETTIS 1972 pp. 237-251, ci vede piuttosto un'allusione all'impurità risultante dai rapporti sessuali nella religione ebraica, quale è espressa in *Levitico* 16, 18. Nessun testo latino conservato fa specificamente allusione all'impurità dei rapporti coniugali prima del culto domestico nel larario, ma nessuna allusione diretta e precisa all'Antico Testamento si trova più nell'*H. A.* Questo passaggio concernente i larari in realtà è più destinato a rendere conto della perfetta tolleranza di Severo Alessandro in materia religiosa e del sincretismo dei culti in opposizione al cristianesimo. Sarebbe dunque vano cercarvi notazioni precise e storicamente esatte in rapporto a un culto o a una religione particolare».

<sup>524</sup> 29, 2: *quantum scriptor suorum temporum dicit*. Non si sa chi sia lo scrittore a cui si accenna.

<sup>525</sup> 31, 4-5: *Vergilium autem Platonem poetarum vocabat eiusque imaginem cum Ciceronis simulacro in secundo larario habuit, ubi et Achilli et magnorum virorum. Alexandrum vero Magnum inter optimos et divos in larario maiore consecravit*, «Chiamava Virgilio "Platone dei poeti" e tenne la sua effigie insieme al simulacro di Cicerone nel secondo larario», dove c'erano anche quelle di Achille e dei grandi eroi. Riservò un culto particolare ad Alessandro Magno nel larario maggiore, tra gli uomini eccellenti e gli imperatori divinizzati».

l'intenzione di innalzare un tempio in onore di Cristo e di ammetterlo nel numero degli dei. La stessa idea, si dice, era venuta ad Adriano che aveva ordinato di costruire in tutte le città templi senza effigi; e ancora oggi, poiché non sono dedicati a un divinità precisa, sono chiamati templi di Adriano perché si credeva che li avesse concepiti lui»<sup>526</sup>.

6. La vita quotidiana di Severo Alessandro si svolge con equilibrio tra pubblico e privato (29-31).

7. 37, 11-12, e 39, 1: moderazione nel bere. 39, 2: moderazione nell'amore. Quanto al cibo, Severo Alessandro sembra non del tutto adeguarsi alla regola del buon governante, infatti mangia molto<sup>527</sup>.

8. Severo Alessandro è erede, in quanto è stato adottato da Elagabalo, ma merita l'impero anche per le sue virtù (*ciò si evince, ma non è detto direttamente: si può dare valore a questa corrispondenza?*).

12. Le giornate di Severo Alessandro sono piene di impegni e attività (29-31).

Queste corrispondenze hanno un certo valore, nel senso di un filo diretto tra l'opera di Filostrato e Severo Alessandro? Non è necessario che Filostrato abbia avuto un rapporto personale e se all'avvento al cesarato e poi all'impero di Severo Alessandro non fosse più a Roma. Nella famiglia reale e nella corte l'ombra di Filostrato era ancora presente e il suo *Apollonio* non poteva, per così dire, mancare nella biblioteca di Severo Alessandro, che era anche appunto un cultore di quell'uomo divino. Certo, nella

---

<sup>526</sup> *Christo templum facere voluit eumque inter deos recipere. Quod et Hadrianus cogitasse fertur, qui templa in omnibus civitatibus sine simulacris iusserat fieri, quae hodieque idcirco, quia non habent numina, dicuntur Hadriani, quae ille ad hoc parasse dicebatur.*

<sup>527</sup> 37, 11: *Ipse cibo plurimo refectebatur*, «si riempiva di una gran quantità di cibo», anche se, continuando, il testo dice, quasi a compensare il neo: *vino neque parce neque copiose, adfatim tamen*, «e beveva vino senza parsimonia e senza eccesso, ma sufficientemente», dove si evidenzia la *moderatio* o μεσότης, virtù, in tutto, fondamentale in un buon sovrano.

trattazione di questa problematica va tenuto in considerazione che Nicomaco Flaviano il Vecchio tradusse in latino l'*Apollonio* di Filostrato e che questa traduzione dovette circolare nell'ambiente senatoriale e culturale del tardo IV secolo, che sarebbe, nell'ipotesi più accreditata, il *background* dell'autore o degli autori dell'*H. A.*, a parte le ipotesi di individuazione. In ogni caso, a prescindere dall'accostamento fatto sopra, Filostrato rappresentava una posizione concordante con quella di Cassio Dione, quindi bene accetta in un orizzonte senatoriale che sperava un ancoraggio nell'avvento di Severo Alessandro, tanto più che la religione capitolina è pienamente rispettata dal personaggio di Apollonio, in cui la convinzione di un'unica sostanza divina non scalfa, ma include il politeismo greco-romano. In un passaggio Apollonio prega Zeus Capitolino perché egli, arbitro della situazione storica (in generale il conflitto decisivo imminente tra Vespasiano e Vitellio, in particolare il fatto che Domiziano, assediato nel Campidoglio da Vitellio, era a stento sfuggito, ma il tempio era andato in fiamme), conceda il suo favore a Vespasiano<sup>528</sup>. Questo rientra nella *theologia civilis* romana. Ma nel personaggio di Apollonio è in atto una forma di enoteismo, la fede in un dio massimo, rispetto a cui gli altri esseri divini sono dèi minori o dèmoni<sup>529</sup>. In questa *theologia naturalis* o *philosophica*, che emerge nei passi citati in nota, l'Apollonio filostrato si avvicina un po' all'Apollonio quale è attestato dal cristiano Eusebio<sup>530</sup>. Portando a

---

<sup>528</sup> V 30, 1.

<sup>529</sup> Cfr. la conversazione con il sapiente Iarca in III 34 e 35; inoltre VIII 7, 22.

<sup>530</sup> Eusebio tramanda un passo dal trattato *Intorno ai sacrifici* di Apollonio in *Preparazione evangelica*, IV 13, 1 (cfr. anche *Dimostrazione evangelica*, III 3, 11). Il passo riportato da Eusebio: «Secondo il mio pensiero, tale è il modo migliore di tributare alla divinità gli onori che le sono dovuti, e di ottenere così il suo favore e la sua benevolenza nel più alto grado. Al dio che abbiamo nominato in precedenza, il quale è unico e distinto da tutti gli altri, in quanto non possono essere riconosciuti che a partire da lui, non si deve sacrificare primizie, né accendere il fuoco, né dare alcun nome tratto dal mondo sensibile: infatti non ha bisogno

maturazione una tradizione che aveva le sue tappe fondamentali in Pitagora, in Parmenide, in Socrate, nello stoicismo, e rielaborando apporti di religioni orientali, compresa quella ebraica, alle quali era aperta la Cappadocia<sup>531</sup> o che egli stesso aveva conosciuto nei suoi viaggi, l'Apollonio di Eusebio arriva, con uno slancio creativo da fondatore, a un monoteismo astratto e cosmopolita<sup>532</sup> all'altezza dei tempi. L'Apollonio di Filostrato, come si è detto, gli si avvicina in alcuni passi, ma nell'insieme è diverso: il dio astratto e sovrasensibile dell'Apollonio che ci fa intravedere il brano riportato da Eusebio, si fenomenizza in Filostrato nel sole e può ricevere sacrifici, sia pure non cruenti: così non può esserci conflitto con il culto tradizionale che segnatamente viene sempre rispettato dal personaggio filostrateo nelle sue interazioni con le comunità e con il potere.

---

di nulla, nemmeno dagli altri esseri più potenti di noi, né esiste prodotto della terra o animale nutrito da essa o dall'aria che non porti in sé qualche contaminazione. A lui ci si deve sempre rivolgere con la parola migliore, voglio dire quella che non passa per la bocca, e all'essere più bello che esiste occorre chiedere il bene con la cosa più bella che è in noi: ed è questo lo spirito, che non abbisogna di organo alcuno. Di conseguenza, non si deve assolutamente offrire sacrifici al dio massimo, che sta al disopra di ogni cosa» (traduzione di D. Del Corno, in DEL CORNO 2011, cit., p. 51).

<sup>531</sup> Apollonio nacque a Tiana, città ellenizzata della Cappadocia, ed ebbe un'educazione greca anche a Tarso, in Cilicia, la città di Paolo, ma ha come background la vitalità religiosa di tutta la Cappadocia, una regione dove fiorirono mistici, ispirati, visionari, «santi pagani», ci furono santuari famosi (di Apollo nella pianura di Cataonia, di Zeus a Venasa, della dea Mâ a Comana, etc.), si trapiantarono forti apporti persiani ( la dea Pasargade, gli dèi Omanos, o Vohu Manah, Mitra, e particolarmente lo zoroastrismo, con vari rituali, come il culto del Fuoco) e si avviò molto presto la cristianizzazione (la prima lettera di Pietro nomina alcuni convertiti della Cappadocia già a partire dagli anni sessanta). Si comprende la centralità della religione sia nell'Apollonio storico sia nel personaggio filostrateo. Cfr. BASLEZ 2004, capp. 53 *Au pays des Pères cappadociens*, pp. 500- 509, e *Entre paganisme et christianisme : la Cappadoce, une terre mystique*, pp. 510-515.

<sup>532</sup> L'idea indicata con questi aggettivi è di D. Del Corno in DEL CORNO 2011, p. 52.

## 5.2 Varietà e unità

La varietà di forme e di contenuti, che caratterizza non solo la *Vita di Apollonio*, ma anche tutto il *corpus* delle opere attribuite a Filostrato<sup>533</sup>, può, a prima vista, suscitare un senso di dispersione, anche se fascinosa. In realtà, a una considerazione attenta, si avvertono dei vettori centripeti sul piano dei significati e del senso, in relazione al contesto dell'età severiana. Così avviene con il *Gymnasticus*. Con i suoi cenni di storia dell'atletica greca (specialità, origini, tecniche di allenamento, rilevanza della figura dell'allenatore nella sua realtà tradizionale e attuale, ma anche in una riformistica proposizione ideale e parenetica), il *Gymnasticus* sorprende il lettore che sia passato per le *Vitae sophistarum*, la *Vita Apollonii Tyanaeus* etc. In realtà c'è un centro ispiratore dell'ampio spettro letterario della produzione di Filostrato. In un impero in cui con la *Constitutio Antoniniana* pressoché tutti gli uomini liberi, appartenenti a ἔθνη e νόμοι diversi, sono diventati cittadini, Filostrato si colloca con alta coscienza dell'orizzonte storico in cui vive. L'operetta ci porta al cuore pulsante del lavoro di Filostrato: al forte senso di identità culturale e alla volontà di aggiornare le tradizioni greche, adeguarle all'attualità e renderle suggestive – e questo in vista di un'egemonia culturale patrocinata dal potere imperiale e destinata in primo luogo alle *élites* sociali e politiche, dato che la cultura pagana mostra una certa stagnazione e la cultura cristiana, senza che Filostrato vi accenni – ma non può ignorarla –, emerge nell'ἄγών tra le culture con una vivacità e profondità a dare senso all'esistenza.

---

<sup>533</sup> Sulla versatilità e varietà delle opere di Filostrato, cfr. Jaś ELNER, *A Protean corpus*, in AA. VV. 2009, pp. 3-18; e Ewen BOWIE, *Philostratus: the life of a sophist*, *ibid.*, pp. 19-32.

Il senso di appartenenza culturale e la volontà di irradiazione acquistano un significato e un valore piú ricco se sono messi in relazione con i concetti di greccità (declinata come παιδεία complessiva e particolarizzata, con focalizzazione anche delle figure che la custodiscono e la possono trasmettere, cioè il πεπαιδευμένος e il σοφός)<sup>534</sup>, di natura (φύσις) e cultura (νόμοι)<sup>535</sup>, e di σόφια<sup>536</sup>, che formano un plesso semantico e valoriale.

S. Follet ha sottolineato che nelle *Vite dei sofisti* il termine Ἕλλην ha un senso «valorisant», piuttosto che indicare nazionalità<sup>537</sup>. In diversi passi<sup>538</sup> non risulta chiaro se il termine significhi semplicemente «greco» o serva a qualificare chiunque sia impegnato ad assimilare profondamente la cultura greca (retorica, letteratura greca, filosofia). Nelle *Vite dei sofisti* la greccità è rappresentata da una specifica disciplina culturale, la retorica dei sofisti secondo Filostrato: questi continuano un'antica tradizione tipicamente greca adeguandola al presente e il discorso sia epidittico sia parenetico (sia descrittivo sia prescrittivo) è svincolato dal presupposto etnico e si proietta in una dimensione potenzialmente ecumenica.

---

<sup>534</sup> *Ibid.*, pp. 16-17. – Sulla *paideia* nella neosofistica, cfr. MORGAN 1998, pp. 190-273; WHITMARSH 2001, pp. 90-130 e 181-246 (relazioni tra sofisti e imperatori); J. CONNOLLY 2001; BORG 2004.

<sup>535</sup> *Dialexis* 2, e in modo ricorrente nelle altre opere (v. avanti).

<sup>536</sup> *Gymn.* 1-2 e 14-16; *Imag.* 1, proem. 1, 294.1 e 294.2 Kayser; *VS*, I 480 e I 9, 494 (Gorgia di Leontini); *VA*, I 1,1-2 e I 2, 2 Kayser; *Heroicus*, 2, 6 (130 Kayser), 4.10 (133 Kayser).

<sup>537</sup> In FOLLET 1991.

<sup>538</sup> Simon Swain, ne ha elencato una serie (i numeri sono quelli di Kayser): 511, 518, 524, 527, 536, 550, 551, 554, 557, 564, 567, 571, 574, 587, 588, 589, 591, 594, 598, 600, 605, 609, 613, 616, 617, 618, 625; in *Culture and nature in Pilostratus*, in AA.VV. 2009, p. 35, n. 6.

### 5.3 Grecità

Nella *Vita di Apollonio* è in gioco la grecità religiosa, filosofica, morale e politica. Filostrato colloca nel I sec. d. C. un programma di aggiornamento della tradizione che ha come autore la figura di Apollonio, ma un intellettuale come Filostrato, impegnato non solo nella descrizione, ma anche nella modificazione della realtà, la proiezione del programma nel primo secolo della storia dell'impero romano non ne esclude né limita il valore riformistico nell'orizzonte del suo tempo, anzi, rientrando lo spostamento temporale in una tecnica morbida di persuasione, rafforza la suggestione parenetica. Il divorzio tra cultura greca e dimensione etnica è pienamente realizzato: «Tu ritieni che peccare in Babilonia sia meno grave che ad Atene o a Olimpia o a Delfi; e non consideri che per un sapiente la Grecia è dovunque, e che egli non terrà alcun paese in conto di deserto o barbaro, poiché vive sotto gli occhi della virtù: egli osserva pochi tra gli uomini, ma da un numero infinito di occhi è guardato»<sup>539</sup>.

Nell'*Heroicus* Filostrato focalizza un'altra componente della grecità, cioè il culto eroico, segnatamente quello degli eroi greci che combatterono contro Troia. Dei due personaggi del dialogo, uno, il vignaiolo che conduce un *αὐτουργὸς* e *αὐτάρχης βίος* nel suo podere di campagna<sup>540</sup> presso Eleunte, di nazionalità incerta, trasmette, con finalità non solo informativa ma anche protrettica, la sua *σοφία* relativa al culto di eroi greci (e proveniente dalle conversazioni privilegiate che egli ha con l'eroe Protesilao in frequenti epifanie), all'altro, a sua volta straniero, mercante fenicio. Non è dichiarata la nazionalità del vignaiolo, detentore di un sapere sacro molto

---

<sup>539</sup> DEL CORNO 2011, p. 95 (VA I 35, 2).

<sup>540</sup> Presso Eleunte nel Chersoneso tracio.

caratteristico dei greci. Se non è un greco, certo ha ricevuto una *paideia* greca: egli stesso, rispondendo a domande del fenicio, dice di essere vissuto in città, di avere frequentato maestri e di avere studiato filosofia, prima della sua conversione a una nuova vita quasi del tutto autosufficiente (non ha bisogni superflui, ma solo necessari, e si procura con il baratto quello che il potere non gli può produrre: della vita cittadina ha rifiutato tutto, persino il ricorso limitatissimo al denaro). In ogni caso, l'incertezza del suo status quanto ad appartenenza etnica è significativa: un sapere tipicamente greco vive, si trasmette e si ripropone non piú legato a una etnia notificata. Si consideri come la sapienza ad alto livello di sviluppo sia svincolata dai confini geografici e etnici anche in questo passo della *Vita di Apollonio*: «... e non consideri che per un sapiente la Grecia è dovunque, e che egli non terrà alcun paese in conto di deserto o barbaro, poiché vive sotto gli occhi della virtù. Egli osserva pochi tra gli uomini, ma da un numero infinito di occhi è guardato»<sup>541</sup>.

#### 5.4 *Sophia*

Nel proemio della *Vita di Apollonio* il termine σοφία è piú volte ripetuto. La σοφία di Pitagora ebbe origine divina; «in modo ancora piú divino» Apollonio ebbe accesso alla ἀληθινὴ σοφία<sup>542</sup>. L'*Heroicus* comincia *ex abrupto*, senza proemio, con lo scambio di battute tra il vignaiolo e il

---

<sup>541</sup> VA I 35, 2: ... καὶ οὐκ ἐνθυμῆ ὅτι σοφῶ ἀνδρὶ Ἑλλάς πάντα, καὶ οὐδὲν ἔρημον ἢ βαρβαρον χορίον οὔτε ἠγήσεται ὁ σοφὸς οὔτε νομιεῖ, ζῶν γε ὑπὸ τῆς ἀρετῆς ὀφθαλμοῖς, μυριοῖς δ' ὀφθαλμοῖς αὐτὸς ὁρᾶται (JONES 2005, p. 118. Per la traduzione citata, cfr. DEL CORNO 2011, p. 95.

<sup>542</sup> VA I 1, 1-3 e I 1-3.

mercante fenicio che si incontrano. Tuttavia, ben presto, sempre sulla soglia del libro, il fenicio, per indicare il «vivere proprio di chi ama la σοφία», che egli nota nel vignaiolo, usa il verbo φιλοσοφεῖν<sup>543</sup>: si tratta della scelta di vita per cui l'accoglienza dell'ospite, uno straniero appena conosciuto, non è, quanto a liberalità, per nulla condizionata dal denaro. Si tratta di una scelta di vita (l'abbandono della vita cittadina, eliminazione di bisogni futili, attenersi ai bisogni strettamente necessari), che gli è stata consigliata dall'eroe Protesilao in una delle sue epifanie: una scelta di origine divina o comunque sacra (gli eroi sono δαίμονες). Poco dopo, il vignaiolo dichiara che grazie alla frequentazione di Protesilao, che lo assiste non soltanto nella sapienza morale ma anche nel sapere pragmatico e tecnico richiesto dalla gestione del podere (agricoltura e allevamento), acquista una σοφία sempre maggiore; infatti la σοφία di Protesilao, che gli fa da maestro, è superiore<sup>544</sup>. Anche la gestione del podere rientra in un sapere morale che ha una fonte sacrale<sup>545</sup>.

Il termine σοφία, che ha l'onore di essere la prima parola del *Gymnasticus*, è spiegato nelle sue implicazioni di significato nei paragrafi 1-2, che costituiscono il proemio, e in 14-16, che creano una pausa riflessiva tra la prima parte (3-13) e la seconda (17-24) della storia dell'atletica, mentre la terza parte (25-58) è dedicata all'allenatore e al suo sapere (σοφία) implicante una parte della medicina (quella preventiva, non la terapeutica) e la fisiognomica che danno fondamento alle tecniche di allenamento atletico. Filostrato afferma che sono σοφία la filosofia, la retorica, la poesia,

---

<sup>543</sup> *Her.* 4, 6.

<sup>544</sup> *Ibid.* 4, 10: σοφώτερος ἑμαυτοῦ γίνομαι· περίεστι γὰρ καὶ σοφίας αὐτῶ (si noti la ripetizione della radice).

<sup>545</sup> *Ibid.* 4, 11: nel suo podere il vignaiolo, incontrando Protesilao, raccoglie non solo olive e uva, ma anche una σοφίαν θείαν τε καὶ ἀκήρατον («un sapere divino e puro»).

la musica, la geometria, l'astronomia, comandare un esercito, la medicina, la pittura, l'arte di modellare, i vari generi di scultura, l'incisione della pietra e del ferro, la ginnastica (o atletica); e, quanto a quest'ultima, precisa che è una forma di sapere per niente inferiore alle altre<sup>546</sup>. (v. piú avanti per un discorso complessivo).

Nel proemio delle *Images* afferma che sottovalutare la pittura significa mostrare ingiustizia riguardo a verità (*ἀλήθεια*) e sapere (*σοφία*)<sup>547</sup>. Inoltre Filostrato precisa alcune specialità relative all'ambito delle arti visive: la pittura, i vari generi di scultura e, procedendo nella determinazione particolare dell'arte di plasmare, l'imitazione con il bronzo, la lavorazione artistica del marmo bianco, del marmo pario e dell'avorio, il modellamento scultoreo.

### 5.5 *La sophia dei sofisti*

La sofistica è un tipo di *sophia* (genere di sapere) tra gli altri. Nella dedica ad Antonio Gordiano delle *Vite dei sofisti*, volendo definire la specialità del sapere sofistico, lo fa da lontano, considerando la minore o maggiore lontananza dei sofisti dalla filosofia: distingue «coloro che furono filosofi godendo fama di sofisti» e «coloro che in senso proprio furono sofisti»<sup>548</sup>. Ma è interessante soprattutto l'inizio del primo libro (un'introduzione a tutta l'opera), che discute e sviluppa l'acceso contenuto nella dedica.

---

<sup>546</sup> *Gymn.* 1.

<sup>547</sup> *Imag.* 1, proemio 1.

<sup>548</sup> La traduzione è di CIVILETTI 2014, p. 61.

La sofistica antica (ἀρχαία σοφιστική) è una «retorica filosofante» (ῥητορικὴ φιλοσοφοῦσα): infatti tratta argomenti filosofici. Con quale differenza rispetto alla filosofia? Il filosofo parte dalla non conoscenza, si pone domande insidiose e quindi procede a ricerche minuziose. Il sofista antico parte da un sapere già dato o da posizioni scettiche e su questa base svolge i suoi discorsi. La differenza tra filosofia e sofistica antica si spiega, per Filostrato, anche con la genealogia dei due tipi di *sophia*: la filosofia discenderebbe dall'«arte divinatoria umana» (ἡ ἀνθρωπίνη μαντική), prodotta dagli Indiani, dagli Egiziani e dai Caldei «nel tentativo di congetturare la realtà» (στοχάζομενοι τοῦ ὄντος) sulla base delle conoscenze astronomiche, o meglio astrologiche; la sofistica, invece, deriverebbe dall'«arte profetica e oracolare» (ἡ θεσπιωδός τε καὶ χρηστηριώδης, *scil.* μαντική)<sup>549</sup>, che appunto viene da ispirazione divina. La sofistica antica tratta argomenti filosofici, come il valore (ἀνδρεία), la giustizia (δικαιοσύνη), gli eroi (ἥρωες), gli dèi (θεοί), la forma dell'universo (ιδέα τοῦ κόσμου). L'altra sofistica, che conviene chiamare «seconda» (δευτέρα) meglio che «nuova» (νέα), dato che anch'essa è parte dell'antica, tratta argomenti storici, come «i ricchi e i poveri, i nobili, i tiranni e gli argomenti famosi di cui tratta la storia». Gorgia diede inizio alla antica sofistica o retorica filosofante, Eschine alla seconda sofistica, incentrata su temi, oggi si direbbe, storici, politici e sociali. I seguaci di Eschine composero secondo le regole dell'arte (κατὰ τὴν τέχνην), quelli di Gorgia secondo un «criterio personale» (κατὰ τὴν δόξαν)<sup>550</sup>.

---

<sup>549</sup> CIVILETTI 2014, pp. 62-63 (I 480-481). – L'espressione ῥητορικὴ φιλοσοφοῦσα deriverebbe da φλόσοφος ῥητορικὴ di Dionigi di Alicarnasso, *De oratoribus veteribus* 1, p. 3, 11, e denoterebbe un'equiparazione (storicamente una confusione) di sofistica e retorica, cfr. KYRKOS 1982, p. 421 n. 2.

<sup>550</sup> CIVILETTI 2014, pp. 62-65 (I 481). – Per la distinzione tra sofistica come retorica filosofante e sofistica seconda interessata ad argomenti storici, è sorta un'ampia

---

discussione. G. R. STANTON (1973), J. HAHN (1989) e A. P. BRUNT (*The bubble of the second Sophistic*, «BICS» 39, 1994, (pp. 25-52), pp. 39-43) ritengono la distinzione infondata storicamente. Diversamente, G. Anderson in ANDERSON 1989, pp.118-23; in ANDERSON 1993, cap. 6; e in ANDERSON 1998, pp. 1123-1135; A. Michel (MICHEL 1993) e L. Pernot (PERNOT 1993) parlano di apporti argomentativi della filosofia utili alla retorica e viceversa di mezzi linguistici forniti dalla retorica alla filosofia. – Sulla differenza che Filostrato fa tra filosofia e sofistica (anche filosofante), cfr. ANDERSON 1986, pp. 10-11: secondo lo studioso, i filosofi sono caratterizzati da umiltà, scrupolo e rigore delle ricerche, i sofisti da una sicurezza sfrontata e verbale; e Filostrato sarebbe convinto che «the merit of sophists consists in sprinkling their speeches with expressions on which philosophers enough avoid». – La derivazione della filosofia dall'arte divinatoria umana e della sofistica dall'arte divinatoria ispirata dagli dèi implicherebbe, per ANDERSON 1986, p. 10, un segnale della convizione filostratea circa la superiorità dei sofisti rispetto ai filosofi; per A. Brancacci (BRANCACCI 1986, pp. 87-100) sarebbe un rovesciamento della posizione comune a Platone e Aristotele sostenitori della superiorità della filosofia, che è aporetica (sapere «debole»), nei confronti della sofistica (sapere «forte»), che tende a essere dogmatica; Filostrato contrapporrebbe il pensiero «forte» della sofistica al pensiero «debole» della filosofia. Quest'ultima posizione, penso, pare inficiata da una sovrapposizione di problematiche filosofiche attuali (cosa che a volte può intorbidare lo studio storico): si pensi alla tendenza del «pensiero debole» che negli anni ottanta (e novanta) del secolo scorso si è contrapposto al «pensiero forte» (cfr. ROVATTI, VATTIMO 1983), cui si può ora aggiungere l'emergere di una nuova tendenza, cioè la recente proposta di un «nuovo realismo» (BILGRAMI, DE CARO, DI FRANCESCO, ECO, FERRARIS, MARCONI, PUTNAM, RECALCATI, ROVANE, SEARLE 2012). A parte questo, è interessante che Brancacci (BRANCACCI 1986) indichi nella posizione di Filostrato il rovesciamento, oltre che di Platone e Aristotele, anche di Frontone (*Ad amicos* I 2, p. 171, 16-17 Van den Hout) che propone l'opposizione tra l'educazione dei retori (παιδεία τῶν ῥητόρων), che è umana (ἀνθρωπίνη), e l'educazione filosofica (παιδεία τῶν φιλοσόφων), che è divina (θεία). – Nell'affermazione di Filostrato circa la derivazione della seconda (e non nuova) sofistica dall'antica, Kyrkos (nel lavoro citato sopra: KYRKOS 1982), vede un'operazione ideologica di nobilitazione del movimento culturale in questione e quindi una tesi infondata storicamente, soprattutto perché in primo luogo Filostrato non capirebbe la sostanza dell'antica sofistica come movimento culturale da non confondere con la retorica (che certo la sofistica classica ha teorizzata, sviluppata e utilizzata, senza però confondersi, se non in casi particolari, con essa). – Filostrato ha ragione nel ritenere la seconda sofistica risalente all'antica e quindi non nuova? G. W. BOWERSOCK 1969, p. 9, ritiene che la denominazione di «new» si adatta bene a quello che egli ritiene «a distinctive growth of the high empire»; anche S. Swain (SWAIN 1991, p. 149), parla di un nuovo periodo storico per i primi tre secoli dell'impero. – Con la caratterizzazione filostratea della seconda sofistica come interessata ad argomenti storici Bowersock (BOWERSOCK 1969, p. 10) è d'accordo. Per E. L. Bowie (BOWIE 1970, pp. 35-40) i continui riferimenti degli intellettuali greci al grande passato nazionale sono motivati da un senso di frustrazione e

Filostrato si sofferma abbastanza, nell'economia del brano, sull'improvvisazione<sup>551</sup>, cui dà grande importanza, come si conviene per una vivida dimostrazione delle abilità sofistiche, e che ritiene sia stata iniziata non da Pericle o Eschine, ma da Gorgia<sup>552</sup>. Le abilità performative dell'oratore sono un criterio importante di valutazione nelle *Vite dei sofisti*.

---

di *deminutio* e fungono da risarcimento e evasione dal presente di un impero in cui domina in modo pervasivo Roma. Per F. Millar (MILLAR 1969, pp. 12-29) si tratta di recupero delle tradizioni e di patriottismo in risposta a un bisogno di sicurezza. S. Nicosia (NICOSIA 1994, p. 96) individua alcuni tratti comuni del genere declamatorio: la «chiusura nel passato»; «l'adesione contenutistica ai modelli retorici del passato»; «anche un'adesione formale che si traduce in un forte arcaismo linguistico»; le opzioni stilistiche tradizionali (asianesimo e atticismo; «l'impressione di una grande distanza dalla vita reale, di una totale rimozione del tempo»; e conclude: «... il continuo riandare al passato, la riproposizione di temi, vicende e personaggi della storia gloriosa della Grecia, la loro divulgazione presso un pubblico infinitamente più vasto di quello raggiungibile da qualsiasi altra forma di letteratura, la proiezione di una realtà politica di tipo democratico, con le sue Assemblee popolari e i suoi Consigli, tutto ciò può aver assolto all'importante funzione di rinsaldare l'identità della nazione ellenica nel grande crogiolo dell'impero romano, configurando una sorta di "resistenza" culturale da parte di personaggi che pure erano perfettamente integrati nel potere dominante». P. Desideri (DESIDERI 1992 e DESIDERI 1998) sostiene che il recupero del passato culturale e in senso ampio storico da un lato rafforzava l'identità nazionale, dall'altro mediava in direzione del consenso il rapporto delle popolazioni greche con il potere centrale. F. Gascó (GASCÓ 1992, pp. 39-54) sostiene che il recupero del passato educò la coscienza civica nel senso che le città di cultura greca potevano dare un contributo di alto livello allo stato romano. G. Anderson (ANDERSON 1986, pp. 33-37; ANDERSON 1989, pp. 137-145, 170-175; ANDERSON 1993, capp. 3 e 5) afferma che il recupero del passato storico e culturale era funzionale alla volontà di incidere politicamente nella realtà attuale e inoltre improntava a un gusto classicistico tutti gli aspetti della vita. Cfr. anche SWAIN 1996, pp. 92-96; SCHMITZ 1997, pp. 198-205; SCHMITZ 1999, pp. 71-92.

<sup>551</sup> L'improvvisazione è variamente denominata: *σχέδιος λόγος* (CIVILETTI 2014, p. 64), *αὐτοσχέδιος μελέτη* (*ibid.* p. 228), *αὐτοσχέδιος λόγος* (*ibid.* p. 232). La declamazione improvvisata su un tema proposto dal pubblico è la prova più importante in cui il sofista può dimostrare il livello delle abilità varie costituenti la sua professione: patrimonio di informazioni e conoscenze, facondia, stile, voce, mimica. La verifica è immediata: la reazione del pubblico. Solo quando l'uditorio è incantato dal discorso e ascolta in silenzio quasi religioso, il sofista si riconosce ed è riconosciuto come dotato di valore.

<sup>552</sup> CIVILETTI 2014 pp. 64-67 (I 482-483).

Filostrato accenna alla diffidenza degli ateniesi verso la potente capacità (δεινότης) dei sofisti di fare trionfare il discorso ingiusto (λόγος ἄδικος) su quello giusto (λόγος δίκαιος) e di piegare le decisioni dei giudici. E ricorda che Demostene ed Eschine, rivali, pubblicamente si rinfacciavano a vicenda questa capacità, ma privatamente la consideravano degna di ammirazione<sup>553</sup>. Sembra implicito che, riferendo queste cose, Filostrato tocchi un tasto a lui caro, cioè l'efficacia della parola, valore fondamentale per lui.

Il proemio si conclude con l'annotazione che gli antichi chiamavano sofisti non solo i retori «eccellenti e splendidi per linguaggio» (ὑπερφωνοῦντας τε καὶ λαμπρούς), ma anche i filosofi dotati fluidità verbale (εὐροια)<sup>554</sup>.

Se si prende in considerazione Filostrato, la sua *sophia* è non soltanto quella costituita dal sapere precipuo del sofista (la retorica come teoria e τέχνη, l'oratoria esibita come la διάλεξις ο λαλιά ο προλαλιά ο προαγών, la declamazione e, suprema prova, la μελέτη): questa *sophia* è un ambito stretto per la sua la personalità. Filostrato spazia dalla competenza in *training* atletico (*Gymnasticus*) e in critica delle arti visive (*Imagines*), con la retorica che pure è in questi campi, all'educazione filosofica e al dibattito sofistico (*VS*) e al sapere ispirato da fonti divine (*VA* e *Heroicus*). Tutto poi confluisce in una posizione attiva di incidenza sulla realtà: attraverso l'insegnamento della retorica, le *performances* pubbliche, il mecenatismo imperiale e la produzione letteraria permeata da una strenua volontà paideutica.

---

<sup>553</sup> CIVILETTI 2014, pp. 66-67 (I 483-484).

<sup>554</sup> *Ibid.*, pp. 66-67 (I 484).

## 5.6 Paideia

Oltre a greccità e *sophia* (nel suo significato generale e in quello particolare che è il sapere del sofista), un altro fulcro unitario delle opere filostratee è la *paideia* sia complessiva (formazione umana) sia specifica (ogni *sophos* non può non essere un παιδευτής nella sua specialità, per esempio il γυμναστικός nell'atletica). Ogni opera di Filostrato tratta contenuti di un particolare sapere ma nello stesso tempo ha una funzione paideutica e prescrittiva. Nel *Gymnasticus* il fine è nell'indicare quale sia l'allenamento buono per l'atletica a correzione di pratiche non corrette diffuse nella realtà del tempo; in *Imagines* l'io che descrive i dipinti in una galleria di Napoli indirizza il suo sapere e gusto estetico al figlio decenne del suo anfitrione; nelle *Lettere* è possibile leggere obliquamente delle lezioni riguardo all'amore e alla sua retorica<sup>555</sup>; nell'*Heroicus* e nella *Vita di Apollonio* una *paideia* della santità viene esercitata tramite le figure rispettivamente del vignaiolo e di Apollonio; una *paideia* politica si ricava dalla *Vita di Apollonio* e dalle *Vite dei sofisti*; la *Vita di Apollonio* è un viatico religioso, filosofico e morale; le *Vite dei sofisti* sono una galleria di sofisti da cui si possono estrarre modelli di condotta intellettuale e di retorica. Tipi particolari di *sophia* e relativa *paideia*; ma, siccome tutti questi saperi sono parti tipiche della cultura greca, tutto confluisce in una *paideia* generale di formazione umana: al recupero del patrimonio culturale greco (movimento verso il particolare) si accompagna un rilancio e rimodulazione e aggiornamento dello stesso patrimonio in un impero ecumenico

---

<sup>555</sup> Jaś Elner, *A Protean corpus*, in AA. VV. 2009, p. 16: «... the more oblique lessons in matters such as love and its rhetoric».

(movimento verso l'universale). Questo lavoro culturale è in relazione con la *Constitutio Antoniniana*.

### 5.7 *Natura e cultura*

L'ultimo punto importante come forza centripeta nella *varietas* filostratea è il rapporto dialettico tra *natura* e *cultura*, focalizzato esplicitamente in *Gymnasticus*, *Images* e *Dialexis* 2. Già nella *Vita di Apollonio* il rapporto tra natura (φύσις) e cultura (νόμος)<sup>556</sup> non è visto in senso oppositivo, ma complementare, per esempio in questo passaggio molto chiaro: «infatti morire per la libertà è prescritto dalla *legge*, morire per i familiari, per gli amici, per le persone amate lo impone la *natura*, e tutti gli uomini sono soggetti a *natura* e *legge*, a *natura* volenti, a *legge* anche nolenti. Ai sapienti, inoltre, è più proprio morire per i valori cui si sono dedicati: per questi valori, che non la *legge* ha prescritto, non la *natura* ha generato, ma essi stessi hanno praticato con forza e coraggio, se qualcuno li attacca, allora il fuoco assalga pure il sapiente, la scure lo colpisca pure, ma nulla di queste cose lo vincerà»<sup>557</sup>.

---

<sup>556</sup> Il termine ha un ampio spettro di significati particolari (uso, usanza, costume, tradizione, legge, norma legale, norma di un'arte, regola, prescrizione, canto, melodia) che hanno in comune il senso generale di istituzione umana (giuridica, morale, politica, religiosa, letteraria, musicale, grammaticale, geometrica, etc.), insomma tutto ciò che l'uomo prescrive a sé stesso per pensare, deliberare e agire, la cultura nel senso antropologico. Cfr. Filone di Alessandria, *Quod omnis probus liber sit*: ὁ μουσικὸς νόμος ... ὁ γραμματικὸς ... ὁ γεωμετρικὸς ... ὁ ἐν τῷ βίῳ ..., «le regole della musica ... della grammatica ... della vita ...» (F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Bologna 1995, s. v.).

<sup>557</sup> VA VII 1: Οἶδα καὶ τὰς τυραννίδας, ὡς ἔστιν ἀρίστη βάσανος ἀνδρῶν φιλοσοφούντων, «so che le tirannidi sono la migliore pietra di paragone dei filosofi». *Ibid.* 14, 1-2: τὸ μὲν γὰρ ὑπὲρ ἐλευθερίας ἀποθνήσκειν νόμῳ προστέτακται, τὸ ὑπὲρ ξυγγενείας ἢ φίλων ἢ παιδικῶν φύσις ὤρισε,

La γυμναστική (allenamento atletico), che pure è «forma di sapere non inferiore a nessuna arte»<sup>558</sup> (come la filosofia, la retorica, la poesia, la musica, la geometria, l'astronomia, l'arte militare, la medicina, la pittura, le capacità di modellare marmo e metalli, etc.)<sup>559</sup>, tuttavia non produce più atleti come una volta perché dai tempi mitici all'età di Filostrato è decaduta<sup>560</sup>. Ora, tra le cause c'è l'allontanamento dalla natura: «sistemi di allenamento non svolti secondo principi sani e pratiche poco vigorose hanno privato la natura della propria stessa forza»<sup>561</sup>. Tocca a lui, a Filostrato, «difendere la natura di cui si sente parlare male, perché gli atleti di oggi appaiono molto distanti da quelli antichi»: è vero il contrario, cioè «la natura non ha sottratto la virtù di cui una volta [gli atleti] erano provvisti», mentre proprio l'allenamento odierno prevalente, per il suo allontanamento dalla natura, è responsabile della decadenza dell'atletica<sup>562</sup>. La natura non è cambiata: ha continuato a produrre leoni, cani, cavalli etc., e alberi, viti, etc., e oro, argento, pietra, come prima; e «ancora accompagna nella crescita uomini coraggiosi, di bell'aspetto, perspicaci: queste sono prerogative della natura»<sup>563</sup>.

---

δουλοῦνται δὲ ἅπαντας ἀνθρώπους φύσις καὶ νόμος, φύσις μὲν καὶ ἐκόντας, νόμος δὲ ἄκοντας. Σοφοῖς δὲ οἰκειότερον τελευτᾶν ὑπὲρ ὧν ἐπιτηδεύσαν· ἃ γὰρ μὴ νόμου ἐπιτάξαντος, μηδὲ φύσεως ξυντεκούσης αὐτοὶ ὑπὸ ῥώμης τε καὶ θράσους ἐμελέτησαν, ὑπὲρ τούτων, εἰ καταλύοι τις αὐτά, ἴτω μὲν πῦρ ἐπὶ τὸν σοφόν, ἴτω δὲ πέλεκυς, ὡς νικήσει αὐτὸν οὐδὲν τούτων.

<sup>558</sup> Filostrato, *Sull'allenamento*, a c. di A. FAZIO, E. ISIDORI, P. MADELLA, H. L. REID, pref. di F. G. Romero, Viterbo 2015, pp. 64-65: σοφίαν ... οὐδεμιᾶς ἐλάττω τέχνης.

<sup>559</sup> *Ibid.*

<sup>560</sup> *Ibid.*: μεταβέβληκεν; e pp. 66-67: ὑποδέδωκε.

<sup>561</sup> *Ibid.* pp. 66-67: τὸ δὲ μὴ ὑγιῶς γυμνάζεσθαι μηδὲ ἐρρωμένως ἐπιτηδεύειν ἀφείλετο τὴν φύσιν τὸ ἑαυτῆς κράτος.

<sup>562</sup> *Ibid.* pp. 66-67.

<sup>563</sup> *Ibid.* pp.66-67.

Finora ho citato dai paragrafi 1-2. Il discorso è piú chiaro e definito in 14-16: qui il rapporto tra cultura e natura è inserito in un plesso concettuale che comprende allenamento atletico (γυμναστική), ginnastica dei ragazzi o preparazione dei ragazzi in vista dell'atletica (παιδοτριβική) e medicina (ιατρική). Si veda prima la relazione la γυμναστική ha con la παιδοτριβική e la ιατρική. La γυμναστική è una «*forma di sapere* costituita dalla *medicina* e dalla *tecnica del preparatore atletico dei fanciulli*»: anzi, si aggiunge «che è piú completa dell'una e che è una componente dell'altra» e si esplicita «quanto essa partecipi di entrambe». Il γυμναστής (allenatore degli atleti) possiede le conoscenze del παιδοτριβής (preparatore atletico dei ragazzi, maestro di ginnastica). Per esempio, entrambi conoscono «quante siano le varie forme di combattimento corpo a corpo», «i momenti opportuni, gli slanci e le giuste misure [...] contro l'avversario» perché «qualcuno si possa difendere o possa prevalere». Sotto questo aspetto γυμναστική e παιδοτριβική sono uguali (κατὰ μὲν τοῦτο δὴ ἴσαι αἱ τέχναι). Ma la γυμναστική, se è vero che deve includere le τέχναι conosciute dalla παιδοτριβική, va ben oltre l'orizzonte di queste: infatti è una *sophia* nel cui ambito si inscrivono le conoscenze e le capacità che le permettono pratiche come «eliminare gli umori, rimuovere i grassi eccedenti, ammorbidire le parti secche, e in qualche modo ingrassarle, modificarle o riscaldarle». Il παιδοτριβής non ha queste conoscenze, capacità e pratiche o, se ne avesse delle nozioni, nuocerebbe ai ragazzi nell'utilizzarle. Quanto al rapporto con la ιατρική, la γυμναστική ne è una parte, precisamente sarebbe la medicina preventiva, riducendo così la ιατρική a medicina terapeutica. Competenza importantissima di quest'ultima è curare le malattie; competenza della γυμναστική è prevenire le malattie mediante la dieta e la frizione, aspetti peculiari del suo essere

*sophia*<sup>564</sup>. A questo punto Filostrato introduce il tema della φύσις: l'origine dell'allenamento atletico (che appartiene alla dimensione della cultura) è τὸ φῦναι τὸν ἄνθρωπον (lett. *l'essere per natura l'uomo*, ossia ciò che l'uomo è per natura). Si tratta delle disposizioni naturali su cui si deve basare l'atletica sia per la scelta della specialità sia per la modulazione del sapere del γυμναστής. L'allenamento atletico deve lavorare sulle predisposizioni naturali con le τέχναι, la dieta e il massaggio appropriati per prevenire malattie. Ferro e bronzo sono la base per l'arte di lavorare i metalli, la terra e i suoi prodotti la base dell'agricoltura, il mare la base della navigazione: le condizioni e predisposizioni naturali del futuro atleta sono la base su cui deve lavorare la γυμναστική<sup>565</sup>. Il sapere dell'allenatore si allarga e specifica ancora nell'ultima parte dell'opera: le τέχναι di allenamento, la dieta e il massaggio presuppongono saperi basilari. Filostrato tratta la psicagogia o psicologia pragmatica con cui l'allenatore deve interagire con l'atleta, la retorica che l'allenatore deve possedere e sapere adeguare all'atleta allenato, l'interazione della γυμναστική con la costituzione naturale dell'atleta fatta oggetto di indagine conoscitiva (in via preliminare ma sempre vigile)<sup>566</sup>. Con il ricorso anche ad aneddoti, Filostrato illustra come la psicagogia dell'allenatore si serva di sottili strategie psicologiche e retoriche, strettamente congiunte, per attivare al massimo le potenzialità psicofisiche dell'atleta<sup>567</sup>. L'ambito della *sophia* dell'allenatore si specifica

---

<sup>564</sup> Su Filostrato e Galeno.

<sup>565</sup> *Ibid.* pp. 78-83, §§ 14-16. L'idea che la ginnastica debba lavorare a partire dalla natura dell'atleta è antica: cfr. Ippocrate, *Sulla dieta*, I 13, 1-3 (il παιδοτρίβης è assimilato al fabbro e agli artigiani in generale in quanto lavorano le materie prime). Cfr. anche l'uso di φυσιοποιέω da parte di Democrito, B 33.

<sup>566</sup> *Ibid.* pp. 84-91, §§ 20-26.

<sup>567</sup> Soprattutto *ibid.* pp. 84-87, §§ 20-24. – Sulla retorica dell'allenatore in particolare *ibid.* pp. 88-89, § 25: «L'allenatore non sia dedito alle chiacchiere, né poco allenato nell'esprimersi, affinché né l'incisività della sua abilità tecnica venga ostacolata dalla sua propensione alle

ancora di piú: partire dalla natura del futuro atleta è possibile solo se la si conosce; e per conoscerla bisogna usare come metodi di indagine la fisiognomica<sup>568</sup>, la valutazione delle caratteristiche degli umori<sup>569</sup>, l'antropometria e l'esame della costituzione fisica naturale<sup>570</sup>, la generazione (genealogia genitoriale)<sup>571</sup>. Il sapere dell'allenatore porta in sintesi a una raccolta di dati sulla natura del singolo atleta e sulla base dei dati stabilisce l'obiettivo (la specialità a cui deve essere preparato il singolo atleta) e la modulazione del percorso tra dieta, frizioni, tecniche e formazione del carattere<sup>572</sup>. L'allenamento, considerando lo stato naturale dell'individuo da rendere atleta, ne sviluppa le specifiche potenzialità atletiche come assecondando e imitando la natura<sup>573</sup>.

---

chiacchiere né appaia troppo rozzo a causa della sua scarsa dimestichezza con i discorsi». Cfr. Euripide, *Baccanti*, 491; per la retorica del γυμναστής v. AQUILINI, CEI, LONDONI, MADELLA 1993, pp. 33-36. Sulla psicologia dell'allenamento, v. anche *ibid.* p. 124-125, § 53.

<sup>568</sup> *Ibid.* pp. 88-89, § 25.

<sup>569</sup> *Ibid.* pp. 90-91, § 26.

<sup>570</sup> *Ibid.* pp. 88-91, §§ 25-26. – Nella simmetria o corrispondenza numerica delle parti del corpo (ἡ τῶν σώματος μερῶν ἀναλογία), che si applica alla statuaria, è in gioco il canone di Policleto: cfr. Galeno, *Sulle dottrine di Ippocrate e Platone*, V; e Plinio, *Naturalis Historia*, XXXIV 55.

<sup>571</sup> *Ibid.* pp. 92-30, §§ 28-30.

<sup>572</sup> Qualche indicazione bibliografica per la comprensione del *Gymnasticus*: D. HAWKE, *Bodily arts. Rhetoric and athletics in ancient Greece*; Austin TX 2004; J. JÜTHNER, *Philostratos. Über Gymnastik*, Lipsia 1909, I ed., (rist. Amsterdam 1969); J. JÜTHNER, παιδοστρίβης, in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, XVIII 2, 1942, pp. 2389-2396; J. JÜTHNER, γυμναστής, in Pauly-Wissowa, cit., VII, 2, 1912, pp. 2026-2030; J. JÜTHNER, *Die Athletischen Leibesübungen der Griechischen*, voll. I e II, Wien 1965, 1968; J. KÖNIG, *Greek athletics in the Severan period: literary views*, in *Severan Culture*, cit., 2007, pp. 135-145; J. KÖNIG, *Training athletes and interpreting the past in Philostratus' Gymnasticus*, in AA. VV. 2009, cit.; J. KÖNIG, *Gymnasticus*, in *Philostratos, Heroicus, Gymnasticus, Discourses 1 and 2*, edited by J. Rusten and J. J. König, Cambridge, Massachusetts, London 2014, pp. 331-497.

<sup>573</sup> Cfr. S. Swain, *Culture and nature in Philostratos*, in AA. VV. 2009, (pp. 33-46), p. 40: «Essentially *Gymnasticus* is a call to rebalance human skills and nature and to harness natural potential to human endeavour, for in ancient times gymnastics 'simply trained

Anche nella sfera estetica la natura è un *primum* con cui l'artista deve rapportarsi imitandola. In *Imagines*<sup>574</sup>, operetta di genere ecfrastrico, Filostrato descrive e interpreta sessantaquattro dipinti, esposti in una galleria presso Napoli, per il giovane figlio del suo ospite davanti a un gruppo di giovani nobili. La serie di ἐκφράσεις è improntata a una visione estetica (qui applicata alla pittura, ma riguardante l'arte in generale, dal punto di vista sia della produzione sia della fruizione) la cui idea-fulcro è l'arte come μίμησις/*imitatio* della natura, raramente contrastato, ma sempre presente e variamente inteso nella cultura greca. Generalizzando, la natura è punto di riferimento centrale nella pittura e nelle altre arti visive e non, come lo è nell'allenamento atletico. Il pittore deve cogliere la realtà nei dettagli<sup>575</sup>. Il dipinto di Narciso, «onorando la verità, trae in inganno un'ape di passaggio» e la raffigurazione stessa dell'ape può dare l'illusione della sua realtà agli osservatori<sup>576</sup>. Sono apprezzati i dipinti che danno il senso della realtà neutralizzando l'incredulità<sup>577</sup>, presentano una ἀναλογία perfetta con il vero<sup>578</sup> e colgono scrupolosamente i particolari dei corrispondenti oggetti dell'esperienza<sup>579</sup>. Nel discorso descrizione e

---

[natural] strenght' (284.21). Nature come first, and human activity builds on its offerings. The call to reform reminds us of *Apollonius* and *Heroicus*. As with religion in those works, athletics is intrinsically Hellenic and its Hellenic purity needs rescuing and protecting. But in *Gymnasticus*, Nature as model is made explicit». V. più avanti la questione della decadenza dell'atletica contemporanea e dell'allenamento che motiva il *Gymnasticus* e lo finalizza a una proposta di recupero di un'autenticità greca perduta.

<sup>574</sup> Menandro Retore (tardo terzo secolo d. C.) attribuisce l'opera allo stesso filosofo autore dell'*Heroicus*, in Περὶ ἐπιδευκτικῶν 2, 390, 2-3 Spengel (= p. 116 Russell and Wilson 1981).

<sup>575</sup> Il testo di riferimento è quello di FAIRBANKS 1931, 2, 1, 3 (340, 26); il riferimento tra parentesi riguarda C. L. KAYSER (ed.), *Flavii Philostrati opera*, II, Leipzig 1870-1871, pp. 294-389).

<sup>576</sup> *Ibid.* 1, 22, 2 (326, 30 ss.).

<sup>577</sup> *Ibid.* 1, 28, 2 (333, 21 ss.).

<sup>578</sup> *Ibid.* 1, 4, 2 (299, 28 ss.).

<sup>579</sup> *Ibid.* 1, 12, 5 (313, 23).

prescrizione vanno insieme in una concezione che si può dire naturalistica o realistica, senza usare questi termini in un senso storico e/o filosofico determinato, ma in un senso comune. Infatti, quando Filostrato valorizza la *συμμετρία*, in sostanza introduce un concetto che tira in ballo il *logos*, ma qui non approfondisce. Proprio sulla base del *logos*, gli stoici, come Panezio e Posidonio, si erano spinti ben oltre la concezione comune del naturalismo o realismo, in una direzione di sorprendente modernità<sup>580</sup>. Su questo argomento, piú avanti: anche Filostrato tiene conto di un ruolo dell'immaginazione (*φαντασία*) nel superare l'imitazione (*μίμησις*). Intanto si noti che Filostrato, appunto, non approfondisce. Assimila i comportamenti della natura e del pittore sul piano dell'imitazione. Il naturalismo non è soltanto raffigurazione verace di oggetti naturali, ma è anche l'analogia comportamentale del pittore con la natura. Le Ore o Stagioni (*Ἔρραι*) sono i pittori della natura: «l'invenzione (*scil.* della pittura) è opera degli dèi per mezzo di tutte le forme sulla terra che le Ore raffigurano sui prati»; quindi le forme che le Ore dipingono sulla terra e le figure che si delineano nel cielo sono gli antecedenti della pittura<sup>581</sup>. Oltre che sulla soglia del libro, le Ore appaiono, circolarmente, alla fine: infatti sono rappresentate nell'ultimo dipinto oggetto di *ἔκφρασις*. Le Ore propiziano la fecondità delle stagioni e, per Filostrato, anche la fecondità della pittura: i dipinti descritti sono «si direbbe, raccolti della pittura; e le Ore stesse sono dolcissime e di arte divina»<sup>582</sup>. Nella raffigurazione cantano, danzano in cerchio, le braccia alzate, i capelli sciolti, le guance accaldate, gli occhi rapiti all'unisono nella danza, e sembra che vengano verso chi

---

<sup>580</sup> M. POHLENZ 1974, pp. 525- 528.

<sup>581</sup> *Imag.* 1, pref. 1: *θεῶν τὸ εὖρημα διὰ τε τὰ ἐν γῆ εἶδη, ὅποσα τοὺς λειμῶνας αἱ Ἔρραι γράφουσι.*

<sup>582</sup> Cfr. FAIRBANKS 1931, p. 270 (*Imag.* 34, 3): *οἷον γεωργίαι τῆς γραφῆς.*

contempla il quadro: forse concedono a Filostrato di immaginare un mito riguardo al pittore, che le dee vengano incontro a lui e lo prendano nella loro danza, significando per enigma che bisogna dipingere con grazia<sup>583</sup>. Simon Swain suggerisce che lo stesso Filostrato si identifichi con il pittore: σὺν ὥρᾳ γράφειν può significare «dipingere/scrivere con grazia»<sup>584</sup>.

La Διάλεξις 2<sup>585</sup> è strutturalmente formata da due macrosequenze in antitesi: la prima comincia con «quelli che confrontano *cultura* con *natura* affermano che esse sono opposte...»; la seconda con «per me invece *cultura* e *natura* appaiono non solo non opposti, ma anche molto affini e simili e tali che si compenetrano l'un l'altro...».

Per i sostenitori dell'opposizione tra *natura* e *cultura* (come tra bianco e nero, rado e denso, dolce e amaro, caldo e freddo), è opera della natura ciò che è al di fuori del dominio dell'*arte* (astri, fiumi, boschi, pianure, etc.); è opera della cultura ciò che dipende dalla mano (reale e metaforica, s'intende) dell'uomo (muri, arsenali marittimi, navi, scudi, prodotti agricoli, etc.). Le cose della *natura* sono incorruttibili per sempre (il mare mantiene la sua grandezza, la terra i suoi confini, il cielo il suo essere, le stagioni il loro ciclo, etc.) e, quanto alla parte della *natura* costituita dagli

---

<sup>583</sup> *Ibid.*

<sup>584</sup> Cfr. S. SWAIN, *Culture and nature in Philostratus*, in AA. VV. 2009, p. 41. Si tenga presente che le Ore erano talvolta confuse con le Cariti (Grazie) e che ὥρα significa anche grazia.

<sup>585</sup> Le Διάλεξεις 1 e 2 dovevano essere comprese tra quelle che la Suda attribuisce a Filostrato Secondo. È stato notato (v. Ewen Bowie, *Philostratus: the Life of a sophist*, in AA. VV. 2009 (pp. 19-32), p. 31 con nota 70) che dei riferimenti geografici in *Dialexis* II 2 si riscontrano nella *Vita di Apollonio* IV 34. – La διάλεξις è una performance sofisticata molto importante: appena entrato nell'auditorio o nell'odeon o nel teatro, l'«oratore esordisce di solito con la διάλεξις (detta anche λαλιά, προλαλιά, προαγών), una breve “conversazione” informale di argomento vario (mitologico, morale, personale, aneddotico), in stile semplice e in tono dimesso (l'oratore la pronunzia seduto): serve ad accattivarsi l'uditorio, a dar prova di cultura, di versatilità, di umorismo, a introdurre – pur essendone del tutto indipendente per ciò che concerne l'argomento – la declamazione vera e propria», da S. Nicosia (NICOSIA 1994, p. 99).

esseri viventi, quelli generati sono corruttibili, mentre ciò che sempre genera provvede alla *natura* il principio dell'incorruttibile (τὸν τοῦ ἀκηράτου λόγον)<sup>586</sup>; le cose della *cultura* sono periture e soggette a distruzione (mura e templi sono distrutti da conquistatori o crollano per il tempo, una casa o una nave ben costruite non durano per sempre, etc.). La *cultura* non produce esseri viventi, astri, il cielo, e nessun'altra delle cose divine; la *natura* invece sa assumere ovunque le forme della *cultura* (fortifica territori con mura piú sicuri di quelli costruiti, scava caverne coperte di edera piú gradevoli delle case, dà alla pietra le forme di un satiro o di Pan, plasma le nuvole cosí da farle sembrare lupi, centauri, etc., alla luna fornisce un volto come in un ineffabile dipinto).

Per Filostrato (l'io del testo è identificabile con lui) tra natura e cultura non c'è opposizione, ma affinità, somiglianza e compenetrazione. Il *nomos* deve rivolgersi alla *physis* e viceversa (una relazione dialettica, si direbbe); dei due termini, la *physis* è l'inizio, il *nomos* segue: il *nomos* non potrebbe costruire mura e armare difensori per le mura, se la *natura* non provvedesse l'uomo di mani; e la *physis* non rivelerebbe alcuna delle attività, se le arti (τέχναι) non fossero state praticate. La *physis* ha dato al *nomos* mare, cielo, astri e il *nomos* a sua volta ha dato alla *physis* l'agricoltura, la navigazione, l'astronomia e i nomi per le stagioni; la *physis* ha scoperto argento, oro, diamante, perle, e il *nomos* li ha valorizzati. La stessa cosa si può osservare nel comportamento umano: la *physis* ha fatto l'uomo cosciente e razionale; il *nomos* lo educa, lo arma, lo fornisce di calzature, lo veste, poiché la *physis* lo manda nudo al *nomos*; inoltre il *nomos* istituisce per gli uomini premi della virtù, quasi per onorare la *physis*. Cosí il *nomos*, anche

---

<sup>586</sup> J. Rusten traduce «unmixed essence», *Discourses*, in KÖNIG, RUSTEN 2014 (pp. 499-509), p. 507; S. SWAIN traduce «Principle (logos) on Inviolability», *Culture and nature in Philostratus*, in AA. VV. 2009, (pp. 33-46), p. 43.

se i suoi prodotti sono soggetti a rovina ed estinzione, tuttavia è reso immortale dall'arte. Non sono opere né della *natura* né della *cultura* un'isola staccata dal continente, un continente unito a un'isola, il fiume Peneo che precipita giù dall'Olimpo: tra *natura* e *cultura* c'è qualcosa da chiamare τὸ συμβεβηκός, «coincidence»<sup>587</sup> o «correspondence»<sup>588</sup>, sulla cui base la *cultura* è simile alla *natura* e la *natura* si trasforma in *cultura*<sup>589</sup>.

Simon Swain trova precise corrispondenze concettuali e verbali tra la *Dialexis 2* e il *Gymnasticus* e *Imagines* riguardo al rapporto tra natura e cultura (questa nella *Dialexis 2* è la cultura in generale, nel *Gymnasticus* è l'allenamento atletico, nelle *Imagines* è la pittura). L'ultimo periodo, secondo me, è il culmine retorico e filosofico del testo: ciò che comunemente noi diciamo *naturalmente dato* non è, per Filostrato, propriamente quello che lui chiama *physis* né tanto meno *nomos*: entra nel circolo dialettico di natura e cultura quando la natura agisce sul *naturalmente dato* in modo che l'intelligenza umana, osservando e ragionando, concepisce una manipolazione particolare (un'arte): in questo senso si può dire che la cultura imita la natura e viceversa, risultando certo che da un lato la natura è un *primum*, dall'altro la cultura è qualcosa che viene dopo, ma pure acquista dignità (immortalità dell'arte). Sul dato coincidono e si corrispondono natura e cultura. Tutto il discorso certo presuppone un *logos* della natura e dell'uomo. Qualcosa tra platonico, aristotelico e stoico, cioè della tradizione filosofica che mette al centro il *logos* in varietà di concettualizzazione. Era un radicarsi nella convinzione di un senso «logico» della realtà in un impero in cui fortissime erano i fenomeni di vertigine del senso.

---

<sup>587</sup> J. Rusten, *Discourses*, in KÖNIG, RUSTED 2014, p. 509.

<sup>588</sup> S. Swain, *Culture and nature in Philostratus*, in AA. VV. 2009, (pp. 33-46), p. 43.

<sup>589</sup> Ho riassunto quasi traducendo alla lettera il testo greco.

I temi di natura, cultura (in particolare la pittura) e imitazione sono trattati anche nella *Vita di Apollonio*, con sottili considerazioni estetiche. In una conversazione con Damis improntata alla maieutica socratica, quale è rappresentata nei dialoghi platonici, Apollonio focalizza alcuni concetti riguardo alla pittura. La pittura (ἡ γραφική) è imitazione (μίμησις): infatti si propone di «*raffigurare* un cane e un cavallo, un uomo, una nave e tutte quante le cose che il sole contempla: anzi *raffigura* il sole stesso, ora portato da quattro cavalli secondo la tradizione di questi paesi, altre volte mentre percorre il cielo con una face, quando *si rappresenta* l'etere e la dimora del cielo»<sup>590</sup>. L'imitazione pittorica, si noti, ha per oggetto non solo tutto ciò che il sole vede, ma anche il sole stesso quale viene rappresentato nell'immaginario collettivo: si pensi, come corollario di questa considerazione, all'ampiezza di orizzonte del reale che si spalanca come oggetto di imitazione dell'arte.

Gli uomini sono dotati *per natura* (φύσει) di *facoltà mimetica* (τὸ μιμητικόν). Infatti, «le figure che si vedono nel cielo quando le nubi si disperdono qua e là, i centauri e i capricervi, per Zeus, e i lupi e i cavalli» sono «opere d'imitazione (μιμητικῆς ἔργα)», non nel senso che il dio sole tralasci il suo ufficio e si metta a disegnare queste figure, «come fanno i bambini nella sabbia», ma nel senso «che tali immagini passano per il cielo *senza alcun significato e affatto a caso* (ἄσημά τε καὶ ὡς ἔτυχε) per quanto riguarda il dio, e che noi vi ricostruiamo e suscitiamo immagini, *perché siamo per natura inclini all'imitazione* (ἡμᾶς δὲ φύσει τὸ μιμητικὸν ἔχοντας)»<sup>591</sup>.

---

<sup>590</sup> DEL CORNO 2011, p. 122 (VA II 22, 1). Raffigurare traduce ἐξεικάζειν (rendere simile); rappresentarsi ὑπογράφειν (sottoscrivere, disegnare, indicare, descrivere, far vedere, dipingere, etc.).

<sup>591</sup> *Ibid.* pp. 122-123 (VA II 22, 2).

Questo naturale ricostruire e suscitare immagini sensate da forme senza significato e casuali è una imitazione fatta con la sola mente. Dunque l'imitazione (ή μιμητική, attività imitativa) è duplice: «quella che imita con la mano e con la mente è la pittura (γραφική), mentre l'altra rappresenta solo con la mente» e, come si è detto prima, è una facoltà umana comune. L'imitazione della pittura, fatta con la mente e con la mano, è «più perfetta»; quella fatta solo con la mente è una parte (μόριον), perché non sa dipingere e non usa la mano e, più precisamente, perché è priva dell'arte che solo l'educazione può dare lavorando sulla facoltà imitativa naturale.<sup>592</sup>

«Dunque, o Damis,» riprese Apollonio «siamo entrambi d'accordo che la *facoltà mimetica* (μιμητική) proviene *dalla natura* (ἐκ φύσεως), la *capacità pittorica* (γραφική) *dall'arte* (ἐκ τέχνης)». Questa affermazione ha un valore più generale: vale anche per la scultura e per la pittura senza colore o meglio disegno (γραμμή), che usa luce e ombra (il chiaroscuro<sup>593</sup>). Anche il disegno con solo chiaroscuro è ricco di senso: può comunicare «la somiglianza (ὁμοιότης), l'aspetto (εἶδος) e la mente (νοῦς), il ritegno (αἰδώς) e l'ardimento (θρασύτης)» e persino i colori «almeno a chi sappia guardare con intelligenza» (τοις γε μὴ ἀνοήτως ὀρῶσιν)<sup>594</sup>.

L'ultima affermazione porta un altro concetto estetico: un'allenata facoltà di mimesi è richiesta non solo per l'autore, ma anche per il fruitore dell'opera d'arte: «direi che quanti contemplan le opere dell'arte figurata abbiano bisogno di facoltà mimetica: non è infatti possibile lodare un cavallo o un toro dipinto, senza avere in mente l'animale che l'autore ha

---

<sup>592</sup> *Ibid.* p. 123 (VA II 22, 3).

<sup>593</sup> Il pittore Zeusi di Eraclea (tra V e IV secolo a. C.), secondo la tradizione, aveva scritto sull'imitazione e sul chiaroscuro.

<sup>594</sup> DEL CORNO 2011, pp. 123-124 (VA II 22, 4).

inteso rappresentare». Chi contempla «l’Aiace di Timomaco<sup>595</sup>, raffigurato in preda alla follia» deve, per fruire l’opera, essere dotato di buona capacità mimetica da «richiamare alla mente una certa immagine di Aiace, e figurarsi come egli, sterminate le greggi intorno a Troia, sedesse sfinito, volgendo nell’animo il proposito di uccidere anche sé stesso». A questo punto, accennando alle tavole di bronzo che rappresentano le gesta di Alessandro Magno e del re indiano Poro unificando l’arte plastica in metallo con la pittura attraverso l’uso di vari metalli (ottone, argento, oro, bronzo nero e ferro), un trionfo dell’estetica ellenistica (con la sua mescolanza, *ποικιλία*, di generi e di arti)<sup>596</sup>, Apollonio le paragona all’arte di Efesto realizzata nello scudo di Achille in Omero e commenta dando un esempio di vivida lettura mimetica: «Anche questo (*scil.* lo scudo di Achille) è pieno di uomini che uccidono e sono uccisi, e diresti che la terra, sebbene sia di bronzo, sia coperta di sangue»<sup>597</sup>. Qui Filostrato sta forzando i limiti della teoria dell’arte come imitazione della realtà.

Filostrato non smette di sorprendere: in un punto va chiaramente oltre l’estetica dell’imitazione. Riferendosi alle statue di Zeus in Olimpia e di Atena Parthenos sull’Acropoli (Fidia), di Afrodite di Cnido (Prassitele) e di Hera in Argo (Policleto), Apollonio dice che non fu l’imitazione a crearle: «Fu l’immaginazione (*φαντασία*) a creare queste effigi, che è *artista piú sapiente dell’imitazione* (*σοφωτέρα μιμήσεως δημιουργός*). L’imitazione può creare soltanto ciò che ha visto, ma l’immaginazione crea anche quel che non ha visto, poiché può formarsene l’idea in riferimento alla realtà.

---

<sup>595</sup> Cesare comprò l’*Aiace* e la *Medea* (famosissimi dipinti) di Timomaco di Bisanzio, vissuto tra IV e III secolo a. C., e li dedicò nel tempio di Venere Genitrice.

<sup>596</sup> Apollonio e Damis hanno visto le tavole alle pareti di un santuario di Tassila, dove c’è la reggia dell’attuale re indiano Fraote, v. DEL CORNO 2011, pp. 120-121 (VA II 20, 2-3).

<sup>597</sup> *Ibid.* p. 124 (VA II 22, 5).

Inoltre l'imitazione è sovente sconvolta dal terrore; ma nulla può turbare l'immaginazione, poiché essa procede impavida verso l'idea che da sé si è fatta». L'artista, dovendo rappresentare Zeus o Atena, deve lavorare con la propria immaginazione partendo dall'immaginario collettivo. Se deve rappresentare Zeus, deve immaginarlo insieme al cielo, agli astri, alle stagioni dell'anno. Se deve raffigurare Atena «conviene che rivolga la mente agli eserciti e all'intelligenza e alle arti, considerando come balzò fuori da Zeus stesso»<sup>598</sup>. Si apre una sfera di attività molto più libera rispetto all'imitazione naturalistica o realistica. Certo non si tratta della creatività moderna, romantica o decadente, o dei mondi paralleli del postmoderno, ma è una forte affermazione riguardo al valore della soggettività dell'artista.

Max Pohlenz individuò una tendenza eterodossa nel pensiero antico che di tanto in tanto forzava il limite estetico dell'imitazione, tendenza fondamentalmente prevalente e sostanzialmente ortodossa. L'eterodossia della libertà dalla solida realtà punteggia la storia del pensiero e delle arti: Gorgia con la sua teoria dell'arte come illusione<sup>599</sup>; Democrito, secondo cui le arti non sono nate per imitazione della natura ma grazie alla capacità di maestri dal *logos* eccezionale; la ricerca, da parte dei poeti ellenistici, del nuovo, dell'originale, del personale e la mescolanza dei generi letterari che

---

<sup>598</sup> *Ibid.* pp. 283-284 (VA VI 19, 2).

<sup>599</sup> Plutarco, *De glor. At.*, 5, 348 C Stephanus (= Gorg., B 23 DK): la tragedia fornisce un inganno (*ἀπάτη*) per cui *ὁ τ'ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος*, «chi inganna è più giusto di chi non inganna, e chi è ingannato è più saggio di chi non si lascia ingannare». Si tratta del patto di finzione tra artista e spettatore o lettore: quanto meglio funziona l'illusione di realtà autonoma dell'opera, tanto più l'artista (chi inganna, cioè dà l'illusione estetica) è giusto (dà quello che promette) e lo spettatore o lettore (chi è ingannato, cioè vive pienamente l'illusione estetica) è più saggio (ha sensibilità e gode l'esperienza estetica). Per la citazione, cfr. *I sofisti*, prefazione di F. TRABATTONI, introduzione, traduzione e note di M. BONAZZI, Milano 2007, pp. 218-219.

significa gioco incrociato tra specchi diversi della realtà; Panezio, il quale sostiene «che nell'organismo umano sia gli organi dei sensi sia le mani possiedono delle attitudini artistiche e che il *logos*, con il loro aiuto, dà vita a tutte le arti possibili, riplasmando per mezzo di queste, secondo i suoi fini l'intera superficie terrestre: "il *logos* – egli scrive – ha creato nella natura, per così dire una seconda natura"»<sup>600</sup>; Posidonio, che vede come fine pratico dell'uomo «collaborare con le proprie forze alla configurazione e all'ordinamento del cosmo»; Cicerone, che per delineare il modello ideale dell'oratore vuole fare come Fidia che «quando rappresentava Giove o Minerva, non guardava a un modello, per imitarlo, perché nella sua mente vi era una certa forma perfetta di bellezza, contemplando e imitando la quale, egli guidava la sua arte e la sua mano»<sup>601</sup>; la pittura parietale contro la quale Vitruvio si scaglia perché si svincola dall'imitazione della natura per rappresentare libere forme fantastiche; Ovidio che sembra rovesciare il rapporto tra arte e realtà per cui il *primum* non è il mondo reale, ma il mondo rappresentato nell'arte<sup>602</sup>; Dione di Prusa, che nell'orazione in difesa delle

---

<sup>600</sup> POHLENZ 2006, pp. 525-526 e nota n 124, p. 526: «Cfr. Cicerone, *Nat. deor.* II 150-152; *Off.* II 12-15.»

<sup>601</sup> *Or.* 9: «cum faceret Iovis formam aut Minervae, contemplabatur aliquem e quo similitudinem duceret, sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam, quam intuens in eaque defixus ad illius similitudinem artem et manum dirigebat»; ma v. tutto 8-9. La traduzione è di G. NORCIO, cfr. Cicerone, *Opere retoriche*, I, *De Oratore*, *Brutus*, *Orator*, a c. di G. Norcio, Torino 1976, pp. 798-799. Si noti che Giove e Minerva di Cicerone corrispondono allo Zeus di Olimpia e alla Atena Parthenos di Filostrato (*VA VI 19, 2*), che sicuramente aveva presente questo passaggio platonizzante di Cicerone, a meno che non fosse un *topos*.

<sup>602</sup> Filostefano di Cirene, mitografo del III sec. d. C., autore di storie cipriote, raccontò, secondo quanto attestano gli scrittori cristiani Clemente e Arnobio, che Pigmalione, re di Cipro, si innamorò della statua di Afrodite tanto da desiderarla come donna vivente. Questa storia di perversione (precisamente, agalmatofilia) fu trasformata dal genio di Ovidio nella favola moderna dell'artista che rifiuta le donne reali e si plasma con la sua forza creatrice la statua della donna ideale che unica egli può amare. Afrodite interviene alla fine per esaudire la preghiera dell'artista di rendere reale il sogno che egli, da *miglior*

immagini sviluppa pensieri simili a quelli di Cicerone<sup>603</sup>; infine Filostrato che ha presenti sia Cicerone sia Dione<sup>604</sup>.

### 5.8 Il *Gymnasticus* e il suo tempo

Il *Gymnasticus* è, si direbbe, geneticamente relato con l'età severiana. Il rapporto con il tempo si coglie immediatamente. I Severi, la politica delle città, l'associazione atletica universale formata da due grandi associazioni dell'area del Mediterraneo, le associazioni locali, cittadini privati in qualità di agonoteti patrocinarono l'atletica, le competizioni sportive, l'educazione efebica praticata nei *gymnasia*, le fondazioni di festival e tutta l'edilizia connessa (ginnasi, palestre private, terme, anfiteatri etc.)<sup>605</sup>. Tenendo conto sempre della politica degli Antonini, il cui *nomen* era un fulcro della loro propaganda, i Severi seguirono, in questo campo di cultura dello spettacolo, l'esempio non di Antonino Pio e di Marco Aurelio, ma di Adriano e

---

*fabbro*, si è forgiato. Nessun poeta antico si spinse a un balzo estetico così vertiginoso da rovesciare perfettamente il rapporto tra natura e arte.

<sup>603</sup> Dione Crisostomo 12, 71 ss.

<sup>604</sup> È interessante riportare una considerazione di Pohlenz su Filostrato: «Filostrato si rifà alla teoria antica distinguendo dalla riproduzione mediante la mano l'imitazione mediante lo spirito, il quale, indipendentemente dall'occhio e da ogni percezione fisica, afferra l'essenza di un oggetto e se ne forma un'immagine, immagine che non aleggia solo di fronte agli occhi dell'artista ma anche di chi osserva, e fornisce la misura per la valutazione dell'opera d'arte. Ciò sarebbe ottenuto dalla rappresentazione (φαντασία), "un artista molto più sottile" della pura imitazione: "Questa infatti ritrae solo ciò che visto, mentre la rappresentazione riproduce anche ciò che non vede", ma presuppone come reale rispetto al vero essere», in POHLENZ 2006, p. 527, con nota 130: «Filostrato, *Vita Apoll.* VI 19».

<sup>605</sup> Importante in modo particolare per questo punto è KÖNIG (J. König, *Athletics and Literature in the Roman Empire*, Cambridge 2005), pp. 221-224. Nell'insieme il libro è importante per tutti gli altri aspetti dell'atletica nel periodo imperiale e per la ricchissima bibliografia.

Commodo, con un impegno anche maggiore. Capivano l'enorme peso che nella propaganda ideologica e politica avevano l'intrattenimento delle masse nelle varie città e la collaborazione che si stabiliva in proposito tra potere centrale e *élites* locali. Lungo le vie percorse dalle legioni, in città grandi e anche piccole, si innalzarono costruzioni per la formazione, gli allenamenti, la cura del corpo e gli spettacoli sportivi finalizzati a eventi celebrativi sia periodici sia unici in relazione a vittorie militari, anniversari, rapporti particolari tra potere centrale e poteri locali. E fiorirono moltissimi *agones*<sup>606</sup>: *Epineikia*, *Asclepieia*, *Philadelphieia*, etc. Da Settimio Severo a Caracalla e a Severo Alessandro, l'impegno fu continuo. Iscrizioni e monete ricordavano e associavano all'imperatore anche i membri della famiglia reale alle iniziative varie riguardanti l'ampio spettro del mondo sportivo<sup>607</sup>. Severo Alessandro presiedeva a concorsi, specialmente all'*agon Hercules*<sup>608</sup>. Inoltre molta parte della sua politica edilizia aveva relazione più o meno direttamente con l'atletica: la restaurazione dell'anfiteatro Flavio, dello stadio di Domiziano (ora Piazza Navona, dove si celebravano i giochi capitolini e i nuovi giochi in onore di Ercole), delle *thermae Neronianae* (diventate così *Alexandrinae*), il completamento delle *thermae* di Caracalla

---

<sup>606</sup> Gli *agones*, concorsi alla maniera greca comprendenti competizioni non solo atletiche ma anche musicali, oratorie e poetiche, furono trapiantati dalla Grecia in Italia nel 186 a. C.

<sup>607</sup> Cfr. KÖNIG 2014, segnatamente 2. *Athletic trainers and athleyic training in imperial culture*, pp. 335-347; e KÖNIG 2007, pp. 135-145, specialmente pp.136-139.

<sup>608</sup> BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014 XXXV 4, p. 27 con nota 247 p.125. Di questo *agon* non si ha riscontro altrove. – Il collegamento tra Alessandro Magno e Eracle è documentato, cfr. P. GOUKOWSKI 1978, pp. 18-19 e note; e continua fino all'impero romano: una moneta bronzea di Gordiano III (239-244) rappresenta Alessandro in sembianza di Eracle sul dritto e con Bucefalo sul rovescio, cfr. J. M. BLANQUEZ 1990, p. 28. Secondo l'ipotesi (senza riscontri oggettivi) di J. GAGÉ 1975, l'*agon Hercules* sarebbe stato istituito a Beroia, in Macedonia, da Severo Alessandro, su consiglio di Giulia Mamea, novella Olimpiade, per associare all'immagine del figlio quella di Eracle e creare un modello per i giovani da imitare nei concorsi atletici.

(forse)<sup>609</sup>. Nonostante il fervore delle attività sportive e di tutto quello che a esse è connesso tuttavia il *Gymnasticus* ritiene, nella sua *pars destruens*, l'atletica contemporanea decaduta dall'autenticità originaria e mira a un recupero del suo spirito originario e, poiché Filostrato nel recuperare il passato non è mai un semplice restauratore, a una riformulazione e rivalorizzazione in quanto *sophia*, da parte del γυμναστής, e *paideia*, espressione della civiltà greca (v. sopra). Il tema della decadenza dell'atletica è toccato nei §§ 1-2 e 43-47. Per Filostrato l'allenamento atletico del suo tempo (ἡ δὲ νῦν καθεστηκυῖα, *scil.* γυμναστική) non produce atleti all'altezza non solo degli eroi mitici (Peleo, Teseo, Eracle) e degli atleti dei secoli VII-V a. C., di cui fa alcuni nomi famosi, ma anche della generazione «dei (nostri) padri (τῶν πατέρων)» che ha dato atleti peggiori (ἥττους) e ancora degli atleti straordinari e degni di memoria (θαυμασίους καὶ μεμνηῆσθαι ἀξιούς): infatti «ha stravolto l'atletica a tal punto che la maggior parte delle persone sono irritate verso quelli che amano il ginnasio»<sup>610</sup>. La causa della decadenza non è una presunta degenerazione della natura umana, «di cui si sente parlare male (ἀκούσης κακῶς)», ma al contrario dall'allontanamento dell'allenamento dalla natura (v. sopra)<sup>611</sup>. Dopo aver evocato gli antichi metodi molto austeri di allenamento<sup>612</sup>, Filostrato paragona a essi l'allenamento degenerato comune nel suo tempo: l'abbandono delle attività belliche; la «ghiottoneria siceliota» (Σικελική ὀψοφαγία); «l'arte adulatoria» (κολακευτική); la funzione adulatoria anche della «medicina, disciplina meritoria, ma troppo debole da usare con

---

<sup>609</sup> *Histoire Auguste, Vie d'Alexandre Sévère*, cit., XXIV 3, p. 19 con nota 161 (politica edilizia di Severo Alessandro) e XXV 6, p. 19 con nota 172 p. 107 (sul completamento delle terme di Caracalla); con bibliografia puntuale.

<sup>610</sup> *Gymn.* 1.

<sup>611</sup> *Gymn.* 2.

<sup>612</sup> *Gymn.* 43.

gli atleti, poiché insegnava loro la pigrizia [...] forniva cuochi e preparatori di cibi che li rallegravano, a causa dei quali diventavano famelici e ghiottoni di stomaco»; le infinite distinzioni dei cibi vari e rari; etc.<sup>613</sup>. Questo regime di vita improntato alla τρυφή (τὸ δὲ οὕτω τρυφᾶν) è collegato ad altre degenerazione dell'atletica: l'impeto dei piaceri erotici (ἀφροδισίων ὄρμη) e la corruzione per denaro e la compravendita delle vittorie<sup>614</sup>.

Il *Gymnasticus* presenta un legame intrinseco con il suo tempo anche sotto altri aspetti: per il *topos* del rapporto personale degli imperatori con la ginnastica come criterio di caratterizzazione e valutazione presso storici come Cassio Dione e Erodiano; e per conoscenza della secolare riflessione dell'alta cultura sull'atletica fino a Galeno alle cui vedute Filostrato si contrappone.

Cassio Dione critica Caracalla perché, dovunque svernasse o pensava di svernare, faceva costruire ippodromi e anfiteatri per spettacoli di combattimento con le belve, senza nessun contributo da parte sua, con spese a carico delle comunità locali che così venivano dissanguate<sup>615</sup>. La critica dello storico è motivata non solo dal fiscalismo e dallo spreco di risorse per il fatto che, ripartito l'imperatore, ippodromi e anfiteatri venivano demoliti, ma anche, credo, dal tipo di destinazione delle spese, cioè la spettacolarizzazione di attività come la caccia e lo sport. Quanto ragionevole e sana è invece la pratica di esercizi fisici da parte di Settimio

---

<sup>613</sup> *Gymn.* 44. La traduzione virgolettata è sempre tratta da FAZIO, ISIDORI, MADELLA, REID 2015, p.115. – Sulla gastronomia siceliota, cfr. Platone, *Repubblica*, III 404 e *Gorgia* 518b; Eschine, 1, 42; Ateneo, *Deipnosophisti*, VII 282a e VII 325. – Sull'adulazione come causa di pervertimento della ginnastica, cfr. Platone, *Gorgia*, 464c e 465b (la lusinga induce al narcisismo e alla ricerca della bellezza posticcia attraverso ornamenti esteriori e non della bellezza procurata dalla ginnastica alle membra).

<sup>614</sup> *Gymn.* 45. Per la corruzione sportiva, cfr. Pausania, *Periegesi*, V 21,2; e Plutarco, *Vita di Licurgo*, 22.

<sup>615</sup> Cass. Dio, LXXVIII 9, 7.

Severo! Cassio Dione descrive una giornata tipo di Settimio Severo in tempo di pace, una giornata scandita da varie attività: controllo delle entrate del bilancio statale, esercizio della giustizia con la collaborazione dei consiglieri, conversazioni culturali in latino e greco, ginnastica (cavalcata, nuoto, bagno), pranzi misurati da solo o con i figli, pausa di riposo – un equilibrio di attività fisiche e intellettuali<sup>616</sup>. Caracalla «non aveva riguardo per le cose belle: infatti non ne apprese nessuna, come anche lui stesso riconosceva, perciò nutriva disprezzo per noi (*scil.* i senatori) che avevamo una certa cultura (*παιδεία*). Eppure Severo lo esercitò in tutte le cose che tendono alla virtù riguardo al corpo e alla mente in modo che, anche quando era già imperatore, stava in compagnia di maestri e studiava filosofia per la maggior parte del giorno. Si massaggiava a secco con olio, cavalcava per più di cento chilometri e inoltre si esercitava a nuotare e per giunta in acqua mosca. Grazie a queste attività si fortificò in una certa misura, ma dimenticò l'educazione intellettuale (*παίδευσις*) come se non ne avesse sentito mai neppure il nome»<sup>617</sup>. Nel caso di Caracalla viene notato uno squilibrio nell'apprendimento dell'educazione totale che il padre aveva voluto impartirgli: gli esercizi fisici effettivamente lo fortificarono; le attività intellettuali, invece, gli ripugnavano e non lo plasmarono come il padre avrebbe voluto. Nella prospettiva di Cassio Dione gli esercizi fisici hanno valore all'interno di una *paideia* globale.

Anche Erodiano, per caratterizzare gli imperatori, si basa sulla *paideia* e, nell'ambito di essa, della formazione fisica. Per quanto riguarda Geta, il rapporto con la *paideia* ginnica è in armonia con il suo *ethos*: «... infatti mostrava una certa umanità e trattava con *mitezza* quelli che gli chiedevano

---

<sup>616</sup> Cass. Dio LXXVII 11, 3-4.

<sup>617</sup> *Ibid.* LXXVIII 2-3. La traduzione è di chi scrive.

udienza; [3] inoltre si atteneva a un piú decoroso regime di vita, accompagnandosi con uomini di chiara dottrina, frequentando le palestre e dedicandosi a esercizi degni di un uomo libero»<sup>618</sup>. Anche nel caso di Caracalla, gli esercizi fisici preferiti sono corrispondenti al suo *ethos* di *Soldatenkaiser*: «[4] Antonino per contro si comportava in ogni cosa con durezza e arroganza, e, disprezzando le occupazioni predilette dal fratello, ostentava la sua preferenza per la vita militare, e le attività guerriere. Il suo impulso dominante era l'iracondia ...»<sup>619</sup>. Quando, dopo il fratricidio si reca sulle rive del Danubio, si dedica «agli esercizi fisici, e in particolare guidando cocchi e cacciando belve di ogni genere»<sup>620</sup>; e si sottopone a tutte le fatiche dei soldati: «... partecipava a tutte le attività militari, prodigandosi tra i primi quando si doveva scavare un fossato, gettare un ponte, e levare un argine; insomma dovunque ci fosse un lavoro manuale, per primo vi si sobbarcava»<sup>621</sup>. Inoltre: «Mostrava di preferire, da parte dei soldati, il titolo di commilitone a quello di imperatore; e quasi sempre si accompagnava con loro (*scil.* i soldati) durante le marce, e portando con sé le proprie armi. [7] talora giunse a prendere sulle spalle egli stesso le insegne militari, che sono pesantissime e molto ricche di ornamenti aurei che i piú forti soldati stentano a portare»<sup>622</sup>. I soldati lo ammiravano: «Era infatti una cosa prodigiosa vedere in un uomo così piccolo una così grande

---

<sup>618</sup> CASSOLA 2017, p. 132, Hdn. IV 3, 23: φαντασίαν γὰρ τινα ἐπιεικείας ἐπεδείκνυτο, μέτριόν τε καὶ πᾶον ἑαυτὸν τοῖς προσιοῦσι παρείχεν, [3] ἐπιτηδεύμασί τε σπουδαιότεροις ἐχρῆτο, προσιέμενός τε τοὺς ἐπὶ παιδείᾳ ἐπαινουμένους, ἐσπονδακῶς τε περὶ παλαίστραν καὶ γυμνάσια ἐλεύθερα.

<sup>619</sup> *Ibid.* pp. 132-133, Hdn. IV 3, 3-4: ὁ δ' Ἀντωνῖνος ἐμβριθῶς τὰ πάντα καὶ θυμοειδῶς ἔπραττε, 4 πολὺ δὲ ἀπάγων ἑαυτὸν τῶν προειρημένων στρατιωτικῶν τε καὶ πολεμικοῦ βίου ἐραστῆς προσεποιεῖτο ὀργῇ τε πάντα πράττων ...

<sup>620</sup> *Ibid.* p. 139, Hdn. IV 7, 2: γυμνάσια τοῦ σώματος ποιούμενος ἡνιοχείας καὶ θηρίων παντοδαπῶν συστάδην ἀναιρέσεις, lett.: praticando come esercizi fisici la guida di cocchi e la caccia da vicino a belve di tutti i generi.

<sup>621</sup> *Ibid.* p. 139, Hdn. IV 7, 4.

<sup>622</sup> *Ibid.* p. 139-140, Hdn. IV 7, 6-7.

resistenza alle piú gravose fatiche»<sup>623</sup>. Erodiano, pur esprimendo complessivamente un giudizio negativo su Caracalla, su questo aspetto preso a sé sembra che provi ammirazione, cosa che si nota anche in Cassio Dione a proposito, oltre che di Caracalla<sup>624</sup>, anche di Commodo<sup>625</sup>.

Anche nel porre in antitesi Elagabalo e Severo Alessandro Erodiano mette in correlazione la ginnastica con l'*ethos*, come si è detto precedentemente. Elagabalo vorrebbe che il nuovo Cesare si lasciasse «iniziare alle attività da lui predilette: danze, furori mistici, liturgia; e che imitasse il suo abbigliamento e il suo regime di vita»<sup>626</sup>. Ma la prospettiva politica di Mamea (e di Mesa) mira proprio a una monarchia temperata ed equilibrata, per la quale eventuali aperture e novità non devono costituire lacerazioni con le tradizioni: «Ma la madre Mamea lo tenne lungi da quelle abitudini turpi, e indegne di un imperatore; anzi fece chiamare maestri di ogni scienza, che lo istruissero con utili insegnamenti; lo abituò agli esercizi fisici che si addicono agli uomini, e insomma lo educò secondo la tradizione greca e romana»<sup>627</sup>. Dai tempi del «circolo» degli Scipioni e di Catone il Vecchio c'è stata una tensione tra educazione romana e greca che poi è approdata a un equilibrio. Per questo la danza non si addice a un uomo né, a maggior ragione, a un imperatore<sup>628</sup>. Le trasgressioni (da parte di Nerone e poi di

---

<sup>623</sup> *Ibid.* p. 140, Hdn. IV 7, 7.

<sup>624</sup> LXXVIII 6, 2; LXXVIII 17, 4; LXXVIII 19, 3-4.

<sup>625</sup> LXXIII 10, 2-3; LXXIII 17, 1 e 21, 3.

<sup>626</sup> CASSOLA 2017, p. 171; Hdn. V 7, 4: ... τὰ ἑαυτοῦ παιδεύειν ἐπιτηδεύματα, ὀρχεῖσθαι τε καὶ χορεύειν τῆς τε ἰερωσύνης κοινωνεῖν καὶ σχήμασι καὶ ἔργοις ὁμοίοις.

<sup>627</sup> *Ibid.* p. 172; Hdn. V 7, 5: ... ἀπῆγε τῶν αἰσχρῶν καὶ ἀπρεπῶν βασιλευσιν ἔργων, διδασκάλους δὲ πάσης παιδείας λάθρα μετεπέμπετο, τοῖς τε σώφροσιν αὐτὸν ἤσκει μαθήμασι, παλαίστρας τε καὶ τοῖς ἀνδρῶν γυμνασίοις εἶθιζε, παιδείαν τε τὴν Ἑλλήνων καὶ Ῥωμαίων ἐπαιδεύεν.

<sup>628</sup> Cfr. KÖNIG 2007, pp. 140 con nota 33.

Caracalla) a quella *paideia* equilibrata non sono digerite comunemente (dalle *élites*, soprattutto quella senatoria, dai soldati e dalle masse).

Anche con la sua proposta forte di una γυμναστική come «forma di sapere» (σοφία) tra le altre (filosofia, retorica, poesia, musica, etc.), Filostrato si relaziona con il tempo e assume una posizione ben precisa nella storia della cultura greca che dall'età greca tardo-arcaica fino alla sua età o quasi (cfr. Galeno) ha trattato il tema dell'atletica e in genere della ginnastica, non sempre in termini positivi, anzi a volte con una critica aspra. A parte il grande successo popolare degli agoni ginnici locali e panellenici, che importanza avevano allenatori e ginnastica nella considerazione da parte della società e degli intellettuali? La figura dell'allenatore<sup>629</sup> era di vario livello sociale, professionale e intellettuale. Come risulta da iscrizioni dei ginnasi, c'erano allenatori modestamente preparati e modestamente pagati; altri erano molto rispettati e frequentavano anche intellettuali<sup>630</sup>. In genere non arrivavano a innalzarsi sulla cresta dell'onda della cultura greca. L'atletica ebbe critiche aspre già per tempo<sup>631</sup>. C'era anche una tradizione di ginnastica medicalizzata (dietetica, regime di vita, mantenimento della salute, pratiche di massaggio). Per gli esperti di questo

---

<sup>629</sup> Termini ricorrenti in greco: παιδοτριβης «maestro di ginnastica», ἀλείπτης «untore, allenatore», ἐπιστάτης «sovrintendente», γυμναστής «allenatore (atletico)». Per i primi tre termini KÖNIG 2014, p. 337, scrive: «In the context of day-to-day festival competition and gymnasium education, the word often used for athletic trainer was *paidotribês*, alternatively sometimes *aleiptês* or *epistatês*»; in relazione a «experts in preservative medicine, often referred to as dietetics or regimen, using techniques like massage and diet as well as exercise for the maintenance of health» si trova «the word *gymnastês* (which is rare in inscriptional record) rather than *paidotribês*», p. 340.

<sup>630</sup> Plutarco, *Quaestiones conviviales*, 9, 1, 1 736d.

<sup>631</sup> Già nel VI sec. A. C. Senofane giudicava la forza fisica inferiore alla sapienza, cfr. fr. 2, 11 ss. D.; in seguito: Euripide, *Autolycus*, fr. 282; Platone, *Repubblica* 403c-412b; Isocrate, *Panegirico* 1-2, *Antidosis* 250 e *Epistola* VIII 5.

scuola il termine γυμναστής è piú frequente di παιδοτροίβης<sup>632</sup>. Ma anche questi esperti subivano giudizi negativi, per fare un esempio, di Platone, che ritiene importante la ginnastica ma, dall'interno della sua visione della preminenza dell'anima sul corpo, vede aspetti negativi nell'allenamento del suo tempo<sup>633</sup>. Anche Ippocrate ritiene importante la ginnastica ma critica l'allenamento atletico che mettendo in cima a tutto la performance agonistica può nuocere al corretto equilibrio del corpo umano<sup>634</sup>.

Nell'età classica la filosofia e la medicina prendono in considerazione le pratiche di allenamento atletico ma con una certa distanza critica. Tra l'età degli Antonini e quella dei Severi, Galeno fu un critico molto duro verso la figura del γυμναστής che si arroga una competenza medica. Nel *Protrepticus* distingue le arti liberali, tra cui comprende la medicina, dalle arti false, tra cui attacca soprattutto l'atletica in quanto pericolosa per la salute umana a causa della assolutizzazione del suo obiettivo (la vittoria

---

<sup>632</sup> KÖNIG 2014, cit., p. 341, ricorda Icco di Taranto (V secolo a. C.), Erodotico di Selimbria (grosso modo contemporaneo del precedente, innovatore nella dieta), Teone (di datazione incerta, scrisse sul massaggio e altro) e, dall'età ellenistica in poi, Diocle di Caristo, Mnesiteo di Atene, Prassagora di Cos, Erasistrato di Ceo e Dieuche.

<sup>633</sup> Platone dà una certa importanza alla ginnastica per i guardiani del suo stato ideale fin da quando essi sono fanciulli, ma è critico verso l'allenamento atletico del suo tempo. Intanto afferma un principio di base per cui l'educazione dell'anima è alla base di tutto, anche dell'educazione del corpo: «A me infatti non sembra che quello che è un buon corpo, possa esso per propria virtù render buona l'anima; ma viceversa che una buona anima renda per propria virtù un corpo quanto piú è possibile ottimo», da *La repubblica*, introduzione di Francesco ADORNO, traduzione di Francesco GABRIELI, vol. I, Milano 1981, p. 103 (403 d); si curi per prima l'anima, poi si rimetta a essa «di precisare quanto riguarda il corpo» e per la ginnastica basti «tracciare linee generali», *ibid.* 403 d-e; si eviti, riguardo ai cibi (tra l'altro), il regime degli atleti (ἡ τῶνδε τῶν ἀσκητῶν ἕξις) che «è un po' sonnacchioso e pregiudizievole alla salute. Non vedi che questi campioni passano la vita a dormire, e se per poco escono dalla dieta loro imposta, si buscano grosse e gravi malattie?», *ibid.* 404 a; si evitino modi complicati di preparazione dei cibi, droghe (ingredienti particolari, ἡδύσματα), «la tavola siracusana e la raffinata varietà di cibi siciliana», «le reputate delizie della pasticceria attica», *ibid.* 404 b-d; etc.

<sup>634</sup> *Aforismi* 1, 3. KÖNIG 2014, pp. 342-343.

agonistica). Nel *Trasibulo: se la salute sia parte della medicina o della ginnastica*, Galeno sostiene che la medicina si ripartisce in medicina igienistica, mirante al mantenimento della salute, e medicina terapeutica, finalizzata alla cura del corpo malato o in qualche modo danneggiato; e che gli esercizi del ginnasio sono una minima sezione e un tipo particolare della grande varietà di esercizi che la medicina igienistica considera nelle loro finalità, nelle loro tecniche e nei loro effetti per quanto riguarda il mantenimento della salute. Ne risulta una subordinazione del ruolo del γυμναστική alla ύγιεινή (medicina igienistica o preventiva). König sottolinea che Galeno è ostile non alla ginnastica in una sua specifica e limitata funzione «but instead against those who set themselves up as experts in *gymnastikês* without having proper medical knowledge and with the primary goal of enhancing performance rather than health»<sup>635</sup>. La concezione filostratea dell'allenamento atletico come forma di sapere a sé comprendente medicina della salute e παιδοτρικὴ (tecniche per l'agonismo atletico) è formulata in opposizione alla teoria di Galeno che considera la ύγιεινή τέχνη una delle due parti della medicina (l'altra parte essendo la θεραπευτική) e riduce gli esercizi atletici a una sezione ristretta dell'ampia gamma degli esercizi che contribuiscono al mantenimento dell'equilibrio fisico<sup>636</sup>.

---

<sup>635</sup> KÖNIG 2014, pp. 346-347.

<sup>636</sup> *Ibid.* pp. 347-354.

## 6. Altri neosofisti presso il *princeps*.

La neosofistica continua a fiorire fin nell'età dei Severi. Personaggi come Elio Antipatro<sup>637</sup>, Filisco di Tessaglia<sup>638</sup>, Claudio Eliano<sup>639</sup>, Eliodoro l'Arabo<sup>640</sup>, Aspasio di Ravenna<sup>641</sup> e Flavio Filostrato hanno rapporti con il potere imperiale, frequentando la *domus Severiana* e/o assumendo nomine

---

<sup>637</sup> Cfr. CIVILETTI 2014; RITTI 1988; BOWERSOCK 1969. – Proveniente da una famiglia di notabili di Ierapoli (probabilmente il padre, o lo zio, fu *advocatus fisci*), abile oratore sia nell'improvvisazione sia nella composizione scritta, autore di una narrazione storica delle imprese di Settimio Severo, impareggiabile scrittore di epistole, fu segretario *ab epistulis*, console, governatore della Bitinia e maestro di Caracalla e Geta.

<sup>638</sup> Cfr. CIVILETTI 2014, pp. 340 ss. e 646 ss. – Filisco occupò per sette anni (ipoteticamente, 212-219 o 213-220, v. *ivi* p. 646, n. 3) la prestigiosissima cattedra di retorica di Atene, avuta da Caracalla per intermediazione di Giulia Domna, della cui cerchia fece parte.

<sup>639</sup> Robert Turcan (TURCAN 1985, p. 50) lo immagina frequentare il *salon* di Giulia Domna (tra gli altri intellettuali: *sophistes, rhéteurs, savants, médecins, juristes, poètes*), come già ritennero Karl Münscher (in MÜNSCHER 1907) e Maurice Platnauer (PLATNAUER 1965, originariamente pubblicato nel 1918).

<sup>640</sup> E.L. BOWIE, *Der neue Pauly*, s. v. "Heliodoros" nr. 75, 5, 1998, coll. 288-289, sostiene che non si possa identificare con *T. Aurelius Heliodorus Palmyrenus* (IGR I 43-45) né con Eliodoro di Emesa, autore di *Aethiopica*; probabile l'identificazione con quest'ultimo per G.W. Bowersock, C.P. Jones, *Appendix II: a guide to the Sophists in Philostratus's Vitae Sophistarum*, 38 (in BOWERSOCK 1974), e per S. SWAIN 1996, 399 n. 80. Della presenza di Caracalla in Gallia (intorno al 213) dà testimonianza anche *SHA, Carac.* 5, 1-3.

<sup>641</sup> *Prosopographia Imperii Romani saec. I, II, III*, edd. E. Klebs – H. Dessau – P. de Rohden, I-III, Berolini 1897-1898 (= *PIR*<sup>1</sup>); *iteratis curis* edd. E. Groagg – A. Stein – L. Petersen, Berolini et Lipsiae, 1933- (*PIR*<sup>2</sup>), *PIR*<sup>2</sup>, A 1262. V. anche PFLAUM 1960, p. 1021. Inoltre *Suid. Lex.*, A 4205, s.v.: Ἀσπάσιος. Δημητριάνου τοῦ κριτικοῦ μαθητῆς, Πραβενναῖος, σοφιστής, γεγονῶς ἐπὶ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μαμαίας. Πρὸς τοὺς φιλολοιδόρους καὶ Πρὸς Ἀρίστωνά λόγους διαφόρους. ἠκροάσατο δὲ Πausανίου καὶ Ἴπποδρόμου καὶ ἐσοφίστευσεν ἐν Ῥώμῃ, διαπρέψας μέχρι πολλοῦ. A dire di Filostrato (*Vite dei Sofisti*, cit., pp. 352 ss.) Aspasio accompagnò l'imperatore Severo Alessandro (secondo KAYSER, *Flavi Philostrati Vitae Sophistarum*. Textum ex codd. Romanis, Florentinis, Venetis, Parisinis, Londinensibus, Mediolanensi, Hauniensi, Oxoniensi, Gudiano, Heidelbergensi recensuit Epitomam Romanam et Parisinam ineditas, adiecit commentarium et indices concinnavit Carolus Ludovicus Kayser, Ph. D., Heidelbergae 1838, rist. Hildersheim-New York 1971, p. 390) o Caracalla (secondo MÜNSCHER 1907, pp. 471-2) in viaggi, non si sa se in qualità di *come* e, più verosimilmente, di segretario ἐς βασιλείου ἐπιστολὰς (*ab epistulis*, carica che esercitò) e inoltre tenne la cattedra di retorica di Roma.

importanti. I neosofisti sono professionisti dell'oratoria sia autoschediastica sia ponderata e scritta, ma per lo piú non rimangono chiusi nelle scuole come gli oratori criticati dal petroniano Encolpio<sup>642</sup> e non si limitano a essere dei grandi *performer* ed esibirsi in funamboliche *declamationes* a *maraviglia* di ascoltatori-spettatori. Rappresentano e sostengono la *παιδεία* e l'identità ellenica in un tempo in cerca di centro di gravità spirituale e si propongono come «intellettuali organici»<sup>643</sup> delle classi alte, guidano ambascerie dall'alto in basso e viceversa, si impegnano nell'attività amministrativa locale e in quella centrale e di palazzo, mediano tra il potere imperiale e le località di provenienza e a vantaggio di queste ottengono benefici vari per le città e le province acquistando fama e stima di evergeti<sup>644</sup>.

### 6.1 *Aspasio di Ravenna*

Interessante è il contrasto, di cui ci parla Flavio Filostrato<sup>645</sup>, tra il giovane Filostrato di Lemno<sup>646</sup> e Aspasio di Ravenna a proposito dello stile epistolare. La polemica presuppone che Aspasio occupi o abbia occupato il posto di *principalis* dell'*officium ab epistulis*. Filostrato Lemnio, probabilmente, ambisce a questa carica che, adatta a un retore, permette di entrare nell'orbita dell'imperatore e può assicurare benefici, come l'*atéleia*, o altri incarichi prestigiosi, come la cattedra di retorica di Roma o di Atene

---

<sup>642</sup> *Satyricon*, 1-5 (scena nella scuola del retore Agamennone).

<sup>643</sup> Cfr. CORIAT 1997, p. 281.

<sup>644</sup> Su questo, la bella introduzione di Maurizio Civiletti (CIVILETTI 2014).

<sup>645</sup> CIVILETTI 2014, pp. 354s (II 33,3).

<sup>646</sup> Sarebbe Filostrato III o IV, v. CIVILETTI 2014, p. 638, n. 16.

o di altro centro culturale<sup>647</sup>. Il Lemnio, in una sua epistola su come scrivere lettere (περὶ τοῦ πῶς χρῆ ἐπιστέλλειν) rimprovera ad Aspasio di usare nelle epistole imperiali «uno stile ora piú veemente (ἀγωνιστικώτερον) del necessario, ora oscuro (οὐ σαφῶς), né l'uno né l'altro conveniente a un imperatore; a questo, infatti, non occorrono entimemi (sillogismi retorici) né argomentazioni, ma persuasione, né peraltro oscurità, perché egli pronuncia leggi, e la chiarezza è interprete della legge»<sup>648</sup>. Ora, J.-P. Coriat, analizzando lo stile retorico degli editti e dei rescritti dei Severi riguardo alle comunità, individua, su una comune caratteristica di enfasi e ridondanza, delle differenze: l'enfasi di Settimio Severo moderata, improntata a uno stile giuridico e autoritario, sostenuto dall'uso dell'imperativo alla terza persona; quella di Caracalla magniloquente e istrionica; quella di Severo Alessandro verbosa e maldestra<sup>649</sup>. Il cambiamento di tono, una svolta dall'enfasi moderata e fermamente autoritaria di Settimio Severo all'enfasi piú accentuata, avverrebbe con le costituzioni di Caracalla, ma, mentre in quest'ultimo sarebbe segno di un'immagine di sovrano autoritario e potente, l'enfasi dell'editto e dei due rescritti di Severo Alessandro indicati in nota, lodando la generosità

---

<sup>647</sup> Questa ragione è ipotizzata da F. SOLMSEN, *RE*, s.v. "Philostratos" nrr. 9-12, XX1, 1941, CLL. 125-77, p. 175; G. ANDERSON 1986, pp. 64-65; e S. ROTHE, *Kommentar zu ausgewählten Sophistenviten des Philostratos. Die Lehrstuhlinhaber in Athen und Rom*, Diss. Berlin, Heidelberg 1989, p. 274.

<sup>648</sup> CIVILETTI 2014, p. 354 (VS II 33): (Ἀσπάσιος) προελθὼν ἐς βασιλείου ἐπιστολὰς τὰς μὲν ἀγωνιστικώτερον τοῦ δέοντος ἐπέστελλε, τὰς δὲ οὐ σαφῶς, ὧν οὐδέτερον βασιλεῖ πρόεπον· αυτοκράτωρ γὰρ δὴ ὅποτε ἐπιστέλλοι, οὐ δεῖ ἐνθυμημάτων οὐδ' ἐπιχειρημάτων, ἀλλὰ δόξης, οὐδ' αὖ ἀσαφείας, ἐπειδὴ νόμους φθέγγεται, σαφήνεια δὲ ἐρμηνεὺς νόμου.

<sup>649</sup> Documenti di riferimento: l'editto coronario (*P. Fay.* 20) del 222; la lettera ai Greci di Bitinia (nei due papiri *P. Oxy.* XVII 2104 e *P. Oxy.* XVIII 3106; riprodotta inoltre in greco da Paolo in D.49.1.25); e un rescritto sulle esazioni dei soldati e dei funzionari (*CIL* VIII, *Suppl.*, 17639, c. 225).

dell'imperatore e lamentando la disobbedienza di soldati e funzionari, tradirebbero un senso di impotenza (o piuttosto, ci si può chiedere, l'immagine di una monarchia temperata?) del potere centrale e potrebbero essere una cifra stilistica anche del segretario *ab epistulis*, che potrebbe identificarsi con Aspasio, nelle cui epistole imperiali Filostrato Lemnio non trova, come narra Flavio Filostrato, quella semplicità e chiarezza (σαφήνεια) di stile che secondo lui si addicono alle decisioni imperiali.

## 6.2 Eliodoro l'Arabo

Nell'incipit della biografia<sup>650</sup> Filostrato ritiene Eliodoro l'Arabo degno del κύκλος dei sofisti (ἀπαξιούσθω σοφιστῶν κύκλου). Questa affermazione, se l'analisi semantica che Tim Whitmarsh fa del termine greco in vari contesti delle opere di Filostrato è esatta<sup>651</sup>, non dovrebbe *ipso facto* far dedurre una appartenenza di Eliodoro al circolo o cerchia di Giulia Domna; ma nemmeno esclude, a mio parere, una relazione culturale di una qualche sorta con l'Augusta. Insomma, il significato minimale sarebbe: Eliodoro merita di essere inserito nell'insieme dei sofisti di cui fornisco le biografie. Riguardo al rapporto di Eliodoro con Caracalla, Filostrato racconta un episodio che potrebbe essere interessante per la relazione tra sofisti e *princeps*. Riporto il racconto dell'episodio<sup>652</sup>: «Costui venne eletto difensore della sua patria presso le popolazioni della Gallia insieme con un altro. Essendosi il compagno ammalato, e sparsasi la voce che l'imperatore annullava molti processi, Eliodoro corse al quartier generale temendo per il

---

<sup>650</sup> CIVILETTI 2014 pp. 349 ss. (VS II 32).

<sup>651</sup> V. sopra.

<sup>652</sup> Nella traduzione di CIVILETTI 2014, pp. 349-351.

proprio processo. Convocato piú presto di quanto pensasse, egli cercava di far rinviare con riferimento al malato, ma l'addetto ai processi, da persona prepotente qual era, non acconsentí a tale richiesta, ma lo condusse contro la sua volontà davanti al tribunale, trascinandolo per la barba. Una volta presentatosi, lanciando con coraggio il suo sguardo all'imperatore, chiese quanto tempo gli concedeva la clessidra, e con prontezza espose la sua istanza, dicendo: "Ti sembrerà strano, sommo imperatore, che uno, pur sollevando un'eccezione nei confronti di se stesso, dibatta da solo la sua causa senza averne il mandato". L'imperatore, balzando in piedi, chiamava Eliodoro "uomo quale non ho mai conosciuto", "invenzione dei miei tempi" e simili elogi, scuotendo il braccio e la piega del mantello. All'inizio, venne anche a noi<sup>653</sup> l'impulso di ridere, pensando che lo schernisse, ma, dopo che concesse a lui e a tutti i suoi figli i pubblici onori del rango equestre, ci meravigliavamo di come la fortuna mostrasse il suo potere attraverso eventi cosí imprevedibili. E ciò si manifestò in modo ancora piú evidente da ciò che accadde in seguito. Quando, infatti, l'Arabo capí che le sue cose procedevano con buona sorte, approfittò dello slancio dell'imperatore, come quei nocchieri che issano le vele spiegate nelle buone navigazioni, e: "O sovrano – disse –, concedimi il tempo per darti un saggio di declamazione"; e l'imperatore: "Ascolto – rispose –, ma parla di questo argomento: *Demostene, che ha fallito di fronte a Filippo, si sottrae all'accusa di viltà*". E mentre quello declamava, non solo si mostrava benevolo, ma sollecitava anche l'elogio degli altri, lanciando sguardi che incutevano paura a quanti ascoltavano senza elogiarlo. E inoltre lo mise a capo della

---

<sup>653</sup> Plurale di maestà o Filostrato (testimone oculare) intende sé e gli altri astanti? Inoltre, Filostrato è al seguito dell'imperatore? E con quale funzione? Come membro del *consilium* o con quale altro incarico? O, trovandosi in Gallia, ha raggiunto l'imperatore?

piú importante delle avvocature di Roma<sup>654</sup>, considerandolo assai adatto ai tribunali e ai processi». Nel comportamento imprevedibile di Caracalla G. Anderson vede la spia di un cambiamento di politica culturale sotto i Severi, rispetto ai predecessori, nel senso di un atteggiamento meno condiscendente verso i neosofisti: «The Severi obviously suffered less gladly than their predecessors; one has the impression that only luck saved Heliodorus from disaster at the hands of Caracalla»<sup>655</sup>. Per me si tratterebbe di un mecenatismo insidioso, che caratterizzerebbe propriamente Caracalla. Il suo comportamento ha un che di istrionesco e al contempo di pericoloso e autoritario: agli elogi sperticati, che appaiono scherno a Filostrato e ad altri suscitandone il riso, fa seguire notevoli gratificazioni (la concessione a Eliodoro e a tutti i suoi figli degli onori del rango equestre e la nomina di *advocatus fisci*), suscitando un sentimento diverso, lo stupore e l'ammirazione. La lettura di Filostrato è fatta attraverso la categoria della τύχη, tradizionale nella mentalità greca ma rafforzatasi dall'Ellenismo (e già da prima, dalle tragedie romanzesche di Euripide) in poi nella sua valenza di μεταβολή imprevedibile e perciò temibile, qualunque sia l'esito, favorevole o nefasto: «la fortuna ha sommo potere su tutte le vicende umane» (dice all'inizio, a guisa di προμύθιον); e, nel bel mezzo del racconto, «ci meravigliavamo di come la fortuna mostrasse il suo potere attraverso eventi così imprevedibili». Naturalmente la *tyche* non viene solo dall'esterno, ma anche dall'interno della *physis* umana, dove anche è di casa. Il potere imperscrutabile della sorte sembra manifestarsi nel comportamento di Caracalla. Del comportamento di Caracalla nei confronti di Filisco di Tessaglia Filostrato dà una lettura ancora piú sublime, si

---

<sup>654</sup> Cioè dell'*advocatio fisci*, CIVILETTI 2014, p. 653 n. 7.

<sup>655</sup> ANDERSON 1986, p. 89.

direbbe (e si può sospettare anche sublime-carnevalesca, cioè a critica e parodia, secondo me raffinatamente criptate, del tiranno), paragonando la volontà del *princeps* a quella degli dèi dell'Olimpo.

### 6.3 Filisco di Tessaglia

Filisco, che grazie alla mediazione di Giulia Domna (nella cui cerchia si è introdotto) ha ottenuto da Caracalla la cattedra di retorica in Atene, e quindi la connessa esenzione dagli incarichi pubblici, deve difendersi, giudice l'imperatore in persona, in un processo intentatogli dagli Eordei Macedoni per essersi sottratto a liturgie previste<sup>656</sup>. Invitato a difendersi da sé, Filisco suscita l'irritazione di Caracalla pronunciando la sua difesa, si direbbe, senza *gravitas* (nel camminare, nella voce femminile, nelle pose, nell'abbigliamento non dignitoso, nel linguaggio piatto, nello sguardo non in sintonia con le parole). Siccome l'imperatore, dopo averlo canzonato e interrotto continuamente di proposito, riducendogli in tal modo il tempo segnato dalla clessidra per la durata dell'arringa, si dichiara a favore degli accusatori, Filisco ribatte che lui, il diritto all'esenzione, l'ha avuto già concesso in connessione con la cattedra di retorica, ma Caracalla conferma la sua condanna asserendo che non può privare le città delle liturgie per discorsetti banali e miserevoli. Eppure in seguito esenta da pubblici incarichi Filostrato di Lemno per apprezzamento di una sua declamazione. Il comportamento di Caracalla viene spiegato diversamente dagli studiosi. Bowersock mette in rilievo la preoccupazione fiscale per facili esenzioni a

---

<sup>656</sup> Dalla legge della *materna origo* (cfr. *Dig.* 50.1.1.1-2), valida per alcuni municipi, in base alla quale ai figli di madre cittadina, a prescindere dall'origine del padre, si concedeva la cittadinanza e i *munera* connessi.

persone ricche come i sofisti di successo, tesi plausibilissima se si pensa alla cruciale importanza dei prelievi fiscali<sup>657</sup>. Civiletti aggiunge che l'aneddoto mostra un sintomo di un cambiamento di politica culturale: la crescente valorizzazione, da parte dello stato, di amministratori, giuristi, militari, funzionari pragmatici, a scapito dei sofisti, maestri della parola; e da questo punto di vista richiama l'ipotesi di Jean Sirinelli per cui l'opera di Filostrato mirerebbe a rivalorizzare il ruolo dei sofisti<sup>658</sup>. Ora, Filostrato, prima di raccontare lo svolgimento del processo, paragona il comportamento canzonatorio e ostruzionistico di Caracalla e il suo diniego a Filisco a quello degli «dèi rappresentati da Omero, che non tutti i favori si concedono volentieri, ma alcuni anche contro la loro volontà»<sup>659</sup>, insomma degli dèi capricciosi, umorali e permalosi della *theologia fabulosa* (ma attenzione: quei tratti divini sono manifestazioni di potenza sacra). In generale, il paragone di un uomo, sia pure imperatore, agli Olimpi, per un intellettuale di *paideia* greca sa di piaggeria o di parodia; e si sa anche che il tiranno, tra gli altri tratti di dismisura, presenta nel comportamento quello di mimare la divinità. Il personaggio di Apollonio Tiano di Filostrato stabilisce la giusta distanza tra dio e l'essere umano. Quando si appresta a entrare a Babilonia, il satrapo addetto alla Porta maggiore presenta l'immagine d'oro del re da venerare (fare la προσκύνεσις); Apollonio si rifiuta: egli non «si prosterna» dinanzi a un uomo, può al massimo rendere grande onore a un uomo e per giunta solo se è καλὸς καὶ γαθός; prosternarsi dinanzi a un uomo è costume di barbari<sup>660</sup>. Il saggio re indiano Fraote, a un satrapo che per i molti benefici

---

<sup>657</sup> BOWERSOCK 1969, p. 41.

<sup>658</sup> J. SIRINELLI, *Les enfants d'Alexandre. La littérature et la pensée grecques (334 av. J.-C.-529 ap. J.-C.)*, Paris 1993, p. 370.

<sup>659</sup> Cito la traduzione di Civiletti (CIVILETTI 2014), p. 341 (VS II 30, 622: ὥσπερ οἱ θεοὶ Ὀμήρω πεποιήνται οὐ πάντα ἐκόντες ἀλλήλοις διδόντες).

<sup>660</sup> VA I 27 (ed. Loeb).

ricevuti voleva porgli sul capo una mitra d'oro tempestata di gemme, oppose un netto rifiuto: accettarla significava rinnegare sé stesso e l'ospite Apollonio, dopo averlo conosciuto<sup>661</sup>. In conclusione, data questa concezione della regalità temperata, si può ipotizzare che, nonostante i buoni rapporti di Filostrato con Caracalla e soprattutto con Giulia Domna, il paragone in questione sia una critica o parodia velata e sottile, destinata a orecchie capaci di intendere, nei riguardi di un imperatore che poté apparire ai contemporanei con tratti tirannici, non graditi agli ambienti senatorii e anche ai πεπαιδευμένοι come Filostrato.

---

<sup>661</sup> *Ibid.* II 26, 1.

## 7. Eliano: contemplazione utopica e critica della realtà politica e sociale.

Non si sa se Eliano di Preneste<sup>662</sup> abbia avuto incarichi nell'amministrazione o goduto di particolari benefici dall'alto<sup>663</sup>. Si è

---

<sup>662</sup> Laconica nota nel *Lessico Suda*, A 178: Αἰλιανὸς, ἀπὸ Πραϊνεστοῦ τῆς Ἰταλίας, ἀρχιερεὺς καὶ σοφιστῆς, ὁ χρηματίσας Κλαύδιος· ὃς ἐπεκλήθη μελίγλωσσος ἢ μελίφθογγος· καὶ ἐσοφίστευσεν ἐν Ῥώμῃ αὐτῇ ἐπὶ τῶν μετὰ Ἀδριανὸν χρόνων. Questo Adriano, si noti, è identificato non piú con l'imperatore Adriano (117-138), ma con il sofista Adriano di Tiro attivo sotto Commodo (180-192), dopo W. SCHMIDT, *Der Atticismus in seinen Haupt-vertreten. Von Dionysius v. Halicarnass bis auf den zweiten Philostratus*, I-V, Stuttgart 1887-1897, III 1, n.1. Altre notizie da CIVILETTI 2014, VS II 31, pp. 344 ss. – Claudio Eliano nacque a Preneste tra il 170 e il 180 (W. Von CHRIST, *Geschichte der Griechischen Literatur*, sechste Auflage umgearbeitet von W. SCHMIDT und O. STÄHLIN, zweiter Teil "Die nachklassische Periode der Griechischen Literatur", zweite Hälfte "Von 100 bis 530 nach Christus", München 1924<sup>6</sup>, II. p. 786 n. 4) o tra il 161 e il 177 (S.D. SMITH, *Man and Animal in Severan Rome. The Literary Imagination of Claudius Aelianus*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, p. 3 con n. 1) e morì all'incirca tra il 231 e il 241 o tra il 222 e il 238 (considerando un minimo di 61 anni sulla base di Filostrato: «visse oltre i sessant'anni»). Figlio di liberto, sommo sacerdote a Preneste, cittadino romano (come precisato con fierezza da lui stesso in *Varia Historia*, 2, 38; 12, 25; 14, 45), si formò presso il retore Pausania di Cesarea (che tenne la cattedra di Atene e quella di Roma), e ammirò il grande Erode Attico (CIVILETTI 20014, pp-280-281, SV II 14, Atenodoro di Eno). Come informa ancora Filostrato, Eliano, in una città che parlava in latino, usava il puro attico, come all'interno dell'Attica, non si ritenne adatto alla improvvisazione e alla declamazione (ma su questa inettitudine, v. avanti, in questa stessa nota) e si dedicò alla composizione scritta, caratterizzata stilisticamente dalla semplicità (ἀφέλεια, cifra dell'atticismo), improntata a una certa eleganza o grazia (ὥρα) alla maniera di Nicostrato e talvolta occhieggiante all'energia (τόνος) di Dione di Prusa. Opere: *Natura degli animali* (Περὶ ζῴων ιδιότητος), *Lettere rustiche* (Ἀγροικαὶ ἐπιστολαί), *Storia varia* (Ποικίλη ἱστορία), *Sulla provvidenza*, (Περὶ προνοίας), *Sulle evidenze (o manifestazioni o interventi) divine* (Περὶ θεῶν ἐναργειῶν), *Accusa contro Ginnide* (Κατηγορία τοῦ Γύννιδος), le ultime tre non pervenute. Con la notizia di Filostrato circa la mancanza di attitudine alla declamazione contrasta il *Lessico Suda* riferendo due epiteti dati a Eliano: «dalla dolce lingua» (μελίγλωσσος) e «dalla dolce voce» (μελίφθογγος), che fanno pensare il contrario: cfr. SMITH 2014, p. 25; sull'identità e la personalità di Eliano, v. il cap. 1 *The independent intellectual*, pp.11-28, e il cap. 4 *The Hellenized Roman*, pp. 67-99.

<sup>663</sup> Maria Teresa Schettino sostiene che Eliano abbia collaborato al programma politico e culturale di Caracalla, cfr. SCHETTINO 2005, pp. 306-307. Steven D. Smith, nel contesto dell'analisi del mito degli uccelli di Diomede (*Natura degli animali*, I 1), argomenta che la

pensato che abbia frequentato la cerchia di Giulia Domna<sup>664</sup>. In un passaggio dell'epilogo della *Natura degli animali* egli stesso afferma di essersi immerso nelle fatiche della composizione dell'opera invece che, pur potendolo fare<sup>665</sup>, frequentare la corte, pavoneggiarsi nella vita mondana, fare soldi, cercare onori e potere<sup>666</sup>. Avrebbe potuto percorrere quest'ultima via, ma ha preferito diversamente: di carattere schivo e sedentario, vive per la maggior parte del suo tempo a Roma<sup>667</sup>, soprattutto pago del culto amoroso (tra

---

posizione di Eliano, critica verso la società romana, avrebbe di mira i Severi, Caracalla incluso, cfr. SMITH 2014, p. 71.

<sup>664</sup> V. sopra nota 485.

<sup>665</sup> Nell'originale: ἐξόν, letteralmente: «pur essendo(mi) possibile»; Maspero: «quando avrei potuto».

<sup>666</sup> Vale la pena di citare intero il passo, che mi sembra denso di *ethos*, nella bella traduzione di Francesco Maspero: «Non ignoro certamente che alcuni di quelli che volgono il loro acuto sguardo verso il denaro, verso gli onori, verso il potere e verso tutto ciò che sollecita l'ambizione, mi biasimeranno per aver io voluto dedicare tanto tempo a questa mia opera, quando avrei potuto andarmene in giro pieno di superbia, comparire nelle corti dei principi e fare molti soldi. Io invece mi occupo di volpi, di lucertole, di scarabei, di serpenti, di leoni, delle abitudini delle pantere, della natura affettuosa delle cicogne, del canto melodioso degli usignoli, dell'intelligenza degli elefanti, delle varie forme dei pesci, delle migrazioni delle gru, dell'indole dei draghi; insomma di tutte quelle cose che questo mio trattato ha faticosamente raccolto e fatto oggetto di indagine. Non mi piace affatto essere annoverato tra gli uomini ricchi e comparire assieme a loro. Se dotti poeti e uomini molto valenti nel cogliere i segreti della natura e nell'indagarla e scrittori che hanno fatto molti progressi nelle loro sperimentazioni, si sentono orgogliosi di coltivare tali discipline, ciò spiega chiaramente perché anch'io cerchi in tutti i modi e voglia essere annoverato tra costoro e perché io ritenga la decisione presa migliore degli altrui giudizi. Preferirei, infatti, essere stimato come esperto di una disciplina, anche di una soltanto, anziché esserlo per il possesso di denari e di beni, vanto delle persone molto facoltose», da Claudio Eliano, *La natura degli animali*, testo greco a fronte, traduzione e note di F. MASPERO, Milano 1998, pp. 991-992. Ma Eliano apprezza il mecenatismo dei sovrani: cfr. *Var. hist.*, 4, 19, su Filippo di Macedonia che ebbe grande stima per la *paideia* e finanziò Platone, Aristotele (che poté dedicarsi ai trattati di zoologia – materia cara a Eliano) e Teofrasto.

<sup>667</sup> Egli stesso «diceva di non essersi mai recato in alcuna località al di fuori dell'Italia, né di essersi imbarcato su una nave, e addirittura di non conoscere il mare; e perciò era ritenuto, a Roma, degno di una stima maggiore, in quanto sembrava onorarne lo stile di vita» (CIVILETTI 2014, *VS* II 31, pp.344-345). Questa informazione di Filostrato è in contraddizione con *NA* XI 40, dove Eliano afferma di *avere lui stesso visto* (l'autopsia è

contemplativo, nostalgico<sup>668</sup>, evasivo apparentemente e curioso) della *paideia* greca<sup>669</sup> e dedito all'insegnamento retorico e alla composizione di gustose miscellanee, secondo la poetica della *poikilía*, e di scritti filosofici e religiosi di indirizzo probabilmente stoico.

Sulla scia di Nigel Wilson<sup>670</sup>, si può immaginare che anche Eliano ricorresse alla ἔκδοσις orale (attraverso la *recitatio*, forse ancora di moda) di parti delle sue opere, anche nel corso della composizione<sup>671</sup>, e che Severo Alessandro potesse dilettersi ad ascoltarlo, data la consuetudine, attribuitagli da Elio Lampridio<sup>672</sup>, di recarsi all'Ateneo (fatto costruire da Adriano) per presenziare alla lettura di brani di poeti e retori. Si tratta di immaginazione; peraltro l'informazione (circa la suddetta consuetudine di

---

doppiamente precisata: ἐγὼ δὲ ἐθεασάμην... ἐγὼ δὲ ὅσα ἐς ἐμήν ὄψιν τε καὶ ἀκοὴν ἀφίκετο εἶπτον) ad *Alessandria d'Egitto* un bue con quattro o tre corna offerto in sacrificio e un vitello bianco con una zampa attaccata alla spalla. M. Wellmann (*Realencyclopädie* di Pauly-Wissowa, s. v. Aelianus (11) col. 486), dando maggior peso all'informazione di Filostrato, ha proposto di eliminare la contraddizione formulando l'ipotesi che Eliano abbia riportato un brano da Apione, una fonte indicata nella prima parte del capitolo, senza cambiare la prima persona (di Apione) della precisazione autoptica. Per N. G. WILSON questa ipotesi «is not likely» (in Aelian, *Historical Miscellany*, edited and translated by N.G. Wilson, Cambridge, Massachusetts, London 1997, *Introduction*, p. 5, e in Eliano, *Storie varie*, a c. di N.G. Wilson, traduzione dal greco di C. Bevegni, Milano 1996, pp.13-14).

<sup>668</sup> N.G. Wilson: «Aelian lived in a world dominated by the vision of a glorious Greek past. Athens was particularly prominent in that vision, and Aelian's admiration for the Athenians of the fifth and fourth centuries is not to be doubted. But he has to admit their failures at times», in WILSON 1997, p. 8.

<sup>669</sup> Ancora nell'Ἐπίλογος del Περὶ ζώων ιδιότητος usa in proposito parole toccanti: ἔρωσ με σοφίας ὁ συνοικός τε καὶ ὁ συμφύης ἐξέκαυσεν, «mi accese innato e convivente amore di *sophía*» (traduzione personale).

<sup>670</sup> WILSON 1997, *Introduction*, pp. 6-7; oppure WILSON, BEVEGNI 1996, *Introduzione*, pp. 15-16.

<sup>671</sup> Nell'epilogo della *Natura degli animali*, nel congedare l'opera, Eliano si difende da ben precise critiche già mosse al suo lavoro, esponendo con persuasione morale e letteraria la sua poetica: ciò potrebbe far pensare a una certa conoscenza della sua opera grazie alla pubblicazione orale di parti di essa nel corso della composizione.

<sup>672</sup> «Ad Athenaeum audiendorum et Graecorum et Latinorum rhetorum vel poetarum causa frequenter processit», *SHA, Alex. Sev.* 35, 2.

Severo Alessandro) proveniente dal biografo non è del tutto affidabile, anche se non inverosimile.

### 7.1 Contro Ginnide

Comunque, il rapporto di Eliano con il suo tempo non è proprio di separatezza e disimpegno, ma ha una certa consistenza risentita e critica sul piano morale, civile e politico, e trova un'espressione mediata e affascinante attraverso la descrizione della natura degli animali<sup>673</sup> e almeno un momento di espressione diretta in una fittizia orazione di accusa contro il tiranno Ginnide-Elagabalo (Κατηγορία τοῦ Γύννιδος). Racconta Flavio Filostrato che «Filostrato di Lemno, incontratolo una volta mentre aveva fra le mani un libro che leggeva con ira e con voce intensa, gli chiese che cosa studiasse, e quello rispose: "Ho elaborato un'accusa contro Ginnide; chiamo così il tiranno ucciso recentemente, perché ha disonorato con ogni sorta di turpitudine l'impero romano"; e Filostrato: "Io ti ammirerei – disse – se lo avessi accusato mentre era in vita". Biasimare, infatti, un tiranno in vita è proprio di un vero uomo, calpestarlo da morto è cosa di tutti»<sup>674</sup>. Il

---

<sup>673</sup> Cfr. SMITH 2014. La grazia accattivante della ποικιλία nel *De natura animalium* implica un lettore avvezzo al piacere del testo, ma non ha solo questo come *télos* e veicola anche una istanza di psicagogia e paideutica morale. Scrive Smith: «The pleasure of reading draws us in, seducing us. But there is also an edge to many of the stories, as Aelian's honeyed prose becomes a medium for provoking his reader's contemplation of the failures of human morality. Generally disenchanted with human society, Aelian is a personality at odds with the world of Severan Rome» (p. 5).

<sup>674</sup> CIVILETTI 2014, p. 345. – Ginnide equivale all'italiano Femminella, perché Γύννις deriva da γυνή, cfr. lo stesso Eliano (*Varia historia*, XII 12; nella citata edizione della Loeb a p. 364: τὸ δὲ στεφάνωμα κατηγορεῖ αὐτοῦ ὅτι ἄνανδρός ἐστι καὶ γύννις καὶ ἐς γυναῖκα καλός); Esichio (Γ 1015, s. v. γύννις· δειλός, ἄνανδρος, γυναικώδης· Ἀριστοφάνης, *Th.* 136); *Suda* (Γ 504, s. v. γύννις· ἀνδρόγυνος, μαλακός. ποδαπὸς ὁ γύννις; τίς πάτρα;

commento morale di Flavio Filostrato a chiusa del racconto, un ἐπιμύθιον, è in linea con il tradizionale *ethos* antitirannico, un topos secolare delle *declamationes*, che esclude e condanna ipocrisia e dissimulazione dinanzi al tiranno, ma in ogni caso (o piuttosto?) l'esercizio retorico di Eliano attesta un chiaro riposizionamento o rinegoziazione con l'attualità politica (la fine di Elagabalo e l'avvento di Severo Alessandro)<sup>675</sup>. Si può ipotizzare che, dopo la turbolenza del regno della «mima siriana», se è vero che questa sia figurazione di Elagabalo, Eliano pensasse a una collaborazione con il nuovo principato, che si profilava come temperato, o almeno a una visibilità maggiore non tanto della sua persona quanto della sua indignazione verso gli uomini quando guastano i preziosi doni di cui li dota la φύσις (risultando in ciò inferiori agli animali). Una tale ipotesi non sarebbe in contrasto con il profilo di questo «independent intellectual»<sup>676</sup>, se con gli stoici condivideva teoricamente, ed esprimeva all'altezza della *Varia historia*, l'impegno del saggio nella sfera pubblica (v. piú avanti).

---

κακήν σοφίαν μετιών καὶ τοὺς ἀθέους Ἐπικούρου λόγους καὶ γύννιδας ἐπασκῶν κακ τῆς ἡδονῆς, ἦν ἐκεῖνος ὕμνει ὁ χλοῦνης τε καὶ γύννης). S.D. Smith propone che i frammenti su una «hetaira siriana» o «mima siriana» provenienti dal *Lessico Suda* e altri noti come appartenenti a Eliano, possono servire per ricostruire l'orazione di Eliano contro Ginnide-Elagabalo, SMITH 2014, pp. 274-279.

<sup>675</sup> Cfr. SMITH 2014, p. 22: «Philostratus takes this opportunity to impugn Aelian's apparent hypocrisy in voicing indignation at the effeminacy of the dead emperor, but a more sympathetic interpretation would be to see in this episode Aelian's rhetorical self-positioning within Rome's new imperial order under Elagabalus' successor, Alexander Severus, Whatever Aelian's political silence during the reign of Elagabalus, outspoken criticism of the failed predecessor was, as Pliny's *Panegyric* of Trajan demonstrates, an effective strategy for ingratiating oneself with the new regime».

<sup>676</sup> SMITH 2014, v. sopra.

## 7.2 La filosofia

La prospettiva filosofica di Eliano, che è alla base del suo rapporto con il proprio tempo, è stata oggetto di interesse da parte degli studiosi dal XIX secolo a oggi. Varie sono state le interpretazioni. Via via Eliano è stato visto come aderente allo stoicismo con influssi di varie scuole filosofiche antiche<sup>677</sup>; come caratterizzato da degradata forma di pensiero popolare<sup>678</sup>; come uno stoico convinto, che, pur ammirando negli animali l'obbedienza a una natura superiore, nega loro il *logos*, accettando così un punto fondamentale della tradizionale filosofia stoica<sup>679</sup>; come deviante dallo stoicismo, in quanto, sotto l'influsso di Plutarco, resisterebbe alla negazione stoica del *logos* agli animali<sup>680</sup>; come dotato di una generica disposizione filosofica che miscela stoicismo e cinismo, alla stregua dell'élite colta del primo terzo secolo<sup>681</sup>. Sulla base dell'analisi dell'etica aristotelica fatta da Martha C. Nussbaum<sup>682</sup>, Manuela García Valdés ha ipotizzato un influsso,

---

<sup>677</sup> R. SCHÖNER, *De Claudio Aeliano, Dissertatio inauguralis philologica*, Bratislava 1873, pp. 18-34.

<sup>678</sup> M. WELLMANN, "Claudius Aelianus (II)", *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung*, Stuttgart 1894, vol. I p. 486.

<sup>679</sup> J.M. DÍAZ - REGAÑÓN LOPEZ, "El estoicismo de Eliano en su *Historia animalium*", in «Unidad y pluralidad en el mundo antiguo. Actas del VI Congreso español de estudios clásicos (Sevilla 6-11 de abril de 1981). II: Comunicaciones», pp. 415-421, Madrid 1983, p. 421.

<sup>680</sup> W. HÜBNER, *Der Mensch in Aelian Tiergeschichten*, in «Antike und Abendland» 30, 1984, pp.154-176, p. 156.

<sup>681</sup> J.F. KINDSTRAND, *Claudius Aelianus und sein Werk*, in «ANRW» II 34.4, 1998, pp. 2954-2996, Berlin-New York 1998, p. 2990.

<sup>682</sup> M.C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 1996, segnatamente il cap. IX "Gli animali razionali e la spiegazione dell'azione", pp. 495-538. Per la grande studiosa e filosofa, la teoria etica di Aristotele non contrasta con la descrizione del comportamento degli animali. Cito un passo che risulta da una profonda e sottile analisi dei testi aristotelici: «L'impostazione generale è, tuttavia, chiara: le complesse concezioni etiche di Aristotele non sono in contrasto con la descrizione del

diretto o indiretto, di Aristotele su Eliano: la tesi aristotelica che i desideri anche degli animali non umani contengano un elemento di razionalità fa che Eliano rappresenti gli animali come esempi morali per gli esseri umani<sup>683</sup>. Ma García Valdés non fa di Eliano un discepolo di Aristotele: individua analiticamente l'influenza dello stoicismo nel *De natura animalium*, ma, in contrasto con lo stoicismo, rileva le impronte dell'epicureismo e del cinismo nel fulcro centrale dell'opera consistente nella convinzione della superiorità morale degli animali (forte allontanamento dallo stoicismo)<sup>684</sup>.

---

movimento "volontario" offerto dal *De motu animalium*, perché della sua teoria etica fa parte l'assunzione secondo cui la natura che condividiamo con gli animali è il fondamento del nostro sviluppo etico. È nella nostra natura essere animali: quel tipo di animali che sono razionali. Se non diamo una descrizione degradata dell'animale o una descrizione gonfiata della ragione, saremo in grado di vedere quanto l'uno contribuisca alla crescita dell'altra» (pp. 526-527).

<sup>683</sup> M.G. VALDÉS, *Ciencia y moral: Eliano desde Aristoteles y a la luz des estoicismo y la 'zoofilia' moderna*, «Emerita» 7, 1.1, 2003, pp. 1-50; per la tesi dell'influsso aristotelico v. in particolare pp.10-11.

<sup>684</sup> *Ibid.* p. 46. – La teoria della superiorità, in certe virtù o generalmente etica, degli animali sugli uomini risale ai sofisti (pur con il loro antropocentrismo), cfr. Protagora in Platone *Prot.* 320d-e; v. anche Carneade, fr. F. 5, 165 Mette = 98 Wiśniewski = Cic. *Acad. Prior.* II 38, 120; Plinio, *Nat. Hist.* VIII 10, e X 91; Alessandro di Afrodisia, *De fato*, 27, p. 198, 4 ss. Bruns; ma è per lo più cinica. Nel dialogo *Bruta animalia ratione uti* Plutarco, accogliendo argomentazioni ciniche, stigmatizza le aberrazioni umane e afferma la superiorità morale e razionale degli animali rispetto agli uomini, collocandosi in questo agli antipodi degli stoici che, negando il *logos* agli animali, sostengono che le "virtù" degli animali non sono proprio le virtù umane, ma sono ὠσαυτί (per la tematica del "come se", v. Cic., *De fin. bon. et mal.*, II 110 e V 38; Sen. *De ira*, I 3, 4-8; Philo, *De animal.*, p. 169 Aucher = SVF II 730; Plut. *De soll. anim.*, 961 EF). Nel dialogo plutarco Grillo, che ha subito una metamorfosi in animale, batte Ulisse, tipico eroe stoico. – A prescindere dell'opinione della superiorità etica o meno rispetto agli uomini, il tema delle virtù animali ha una certa importanza nella letteratura antica. Oltre a Eliano (la cui trattazione peraltro non è sostenuta da rigore scientifico o filosofico, ma rappresentata mediante la *poikilia* narrativa e descrittiva, in una dimensione letteraria e di tenera *philia* verso tutti i viventi), cfr.: Αληθῆς λόγος (*Discorso vero*, ma spesso tradotto liberamente *Contro i cristiani*) di Celso (tramandato da Origene che volle confutarlo); Aristotele, particolarmente *Hist. anim.* I 1 488 a-b; Platone *Laches*, 196e; Democrito, 68 B 154 DK (= Plutarco, *De soll. anim.* 974 A). Celso, avvalendosi delle

F. Maspero trova nel *De natura animalium* i concetti fondamentali dello stoicismo: λόγος<sup>685</sup>; φύσις<sup>686</sup>, il cui senso specifico fa sí che la fisica diventi l'ἐπιστήμη del Tutto; εὐδαιμονία identificata con la massima ἀρετή, che consiste nell'obbedire a ciò che è peculiare della φύσις umana, cioè il λόγος<sup>687</sup>; le quattro virtù cardinali φρόνησις (*sapientia*)<sup>688</sup>, δικαιοσύνη (*iustitia*)<sup>689</sup>, ἀνδρεία οἰσχύς (*fortitudo*)<sup>690</sup>, σωφροσύνη (*temperantia*)<sup>691</sup>, che sono illustrate dagli animali; ma vede in Eliano uno «stoico poco rigoroso e piuttosto superficiale»<sup>692</sup>: infatti, collocandosi in una posizione eterodossa rispetto all'antropocentrismo stoico, Eliano, mentre presenta pochi animali

---

argomentazioni ciniche ed epicuree contro la πρόνοια stoica, confuta l'antropocentrismo ebraico e cristiano (IV 74-99), sostiene che il mondo non è fatto per gli uomini piú che per gli animali e attribuisce a questi «pienezza di ragione» (λόγου συμπλήρωσις, IV, 84 b). – L'opinione che la teoria degli animali dotati di ragione risalga a Pitagora è attestata da Porfirio (*De abst.* III 1,6), ma pare che sia il frutto di una volontà di dare fondamento razionale al tabú pitagorico della sarcofagia e che si debba piuttosto pensare sia sorta in ambito accademico, data la metabolizzazione del pitagorismo da parte di Platone e della sua scuola (cfr. W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge-Massachusetts 1972, pp. 75-124; e D. TSEKOURAKIS, *Pythagoreanism or Platonism and ancient medicine? The reasons for vegetarianism in Plutarch's Moralia*, in «ANRW» II 36, 1, Berlin-New York 1987, pp. 366-93).

<sup>685</sup> Inteso come «pensiero, anima, ragione divina», in MASPERO 1998, *Introd.*, p. 24.

<sup>686</sup> Non «parte del Tutto, ma come il processo con cui il λόγος [...] produce ogni cosa del mondo e ogni cosa del mondo ritorna al λόγος», *ibid.*

<sup>687</sup> *Ibid.*

<sup>688</sup> Formiche: II 5; riccio: III 10; api: V 11; oche: V 29; elefanti: VII 15.

<sup>689</sup> Formiche: VI 50; re delle api: I 60, V 10, V 11; re delle vespe: V 15; colombi (riguardo al vincolo familiare): III 44. E, poiché lo stoicismo nominava uno "sciame" di specifiche virtù da incasellare nelle quattro cardinali (cfr. POHLENZ 2005, pp. 255 ss.), nella giustizia entra anche la εὐσέβεια (*pietas*), in particolare quella verso i genitori (*iustitia erga parentes pietas nominatur*, Cic., *Part. Or.*, 78), per es. nelle cicogne (III 23), nei leoni (IX 1), nei gruccioni (XI 30), nel cammello (III 47), nel puledro (IV 8).

<sup>690</sup> Delfini: V 6; cigni: V 34; leoni: V 39; leopardi: V 54; cani: III 2; VI 25; VI 62; VII 4; etc.; elefanti: VII 37; VIII 10; IX 8.

<sup>691</sup> Cornacchie: III 9 (temperanza come fedeltà di coppia); api: V 11; oche: V 29; cervi: VI 13; etc. La castità, temperanza in ambito sessuale, brilla piú negli animali che negli uomini (VI 39).

<sup>692</sup> MASPERO 1998, p. 10.

come malvagi, sulla natura umana nutre un pessimismo tale che può paragonarsi a quello di Machiavelli e Hobbes<sup>693</sup>; ha un atteggiamento favorevole al vegetarianismo (altra dissonanza rispetto allo stoicismo ortodosso, favorevole alla sarcofagia, ma, aggiungerei, non si trascuri che almeno dalla scuola dei Sestii in poi lo stoicismo imperiale accoglieva pratiche vegetariane); se pure non è contrario ai sacrifici di animali, tuttavia ha pietà e tenerezza per gli animali<sup>694</sup>; infine, cosa notevole, sembra non escludere il *dikaion* verso gli animali (discrepanza dallo stoicismo ortodosso, che escludeva dalla sfera del diritto gli animali in quanto ἄλογα)<sup>695</sup>. Su

---

<sup>693</sup> MASPERO 1998, p. 25.

<sup>694</sup> *Ibid.*, pp. 10-11.

<sup>695</sup> *Ibid.*, p. 12. Per l'opinione stoica che non c'è *dikaion* riguardo agli animali, v. Diogene Laerzio, VII 129, dove la si attribuisce a Crisippo, *Sulla giustizia*, e a Posidonio, *Sul dovere*. Per gli stoici solo gli uomini, tra i viventi, sono dotati di λόγος, lo condividono con gli dei, pertanto con gli dei formano una κοινωνία (nella grande πόλις che è il κόσμος) e all'interno di essa godono di diritti; da questa κοινωνία e dai diritti che la regolano sono esclusi gli animali, perché privi di λόγος (per la κοινωνία uomini-dei cfr. SVF I 262; II 528-529; III 332, 334, 339; per gli animali, cfr. SVF III 367-76; Cicero, *De fin. bon. et mal.* III 20, 67 (= SVF III 371) Philo, *De opif. mund.* 73, 1 pp. 24, 21 ss. Wendl (= SVF III 372); *De sacr. Abel. et Cain.* I p. 220, 19 Wendl (= SVF III 375); Sext. *Emp. Math.* IX 130 (= SVF III 370); Plut. *De esu carn.* 999 A (= SVF III 374); *De soll. anim.* 964 AB, 970 B). Stoici e peripatetici, riguardo all'esclusione degli animali dal diritto, ricorrono alle stesse argomentazioni (Plut. *De soll. anim.* 963 F-964 A (=SVF III 373); *Quaest. Conv.* VIII 8, 728D ss.; fr. 193 Sand. (= Porph. *De abst.* III 3, 4); Porph. *ibid.* I 4, 1 ss.; Stob. *Ecl.* II 107, 14 Watch. (= SVF III 366. Anche Epicuro, *Cibarsi di carne* p. 38, n. 97. Anche Epicuro (in Porph. *De abst.* I 7-12 = fr. 34 Longo Auricchio) e il suo discepolo Ermarco (in Porph. *De abst.* I 12, 5-6 = 24Krohn = 34 Longo Auricchio) negano il diritto tra uomini e animali. Hanno giocato un ruolo importantissimo nel preparare il terreno in cui avrebbe attecchito, in contrapposizione agli stoici, la teoria della giustizia verso gli animali la tradizione orfica, Pitagora ed Empedocle (per la credenza della metempsirosi e il vegetarianismo). È nell'ambito dell'Accademia, segnatamente con Senocrate, che si gettano le basi filosofiche per l'idea di un rapporto giuridico tra gli uomini e gli animali, che ha poi la prima affermazione ben argomentata con Teofrasto, Περὶ εὐσεβείας (*De pietate*). A Teofrasto si collega Plutarco nelle sue tre operette morali *De esu carniū* (confutazione della sarcofagia), *Bruta animalia ratione uti* o *Gryllus* (argomentazioni a favore della superiorità degli animali nelle virtù rispetto agli uomini e della loro razionalità) e *De sollertia animalium* (sull'eccellenza dell'intelligenza e delle virtù degli animali e sulla loro legittimità a entrare nella dimensione del diritto). – Su questo tema

questo punto Maspero argomenta così: per Eliano gli dei sono benevoli verso gli animali<sup>696</sup>; ora, se, quando un animale commette un male, lo puniscono perché reggono con la loro giustizia il mondo<sup>697</sup>, e se premiano le cicogne per la loro *pietas* verso i genitori<sup>698</sup>, allora non dovrebbe esserci un *dikaion* per il rapporto uomini-animali? Condivido questo sillogismo che porta a supporre in Eliano un'adesione o comunque una istanza di dimensione giuridica nel rapporto con gli animali, ma aggiungerei questa sottolineatura: più che il sillogismo o, meglio in senso più ampio, la

---

particolare (animali e diritto), come anche sugli altri a esso connessi (vegetarianismo, sarcofagia, sacrifici cruenti), insomma sulla secolare problematica filosofica della zoologia, è di validissimo aiuto, per l'introduzione, il commento e i ricchi riferimenti bibliografici, l'edizione (nell'ambito del *Corpus Plutarchi Moralium*) di Plutarco, *Il cibarsi di carne*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento a c. di L. INGLESE e G. SANTESE, Napoli 1999. Inoltre: per iniziativa del Centro di Bioetica di Genova, *Filosofi e animali nel mondo antico*, a c. di S. CASTIGNONE e G. LANATA, Pisa 1994, che raccoglie contributi di vari studiosi per il Convegno internazionale «Filosofi e animali nel mondo antico», Genova 25-26 marzo 1992; Plutarco, *Le virtù degli animali*, a c. di A. ZINATO, Introduzione di O. LONGO, Venezia 1995; Plutarco, *Del mangiare la carne. Trattati sugli animali*, Introduzione di D. DEL CORNO, Traduzione di D. MAGINI, Milano 2001; *L'anima degli animali. Aristotele, frammenti stoici, Plutarco, Porfirio*, a c. di P. Li Causi e R. Pomelli, Torino 2015.

<sup>696</sup> NA VII 2 (soldati mandati a uccidere elefanti cari agli dei sono sterminati da una peste); XI 7 (cervi inseguiti da cani di cacciatori si rifugiano nel bosco di un tempio di Apollo e vi pascolano tranquillamente, mentre i cani smettono di abbaiare e non osano avvicinarsi); 31 (un cavallo, per la preghiera del suo padrone, è guarito da Serapide ed esprime con vivaci manifestazioni di gioia la sua gratitudine alla divinità: *πρόνοιαν αὐτῶν* (di essi, cioè degli animali) οἱ θεοὶ ποιοῦνται, καὶ οὔτε αὐτῶν καταφρονοῦσιν οὔτε ὀλιγώρως ἔχουσιν. Εἰ γὰρ καὶ ἀμοιρεῖ λόγου, ἀλλὰ γοῦν συνέσεως καὶ τῆς καθ'ἑαυτὰ σοφίας οὐκ ἀτυχεῖ, gli dei hanno cura di loro – cioè degli animali – non trascurandoli né tenendoli in poco conto. Infatti, se anche sono privi di *logos*, tuttavia hanno avuto in sorte intelligenza e saggezza a loro relativa); 35 (ἐς τοῦτον ἄρα τὰ ζῶα θεοφιλῆ ἔστιν, ὡς καὶ ὑπὸ τῶν θεῶν σώζεσθαι, καὶ σώζειν ἐκείνων βουλομένων ἑτέρους, veramente gli animali sono cari alla divinità fino a questo punto, da essere salvati dagli dei e da salvare gli altri per volontà degli dei); XIII 1 (gli dei si servono di animali per annunciare un bene agli uomini o per salvarli, perché ἴδιον δὴ τῶν ζώων καὶ τὸ θεοφιλές, è appunto proprio degli animali l'essere amati dal dio).

<sup>697</sup> XII 32.

<sup>698</sup> III 23.

razionalità, agisce e viene espresso da Eliano un sentimento improntato a φιλανθρωπία e religiosità, o atteggiamento di tenerezza verso la vita, specie se minacciata, come pare suggerire l'aneddoto sulla pietà di Senocrate di Calcedone verso gli animali<sup>699</sup>.

Schmidt sostiene (primo punto) che nel *De natura animalium* Eliano appare stoico in un senso generale, concordando con Wellmann, Kinstrand e García Valdés, ma non per fiacchezza intellettuale e semplice adesione a un credo diffuso nella élite colta. Sarebbe, infatti, (secondo punto) consapevole delle specifiche del pensiero e della terminologia dello stoicismo, ma, cimentandosi in un genere retorico-letterario che esclude un discorso filosofico, dice che «non ha tempo di filosofare né di investigare i segreti della natura»<sup>700</sup> e di lasciarli a Democrito e ad altri filosofi che dicono di essere capaci di indagare e pensare le cause relative a cose oscure e

---

<sup>699</sup> *Varia historia*, 13, 31 (= Xenocr. fr. 7 I. P. = Heinze): Senocrate, «discepolo di Platone, era di animo compassionevole e benevolo non solo nei confronti degli uomini, ma indulgeva a pietà verso molti animali (ἦν φιλοκτίσμων καὶ οὐ μόνον φιλάνθρωπος, ἀλλὰ καὶ πολλὰ τῶν ἀλόγων ζώων). Un giorno, mentre se ne stava seduto all'aria aperta, un passero – inseguito minacciosamente da uno sparviero – volò a rifugiarglisi in grembo: Senocrate accolse l'uccello con piacere e lo protesse tenendolo ben nascosto finché il suo inseguitore non si fu allontanato. Dopo che ebbe messo il passero al sicuro dal pericolo, dischiuse il grembo e lo lasciò libero, soggiungendo che non aveva consegnato il supplice (ἐπειπὼν ὅτι μὴ ἐξέδωκε τὸν ἰκέτην)» (WILSON, BEVEGNI 1996, p. 252; i segmenti in greco da WILSON 1997, p. 440). Quasi epigrammatico *fulmen in clausula* o *aliquid luminis* o *witz*, l'*epimythion* della storiella evoca un antichissimo tratto assiologico della cultura greca, profondamente assimilato dall'animo di Senocrate: la cura dovuta ai supplici. Assimilato e, si direbbe, trasumanato: qui il supplice è il passero, non un altro essere umano. – Per Senocrate riguardo agli animali, cfr. anche: Plutarco, *De esu carn.*, 996 A (= Xenocr. 252 I. P. = 99 Heinze); Clem. Alex., *Strom.*, VII 6, p. 24, 27 ss. Stählin (= Xenocr. fr. 267 I. P. = 100 Heinze); *ibid.* V 13, p. 383, 25-26 Stählin (= Xenocr. fr. 220 I. P. = 21 Heinze), Diog. Laert. IV 10 (= Xenocr. fr. 1 I. P. = 104 Heinze); Porf., *De abst.*, IV 22 (= Xenocr. 252 I. P. = 98 Heinze), la cui fonte è Ermippo, *Fr. Gr. Hist.* 328 F 96 (= fr. 84 Wehrli).

<sup>700</sup> V 1: οὐ μοι σχολὴ φιλοσοφεῖν νῦν, οὐδὲ μὴν τὰ τῆς φύσεως ἀπόρρητα ἀνιχνεύειν.

inintelligibili<sup>701</sup>; ma, di fatto, non escluderebbe implicazioni filosofiche dell'opera. Di piú (terzo punto): queste implicazioni filosofiche non sarebbero una semplice e soddisfatta accettazione dello stoicismo tradizionale. Di questo Eliano esplorerebbe i limiti. Da un lato, ripete che gli animali sono esseri senza *logos* (ortodossia stoica). Dall'altro lato, attribuisce a numerosi animali virtú umane, doni della natura, a cui è immanente una forza divina. La partecipazione degli animali al *logos* divino si può intravedere nei loro comportamenti virtuosi, ma non spiegare filosoficamente: rientrerebbe tra le cose inconoscibili e indicibili, nei misteri. «To such mysteries, even doctrinal Stoicism itself is blind»<sup>702</sup>. La contraddizione rappresenterebbe l'espressione di una perplessità dinanzi alla crisi morale della Roma severiana<sup>703</sup>.

### 7.3 *La natura degli animali: meraviglia di uno speculum critico*

Nel *De natura animalium* tanti temi filosofici e specificamente morali sono sollevati, ma qui vale la pena prendere in considerazione i temi, tanto cari allo stoicismo imperiale, della οικείωσις, della φιλανθρωπία e della κοινωνία, e quindi, in relazione a essi, della contrapposizione βασιλεύς-τύραννος, sovrano umano e sovrano disumano e tirannico – argomenti tutti che richiamano il terreno storico e politico e inducono a pensare che *curiositas* e tendenza evasiva e paradossografica non siano caratteristica centrale dell'opera di Eliano. Nell'orizzonte della universale familiarità e

---

<sup>701</sup> VI 60: ταῦτα Δημοκρίτῳ τε καὶ τοῖς ἄλλοις καταλείπωμεν ἐλέγχειν τε καὶ τὰς αἰτίας οἶσθαι λέγειν ἱκανοῖς ὑπὲρ ἀτερκμάτων τε καὶ οὐ συμβλητῶν.

<sup>702</sup> SMITH 2014, p. 102.

<sup>703</sup> A questa problematica Smith dedica il cap. 5 *Stoicism*, pp.100-120 (SMITH 2014).

simpatia che l'immanenza del *logos* divino al cosmo fonda tra tutti gli esseri, segnatamente il tema del rapporto tra l'individuo e la comunità si configura assiologicamente come dialettica positiva, nel senso che l'individuo, se assume in coscienza e volontà il *logos* che è in lui, si impegna nella famiglia, nella società e nello stato per il bene della comunità, e questa, se si regola anch'essa sul *logos*, prepara e assiste l'individuo nella sua ricerca della felicità. Tema importantissimo, che da Cicerone a Seneca a Epitteto a Marco Aurelio era stato particolarmente considerato, congeniale come appariva, fin dall'inizio dell'assimilazione dello stoicismo, all'ideologia del *civis Romanus*, per evolversi nel periodo imperiale in chiave di ricerca di *libertas* sempre meno politica e più interiore (la *salus* dell'anima). Tracce di questo *logos* nell'asse individuo-comunità Eliano trova negli animali e, quando acquisisce dalle sue fonti informazioni riguardo ad *exempla* di simpatia, affetto, cura, amore, altruismo tra gli animali, prova e comunica meraviglia e compiacimento, ma anche dimostra una critica verso la comunità umana del suo tempo. Naturalmente, quando il rapporto individuo-comunità si declina in quello di potere politico (segnatamente il *princeps*) e comunità, si pongono anche la questione del rapporto tra intellettuale e potere politico, tra *studia* e impegno pubblico (tra *otium* e *negotia*, si diceva tradizionalmente a Roma), e il tema della contrapposizione βασιλεύς-τύραννος. Questo plesso di concetti emerge soprattutto dalla descrizione della comunità delle api.

Nell'immaginario antico le api hanno avuto un ruolo importante, veicolando simbolicamente l'idea di una comunità ideale (la favoleggiata età dell'oro). Temperanza, castità, operosità, ingegnosità, ordine, disciplina, solidarietà, coraggio, dedizione al bene comune, disponibilità al sacrificio per la collettività, e persino, nel mito della bugonia, figura della stessa

anima che non soccombe mentre il corpo va in putrescenza: nella cultura antica il simbolismo legato alle api ha sfiorato la divinizzazione. Nessuno espresse con potenza poetica e profondo afflato religioso pari a quelli di Virgilio la pregnanza simbolica rappresentata dalle api per la cultura greca e romana. Nel libro IV delle *Georgiche*, per un sentimento religioso improntato a una *theologia naturalis* non scolastica e dogmatica (dove si fondono evocazioni pitagoriche, platoniche e stoiche)<sup>704</sup>, nella comunità dell'alveare si configura uno stato utopico. Eliano dovette riceverne una forte impressione e nella sua opera, descrivendo natura e comportamenti delle api, riprende vari elementi della complessa simbologia presente in Virgilio. Le api sono operosissime e odiano la pigrizia e l'ingordigia<sup>705</sup>; anche quelle tendenzialmente pigre non sono inoperose e si assumono compiti delicati<sup>706</sup>. Hanno virtù profetiche<sup>707</sup>. Sono temperanti e caste<sup>708</sup>, anche se alcune possono avere tendenze erotiche<sup>709</sup>; riconoscono gli uomini intemperanti sessualmente e li perseguitano come i peggiori nemici<sup>710</sup>. Sono temperanti anche perché odiano la mollezza e il lusso<sup>711</sup>. Esemplificano la σωφροσύνη e l'avversione alla τρυφή-*luxuria* anche nell'uso del senso dell'odorato: «Le api detestano tutti i cattivi odori e anche il profumo: non possono sopportare puzze o aromi troppo languidi, simili in ciò a quelle fanciulle intelligenti e sagge che non solo provano disgusto per gli odori

---

<sup>704</sup> Cfr. l'interpretazione di G.B. CONTE e di A. BARCHIESI in Virgilio, *Georgiche*, Introduzione di G. B. Conte, testo, traduzione e note a cura di A. Barchiesi, Milano 1980.

<sup>705</sup> I 9; II 57; V 12.

<sup>706</sup> I 10.

<sup>707</sup> I 11; V 13. Cfr. U. ROBERTO, *Gli 'ultimi pagani' e la crisi dell'impero d'Occidente: impegno politico e influenza culturale alla corte di Valentiniano III e Antemio*, (attualmente in corso di pubblicazione).

<sup>708</sup> V 11.

<sup>709</sup> XII 37.

<sup>710</sup> V 11.

<sup>711</sup> V 11.

sgradevoli, ma provano anche ripugnanza per i profumi»<sup>712</sup>. Conducono una vita pura, non si ciberebbero mai di un altro animale, si nutrono solo di fiori, senza bisogno dei consigli di Pitagora<sup>713</sup>. Sono ingegnose: usano sassolini come zavorre se volano contro vento<sup>714</sup>; conoscono e applicano la geometria<sup>715</sup>. Eliano non tralascia la bugonia<sup>716</sup>, simbolo di vittoria sulla morte. Le api amano il canto e la musica<sup>717</sup>. Ricevono nomi come «comandanti», «sirene», «operaie» e «modellatrici»<sup>718</sup>.

Nella descrizione delle api ricorre la rappresentazione del re ideale contrapposto al tiranno. Le api amano «il loro re che è una *creatura mite, mansueta e priva di pungiglione*»<sup>719</sup> e, se fugge dal comando, lo cercano, lo trovano e lo riconducono al comando, «perché ammirano il suo

---

<sup>712</sup> I 58: Απεχθάνονται δὲ ἄρα αἱ μελίτται κακοσμία πάση καὶ μύρω ὁμοίως, οὔτε τὸ δυσώδες ὑπομένουσαι οὔτε ἀσπαζόμεναι τῆς εὐωδίας τὸ τεθρυμμένον, οἷα δῆπου κόραι ἀστεῖαί τε καὶ σώφρονες τὸ μὲν βδελυττόμεναι τῆς δὲ ὑπερφρονοῦσαι. Si noti che σωφροσύνη e τρυφή sono presenti nel testo attraverso σώφρονες τεθρυμμένον con cui hanno in comune i lessemi. (La citata traduzione in italiano è sempre di MASPERO 1998 cit., pp. 101-103).

<sup>713</sup> V 11.

<sup>714</sup> I 11; V 11 (dove fa riferimento alla testimonianza di Aristotele sulla preveggenza, ἡ ἐς τὸ προμηθὲς σοφία); V 13.

<sup>715</sup> V 13.

<sup>716</sup> II 57: «Anche quando muore, il bue appare come una creatura veramente splendida e degna di lode. Infatti dalle carcasse dei buoi nascono le api, animali laboriosissimi che fabbricano il prodotto migliore e piú dolce di cui dispone l'uomo: il miele». Prodotto dalle api che sono per la maggior parte caste, il miele stesso fu, nell'antichità, simbolo di lotta contro il tempo e la morte: era usato per disinfettare le ferite e per imbalsamare i cadaveri. Alessandro Magno fu riposto in una tomba colma di miele (Stazio, *Silvae*, III, *Propempticon Metio Celeri*, vv. 117-8: Duc et ad Aemathios manes, ubi belliger urbis / Conditor *Hyblaeo perfusus nectare* durat) e, tre secoli dopo, Augusto ne contemplò le sembianze (Svetonio, *Aug.* 18) attraverso la diafana sostanza; nel 565 d. C. anche Giustiniano fu imbalsamato nel miele.

<sup>717</sup> V 13.

<sup>718</sup> V 42. Si tratta di nomi che le elogiano.

<sup>719</sup> V 10: Τὸν βασιλέα αὐτῶν... πρᾶον ὄντα καὶ ἡμερον καὶ ὁμοῦ τι καὶ ἄκεντρον.

carattere»<sup>720</sup>. Al contrario gli ateniesi cacciarono Pisistrato, i siracusani Dionigi il Vecchio e altri popoli fecero altrettanto, «perché quei loro capi erano tiranni e violatori delle leggi, incapaci di esercitare *l'arte di essere re*, la quale consiste nell'*amore verso i propri sudditi* e nel *dovere di proteggerli*»<sup>721</sup>. Al re sta a cuore che l'alveare sia ordinato<sup>722</sup>: a tal fine assegna alle api compiti e ruoli, non per sempre, ma facendoli girare con esatta periodicità<sup>723</sup>; e regola tutto con leggi. Quando muore questo re, subentrano disordine, anarchia, invasioni dall'esterno (da parte delle vespe) e distruzione per mancanza di chi governi<sup>724</sup>. Disordine, anarchia, invasioni, morte: uno scenario che evoca la realtà storica. Per evitare questi mali estremi, non si tratta più di scegliere tra monarchia, aristocrazia e democrazia contrapposte ai loro opposti negativi (tirannide, oligarchia, olocrazia); la monarchia appare ormai in modo definitivo come una necessità; la secolare problematica del buon governo si è semplificata: buon governo è la monarchia che si autolimita (con la temperanza); cattivo governo quella che si degrada in tirannide (con l'arbitrio)<sup>725</sup>. Secondo alcuni, dice Eliano, i re delle api sono privi di pungiglione, secondo altri li hanno, e anche robusti e ben puntuti, ma non li usano contro le api né contro l'uomo; dal canto loro le api suddite, in presenza del re, abbassano i pungiglioni per rispetto e

---

<sup>720</sup> *Ibid.*: τοῦ τρόπου ἀγάμεναι.

<sup>721</sup> *Ibid.*: τυράννους τε καὶ παρὰ νόμους καὶ τέχνην βασιλικὴν ἀποδείξασθαι μὴ δυναμένους, ἢ περὶ οὖν φιλανθρωπία τε καὶ τῶν ὑπηκόων ἐστὶ προστασία.

<sup>722</sup> V 11: κεκοσμηθῆσθαι τὸ σμῆνος (si noti il verbo derivato da κόσμος).

<sup>723</sup> V 11: ἀμείβουσι τὰ ἔργα ἐκ περιόδου κάλλιστα πῶς ἀποκριθεὶς (si tratta di una società comunista ed egualitaria).

<sup>724</sup> V 11: ἐπειδὴν δὲ ὁ βασιλεὺς ἀπόληται, ἀταξίας τε καὶ ἀναρχίας μεστὰ πάντα· οἳ τε γὰρ κηφήνες τοῖς τῶν μελιττῶν κυττάροις ἐντίκτουσι ... διαφθείρονται δὲ τελευτῶσαι ἐρημία ἄρχοντος.

<sup>725</sup> Seneca era arrivato a questo, cfr. il *De ira* (l'ira è una passione devastante, se si radica in chi ha il potere, ed è tipica dell'arbitrio tirannico) e il *De clementia* (una delle virtù fondamentali del sovrano illuminato, che poi è in sostanza l'autolimitarsi del potere).

obbedienza, cosa che suscita ancora maggiore meraviglia a pensare che non sono inermi<sup>726</sup>. Tra quelli che ritengono essere il re delle api senza pungiglione, Eliano doveva pensare in primo luogo a Dione di Prusa, la cui orazione IV sulla regalità è un dialogo in cui il filosofo cinico Diogene rimprovera ad Alessandro Magno di non possedere il segno della regalità andando sempre armato e portando per giunta anche un pungiglione nel suo cuore e un ridicolo diadema sulla testa. Vale la pena di citare il passo: «**61.** Gli disse che esso non possedeva neppure il segno della regalità. Alessandro meravigliato disse: ‘Non hai detto proprio dianzi che il re non ha alcun bisogno di segni?’ ‘Sì, certo, per Zeus’, – rispose Diogene – ‘di quelli esterni almeno, quali tiare e porpore: da queste infatti non si ricava alcun vantaggio; ma è quello che viene dalla natura che egli deve assolutamente possedere’. **62.** ‘E qual è questo?’ chiese Alessandro. ‘È quello che hanno anche le api’ – rispose Diogene – ‘che distingue il re: o non hai tu udito che tra le api c’è un re che è tale per natura, e non per avere ricevuto questo in eredità, come dite voi che discendete da Eracle?’ ‘E qual è dunque’ – chiese Alessandro – ‘questo segno?’ **63.** ‘Non hai mai sentito dire’ – rispose – ‘dagli agricoltori che è quella l’unica ape priva di pungiglione, poiché non ha alcun bisogno di un’arma contro chicchessia? Infatti nessuna delle api le contenderà il primato del regno, né combatterà quella che questo segno possiede. Tu invece mi sembra che non solo passeggi, ma anche dormi armato. **64.** Non sai’ – continuò – ‘che è proprio di un uomo pauroso portare le armi? Nessuno che sia pauroso potrebbe mai diventare re, non più di quanto lo potrebbe uno schiavo»<sup>727</sup>.

---

<sup>726</sup> I 60.

<sup>727</sup> VAGNONE 2012, p. 157.

La comunità delle api, improntata alla saggezza nel suo governo e nella sua organizzazione, richiama l'utopia platonica. Grosso modo, le tre fondamentali parti e funzioni fondamentali, cioè il re-saggio, le api-guardiane e le api lavoratrici, corrispondono ai governanti-filosofi, ai guardiani militari (φύλακες) e ai lavoratori (δημιουργοί), con le virtù correlate, la sapienza (σοφία), il coraggio (ἀνδρεία), e la laboriosità (ἐργασία), che nell'anima umana vanno riferite alle sue tre specie (εἶδη) o parti (μέρη), quella razionale (τὸ λογιστικόν), quella degli affetti (τὸ θυμοιδές) e quella dei desideri fondamentali o istinti (τὸ ἐπιθυμητικόν). In una sequenza di due capitoli<sup>728</sup> l'organizzazione delle api traspare nitida. Il fucò o pecchione, che nasce tra le api, di giorno, mentre le api vanno a lavorare, se ne sta dentro i favi a poltrire e a divorare il frutto della fatica delle lavoratrici. Di notte, le api, stanchissime, riposano, ma, consapevoli, alcune fanno la guardia e, se colgono in flagrante il parassita, lo colpiscono, moderatamente, solo per cacciarlo. «Ma il pecchione è per natura pigro e goloso, due vizi gravi» (πέφυκε γὰρ καὶ ἀργὸς καὶ λίχνος, δύο κακῶ), neppure così recepisce la *paideia* (ὁ δὲ οὐδ'οὕτω πεπαίδευται), e di nuovo, quando può, torna a rubare il miele. Le api, tornate, lo picchiano, non più con moderazione stavolta, fino a ucciderlo – il fio della golosità e della voracità (manifestazioni di τρυφή)<sup>729</sup>. Se ci sono delle api pigre, non sono come i pecchioni: in realtà, si capisce, è che non hanno l'attitudine delle altre, e allora si dedicano ad altre attività: portano l'acqua al re e alla sua guardia del corpo; o portano fuori dall'alveare le api morte; o, per custodire il miele, fanno la guardia di notte come a una piccola città-stato (μικρὰν πόλιν)<sup>730</sup>. La funzione della guardia e la gerarchia del comando sono

---

<sup>728</sup> NA I 9 e 10.

<sup>729</sup> I 9.

<sup>730</sup> I 10.

evidenti nell' «urbanistica» dell'alveare, nella quale, peraltro, ancora una volta si vede che «nessuna creatura è stata piú graziosa delle api, perché nessuna è stata piú saggia» (οὐδὲν δὲ ἄρα ἦν μελιττῶν εὐχαριτώτερον, ἐπεὶ μηδὲ σοφώτερον ἦν). Le loro abitazioni sono ancora «piú ingegnose e artistiche» (σοφώτεραι ... καὶ τεχνηέστεραι) di quelle di cui andavano fieri i re di Persia e di cui gli storici hanno tessuto le lodi. Infatti le api prima costruiscono le stanze reali, piú ampie delle altre e poste in alto, protette attorno come da un muro o vallo. Le altre case sono distribuite, in eguale numero, in tre gradi: le case piú vicine alla «reggia» sono abitate dalle api piú anziane, che sono le guardie del corpo del re; le case successive sono abitate dalle api appena nate; quelle piú esterne dalle api nel fiore dell'età, a protezione delle piccole<sup>731</sup>.

Il leone, «il re degli animali»<sup>732</sup>, ricorre spesso nella *Natura degli animali*<sup>733</sup>, ma la sua regalità presenta positività e negatività, contrariamente al re ideale delle api.

Lo scontento morale, la critica dei difetti umani, il vagheggiamento utopico di virtù morali civiche e politiche attraverso la descrizione della natura e dei comportamenti animali presuppongono la società durante il regno di Settimio Severo, Caracalla e Elagabalo; quest'ultimo, dopo la morte, viene direttamente accusato per la sua sfrenatezza che ha portato un aggravamento del degrado morale<sup>734</sup>. Per gli Egiziani i leoni sono associati al fuoco, a Efesto, al Sole, al cielo: sono instancabili come il «sole instancabile» di Omero (*Il.* 18, 239); sono nutriti, allevati, addomesticati,

---

<sup>731</sup> I 59.

<sup>732</sup> III 1: ὁ τῶν ζώων βασιλεύς.

<sup>733</sup> I 31, 36; III 1,21, 27, 31; IV 3, 19, 21, 34, 45; V 39, 48, 50; VI 1, 22; VII 6, 8, 23, 36, 47, 48; VIII 1, 28; IX 1, 6, 30; XI 26; XII 7, 23; XIII 14; XVII 26, 27, 31, 36, 41.

<sup>734</sup> Cfr. SMITH 2014, p. 251.

presso i templi o in locali con finestre aperte a oriente e a occidente, anche con palestre a loro disposizione; a Eliopoli stanno all'ingresso del tempio del dio Sole, perché sono partecipi della sorte divina; sono focosi e pieni di fuoco interiore, per cui fuggono dal fuoco esterno, ma sono associati ai culti di Efesto e del Sole; il Leone (il segno zodiacale) è la dimora del Sole nel suo massimo calore; possono apparire in sogno e predire il futuro; il leone nemeo è caduto dalla luna sulla terra; Empedocle dice che, se l'anima umana deve trasmigrare in un animale, la migliore destinazione è il leone<sup>735</sup>. In Elam presso il tempio di Anaitis vengono allevati e addomesticati leoni, che accolgono festosamente i visitatori e, se sono invitati a pranzo, si comportano con moderazione e decorosamente (σωφρόνως τε καὶ κεκοσμημένως), da veri convitati<sup>736</sup>. Il leone spicca per virtù varie: vigilanza<sup>737</sup>; forza e coraggio<sup>738</sup>; intelligenza<sup>739</sup>; educabilità, per cui può diventare mite, gentile, affettuoso, giocherellone<sup>740</sup>; rispetto dell'amicizia, in nome della quale può uccidere<sup>741</sup>; preveggenza<sup>742</sup>; rispetto e cura per i vecchi<sup>743</sup>; memoria del bene<sup>744</sup>. Tuttavia il leone presenta anche aspetti negativi legati soprattutto al ventre: natura famelica<sup>745</sup>; accanita memoria del male, vendicatività, collera, ferocia<sup>746</sup>; distruttività<sup>747</sup>.

---

<sup>735</sup> XII 7.

<sup>736</sup> XII 23.

<sup>737</sup> V 39.

<sup>738</sup> I 31; IV 3; IV 21; V 39.

<sup>739</sup> III 1; III 21; V 39; IX 39.

<sup>740</sup> V 39; XII 23.

<sup>741</sup> IV 45.

<sup>742</sup> VII 8.

<sup>743</sup> IX 6.

<sup>744</sup> VII 48 (storia del leone e Androclo).

<sup>745</sup> IV 34; XVII 36.

<sup>746</sup> VII 23.

<sup>747</sup> XVII 41; XVIII 27.

S. D. Smith ha rilevato l'associazione di re africani con il leone, come risulta dalle monete di Giuba I di Numidia, di Giuba II di Mauretania e di suo figlio Tolomeo, e l'associazione di Settimio Severo e Caracalla con il leone. Preso il potere, Settimio Severo assume l'iconografia dei re africani in numerose monete a commemorare le sue origini appunto africane; in altre ancora al leone ha associato la Dea Caelestis per commemorare l'*indulgentia* (il favore) degli Augusti (lui e i suoi figli) verso la città africana. Caracalla ha voluto in una serie di monete il leone radiato che tiene il fulmine nelle mandibole, una raffigurazione dove regalità e solarità sono fuse. Peraltro Caracalla era attratto dai leoni reali. Durante la campagna contro i Parti, un leone sarebbe sceso dalla montagna per combattere a lungo al suo fianco. Caracalla chiama leoni gli sciti e i germani che formano la sua guardia personale. Condanna *ad bestias* l'egiziano Serapione, perché ha predetto la sua morte, ma quando l'egiziano stende la mano, il leone non lo tocca nemmeno, sicché devono essere le guardie a uccidere il condannato: una storia che ricorda quella di Androclo e il leone raccontata da Eliano. Caracalla si circonda di leoni<sup>748</sup>, uno dei quali, chiamato Akinakes (termine persiano per spada), è suo compagno di tavola e di letto<sup>749</sup>.

Nell'immaginario di Eliano e del lettore scrupoloso del suo tempo il leone bene rappresentava soprattutto le prime due generazioni della dinastia severa che, caratterizzate da un notevole rafforzamento del potere

---

<sup>748</sup> Eliano (V 39) ci fa sapere che Annone, generale cartaginese del III sec a. C., aveva un leone che trainava la sua carrozza, che la regina egiziana Berenice (non specifica quale tra le varie regine con questo nome) ne aveva uno che le faceva compagnia, e che il tiranno di Catania Onomarco e suo figlio Cleomene avevano leoni come commensali.

<sup>749</sup> Cass. Dio LXXIX 1, 5; 4, 4-5; 6, 1; 7, 1-3. Per tutto il capoverso v. SMITH 2014, pp. 236-238; in genere sulla regalità pp. 215-248.

imperiale, potevano apparire «as just defenders of the empire and as tyrannical agents of cruel gratuitous violence»<sup>750</sup>.

---

<sup>750</sup> *Ibid.* p. 237.

## SEVERO ALESSANDRO E IL CRISTIANESIMO

### 1. Modelli in competizione per l'unificazione culturale dell'impero- *polis*

Al tempo di Severo Alessandro sono già delineati dei modelli di unificazione culturale dell'impero romano per dare senso all'esistenza degli individui, sia liberi cittadini sia schiavi, in uno scenario di instabilità e di lacerazioni che covava già sotto la *pax* antoniniana ed è esploso sotto Commodo. Tra gli intellettuali pagani che elaborano queste prospettive spiccano Ulpiano, Cassio Dione, Erodiano, Flavio Filostrato. Intanto, nella complessa e variegata galassia cristiana, figure come Giustino, Ireneo di Lione, Ippolito (orientale), Bardesane, l'Autore dell'*Elenchos*, Origene, Giulio Africano, etc. mostrano come, tra il tardo II secolo e la prima metà del III, anche all'interno del cristianesimo in processo di cattolicizzazione la visione del rapporto con l'impero romano si va evolvendo, si direbbe, da una dialettica negativa (in cui l'impero romano è parte del male del mondo) a una dialettica positiva (la chiesa come *civitas dei* che fiancheggia nel presente la *civitas romana*).

#### 1. 1 Modelli pagani

Il modello ulpiano si colloca nell'orizzonte aperto dalla *Constitutio Antoniniana*, ha la sua anima in una giurisprudenza teoricamente matura,

convinta del valore fondamentale del giusnaturalismo, e il suo corpo in un principe giurista e comunque al vertice di una amministrazione nei cui gangli operino soprattutto giuristi. Questo modello ha dei valori forti che lo rendono, consapevolmente, religione in sé (a parte la religione positiva ufficiale) e filosofia *vera*, cioè che si invera: *ratio, aequitas, libertas, humanitas, benignitas, utilitas rei publicae*. Dal punto di vista politico, si presuppone un governo non dispotico, ma equilibrato e temperato: il principe, restando supremo legislatore, come νόμος ἔμψυχος, deve essere affiancato da un *consilium* competente, con forte componente giuridica, e in collaborazione con il senato e le magistrature.

Il modello, che si può enucleare dalle opere di Cassio Dione ed Erodiano, si differenzia da quello precedente per una certa chiusura verso la *civitas* universale: Dione vede nella *Constitutio Antoniniana* una maschera del fiscalismo, anche se in via di principio non è propriamente contrario all'estensione della cittadinanza, come si vede nel discorso di Mecenate ad Augusto; Erodiano, per parte sua, addirittura non accenna nemmeno alla *Constitutio Antoniniana*. Entrambi gli storici condannano il dispotismo imperiale ed enfatizzano la collaborazione tra *princeps* e senato, senza la quale scoppiano παρανομία e ταραχή. Entrambi gli storici sono preoccupati della forza militare e la rappresentano come un mostro cieco e brutale quando, venuta meno la collaborazione di senato e *princeps*, entra nel gioco della lotta per il potere e si fa strumento di ambizioni dispotiche. Oltre che dell'esercito, valorizzato a dismisura e traviato a partire da Settimio Severo, entrambi diffidano delle masse, acefale, da cui provengono rivoltosi e briganti. Erodiano, espressamente e ripetutamente, sottolinea la funzione di una aristocrazia censitaria come blocco sociale alla base del governo imperiale-senatoriale. Questo va bene anche per Cassio Dione ma

con una sfumatura sensibile: egli dà rilievo, in particolare, al ceto senatorio come depositario del sapere politico che ha fatto grande l'impero romano. In questo modello, pur con le sfumature che acquista in Dione e in Erodiano e in altri, un valore fondamentale ha la *theologia civilis* e la cautela verso i vari culti pullulanti in varie province la cui «democratizzazione» culturale o «decolonizzazione»<sup>1</sup> è incoraggiata dal clima tollerante del regno di Severo Alessandro.

Il modello di Filostrato è proiettato con tecnica figurale nel primo secolo dopo Cristo e impersonato in Apollonio di Tiana. Vespasiano rigetta la proposta, fatta dallo stoico Eufrate, di restaurare la *res publica* della *nobilitas* patrizio-plebea, come anche la proposta, avanzata dal platonizzante Dione Crisostomo, di concedere la scelta della costituzione al popolo. Filostrato non vede alternative alla monarchia. Nella proposta di Apollonio si distingue la buona monarchia dalla tirannide ed espressamente si giustifica il tirannicidio (un atto di giustizia divina). Il buon imperatore deve praticare come virtù la moderazione e la clemenza, e ascoltare i consigli dei saggi, vivere secondo la legge e farsi interprete della volontà degli dèi. Vivere secondo la legge implica la collaborazione con il senato e secondo la religione significa salvaguardare la *theologia civilis*<sup>2</sup>. Questi tre modelli sono varianti di un unico concetto di monarchia moderata che valorizza il contributo degli intellettuali (filosofi, oratori, giuristi) inseriti nel *consilium*

---

<sup>1</sup> Rispettivamente termini di S. MAZZARINO, *La democratizzazione della cultura nel Basso Impero*, in *Rapports XI<sup>e</sup> Cong. Intern. Sciences Historiques*, Stockholm 1960, pp. 35-54 = *Antico, tardoantico, ed era costantiniana*, Bari 1974, vol. I, pp. 74-98, e di M. MAZZA, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo d. C.*, Catania 1970, pp. 521, 529, 534.

<sup>2</sup> Come si è detto nel Cap. II, il dio unico, trascendente, innominabile, intimo, venerato dall'Apollonio di Filostrato è un enoteismo edulcorato rispetto a quello del personaggio storico e si raccorda con la storia anche attraverso la religione positiva, per cui gli dei patrii, cioè la *theologia civilis* rimane tranquillamente parte essenziale nella proposta filostratea.

*principis* e/o nell'amministrazione, ha come base le classi sociali piú alte e collabora con il senato.

Ulpiano, Cassio Dione, Erodiano, Flavio Filostrato sono intellettuali integrati e per giunta ai piú alti gradi della società, fatta eccezione di Erodiano che dovette rivestire incarichi di basso livello, ma pur sempre tale da permettergli di guardare alle masse dall'alto<sup>3</sup>. L'integrazione sociale e politica di Cassio Dione ha avuto qualche piccola attenuazione in coincidenza con sovrani autoritari. Solo verso la fine della vita, sia pure confortato dalla protezione di Severo Alessandro che doveva incarnare l'imperatore atteso dai modelli politici sopra sintetizzati, è stata seriamente minacciata dai pretoriani: allora la sua visione si è velata di malinconica *Stimmung* per un sentimento di decadenza personale e collettiva, che pure traspare dalla scarna ma toccante chiusa dell'epitomatore. L'integrazione di Ulpiano, raggiunto il vertice dell'impero, è troncata, insieme alla vita, dai pretoriani. Il libro di Erodiano sembra scritto sull'orlo di un cratere vulcanico in ebollizione: dal proemio alla chiusa è percorso da un'accelerazione frenetica del tempo storico verso un futuro inquietante. In Erodiano c'è, se così si può dire, un pre-sentimento di apocalisse.

## **2. Gestazione del modello cristiano: apocalittici; mosse di integrazione; il primo esempio di intellettuale cristiano integrato (Giulio Africano).**

Nella galassia cristiana il disagio della civiltà romana trova varia espressione. Sentimenti di spaesamento e di estraneità alla civilizzazione

---

<sup>3</sup> Si rimanda la trattazione di Erodiano nel Cap. II.

imperiale sono il terreno di coltura di visioni gnostiche dualistiche e apocalittiche. Corpo, mondo e impero romano appaiono un'unica realtà abietta, irredimibile. Questo senso si delinea già chiaramente in una delle prime eresie del secondo secolo, il marcionismo, descritto lucidamente da Ireneo di Lione. Il mondo non è stato fatto da Dio Padre ma da un dio malvagio, amante della guerra, che ne è il padrone (*Cosmocratore*) e Gesù, che viene dal vero Dio Padre (superiore al *Cosmocratore*), è venuto nel mondo per abolire i Profeti, la Legge, e tutto ciò che ha fatto il cattivo demiurgo, il mondo e persino il corpo umano, e che conseguentemente non può rientrare nel piano della salvezza<sup>4</sup>. Similmente gli encratiti<sup>5</sup>, esaltando all'estremo la virtù della ἐγκράτεια (continenza) sulla base del dualismo gnostico (separazione netta di spirito e materia), consideravano peccaminoso ogni intimo rapporto con il mondo (relazioni sessuali, mangiare carne, bere vino, etc.), ritenendo inutile per la salvezza il vivere civile (*civitas*, πολιτεία), e conseguentemente anche l'impero romano.

L'angoscia delle comunità cristiane era continuamente alimentata non solo dalle persecuzioni.

### 2.1 Giustino Martire: dirette proposte di conciliazione al potere imperiale

Già con Giustino Martire (c. 100-165), sotto gli Antonini, il cristianesimo fa un tentativo, sorretto da una *paideia* vasta e profonda, per dialogare con il potere imperiale. La *Prima Apologia* (c. 150) è dedicata ad

---

<sup>4</sup> Ireneo, *Adversus Haereses* I 27, 2-3.

<sup>5</sup> Ireneo, *Adversus Haereses* I 28, 1, et al.: ἐγκρατεῖς; Ippolito (di Roma) *Haer.* 412.14, 436.89; Eusebio, *Hist. Eccl.* II 400, et al.: ἐγκρατίται; Clemente Alessandrino, *Strom.* I 429, et al.: ἐγκρατηταί.

Antonino Pio, a Marco Aurelio (associato già nel 138 all'impero come Cesare), e a Lucio Vero, figlio adottivo di Antonino Pio. Notevole il fatto che si concluda con la citazione del rescritto di Adriano (138) a Fundanio, proconsole di Asia, relativo alla condotta da adottare verso i cristiani (condannabili non per calunnie ma solo se colpevoli di reati previsti dalle leggi). La *Seconda Apologia* è indirizzata al senato romano. Qualche accenno alla *Logoschristologie* di Giustino permette di capire che il tentativo di dialogare con il vertice dello stato ha anche un fondamento teologico.

Il Dio Padre è ingenerato, trascendente, ἄρρητος, «innominabile» (Uno-essere del medio-platonismo). Il *Logos*, Dio Figlio, coesiste con il Dio Padre (cfr. il λόγος ἐνδιάθετος stoico) prima della creazione; e, generato e chiamato Cristo perché Unto e incaricato dal Padre, crea e ordina il mondo, dove quindi, per opera sua, ci sono semi di *Logos*, e così colma l'abisso tra Dio e l'uomo (quindi il *Logos* Figlio Cristo corrisponde, si intende sul piano divino, al λόγος προφορικὸς stoico). Quando il *Logos* Figlio si incarna nell'uomo Gesù, si ha Gesù Cristo, l'Unto dal Dio Padre, che viene nel mondo per salvare l'uomo, decaduto da Adamo in poi. Per quanto qui interessa, si noti che questa *Logoschristologie* fa in modo che, già prima della venuta di Gesù Cristo, ci sono stati nel mondo, dalla creazione in poi, semi di *Logos* e questi si trovano e sono ravvisabili nella filosofia greca, nel giudaismo (la Legge) e nelle leggi romane, tappe che precedono il Cristianesimo, culmine e centro della storia umana.

Per tutto il tempo che precede l'incarnazione, che pure è la svolta centrale della storia umana, non c'è stato, dunque, il male assoluto, ma la provvidenza divina non ha dimenticato la creatura umana e ha operato, per evitare appunto il trionfo del male, attraverso i semi di *Logos* nel cosmo e soprattutto nell'uomo. Per quello che qui interessa, il fatto che le leggi di

Roma siano considerate come frutto dei semi del *Logos*, dà fondamento a un nuovo atteggiamento verso il mondo in generale e verso quella componente di esso, importantissima, che è lo stato romano: in sostanza permette di guardare, da parte cristiana, all'impero romano con uno sguardo nuovo che auspica uno spazio di dialogo, superando la demonizzazione di Roma.

Eppure Giustino, che, accusato dal filosofo cinico Crescente, non si sottrae alla *confessio nominis*, viene condannato alla decapitazione dal *praefectus urbi* Q. Giunio Rustico (163-167), amico di Marco Aurelio, il quale «n'a qu'un mot sur eux (= i cristiani), leur esprit d'opposition qui les fait s'offrir à la mort»<sup>6</sup>. I cristiani sono ancora vittime di calunnie infami, non solo da parte della turba, ma anche da parte degli intellettuali, quando questi addirittura non li ignorano. Come attesta Giustino, il filosofo Crescente semina menzogne sui Cristiani; e già prima di lui Frontone, console (143) sotto Adriano, maestro di Antonino Pio e di Marco Aurelio, ha condiviso le più volgari e terribili dicerie sul conto dei cristiani, che Giustino e Minucio Felice riferiscono (adorazione di una testa di asino, sacrificio di fanciulli e pasto delle loro carni, incesti, orge, etc.). Luciano di Samosata ride della credulità e della superstizione dei cristiani. Fa un po' eccezione Galeno, che pur stigmatizzando, anche lui, la credulità, è impressionato dal coraggio dei cristiani dinanzi alla morte e li ritiene capaci di vita filosofica. In complesso, non sono ancora i tempi di Severo Alessandro, quando la «cattolicizzazione» della chiesa cristiana è ben avviata e Giulio Africano riceve un incarico importantissimo da parte dell'imperatore romano tollerante (se non addirittura benevolo) verso i cristiani<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> J. DANIÉLOU, *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du III<sup>e</sup> siècle*, Paris 1985, p. 98.

<sup>7</sup> Ho tenuto presente: Giustino, *Apologie. Prima Apologia per i Cristiani ad Antonino Pio, Seconda Apologia per i Cristiani al Senato Romano, Prologo al «Dialogo con Trifone»*,

## 2.2 Ireneo di Lione: l'impero romano negli ultimi tempi del mondo

Verso la fine del secondo secolo Ireneo di Lione gioca un ruolo fondamentale come un protagonista di primo piano nel processo di cattolicizzazione del cristianesimo, contribuendo così anche a gettare le basi per un rapporto nuovo con il potere politico. Per evitare la dispersione e confusione della nuova religione a causa del proliferare delle eresie, Ireneo approfondisce e chiarisce la teologia cristologica e su questo fondamento svolge un lavoro complesso: affermazione dell'unità delle fonti cristiane (Antico e Nuovo Testamento, vangeli, *Atti degli Apostoli*, lettere di san Paolo, *Apocalisse*); rispetto delle fonti sottratte a letture parziali e/o faziose (da parte delle eresie gnostiche: encratiti, Marcione, Valentino, etc.) e mediate dalla lettura e dall'insegnamento unanimi della chiesa ecumenica; attestazione di garanzia della verità, garanzia fondata sulla successione apostolica ed ereditata in particolare dai vescovi, tra i quali spicca il vescovo di Roma per *potentior principalitas*, in quanto elemento di una serie risalente a Pietro e Paolo.

Ireneo afferma l'identità del Dio unico con il Dio creatore dell'Antico Testamento e con il Padre del *Logos*; e, riprendendo il termine *τριάς* (usato già da Teofilo, contemporaneo), definisce il Dio unico in tre persone, esistenti prima della creazione (*Logos* e Spirito Santo sono, con metafora, le «mani di Dio»)<sup>8</sup>. Ireneo è soprattutto interessato alla relazione Padre-Figlio

---

Introduzione, traduzione, note e apparati di G. GIRGENTI. Testo greco a fronte, Milano 1995. Inoltre: J. QUASTEN, *Patrologia*, Vol. I (fino al Concilio di Nicea), Torino 1980; e *Storia delle religioni. Cristianesimo*, a c. di G. FILORAMO, Bari 2005. Per la teologia del *Logos*, cfr. A. D'ANNA, *Giustino, philosophus et martyr*, in «Ricerche storico-bibliche» 23, 2011, pp. 145-159.

<sup>8</sup> *Adversus Haereses* V 1, 3; V 5, 1; V 28, 1. L'opera, solitamente citata come *Adversus Haereses*, è tramandata con il titolo Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπή τῆς ψευδονόμου γνώσεως, *Confutazione e rovesciamento della pretesa ma falsa gnosi*.

e si rifà alla *Logoschristologie* di Giustino. Il Padre ha prodotto il Figlio per «prolazione o generazione o pronuncia», ma queste sono parole umane riferite a un mistero ineffabile (a voler definire questo ci si smarrisce)<sup>9</sup>. Si ha la *περιχώρησις* / *circumincessio* (moto circolare): «Così mediante il Figlio che è nel Padre e che ha in sé il Padre, il Dio che è si è manifestato»<sup>10</sup>. Come il Padre è lo stesso Creatore del mondo (nel Vecchio Testamento), così il Figlio è *Logos*, Uomo-Dio (Gesù) e Cristo, con l'incarico di salvare l'uomo, quindi Salvatore e Signore (nel Nuovo Testamento). Si spiega «tutta l'economia della venuta del Signore»<sup>11</sup>. E si ha la *ricapitolazione* (*ἀνακεφαλαίωσις* / *recapitulatio*): la venuta di Gesù Cristo permette all'uomo di poter recuperare la condizione di Adamo prima del peccato (la possibilità di salvarsi, in seguito alla rivelazione della verità). Con la venuta del Logos-Gesù-Cristo la storia continua, il piano di salvezza dell'umanità riprende in un cammino per cui l'uomo, come partecipe della chiesa e dei suoi sacramenti, per diventare compiutamente *imago dei* e *similitudo dei*, deve lottare contro il male fino alla fine della storia, alla salvezza totale non solo come spirito ma anche come carne<sup>12</sup>. A questo punto Ireneo elabora, sulla base di vari passi dell'Antico e del Nuovo Testamento<sup>13</sup>, un'escatologia in

---

<sup>9</sup> *Adversus Haereses* II 28, 6.

<sup>10</sup> *Adversus Haereses* III 6, 2.

<sup>11</sup> *Adversus Haereses* V 14, 2. L'*οἰκονομία* / *dispositio* o *dispensatio* è il piano che Dio ha voluto per la salvezza dell'uomo.

<sup>12</sup> Ireneo mira a distruggere la separazione (professata da Marcione) tra creatore del mondo (demiurgo) e redentore, tra Antico e Nuovo Testamento, tra la Legge Mosaica e la Legge di Cristo, e ad affermare la continuità tra Vecchio e Nuovo Testamento (eventi e personaggi del Vecchio Testamento hanno valore figurale, prefigurano eventi e personaggi del Nuovo, annunciando velatamente la venuta di Gesù Cristo). Inoltre Ireneo oppone il suo Logos-Verbo fatto carne alla separazione (fatta dai Valentiniani) tra un Gesù visibile (di carne) dal Cristo invisibile (puro spirito). Ireneo così può prospettare la bontà del mondo e una salvezza integrale dell'uomo come carne e spirito.

<sup>13</sup> Una vasta serie di citazioni di passi della tradizione profetico-giudaica e dei vangeli sinottici, ma soprattutto e fondamentalmente il libro di *Daniele*, la seconda lettera di Paolo ai Tessalonicesi e l'*Apocalisse*.

cui si pongono le questioni dell'Anticristo e dell'impero romano<sup>14</sup>. Rielaborando e reinterpretando passi del libro di Daniele, Ireneo identifica l'ultimo impero della visione di Daniele: nel tempo ultimo, quando cadrà questo impero, si costituiranno dieci regni che insieme alla bestia domineranno il mondo e combatteranno contro l'Agnello (seconda venuta di Gesù Cristo, Signore dei signori Re dei re), ma dall'Agnello saranno vinti. L'impero dopo il quale c'è l'avvento dell'Anticristo è quello che ora regna (*quod nunc regnat imperium*)<sup>15</sup>, cioè l'impero romano. Caduto questo, si scatenerà il caos voluto dalla bestia. Ora, uno dei punti dell'ideologia dell'*aeternitas* di Roma, cioè quello secondo cui senza l'impero romano non può esserci *civilitas*, sembra essere avvalorato da Ireneo<sup>16</sup>. L'avvento dell'Anticristo al tempo dei dieci re, dopo la caduta dell'impero romano, «in qualche misura già legato al tempo escatologico (se non addirittura all'Anticristo stesso)»<sup>17</sup>, è senz'altro un atteggiamento di buona disposizione e di apertura verso il potere imperiale. In questo senso possono valere anche: l'individuazione del luogo di provenienza dell'Anticristo nella tribù di Dan<sup>18</sup>; e il fatto che dei tre nomi ipotizzati per

---

<sup>14</sup> Sull'Anticristo escatologico (figura ben precisa inserita nei tempi ultimi come ricapitolazione delle apostasie e malvagità di tutta la storia, e non nel senso genericamente eresiologico come manifestazioni diaboliche in deviazioni della fede), dottrina riscontrata per la prima volta nel V libro di *Adversus Haereses* di Ireneo, v. *L'Anticristo, I. Il nemico dei tempi finali*, Testi dal II al IV secolo, a cura di G. L. POTESTÀ e M. RIZZI, Milano 2013<sup>2</sup> (2005<sup>1</sup>), *passim*.

<sup>15</sup> *Adversus Haereses* V 26, 1.

<sup>16</sup> Tertulliano (*De carnis resurrectione* 24, 18) espressamente identifica con l'impero romano l'enigmatico κατέχων, «ciò che impedisce» all'iniquo di manifestarsi, di 2 *Ep. Thess.* 2, 6. Cfr. POTESTÀ, RIZZI 2013, p. 470, nt. 69, dove anche si dice: «Così i cristiani potevano rivendicare la coincidenza del piano salvifico di Dio con il ruolo storico di Roma, la cui caduta avrebbe scatenato la terribile azione distruttrice e persecutrice dell'Anticristo. È evidente come una lettura di questo tipo si oppone a quella che, per esempio, vedeva nella Babilonia dell'*Apocalisse* Roma, "la grande città" e "la prostituta" destinata a essere annichilita dalla bestia apocalittica».

<sup>17</sup> POTESTÀ, RIZZI 2013, pp. 477-478, n. 115.

<sup>18</sup> *Adversus Haereses* V 30, 2.

l'Anticristo Ireneo ritiene piú convincente e verosimile TEITAN (Titano) e non ΕΥΑΝΘΑΣ («colui che prospera») né tantomeno ΛΑΤΕΙΝΟΣ («Latino»)<sup>19</sup>. Rispetto a questo atteggiamento tendenzialmente favorevole all'impero romano collocato in quella fase degli ultimi tempi che precede lo scatenamento dell'Anticristo, anche se è vero, tuttavia si percepisce qualche resistenza, se si considera il prosieguo della prefigurazione delle cose ultime. A proposito dei dieci re sorti dal crollo dell'ultimo impero, Ireneo richiama il libro di Daniele, precisamente la visione delle quattro bestie avuta dal profeta e interpretata per lui da un angelo<sup>20</sup>. Si tenga presente la statua sognata da Nabucodònosor di cui si parla già prima della visione di Daniele e che è figura della successione degli imperi (*translatio imperii*) nella storia umana<sup>21</sup>. L'enorme e splendida statua ha la testa d'oro (impero babilonese), petto e braccia d'argento (impero medo), ventre e cosce di bronzo (persiano), gambe di ferro e piedi in parte di ferro in parte di terracotta (Alessandro Magno e poi i diadochi; poi con aggiornamento, impero romano)<sup>22</sup>. Il significato generale è la caducità dei regni terreni (una pietra si stacca, non per mano di uomo, dalla montagna e manda in frantumi la statua) mentre il regno di Dio sarà eterno. Ora, Ireneo si sofferma sulla visione delle quattro bestie salite dal mare che corrispondono, appunto, ai quattro imperi o regni simboleggiati dalla statua sognata da Nabucodònosor: un leone con ali d'aquila; una specie di orso con tre costole in bocca; una pantera con quattro ali d'uccello sul dorso; una quarta bestia, spaventosa e forte, che con denti di ferro stritola e mangia e il resto lo calpesta con i piedi. Sul capo di quest'ultima bestia (corrispondente

---

<sup>19</sup> *Adversus Haereses* V 30, 3.

<sup>20</sup> *Dan.* 7-8.

<sup>21</sup> *Dan.* 2.

<sup>22</sup> Non si entra qui nella *quaestio* delle *variationes* interpretative.

all'impero romano) spuntano dieci corna (i dieci regni dopo la dissoluzione dell'impero romano) e poi un undicesimo corno (l'Anticristo), che supera in empietà i precedenti re (è una *recapitulatio* di tutte le empietà e apostasie della storia), fino a quando non sarà vinto da Gesù (sceso per la seconda volta) per instaurare un regno di eletti della durata di mille anni, preparatorio per la finale vicinanza a Dio. Ebbene, l'identificazione dell'impero romano con la quarta bestia, dalla cui testa spuntano i dieci re e poi l'undicesimo (l'Anticristo), certamente dà un'impressione di presa di distanza dall'impero romano, in contrappunto con quanto si è detto sopra. In sintesi si può dire che la posizione di Ireneo presenta una certa ambiguità o incertezza riguardo al rapporto tra Anticristo e impero romano.

### 2.3 Questioni di cronologia universale e non solo

In ogni caso, in Ireneo non c'è identificazione tra l'impero romano e l'Anticristo. Eppure fra i cristiani c'è ancora chi sostiene questa identificazione. Alimentavano una esasperata sensibilità apocalittica nei cristiani l'emarginazione, i sospetti, le calunnie, le intolleranze e le violenze da parte delle masse pagane e delle autorità provinciali, che spesso si lasciavano indurre a misure repressive dalla popolazione ostile al cristianesimo e in cerca di capri espiatori per i disagi economico-sociali. Con la sovraccitazione ansiosa del suo millenarismo il montanismo, frutto «asiatico» del cristianesimo di Giovanni (il *Vangelo*, l'*Apocalisse*, gli apocrifi *Atti di Giovanni*) contribuiva oltremodo al paesaggio spirituale. Montano, Massimilla e Priscilla hanno aperto il tempo del Paracleto. Profetismo maschile e femminile, visioni, rivelazioni, angoscia per la città di Satana,

entusiasmo in attesa della nuova Gerusalemme: apparivano imminenti l'avvento dell'Anticristo e la fine del mondo. Bisognava prepararsi. Spesso avveniva, e non solo fra i montanisti e altri eretici, ma in genere fra i cristiani, che la percezione dell'estraneità, ostilità e violenza sociale e politica suscitava la convinzione di uno stretto rapporto e persino di una identificazione dell'impero romano con l'Anticristo, l'ultima età del male.

Il libro VI della *Storia ecclesiastica* di Eusebio comincia con la notizia di una persecuzione sferrata da Settimio Severo contro le chiese cristiane. *Aelius Spartianus* dà la notizia di un provvedimento legislativo di Settimio Severo che proibisce sotto grave pena il proselitismo e la conversione<sup>23</sup>. Questa informazione fece pensare a un «formale editto di persecuzione»<sup>24</sup> o a un rescritto<sup>25</sup>. Il collegamento tra le due notizie non era problematizzato nell'Ottocento: era considerato ovvio che la persecuzione di cui parla Eusebio fosse stata la conseguenza del provvedimento legislativo di cui dà

---

<sup>23</sup> Euseb. *Hist. Eccl.* VI 1: Ὡς δὲ καὶ Σευήρος διωγμὸν κατὰ τῶν ἐκκλησιῶν ἐκίνει, λαμπρὰ μὲν ὑπὲρ εὐσεβείας ἀθλητῶν κατὰ πάντα τόπον ἀπετελεῖτο μαρτύρια, μάλιστα δ' ἐπλήθυνεν ἐπ' Ἀλεξανδρείας, τῶν ἀπ' Αἰγύπτου καὶ Θηβαΐδος ἀπάσης αὐτόθι ὥσπερ ἐπὶ μέγιστον ἀθλητῶν θεοῦ παραπεμπομένων στάδιον διὰ καρτερικωτάτης τε ποικίλων βασάνων καὶ θανάτου τρόπων ὑπομονῆς τοὺς παρὰ θεῶ στεφάνους ἀναδουμένων, «Quando Severo sferrò una persecuzione contro tutte le chiese, furono eseguiti gloriosi martirii di atleti della fede in ogni luogo, ma più numerosi furono ad Alessandria, perché proprio lì come in un grandissimo stadio gli atleti di Dio furono condotti dall'Egitto e da tutta la Tebaide e furono incoronati presso Dio per la fortissima sopportazione di varie prove e tipi di morte» (traduzione mia). Alla notizia della persecuzione data da Eusebio si associò da parte di studiosi quella di un provvedimento legislativo di Settimio Severo fornita, "in esclusiva", dalla SHA, *Alex. Sev.* 17, 1: *In itinere Palaestinis plurima iura fundavit. Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de Christiani sanxit*, «Durante il viaggio promulgò moltissime leggi per i Palestinesi. Vietò sotto grave pena la conversione al giudaismo. Adottò la stessa misura per i cristiani».

<sup>24</sup> P. ALLARD, *Storia critica delle persecuzioni* 2, Firenze 1935<sup>3</sup>, p. 57 (edizione francese, Paris 1885).

<sup>25</sup> K. J. NEUMANN, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian* 1, Leipzig 1890, p. 161.

informazione Sparziano<sup>26</sup>. Un dibattito tra studiosi sulla veridicità<sup>27</sup> o non credibilità<sup>28</sup> della notizia sparziana ha punteggiato il secolo scorso e tuttora non pare chiuso. Per quanto qui interessa, si neghi o si accetti la veridicità di Sparziano, non si possono negare iniziative di persecuzioni gravi, per esempio in Egitto, come riferisce Eusebio aggiungendo «in ogni luogo» (κατὰ πάντα τόπον), dovute a intolleranza di masse pagane o avversione di governatori, in coincidenza con i *vota decennialia* (202) del regno di Severo e nello stesso tempo con il ritorno di Severo a Roma, con le nozze di Caracalla e infine con il *dies natalis* di Geta. Non partecipando per l'occasione ai sacrifici *pro salute imperatoris* e alle altre manifestazioni inquadrare nella *theologia civilis*, i cristiani divennero facile mira dei pagani ostili i quali perseguitandoli potevano mostrare il loro zelo all'imperatore. Settimio Severo, anche qualora non abbia prodotto editto o rescritto contro il proselitismo, dovette comunque permettere le persecuzioni. Tuttavia è doveroso tenere conto del giudizio complessivamente positivo che importanti autori cristiani esprimono su Settimio Severo. Tertulliano parla di lungo periodo di pace per i cristiani e di lealismo di questi verso Settimio

---

<sup>26</sup> Cfr. A. DE CEULENEER, *Essai sur la vie et le règne de Septime Sévère*, Roma 1970 (Liège 1874).

<sup>27</sup> W. H. C. FRENCH, *Martyrdom and Persecution in the early Church. A study of a conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965; M. LEONE, *Il provvedimento di Settimio Severo contro i cristiani*, in *Philias charin. Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni* 4, Roma 1980, pp. 1317-1328; N. S. YANGUAS, *La dinastías de los Severos y los Christianos*, in «Euphrosyne» 11, 1981-1982, pp. 149-171.

<sup>28</sup> U. FRACASSINI, *L'impero e il cristianesimo da Nerone a Costantino. Studio storico*, Perugia 1913, pp. 235-237; K.H. SCHWARTE, *Das angebliche Christengesetz des Septimius Severus*, in «Historia» 12, 1963, pp. 185-20; M. SORDI, *Il cristianesimo e Roma*, Istituto di Storia Romana. Storia di Roma 19, Bologna 1965, pp. 217 ss.; M. SORDI, *I rapporti fra il cristianesimo e l'impero romano dai Severi a Gallieno*, in *ANRW* 2, t. 23.1, Berlin-New-York, 1979, pp. 340-374, pp. 354 ss.; M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, Milano 1984, pp. 98ss.; PETIT 1974, pp. 100-101; DAL COVOLO 1989, pp. 43-49, con puntuale e ampia bibliografia sui vari aspetti della questione.

Severo<sup>29</sup>. Distingue tra la tolleranza di alcuni proconsoli d’Africa (Caio Giulio Aspro e Valerio Pudente) e lo zelo persecutorio di governatori (Claudio Lucio Erminiano, legato della Cappadocia). Dice che Settimio Severo ebbe presso di sé il cristiano Proculo, che lo aveva curato una volta con olio, inoltre tollerò *clarissimae feminae* e *clarissimi viri* convertiti al cristianesimo e si oppose alla furia anticristiana del *vulgus*<sup>30</sup>.

La sensibilità escatologica alimentava il pensiero cristiano sul tempo e sulla storia umana e gli studi di cronologia. Un certo Giuda, colpito dalle persecuzioni e partecipe dello spirito apocalittico del tempo, era convinto dell’avvento dell’Anticristo nel suo tempo e, parendogli prossima la fine del tempo e della storia, concludeva la sua cronografia con il decennale del regno di Settimio Severo (202-203)<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Tertulliano: lealismo dei cristiani verso Settimio Severo (*Ad Scapulam* 2, 5, e 2, 7, ed. E. DEKKERS 1954, p. 1128; *Apologeticum* 35, 9, p. 146, e *passim* 29-36, soprattutto 32, 1, pp. 142 ss.: *Est alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, et in universo orbe et statu imperii rebusque Romanis [...]. Itaque [...] Romanae diuturnitati favemus*); *bona et longa pax* sotto Settimio Severo (*De corona* I 11; conferma di un lungo periodo di pace per i cristiani, in Cipriano, *De lapsis* 5).

<sup>30</sup> *Ad Scapulam* 4, 5 s., DEKKERS 1954, pp. 1130 s. A proposito di Proculo, Tertulliano dice anche che era ben conosciuto da Caracalla e aggiunge *lacte christiano educatus* (così stabilisce Dekkers nella discordanza testuale della tradizione), che può concordarsi sia con *Proculus* sia con *Antoninus* (certo in quest’ultimo caso si dovrebbe pensare a qualche nutrice-*famula* cristiana o dovrebbe intendersi metaforicamente, nel senso di una presenza cristiana nell’educazione di Caracalla). Trattazione rigorosa di M. DURST, *Christen als Römische Magistrate um 200. Das Zeugnis des Kaisers Septimius Severus für Christen aus dem Senatorenstand (Tertullian, Ad Scapulam 4, 6)*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 31, Münster Westf. 1988, pp. 91-126.

<sup>31</sup> Euseb. *Hist. Eccl.* VI 7: Ἐν τούτῳ καὶ Ἰούδας, συγγραφέων ἕτερος, εἰς τὰς παρὰ τῷ Δανιὴλ ἑβδομήκοντα ἑβδομάδας ἐγγράφως διαλεχθεὶς, ἐπὶ τὸ δέκατον τῆς Σευήρου βασιλείας ἴστησιν τὴν χρονογραφίαν· ὃς καὶ θρυλουμένην τοῦ ἀντιχρίστου παρουσίαν ἤδη τότε πλησιάζειν ᾤετο· οὕτω σφοδρῶς ἢ τοῦ καθ’ ἡμῶν τότε διωγμοῦ κινήσεις τὰς τῶν πολλῶν ἀνατεταράχει διανοίας, «Frattanto anche Giuda, un altro scrittore, nella sua trattazione delle settanta settimane di Daniele, conclude la cronografia nel decennale del regno di Severo: riteneva che allora si avvicinava già l’apparizione dell’Anticristo della quale si parlava tanto; in modo così forte la violenza della persecuzione di quel tempo aveva sconvolto le menti della maggior parte delle persone». Cfr. Hieronimus, *De viribus illustribus* 52,1-2: *Iudas De septuaginta apud Daniel hebdomadibus plenissime disputavit et χρονογραφίαν superiorum temporum usque ad decimum Severi perduxit annum. In qua erroris arguitur quod adventum antichristi circa sua tempora futurum esse dixerit, sed hoc ideo quia*

Il pensiero pagano poneva la fine del mondo in un futuro indeterminato e molto lontano. Platone la proiettava dopo innumerevoli, inconcepibili migliaia di anni<sup>32</sup>. Si sa anche di un egiziano, Apollonio (o Apollonide *Horapios*), secondo cui dalla creazione del mondo erano trascorsi 153.075 anni<sup>33</sup>. Per gli stoici la conflagrazione cosmica (ἑκπύρωσις) non era databile; per loro anche il periodo tra l'origine della terra e il primo diluvio<sup>34</sup> (cui seguiva nel mito la comparsa della seconda umanità) non era precisabile, per cui era chiamato ἄδηλον, «(periodo) oscuro». Il concetto di ἄδηλον fu acquisito da Varrone, che divise la storia in tre macro-periodi, *adelon*, *mythicum* e *historicum*. La cronologia caldaica si impegnò a colmare la lacuna e individuò prima del diluvio una serie di 430.000 anni, che però non riguardava tutto *l'adelon*, ma la successione dei re assiri prima del diluvio per Alessandro Poliistore<sup>35</sup>.

Teofilo di Antiochia<sup>36</sup>, al tempo di Commodo, compose l'apologia *ad Autolyicum*, dove inserì una trattazione *de temporibus*, tappa importantissima della cronografia cristiana. Si opponeva alla *theologia civilis* e al culto dell'imperatore, tuttavia professava la sua lealtà: «Onorerò piuttosto

---

*magnitudo persecutionum praesentem mundi minabatur occasum*, «Giuda dissertò ampiamente intorno alle settanta settimane di Daniele e continuò la cronaca dei tempi precedenti fino al decimo anno di Severo. Gli si imputa come errore in questa sua cronaca il fatto che sostenne l'imminenza dell'avvento dell'Anticristo nel suo tempo – ma questo perché la grandezza presente delle persecuzioni minacciava la fine del mondo» (traduzione mia).

<sup>32</sup> Lo si deduce indirettamente: Plat. *Leggi* 676b (la quantità di tempo trascorsa da quando esistono stati e costituzioni è immensa e inconcepibile); 677d (per quanto tempo le conoscenze umane distrutte dal diluvio sono rimaste ignote? Μυριάκις μύρια, cioè 10.000 volte 10.000 o, in senso indeterminato, un infinito numero di anni). Cfr. S. Mazzarino 1966, vol. II, pp. 470 ss.

<sup>33</sup> *FGrHist* 661 F 3. Citato da Teofilo di Antiochia, *ad Autolyicum* III 17; 25; 31 (Apollonio); II 6 (Apollonide *Horapios*); il primo (citato per il calcolo cronologico) è da identificare con il secondo? Cfr. MAZZARINO 1966, vol. II, pp. 470-471.

<sup>34</sup> Quello di Deucalione e Pirra; posteriore quello di Ogigo.

<sup>35</sup> Cfr. G. ZECCHINI, *Erga-Logoi* – 2-1 2014, <http://www.ledonline.it/Erga-Logoi>, p. 7 e n. 4.

<sup>36</sup> Cfr. S. MAZZARINO 1966, II, pp. 470 ss.

l'imperatore; tuttavia non l'adoro: prego per lui. Solo Dio, l'autentico vero Dio io adoro, sapendo che l'imperatore gli è debitore dell'esistenza»<sup>37</sup> Criticava Platone e Apollonio per le vaghezze e incertezze cronologiche e i sommi storici greci, come Erodoto, Tucidide, Senofonte, etc., perché le loro narrazioni abbracciavano periodi limitati del tempo storico e la loro rigorosa esattezza era impotente riguardo ai tempi antichi: Tucidide era criticato proprio sul piano di ciò (τὸ ἀκριβές) che lo ha reso degno di ammirazione. Sulla base delle sacre Scritture Teofilo era convinto che finalmente si potesse costruire una storia e una cronologia universale. Senza dubbio, da questo punto di vista, rappresenta un momento importantissimo di autocoscienza della cultura cristiana, che si candidava già all'egemonia ideologica: «Il nostro logos è piú antico e veridico di tutti i poeti e storici che scrissero sull'*àdelon*»<sup>38</sup>. Teofilo calcola 2.242 anni da Adamo e Noè, 1.036 anni da Noè ad Abramo; per il periodo dalla fondazione di Roma al 169 d. C. (morte di Lucio Vero); 5.698 anni dalla creazione al 169 d. C.<sup>39</sup>. Teofilo non prende in considerazione il problema della datazione dell'incarnazione e, per quanto riguarda la fine del mondo, non dice nulla, ma implicitamente tiene presente l'esamerone: infatti, se lo si applica alla sua cronologia universale, la fine del mondo appare allontanata dal presente di trecento anni – una chiara contrapposizione ai movimenti millenaristi. La collocazione di Teofilo nel filone dell'ortodossia cattolica, che si va delineando già nettamente, risulta chiara se si considerano alcuni aspetti interessanti della sua teologia. Teofilo è il primo scrittore cristiano a usare il termine τριάς nel significato che in seguito si affermerà: infatti indica l'unione delle tre persone in Dio (*Trinitas*). È il

---

<sup>37</sup> Teoph. *Ad Aut.* I 11, citato da QUASTEN 1980, p. 209.

<sup>38</sup> *Ibid.* III 17, citato da MAZZARINO 1966, vol. II, p. 473.

<sup>39</sup> *Ibid.* III 28.

primo anche nel distinguere esplicitamente, ricorrendo a termini e concetti stoici, il Verbo immanente (λόγος ἐνδιάθετος) a Dio e il Verbo esternato o proferito (λόγος προφορικός). È il Figlio primogenito rispetto a tutte le creature, che Dio generò quando volle creare tutte le altre cose, ma non se ne è svuotato, a scampo del concetto di generazione antropomorfa, anzi sempre si intrattiene con lui. Infine Teofilo sostiene, come Giustino<sup>40</sup> e Ireneo<sup>41</sup>, che l'anima non è per sua natura immortale, ma lo diventa osservando i comandamenti di Dio.

Clemente presenta un computo cronologico complessivamente vicino a quello di Teofilo, ma con la differenza che inserisce la data dell'Incarnazione, il che evidenzia la centralità di Cristo per la concezione del tempo e della storia. Egli calcola 5.590 anni da Adamo all'Incarnazione e 5784 da Adamo al 192 (morte di Commodo). Nel complesso il computo clementino risulta maggiorato di 63 anni, se si fa un piccolo calcolo<sup>42</sup>. Sia nel caso di Teofilo sia in quello di Clemente, il compimento dell'esamerone e la fine del mondo sono ben distanziati dal presente.

Di contro, Giuda vede imminente la fine del mondo. Bisogna considerare che la cultura romana ufficiale era estranea all'idea della fine del mondo: se si parlava di *aeternitas* era scontato aggiungere la determinazione *imperii*<sup>43</sup>; quello di Roma era un *imperium sine fine*<sup>44</sup>. Proprio questa ideologia era un nucleo fondamentale nelle grandi cerimonie e feste pubbliche, come il decennale di Severo: e con assoluta asimmetria Giuda proprio in quel decennale concludeva la sua cronologia nella persuasione che cominciasse la fine del mondo e ovviamente di tutte le cose in esso

---

<sup>40</sup> *Dial.* 5.

<sup>41</sup> *Adversus haereses* IV 4, 3.

<sup>42</sup> *Clem. Al. Strom.* I 21.

<sup>43</sup> *Vell. Pat. Hist.* II 103, 4.

<sup>44</sup> *Verg. Aen.* I 279.

comprese, come l'impero romano. Non si sa quali erano i calcoli cronologici di Giuda. Sicuramente si basava sui noti passi veterotestamentari<sup>45</sup> che già *in limine* del secondo<sup>46</sup> secolo cominciarono a essere sottoposti a una appassionata ermeneutica costituendo la base per l'elaborazione e l'uso cronologico del concetto di esamerone<sup>47</sup>. Li trattava, quei passi, per sostenere la sua convinzione sull'inizio, nel presente, della fine del mondo.

La cronografia universale cristiana è in fase di avanzata sistemazione nell'età severiana, con l'uso esplicito dell'esamerone che si presta opportunamente a sgombrare il cielo dai nubi apocalittici, per una chiesa che intende rasserenare gli animi dei fedeli e condurre una politica di armonia con il potere imperiale.

Ippolito orientale<sup>48</sup>, contrapponendosi nel *Commento a Daniele* (c. 202) al profetismo montanista e forse anche a Giuda, giungeva a una conclusione ben diversa da lui: rimuoveva dal tempo presente le avvisaglie della fine del mondo e spostava in un futuro lontano la data dell'avvento dell'Anticristo. I punti principali del suo computo cronologico sono questi: un esamerone (6.000 anni) la durata del mondo; Incarnazione a metà del

---

<sup>45</sup> *Gen.* 2, 3: «Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli aveva fatto creando» (6 giorni della creazione = 6.000 anni); *Sal.* 90, 4: «Sì, mille anni ai tuoi occhi / sono come il giorno di ieri ch'è passato, / come un turno di veglia nella notte» (1 giorno = 1.000 anni); *Dan.* 9, 24: «Settanta settimane sono fissate / per il tuo popolo e la città santa, / per porre fine al delitto, / per sigillare il peccato / ed espiare la colpa; / per far venire la giustizia eterna, / per sigillare visione e profezia e per ungere il santo dei santi» (70 settimane di anni = 70 X 7 anni = 490 anni). Riassumendo: per Dio un giorno è mille anni e i sei giorni della creazione.

<sup>46</sup> Per lo meno a partire dall'*Epistola* dello Pseudo-Barnaba, fra Traiano e Adriano, si ha nozione dell'esamerone cosmico, anche se non ne fa un uso storiografico o cronografico.

<sup>47</sup> Per l'esamerone cfr. O. ANDREI, *La formazione di un modulo storiografico cristiano: dall'esamerone cosmico alle Chronographiae di Giulio Africano*, in «Aevum» 69, 1995, pp. 147-170; Ead., *L'esamerone e le Chronographiae di Giulio Africano*, in *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici. Atti del XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma 5-7 maggio 1994), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995, pp. 169-183.

<sup>48</sup> Per la denominazione v. più avanti.

sesto e ultimo millennio (5.500); durata dell'impero romano 500 anni a partire dal 42 a. C.; caduta dell'impero 42 anni prima dell'inizio (5.958) della fine del mondo; quindi anarchia di regni, dominio dell'Anticristo e *parusia* finale di Cristo negli ultimi 42 anni del sesto millennio (6958-6.000)<sup>49</sup>. Così risultava un intervallo di 300 anni circa dal tempo di Giuda e di Ippolito alla fine del mondo, una prospettiva di tempo opportuna per assicurare e unire nella fede le masse di fedeli.

Sesto Giulio Africano concorda con la struttura dell'esamerone di Ippolito orientale e quindi con l'allontanamento di circa 300 anni. Lo arricchisce di altri particolari: il *diamerismós* della terra tra i figli di Noè 3.000 anni dopo la creazione; l'acme di Abramo nel 3.277. Il punto particolarmente importante ideologicamente è il distanziamento nel futuro del tempo apocalittico. Scrive Roberto: «La *Parousia* del Cristo, la morte e la Resurrezione, sono da collocare nell'anno 5531-5532 da Adamo. Poiché fino all'epoca di composizione delle *Chronographiae* sono passati altri 192 anni, il mondo si trova nell'anno 5273. Ne consegue che la fine è certa, ma non imminente: ancora 277 anni mancano all'anno 6.000 dalla Creazione»<sup>50</sup>.

Respingere le inquietanti attese millenaristiche e le connesse derive irrazionali si concilia con la filosofia della storia di Giulio Africano e con il suo ruolo di intellettuale. Egli collabora con il potere imperiale e con la sua produzione culturale vuole contribuire a creare una base sociale di consenso allo stato. A questo scopo la visione della storia che è alla base

---

<sup>49</sup> Hipp. *In Dan.* IV 23-24 e 47, cfr. POTESTÀ, RIZZI 2013, note alle pp. 523-525.

<sup>50</sup> U. ROBERTO, *Le Chronographiae di Sesto Giulio Africano. Storiografia, politica e cristianesimo nell'età dei Severi*, Soveria Mannelli 2011, p. 112. Cfr. M. WALLRAFF (hrsg. von), *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*, Berlin-New York 2006; M. WALLRAFF (hrsg. von), *Die neue Fragmentensammlung der Chronographie des Julius Africanus. Bemerkungen zur Methodik anhand einiger Dubia vel Spuria*, in Id., *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*, Berlin-New York 2006, pp. 45-59; M. WALLRAFF, U. ROBERTO, K. PINGGÉRA (ed. By), *Julius Africanus Chronographiae*, translated by W. Alder, GCS N.F. 15, Berlin-New-York 2007.

delle *Chronographiae* mira a essere un solido  $\pi\omicron\upsilon\tilde{\sigma}\tau\tilde{\omega}$  come contributo per l'unificazione spirituale della comunità cristiana, ma punta anche a raggiungere in modo persuasivo un pubblico pagano colto rappresentante delle *élites* sociali grecofone della parte orientale dell'impero, attraverso un'armatura concettuale e contenutistica che incrocia varie culture e tradizioni (ebraismo, ellenismo, apporti di vari popoli orientali), come ha ampiamente mostrato Umberto Roberto<sup>51</sup> (piú avanti tornerò su questo punto).

L'Autore dell'*Elenchos*<sup>52</sup> dice di avere trattato «in altri libri» la settantina di popoli nominati in *Genesi* 10: probabilmente allude, tra l'altro, al *Compendio dei tempi*<sup>53</sup>, dove adotta l'esamerone (durata della storia mondiale di 6.000 anni) per una cronologia della storia mondiale da Adamo al 235 (fine del regno di Severo Alessandro). Alcuni punti cronologici importanti: da Adamo al diluvio 2.242 anni; dal diluvio ad Abramo 1.141 anni (quindi da Adamo ad Abramo 3.383, circa un secolo in piú rispetto ai 3.277 di Africano, perché Ippolito allunga l'intervallo da diluvio ad Abramo); conclusione nell'anno 5.738, corrispondente all'ultimo anno del regno di Alessandro (235). Il computo di Ippolito è vicino a quello di Teofilo: infatti questo si conclude con l'anno 5.698 (169 d. C.) e dà, se estrapoliamo, il 5.764 per il 235 d. C.

---

<sup>51</sup> ROBERTO 2011.

<sup>52</sup> Per la denominazione v. piú avanti.

<sup>53</sup> Titolo completo: *Compendio dei tempi e degli anni dalla creazione del mondo sino al giorno d'oggi*, cfr. Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, a cura di A. MAGRIS, con un saggio introduttivo di E. CASTELLI, Brescia, 2016<sup>2</sup> (2012<sup>1</sup>), pp. 55-56: «Quando si riteneva che la statua vaticana fosse di Ippolito, si identificava tale scritto con il titolo *Chronicon* menzionato nella lista epigrafici. Dopo la scoperta dell'originaria identità femminile della scultura, si è invece prudenti circa tale identificazione e d'altra parte negli ultimi anni sono stati avanzati alcuni dubbi riguardo l'attribuzione alla mano dell'A.», con bibliografia recente. – Ed.: Hippolytus, *Die Chronik*, hrsg. Von R. HELM, Berlin 1955.

Con questi ultimi autori la cronologia assume una maggiore funzione di puntello di una concezione filosofica e ideologica del tempo storico. Questa funzione non è schematica: non ha lo stesso risvolto ideologico negli autori cristiani. Si consideri il sincronismo tra l'incarnazione e l'ἄκμῃ<sup>54</sup> dell'impero romano, divenuto tradizionale a cominciare dal Vangelo di Luca<sup>55</sup>. Melitone di Sardi lo aveva usato apologeticamente come un fatto provvidenziale. Anche per Giulio Africano non può non essere un fatto positivo e provvidenziale, come si addice al suo rapporto collaborativo con il potere imperiale che presenta una analogia con l'atteggiamento di intellettuali neosofisti. Nell'ermeneutica di Ippolito orientale applicata a Daniele l'impero romano, se non è identificato con l'Anticristo, tuttavia viene giudicato negativamente nel suo universalismo forzato, violento e militaresco, cui si contrappone l'universalismo autentico del cristianesimo (v. avanti)<sup>56</sup>.

Si consideri anche un altro punto. Da Teofilo a Giulio Africano la cronografia e i suoi risvolti sul piano della teologia e della filosofia della storia si sviluppa notevolmente. Già con Teofilo la cronologia e la storiografia cristiana si atteggia agonisticamente nei confronti della storiografia pagana, soprattutto greca e per giunta nelle sue più alte manifestazioni (Erodoto, Tucidide, Senofonte), in quanto incapace di ricostruire tutta la storia umana (rimanevano fuori, come buchi neri, l'ἄδηλος χρόνος e, si può aggiungere, il τέλος della storia umana). Ora anche da questo punto di vista si nota tra gli autori cristiani una presa di posizione non uniforme e non equivalente. Per esempio, Ippolito orientale, per sostenere la durata (5.500 anni) dell'intervallo di tempo tra Adamo e

---

<sup>54</sup> *In Dan.* IV 9, 2: ἤκμασεν τὸ τῶν Ῥωμαίων βασιλείων.

<sup>55</sup> Lc. 2, 1.

<sup>56</sup> Cfr. *In Dan.* IV 9, 1-3.

Cristo, ricorre all'esegesi simbolica di passaggi delle sacre scritture<sup>57</sup>: un metodo che può andare bene non per un pagano, ma per un destinatario cristiano che ha fede e fonda tutto sui testi sacri. Teofilo Antiocheno e Clemente Alessandrino si basano sul confronto tra le genealogie che la Bibbia fornisce e le informazioni ricavabili dalla storiografia greca: un metodo che può suscitare l'attenzione e l'interesse di destinatari pagani colti<sup>58</sup>. Su questo versante si colloca con maturità Giulio Africano in cui confluiscono costruttivamente cultura giudaica, ellenistica e cristiana (v. avanti). Anche l'Autore dell'*Elenchos*, nel suo *Compendio del tempo*, dove adotta l'esamerone per inquadrare tutta la storia umana dalla sua origine al suo *telos*, collega e confronta storia biblica e storia profana dalla creazione al 235.

Nello stesso tempo la cultura pagana, dopo gli sforzi per una cronologia universale di Diodoro Siculo e di Dionigi di Alicarnasso, ripropone il suo problema di fondo quando «Censorino, nel 238 d. C., conserva nella sua opera *De die Natali* (21,1-2), un prezioso frammento di Varrone [...] tratto dal *De gente populi Romani* composto intorno al 43 a. C.», il quale «conferma che ancora in quest'epoca la storiografia ellenistico-romana non era in grado di estendere il concetto di ἱστορικόν oltre la prima Olimpiade»<sup>59</sup>. L'evocazione della varroniana tripartizione della storia umana in ἄδηλον (tempo oscuro dall'origine umana al primo diluvio), μυθικόν (*multa fabulosa* compresi tra diluvio e prima Olimpiade) e ἱστορικόν (*verae historiae*) è preceduta da parole di rammarico conoscitivo: se l'origine del mondo fosse giunta *in hominum notitiam*, è da lì che l'autore comincerebbe. Si tratta di un periodo ipotetico dell'irrealtà: pertanto

---

<sup>57</sup> Ex. 25, 10 s.; Ev. Io. 19, 14; Apoc. 17, 10.

<sup>58</sup> Cfr. POTESTÀ, RIZZI 2013, note alle p. 524 nt. 161.

<sup>59</sup> ROBERTO 2011 p. 73, con bibliografia nella nt. 11.

L'autore non illuminerà l'oscurità che precede il primo diluvio né racconterà le *fabulae* che si narrano per il tempo compreso tra il diluvio e la prima Olimpiade, ma tratterà *verae historiae* comprese nell'intervallo di tempo che Varrone chiamò *storico*. Si tratta di rammarico e di ammissione di impotenza conoscitiva, al cui confronto si staglia già l'orgoglio della cronologia e storia universali del cristianesimo? Si tratta di questo o dell'ἀκραιβής del *logos* umano che si appella alle sue sole forze e pratica l'*epoché* su ciò che va oltre le possibilità di conoscenza umana? In questo secondo caso l'apparente rammarico si rivelerebbe una superstita ironia dell'umanesimo conoscitivo greco verso una soluzione (quella cristiana e forse quella recente di Africano) che si impernia sull'epifania del puro *Logos* divino e non sul puro *logos* umano (che sorveglia con la scepsi desiderio e ricerca di verità).

#### 2.4 Ippolito (orientale): concezione della storia e escatologia

La concezione della storia e l'escatologia di Ippolito (orientale)<sup>60</sup>, esposte in *De Christo et Antichristo*<sup>61</sup> e nel *Commento a Daniele (in Daniele IV)*<sup>62</sup>, concordano nelle linee generali con quelle di Ireneo. Ippolito rifiuta il (non parla del) millenarismo di Ireneo (il millennio del regno dei santi dopo

---

<sup>60</sup> Non si toccano le questioni relative a Ippolito di Roma, Ippolito orientale o siriano, e di un terzo autore di incerta denominazione. Mi attengo ai consigli di E. Castelli per l'indicazione di questo autore, v. MAGRIS, CASTELLI 2016, p. 46; nelle note del saggio introduttivo, *passim*, un'ampia e aggiornata bibliografia sulla questione *vexatissima* dell'identità e dell'attribuzione delle opere.

<sup>61</sup> Pervenuto nell'originale greco e nelle traduzioni paleoslava, etiopica, georgiana e in frammenti di quelle siriana e armena.

<sup>62</sup> Incompleto nell'originale greco, completo nella traduzione paleoslava.

la sconfitta dell'Anticristo, come preparazione per la vicinanza a Dio)<sup>63</sup>. Accetta il computo cronologico basato sulla settimana della creazione (in cui un giorno equivale a mille anni come dice il salmo 90)<sup>64</sup>. Si oppone al profetismo contemporaneo (specie del montanismo), in quanto foriero di ansie e disordini, tende ad allontanare l'avvento dell'Anticristo e la successiva finale venuta in gloria di Gesù,<sup>65</sup> e considera chiusa la stagione delle profezie (non resta che l'esegesi di quelle tramandate dalle Scritture), per una istanza di stabilizzazione e consolidamento della chiesa<sup>66</sup>. Per la concezione storica ed escatologica riprende la statua del sogno di Nabucodònosor e la visione delle quattro bestie di Daniele (la *translatio imperii*)<sup>67</sup>, seguendo Ireneo e incrementando l'uso dell'Apocalisse. L'impero romano è, come in Ireneo, prefigurato dalla spaventosa quarta bestia della visione di Daniele e caratterizzato da «ferro» e «forza» (potenza militare) e dal dominio oppressivo<sup>68</sup>. Roma è accostata a Babilonia, la città prostituta, con riferimenti a *Isaia* (sulla caduta di Babilonia) e più estesamente all'*Apocalisse* di Giovanni (sulle visioni di Daniele, cosa che permette a Ippolito di associare il discorso di Giovanni all'impero di Roma, alla cui distruzione seguiranno i dieci re e poi il regno dell'Anticristo)<sup>69</sup>. Ippolito identifica la prima bestia dell'*Apocalisse* con la quarta bestia di Daniele, quindi con l'impero romano<sup>70</sup>, associando la seconda bestia dell'*Apocalisse*

---

<sup>63</sup> *De Chr. et Antic.* 26, 1-2; 65 ,1 ss.; *In. Dan.* IV 10, 2; 23 s. Ippolito omette di collocare il regno dei santi in un tempo che preceda la vicinanza finale a Dio. – Posizioni diverse tra gli studiosi, v. POTESTÀ, RIZZI 2013, pp. 515-516 nt. 110.

<sup>64</sup> Cronologia: *De Chr. et Antic.* 64, 1; *In Dan.* IV 3, 5; 5, 1-6; 9, 1-3; 23, 1-6; 24, 1-8; 48-57; 50, 2; 54, 2; etc.

<sup>65</sup> Cfr. *L'Anticristo, I. Il nemico dei tempi finali*, Testi dal II al IV secolo, p. 519, nt. 130.

<sup>66</sup> *In Dan.* 21, 1-4 ; 22, 1-4.

<sup>67</sup> *De Chr. et Antic.* 19, 1-2; 20, 1-2; 21; 22; 23, 1-2; 24, 1-2; 25, 1-3; *in Dan* IV 1, 1-4; 2, 1-10; 3, 1-8; 4, 1-2; 5, 1-6; 6, 1-4; 7, 1-6; 8, 1-9; 9, 1-3; 10, 1-4.

<sup>68</sup> Impero romano e quarta bestia di Daniele: *De Chr. et Antic.* 25; 33; *In Dan* IV 5, 2.

<sup>69</sup> *De Chr. et Antic.* 34-35 (per *Isaia*); 36-42 (per *Apocalisse*).

<sup>70</sup> *De Chr. et Antic.* 49, 2.

all'Anticristo che sembra restaurare il potere dell'impero romano dopo la sua dissoluzione in dieci regni<sup>71</sup>. Ippolito riprende probabilmente da Ireneo i tre nomi Teitan, Euanthas e Lateinos, uno dei quali può essere il nome dell'Anticristo. Propende per Lateinos (Latino), anche se attenua l'opinione avanzata (di nomi «molti altri se ne possono trovare»; inoltre, il nome Lateinos «né bisogna proferirlo, come se si trattasse veramente di questo, né al contrario ignorare che non si può dire altrimenti», perché c'è sempre del mistero divino che rimane anche nelle parole dei profeti da custodire nel «cuore puro» e che si svelerà nell'accadimento)<sup>72</sup>. Si ha l'impressione che Ippolito cerchi di moderare un'istanza di antiromanismo del suo stesso animo. Ci sono altri passaggi sull'atteggiamento verso l'impero romano. Insieme a *De Chr. et Antic.* 48,1; 49,2, va letto in *Danielem* IV 9,1, dove a proposito della data di nascita di Gesù in sincronia con l'acme del regno di Augusto (al suo quarantaduesimo anno) Ippolito fa un parallelo o, meglio, una contrapposizione tra il fatto che «il Signore ha chiamato per mezzo degli Apostoli tutte le genti e tutte le lingue e ha creato un popolo di fedeli cristiani che portano nel cuore il Signore e un "nuovo nome" (*Apoc.* 2,17)» e il fatto che «allo stesso modo il regno attuale, che comanda "secondo la forza di Satana" (*2 Ep. Thess.* 2,9), ha operato una contraffazione, e anch'esso similmente raccogliendo da tutte le nazioni i più nobili li prepara alla guerra, chiamandoli Romani»<sup>73</sup>. Melitone di Sardi sostiene la provvidenzialità della sincronia<sup>74</sup>; Ippolito, invece sottolinea la

---

<sup>71</sup> *De Chr. et Antic.* 48, 1; 49, 2.

<sup>72</sup> *De Chr. et Antic.* 50, 1-3.

<sup>73</sup> In *Danielem* IV 9, 1. La sincronia tra costituzione dell'impero romano e incarnazione si trova, a partire dal Vangelo di Luca, anche in autori cristiani come Tertulliano e Epifanio e in cronografi (*Chronicon* dell'autore dell'*Elenchos*, Giulio Africano e Eusebio). – MAZZARINO 2008 (I ed. Garzanti, Milano 1959), pp. 39-40, 166-167; Zecchini ha parlato dell'universalismo romano come «caricatura satanica» rispetto all'universalismo cristiano, in ZECCHINI 2017, p. 118.

<sup>74</sup> V. Eusebio, *Hist. Eccl.* IV 26, 7 s.

contrapposizione di senso e di valore tra il piano terreno e il piano divino: l'impero romano unifica con la forza vari popoli e ne arruola gli uomini più nobili per fare la guerra chiamandoli romani, il Signore unifica i popoli con il suo messaggio chiamandoli cristiani. All'universalismo romano forzato e militare si contrappone l'universalismo nel nome di cristiani. Ippolito formula un giudizio politico e morale negativo sull'impero romano: politico, perché la base del potere è la forza dell'esercito; morale, perché la forza militare è anche la base dell'orgoglio smisurato degli imperatori<sup>75</sup>. Certo è un giudizio che vale per tutti gli imperi universali, sia quelli precedenti all'impero romano sia a quello che instaurerà l'Anticristo. Roma, a differenza dei precedenti imperi universali, riunisce diversi popoli. Ippolito dice sulla bestia che rappresenta l'impero romano: «Ora invece la bestia che domina non costituisce un solo popolo, ma raccoglie per sé e appronta in vista della guerra un esercito da tutte le lingue e da uomini di ogni razza che tutti insieme sono detti Romani, pur non provenendo da una medesima terra»<sup>76</sup>. La connotazione negativa dell'impero romano in questo passo non può essere eliminata, anche se non c'è una posizione eversiva in Ippolito. La Roma «bestia» multietnica richiama anche la percezione storica che Ippolito ha delle istanze centrifughe rappresentate dai popoli dominati dall'impero romano. Negli ultimi tempi della storia terrena la statua sognata da Nabucodònosor (cioè l'impero romano), colpita dalla pietra (Cristo che torna), crollerà in frantumi (divisione dell'impero); allora «le

---

<sup>75</sup> In *Danielem* III 6 s.; IV 2, 8.

<sup>76</sup> in *Danielem* IV 8, 7. – Un intellettuale integrato come Elio Aristide, nell'*Encomio di Roma*, esaltava come segno di grande civiltà il fatto che uomini provenienti da altri popoli sottomessi a Roma, arruolati nell'esercito romano, conseguissero con il servizio militare la cittadinanza. Il fenomeno, come si sa, si allargò notevolmente da Marco Aurelio a Settimio Severo. – Si tenga anche presente che il servizio militare costituiva un problema per cittadini romani convertiti al cristianesimo, v. sotto a proposito del *De corona* di Tertulliano e cfr. Celso, che nella chiusa del *Discorso vero* esortava i cristiani ad accettare il servizio militare per la sicurezza dell'impero romano.

dieci dita della statua faranno posto a democrazie e le dieci corna della bestia saranno suddivise in dieci re», in una universale anarchia militare, si direbbe; il piccolo corno sviluppatosi sulla testa della bestia, oltre alle dieci corna dette, sarà l'Anticristo che instaurerà la sua iniqua tirannide universale, ma, come si è già detto sopra parlando di Ireneo, sarà vinto da Cristo<sup>77</sup>. Intanto, nel momento storico in cui viveva, in cima ai pensieri di Ippolito c'era l'unità della chiesa finale come preparazione della società dei santi che Cristo avrebbe realizzato definitivamente dopo l'eliminazione dell'Anticristo. Ancora con Ippolito l'individuo poteva trovare pienezza di senso per la propria vita solo nell'unità e universalità della chiesa cristiana. Come anche Bardesane che rimase nel suo ἔθνος, lontano dal centro dell'impero.

### 2.5 Tertulliano: la dignità del pallio

Tertulliano (c. 170-230), vissuto fino al regno di Severo Alessandro, avrebbe concluso la sua vita come intellettuale apocalittico, anche nell'accezione di Umberto Eco. Girolamo lo definisce *ardens vir*<sup>78</sup>. Per forza di fede, rigore di pensiero e personalità di stile (tra l'altro, usa per primo i termini *Trinitas* e *persona*, questo termine per tradurre il greco πρόσωπον,

---

<sup>77</sup> *De Chr. et Ant.* 25-28. La traduzione in POTESTÀ, RIZZI 2013, pp. 140-143. – Sulle questioni sollevate da questo passaggio, cfr. F. C. OVERBECK, *Quaestionum Hippolytearum specimen*, Lipsiae 1964, pp. 63-65; S. MAZZARINO, *L'impero romano II*, Roma-Bari 1962 (rist. 2003), pp. 478-490; MAZZARINO 2008, pp. 29-37, 173-180; E. NORELLI, *Profezia e politica nella ricezione antica dell'Apocalisse: Ippolito e Vittorino di Petovio*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» XXV 1999, pp. 315-346. Le questioni sono state sollevate dal termine «democrazie»: per Potestà e Rizzi il termine indicherebbe semplicemente la «pluralità» dei (dieci) regni in contrapposizione all'universalità dell'impero romano, v. POTESTÀ, RIZZI 2013, pp. 506-507, n. 53.

<sup>78</sup> *Epistulae* 84, 2.

nel senso teologico di persona), è un difensore del Logos-Gesú-Cristo contro il monarchianesimo modalista o patripassianista (*Adversus Praxean*)<sup>79</sup> e da questo punto di vista si avvicina alla posizione cattolica che in seguito sarà vincente ma dalla quale si allontanerà, per l'ardore stesso della sua fede, sul piano di un rigorismo etico. Infatti da questo punto di vista è inflessibile e condanna i teologi monarchiani, i vescovi di Roma e i fedeli cattolici perché mostrano condiscendenza a compromettersi con il mondo. Fin dalle prime opere, *Ad nationes* e *Apologeticum*, sostenendo che il Dio cristiano, l'unico vero, dispone del potere universale e lo concede a chi Lui vuole (quindi l'autorità dell'imperatore dipende da Dio e l'imperatore è responsabile di fronte a Dio), dimostra l'infondatezza e contraddittorietà giuridica delle accuse contro i cristiani e sostiene che questi non sono nemici dello stato e del genere umano, come è vero che la loro comunità forma un *corpus*, unito da una sola disciplina e da una sola speranza, e animato dall'amore e dalla solidarietà. Nell'ultima fase della vita Tertulliano aderisce, essenzialmente per rigorismo morale, al movimento millenaristico del montanismo e condanna la chiesa cattolica su punti come la liceità del servizio militare (*De corona*, ai cristiani è proibito portare la corona militare, perché guerra e servizio militare sono in contraddizione con la sua fede), la possibilità di fuggire per evitare il martirio (*Ad martyras*), la legittimità del secondo matrimonio (*Ad uxorem*, *De exhortatione castitatis*, *De monogamia*), etc. Inoltre il suo atteggiamento critico verso l'impero si vede anche nel *De spectaculis*, dove Tertulliano condanna drasticamente i giochi del circo, dello stadio e dell'anfiteatro, come forma di idolatria, e nel *De pallio*, dove si difende dalla critica di avere di aver sostituito il mantello (*pallium*) alla *toga*

---

<sup>79</sup> Praxea identificava il Padre con il Figlio e da ciò deduceva che «il Padre stesso discese nella Vergine, Lui nacque da Lei, Lui soffrì, Lui stesso, insomma, fu Gesù Cristo» (c. 1).

nell'abbigliamento quotidiano. A questo proposito è interessante ricordare come si giustifica. La toga fu introdotta dai romani dopo avere sconfitto Cartagine (la patria di Tertulliano, appunto). Inoltre: il mantello, un tempo era indossato da persone di ogni condizione sociale e ogni rango; è semplice e comodo; è stato indossato da filosofi, retori, sofisti, poeti, musicisti, astrologi, grammatici; infine, anche se non è usato nel foro, nel palazzo del senato, nella sede del prefetto, nella casa del cavaliere romano, negli uffici dello stato, ha acquistato una dignità superiore diventando la veste dei cristiani! Tuttavia bisogna *nuancer*. Come si è detto sopra, Tertulliano, toccando il tema anticristologico in *De resurr. carn.* (24, 18), presenta una novità nella concezione del rapporto tra l'Anticristo e l'impero romano, traendo spunto da Ireneo e Ippolito e tuttavia sciogliendo l'ambiguità che c'è in loro riguardo a questo punto. Ireneo prima e Ippolito dopo, nel trattare dell'Anticristo, tengono presente la seconda lettera di Paolo ai Tessalonicesi dove, in un passaggio (2,1-12), si allude a qualcuno o qualcosa che ritarda l'avvento dell'Anticristo. La lettera di Paolo è indirizzata (intorno alla metà del I secolo) ai Tessalonicesi che vivono sempre in uno stato di persecuzione (1, 3-11) e di cui alcuni si agitano credendo in un prossimo avvento dell'Anticristo (2, 1-12) e altri al contrario vivono nell'ozio come facevano prima della conversione (3, 6-15). Qui interessa quello che dice Paolo in riferimento alle ansie per la presunta imminenza dell'Anticristo e quindi della parusia (o seconda venuta) di Gesù. In *De resurr. carn.* 24, 12-20, Tertulliano riporta passi di Paolo 2 *Ep. Thess.* 2, 1-12 e li commenta e interpreta chiarendo che, anche se nel presente è in atto il mistero dell'iniquità (le persecuzioni), non è ancora giunto colui che sommerà in sé tutte le possibili iniquità, cioè l'Anticristo, perché c'è chi lo trattiene ancora (τὸ κατέχον / *quid teneat* / *qui nunc tenet*): cioè l'impero

romano. Solo quando l'impero romano si dissolverà in dieci regni, verrà l'iniquo, per volontà di Satana, ma il Signore Gesù metterà fine al dispiegarsi di tutta la sua ingiustizia uccidendolo. Volendo rassicurare i cristiani, anche nelle persecuzioni, Tertulliano parla di una funzione stabilizzatrice dell'impero romano nel presente, sulla base dell'interpretazione della seconda lettera di Paolo ai Tessalonicesi. Su questo punto è interessante la conclusione di Potestà e Rizzi: «Secondo che si faccia ricorso all'*Apocalisse* o alla seconda lettera ai Tessalonicesi, la figura del nemico degli ultimi tempi assume così significati politici opposti. Di per sé, una prospettiva escatologica non comporta necessariamente un'attitudine eversiva o di resistenza verso lo stato: può indicare un'attitudine lealista, di sostegno e di identificazione con le ragioni dell'impero da parte dei cristiani. Questo molto prima di Costantino»<sup>80</sup>. Così la critica dell'impero romano di cui si è detto prima va considerata con una certa sfumatura, ma credo che Tertulliano non abbia, come anche Ippolito, in un lucido sentimento cristiano, superato il senso di estraneità verso l'istituzione dell'impero romano e il sentimento di disagio come cittadino romano, dato che, tra l'altro, per rispettare la memoria di Cartagine distrutta da Roma, ha contrapposto alla toga romana il pallio indossato dai saggi greci e dai cristiani. In ultima analisi la posizione di Tertulliano verso il potere imperiale e la *romanitas* rimane problematica e non si può considerare affatto quella di un intellettuale integrato<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> POTESTÀ, RIZZI 2013, p. XXX.

<sup>81</sup> Opposte posizioni: per R. KLEIN, *Tertullian und das römische Reich*, Heidelberg 1968, pp. 35-48, Tertulliano precorrerebbe la conciliazione tra cristianesimo e impero; per C. N. COCHRANE, *Cristianesimo e cultura classica*, Bologna 1969 (edizione originale, New York 1957<sup>2</sup>), p. 279, la contrapposizione di Tertulliano all'impero romano sarebbe netta. La figura di Tertulliano rimane enigmatica, ambigua, ambivalente sul piano politico, filosofico, e generalmente culturale: J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, pp. 15-18; P. Siniscalco, s. v. *Tertulliano*, in *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane 2*, Casale Monferrato 1984, col. 3419. DAL COVOLO 1989, p. 17, n. 18, scrive: «Si

In realtà, riguardo al rapporto con l'autorità statale si può notare una linea che parte da un certo lealismo nelle opere apologetiche e procede verso una posizione antistatale. Nell'*Apologeticum* si avverte a volte qualche nota idillica nella considerazione del rapporto tra i cristiani e lo stato. I cristiani non dovrebbero essere accusati di lesa divinità né di lesa maestà: non pregano le divinità pagane perché queste sono false e risultano semplicemente da una divinizzazione di uomini ammirati per qualche motivo (evemerismo); e così, pregando l'unico vero Dio, pregano anche per Colui che solo può proteggere l'imperatore e prolungare la sopravvivenza dell'impero romano, ritardando la fine del mondo, che è pur sempre un fatto traumatico (anche se in ultima prospettiva c'è la *parousia*). Inoltre, gli imperatori sono distinti in sovrani buoni e cattivi: questi ultimi sono persecutori dei cristiani<sup>82</sup>. Anche in *Ad Scapulam*, la lettera aperta a P. Iulius Scapula Tertullus, proconsole d'Africa, riprende il tema degli imperatori persecutori come pessimi governanti in tutto e destinati al castigo divino (la rovina degli empi di Lattanzio) e viene riconfermato il lealismo dei cristiani verso lo stato. Certo, c'è anche la nota provocatoria, tipica del temperamento passionale di Tertulliano: come l'*Apologeticum* si conclude con l'affermazione che le persecuzioni giovano ai cristiani, visto che non fanno che aumentare il numero delle conversioni<sup>83</sup>, così in *Ad Scapulam* si afferma che la crudeltà dei persecutori è la gloria dei cristiani e l'amore di questi anche per i nemici è alimentato dalle persecuzioni. Viene trattato anche il principio della libertà di fede religiosa (che è *tout court* libertà

---

tratta di un enigma che – a mio parere – non può essere risolto invocando l'adesione di Tertulliano al montanismo, anche se questa contribuì senza dubbio a radicalizzarne il rigorismo: già nelle opere anteriori al periodo montanista, infatti, si trovano le dichiarazioni dell'incompatibilità tra Cristo e Cesare. Resta utile per la documentazione J. GUIGNEBERT, *Études sur les sentiments de l'empire et de la société civile*, Paris 1901».

<sup>82</sup> Motivo in seguito ripreso da Lattanzio in *De mortibus persecutorum*.

<sup>83</sup> *Apolog.* 50 13 : *semen est sanguis Christianorum*.

interiore dell'individuo): «non è proprio della religione imporre la religione»<sup>84</sup>. Nello *Scorpiace* si sente il tempo delle persecuzioni nella loro durezza. Allora Tertulliano afferma in modo perentorio che la Legge divina è al di sopra delle leggi umane e che bisogna obbedire alle autorità terrene solo se esercitano la giustizia e osservano la morale: l'amore dei cristiani ha come suo oggetto più alto Dio; l'imperatore o il proprio corpo come oggetti d'amore sono decisamente inferiori a Dio<sup>85</sup>. Peraltro, i martiri cristiani incarnano la *virtus* antica dei romani<sup>86</sup>: così i romani, che l'hanno perduta, la perseguitano nei cristiani. Tuttavia Dio conferisce ancora nel presente il potere ai romani<sup>87</sup>. E nell'*Apologeticum* Tertulliano caratterizza la chiesa come colonna dello stato: una prefigurazione del futuro? Un Tertulliano teologo dell'impero? Conclusioni del genere la concezione della storia e la visione dello stato e della società imperiale, che Tertulliano ha, le impediscono. La storia è educazione (*disciplina*) *in progress* del genere umano<sup>88</sup>. Ci sono delle tappe, dei gradi di rivelazione divina, cui si vanno adeguando le capacità umane, limitate e suscettibili di crescita. La pianta si sviluppa dal seme per fasi successive fino a fruttificare; così la storia umana ha le sue fasi: stato di natura (all'inizio); fanciullezza (la Legge mosaica e i profeti); gioventù (Vangelo); età matura (lo Spirito Santo, il Paracleto)<sup>89</sup>. Dio non lascia libero campo di agire al demonio a danno dell'uomo e pertanto ha mandato suo vicario il Paracleto, lo Spirito Santo, per educare, illuminare

---

<sup>84</sup> *Ad Scap.* 2, 2: *nec religionis est cogere religionem.*

<sup>85</sup> *Scorp.* 14.

<sup>86</sup> *Ad nat.* II 18.

<sup>87</sup> *Ad nat.* II 18; 19.

<sup>88</sup> P. ARCHAMBAULT, *The Ages of Man and the Ages of the World. A study of two Traditions*, in «REAug» XII, 1966, pp. 193-228; riguardo all'educazione (*disciplina, paideia*).

<sup>89</sup> *De vir. vel.* 1, 4-7. – Tertulliano impronta la sua periodizzazione della storia umana a Cicerone per lo sviluppo naturale e a Paolo per le età del mondo: v. Cic. *Cato maior de senectute* 33; 51; Paul. *Gal.* 4, 1-9.

con le Scritture, riformare, migliorare<sup>90</sup>. Inoltre c'è la contrapposizione sempre piú alla societ  romana. A partire dal *De corona*, in cui si sostiene che l'inconciliabilit  dell'incoronazione dei soldati e del servizio militare con la fede cristiana, Tertulliano si attesta su una posizione di antistatalismo di impossibilit , da parte del cristiano di accettare il vivere civile romano in molti aspetti: tutti i mestieri che hanno a che fare con il culto idolatrico (commercio, magistrature, insegnamento, etc.) devono essere evitati dai cristiani (*De idolatria*); la fuga per evitare la persecuzione e il martirio   contro la volont  divina (*De fuga in persecutione*); il martirio   da esaltare per la sua funzione nella chiesa (in *Contra Valentinianos* e in *Scorpiace*). A queste opere si allineano anche quelle che mirano al controllo della sessualit  e in cui si manifesta una forte misoginia (la donna come *ianua diaboli*): *Ad uxorem* (esortazione alla moglie a non sposarsi in caso di vedovanza o di sposarsi con un cristiano nel caso non poterne fare a meno), *De monogamia* (le seconde nozze sono contro la volont  divina), *De exhortatione castitatis* (l'ammissione, da parte di san Paolo, delle seconde nozze per le giovani vedove   da intendere come una tolleranza, non un consiglio), *De cultu feminarum* (proibizione di ogni ornamento del corpo femminile), *De virginibus velandis* (l'uso di coprire il capo, gi  previsto per le donne sposate,   esteso anche alle ragazze), *De pudicitia* (condanna di un alto prelato facile a impartire assoluzioni anche per peccati carnali), *De ieiunio adversus psychicos* (difesa del digiuno praticato dai montanisti contro i cattolici detti *psychici*, cio  dotati soltanto di ψυχή, anima naturale o animale,<sup>91</sup> e privi di πνεῦμα, spirito).

---

<sup>90</sup> *Ibid.* 1.

<sup>91</sup> Noi diremmo carnali o, pi  semplicemente, materialisti.

Tertulliano parte da un dato immediatamente percettibile: la difficoltà, per i cristiani, di integrarsi nella società civile. Innanzitutto, per i contenuti della fede (teologia, soteriologia, concezione del tempo e della storia, escatologia), cui ho accennato, inconciliabili con le credenze, gli usi e i costumi della società romana. Poi per la costituzione stessa della comunità cristiana radicalmente diversa dalla *res publica civium romanorum*. I cristiani formano un unico *corpus* di fratelli figli di un unico Padre. È una rivoluzione antropologica che la fede cristiana esige: il trascendimento della parentela di sangue e della *res publica* politica nella parentela e nella *res publica omnium* basate sullo  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ . Tertulliano non deflette mai da questo nocciolo. La comunità cristiana potrebbe diventare la *res publica* di tutti gli uomini e paradossalmente è selettiva quanto mai altri modelli di società: esige l'abbraccio intimo e totale della fede. L'estrema gravità dell'impegno che richiede l'assolutezza della fede cristiana è riassunta nell'*agudeza* del famoso motto *credibile est quia ineptum est*<sup>92</sup>, che sfida la piccola logica umana e rigetta frontalmente lo scandalo provato dai pagani all'idea del Figlio di Dio fatto carne e crocifisso come uno schiavo. Di qui la condanna sia della chiesa che scende a compromessi con il mondo sia della società romana con la sua *theologia fabulosa* (di dèi falsi, originariamente uomini divinizzati o, peggio, maschere di demòni che giustificano le perversioni umane), la sua *theologia civilis* e il culto dell'imperatore e tutti quegli appetiti disordinati

---

<sup>92</sup> Cfr. *De carne Christi* 5, 4: *Crucifixus est Dei Filius, non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius, prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile*. Cfr. VON ALBRECHT 1994, p. 1568, tra le altre eredità lasciate alla Chiesa occidentale da Tertulliano, «il creatore della letteratura latina cristiana, la cui lingua ha caratterizzato una volta per tutte», mette «da un lato l'aureo motto del "testimonium animae naturaliter Christianae" (*Apol.* 17, 6), dall'altro l'orgogliosa insistenza sulla paradossalità, anzi l'assurdità della fede, nascente dalla sensibilità romana per il "numinoso", il "totalmente diverso" della rivelazione», due frasi contraddittorie, ma, si può aggiungere, proprio per questo *tertullianamente* vere.

(lusso, gola, sesso, violenza) che peraltro erano già stati stigmatizzati anche da filosofi, poeti, storici, retori pagani.

## 2.6 Minucio Felice: come rendere il cristianesimo «accettabile a corte e in società»

Minucio Felice ha in comune con Tertulliano l'origine africana, l'esercizio dell'avvocatura a Roma, la mentalità giuridica che informa i ragionamenti e la conversione al cristianesimo, ma è nettamente diverso per la serenità con cui vive la fede e per l'apertura a un dialogo mite e *urbanus* con i pagani. Precisamente egli ha a che fare con un *milieu* di persone e amici altolocati; e il *lector in fabula* dell'unica sua opera pervenuta, l'*Octavius*<sup>93</sup>, è l'uomo romano colto e raffinato<sup>94</sup>.

---

<sup>93</sup> Schema del *dialogus. Preludio*: l'autore rievoca una disputa sulla religione tra due suoi amici, Cecilio, pagano colto e benestante, e Ottavio, cristiano di modesta famiglia, durante una passeggiata lungo la spiaggia di Ostia. Minucio fa da arbitro (1-4). *Intervento di Cecilio*: impossibile conoscere il mondo esterno, per tutti e ancora di più per i cristiani che sono ignoranti; l'uomo è un agglomerato casuale di elementi; impossibile credere in un dio provvidenziale (avrebbe permesso la condanna a morte di Socrate?); impossibile dare retta ai cristiani, uomini onolatri (adoratori di testa d'asino), dediti a riti orgiastici notturni, infanticidi, incestuosi; stando così le cose, non resta che attenersi al culto degli dèi padri, che hanno premiato la *pietas* dei romani con la signoria sul mondo; il modello romano di vita proteso al godimento della vita terrena vale di più di quello cristiano proiettato verso una realtà ultraterrena (con la conseguenza paradossale che bisogna desiderare i dolori piuttosto che i piaceri, per un dio che in fondo non li protegge); i cristiani sono ignoranti, grossolani, rozzi, bifolchi, incapaci di intendere la vita civile, a maggior ragione quella divina (5-13). *Intermezzo*: Minucio osserva che la verità conta più dell'eloquenza e dà la parola a Ottavio (14-15). *Intervento di Ottavio*: non i ricchi e i sapientoni, ma i *pauperes*, gli *inperiti*, i *plebei*, gli *indocti*, i *seminudi* possono trovare la verità; Dio esiste ed è provvidenziale sulla base di tre prove, quella cosmologica (il cosmo è ordinato e presuppone un motore immobile), quella teleologica (le singole cose e il mondo hanno un fine) e quella tradizionale (il *consensus omnium* circa l'unicità di Dio appurabile nella rassegna di poeti e filosofi); il politeismo pagano è un pasticcio di favolette e menzogne che avallano difetti e vizi umani; l'impero romano non è portatore di giustizia ma violento e sanguinario predatore dei popoli; sono confutate le accuse infondate di Cecilio ai cristiani; la rivelazione cristiana è superiore allo scetticismo (16-38). *Conclusione*: Cecilio ammira il discorso di Ottavio e si fa cristiano.

<sup>94</sup> Cfr. VON ALBRECHT 1994, p. 1584: Minucio Felice è «un Francesco di Sales, che rende il cristianesimo accettabile a corte e a società».

Nella critica del mito di Roma, Minucio utilizza argomenti che ricorrono nell'apologetica e derivano dalla critica già pagana. Ottavio demistifica l'idealizzazione della storia romana. I romani non hanno improntato al senso del diritto e della giustizia le loro azioni. Fin dall'inizio della loro storia furono uniti dall'empietà e accrebbero la loro potenza con la ferocia e il terrore. Romolo superò in scelleratezza il suo popolo commettendo un fratricidio; e per accrescere la città fondata da poco, diede asilo a individui disperati, scellerati, assassini, traditori e rapí ragazze già fidanzate o novelle spose e versò sangue dei loro genitori, che per giunta erano suoceri dei romani rapitori. Con empietà, temerarietà, arroganza, fiducia nel delitto, i romani hanno scacciato i popoli confinanti dalle loro terre, hanno raso al suolo città, hanno profanato templi e altari. Tutto quello che possiedono e venerano l'hanno tolto agli altri: hanno edificato i loro templi con materiali delle città distrutte, spogliando templi e uccidendo sacerdoti. Hanno vinto le loro guerre non con l'aiuto degli dèi, ma contro di loro. Viene smascherato il rituale dell'*avocatio*: i romani pregavano gli dèi tutori di allontanarsi dalla città che li venerava e contro la quale essi si apprestavano a sferrare un attacco distruttivo; e dopo la conquista, i massacri e l'abbattimento di mura e edifici e templi, inserivano nel loro pantheon gli dèi dei vinti. Empietà e superstizione: dèi che non avevano protetto la città distrutta come potevano proteggere in futuro la potenza di Roma?<sup>95</sup> La critica negativa dell'impero romano è ancora piú dura di quella di Tertulliano, al punto che la gioia della nuova religione che libera l'*homo interior* è intorbidata in un passo in cui Ottavio dubita della castità delle Vestali, assumendo verso questo aspetto della religione romana lo stesso

---

<sup>95</sup> *Octavius* 25, 1-7.

spirito denigratorio dei pagani verso il cristianesimo<sup>96</sup> – una caduta stile in una disputa condotta con eleganza di tono.

Nello smascherare la religione pagana, Ottavio utilizza l'allegoresi fisica o naturale già praticata dalla Stoa antica<sup>97</sup>, la spiegazione detta solitamente evemeristica<sup>98</sup> e il concetto di *theologia mythica* o *fabulosa*, frutto di fantasia popolare e poetica, sottoposta a critica morale già da Senofane e poi da Platone.

Ma qual è il contenuto del cristianesimo di Ottavio? Si ravvisano pochi punti: monoteismo, resurrezione della carne, vita eterna. Silenzio su cristologia e soteriologia. Cristo non è nominato ed è oggetto di un solo e perifrastico riferimento. Nessun accenno alle sacre scritture, agli apostoli, alla chiesa, ai sacramenti. Minucio (nell'*alter ego* rappresentato dal suo amico Ottavio) è in uno stadio iniziale di iniziazione ai misteri cristiani? Questa tesi si affaccia, circa un secolo dopo, con Lattanzio, preoccupato, tra l'altro, del perché della limitata diffusione del cristianesimo fra le persone colte. Trova questa risposta: le sacre scritture non sono linguisticamente eleganti; Tertulliano è coltissimo ma linguisticamente inelegante e arduo; Minucio Felice elegante ma poco addentro nella conoscenza della verità. La

---

<sup>96</sup> *Ibid.* 25, 10 s.

<sup>97</sup> *Ibid.* 19, 11: Minucio attesta l'interpretazione fisica di Crisippo.

<sup>98</sup> *Ibid.* 21, 2: Minucio soltanto attesta la concezione di Perseo di Cizio, discepolo di Zenone. – La concezione secondo cui gli dèi sono uomini benefattori divinizzati risale, in verità, già alla sofistica (Prodicus di Ceo) e fu trattata da Evemero e dallo stoico Perseo. È una delle tre risposte date nelle scuole stoiche alla domanda Πόθεν ἔννοιαν ἔσχον θεῶν; («Da dove trassero il concetto di dèi?»). Cfr. POHLENZ 2005, p. 190: «Le risposte erano più o meno di questo tenore: gli uomini hanno avvertito la presenza di forze divine nei fenomeni celesti e in inoltre in tutto ciò che porta utile o danno, nelle azioni e nelle passioni; infine molte figure divine sono mere creazioni della fantasia poetica e altre sono i benefattori dell'umanità divinizzati. Avremo ancora occasione di vedere come si sviluppasse di qui una teologia che divideva gli dèi in tre classi, a seconda che l'idea di essi fosse sorta dalla natura, dal mito o dal culto pubblico. Per la Stoa antica ebbe vera importanza solo il primo gruppo». Si allude alla *tripertita theologia* di Panezio (Stoa media) che comprende il *genus physicum* o *naturale*, il *genus mythicum* o *fabulosum* e il *genus politicum* o *civile*.

tesi di Lattanzio è seguita da diversi studiosi moderni. Altri sostengono che le omissioni di dottrina sono una scelta. Si considerino fonti, modelli, generi, lingua e stile. Minucio cita o fa riferimenti a Omero, Platone, filosofi stoici e di altre scuole, Cicerone, Seneca, Virgilio. Sceglie come tipo di apologia non l'arringa giudiziaria (che mira a stravincere l'avversario), ma il protrettico (un'esortazione). Adotta il genere del dialogo, di tipo ciceroniano (interventi distesi) e non platonico (maieutico e stringente). Scrive con uno stile gradevole ed elegante, moderatamente ciceroniano, ritmato classicamente (clausole, parallelismi, rima finale), ornato di metafore comuni a pagani e cristiani. Considerato tutto questo, e se si aggiunge il silenzio su dogmi e problematiche dottrinali, che già all'interno dei cattolici erano fonte di controversie, si capisce che Minucio cerca un incontro con lettori pagani di cultura medio-alta che certo vuole persuadere riguardo al valore di una religione del tutto diversa da quella ufficiale, ma vuole anche rassicurare dialogando su un terreno comune costituito da un bagaglio culturale greco-romano. Per quanto riguarda la durezza della critica contro l'imperialismo romano, poteva non costituire un grosso ostacolo per dialogare con i pagani colti e sensibili, lettori impliciti nel testo, perché esisteva già da secoli un filone culturale pagano in cui si erano espresse la critica dei moventi materialistici ed egoistici dell'impero romano e la consapevolezza del valore strumentale e/o superstizioso della religione di stato.

## 2.7 Clemente Alessandrino: la paideia cristiana si alimenta di paideia greca

Tito Flavio Clemente Alessandrino ha un ruolo importantissimo nella costruzione di una chiesa cristiana unita (teologicamente, organizzativamente, pedagogicamente) che confronti la sua vocazione universalistica con l'universalismo dell'impero romano. Il suo impegno, oltre che di membro prestigioso della gerarchia ecclesiastica e di animatore pedagogico<sup>99</sup>, fu di compositore di opere che spaziano dalla teologia alla filologia sacra, all'esegesi, all'ecclesiologia, alla liturgia, alla pedagogia. Clemente ebbe una vastissima cultura greca e latina (filosofia, poesia, archeologia, letteratura) e cristiana (Bibbia, letteratura postapostolica e eretica), che gli diede un'ampia visione nella trattazione delle varie questioni e una notevole apertura al dialogo culturale. Una chiesa unita su solide e ampie basi culturali era la premessa di un confronto con l'universalismo imperiale che era stato soprattutto greco-romano nei primi due secoli e che nell'età dei Severi comincia a presentarsi più complesso nella percezione di urgenze e istanze degli ἔθνη-*nationes* (che trovano espressione in *Oracula Sibyllina*, Ippolito orientale, Bardesane e persino voti dei fratelli *Arvales*)<sup>100</sup>. Intanto all'interno della chiesa dimostrò che la fede cristiana poteva arricchirsi e fortificarsi con la filosofia e che il cristianesimo, rivelazione della verità, era capace non solo di smascherare le menzogne e le illusioni della cultura pagana, ma anche coglierne le verità: la fede e la teologia potevano potenziarsi con i saperi profani. All'esterno della chiesa

---

<sup>99</sup> Succedette al suo maestro Panteno nella direzione della scuola catechetica di Alessandria d'Egitto, che appunto grazie alla serie magistrale Panteno-Clemente-Origene-Eracla divenne un faro di attrazione come centro di *fides*, di *ratio* e di studi. Anche Giulio Africano nel suo percorso spirituale e intellettuale sentì l'esigenza di recarvisi: v. ROBERTO 2011, pp. 62 ss. e *passim*, con ampia bibliografia.

<sup>100</sup> Cfr. MAZZARINO 2008, pp. 162 ss.

Clemente non si impelaga a dimostrare la falsità delle calunnie che si erano accumulate contro i cristiani da due secoli, ma si presenta ai pagani con la persuasione che il Logos divino, di cui Cristo è la massima espressione e parusia, ha agito da sempre nella storia umana. Già è significativo il titolo *Esortazione ai Greci*<sup>101</sup>: un διδάσκαλος cristiano indirizzava un'esortazione a salvarsi con la fede cristiana ai ceti colti ellenizzati di quella parte dell'impero che aveva prodotto la cultura che piú aspirava all'egemonia nell'ambito dell'impero universale (ἀρχὴ καθολική). La religione cristiana veniva presentata come filosofia: e questo non era solo una mossa retorica (di *captatio benevolentiae*, essendo la filosofia un ambito prestigioso nella cultura greca); ma, data l'educazione greca di Clemente, era un fatto sostanziale che si evidenziava nelle argomentazioni e nei contenuti. E, da un'ottica politica, è una mossa di egemonia ideologica: la chiesa cristiana non era formata di semplici credenti o di credenti semplici; era matura e convinta di attrarre i colti. Il *Pedagogo* (Παιδαγωγός) è, si può dire, la continuazione del protrettico: lí il discorso esortava a adottare la religione cristiana, qui si rivolge a chi l'ha già adottata. Il Logos educa con l'amore, non con il timore (Vecchio Testamento). Nei libri II e III, nel trattare una casistica morale riguardante tutti i campi della vita (mangiare, bere, casa e arredamento, musica, danza, svago, piaceri, bagno, profumi, contegno, vita coniugale: si pensi alla vita quotidiana della metropoli alessandrina piena di attrattive), Clemente, certo, mette in guardia dalla τρυφή, ma, come non vieta le finezze culturali, cosí non chiede di rinunciare al mondo e isolarsi né di farsi poveri: quello che conta è che l'anima non assolutizzi i beni del mondo e ne sia libera, il che ci riporta alla virtù della moderazione tanto

---

<sup>101</sup> Προτρεπτικός πρὸς τοὺς Ἕλληνας.

raccomandata dai saggi greci<sup>102</sup>. A questo si riallacciava l'opuscolo *Quale ricco possa salvarsi*<sup>103</sup>. Qui Clemente, mettendo in guardia l'uditorio (dovevano esserci persone agiate) da una lettura letterale del comando di Gesù al giovane ricco, dava lettura profonda: la ricchezza di per sé non preclude l'accesso al regno di Dio; per salvarsi non è necessario privarsi della ricchezza; basta che l'animo sia libero dalla passione del denaro; privarsi della ricchezza ha come conseguenza l'impossibilità di aiutare i poveri. Negli *Stromati* (tappezzerie)<sup>104</sup> il Logos, prima protrettico (consigliere), poi pedagogo, si faceva maestro. Era un'opera improntata al genere della *poikilia*. Vi erano in primo piano i rapporti tra religione cristiana e saperi profani, tra fede cristiana e filosofia greca. I saperi profani e la filosofia greca non sono inutili ai cristiani. Le legge mosaica e la filosofia greca sono doni che Dio ha concesso rispettivamente agli ebrei e ai greci prima che il Logos fosse rivelato nella sua totalità in Gesù Cristo. Certo il *Grund* è la fede: la filosofia può argomentare la difesa della fede dalle calunnie e anche preparare alla fede. Sulla base delle idee di Clemente la religione cristiana si predispondeva a un rapporto aperto e costruttivo con gli strati alti e ellenizzati delle società orientali e con la loro cultura greca, basi per un rapporto di conciliazione con le istituzioni politiche.

---

<sup>102</sup> Oltre ai riferimenti al Vecchio e al Nuovo Testamento, ci sono nell'opera richiami a Platone, a C. Musonio Rufo e Plutarco. Certo, la morale stoica (non dello stoicismo originario e rigorista) è ben presente.

<sup>103</sup> Τίς ὁ σωζόμενος πλούτος, *Quis dives salvetur*, è un'omelia su Mc. 10, 17-31. In particolare 10, 21: ὑπάγε, ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ δός τοῖς πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ καὶ δεῦρο ἀκολουθήθει μοι, NESTLE, ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, 28. Auflage revidierte, Stuttgart 2012, p. 145. Neovulgata: *vade, quaecumque habes, vende et da pauperibus et habebis thesaurum in caelo et veni, sequere me*, *Novum Testamentum Graece et Latine. Textus Graecus, cum apparatu critico-exegetico, Vulgata Clementina et Neovulgata*, G. NOLLI curante, Città del Vaticano 1981, p. 237, 2<sup>a</sup> colonna.

<sup>104</sup> Στρωματεῖς.

## 2.8 Bardesane: il libero arbitrio nell'individuo e nei popoli

Per Umberto Roberto «Africano e Bardesane<sup>105</sup> condividevano problemi analoghi: come conciliare la rivelazione cristiana con Roma e il suo impero; e ancora: come conciliare l'universalismo cristiano con quello romano e con l'esigenza delle culture locali, gli ἔθνη. Entrambi, inoltre condividevano lo spirito di disponibilità al dialogo che caratterizza gli esponenti colti del cristianesimo di ambito siriano»<sup>106</sup>. Al centro del dialogo (letterariamente improntato ai dialoghi socratici di Platone e scritto da un discepolo di Bardesane) sul destino o sulle leggi dei paesi c'è l'idea della libertà o libero arbitrio<sup>107</sup>. Si parte dalla domanda posta da un discepolo: Dio poteva creare l'uomo in modo che non potesse peccare? Per Bardesane, se Dio avesse creato l'uomo in tale condizione, sarebbe stato un semplice strumento e non appartenerebbe a sé stesso, ma a chi se ne servisse, come accade per uno strumento musicale o un carro. Né lode né biasimo toccherebbero all'uomo, ma a chi lo usasse. Dio, nella sua misericordia, non ha voluto fare dell'uomo uno strumento, ma l'ha creato per la libertà e così l'ha posto al di sopra di molti esseri e uguagliato agli angeli (24). Se l'uomo fosse fatto in modo da non potere compiere il male e da non rendersi colpevole, non potrebbe avere meriti dinanzi a Dio: giustificazione o condanna di chi è privo della libertà di scegliere il bene o il male, dipendono da chi lo muove (25). Al discepolo sembra difficile seguire i comandamenti di Dio; per Bardesane Dio non chiede all'uomo ciò che non può fare: infatti comanda non ciò che richiede la forza fisica per essere fatto, ma ciò che la

---

<sup>105</sup> Sul contesto geografico, culturale e politico in cui è inserito Bardesane e sui rapporti anche con Giulio Africano v. ROBERTO 2011, pp. 45-57, con bibliografia.

<sup>106</sup> *Ibid.* p. 54.

<sup>107</sup> «Il s'agit d'une défense de la liberté», in DANIELLOU 1985, p. 203.

volontà dell'anima può fare. Fare il bene è più facile che tenersi lontano dal male, perché è proprio dell'uomo fare il bene, tanto è vero che ne gioisce; il male è proprio del demonio e l'uomo compie il male se si lascia dominare dalle passioni e se la sua natura è insana (28). Si chiarisce il concetto di natura. Gli animali agiscono seguendo la natura, gli uomini seguono la natura in ciò che hanno in comune con gli animali, cioè il corpo, ma nello spirito sono liberi e padroni di sé a immagine di Dio e fanno ciò che vogliono (29). Il discorso si sviluppa al punto che nella condizione dell'uomo ci sono come fattori la natura, il destino e la volontà. Nell'ambito della natura è il corpo. Dove finisce la natura comincia il destino. Questo è la forza data da Dio a ciascun essere (angeli, potenze, pianeti, elementi, uomini, animali), un certo potere. Il destino è la disposizione del corso imposto alle potenze e agli elementi. Le intelligenze, seguendo questa disposizione e questo corso, cambiano quando scendono nelle anime e le anime cambiano quando scendono nei corpi. Il cambiamento è il destino, cioè l'oroscopo. L'uomo è sotto l'influenza della natura e del destino, ma da questi non è predeterminato ad agire in un modo o nell'altro, rimane libero. Quanto ai popoli, obbediscono alle leggi e ai costumi che essi stessi si danno, non alla natura o al destino astrale; popoli che vivono nelle medesime condizioni, si danno leggi e costumi diversi; un popolo, per esempio gli arabi, può obbedire alle leggi che un altro popolo (quello romano nel caso degli arabi) si è date e ha imposto. Questa è la realtà storica da cui si evince la relatività delle leggi umane, mentre la legge divina è immutabile; tuttavia «le leggi non vanno rimosse, esse corrispondono a una realtà contingente, quindi si promulgano (così la *Constitutio Antoniniana* da parte di Caracalla) e si rispettano (giacché non sono per principio incompatibili con la fede; secondo Bardesane), ma al di sopra di esse sta il rapporto con Dio, come

fonte del potere (per Caracalla) e garante della Chiesa sia nell'impero sia fuori di esso (per Bardesane)»<sup>108</sup>. La libertà cristiana va oltre le leggi dei popoli e dell'impero: le leggi del paese, dovunque si trovino a vivere, non allontanano i cristiani dalla legge di Cristo<sup>109</sup>. Anche questa caratteristica dei cristiani, si può aggiungere, è una realtà storica. Certo il discorso di Bardesane non è né eversivo né ancora meno sottomesso: di sicuro dissolveva l'aura di *aeternitas* di Roma, riportandone l'impero a ciò che realmente era, una costruzione umana, che non poteva distruggere la ricerca di assoluto che animava non solo intellettuali come Bardesane, ma anche moltitudini. L'approdo di Bardesane era diverso da quello di Giulio Africano<sup>110</sup>. Anche se Ἑλληνιστής, Bardesane scelse la sua lingua «nazionale» e per secoli fu maestro di letteratura siriana. Quando Caracalla pose fine allo stato *cliens* di Abgar IX, la cui corte era anche un notevole laboratorio culturale e religioso, Bardesane fuggì in Armenia<sup>111</sup>. L'universalismo imperiale romano non consonava, per Bardesane, e non poteva coniugarsi con l'universalismo cristiano, che gli si presentava come l'unica vera comunità di tutti gli uomini sollevando lo sguardo al di sopra dell'ἔθνος a cui apparteneva.

---

<sup>108</sup> ZECCHINI 2017, p. 120.

<sup>109</sup> MAZZARINO 2008 p. 165.

<sup>110</sup> ROBERTO 2011, p. 54.

<sup>111</sup>Cfr. MAZZA 1973, pp. 496-499. – Su Bardesane c'è ormai una vasta bibliografia, cfr. SESTILI 2016, pp. 434-437.

2.9 L'Autore dell'Elenchos<sup>112</sup>: monarchianesimo, cristologia e episcopato monarchico nei primi decenni del III secolo<sup>113</sup>

Aristotele definisce la monarchia, nel suo originario significato politico, così: «La monarchia, come dice il nome, è quella in cui un solo uomo è a capo di tutti»<sup>114</sup>. Il termine fu usato in senso religioso dagli Ebrei di Alessandria, già in età ellenistica, per indicare l'unicità di Dio (monoteismo contrapposto a politeismo). In questo significato religioso, Giustino risulta essere il primo tra i cristiani a usarlo<sup>115</sup>. Nell'età severiana il termine in questione servì per indicare il concetto-chiave del monarchianesimo nelle sue varie declinazioni, moderate o estreme, a seconda della minore o maggiore *deminutio* della figura di Cristo rispetto al θεολογούμενον dell'unicità di Dio. Questa problematica filosofica e dottrinale, insieme a quella liturgica e organizzativa, si fece rovente tra la fine del II secolo d. C. e i primi decenni del III, quando l'episcopato di Roma,

---

<sup>112</sup> Già identificato con Ippolito di Roma (martire), è, dal convegno di Roma del 1989 in poi, per lo più distinto e considerato a sé come l'Autore dell'*Elenchos* (Κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἔλεγχος, *Refutatio omnium haeresium*), di *Sull'universo* (Περὶ παντός) e del cosiddetto *Compendio dei tempi* (Συναγωγή χρόνων). Cfr. MAGRIS, CASTELLI 2016, pp. 21-56, con ampia bibliografia sulle varie questioni legate all'Autore dell'*Elenchos*; M. SIMONETTI, *Ippolito in Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, dir. A. Di Berardino, II, Genova 2007, coll. 2584-2599; Id., *Per un profilo dell'autore della Refutatio*, in G. Aragona – E. Norelli (cur.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques*, Losanna 2011; G. Urizarri Bilbao, *Monarquía y Trinidad, el concepto teológico 'monarchia' en la controversia monarquiana*, Madrid 1996, pp. 281-299; Id., *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano*, Madrid 1999.

<sup>113</sup> Sulla comunità cristiana di Roma tra fine del II secolo e primi decenni del terzo, v. M. SIMONETTI, *Presbiteri e vescovi nella chiesa del I e II secolo*, «*Vetera Christianorum*» 33, 1966, pp. 115-132; *Roma cristiana tra vescovi e presbiteri*, in «*Vetera Christianorum*» 43, 2006, pp. 5-17; *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Messina 1994.

<sup>114</sup> Aristotele, *Retorica*, Introduzione di F. MONTANARI, Testo critico, traduzione e note a c. di M. DORATI, Milano 1999, pp. 64-67 (1365b): μοναρχία δ' ἐστὶν κατὰ τὸννομα ἐν ἧ εἷς πάντων κυριός ἐστιν.

<sup>115</sup> Πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον διάλογος, 1.3. – Nell'introduzione a Q.S.F. Tertulliani *Adversus Praxean*, Torino 1985, pp. 48-53, G. SCARPAT tratta il termine monarchia nella sua storia.

per unificare i vari gruppi cristiani della metropoli, si atteggiò a governo monarchico, sia in senso politico (in coincidenza con il rafforzamento del potere imperiale da Settimio Severo in poi) cercando di superare il governo presbiterale, sia in senso dottrinale simpatizzando con il monarchianesimo (in coincidenza del fondamento teologico del potere imperiale presente nella cultura pagana e tirato francamente in ballo da Caracalla)<sup>116</sup>. Bisogna aggiungere che tra controversie dottrinali e liturgiche e questioni di governo dei cristiani di Roma, si manifestano e agiscono istanze sia di unificazione e compattazione interna sia di apertura e integrazione all'esterno, come si può capire da un sintetico accenno alla storia ecclesiastica tra la fine del II e i primi decenni del III secolo. In seguito la politica di tolleranza e persino di simpatia verso i cristiani del regno di Severo Alessandro dovette creare un ambiente positivo per la comunità cristiana, che già sotto Commodo aveva potuto essere favorita nel rapporto con il potere da personaggi anche dell'*entourage* imperiale, come per esempio Carpofoforo e Marcia, di cui parla l'Autore dell'*Elenchos*<sup>117</sup>.

Fino alla fine del II secolo la comunità cristiana di Roma era poco coesa: persisteva il governo del collegio presbiterale, mentre era debole quello episcopale, che si era affermato nelle grandi città. Certo, l'episcopato

---

<sup>116</sup> Con la giustificazione monoteistica della monarchia Caracalla suggella il discorso tenuto al senato dopo l'eliminazione di Geta: «[...] Giove, come tiene da solo il potere fra gli dèi, così lo assegna tra gli uomini a uno solo», da CASSOLA 2017, p. 137; testo greco: Βασιλείαν δὲ ὁ Ζεὺς, ὡσπερ αὐτὸς ἔχει θεῶν μόνος, οὕτω καὶ ἀνθρώπων ἐνὶ δίδωσι, da LUCARINI 2005, IV 5, 7, p. 92. – Sulla "analogia di circostanze" tra il rafforzamento monarchico dell'impero e quello della chiesa, cfr. GIANNELLI, MAZZARINO 1962, pp. 279-318; MAZZARINO 1960, pp. 35-54. Sul monarchianesimo come ideologia del rafforzamento del potere monarchico, cfr. MAZZA 1976, pp. 1-62.

<sup>117</sup> Per Carpofoforo v. MAGRIS, CASTELLI 2016, IX 12, 1-9, pp. 310 s con n. 25; per Marcia *ibid.* IX 12, 10-11, pp. 311-312; Cass. Dio LXXII 4. Marcia Aurelia Ceionia, figlia di un liberto di Lucio Vero, per circa un decennio amante di Commodo (dopo che questi eliminò la moglie Bruttia Crispina nel 182), procurò favori dall'alto alla chiesa di Roma. Quando scoprì che Commodo voleva eliminarla insieme ad altri di cui sospettava, si unì alla congiura che lo soppresse. Fu fatta assassinare da Didio Giuliano.

romano, in quanto Roma era *caput* dell'impero e luogo del martirio di Pietro e Paolo e pertanto era accreditata a ereditare il ruolo di chiesa madre dopo la distruzione di Gerusalemme (70 d. C.), godeva all'esterno, rispetto agli altri episcopati, di particolare prestigio: e tuttavia non fino al punto da comandare sulle altre comunità, ma da esortarle e consigliarle in caso di richiesta.

Fino al II secolo quasi tutti i vescovi di Roma furono orientali e grecofoni, così i primi cristiani. La varia provenienza orientale dovette contribuire alla scarsa coesione della comunità di Roma per la varietà, su un certo fondo comune, di mentalità, di usanze e idee religiose dei luoghi di provenienza. Man mano si aggiunsero convertiti latinofoni. Tale era il vescovo Vittore, proveniente dall'Africa.

Durante il suo vescovato (188-199) impresso una svolta monarchica al governo della chiesa romana sia sul piano organizzativo e disciplinare accentrando il potere nelle mani del vescovo, sia sul piano dottrinale. Il passaggio dal governo presbiterale all'episcopato monarchico dovette avvenire con una certa gradualità, ma in esso Vittore ebbe un ruolo notevole. Preso il potere, lo esercitò con polso fermo: ai vescovi d'Asia e ai numerosi cristiani asiatici di Roma detti quartodecimani, cioè che, come i giudei, festeggiavano la Pasqua il 14 del mese di nisan coincidente con il venerdì (Pasqua di crocefissione), impose la ricorrenza domenicale, cioè la celebrazione della Pasqua di resurrezione. Evidentemente non era una semplice questione di data, ma di significato: si voleva dare risalto alla vittoria di Cristo sulla morte, secondo l'orientamento soprattutto romano e alessandrino. Ai renitenti Vittore minacciava la scomunica. Non si conosce l'entità di questo scontro: si sa di un gruppo di cristiani di Roma che, guidati

da un certo Blasto, si pose come comunità indipendente. Sul piano dottrinale, segnatamente nella questione del Logos, lo scontro fu durissimo.

Si è accennato sopra, parlando di Giustino, Ireneo e Ippolito orientale, alla teologia del Logos, che affermava la natura insieme divina e umana di Gesù. Questa teologia (che, tanto suggestiva quanto ardua da comprendere e accettare, voleva mettere in risalto il nocciolo del cristianesimo, cioè Gesù Cristo) si diffuse tra i cristiani colti di Roma, Antiochia, Alessandria e Cartagine. Tuttavia si poteva temere sulla base di essa una messa in dubbio, anzi addirittura una negazione dell'assoluta unicità di Dio. Anche il pagano Celso (forse aveva presente Giustino), al tempo di Marco Aurelio, aveva avuto buon gioco a mettere il dito nella piaga<sup>118</sup>. In sostanza, applicando una logica binaria a un simile dilemma, i cristiani critici temevano che la teologia del Logos Figlio sfociasse o nel diteismo (Dio-Padre e Dio-Figlio: negazione dell'unicità di Dio) o nel docetismo (Dio calato in Gesù: nel primo caso Dio, mutato in uomo, avrebbe sofferto la passione e la morte (patripassianismo), quindi un imbarazzante Dio assoluto che soffre; nel secondo caso non si poteva parlare di morte né tanto meno di resurrezione reali, ma apparenti<sup>119</sup>, quindi un imbarazzante Dio che inganna. Per uscire da questa *impasse*, sorsero il

---

<sup>118</sup> Origene, *Contra Celsum*, IV 18: Ἦτοι ὡς ἀληθῶς μεταβάλλει ὁ θεός, ὥσπερ οὐτοί φασι, εἰς σῶμα θνητόν, καὶ προείρηται τὸ δυνατεῖν ἢ αὐτὸς μὲν οὐ μεταβάλλει, ποιῆ δὲ τοὺς ὀρῶντας δοκεῖν καὶ πλανᾶ καὶ ψεύδεται. «Dunque: o Dio si muta veramente in corpo mortale, come costoro affermano, e ne abbiamo già dichiarata l'impossibilità; oppure non si muta in sé e per sé, ma ne crea l'impressione in chi lo vede: quindi inganna e mente», traduzione in Celso, *Contro i cristiani*, traduzione e note di S. RIZZO, prefazione di A. TORNO, Milano 1989, p.90-91.

<sup>119</sup> Δοκεῖν, «sembrare», donde docetismo (un'eresia).

monarchianesimo adozionista di Teodoto di Bisanzio, detto il Pellaio,<sup>120</sup> e quello modalista di Noeto di Smirne<sup>121</sup>.

Teodoto introdusse a Roma l'adozionismo ed ebbe continuatori (Artemòne<sup>122</sup>, Asclepiade e Teodoto il Banchiere<sup>123</sup>). Vittore lo scomunicò. Gli adozionisti non sparirono e si considerarono una comunità a sé, continuando a professare il loro credo.

Tra la fine del II e l'inizio del III secolo un certo Epigono portò a Roma l'adozionismo di Noeto. Prima Cleomene e poi Sabellio lo seguirono nell'opera di proselitismo. Si predicò che Dio era assolutamente uno, Padre e Figlio non potevano essere due persone e Gesù era un semplice uomo ( $\psi\iota\lambda\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ ) cui Dio aveva dato, in occasione del battesimo nel Giordano, la potenza di Messia, come sostenevano molti gnostici<sup>124</sup>. Inoltre Dio Padre, in Gesù fatto Cristo, aveva sofferto la Passione. Sabellio, in seguito, aggiunse che l'unica sostanza divina si manifestava non solo nel Padre e nel Figlio, ma anche nello Spirito Santo, trattandosi così in definitiva non di tre persone ma dell'unico Dio in tre azioni: creazione, redenzione e santificazione<sup>125</sup>.

---

<sup>120</sup> L'unicità di Dio è salva: Gesù era un semplice uomo, sia pure dotato di carisma divino, quindi adottato, si direbbe, da Dio come Figlio.

<sup>121</sup> Dio è uno: Dio si è manifestato agli uomini prima come Padre, poi come Figlio; in figura di Cristo ha sofferto sulla croce; Padre e Figlio sono *modi* in cui l'unico Dio si è manifestato.

<sup>122</sup> Eus. *Hist. Eccl.* V 28, 3, cita un Anonimo Antiartemonista, secondo cui Teodoto sarebbe stato espulso dalla comunità di Roma per decisione di Vittore.

<sup>123</sup> *Ibid.* V 28, 8-13.

<sup>124</sup> Per esempio Cerinto, Carpocrate, i Doceti, i Valentiniani (*Elenchos* VII e Ireneo, *Adversus Haereses* I 7, 2) e anche cristiani eretici come Teodoto di Bisanzio il Pellaio (*Elenchos* VII 35, 4: «Gesù era un uomo nato da vergine secondo la volontà del Padre, ha vissuto in comunità con tutti gli altri uomini ed è stato oltremodo devoto; in seguito al battesimo sul Giordano ha ricevuto il Cristo sceso dall'alto in forma di colomba <Lc. 3, 22>, donde il motivo per cui egli non disponeva della potenza <scil. per fare miracoli> prima di accogliere la discesa dello Spirito <Mc. 6, 14>, da lui chiamato il Cristo», MAGRIS, CASTELLI 2016, p. 279).

<sup>125</sup> *Elenchos* IX 11, 2.

In questo periodo è presente a Roma anche l'Autore dell'*Elenchos*, che oggi si tende per lo più a distinguere dall'Ippolito orientale e dall'Ippolito di Roma. È interessante sotto diversi aspetti la sua versione della controversia dottrinale e della lotta per la guida della comunità romana che si venne a creare sotto l'episcopato di Zefirino (199-217) e poi sotto quello di Callisto (217-222), alla quale egli partecipò con passione e anche, sembra, con animosità. L'Autore dell'*Elenchos*, riprendendo la dottrina del *Logos* di Giustino e puntellandola ulteriormente con la filosofia, contrastò sia Teodoto sia Cleomene e Sabellio. Si oppose anche a Callisto che sicuramente ebbe un ruolo protagonista anche prima che diventasse papa, fin da quando era diacono di papa Zefirino; e, ancora di più, in un flash-back racconta le avventure e le malefatte di Callisto già a partire dagli ultimi anni del regno di Commodo e sotto l'episcopato di Vittore – una storia in cui figurano altri personaggi importanti: Carpoforo, ricco e influente eunuco del palazzo imperiale, convertito al cristianesimo, di cui Callisto è prima servo; Marcia, l'amante di Commodo, su cui i cristiani contavano per favori e protezione; e Giacinto, eunuco di corte, convertito al cristianesimo, presbitero, tutore o precettore di Marcia<sup>126</sup>.

---

<sup>126</sup> Fonti su Callisto: *Elenchos*, cui è dovuta la maggior parte delle notizie (cfr. MAGRIS, CASTELLI 2016, pp. 309-315, IX 11, 1-4; 12, 1-26; 13, 1-6; X 27,3-4 corrispondenti alle pp. 245-252, 283-284 del testo critico di P. WENDLAND nella collezione *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Hyppolitus Werke*, III, Hinrichs, Lipsia 1916); *Acta Sanctorum*, Lipsiae 1863, pp. 401-448; Ps. Isidorus, *Decreta Calixti*, in P. Hinschius, *Decretales pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, Lipsiae 1863 (2), pp.135-142; *Regesta Pontificum Romanorum*, a cura di Ph. JAFFÉ, G. WATTENBACH, S. LOEWENFELD, F. KALTENBRUNNER, P. EWALD, I, Lipsiae 1885, pp. 12-13; *Le Liber Pontificalis*, a cura di L. DUCHESNE, I, Paris 1955 (1886), pp. 61-63, 139-141; Eusebio, *Hist. Eccl.*, IV 23; V 28, a c. di E. SCHWARTZ, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Eusebius Werke*, II, 1, Leipzig 1903, pp. 500-506; VI 21, 33, 1903, pp. 566, 588. – Bibliografia molto essenziale: J. CHAPMAN, *Callistus I, Pope*, in Ch. G. Herbermann (a cura di), *Catholic Encyclopaedia*, 15 voll., New York 1907-1914, vol. III, p. 183; *Lexicon für Theologie und Kirche*, II, Freiburg 1994<sup>3</sup>, s.v., col. 891; E. PRINZIVALLI, Callisto I, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma 2000, pp. 237-246. – In sintesi l'*Elenchos* tratteggia la vita di Callisto al tempo di Commodo e di papa Vittore permettendo di intravedere, pur attraverso l'interpretazione malevola, alcuni fatti precisi:

Da papa Zefirino, succeduto a Vittore, Callisto è richiamato da Anzio e incaricato verso il 200 di gestire il cimitero cristiano di via Appia (catacomba di Callisto). Secondo l'Autore dell'*Elenchos*, Callisto prepara la sua successione al «trono dell'episcopato»<sup>127</sup>: «uomo scaltro nel male e versatile nell'inganno», ciruisce e sostanzialmente esautora Zefirino, «uomo sciocco e ignorante, inesperto delle norme ecclesiastiche, [...] avido di doni e amante del denaro»<sup>128</sup>. Infuria la controversia tra, da un lato, i teologi del *Logos*, come l'Autore dell'*Elenchos*, e i monarchiani modalisti, come Cleomene e Sabellio seguaci di Noeto ed Epigono, dall'altro lato. Callisto, per l'Autore dell'*Elenchos*, è con tutti e con nessuno, vuole in sostanza guadagnarsi la simpatia di tutti e induce Zefirino a fare, in sede diversa a seconda dell'interlocutore, due affermazioni contraddittorie logicamente<sup>129</sup> ma che dovrebbero accontentare l'uno e l'altro partito: il risultato è una controversia infinita.

---

Callisto diventa gestore di una banca di depositi e prestiti, di cui è promotore il suo padrone Carpofo; incorre in un fallimento (cosa resa più grave dal fatto che molti depositi appartengono a umili cristiani, come vedove); fuggito e riacchiuffato, è condannato dal padrone alla macina; graziato, provoca disordini in una sinagoga litigando con i giudei (verso il 186-189); è giudicato dal prefetto della città Fusciano; i giudei l'accusano di essere cristiano; Carpofo interviene dicendo che Callisto non è cristiano (forse per salvarlo dal supplizio estremo), ma ha gestito male il suo denaro; è condannato da Fusciano *ad metalla* in Sardegna; è liberato verso il 190-192 riuscendo con le suppliche a farsi aggregare a dei condannati che venivano liberati per intercessione di Marcia e prelevati da Giacinto; papa Vittore, che era benevolo (*Elenchos* IX 11, 13), lo manda ad Anzio e lo mantiene con un mensile.

<sup>127</sup> *Elenchos* IX 11,1. Riguardo al significato di questo sintagma cfr. E. CASTELLI, *La cattedra della Chiesa e il trono del vescovo tra II e III secolo a Roma*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 27, 2010, pp. 35-50.

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> *Ibid.* IX 11,3. Prima asserzione: «Io conosco un solo Dio, Gesù Cristo, ed eccetto lui nessun altro che sia nato e abbia patito»; seconda: «Non il Padre è morto, ma il Figlio». Spiega Castelli: «Le due frasi, infatti, sono in contraddizione fra loro: la prima dice che non c'è altro Dio se non Gesù Cristo, quindi Gesù è lui stesso il Padre e rispettivamente il Padre è Gesù stesso in quanto sottoposto alla Passione; la seconda invece nega che il Padre abbia sofferto sulla croce, a differenza di Gesù. In tal modo Zefirino si comportava ambiguamente dicendo ai partiti in lotta (sostenitori di Noeto e critici di Noeto) quello che ognuno dei due voleva farsi dire», da MAGRIS, CASTELLI 2016, p. 309.

Dalla lotta per la successione a Zefirino, alla quale è probabile che abbia partecipato l'Autore dell'*Elenchos* (non solo come avversario sul piano teologico e della visione della chiesa, ma anche come candidato), Callisto ha la meglio.

L'Autore dell'*Elenchos* attribuisce a Callisto vescovo di Roma: la scomunica di Sabellio; l'accusa di essere diteisti (δίθεοι) all'Autore e ai suoi sostenitori; un'eresia di ibrido monarchianismo che mescola Sabellio (modalismo) e Teodoto di Bisanzio (adozionismo)<sup>130</sup>; la fondazione di un διδασκαλεῖον, «insegnando così contro la Chiesa»<sup>131</sup>; il lassismo morale o, meglio, la facile remissione dei peccati<sup>132</sup>. Su questo punto nell'*Elenchos* ci sono indicazioni ben precise: chi è di un'altra scuola, se si dice cristiano, riceve il perdono dei suoi peccati; commettere un peccato, anche mortale, non comporta per un vescovo la deposizione; «anche alle donne d'alto rango senza marito e nel fiore dell'età, se ardevano di <desiderio> ma tuttavia non volevano perdere il loro stato sociale sposandosi legalmente, permise di avere un convivente di loro scelta, sia schiavo sia libero, e di considerarlo alla stregua di un marito pur non essendo la donna sposata legalmente»<sup>133</sup>. Sotto Callisto si arrivò a somministrare il secondo battesimo e a distribuire la comunione indiscriminatamente. Al tempo in cui scrive l'Autore dell'*Elenchos* (dopo il 222, data della morte di Callisto), ci sono Callistiani<sup>134</sup>. <sup>135</sup>Callisto avrebbe puntellato il suo «perdonismo», male

---

<sup>130</sup> *Ibid.* IX 12, 16-19. – Callisto teme, come i monarchiani, che, nel trattare del Padre e del Figlio, si cada nel diteismo (di cui egli accusa l'Autore dell'*Elenchos*: IX 11, 3; 12, 16-18); nello stesso tempo teme di rigettare la teologia del *Logos* (che ha già la forte tradizione degli apologeti, a cui si riallaccia l'Autore dell'*Elenchos*). Della teoria di Callisto sappiamo ciò che l'Autore dell'*Elenchos*, acerrimo avversario, gli attribuisce (v. avanti).

<sup>131</sup> *Ibid.* IX 12, 19.

<sup>132</sup> *Ibid.* IX 12, 20-26.

<sup>133</sup> *Ibid.* IX 12, 24.

<sup>134</sup> *Ibid.* IX 12, 26.

<sup>135</sup> *Ibid.* IX 12, 22-25.

interpretando, su passi delle Scritture: «Chi sei tu per giudicare lo schiavo di un altro? <Rom. 14, 4 cfr. Tertulliano, Sulla pudicizia, 2, 2>»; «Lasciate crescere la zizzania con il grano <Mt. 13, 29-30>»; inoltre, nella sua arca Noè imbarcò tutti gli animali, puri e impuri (quell'arca sarebbe figura della chiesa). Per colpa del «perdonismo» di Callisto, dice sarcasticamente l'Autore dell'*Elenchos*, vescovi, presbiteri e diaconi bigami e trigami sono integrati nel clero; folle confluiscono alla scuola di Callisto allettate dai piaceri non permessi da Cristo; donne di alto rango dette fedeli, vergognandosi di generare da uno schiavo o da un uomo *humilior* con cui hanno relazione, abortiscono.

A Callisto l'Autore dell'*Elenchos* si contrappone nella cristologia e nell'ecclesiologia (cui è collegata la *quaestio* della remissione dei peccati). La sua cristologia si allinea agli apologisti: Giustino, Atenagora, Teofilo, Tertulliano e, in particolare, al suo maestro Ireneo. Nella cristologia l'Autore dell'*Elenchos* accusa Callisto di monarchianesimo ambiguo e ibrido (adozionismo e modalismo patripassiano). Callisto (filtrato dall'*Elenchos*) sostiene che «il *Logos* stesso è Figlio e il medesimo è chiamato anche col nome di Padre, essendo uno lo spirito indiviso. [...] E lo Spirito che si è fatto carne in una vergine non è altro dal Padre, ma uno solo e il medesimo» (IX 12, 16-17). Richiama Gv. 14, 10: «Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me?» e lo interpreta così: «quello che si vede, cioè un uomo, quello è il Figlio, lo Spirito che è disceso nel Figlio, quello è il Padre» (IX 12, 17-18). Quindi conclude: «io non dirò [...] <che ci sono> due dei, Padre e Figlio, ma uno solo. Il Padre, infatti, venuto in lui, assunta la carne, unendolo a sé stesso lo ha deificato e ne ha fatto una sola cosa, così che un solo Dio è chiamato Padre e Figlio, e questo, essendo una sola persona (*πρόσωπον*), non può essere due, e così il Padre ha sofferto insieme al Figlio» (IX 12, 18).

Per l'Autore dell'*Elenchos* si tratta di una posizione ambigua che non tiene conto della teologia del *Logos* ed ha un piede nell'adozionismo e l'altro nel modalismo (patripassiano, cioè con sofferenza del Padre medesimo sulla croce). In effetti si tratta di una scelta a favore del monarchianismo, a parte le sfumature. Che è come ribadire, su un piano teologico monarchiano, che la mira di Callisto è il «trono dell'episcopato» (*Elenchos* IX 11,1). Infatti lo Spirito introdotto da Callisto per fondare l'unicità di Dio evoca lo πνεῦμα stoico, quindi la monarchia cosmica di Dio cui poi corrisponderebbe, per legittimarsi, la monarchia romana – un nesso di idee di cui Caracalla era ben consapevole servendosene come *instrumentum regni* ideologico.

Per l'Autore dell'*Elenchos*, in principio Dio è «primo e solo e di tutte le cose creatore e signore (ποιητής καὶ κύριος) di tutto, non ebbe nulla di coetaneo a lui»<sup>136</sup>. Dio, unico e solo generò per primo il *Logos* che era in lui, «non nel senso di “voce” (φωνή), ma di razionalità immanente al tutto (ἐνδιάθετος τοῦ παντός λογισμός)» e il *Logos*, «come Primogenito, recava in sé a mo' di voce le idee (ιδέαι) concepite dal Padre; pertanto quando il Padre ordinò che il mondo esistesse, il *Logos* portò a compimento ogni cosa piacesse a Dio»<sup>137</sup>. Creato dal nulla il cosmo, nominate le cose, Dio generò (sempre tramite il *Logos*) «la creatura dominante su tutte», ma, per volontà di Dio, non fece né un Dio né un angelo, ma l'uomo: «Se [...] avesse voluto farti Dio, l'avrebbe potuto: hai l'esempio del *Logos*»<sup>138</sup>. In quest'ultima frase (se Dio avesse voluto fare Dio l'uomo, lo avrebbe fatto, come ha fatto nel caso del *Logos*) poté appuntarsi l'accusa di diteismo mossa da Callisto. Ma, secondo me, l'accusa, che certamente è forzata per l'animosità della

---

<sup>136</sup> *Ibid.* X 32, 1.

<sup>137</sup> *Ibid.* X 33, 1-2.

<sup>138</sup> *Ibid.* X 33, 7.

controversia, pure trova agio se si legge attentamente il seguito del discorso dell'*Elenchos*<sup>139</sup>.

L'uomo è stato generato dotato di libero arbitrio (αὐτεξούσιος): può scegliere il bene e il male. Da Dio viene solo il bene: solo dall'uomo viene il male se lo sceglie invece del bene. Pertanto c'è bisogno della legge (νόμος) che vigili sulle sue azioni. Ed ecco: dopo essere stato tramite della creazione divina del cosmo e dell'uomo, il *Logos* è, nella storia umana, il tramite della redenzione: è lui la fonte della Legge di Mosè, è la voce (φωνή) dei profeti, infine assume in sé, per rivelarsi pienamente e direttamente, l'umanità stessa, che egli ama, ed è Gesù Cristo; e la sua umanità che patisce, muore e risorge si fa modello per la salvezza degli uomini. Da qui si vede che la piena umanità del *Logos* Gesù Cristo è affermata per indicare il percorso della redenzione, che è amare l'umanità e diventare simile a Dio: «Dio, infatti, non è un mendicante e ha reso Dio anche te per la sua propria gloria»<sup>140</sup>. La parola Dio, qui usata per l'uomo redento dal pieno amore dell'umanità, non significa un venir meno dell'unicità di Dio: così dovrebbe intendersi anche quando prima è riferita al *Logos*, cioè questo non sarebbe da intendere come un altro Dio. Tuttavia, in questo finale del libro così acceso e con qualche punta da inno, l'espressione dell'Autore non risulta chiara e forte, si aggroviglia a tratti, forse per un limite del pensiero più che per ardore, per cui Callisto ha l'opportunità di accusarlo di doteismo. In conclusione su questo punto, io credo che l'Autore dell'*Elenchos* non sviluppò le elaborazioni di Giustino e di Ireneo, chiaro mattino della Trinità, ma ancora mattino, non pieno giorno. La *Logoschristologie* non si afferma nella comunità cristiana di Roma anche per una ancora insufficiente forza

---

<sup>139</sup> *Ibid.* X 33, 7-17; 34, 1-4.

<sup>140</sup> *Ibid.* X 34, 4.

intrinseca di pensiero, oltre che per la situazione storica; né, se pure arriva la voce di Origene, è in grado di comprenderne la geniale cristologia.

L'Autore dell'*Elenchos* vive fino al regno di Severo Alessandro, mentre Callisto muore all'inizio, nel 222. Cosa significano, al di fuori dell'animosità o faziosità, visti con distacco nel contesto storico in cui vivono e si contrappongono queste due figure di cristiani che furono rivali sul piano teologico e forse anche nella competizione per il «trono dell'episcopato»?<sup>141</sup> Nella situazione storica entrambi elaborano, oltre che due diverse teologie, anche due contrapposte visioni della chiesa, una delle quali si adatta di più alla realtà della comunità cristiana di Roma.

Al tempo di Vittore e poi Zefirino ci sono contatti tra la comunità cristiana di Roma e l'*entourage* dell'imperatore. Questi contatti continuano sotto Elagabalo e Severo Alessandro. Gli *Acta Sanctorum* riferiscono molti casi di martirio sotto la dinastia dei Severi, ma, data la distruzione degli archivi cristiani durante le persecuzioni del III e IV secolo, risultano ricostruiti sulla base di tradizioni malcerte e di luoghi comuni etologici e narrativi propri dell'agiografia e quindi non sono credibili quando parlano di persecuzione sotto i due suddetti imperatori. A questa caratteristica gli *Acta Martyrii* di Callisto non si sottraggono, tuttavia «è stato osservato che i cosiddetti *Acta Martyrii* di papa Callisto – per quanto segnati anch'essi dai tratti agiografico-legendari di una tardiva elaborazione – sono probabilmente gli unici, fra i tanti ricondotti al governo di Alessandro Severo, che contengano un "nucleo" storicamente accettabile e un corretto

---

<sup>141</sup> Anche se l'Autore dell'*Elenchos* non dovesse essere stato candidato rivale, poi perdente, in ogni caso risulta evidente che faceva parte di un gruppo che all'interno della comunità cattolica si contrapponeva all'ascesa di Callisto.

riferimento cronologico agli imperatori in questione (lo stesso Alessandro e il suo predecessore Elagabalo)»<sup>142</sup>.

Come si ricava dagli *Acta Martyrii*, Callisto sarebbe stato martirizzato nel 222 in seguito a una persecuzione voluta da Severo Alessandro. Dall'imperatore fu ordinato che «appunto il beato Callisto fosse precipitato per la finestra della casa, gli fosse legata al collo una pietra, quindi fosse gettato in un pozzo e ricoperto con una gragnuola di sassi»<sup>143</sup>. A parte l'invenzione di una persecuzione ordinata da Severo Alessandro, è interessante per gli studiosi il fatto che il contesto storico della morte di Callisto è il passaggio drammatico da Elagabalo ad Alessandro. Dovette trattarsi di un tumulto popolare a uccidere Callisto in un tale anno. M. Sordi sottolinea anche la somiglianza della morte di Elagabalo e di Callisto, straziati e gettati l'uno nel Tevere, l'altro in un pozzo, in séguito a tumulti, e fa questa valutazione: «agli occhi della folla infuriata i cristiani, che Eliogabalo aveva favorito, potevano apparire probabili fautori dell'imperatore defunto». La politica tollerante e favorevole continua anche con Severo Alessandro. E in questa pur favorevole contingenza continua lo scisma documentato dall'*Elenchos*<sup>144</sup> sia sotto Urbano I (222-230)<sup>145</sup> sia sotto Ponziano (230-235). Si presume che Urbano abbia continuato la posizione di Callisto contro la fazione dell'Autore dell'*Elenchos*. Callisto rappresenta una concezione della chiesa che si adatta alla situazione favorevole ai

---

<sup>142</sup> DAL COVOLO 1989, p. 18: per la sua affermazione l'autore fa riferimento a E. CALLEGARI, *Alessandro Severo e gli «Acta Martyrum»*, «Rassegna Nazionale» 2, 23, 1919, pp. 195-213; ALLARD 1935, pp. 180-186; SORDI 1965, pp. 238 s.

<sup>143</sup> *Acta Sanctorum Octobris* 6, Bruxelles 1970 (1794), p. 441: *beatum vero Callistum per fenestram domus praecipitari, ligatoque ad collum eius saxo, in puteum demergi et in eo rudera cumulari*. V. anche DUCHESNE 1955, p. 141 s.

<sup>144</sup> Anche l'ipotetico Ippolito di Roma, scismatico e antipapa (con cui si tende oggi a non identificare l'Autore dell'*Elenchos*), contrapposto a Callisto, avrebbe persistito nella sua intransigenza finché non si riconciliò e andò in esilio insieme a Ponziano (235).

<sup>145</sup> Il Catalogo Liberiano dà le date 223-230 e un periodo di quasi nove anni.

cristiani (che sarebbe finita con la persecuzione di Massimino) e si accompagna a una politica di espansione della comunità cattolica. L'Autore dell'*Elenchos* accusa Callisto di usare la facile remissione dei peccati, anche gravissimi come l'impurità, l'adulterio, l'infanticidio, per richiamare proseliti<sup>146</sup>. Può essere che Callisto susciti queste accuse perché, volendo allargare la comunità e facilitare il rapporto con la società e coltivare le relazioni anche con personaggi altolocati socialmente (anche uomini d'affari e finanziari) e persino politicamente (per esempio, eunuchi del palazzo imperiale), apre le porte della chiesa liberandola da pastoie morali molto rigide e cercando di non stigmatizzare le debolezze umane, ma farne un'opportunità per un approccio morbido per la persuasione. Callisto è un uomo pragmatico e pronto nei rapporti umani e tutto immerso nella vita fino a situazioni estreme. Crede nell'importanza degli affari e della proprietà ecclesiastica. Non sembra un dotto. Non proviene dall'oriente e non è grecofono: si colloca bene in un momento di latinizzazione della comunità cristiana<sup>147</sup>. L'Autore dell'*Elenchos*, al contrario, è dotto e grecofono e molto probabilmente proviene dall'oriente. Vuole una chiesa di eletti. Ha un aspetto acceso nella sua personalità e una qualche somiglianza con l'Ippolito orientale, l'autore dell'*Anticristo* e del *Commento a Daniele*: quindi una propensione per una chiesa di puri, giusti, eletti, che non spalanchi le sue porte nel timore di un'irruzione dell'impurità del mondo.

---

<sup>146</sup> Quanto all'accusa, mossa dall'*Elenchos* a Callisto, di avere perdonato per primo l'impurità, alcuni studiosi hanno pensato a certe misure di indulgenza per reintegrare pentite nella chiesa, cfr. P. GALTIER, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris 1932, pp. 168-183; altri hanno ipotizzato un editto in senso stretto, identificato con l'*edictum perentorium* di un *pontifex maximus* o *episcopus episcoporum* (papa Callisto o un vescovo di Cartagine), accusato da Tertulliano, in *De pudicitia*, di rimettere peccati di adulterio e fornicazione. Per la complessa questione, cfr. QUASTEN 1980, pp. 482-483.

<sup>147</sup> I cristiani africani, come anche papa Vittore, ebbero un ruolo importante nel fenomeno della latinizzazione della chiesa romana (e in genere occidentale). Cfr. G. BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne*, I, Paris 1948, p. 81-121.

## 2.10 Origene: chiesa e impero in tempo storico e in tempo apocalittico

Origene ebbe rapporti con il potere politico (centrale e periferico) e con il potere ecclesiastico e fu, sia nell'uno sia nell'altro caso, oggetto ora di riconoscimento, per la straordinaria sapienza e la genialità, ora di attrito e persecuzione<sup>148</sup>. Nella persecuzione del 202-203<sup>149</sup> suo padre fu martirizzato<sup>150</sup>. Ben presto Demetrio, vescovo di Alessandria, gli affidò la cattedra nel *Didaskaleion*, la scuola catechetica, rimasta scoperta: Origene la diresse dal 203 al 231<sup>151</sup>. Era un alto riconoscimento della precoce sapienza dell'adolescente. Origene, che fin da ragazzino aveva ricevuto dal padre un'educazione basata sulle scritture sacre e sulla filosofia greca, insegnò filosofia e teologia, cominciò a studiare filologicamente i testi sacri (ricercando i codici in ebraico e in greco dell'Antico Testamento), imparò l'ebraico, applicò il metodo di lettura e interpretazione improntato all'allegorismo, di cui era stato maestro Filone. Ma la forza del suo insegnamento non era soltanto nella vastità e nella profondità della ricerca filologica e filosofica, ma anche nella pratica ascetica della filosofia: <sup>152</sup> «per

---

<sup>148</sup> Fonte principale della biografia di Origene è il libro VI della *Storia ecclesiastica* di Eusebio, forse basato sull'*Apologia per Origene*, scritta da Panfilo, discepolo di Origene, con la collaborazione dello stesso Eusebio, al tempo della persecuzione di Massimino.

<sup>149</sup> In seguito all'editto di Settimio Severo (202), che interdiceva il proselitismo dei cristiani e degli ebrei.

<sup>150</sup> Origene, all'incirca diciassettenne, avrebbe seguito nel martirio suo padre, se la madre non glielo avesse impedito, nascondendogli i vestiti e impedendogli così di uscire di casa. Allora scrisse al padre che era in prigione una lettera in cui lo esortava ad affrontare il martirio, dicendo tra l'altro: «Guardati dal cambiar parere per riguardo a noi», cfr. Eusebio, *Hist. Eccl.* VI 2, 2-6.

<sup>151</sup> Infatti nel 203, sempre a causa della persecuzione, Clemente Alessandrino era dovuto fuggire per evitare il martirio. Succeduto a Clemente, Origene lasciò all'amico Eracla l'insegnamento della grammatica, che egli aveva praticato per mantenere la madre e i fratellini (al martirio del padre si era aggiunto il sequestro del patrimonio familiare).

<sup>152</sup> Riduzione al minimo dei bisogni fisici (per esempio, dormiva sul pavimento), castità, etc. Eusebio, *Hist. Eccl.* VI 8, 1-3, parla di fede eroica a proposito dell'ascetismo di Origene, attutendone pudicamente qualche eccesso, come l'autoevirazione (in questo caso Origene

lui la filosofia era a un tempo *logos* e *bios*, come lo era per tutti i filosofi antichi»<sup>153</sup>; sviluppò anche una dottrina spirituale per tracciare un *iter* verso la perfezione; attraverso la conoscenza di sé, la lotta contro il peccato, gli esercizi spirituali, un avviamento all'ascensione mistica fino all'unione con il Logos.

Origene intervallò l'insegnamento con vari viaggi. Verso il 212 fu a Roma al tempo di Zefirino papa (199-217)<sup>154</sup>, desiderando vedere la sede antichissima<sup>155</sup>. Il suo soggiorno a Roma fu breve: non sappiamo se ci fu una relazione tra il suo soggiorno e la divisione dottrinale e ecclesiologica che c'era all'interno della chiesa di Roma. La sua fama si espanse: il governatore dell'Arabia chiese al prefetto dell'Egitto e al vescovo di Alessandria Demetrio che gli mandassero con la massima sollecitudine il giovane Origene, di cui desiderava conoscere la dottrina<sup>156</sup>. Verso il 224 si recò di nuovo in Arabia e nella capitale Bostra confutò il monarchianesimo patripassiano del vescovo Berillo e lo ricondusse alla vera dottrina<sup>157</sup>. Verso il 231-232 Giulia Mamea lo invita ad Antiochia per ascoltarne la sua parola sulla «gloria del Salvatore»<sup>158</sup>. Il potere cercava Origene per quello che era

---

interpretò troppo alla lettera *Mt.* 19, 12. In seguito, nel commento *Cm Mt.* XV 3; X 354, 1 ss., composto in età avanzata, pare che Origene giudichi negativamente quell'atto.

<sup>153</sup> JAEGER 2013, pp. 201-203. Le storie della filosofia solitamente non prendono in considerazione il *bios* dei filosofi, per esempio in particolare gli esercizi spirituali, cfr. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005 (1988). Per gli antichi la filosofia doveva cambiare la vita (cfr. per oggi P. SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita*, Milano 2010). Questo ha facilitato l'uso della filosofia da parte degli intellettuali cristiani.

<sup>154</sup> Questa datazione è basata sulle date consolari nella cronologia del Catalogo Liberiano. Sulla base di Eusebio, *Hist. Eccl.* V 28, la data finale del papato coinciderebbe con il primo anno del principato di Elagabalo, il 218. L'incertezza tra 217 e 218 deriva forse dal fatto che la successione di Callisto non fu facile, contrastato com'era da una fazione all'interno della comunità cristiana di Roma, di cui faceva parte l'ipotetico Ippolito scismatico e futuro antipapa rispetto a Callisto. Tra gli oppositori doveva esserci anche l'Autore dell'*Elenchos*, già identificato con Ippolito scismatico.

<sup>155</sup> *Eus. Hist. Eccl.* VI 14, 10.

<sup>156</sup> *Eus. Hist. Eccl.* VI 19, 15.

<sup>157</sup> *Eus. Hist. Eccl.* VI 33, 1-3.

<sup>158</sup> *Eus. Hist. Eccl.* VI 21, 3.

l'aspetto centrale della sua personalità: la sapienza e la dottrina. Ebbe esperienza positiva del potere imperiale sotto Severo Alessandro e Filippo l'Arabo (244-249); ma ebbe anche esperienze negative. Il saccheggio di Alessandria, la chiusura delle scuole e la persecuzione dei maestri per volontà di Caracalla lo costrinsero a fuggire in Palestina verso il 216. Nel 235 Massimino, succeduto al *bonus princeps*, scatenò una persecuzione: Origene indirizzò una *Esortazione al martirio* all'amico Ambrogio, minacciato di morte, ed egli stesso, essendo in pericolo, si rifugiò in Cappadocia presso Firmilliano, vescovo di Cesarea di Cappadocia<sup>159</sup>. Nella persecuzione del 250 sotto Decio (249-251) subì atroci torture le cui conseguenze forse ne determinarono la morte nel 253. Riguardo al suo rapporto con il potere ecclesiastico, Origene, quando nel 216 andò in Palestina, fu bene accolto dai vescovi di Gerusalemme, di Cesarea e di altre città che lo invitarono a predicare e commentare le sacre Scritture ai fedeli anche se non era sacerdote. Il vescovo Demetrio disapprovò che da laico esercitasse queste funzioni. Origene, rispettoso della gerarchia, obbedì e tornò ad Alessandria. Quando, quindici anni dopo, tornando dalla Grecia (dove era stato inviato per confutare eretici), si fermò a Cesarea, i vescovi Alessandro di Gerusalemme e Teoctisto di Cesarea lo ordinarono presbitero. Demetrio disapprovò: per la legislazione canonica, disse, non poteva essere sacerdote a causa dell'evirazione (per gelosia, interpretò in séguito Eusebio, che ebbe caro Origene)<sup>160</sup>. Convocato un sinodo, scomunicò Origene dalla comunità di Alessandria. Morto Demetrio, Origene tornò ad Alessandria, ma il suo discepolo di un tempo, Eracla, diventato vescovo, confermò la scomunica fatta da Demetrio. Origene

---

<sup>159</sup> Eus. *Hist. Eccl.* VI 27, 1.

<sup>160</sup> Eus. *Hist. Eccl.* VI 8, 4.

fondò una nuova scuola teologica a Cesarea, il cui vescovo non condivideva la scomunica mossa da Eracla. Origene fece di Cesarea un grande centro culturale: vi si formarono due cappadoci, Gregorio il Taumaturgo, futuro vescovo di Neocesarea del Ponto, e suo fratello, fatti venire dal vescovo Alessandro, che era stato vescovo in Cappadocia prima di essere vescovo di Gerusalemme.

Il pensiero di Origene riguardo al rapporto tra cristiani e potere politico va compreso nell'ambito della sua ecclesiologia. Per lui la chiesa è il *coetus populi christiani*<sup>161</sup>, la *credentium plebs*<sup>162</sup>, il *coetus omnium sanctorum*<sup>163</sup>. Riacciandosi a Paolo<sup>164</sup>, afferma che la chiesa è il corpo mistico di Cristo: come l'anima vivifica il corpo, così il Logos vive nella chiesa, che è il suo corpo<sup>165</sup>.

In Origene si trova per la prima volta la definizione della chiesa come città di Dio in terra<sup>166</sup>. Nel presente storico, la chiesa cristiana vive accanto allo stato. In quanto città di Dio, è universale (ecumenica), ha le sue leggi e le armonizza con il governo stabilito ovunque<sup>167</sup>. Se tutti facessero come Origene, cioè come i cristiani, «ma mantenendo la dottrina sul diritto divino

---

<sup>161</sup> *In Ez. hom.* 1, 11.

<sup>162</sup> *In Ex. hom.* 9, 3.

<sup>163</sup> *In Cant.* 1.

<sup>164</sup> *Coloss.* 1, 24: Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ἀνταναληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία (corsivo mio), da NESTLE, ALAND 2012, pp. 614-615. Neovulgata: Nunc gaudeo in passionibus pro vobis et adimpleo ea, quae desunt passionum Christi, in carne mea pro corpore eius, quod est ecclesia, da NOLLI 1981, pp. 1050-1051.

<sup>165</sup> Origene, *Contro Celso. Opere scelte*, a cura di A. COLONNA, Torino 2013, e-book pos. 8949-8957, (ed. cartacea 1971): «...le divine scritture considerano l'insieme della Chiesa di Dio come il corpo di Cristo, animato dal figlio di Dio, e che i credenti, chiunque essi siano, sono le membra di questo corpo, considerato come un tutto. In realtà, come l'anima vivifica e dà movimento al corpo che è per sua natura incapace di trarre da sé stesso movimento vitale, anche il Verbo, che muove e spinge l'intero corpo a conseguire il bene, muove la Chiesa e ciascuno dei suoi membri, che nulla può fare senza il Verbo» (*Contra Cels.* VI 48).

<sup>166</sup> *In Ier. hom.* 9, 2; *In Ios. hom.* 8, 7.

<sup>167</sup> *Contra Cels.* IV 22: παραλαβόντας νόμους καινούς καὶ ἀρμόζοντας τῇ πανταχοῦ καθεστῶσῃ πολιτείᾳ.

del sovrano, e tenendo fede al precetto: "rendete onore al re" (Petr. I 2, 17) [...] in tal caso il sovrano non resterà "solo e abbandonato" né "i beni della terra diverranno preda di barbari privi di ogni legge e di ogni umanità". Se infatti, come dice Celso, tutti facessero lo stesso di ciò che io faccio, è evidente che i barbari, convertiti al Verbo di Dio, sarebbero completamente sottoposti alla legge e civili al massimo grado; ed ogni culto sarebbe allora abbandonato; trionfarebbe solo quello dei Cristiani, e solo esso rimarrebbe un giorno a trionfare, conquistando il Verbo un numero di anime sempre maggiore»<sup>168</sup>.

Nella prospettiva escatologica, il Logos, che vive ed opera nel corpo della chiesa, trascenderà definitivamente l'impero: «I filosofi stoici affermano che, quando avrà trionfato – come essi sostengono – l'elemento più forte sugli altri, avverrà la conflagrazione, in cui tutto sarà mutato in fuoco; noi da parte nostra affermiamo che un giorno il Verbo sarà padrone di tutta la natura razionale, e trasformerà ogni anima nella perfezione, che è a lui propria, allorquando ogni individuo, usando semplicemente la propria libertà, sceglierà ciò che vuole il Verbo e si troverà a essere nello stato che avrà scelto»<sup>169</sup>. La chiesa, nella piena luce del Logos, si fa universo dell'universo, κόσμος τοῦ κόσμου<sup>170</sup>. La salvezza è solo all'interno della chiesa: *Extra hanc domum, id est ecclesiam, nemo salvatur*<sup>171</sup>.

---

<sup>168</sup> *Contra Cels.* VIII 68. La traduzione è di Aristide Colonna in COLONNA 2013, e-book pos. 12158-12167.

<sup>169</sup> *Contra Cels.* VIII 72, traduzione in COLONNA 2013, e-book pos. 12212, (ed. cartacea 1971).

<sup>170</sup> *In Ioh.* VI 59, 301: «... qualcuno per "mondo" intende esclusivamente la Chiesa, l'ornamento (κόσμος) del mondo (τοῦ κόσμου), perché è detta anche "luce del mondo". "Voi siete la luce del mondo" – dice infatti [Gesù] (Mt. 5, 14). Ora, la Chiesa è l'ornamento del mondo, perché Cristo, che è la luce prima del mondo, è l'ornamento di essa», Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di E. CORSINI, e-book 2013, pos. 8530 (ed. cartacea Torino 1995).

<sup>171</sup> *In Ios. hom.* 3, 5.

Come si vede, è nella prospettiva escatologica che la chiesa da sola basterà a unire l'umanità. Nella prospettiva terrena, in tempo non apocalittico, la chiesa si affianca all'impero, rispettandone il diritto e l'autorità, che viene da Dio, ma non subendo ordini o leggi che contraddicano la legge di Cristo. Celso domanda retoricamente: «che c'è di strano nel volersi conciliare il favore di quelli che comandano quaggiù, e cioè, fra gli altri, anche dei principi e dei sovrani che stanno tra gli uomini?»: infatti, aggiungeva, la loro autorità non è senza volere degli dèi<sup>172</sup>. La risposta di Origene attesta un lealismo che non deroghi minimamente alla legge di Dio annunciata da Gesù: «... noi dobbiamo renderci propizio unicamente il Dio supremo e di lui dobbiamo invocare la benevolenza, rendendolo propizio con la nostra pietà e con ogni virtù. Se poi Celso vuole che noi ci rendiamo propizi altri, dopo il Dio supremo, deve riflettere che come al corpo che si muove segue il movimento della sua ombra, così, nello stesso modo, alla propiziazione del Dio supremo segue la benevolenza di tutti quelli che sono a lui cari, cioè degli angeli, delle anime, degli spiriti»<sup>173</sup>; e poco avanti: «Noi dobbiamo [...] senz'altro disprezzare la benevolenza di uomini e di sovrani, non soltanto qualora vogliamo captare la loro benevolenza per mezzo di delitti e di azioni impure e criminose, ma anche per mezzo della empietà verso il Dio dell'universo, ovvero di parole servili e volgari, non adatte a uomini di coraggio e magnanimi, i quali vogliono unire alle altre virtù la fermezza, che è la più grande di tutte. In tal senso noi non facciamo nulla che sia contrario alla legge e al Verbo di Dio, quando *“non abbiamo la follia e la voglia sfrenata di svegliare contro di noi la collera di un imperatore o d'un sovrano, la quale ci procura maltrattamenti o torture o magari la*

---

<sup>172</sup> *Contra Celsum* VIII 64, traduzione in COLONNA 2013, e-book pos. 12069.

<sup>173</sup> *Ibid.* pos. 12078.

morte”<sup>174</sup>. Dacché abbiamo letto il precetto: “ogni persona sia sottoposta alle autorità superiori; difatti non vi è podestà se non da Dio, e quelle che sono, da Dio sono ordinate; sicché coloro che si oppongono all’autorità, si oppongono all’ordine stabilito da Dio” (Rom. 13, 1-2)»<sup>175</sup>. Il potere dell’imperatore discende da Dio, ma i cristiani non giurano per la τύχη/fortuna dell’imperatore<sup>176</sup> né per alcun altro considerato dio. Infatti, se «fortuna», come alcuni dicono, è «solo un modo di esprimersi (ἐκφορά), come un’opinione o una divergenza d’opinione», ebbene, i cristiani non usano la «potenza del giuramento» (ὁμοτικὴ δύναμις) su una parola vuota che a nulla rimanda, quasi indicasse un dio o un ente dotato di un potere peculiare; se poi per fortuna, come altri reputano, si intende il δαίμων/genius dell’imperatore, allora si tratta di un demone e i cristiani «devono essere pronti a morire piuttosto che giurare per un demone malvagio e perfido, il quale spesso pecca insieme all’uomo cui si trova preposto, o magari piú di lui»<sup>177</sup>. La presa di distanza dal culto dell’imperatore è netta.

A Celso interessa, in ultima analisi, che l’autorità dell’imperatore non sia intaccata per garantire la compattezza dello stato imperiale, perciò

---

<sup>174</sup> Il cristiano non deve provocare il suo martirio: è folle se suscita di proposito nelle autorità la collera affinché sia martirizzato: cfr. anche Clemente Alessandrino, *Stromati* IV 17. Ma, qualora gli si imponga di venire meno con la parola o con le azioni alla sua fede, il cristiano deve essere pronto al sacrificio. Al tempo della persecuzione di Massimino, Origene, a Cesarea di Palestina, scrisse il trattato Εἰς μαρτύριον προτροπτικός (*Exhortatio ad martyrium*) indirizzato ad Ambrogio e Protoceto, rispettivamente diacono e presbitero nella stessa città. Molti cristiani, per evitare il martirio, ritenevano che bastasse credere dentro di sé e pertanto che fosse indifferente sacrificare per demoni e dèi pagani, giurare per la fortuna o il genius dell’imperatore, etc.

<sup>175</sup> *Contra Celsum* VIII 65, traduzione in COLONNA 2013, e-book pos. 12086-12094. Paolo, Rom. 13,1-2: Πᾶσα ψυχὴ ἐψουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. Οὐ γὰρ ἐστὶν ἐψουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσὶν da NESTLE, ALAND 2012, p. 507. Neovulgata: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita est. Non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt*, da NOLLI 1981, p. 843.

<sup>176</sup> Quando i cristiani venivano processati per *illicita religio*, venivano invitati a giurare sulla fortuna di Cesare, in città grecofone, o sul genio di Cesare, in città di lingua latina. Costituiva prova di ribellione il rifiuto di giuramento.

<sup>177</sup> COLONNA 2013, pos. 12104-12112.

riduce all'essenziale le sue, per così dire, pretese: i cristiani potrebbero giurare sull'imperatore «tra gli uomini» (ἐν ἀνθρώποις); infatti la terra è stata data a lui e quello che i sudditi ricevono nella vita, lo ricevono da lui. Ma, per Origene, la terra non è stata data all'imperatore in modo assoluto; e i frutti della terra che si ricevono con giustizia e onestà, si ricevono da Dio<sup>178</sup>.

La monarchia come dono di Zeus è, per Celso, una idea della sapienza antica: e allega un rimando all'*Iliade*<sup>179</sup>. Origene mantiene la dottrina sul diritto divino del sovrano (δόγμα τὸ θεῖον περὶ βασιλείας), come si è visto sopra, con la differenza che non la si appoggi alla *theologia mythica* o *fabulosa* (che non si sottrae nella sua debolezza neppure qualora si ricorra alla mediazione dell'interpretazione allegorica) ma su «Colui che propone e depone i sovrani» (ὁ μεθιστῶν βασιλεῖς καὶ καθιστῶν). In questo modo la dottrina del diritto divino del re rientra nella «dottrina della provvidenza e delle cose che da essa provengono, tanto per via diretta quanto per determinate circostanze conseguenti» (τὸ δόγμα τὸ περὶ προνοίας καὶ τῶν εἴτε προηγουμένως ὑπ'αὐτῆς γινομένων εἴτε καὶ ἔκ τινων ἐπακολουθούντων)<sup>180</sup>.

Celso esorta i cristiani a combattere con l'imperatore per la sicurezza dell'impero, quindi per il bene comune. Per Origene, «quando altri combattono, anche i Cristiani combattono, come sacerdoti di Dio e servitori di Dio, mantenendo pura la loro destra, ma lottando con le preghiere a Dio a favore di coloro che combattono con giustizia, e di colui che regna con giustizia, affinché tutto ciò che si oppone ed è ostile a quelli che operano

---

<sup>178</sup> *Contra Celsum* VIII 67, COLONNA 2013, pos. 12138.

<sup>179</sup> *Il. II* 204-206: εἷς κοίρανος ἔστω, / εἷς βασιλεύς, ᾧ δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκθλομέτεω / σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστες, «ci sia un solo capo, / un solo re, a cui il figlio di Crono dal pensiero tortuoso / ha dato scettro e leggi perché deliberi per gli altri».

<sup>180</sup> *Contra Celsum* VIII 68, COLONNA 2013, pos. 12138-12158.

giustamente possa essere sconfitto»<sup>181</sup>. E se Celso esorta i cristiani a combattere anche come strateghi (στρατηγεῖν), allora Origene risponde che i cristiani sono impegnati in un compito piú alto, preparare la città celeste: «I Cristiani fanno piú bene alla patria del resto dell'umanità, con l'educare i cittadini, con l'insegnare la pietà verso Dio che custodisce la città (εἰς πολιέα θεόν), con l'innalzare a una città divina e celeste (εἰς θείαν τινὰ καὶ ἐπουράνιον πόλιν) quelli che sono vissuti bene nelle città piú piccole»<sup>182</sup>.

Celso esorta i cristiani a «partecipare al governo della patria (ἐπὶ τὸ ἄρχειν τῆς πατρίδος), quando sia necessario, e fare questo per la salvezza delle leggi e della pietà». Origene sostiene che la comunità cristiana, la chiesa, ha bisogno di governanti al suo interno che preparino non solo i cristiani, ma l'umanità, a una diversa patria: «Ma noi, ben sapendo che in ogni città si trova una diversa specie di patria, fondata dal Verbo di Dio (ἄλλο σύστημα πατρίδος κτισθὲν λόγῳ θεοῦ), chiamiamo a governare le chiese coloro che per la loro dottrina e la loro vita intemerata son capaci di questo governo; non accettiamo gli amanti del potere, e al contrario facciamo pressione su quelli che per eccessiva modestia non vogliono accettare subito la comune responsabilità della chiesa di Dio» (corsivo mio nella risposta di Origene)<sup>183</sup>. In ogni città, quindi in tutto l'impero, c'è un'altra patria, al cui governo i cristiani devono provvedere. E quest'altra patria essi la governano secondo le sue proprie leggi, cioè «secondo i precetti di Dio, senza per questo violare affatto le leggi stabilite (dalla città) (κατὰ τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ προστεταγμένα, οὐδὲν παρὰ τοῦτο μολύνοντες τῶν θετῶν νόμων)»<sup>184</sup>. La chiesa dunque è una città nella città e dobbiamo immaginare da un lato

---

<sup>181</sup> *Ibid.* 73, COLONNA 2013, pos. 12239-12148.

<sup>182</sup> *Ibid.* 74, *Ibid.*, pos. 12256.

<sup>183</sup> *Ibid.* 75, *Ibid.*, pos. 12264.

<sup>184</sup> *Ibid.*, pos 12264.

l'impero che con le sue leggi e i suoi popoli, i suoi governatori, il suo imperatore e il suo fine, dall'altro la chiesa cristiana con le sue leggi, il suo popolo, i suoi governatori e il suo fine, che è la salvezza dell'umanità: «E se i Cristiani rifuggono da tali responsabilità, non è certo per eludere le cariche pubbliche della vita (τὰς κοινοτέρας τοῦ βίου λειτουργίας), ma per riservare sé stessi al servizio piú divino e piú urgente della Chiesa di Dio, per la salvezza degli uomini (ἀλλὰ τηροῦντες ἑαυτοὺς θειοτέρᾳ καὶ ἀναγκαιοτέρᾳ ἐκκλησίας θεοῦ ἐπὶ σωτηρίᾳ ἀνθρώπων). Essi esercitano la loro guida sia secondo necessità che secondo giustizia; essi badano a tutti: a quelli che sono dentro la Chiesa, perché possano vivere ogni giorno meglio; a quelli che sembrano esserne fuori, perché s'impegnino nelle parole e nelle azioni sacrosante della pietà, e perché in tal modo, adorando veracemente Dio, e istruendo alla fede quanti piú è possibile, essi divengano impregnati del Verbo di Dio e della legge divina, e siano uniti al Dio supremo, in grazia di Colui che, Figlio di Dio, Verbo, Sapienza, Verità, Giustizia, unisce a lui tutti quelli che son rivolti a vivere secondo Dio in ogni cosa»<sup>185</sup>.

### 2.11 Giulio Africano: *l'intellettuale cristiano integrato*

Giulio Africano identifica Gesù di Nazareth con il Messia preannunciato dai profeti, in particolare da Daniele<sup>186</sup>, e ne fissa la data di nascita (epifania) nel 5.500 *ab Adam* e la morte e resurrezione (parusia) nel 5531-5532. A queste datazioni perviene attraverso l'incrocio, il confronto e il sincronismo di dati cronologici tratti dalle tradizioni ebraiche (Vecchio

---

<sup>185</sup> *Ibid.*, pos. 12273.

<sup>186</sup> *Dan.* 9, 24-27.

Testamento), considerate storia nel senso greco (Ἑβραϊκαὶ ἱστορίαι), con quelli provenienti dalle tradizioni di altri popoli di grande civiltà (mesopotamici, egiziani, persiani, greci). Da Gesù Cristo promana il senso della storia umana, da ciò l'importanza delle date relative alla sua prima venuta tra gli uomini, che segna la nascita della vera religione, il cristianesimo.

Le date relative alla vita di Gesù hanno un significato religioso in quanto aprono l'orizzonte della salvezza per tutti gli uomini. In questo significato religioso è compreso anche un significato politico: il tempo di Gesù sulla terra è quello stesso dell'acme dell'impero augusteo. La vera religione, l'unica universale (καθολική, οἰκουμενική), si inaugura nella storia umana quando questa è diventata veramente storia universale (καθολική ἱστορία) grazie al consolidamento dell'ultimo impero universale della storia umana. Questo sincronismo è segno della provvidenza (πρόνοια) divina. È intenzione di Dio che l'universalità religiosa abbia come supporto l'universalità politica. Alla base di questa operazione culturale ci sono fede cristiana, cultura greca, fierezza di cittadinanza romana, adesione politica alla μοναρχία dei Severi, disponibilità alla prassi e all'assunzione di incarichi pubblici, insomma una intellettualità a tutto tondo.

La visione di Africano è ideologicamente antagonista: bisogna togliere fondamento a concezioni che minacciano l'universalismo politico e religioso. I riferimenti sono precisi: il giudaismo ribelle che vede nel dominio politico e fiscale di Roma il male e nel Messia atteso il liberatore (visione che minaccia l'universalità politica e religiosa); e l'exasperato chiliasmo di vari gruppi cristiani (per esempio, il montanismo) che demonizza anch'esso Roma identificandola come nuova Babilonia e

addirittura come incarnazione dell'anticristo (visione che mina l'unità e ecumenicità della comunità cristiana).

Un'importante nervatura della ricostruzione della storia umana è costituita dallo schema della διαδοχή τῆς ἡγεμονίας, presente nella storiografia greca<sup>187</sup> e nella cultura ebraica<sup>188</sup>. Nella visione complessiva della storia umana la διαδοχή τῆς ἡγεμονίας costituisce un'importante macro-sequenza, contribuendo all'evidenziazione della trama provvidenziale.

La storia universale comincia con la storia ebraica, successivamente sincronizzata con il passato mitico greco, procede con i regni di Israele e perviene alla caduta del regno di Davide e alla dominazione babilonese sugli ebrei deportati; a questo punto si salda la storia della διαδοχή τῆς ἡγεμονίας dai persiani ai macedoni, ai romani. Nei frammenti superstiti risulta evidente la successione Persia-Macedonia-Roma; sulla base di indizi si ipotizza uno schema di cinque egemonie: Assiria-Media-Persia-Grecia-Roma<sup>189</sup>. Questa sistemazione di Roma come quinto impero mondiale non dipende soltanto dal fatto che l'ampia visione storica di Africano individua difficoltà ad applicare lo schema e quindi sente il bisogno di flessibilità e

---

<sup>187</sup> Erodoto, I 95 e 130 (successione Medi-Persiani nell'egemonia imperiale); Ctesia elaborò la *translatio imperii* Assiria-Media-Persia, potendo alla corte attingere a informazioni presso il re persiano (Diod. Sic. II 1-34). Col tempo nella storiografia greca tende a stabilizzarsi lo schema Assiri-Medi-Persiani-Macedoni (Greci, impero di Alessandro Magno e regni ellenistici).

<sup>188</sup> *Dan.* 2 (visione della statua); 7-11 (visione delle quattro bestie). V. sopra l'importanza di questi passi non solo per la cultura ebraica, ma anche per quella cristiana. Gli ebrei elaborano la concezione secondo cui dopo la caduta del regno di Davide subentrano egemonie straniere. Si forma lo schema Babilonia-Media-Persia-Grecia (si può evincere dal *Libro di Daniele*). Quando sorge l'egemonia romana, per mantenere il modulo dei quattro imperi, si escogita la successione Babilonia (o Assiria)-Media (o Persia)-Grecia-Roma. Per influsso dell'immaginario persiano, gli ebrei concepiscono il quarto impero come maggiormente connotato dal male. In un futuro escatologico il Messia porrà fine alla serie di dominazioni sul popolo ebraico. Nella visione ebraica la prospettiva è «nazionale».

<sup>189</sup> ROBERTO 2011, pp.117 ss.

rimodulazione. Una ragione forte di carattere ideologico emerge. Nella tradizione giudaica il quarto e ultimo impero è connotato come particolarmente maligno. Ponendo al quinto posto l'impero romano, che egli giudica provvidenziale, Africano evita l'ombra dello stigma ebraico sulla quarta egemonia, non ancora scomparso e passato anche ad ambienti cristiani.

Roberto rileva che l'adesione politica di Africano all'impero romano, anche nella sua specifica forma costituzionale di *μοναρχία*, viene ribadita. Nel frammento 89 si fa il punto di una svolta storica epocale: l'egemonia dei macedoni (ή Μακεδονική ήγεμονία, ή Μακεδόνων ἀρχή) dura 300 anni dalla distruzione di quella dei persiani; e finisce precisamente sotto i Tolemei e l'ultima regina Cleopatra; questo avviene nel quattordicesimo anno dell'egemonia dell'impero dei romani (τῆς Ῥωμαίων μοναρχίας ήγεμονία), quarto anno dell'Olimpiade 187, nel 5.472 da Adamo<sup>190</sup>. Battaglia di Azio (31 a. C.) e presa di Alessandria (30 a. C.): caduta dell'egemonia mondiale macedone (dalla costituzione dell'impero di Alessandro Magno ai regni ellenistici, ultimo dei quali il regno tolemaico) al quattordicesimo anno della *μοναρχία* che Africano fa cominciare nel 44 a. C. con Giulio Cesare e che afferma effettivamente la sua *ήγεμονία* mondiale nel 31-30 con Augusto (titolo prossimo futuro). Da questo nesso *μοναρχία-ήγεμονία* risulta esaltata sia la forma costituzionale monarchica sia l'affermazione dell'impero mondiale romano nell'anno 5.472 από Αδάμ sia Augusto sotto cui 28 anni dopo nel 5.500 nasce Gesù. È un brillante cortocircuito di fede cristiana e ideologia politica. Con ciò si collega, riguardo alla valorizzazione della forma monarchica, l'ipotesi di Gelzer, appoggiata al condizionale da Roberto: «Non escluderei, tuttavia, che

---

<sup>190</sup> WALLRAFF, ROBERTO, PINGGÉRA 2007, pp. 53-57.

l'Africano dedicasse spazio alla storia della *μυναρχία* arcaica a Roma, per poi sorvolare sulle vicende romane della Repubblica, e riprendere la narrazione con la rifondazione della *μυναρχία* sotto Cesare. Si tratta di un'ipotesi già formulata da H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus*, cit., vol. 1, pp. 222-223. È lecito anzi ipotizzare che le *Chronologiae* abbiano contribuito a formare questo modello di presentazione della storia romana che, con alcune eccezioni (per esempio, Giovanni di Antiochia e Giovanni Zonara), diventerà consueto nella cronachistica tardoantica di ambito orientale e poi in quella bizantina»<sup>191</sup>.

La congiunzione di fede cristiana e lealismo politico viene ribadita anche nella considerazione dell'evento culmine del ruolo di Cristo nel mondo, la passione che riscatta l'umanità (il *σωτήριο πάθος*), che Africano incornicia nella ricapitolazione della successione dell'egemonia mondiale dai persiani ai macedoni ai romani, al tempo dei quali, precisamente al sedicesimo anno di Tiberio Cesare si compie la passione di Cristo<sup>192</sup>.

Sulla base di questa interpretazione cristiana e politica della storia romana e universale, Africano attuò nella sua vita il nesso cultura-prassi. Soggiornò a Edessa, con un ruolo importante alla corte di Abgar IX (179-216), convertito al cristianesimo, amico di Settimio Severo e vassallo di Roma<sup>193</sup>. Viaggiò moltissimo (Sichem, Mar Morto, Armenia, Nisa di Caria, Alessandria d'Egitto) per supportare la sua cultura con l'autopsia in luoghi

---

<sup>191</sup> ROBERTO 2011, pp. 116-117, n. 17. Cfr. H. GELZER, *Sextus Julius Africanus und Byzantinische Chronographie*, 3 voll., Leipzig 1880-1898.

<sup>192</sup> ROBERTO 2011, pp. 122-123.

<sup>193</sup> Su questa parte, cfr. ROBERTO 2011, pp. 45-57, con ricca bibliografia sulle varie problematiche connesse con il soggiorno di Africano a Edessa; e SESTILI 2016, con vastissima e guidata bibliografia e con ampie e numerose note e citazioni; Id., *Lettera a Origene sulla storia di Susanna (Daniele 13) e risposta di Origene ad Africano*, Introduzione, traduzione e note a cura di A. Sestili, Roma 2016 (2); Id., *Lettera ad Aristide*, Introduzione, traduzione e note a cura di A. Sestili, Roma 2017.

di importanza storica e per accedere ad archivi e biblioteche. Si è accennato prima all'ambasceria a Roma presso l'imperatore a nome del villaggio di Emmaus con lo scopo di ottenere che il villaggio palestinese fosse rifondato come polis, cosa che fu concessa. Il soggiorno a Roma presso Severo Alessandro è una fase importantissima della vita di Africano perché incarna già un modello di intellettuale che anticipa di un secolo l'età costantiniana<sup>194</sup>.

### 3. Tempo di sincretismo e di tolleranza. Informazioni dalle fonti

Dice Cassio Dione<sup>195</sup> che, subentrato Severo Alessandro a Elagabalo, Ulpiano, al comando del pretorio e al governo di altri affari dell'impero, corresse molte delle irregolarità fatte da Sardanapallo, tra le quali c'erano, si può immaginare, gli stravolgimenti in campo religioso. Più esplicitamente, Erodiano<sup>196</sup> afferma che, mutata la regalità dalla tirannide oltraggiosa al tipo aristocratico, per prima cosa le statue degli dei, che il tiranno aveva rimosso e trasferito, furono riportate nei templi e nei recinti sacri dove prima si trovavano. Furono, quindi, sanate le ferite arrecate da Elagabalo al culto civico tradizionale, alla *theologia civilis*. Cos'altro consigliava in fatto di religione Mecenate (Cassio Dione) ad Augusto (Severo Alessandro) se non proteggere la religione degli avi? E, nell'opera di Filostrato, Apollonio a Vespasiano<sup>197</sup>? Nonostante il suo dio unico e

---

<sup>194</sup> Su questa parte, cfr. bibliografia indicata nella nota precedente.

<sup>195</sup> Cass. Dio LXXX 2, 2

<sup>196</sup> Hdn. VI 1, 2-3.

<sup>197</sup> Filostrato, VA, V 36, 3: in Θεοὺς θεράπευε, il termine generico è da intendere come dèi tradizionali, come si deduce dal comportamento rispettoso di Apollonio verso i culti tradizionali in vari passaggi dell'opera.

ineffabile e trascendente, Apollonio (e anche Filostrato) non aboliva affatto i culti patrii, anzi li rispettava perché, come ha ben visto D. Del Corno, «il resto, gli altri dei, non erano verosimilmente per Apollonio, così come lo sono per Filostrato, altro che il raccordo con la storia, le tradizioni patrie»<sup>198</sup>. Dunque, con Severo Alessandro era garantito il culto capitolino; e tuttavia la politica religiosa del nuovo regno avrebbe rivelato ben presto un'ampia visione sincretistica da assicurare anche i cristiani e gli ebrei e da essere in sintonia con le reali tendenze sincretistiche presenti sia nella parte occidentale sia in quella orientale dell'impero.

### *3.1 Diffuse tendenze sincretistiche*

L'impero pullulava di molti e svariati culti e ovunque, più o meno, presentava un clima sincretistico. Ad attestarlo, si considerino, per esempio, dal punto di vista archeologico, due reperti riguardanti anche il tempo di Severo Alessandro: Doura Europos e l'ipogeo degli Aureli in via Manzoni a Roma. A Doura-Europos, piccola città di frontiera sulla destra dell'Eufrate, fondata verso il 300 a. C. da un generale di Alessandro, Seleuco Nicator (accostato a Zeus in un rilievo), occupata dai Parti all'inizio del II secolo a. C., distrutta dai Sassanidi nel 256 a. C., gli dèi greci portati dai Macedoni (Apollo e Artemide archegeti) sono per secoli gli dèi della dinastia seleucide. Ancora verso il 180 d. C. i sacerdoti eponimi della città hanno nomi greci e sono addetti ai culti civici di Zeus, di Apollo e di Seleuco. Nel corso del tempo vi si installano vari culti, si sviluppano dinamiche sincretistiche. Il tempio di Artemide-Nanaia aggrega una dea

---

<sup>198</sup> V. l'introduzione a Filostrato in DEL CORNO 2011, p. 52.

greca e una semitica, a cui si aggiungono in epoca romana il culto di Lucio Vero e poi quello di Giulia Domna, mentre da iscrizioni e graffiti risulta la mescolanza di dedicatori greci e semiti. Anche questo è un culto civico che si arricchisce nel tempo di altre divinità: Afrodite, Fortuna, Selene. In una pittura nel tempio di Atargatis questa dea aramea ha come pàredro Adone ed è associata nelle preghiere al Sole (Shamash) e a Hadad, assimilato a Zeus e a Baal Shamin (entrambi dèi per eccellenza celesti). La dea semitica Azzanathcona è associata ad Artemide in un santuario. Qui sono stati trovati gli archivi della XX coorte di arcieri palmireni che difesero la zona romana dagli ultimi assalti persiani (253-256); e a un muro dello stesso tempio era appoggiato il pretorio dell'accampamento. In un altro tempio il semitico Baal Shamin è chiamato anche Zeus *Kyrios*. Si trovano anche assimilati uno Zeus *Theos*, il semitico Bel e il persiano Ahura Mazda. In un tempio di Adone fedeli aramei pregavano divinità semitiche e greche. In una iscrizione Adone è associato alla dea Atargatis. Agli dèi di Palmira erano dedicati un tempio all'esterno delle mura e due all'interno della città. Di questi uno è dedicato ai due dei maschili della Fortuna (di Palmira e di Doura), mentre l'altro, appoggiato all'angolo nord-est delle mura, è dedicato al dio palmireno Bel ed ha iscrizioni e pitture fatte dagli arcieri, attestanti quindi che il tempio apparteneva al settore romano. Da nord a sud, appoggiati alle mura, ci sono un *mithraeum*, per il culto di militari, una sinagoga e una casa con oratorio e battistero, che costituisce la piú antica chiesa cristiana. Il culto propriamente romano era presente solo nel calendario delle feste e dei sacrifici (*immolationes boum*) dei militari a

celebrazione degli anniversari imperiali<sup>199</sup>. Doura-Europos è una fucina sincretistica, segno dei tempi.

L'ipogeo degli Aureli, in viale Manzoni a Roma, risalente alla prima metà avanzata del terzo secolo<sup>200</sup>, è uno spazio riservato a religiosi iniziati, non ortodossi, variamente identificati<sup>201</sup>. Per quello che qui interessa (sincretismo nel tempo di Severo Alessandro), si consideri in particolare una delle raffigurazioni della stanza C, rappresentante secondo vari studiosi il ritorno di Odisseo al suo palazzo<sup>202</sup>. La raffigurazione consta di due livelli. In quello basso, tre pretendenti (proci) si muovono dall'angolo sinistro verso destra; all'angolo destro Penelope presso il telaio parla a Odisseo ancora in finte sembianze. Al livello alto, in primo piano c'è un paesaggio con animali e in secondo piano edifici e alberi che si ergono: bestiame e palazzo di Odisseo, che i proci saccheggiavano. Se si ammette

---

<sup>199</sup> Per tutto il capoverso, cfr. G. BRADFORD WELLES, «The Gods of Dura-Europos», in *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben*, ed. R. Stiehl e H. E. Stier, Berlin, 1970, II, pp.50-65 ; J. TEIXIDOR, *La vie religieuse dans la Syrie à l'époque hellénistique et romaine*, in *Archéologie et Histoire de la Syrie*. II. *La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, éd. Par J.-M. Dentzer et W. Orthmann, Sarrebruck 1989, pp. 81-95 ; CARRIÉ, ROUSSELLE 1999, pp. 383-386.

<sup>200</sup> Per la data, cfr. G. WILPERT, *Le pitture dell'ipogeo di Aurelio Felicissimo presso il Viale Manzoni in Roma*, in *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia (Serie III)*, Memorie volume I, parte II, 1924, pp. 1-43, pp. 4-5; Petrassi (1971) 53 e STEVENSON, *The Catacombs: Rediscovered Monuments of Early Christianity*, London 1978, p. 11; R. TURCAN, *L'Art romain dans l'histoire*, Paris 1995, p. 306.

<sup>201</sup> Carpocraziani per Bendinelli (1922) e WILPERT 1924, pp. 8-42; gnostici per C. CECHELLI, *Monumenti cristiano-eretici di Roma*, Roma 1944, pp. 3-119 e 235-250, J. CARCOPINO, *De Pythagore aux apôtres. Études sur la conversion du monde romain*, Paris, pp. 85-221, M. CHICOTEAU, *Glanures au Viale Manzoni*, Brisbane 1976, STEVENSON 1978, pp. 111-117; gnostici ofiti per M. PETRASSI, *Cristiani eretici e pagani nella Roma dei primi secoli*, «Capitolium» 46, n. 4, aprile 1971, 48-59, alle pp. 51-55; gruppo privato di sincretisti per Bisconti (1985).

<sup>202</sup> CHICOTEAU 1976, pp. 51-56 e F. BISCONTI, *L'ipogeo degli Aureli in viale Manzoni: un esempio di sincresi privata*, in *Augustinianum* 25, pp. 889-903, p. 897. Altre interpretazioni evocano il libro di Giobbe (MARRUCHI 1921, p. 83), il tema *nudos vestire*, Aurelius Felicissimus e Aurelia Prima in atto di fornire vestiti agli indigenti WILPERT 1924, pp. 27-29, metamorfosi dei compagni di Odisseo da porci in uomini dopo l'incantesimo di Circe (TURCAN 1995, p. 307).

come corretta questa interpretazione, il ritorno di Odisseo raffigurato in un luogo di sepolcri di cristiani “gnosticheggianti” prelude alla restaurazione di un ordine che è stato perturbato e così può essere l’allegoria del ritorno di Cristo per salvare la comunità dei suoi credenti<sup>203</sup>. Seguendo Alexia Petsalis-Diomidis, una tale raffigurazione omerica come velo di una speranza in questo sepolcreto cristiano attesta due tendenze artistiche e religiose sempre più forti in quell’età, il simbolismo e l’eclettismo: e la studiosa associa, alla raffigurazione considerata, come «a comparable phenomenon» l’eclettismo religioso di Severo Alessandro, quale risulta dal passo dell’*H. A.* sul larario dove sono riuniti le *imagines* degli imperatori divinizzati (culto imperiale), degli antenati (culto familiare e dinastico) e una serie di uomini santi, come Apollonio Tiano, Cristo, Abramo (culto, direi, eroico e agiografico) e Orfeo (culto misterico)<sup>204</sup>.

### 3.2 Notizie sul sincretismo di Severo Alessandro e sulla sua tolleranza e benevolenza verso i cristiani

Si è accennato nel cap. II a fonti circa il rapporto tra Severo Alessandro e figure cristiane: il rapporto con Giulio Africano, quale risulta dal *Papiro di Ossirinco* 412; la dedica di un trattato *Sulla resurrezione* all’Augusta Giulia Mamea da parte di Ippolito; il *Computo pasquale* dello stesso Ippolito, contenente il riferimento al primo anno del regno di Severo Alessandro (cosa che può significare un omaggio al giovane imperatore per un governo che si profilava temperato e/o persino liberale verso i cristiani); e l’iscrizione di Salona, che, se si accetta l’interpretazione di M. Sordi, valida

---

<sup>203</sup> STEVENSON 1978, p. 114.

<sup>204</sup>A. Petsalis-Diomidis, *Landscape, transformation, and divine epiphany*, in SWAIN, HARRISON, ELSNER 2007, pp. 250-289, la citazione a p. 283.

le informazioni della *Historia Augusta* (*Alexander Severus*) circa la tolleranza e la favorevole disposizione di Severo Alessandro verso i cristiani.

Al secolo successivo, il IV, risalgono le fonti letterarie rappresentate dalla *H. A.*<sup>205</sup>, da Eusebio di Cesarea (260/265-339/340), da Girolamo (c. 347-419), dall'imperatore Giuliano l'Apostata (331-363; r. 361-363).

### 3.3 Severo Alessandro e l'*Innenwendung*

Paul Rabbow, collegando gli *Exercitia spiritualia* di Ignazio da Loyola con gli esercizi spirituali praticati da stoici ed epicurei, ha sottolineato l'orientamento verso l'interiore (*Innenwendung*) come tipico del III secolo d. C.<sup>206</sup>. Pierre Hadot ha precisato che questa *orientation vers l'intérieur* è aspetto essenziale della filosofia antica in generale, almeno a partire dal dialogo socratico-platonico, e non solo del periodo ellenistico e romano. Tuttavia è

---

<sup>205</sup> Varie le ipotesi sulla data di composizione e sull'autore: v. il cap. I del presente lavoro. CALLU 2002, specialmente nelle pp. LXX-LXXIII (seguito da FESTY 2007, p. 195 e FESTY 2004): genesi nell'età della tetrarchia, stesura al tempo di Simmaco (c. 340-402/403), possibili ritocchi nel V secolo da parte di Nicomaco Flaviano il Giovane. Il primo a indicare Nicomaco Flaviano il Vecchio come autore è HARTKE 1940, seguito da E. DEMOUGEOT 1953, con l'aggiunta che, secondo lei, Nicomaco Flaviano il Vecchio avrebbe rifatto un lavoro mediocre, nel corso dei conflitti religiosi tra il 380 e il 394. RATTI 2000: composizione tra il 392 e il 394, autore Nicomaco Flaviano il Vecchio (gli *Annales* attribuiti a questi sarebbero l'*H. A.*). PASCHOUD 2007: autori un gruppo di eruditi vicini ad ambienti senatoriali della fine del IV secolo. CAMERON 2011: autore superficiale e ignorante, opera composta a continuazione delle biografie di Mario Massimo negli anni 375-380, in ogni caso prima del 382, quando Graziano soppresse le sovvenzioni ai culti pagani. THOMSON 2012: ipotesi di forti legami tra *Flavius Vopiscus*, uno degli pseudonimi dell'autore, e il poeta Naucellio (*Epigramma* 3, 10-16), amico e corrispondente di Simmaco. LIPPOLD 1998 e VILLACAMPA RUBIO 1988: data di composizione quella indicata dalla stessa *H. A.*, cioè l'epoca di Costantino, negli anni 330. BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014, pp. VII-XI: composizione a Roma verso la fine del regno di Teodosio (379-395) o nei primi anni del regno di Onorio (395-423), autore non identificabile, ma appartenente a un ambiente pagano.

<sup>206</sup> P. RABBOW, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954.

vero che questa introversione, che implica la tematica degli esercizi spirituali ed è centrale nello stoicismo e nell'epicureismo fin dal loro inizio, si presenta in queste due scuole intensificata, e soprattutto nella prima, durante i primi due secoli del periodo imperiale (scuola dei Sestii, Seneca, Epitteto, Marco Aurelio); acquista una rilevanza straordinaria nel neoplatonismo (Plutarco, 50 d.C. *terminus ante quem* – 119 d. C. *terminus post quem*; Ammonio Sacca, 175-242 d. C.; Plotino, 203/204-269/270; Porfirio, 232/233-inizi del IV sec.); è presente nella cultura greco-giudaica (dopo il tentativo, fatto dagli Esseni, di assimilare la filosofia greca e di applicarla in una lettura del Vecchio Testamento<sup>207</sup>, spicca Filone di Alessandria<sup>208</sup>, 30/20 a. C.-ca. 45 d. C.); e trova un terreno fertile, come ancora puntualizza lo stesso Hadot, nella corrente degli Apologisti che illustra il cristianesimo come filosofia, *Logos*, anzi come *la* filosofia, il *Logos* divino finalmente rivelato, e, così facendo, è «l'erede, certamente consapevole, di una corrente

---

<sup>207</sup> Concetti filosofici greci messi a frutto dagli Esseni nell'esegesi del Vecchio Testamento erano la preesistenza e l'immortalità dell'anima, l'esistenza di esseri divini mediatori tra Dio e il mondo, la possibilità di prevedere il futuro. In questo contesto filosofico la meditazione, l'autocontrollo e in genere gli esercizi spirituali dovevano avere un ruolo importante per rapportarsi con la divinità.

<sup>208</sup> Punti fondamentali della filosofia di Filone sono il ritorno dell'uomo a Dio, la trascendenza di Dio rispetto all'uomo e al mondo e il *Logos* come intermediario tra l'uomo e Dio. Per tornare a Dio, l'uomo deve abbracciare la «vita contemplativa» (θεωρία), che, a scanso di equivoco indotto dalla comune fuorviante antonimia teoria-pratica, è «vita attiva» (πρακτικός βίος), la vita come continuo «esercizio» spirituale (ἄσκησις). I termini *θεωρία* e *πρακτικός βίος* sono usati in *DVC* (sigla di *De vita contemplativa*) I 1; ἄσκησις *ibid.* III 28. Cfr. Filone, *La vita contemplativa*, a c. di P. GRAFFIGNA, Genova 1992, pp. 34-35 e 48-49, con il commento rispettivamente a pp. 93-94 e 123-124. Si tenga presente che in *DVC* III 28 ἄσκησις è tradotto da Graffigna con «asceti» ed è usato per indicare un «esercizio» in particolare, quello che «consiste nella lettura delle scritture sacre e nella interpretazione allegorica della filosofia dei loro padri» (loro, *idest* dei Terapeuti, la comunità ebraica mistica di cui parla *La vita contemplativa*). Hadot distingue tra il termine cristiano e moderno «asceti» (astinenza da ogni bene materiale e dal sesso) e il termine ἄσκησις usato dai filosofi antichi per indicare «unicamente gli esercizi spirituali di cui abbiamo parlato, ossia un'attività interiore del pensiero e della volontà» (HADOT 2005, p. 71). Pur data questa distinzione, la corrente che intende il cristianesimo come *la* filosofia ha recepito l'ἄσκησις intesa nel senso filosofico (*ibid.*).

che esisteva già nella tradizione ebraica, in special modo in Filone di Alessandria [...] l'ebraismo come *πάτριος φιλοσοφία*, la filosofia tradizionale del popolo ebraico [...] lo stesso vocabolario in Giuseppe Flavio»<sup>209</sup>. Una certa *Innenwendung*, con traccia di esercizi spirituali, si ravvisa, secondo me, nella figura di Severo Alessandro quale è tratteggiata da Erodiano e soprattutto dalla *Historia Augusta*.

Hadot ha individuato due elenchi di esercizi spirituali in Filone di Alessandria, relativi ad «una terapia filosofica di ispirazione stoico-platonica»<sup>210</sup>: ricerca (*ζήτησις*), esame approfondito (*σκέψις*), lettura (*ἀνάγνωσις*), ascolto (*ἀκρόασις*), attenzione (*προσοχή*), indifferenza alle cose indifferenti (*ἡ ἐξαιδιαφόρησις τῶν ἀδιαφόρων*)<sup>211</sup>; lettura, meditazioni (*μελέται*), terapie (*θεραπειῖαι*) delle passioni, ricordi di ciò che è bene (*τῶν καλῶν μνημαί*), dominio di sé (*ἐγκράτεια*), compimento dei doveri<sup>212</sup>. Integrando i due elenchi, Hadot li raggruppa e studia in questo ordine: prima l'attenzione (*προσοχή*), cioè «una vigilanza e una presenza di spirito continue, una coscienza di sé sempre desta, una costante tensione dello spirito»; quindi le meditazioni (*μελέται*) e i «ricordi delle cose buone» (*τῶν καλῶν μνημαί*); poi gli esercizi piú intellettuali (lettura, ascolto, ricerca, esame approfondito); infine gli esercizi piú attivi (dominio di sé, compimento dei doveri, indifferenza verso le cose indifferenti)<sup>213</sup>.

Sotto questo riflettore si può, a mio parere, rivedere, come è detto sopra, la figura di Severo Alessandro. Nell'ambito della *προσοχή* rientra un esercizio spirituale che Seneca raccomanda all'inizio del *De otio*. Anche se,

---

<sup>209</sup> HADOT 2005, pp. 71-72.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>211</sup> Filone, *Her.* (= *Quis rerum divinarum heres sit*) 253 (trad. it. *L'eredità delle cose divine*, introduzione di G. REALE, prefazione, traduzione, note di R. RADICE, Milano 1981).

<sup>212</sup> *Id.*, *Legum allegoriae* III 18.

<sup>213</sup> HADOT 2005, p. 34.

dice Seneca, ci si dedica ad attività salutari, «sarà utile purtuttavia, di per sé, il ritirarsi: migliori saremo da soli. Che dire del fatto che è lecito ritirarci presso uomini ottimi e scegliere un esempio in base al quale dirigere il modo di vita? Questo non succede se non nel ritiro. Allora è possibile avere saldamente in mano ciò che una volta ci piacque, quando nessuno si frappone, che un giudizio ancor debole distorca con l'aiuto della folla; allora è possibile che per un tenore omogeneo e unico proceda il modo di vita, che con proponimenti del tutto opposti noi frantumiamo»<sup>214</sup>. Ricordare e tenere presente dentro di sé l'immagine di uomini virtuosi, cosa che ha a che fare con un altro esercizio, i ricordi delle cose belle (τῶν καλῶν μνημαί; Seneca dice *Tunc potest optineri quod semel placuit*), ha lo scopo di evitare una vita scissa (*scindimus*) e alla deriva (*propositis diversissimis*) e di darle un senso unitario (*potest vita aequali et uno tenore procedere*). Nella sua *vita quotidiana et domestica*<sup>215</sup> Severo Alessandro conosce e pratica questo esercizio spirituale, epicureo e stoico, quando si apparta o *in larario maiore*<sup>216</sup> o *in secundo larario*<sup>217</sup>. Nel larario piú grande tiene immagini di *divi principes sed optimos electos* (imperatori divinizzati ma scelti tra i migliori), di *animae sanctiores* (anime particolarmente sante), tra cui Apollonio di Tiana, Cristo, Abramo,

---

<sup>214</sup> ... *proderit tamen per se ipsum secedere: meliores erimus singuli. Quid, quod secedere ad optimos viros et aliquod exemplum eligere, ad quod vitam derigamus licet? Quod <nisi> in otio non fit. Tunc potest optineri quod semel placuit, ubi nemo intervenit, qui iudicium adhuc imbecillum populo adiutore detorqueat; tunc potest vita aequali et uno tenore procedere, quam propositis diversissimis scindimus*, Seneca, *Dialoghi*, II, a cura di G. VIANSINO, 1990, pp. 186-187. L'esercizio, particolarmente raccomandato da Epicuro, è ribadito da Seneca: *De brevitate vitae* 14 e 15; *Ep.* 11, 8 (*Aliquis vir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo vidente faciamus* = Epicuro, fr. 210 H. USENER, *Epicurea*, Leipzig 1887, rist. Stuttgart 1966 e Roma 1963, fr. 210); *Ep.* 25, 5 (*Sic fac [...] omnia tamquam spectet Epicurus* = Us. fr. 211). Inoltre cfr. Musonio 61, 15 (C. Musonii Rufi reliquiae, edidit O. HENSE, Leipzig 1905, p. 61, r. 15; Marco Aurelio, *Scritti*, a cura di G. CORTASSA, Torino 1984, p. 482-483 (*Pensieri* 11, 26); Cicerone, *Laelius de amicitia* 27, 102.

<sup>215</sup> SHA, *Alex. Sev.* 29, 1; BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014, p. 23.

<sup>216</sup> SHA, *Alex. Sev.* 31, 5.

<sup>217</sup> *Ibid.* 31, 4.

Orfeo e altri di questo genere<sup>218</sup>, inoltre di Alessandro Magno, tra quelle degli uomini virtuosi e degli imperatori divinizzati<sup>219</sup>. Nel secondo larario custodisce le immagini di Virgilio, le *Platon des poètes*<sup>220</sup>, di Cicerone, di Achille<sup>221</sup> e di altri uomini grandi.

Parlando del larario principale, il biografo dice che Severo Alessandro, di buon mattino, quando non aveva trascorso la notte con la moglie (cioè quando si era astenuto da rapporti sessuali), vi si recava e rendeva omaggio sacro (*rem divinam faciebat*)<sup>222</sup>. Secondo Settis, dalla biografia emerge la figura di un imperatore benigno verso ebrei e cristiani, ma la presenza di Cristo e Abramo nel larario principale, con Apollonio di Tiana e Orfeo, non significa sincretismo religioso, ma culto di *exempla* morali da seguire<sup>223</sup>. Questo, se fosse vero, rafforzerebbe la mia opinione secondo la quale il recarsi a rendere omaggio ai ritratti di uomini straordinari per virtù è un esercizio spirituale rientrante nella προσοχή (attenzione) e nella ἐγκράτεια (controllo di sé), come pure la castità che ne è condizione di svolgimento.

Altri esercizi spirituali si possono rintracciare nella biografia di Severo Alessandro: la lettura, l'ascolto, la scrittura, la regola di vita, il compimento dei doveri.

---

<sup>218</sup> *Ibid.* 29, 2.

<sup>219</sup> *Ibid.* 31, 4.

<sup>220</sup> BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014, p. 25, n. 227: «La proximité de Cicéron évoque le passage des *Tusculanes* 1, 32, 79, où Platon est appelé l'«Homère des philosophes»».

<sup>221</sup> BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014, p. 122, n. 229, dice che Severo Alessandro, il quale aveva il culto di Alessandro Magno, tuttavia ne deplorava la tendenza a ubriacarsi e la crudeltà verso gli amici (30, 3), pertanto affiancava al culto del Macedone quello di Achille, esempio di sobrietà e di fedeltà a Patroclo (per questo si rinvia a E. VAN DACK, *Achille dans l'Histoire Auguste*, BHAC 1986/89, 1991, pp. 41-59).

<sup>222</sup> SHA, *Alex. Sev.* 29, 2. – Si noti, alla fine del paragrafo, la solenne clausola esametrica o eroica (rara in Cicerone, frequente in Sallustio e Tito Livio): *rem divinam faciebat* (dattilo + trocheo).

<sup>223</sup> SETTIS 1972, pp. 237-251.

Le sue letture erano spunto per le meditazioni (μελέται): infatti leggeva soprattutto opere greche, tra cui la *Repubblica* di Platone; tra le opere latine prediligeva il *De officiis* e il *De re publica* di Cicerone e le poesie di Orazio; leggeva anche la vita di Alessandro Magno, di cui non approvava l'uso eccessivo di vino e la crudeltà verso gli amici<sup>224</sup>.

Un esercizio spirituale si può considerare la composizione di biografie in versi di buoni imperatori<sup>225</sup>. L'esercizio dell'ascolto è ben sottolineato dal biografo: come si è detto nel primo capitolo, Severo Alessandro amava ascoltare oratori e poeti che non facevano lui oggetto di panegirici, ma dedicavano le loro orazioni e i loro versi a uomini grandi del passato, in particolare ai buoni imperatori ed eroi di Roma, e soprattutto ad Alessandro il Macedone<sup>226</sup>. Inoltre frequentava l'Ateneo per ascoltare oratori greci e latini o poeti<sup>227</sup>.

L'attenzione (προσοχή), la vigilanza sulla propria vita, richiede, dice Hadot<sup>228</sup>, principi fondamentali «sottomano» (πρόχειρον): la regola di vita (κανών) va introiettata<sup>229</sup>. Il κανών di Severo Alessandro è la «regola d'oro» (*naturalis lex, vulgare proverbium, etc.*): *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*<sup>230</sup>.

L'esercizio spirituale del compimento dei propri doveri è messo in evidenza in Severo Alessandro nel procedere ragionato e ordinato della sua vita quotidiana: gli *actus publici* hanno un posto principale<sup>231</sup>.

---

<sup>224</sup> SHA, *Alex. Sev.* 30, 1-3, BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014, si veda in particolare la nota 220 p. 121: la vita di Alessandro Magno, letta da Severo Alessandro, non poteva essere di Plutarco o di Quinto Curzio, autori mai citati nell'*H. A.*; probabilmente era quella dello pseudo Callistene, che Giulio Valerio (*C. Iulius Valerius Polemius*) tradusse verso il 360-380.

<sup>225</sup> *Ibid.* 27, 8.

<sup>226</sup> *Ibid.* 35, 1.

<sup>227</sup> *Ibid.* 35, 2.

<sup>228</sup> HADOT 2005, p. 35.

<sup>229</sup> *Ibid.*

<sup>230</sup> V. cap. II § 1 e cap. III § 4.3.

<sup>231</sup> SHA, *Alex. Sev.* 30, 1.

Il compimento dei propri doveri, come per esempio amministrare la giustizia, rientra tra le terapie (θεραπειᾶι) delle passioni: a tale proposito, come ho sottolineato nel primo capitolo, la madre sollecitò Severo Alessandro a un uso serio del tempo, ai compiti importanti e necessari all'impero, soprattutto a esercitare la giustizia per gran parte della giornata, così che non avesse occasioni di essere tentato da vizi<sup>232</sup>.

Infine Mamea esercitò il figlio in modo che acquisisse buone abitudini<sup>233</sup>. Il termine tecnico per questo è ἐθισμός (assuefazione).

### 3.4 Elio Lampridio

L'H. A. concorda con Cassio Dione e con Erodiano riguardo alla restaurazione del culto capitolino<sup>234</sup>; informa che Severo Alessandro conosce l'astrologia e l'aruspicina<sup>235</sup> e che ha *pietas* filiale e docilità nei rapporti con la madre, *mulier sancta*,<sup>236</sup> e grande rispetto e considerazione per Domizio Ulpiano, Giulio Paolo e gli altri consiglieri<sup>237</sup>; e, soprattutto, sostiene in sei passi il sincretismo, la tolleranza religiosa e la benevolenza verso i cristiani di Severo Alessandro:

---

<sup>232</sup> Hdn. VI 1, 6.

<sup>233</sup> *Ibid.* VI 1, 5-6.

<sup>234</sup> *SHA, Alex. Sev.* 53, 5: *Capitolio septimo quoque die, cum in urbe esset, ascendit, templa frequentavit*; 57, 1: *Dimisso senatu Capitolium ascendit atque inde re divina facta et tunicis Persicis in templo locatis contionem huius modi habuit*, da BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014, p. 36 e p. 47. Si noti il contrappunto con *SHA, Hel.* 15, 7: *Deinde in Capitolium ad vota concipienda et perficienda solemnia ire noluit, omniaque per pr(aetorem) urbanum facta sunt, quasi consules illic non essent*, da CHASTAGNOL 1994, p. 520.

<sup>235</sup> *SHA, Alex. Sev.* 27, 5-6, in BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014, p. 2.

<sup>236</sup> *Ibid.* 14, 7, p. 12; 26, 9, p. 20; 66, 1, p. 53.

<sup>237</sup> *Ibid.* 15, 6; 16, 1-2, p. 13; 26, 5, p. 20; 51, 4, p. 42; 68, 1-4, pp. 54-55.

«[4] ... Rispettò i privilegi dei Giudei. Tollerò l'esistenza dei Cristiani»<sup>238</sup>.

Non c'è ragione di mettere in dubbio la veridicità dell'informazione. *Passus est* può essere tradotto «tollerò», escludendo forzature nel senso di una legalizzazione o di una adesione personale al cristianesimo. L'informazione è rafforzata dalle notizie attestate da varie fonti sui rapporti della famiglia reale con figure importanti del cristianesimo (Giulio Africano, Origene, il cosiddetto Ippolito di Roma). Peraltro non si hanno notizie di persecuzioni contro cristiani. Anzi autori cristiani, come Tertulliano e Cipriano, parlano di periodo di *pax*. Gli *Acta Sanctorum* registrano molti martiri sotto i Severi, compreso Alessandro, ma, data la distruzione degli archivi cristiani nelle persecuzioni del III e IV secolo, furono ricostruiti su incerte basi e risultano pieni di luoghi comuni e di invenzioni leggendarie, pertanto poco attendibili. Ho accennato precedentemente agli *Acta Martyrii* di Callisto, che hanno un nucleo di verità, ma in questo martirio è responsabile l'odio anticristiano dal basso in un anno tumultuoso (passaggio da Elagabalo a severo Alessandro).

Lo stesso J. Straub, molto critico verso la veridicità della *Historia Augusta* (opera ritenuta di propaganda religiosa pagana di età teodosiana) ammette che la notizia in questione deve avere una certa veridicità: «Ma è evidente che questo biografo della *Historia Augusta* non lo avrebbe menzionato, se non gli avesse dato spunto un interesse attuale: la tolleranza, che gli imperatori cristiani avevano negato ai pagani dopo la battaglia del Frigido, era stata assicurata ai cristiani dai loro predecessori pagani» .

---

<sup>238</sup> *SHA, Alex. Sev. 22, 4 : Iudaeis priuilegia reseruauit, Christianos esse passus est.*

«[2] Queste erano le sue abitudini: per prima cosa, se gli era possibile – cioè se non aveva dormito con la moglie –, nelle ore del primo mattino celebrava un sacrificio nel tempio dei suoi Lari, in cui teneva le immagini degli imperatori divinizzati – ma aveva scelto i migliori tra essi –, e delle anime più sante, tra cui Apollonio e, stando a quanto riferisce uno scrittore contemporaneo, Cristo, Abramo, Orfeo, e gli altri di questo genere, nonché i ritratti degli antenati»<sup>239</sup>.

Lungo dibattito tra negatori e difensori della veridicità di questo passo: la questione rimane aperta. Per Straub la notizia è, tra le altre, un'invenzione con cui l'autore vuole propagandare il suo rispetto verso la fede dei cristiani nel loro Cosmocratore, ma al contempo negare la sovranità divina esclusiva: come Gesù, anche l'imperatore divinizzato avrebbe l'*imperium caeli terraeque*.

Marta Sordi dà credito alla notizia: il larario di Severo Alessandro si spiegherebbe con il sincretismo del tempo; su questa posizione altri studiosi. T. Zawadzki mette a confronto il sincretismo e la tolleranza di Severo Alessandro con una iscrizione del IV secolo segnata sul fondo in oro di una patera dove è raffigurato Ercole in mezzo a una coppia di sposi: l'invocazione *in nomine Herculis* è una formula cristiana con contenuto pagano. Inoltre, con varie motivazioni, ci sono altri fautori dell'autenticità. Va ricordata anche l'opinione di Settis: il larario non attesterebbe un sincretismo religioso e le *images* del larario sarebbero piuttosto degli *exempla* morali: «lo stesso accostamento ad Alessandro il Grande, la stessa

---

<sup>239</sup> *Ibid.* 29, 2: 2 *Vsus uiuendi eidem hic fuit: primum ut, si facultas esse, idest si non cum uxore cubuisset, matutinis horis in larario suo, in quo et diuos principes sed optimos electos et animas sanctiores, in quis Apollonium et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Christum, Abraham et Orpheum et huiusmodi ceteros habebat ac maiorum effigies, rem diuinam faciebat.*

scelta del filosofo Apollonio indicheranno che non il puntuale impegno di compiere gli *acta religionis* richiesti ai fedeli di Cristo, Abramo, Orfeo, Pitagora voleva segnalare il biografo, ma una scelta di esempi morali, una meditata adesione alla dottrina e alle scelte etiche professate da quei maestri». La tesi di Settis è suggestiva e rende verosimile la notizia. La presenza di Cristo potrebbe essere stata indotta dalla frequenza di Giulio Africano: a questo proposito è importante quanto scrive M. Guarducci.

«[6] Ebbe in animo di costruire un tempio in onore di Cristo e di accoglierlo tra gli dèi. Questo si narra lo avesse già pensato Adriano, che aveva ordinato di costruire in tutte le città dei templi senza simulacri, che ancor oggi, poiché non v'è una divinità a cui siano dedicati, sono chiamati "di Adriano", templi che egli – a quanto si diceva – aveva fatto allestire a tale scopo; [7] ma ne fu impedito da coloro che, consultando gli oracoli, avevano avuto quale responso che, se egli avesse fatto ciò, tutti sarebbero diventati Cristiani, e gli altri templi sarebbero caduti in abbandono»<sup>240</sup>.

Notizia inverosimile. Per Angiolani «un'invenzione vera e propria». Le ragioni che adduce sono forti. Non solo la maggioranza delle masse era ostile al cristianesimo, ma anche pochi erano i cristiani presenti nei ceti elevati: la maggior parte dei rappresentanti dei ceti senatorio e equestre rimaneva pagana. Sarebbe stato prematuro un imperatore cristiano. Con la conversione al cristianesimo Severo Alessandro si sarebbe alienato il consenso dei vasti strati della popolazione. Era recente l'esperienza troppo

---

<sup>240</sup> *Ibid.* 43, 6-7: **6** *Christo templum facere uoluit eumque inter deos recipere. Quod et Hadrianus cogitasse fertur, qui templa in omnibus ciuitatibus sine simulacris iusserat fieri, quae hodieque idcirco, quia non habent numina, dicuntur Hadriani, quae ille ad hoc parasse dicebatur; 7 sed prohibitus est ab his qui consulentes sacra reppererant omnes Christianos futuros, si id fecisset, et templa reliqua deserenda.* Per il riferimento a Adriano, cfr. *Hadr.* 13, 6.

innovativa che era stata determinante per la caduta di Elagabalo. E aggiungerei che il regno di Severo Alessandro si era affermato sotto il segno di un governo temperato e equilibrato: un gesto drastico di rottura verso la *theologia civilis* come l'adesione dell'imperatore a una religione che rimaneva legalmente *illicita* avrebbe provocato una lacerazione con le classi dirigenti e con gli ambienti militari, oltre che con le masse.

«[6] E giacché si è fatto cenno alla questione della divulgazione delle sue disposizioni, ricorderò anche che quando voleva creare i governatori delle province, o nominare i prefetti, o i procuratori, cioè gli ufficiali amministrativi, rendeva pubblici i loro nomi esortando il popolo a che, se qualcuno aveva da muovere qualche accusa, si facesse avanti a mostrarne la fondatezza con prove manifeste, ché, se non fosse riuscito a confermare in tal modo quanto diceva, sarebbe stato condannato a morte; [7] e diceva che sarebbe stato grave che quella procedura che i Cristiani e i Giudei seguono, quando rendono noti i nomi dei sacerdoti da ordinare, non la si adottasse per i governatori delle province, alla cui responsabilità venivano affidati i beni e le vite di tanti uomini»<sup>241</sup>.

La scelta democratica dei sacerdoti è un dato storico attestato da Tertulliano e da altre fonti cristiane. Il biografo attribuisce questa prassi anche a Severo Alessandro per la scelta di governatori e funzionari.

---

<sup>241</sup> *Ibid.* 45, 6-7: **6** *Et quia de publicandis dispositionibus mentio contigit: ubi aliquos uoluisset uel rectores prouinciis dare uel praepositos facere uel procuratores, id est rationales, ordinare, nomina eorum proponebat hortans populum, ut, si quis quid haberet criminis, probaret manifestis rebus, si non probasset, subiret poenam capitis; 7 dicebatque graue esse, cum id Christiani et Iudaei facerent in praedicandis sacerdotibus qui ordinandi sunt, non fieri in prouinciarum rectoribus, quibus et fortunae hominum committerentur et capita.*

Per Straub è un'invenzione propagandistica: Stilicone, cristiano, trasferiva la prassi democratica della *probatio* dei sacerdoti (da parte della base dei credenti) nello scegliere funzionari e governatori africani dopo la vittoria su Gildone (398); l'autore, attribuendo questa prassi ad Alessandro, di un secolo e mezzo prima, voleva negare l'originalità cristiana.

«[6] Una volta i Cristiani avevano occupato un certo luogo, che in precedenza era stato pubblico, mentre v'erano alcuni osti che invece lo rivendicavano a sé: egli sentenziò che era meglio che lì si venerasse, in qualunque modo fosse, una divinità, piuttosto che il posto venisse lasciato in mano a dei bettolieri»<sup>242</sup>.

Alföldi ha visto in questo passo una idealizzazione di Severo Alessandro come sovrano tanto tollerante da concedere un *locus publicus* ai cristiani, e non ai *popinarii*, in nome del valore di un culto religioso, quale che sia, invece di destinarlo a bettolieri. Mazzarino dà una spiegazione economica: il *collegium* dei *popinarii* è insolvente, mentre i cristiani pagano il fitto (*pensio*); e intanto non ha il sospetto dell'idealizzazione propagandistica, da parte del biografo, di un imperatore condiscendente verso i cristiani e non mette in dubbio la storicità della notizia – il che è notevole, osserva Dal Covolo dato che Mazzarino di solito ha una posizione di molta cautela verso la *Historia Augusta*.

La notizia sembra verosimile. Non si può negare la verisimiglianza in base a una propaganda, che alla fine rimane presunta, del biografo. La

---

<sup>242</sup> *Ibid.* 49, 6 *Cum Christiani quendam locum, qui publicus fuerat, occupassent, contra popinarii dicerent sibi eum deberi, rescripsit melius esse, ut quemammodumcumque illic deus colatur, quam popinariis dedatur.*

storicità della notizia solleva, come illustra Dal Covolo, una questione giuridica e una questione relativa ai luoghi di culto.

Questione giuridica: con che titolo la comunità cristiana di Roma adiva le autorità ed entrava in conflitto con un *collegium* (quello dei *popinarii*) per l'affitto di un luogo pubblico? Quacquarelli risponde che i cristiani potevano costituirsi in *collegia licita* – tesi molto criticata nel corso del XX secolo. La tesi di Bovini è che i cristiani, per cui non converrebbe parlare di *collegia*, potevano approfittare di quella libertà di associazione che c'era dai tempi della repubblica (a patto che non fosse nociva allo stato), e in base alla quale in epoca precostantiniana la chiesa poteva gestire proprietà collettiva, e non corporativa (propria dei *collegia*). La conclusione di Dal Covolo è che in ogni caso, come *collegium* o come semplice associazione, i cristiani a Roma potevano usare un luogo pubblico pagando un affitto.

Questione del luogo pubblico usato per luogo di culto. Quacquarelli, con cui concorda Dal Covolo, sostiene che dalla fine del II secolo a tutto il III secolo le *domus ecclesiae* sono non solo case private usate occasionalmente per il culto, ma anche edifici, sia pure semplici, usati stabilmente per il culto.

Infine Dal Covolo riprende e avvalora l'ipotesi, avanzata da Marta Sordi, della identificazione del *locus publicus* conteso con l'area *Callisti*, dove fu edificata la chiesa di S. Maria in Trastevere.

«[7] E citava spesso ad alta voce la massima che aveva udito da certuni – non so se Giudei o Cristiani – e che teneva sempre presente, ordinando che, allorquando infliggeva a qualcuno una punizione disciplinare, un banditore la proclamasse ad alta voce: [8] “Non fare ad altri ciò che non vuoi

sia fatto a te»<sup>243</sup>. Questa massima, in effetti, gli fu tanto cara, che la fece incidere nel Palazzo imperiale e negli edifici pubblici»<sup>244</sup>.

Per Straub «l'autore della *Vita di Alessandro Severo*, come molti altri spiriti colti dei circoli pagani del suo tempo, conosceva bene la letteratura pagana. Le discussioni dedicate al *vulgare proverbium* negli scritti patristici, non ultimi quelli di un Girolamo o di un Agostino, erano state tenute presenti da lui quando, rappresentando un signore ideale del passato pagano, colse l'occasione per richiamarsi alle norme della *lex naturalis* comune anche a ebrei e cristiani, e per incitare così, nel nome della tolleranza, alla comprensione della volontà pagana di indipendenza religiosa, come l'aveva dimostrata in passato Severo Alessandro».

Angiolani richiama l'attenzione alle pesanti misure legislative antipagane che tra fine del IV e inizi del V secolo furono prese di séguito da Costante, Valentiniano, Teodosio e Teodosio II. Vivendo in quel contesto, il supposto biografo pagano presentava Severo Alessandro come un cultore della regola d'oro appresa da giudei e cristiani e, sapendo peraltro che la regola d'oro era riconosciuta come *lex naturalis* non solo dai cristiani o dagli ebrei ma anche dalla cultura pagana, voleva persuadere gli imperatori cristiani a non perseguire i pagani e additare loro come modello il *bonus princeps* pagano Severo Alessandro tollerante e condiscendente verso i cristiani. Ma Angiolani non mette in discussione che Alessandro conoscesse e avesse appreso da cristiani il *vulgare proverbium*. Vede un'invenzione

---

<sup>243</sup> Si tratta della «regola d'oro» della tradizione biblica ed evangelica: cfr. *Tob.* 4, 5; *Mt.* 7, 12; *Lc.* 6, 31. Cfr. J. STRAUB, *Il precetto aureo (Sev. Al. LI 7 sq.)*, in *Atti del colloquio Patavino sulla HA*, Roma 1963 (3), pp. 21 sgg.

<sup>244</sup> SHA, *Alex. Sev.* 51, 7-8: 7 *Clamabatque saepius quod a quibusdam siue Iudaeis siue Christianis audierat et tenebat, idque per praeconem, cum aliquem emendaret, dici iubebat: 8 «Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris». Quam sententiam usque adeo dilexit ut et in Palatio et in publicis operibus perscribi iuberet.*

apologetica nell'esagerazione di un dato reale quando si dice che Alessandro fece incidere la massima nel palazzo reale e negli edifici pubblici.

Quella che Dal Covolo chiama la "linea dura" di Straub e Alföldi è servita a rendere cauti nella lettura dell'*Historia Augusta*, ma sembra essersi troppo spinta nella critica della veridicità delle notizie su Severo Alessandro e il suo rapporto con il cristianesimo. Angiolani tiene conto di Straub ma non contesta che l'invenzione si basi su un dato complessivo che sembra incontestabile: Severo Alessandro fu tollerante con i cristiani e molto probabilmente manifestò una certa condiscendenza. Attraverso i lavori di Momigliano e di Settis e dello stesso Dal Covolo, che ha dedicato assiduo impegno nello studio del rapporto tra Severi e cristianesimo, le notizie della biografia hanno resistito alla totale destituzione di valore storico.

### 3.5 Lattanzio

Lattanzio (tra fine del III secolo e primi decenni del IV) attribuisce a Domizio una raccolta degli «empi rescritti degli imperatori per indicare con quali pene fosse opportuno perseguire quelli che si dichiaravano veneratori di Dio»<sup>245</sup>, un passo che può far supporre spirito anticristiano in Domizio Ulpiano, *parens meus* di Severo Alessandro, oltre che consigliere, prefetto del pretorio, e ispiratore delle fondamentali linee politiche del giovanissimo imperatore. Non c'è altra fonte che confermi la notizia di Lattanzio. Che Ulpiano possa avere raccolto rescritti degli imperatori riguardanti i

---

<sup>245</sup> Lactant. *Divinae institutiones*, V 11, 19; *Domitius*, de officio proconsulis libro septimo, *rescripta principum collegit, ut doceret quibus poenis affici oporteret eos qui se cultores dei confiterentur.*

cristiani, di per sé non significa che lo abbia fatto in vista di una persecuzione, dal momento che una parte del suo impegno giuridico consistette nella sistemazione del patrimonio giuridico.

### 3.6 Eusebio

Eusebio, come si è accennato, informa che Giulia Mamea, donna di sentimento religioso incomparabile, durante un suo soggiorno in Antiochia<sup>246</sup>, conoscendo Origene per fama di sapienza divina e ammirandolo tanto da sentirsi onorata di un incontro, lo invitò presso di sé per ascoltarlo<sup>247</sup>. Al sintagma θεοσεβεστάτη γυνή fa da *pendant* quello dell'*Historia Augusta*, *mulier sancta*<sup>248</sup>.

Lo stesso Eusebio dice che la persecuzione dei capi delle chiese cristiane da parte di Massimino fu motivata dall'avversione contro la *domus* di Severo Alessandro, per lo più composta da cristiani<sup>249</sup>. Erodiano attesta che Massimino, preso il potere, poiché era barbaro di carattere e di origine<sup>250</sup>, instaurò subito un regime di terrore e per cominciare si sbarazzò di tutti gli amici di Severo Alessandro e dei consiglieri che erano stati scelti

---

<sup>246</sup> Non è possibile stabilire la data. Si può supporre il 232, l'anno in cui Severo Alessandro si apprestava a alla spedizione contro il persiano Ardashir.

<sup>247</sup> Euseb. *Hist. Eccl.* VI 21, 3-4: Τοῦ δ' αὐτοκράτορος μήτηρ, Μαμαία τοῦνομα, εἰ καὶ τις ἄλλη θεοσεβεστάτη γυνή, τῆς Ὀριγένους πανταχόσε βοωμήνης φήμης, ὡς καὶ μέχρι τῶν αὐτῆς ἐλθεῖν ἀκοῶν, περὶ πολλοῦ ποιεῖται τῆς τοῦ ἀνδρὸς θεᾶς ἀξιωθῆναι καὶ τῆς ὑπὸ πάντων θαυμαζομένης περὶ τὰ θεῖα συνέσεως αὐτοῦ πείραν λαβεῖν. Ἐπ' Ἀντιοχείας δῆτα διατρίβουσα, μετὰ στρατιωτικῆς δορυφορίας αὐτὸν ἀνακαλεῖται παρ' ἧ χπόνον διατρίψας κλειστά τε ὅσα εἰς τὴν τοῦ κυρίου δόξαν καὶ τῆς τοῦ θείου διδασκαλείου ἀρετῆς ἐπιδειξάμενος, ἐπὶ τὰς συνήθεις ἔσπευδεν διατριβάς.

<sup>248</sup> *SHA, Alex. Sev.* 14, 7.

<sup>249</sup> Euseb. *Hist. Eccl.* VI 28: Massimino κατὰ κότον τὸν πρὸς τὸν Ἀλεξάνδρου οἶκον, ἐκ πλειόνων πιστῶν συννεσῶσα, διωγμὸν ἐγείρας, τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντας μόνους ὡς αἰτίους τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον διδασκαλίας ἀναιρέσθαι προστάττει.

<sup>250</sup> *Hdn.* VII 1, 2: φύσει δὲ ἦν τὸ ἦθος, ὥσπερ καὶ τὸ γένος, βάρβαρος.

dal senato, alcuni rimandandoli a Roma, altri allontanandoli con il pretesto di incarichi amministrativi; e cacciò dalla corte imperiale tutto il personale domestico, uccidendone la maggior parte, per paura di complotti, dato il grande affetto che per anni avevano maturato verso Severo Alessandro<sup>251</sup>. In Erodiano l'avversione di Massimino per Severo Alessandro e l'uccisione o allontanamento dei suoi amici, consiglieri e domestici si spiegano solo con i motivi della particolare ferocia del nuovo tiranno, della sua sospettosità e della sicurezza che *in primis* gli sta a cuore; nessun accenno si fa alla presenza di un *entourage* cristiano nella corte di Severo Alessandro che avrebbe acceso l'ostilità anticristiana di Massimino. D'altra parte, nemmeno per sostenere il contrario, cioè che non ci fossero cristiani alla corte di Severo Alessandro, si può contare su Erodiano, dato che generalmente tace dei cristiani. Anche l'*Historia Augusta* non accenna a cristiani attorno a Severo Alessandro in occasione delle epurazioni fatte da Massimino al suo avvento: afferma semplicemente che Massimino, odiando tutti i provvedimenti del predecessore e sospettando complotti, eliminò con ferocia ministri e amici di Severo Alessandro<sup>252</sup>. In altro contesto, dove non si parla di Massimino, l'*Historia Augusta* esalta le ottime qualità dell'ἥθος degli amici di cui si circonda Severo Alessandro, tra l'altro usando attributi con connotazione religiosa e soprattutto morale, come *sancti, venerabiles, continentis, religiosi*<sup>253</sup>, ma chiaramente senza denotazione cristiana.

---

<sup>251</sup> *Ibid.* VII 1, 3-4: 3 εὐθέως οὖν τοὺς τε φίλους πάντας, οἱ συνῆσαν τῷ Ἀλεξάνδρου, σύνεδροί τε ὑπὸ τῆς συγκλήτου Βουλῆς ἐπιλεχθέντες, ἀπεσκευάσατο, καὶ οὐς μὲν εἰς τὴν Ῥώμην ἀπέπεμψε, τινὰς δὲ ἐπὶ προφάσει διοικήσεως ἀπεσεύσατο [...] ἴν' ὥσπερ ἐξ ἀκροπόλεως [...] τοῖς τῆς τυραννίδος ἔργοις σχολάζοι. 4 τὴν τε θεραπείαν πᾶσαν, ἢ συγγεγόνει τῷ Ἀλεξάνδρῳ τοσούτων ἐτῶν, τῆς βασιλείου αὐλῆς ἀπέπεμψε. τοὺς πλείστους αὐτῶν καὶ ἀπέκτεινεν, ἐπιβουλὰς ὑποπτεῦων· ἦδει γὰρ ἀλγοῦντας ἐπὶ τῇ ἐκείνου ἀναιρέσει.

<sup>252</sup> *SHA, Maximini duo*, 9, 7-8: 7 *Praeterea omnes Alexandri ministros variis modis interemit. 8 Dispositionibus eius invidit. Et cum suspectos habet amicos ac ministros eius, crudelior factus est.*

<sup>253</sup> *SHA, Alex. Sev.* 46, 2.

### 3.7 Chronicon di Eusebio-Gerolamo

Il *Chronicon* di Eusebio-Gerolamo riporta scarse notizie: Severo Alessandro ebbe come *assessor* il prestigiosissimo giureconsulto Ulpiano, nutrì una singolare *pietas* verso la madre e spiccò per *amabilitas* verso tutti<sup>254</sup>, notizie riscontrabili negli epitomatori del IV secolo (Aurelio Vittore, Rufio Festo, Eutropio, *Epitome de Caesaribus*), che dipenderebbero dalla *Storia imperiale* ipotizzata da A. Enmann e, tra l'altro, hanno in comune il silenzio riguardo al cristianesimo. Le esili annotazioni circa Severo Alessandro comunicano un'immagine lieve di *humanitas* e depongono a favore dell'ipotesi di un atteggiamento benevolo dell'imperatore verso i cristiani.

### 3.8 Giuliano Imperatore

Il Συμπόσιον ἢ Χρόνια<sup>255</sup> (*Symposion sive Saturnalia*) o, con titolo più noto, Καίσαρες<sup>256</sup> (*Caesares* o *de Caesaribus*) di Giuliano l'Apostata contiene

---

<sup>254</sup> Eusebius-Hyeronimus, *Chronicon*, ed. R. Helm, GCS 47, p. 215: *Ulpianus iuris consultus assessor Alexandri insignissimus habetur. [...] Alexander in matrem Mammaeam unice pius fuit et ob id omnibus amabilis.*

<sup>255</sup> È il titolo della tradizione manoscritta.

<sup>256</sup> Titolo dell'*editio princeps*, a cura di Chanteclère (CHANTECLÈRE 1577). È il più anticamente documentato: Socrate lo Scolastico di Costantinopoli, vissuto tra gli ultimi due decenni del quarto secolo e la prima metà del quinto, scrive nella *Historia ecclesiastica* (continuazione di quella di Eusebio di Cesarea): Ἐχων δὲ ὁ βασιλεὺς (*scil.* Ἰουλιανός) πλεοναζον εν ἑαυτῷ τὸ κενόδοξον, πάντας τοὺς πρὸ αὐτοῦ βασιλεῖς ἐκωμῶδησεν ἐν τῷ λόγῳ ὃν ἐπέγραψε Καίσαρες. Ἐκ τοῦ τοιοῦτου ἦθους κινούμενος καὶ τοὺς κατὰ Χριστιανῶν λόγους συνέγραψε (*Hist. Eccl.* 3, 1, 172-176 Bright), «Poiché il re (cioè Giuliano) aveva in sé una smisurata vanagloria, mise in ridicolo tutti i re prima di lui nel dialogo che intitolò *Cesari*. Mosso da tale carattere, compose anche i discorsi contro i cristiani». Il titolo ricorre anche in quest'altro passo: Ἰουλιανὸς δὲ τὸν πατέρα ζηλῶν, τὸ

una valutazione negativa di Severo Alessandro, da interpretare forse al di là di quanto è espresso direttamente. L'opera appartiene al macro-genere dello σπουδαιογέλοιον (ο σπουδογέλοιον) carnevalesco: il secondo titolo della tradizione manoscritta richiama proprio la festa dei *Saturnalia*, la quale appunto fa da contesto alla trama. Riguardo ai modelli, il testo evoca il *Simposio* platonico (Platone è non solo filosoficamente, ma anche letterariamente un punto di riferimento per Giuliano), lo spirito menippeo di Luciano (in particolare, i *Saturnalia*), ma anche la διατριβή cinico-stoica e il mimo (Sofrone è stato oggetto di apprezzamento da parte di Platone, oltre che un ascendente letterario) e persino la *satura Menippea* (forse anche, in particolare, la *Ἀποκολοκύντωσις* senecana), per l'inserzione di versi nella prosa e per il πλάσμα (*fiction, mythistoria*) parodico e spaziente tra cielo, terra e inferi. Il prologo (in terra) è un dialoghetto tra Giuliano e un immaginario amico: ricorre la festa dei *Saturnalia*, il dio (Crono o Saturno) vuole che ci si diverta e si scherzi (παίζειν); Giuliano, che non ha preparato nulla di faceto e dilettevole (γελοῖον δὲ οὐδὲν οὐδὲ τερπνὸν οἶδα ἐγώ), rimedia con una storia (μῦθος), direi, *saturnalicia*, che è il racconto di un racconto appreso dallo stesso Ermes. Una volta, per i *Saturnalia*, Romolo o Quirino invita tutti gli dèi e i Cesari a un banchetto nella parte alta del cielo. Ermes è il συμποσίαρχος (re del simposio o cerimoniere) e Sileno il γελοποιός (buffone), che motteggia e punzecchia gli imperatori che si vanno presentando per essere ammessi al banchetto, canzonando quasi tutti e stigmatizzando argutamente i vizi di alcuni che vengono respinti, taluno financo precipitato nell'Ade. Sono esclusi dal banchetto: Tiberio, rispedito

---

ἴδιον πάθος εἰς τοὺς Καίσαρας ἔλεγξε, πάντας μωμησάμενος πάντας τοὺς πρὸ αὐτοῦ βασιλεῖς, καὶ οὐδὲ τοῦ φιλοσόφου Μάρκου φεισάμενος (3, 23, 41-43), «Giuliano, amando il padre, dimostrò il suo sentimento verso i Cesari, biasimando tutti i re prima di lui e non risparmiando neppure il filosofo Marco (*scil.* Aurelio)».

subito a Capri, *refugium* della sua sfrenatezza (ἀκολασία) e crudeltà (ὠμότης); la «bestia malvagia» Caligola, precipitato nel Tartaro; Nerone, cui Apollo strappa la corona d'alloro prima che sia ghermito dal fiume infernale Cocito; Vindice<sup>257</sup>, Galba, Otone, Vitellio, semplicemente «bestie»; Commodo, che addirittura non è degnato neppure di un motteggio da parte di Sileno e da sé precipita verso la terra; Caracalla, subito cacciato a pagare il fio dei suoi misfatti; Macrino, il «fuggiasco omicida»; Massimino che non si presenta nemmeno e a cui Dike allude dicendo che punirà i responsabili dell'uccisione di Severo Alessandro; Gallieno, con veste e incesso da donna, e suo padre Valeriano in catene, motteggiati in versi da Sileno e scacciati da Zeus in persona; Caro, scacciato da Dike; Massimiano Erculio, dissoluto, intrigante e sleale, cacciato anche lui da Dike chissà dove; Licinio, scacciato da Minosse per le azioni mostruose; Massenzio e Massimino Daia (non nominati, indicati come «due»), impediti da Dike; Magnenzio, respinto per non avere fatto nulla di buono. Tra gli imperatori ammessi al banchetto, ai quali per richiesta di Eracle è stato aggiunto Alessandro Magno (pur non essendo imperatore romano), vengono selezionati per una gara, da cui risulterà il migliore: Cesare, Ottaviano, Traiano, esperti di guerra; Marco Aurelio, filosofo; Costantino, non inesperto di guerra, ma soprattutto caratterizzato dalla dedizione al piacere. Tra i selezionati per la gara, non può non esserci Alessandro Magno. Vincitore risulta Marco Aurelio, il re-filosofo. A tutti i concorrenti, non solo al vincitore, è concesso di scegliersi un tutore da ora in poi: Alessandro corre presso Eracle; Ottaviano verso Apollo; Marco verso Zeus e Crono; Cesare, incerto, finisce per essere adottato, compassionevolmente, da Ares e Afrodite; Traiano corre da

---

<sup>257</sup> Non fu in realtà imperatore; incoraggiò Galba ad assumere il potere (Plut. *Galba* 4-5; Suet. *Galba* 9).

Alessandro. La chiusa, fortemente anticristiana, è importante (*in cauda venenum*): Costantino corre presso la Mollezza (Τρυφή) che lo conduce dalla Dissolutezza (Ἀσωτία<sup>258</sup>) presso cui c'è Gesù che con il battesimo<sup>259</sup> promette a seduttori, assassini, sacrileghi e infami, purezza e salvezza, garantite per piú di una volta, purché ci si batta il petto. Ma i demoni vendicatori (παλαμναῖοι δαίμονες) tormentano Costantino e i figli per il loro ateismo (ἄθεότης), che per Giuliano è il cristianesimo, e per l'assassinio di congiunti, fino a quando Zeus, per rispetto verso Claudio il Gotico e Costanzo Cloro<sup>260</sup>, permette loro di riaversi. A questo punto Giuliano riferisce che Ermes, concludendo il racconto di quei divini *Saturnalia*, ha raccomandato a lui di attenersi ai comandamenti del padre Mitra, che Giuliano ha avuto la fortuna di conoscere e avrà come guida salvifica prima e dopo la morte.

L'autore proietta sé stesso in due personaggi che sono dei doppi del suo rapportarsi e fare i conti con gli imperatori precedenti. Marco Aurelio è il doppio di Giuliano nella *pars construens* del suo confronto con le varie figure imperiali: si tratta dell'ideale del governante saggio, del re-filosofo di ascendenza platonica e anche cinico-stoica. Quando Ermes chiede a Marco Aurelio «quale credeva fosse il piú bello scopo della vita», egli risponde

---

<sup>258</sup> Si notino l'etimologia dal prefisso negativo ἄ- e la radice di σῶζω e il significato originario: non-salvezza, quindi perdizione. Tra le righe si intravede l'epiteto σωτήρ di Gesù e pertanto l'allusione a Gesù ritenuto falso salvatore da Giuliano.

<sup>259</sup> Per la critica negativa di Giuliano verso il battesimo, cfr. *Contra Galilaeos* 245C-E = *frg.* 59, E. MASARACCHIA, *Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos*. Introduzione, testo critico e traduzione, Roma 1990. Per l'incomprensione di Giuliano verso i sacramenti cristiani (qui, in particolare, la caricatura del battesimo e della penitenza), v. R. BRAUN, *Julien et le christianisme*, in R. Braun-J, Richer (edd.), *L'Empereur Julien, de l'histoire à la légende (331-1715)*, Paris 1978, (pp. 159-188), p. 185.

<sup>260</sup> Per C. LACOMBRADÉ, *Notes sue les Césars de l'Empereur Julien*, «Pallas» 11, 1962, (pp. 47-67), p. 55, il riguardo di Zeus verso Costanzo Cloro attesterebbe che egli non si sia convertito al cristianesimo.

«imitare gli dèi»<sup>261</sup>. La *pars destruens* è rappresentata dal mordace e faceto Sileno che nelle sue punzecchiature e *witz* mette in evidenza l'aspetto saliente delle personalità imperiali, mentre con il suo silenzio loquace esprime disprezzo verso chi è stato insignificante o, al contrario, deferenza e rispetto<sup>262</sup>.

Nel contesto sopra delineato in modo essenziale, va considerato il passaggio riguardante Severo Alessandro, chiamato nel testo di Giuliano Alessandro il Siriano: cacciati Macrino e Elagabalo, subito è presentato così:

«Ma ecco: Alessandro il Siriano sedeva in uno degli ultimi posti, piangendo la sua disgrazia. E Sileno, canzonandolo, lo attaccava: “Idiota! Bamboccio! Alla tua età non sapevi governare da solo le tue faccende, davi le ricchezze alla madre e non ti rendevi conto com’era meglio spenderle per gli amici piuttosto che accumularle”. “Ma io” disse Dike “farò punire tutti i responsabili di queste cose<sup>263</sup>». E così il giovanotto fu lasciato stare<sup>264</sup>.

---

<sup>261</sup> 333B-C: Καὶ ὁ Ἑρμῆς, βλέψας εἰς τὸν Μάρκον· «Σοὶ δέ,» εἶπεν «ὦ Βῆρε, τί κάλλιστον ἐδόκει τοῦ βίου τέλος εἶναι;» καὶ ὃς ἠρέμα καὶ σωφρόνως· «Τὸ μιμεῖσθαι» ἔφη «τοὺς θεοὺς» («Ed Hermes, guardando Marco, chiese: “E a te, o Vero, quale sembrava che fosse il piú bello scopo della vita?” Ed egli, serenamente e saggiamente, rispose: “Imitare gli dèi”. Piú avanti (334A), sotto l’esame stringente di Sileno, Marco spiega cosa significhi ἡ τῶν θεῶν μίμησις: «avere bisogno di pochissime cose e fare bene a quante piú persone possibili» (δεῖσθαι μὲν ὡς ἐλαχίστων, εὖ ποιεῖν δὲ ὡς ὁ τι μάλιστα πλείστους).

<sup>262</sup> Per esempio, Sileno tace negativamente su Commodo (perché non lo ritiene degno neppure di un motteggio, 312C) e positivamente su Claudio il Gotico (antenato di Giuliano), di cui gli dèi ammirano la μεγαλοψυχία e ai cui discendenti concedono l’impero (313C-D).

<sup>263</sup> Con «queste cose» si intende la disgrazia per cui piange Severo Alessandro, cioè il suo rovesciamento violento, di cui il maggior responsabile fu Massimino.

<sup>264</sup> Ὁ γε μὴν Σύρος Ἀλέξανδρος ἐν ἐσχάτοις που καθῆστο τὴν αὐτοῦ συμφορὰν ποτιώμενος. Καὶ ὁ Σειληνὸς ἐπισκώπτων αὐτὸν ἐπέειπεν· «ὦ μωρὲ καὶ μέγα νήπιε, τηλικούτος ὢν οὐκ αὐτὸς ἦρχες τῶν σεαυτοῦ, τὰ χρήματα δὲ ἐδίδους τῇ μητρὶ καὶ οὐκ ἐπέισθης ὅσῳ κρεῖττον ἀναλίσκειν ἦν αὐτὰ τοῖς φίλοις ἢ θησαυρίζειν». «Ἄλλ’ ἔγωγε» εἶπε ἡ Δίκη «πάντας αὐτούς, ὅσοι μεταίτιοι γεγονάσι τούτων, κολασθησομένους παραδώσω». Καὶ οὕτως ἀνείθη τὸ μειράκιον (313A-B).

La prima cosa che colpisce è l'epiteto ὁ Σύροϛ. È puramente esornativo? O vale come "cristiano"? Nel *Lessico* di E. A. Sophocles si legge:

Σύροϛ, ου, ὁ, a Syrian. – In the following passages it seems to be used for Χριστιανός, Christian, *Epict.* 2, 9, 20. *Plut.* II, 1051 E. *Lucian.* III, 43. *Aen. Gaz.* 873 A.<sup>265</sup>

Spanheim (1728) e Heusinger (1736) sostengono la tesi dell'interpretazione di Σύροϛ nel senso di Χριστιανός e conseguentemente della tolleranza di Severo Alessandro verso i cristiani<sup>266</sup>. E, si potrebbe aggiungere, Giuliano rappresenterebbe in questo dettaglio una tradizione accolta in modo esplicito e ampio (o amplificato?) dalla *Historia Augusta* e, ancora, si potrebbe anche sospettare una forte motivazione (avversione al cristianesimo) nel giudizio complessivamente negativo su Severo Alessandro<sup>267</sup>.

Quanto al peso della negatività di questo giudizio, si può cogliere qualche sfumatura e fare qualche precisazione. Severo Alessandro è ammesso al banchetto, ma siede in uno degli ultimi posti (quelli a destra della porta di ingresso). È colto immediatamente nell'immagine di un

---

<sup>265</sup> SOPHOCLES 1900, p. 1057, II col., s. v.

<sup>266</sup> E. SPANHEIM, *Les Césars de l'Empereur Julien, traduits du grec par Ezech. Spanheim, avec des remarques et des preuves, enrichies de plus de 300 médailles et autres anciens Monuments gravées par B. Piquart*, Amsterdam 1728, p. 87, e *Iuliani Imperatoris Caesares, cum integris adnotationibus aliquot doctorum virorum et selectis Ezech. Spanhemii, interpretatione item Latina et Gallica, additis imperatorum nummis, ex instituto et bibliotheca C. S. Liebe. Accedit Sponii dissertatio de usu nummorum in physiognomia et vita Iuliani, Recensuit, cum codice ms. Augustano editisque omnibus contulit variantes lectiones, observationes et indices adiecit I. M. Heusinger*, Gothae 1736, p. 80.

<sup>267</sup> Si valuti anche l'uso del termine in questione in Giuliano, *Misopogon* 350B3; v. anche Micaella in C. PRATO, D. MICALLELLA, *Giuliano Imperatore. Misopogon*. Edizione critica, traduzione e commento, Roma 1979, p. 116 ad 34, 8 s.

giovane in lacrime<sup>268</sup>, in uno stato di confusione e cedimento psichico, segno di μικροψυχία, il contrario della μεγαλοψυχία propria della regalità (v. sopra la presentazione di Claudio il Gotico<sup>269</sup>). Severo Alessandro è stigmatizzato da Sileno come pazzo o idiota (μωρός) e infantile, puerile (νήπιος) perché crescendo in età è rimasto incapace del ruolo attribuitogli: il giovane in lacrime è ἡ εἰκόν<sup>270</sup> della sua minorità. Si aggiunge un altro tratto fortemente negativo: il vizio dell'avarizia pari a quello della madre, cui affida il deposito delle ricchezze. E da questo vizio discende l'incapacità di fare *beneficia* agli amici<sup>271</sup>. Certo, Severo Alessandro non è cacciato via, forse perché Giuliano apprezza la sua *paideia* greco-romana messa in evidenza da Erodiano<sup>272</sup>; ma l'ultima battuta («è lasciato stare») non è esente dalla solita mordacità di Sileno: equivale, infatti, a dire che, relegato tra gli

<sup>268</sup> Anche Erodiano rappresenta Severo Alessandro in lacrime: appresa la notizia della rivolta militare capeggiata dal *praefectus tironum* Massimino, è preso da spavento e tremori e scoppia a piangere (VI 9, 1); abbandonato dai soldati, si getta tra le braccia della madre, piange e l'accusa di essere causa della sua sventura (VI 9, 6).

<sup>269</sup> *Caes.* 313D. Cfr. la definizione di χαυνότης (boria, vanagloria, tronfiezza, vanità), μεγαλοψυχία (magnanimità) e μικροψυχία (piccineria d'animo, pusillanimità) in Aristotele *Eth. Nic.* 1107b 22 s.: περὶ δὲ τιμῆν καὶ ἀτιμίαν μεσότης μὲν μεγαλοψυχία, ὑπερβολὴ δὲ χαυνότης τις λεγομένη, ἔλλειψις δὲ μικροψυχία, «Nell'ambito dell'onore e del disonore, la via di mezzo è la magnanimità, l'eccesso è quello che si può dire boria, la mancanza è la piccineria d'animo»; cfr. anche, estesamente, IV 7-9 (1123a 34-1125b 25). Μεγαλοψυχία è quella di Claudio il Gotico perché gli viene riconosciuta dagli altri, dagli dèi (v. sopra); χαυνότης è quella di Alessandro Magno perché egli stesso si attribuisce la grandezza d'animo; μικροψυχία è quella di Severo Alessandro che si comporta in modo puerile. La μεγαλοψυχία implica anche la clemenza: cfr. I. TANTILLO, *La prima orazione di Giuliano a Costanzo*, Introduzione, traduzione e commento, Roma 1997, pp. 263 ss., n. 231. Sulle virtù regali, cfr. A. WALLACE-HADRILL, *The Emperor and his virtues*, in «Historia» 30, 1981, (298-323), pp. 301 ss.

<sup>270</sup> Gli invitati sono raffigurati per essenziali argute immagini (δι' εἰκόνων), che risultano caricature fulminanti: Cesare è grande e bello (309A), ma almeno per la testa (calva) somiglia a Sileno (cioè ha del satiresco); Ottaviano è versicolore come i camaleonti (309A); Tiberio è un vecchio satiro (309D); Caligola è una bestia malvagia (310A); Claudio è una comparsa (310C); Nerone con cetra e corona d'alloro è la macchietta di Apollo (310C); etc.

<sup>271</sup> Soprattutto dall'ellenismo in poi l'evergetismo era diventato un aspetto importante dell'*optimus princeps*, a tal punto che faceva parte dell'autorappresentazione del potere. Per l'età imperiale basta pensare al *de beneficiis* di Seneca.

<sup>272</sup> V. il cap. I.

ultimi posti, Severo Alessandro è, in ultima analisi, anche lui, come Claudio, una comparsa, in un banchetto dove spiccano personalità molto forti. Forse Giuliano aveva presenti i passi di Erodiano sulla *paideia* di Severo Alessandro (5, 7, 5; 5, 8, 2), sulla sua mitezza e bontà (6, 1, 6), sulla sua ripugnanza alla crudeltà, alla violenza, all'assassinio e all'illegalità, sulla sua inclinazione all'umanità e alla benevolenza (6, 9, 8), ma o li lesse direttamente e ne tenne conto limitatamente (quanto bastava per ammetterlo al banchetto) o si basò su una fonte intermedia che riduceva Erodiano, perché questi in 6, 9, 8, attribuisce l'avarizia (φιλαργυρία) e la meschinità (μικρολογία) solo a Mamea e precisa che il regno di Alessandro sarebbe stato lodevole in tutto senza quei difetti della madre. La tradizione dell'avarizia di Severo Alessandro ricorre come uno dei rimproveri (di fonti non nominate) a Severo Alessandro riportati (ma non condivisi) dall'*Historia Augusta*<sup>273</sup>. Dopo questa, ricorre in Zosimo: «... egli (*scil.* Severo Alessandro), in difficoltà per i problemi incombenti da ogni parte, si trasformò nel corpo e si allontanò dal suo modo naturale di pensare, con la conseguenza che la malattia dell'avarizia gli si attaccò ed egli si dedicò all'accumulo di denaro e lo conservò presso la madre»<sup>274</sup>. Alla pusillanimità

---

<sup>273</sup> SHA, *Alex. Sev.* 44, 3: *Reprehensa sunt in Alexandro haec [...] quod aurum amabat*. Solo in un altro passo (44, 2) è citato l'amore dell'oro, ma positivamente: *ad aurum colligendum attentus, ad servandum cautus, ad inveniendum sollicitus, sed sine cuiusquam excidio* («attento a raccogliere oro, cauto nel conservarlo, sollecito a reperirlo, ma senza uccisione di alcuno»).

<sup>274</sup> Zos. *Hist. Nov.* 1, 12, 2: ... ὁ δὲ ἐπὶ τοῖς πανταχόθεν περιεστῶσιν ἀπορούμενος τῷ τε σώματι καὶ τοῖς κατὰ φύσιν λογισμοῖς ἀλλοιότερος ἦν, ὥστε καὶ φιλαργυρίας αὐτῷ νόσον ἐνσκηψαὶ καὶ χρημάτων ἐγκείσθαι συλλογῇ, ταῦτά τε τῇ μητρὶ θησαυρίζειν. Cfr. Bouffartigue 1992, pp. 404 ss.; BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014, pp. LXIX-LXX. Un'altra corrispondenza di Zosimo con Giuliano è la rappresentazione di Costantino come dedito alla τρυφή. Cfr. R. SARDIELLO, *La raffigurazione di Costantino nei Cesari di Giuliano Imperatore (335B)*, «Rudiae» 5 1993, (137-147), p. 147, n. 37; G. MARASCO, *Giuliano e la tradizione pagana sulla conversione di Costantino*, «Riv. Filol. Istr. Class.» 122, 1994, (340-354), pp. 342 ss.

e all'avarizia Giuliano aggiunge la dipendenza dalla madre<sup>275</sup>. Le note negative di Giuliano coincidono con i motivi per cui i soldati, nel racconto di Erodiano, si rivoltano a Severo Alessandro<sup>276</sup>.

In conclusione, l'accentuazione del giudizio negativo di Giuliano, rispetto a quello *nuancé* di Erodiano, potrebbe spiegarsi, dato il suo anticristianesimo, con una motivazione non espressa, la tolleranza e la benevolenza di Severo Alessandro verso i cristiani.

### 3.9 Orosio

Nel V secolo, con Orosio<sup>277</sup>, Giulia Mamea, da θεοσεβειστάτη γυνή (Eusebio) e da *mulier sancta* (*Historia Augusta*), diventa *tout court Christiana* e, in quanto tale, accompagnando il figlio durante la spedizione contro i persiani, ebbe cura di ascoltare Origene<sup>278</sup>. Per il rapporto, già consolidato

---

<sup>275</sup> Cfr. Hdn. VI 1, 1 (l'amministrazione era nelle mani di Giulia Mamea) e VI 1, 10 (la dipendenza dalla madre era l'unico rimprovero che si poteva muovere a Severo Alessandro).

<sup>276</sup> Hdn. VI 9, 4-5.

<sup>277</sup> Orosio (incerto il prenome Paolo), di Bracara (Braga) in Portogallo, di ottima formazione retorica e teologica, andato a Ippona (414) per conoscere Agostino, da questi mandato a Gerusalemme presso Gerolamo, compie (al massimo verso il 418), spinto da Agostino, la sua opera storiografica. Riguardo alle fonti di questa, si serve di Gerolamo (*Chronicon*) che ha tradotto e ampliato Eusebio (Χρονικὸὶ κανόνες), dipendente a sua volta da Giulio Africano (*Chronographiae*). Non pare abbia utilizzato Sulpicio Severo (*Cronaca*, in due libri, dalla creazione del mondo al 400 d. C.). Usa anche la *Historia ecclesiastica* di Eusebio, tradotta in latino da Tirannio Rufino per sollecitazione del vescovo di Aquileia, ed epitomatori del IV secolo (Floro, Eutropio).

<sup>278</sup> *Historiarum adversos paganos libri septem*, VII 18, 7, ed. A. LIPPOLD 1976, pp. 296-298 (v. commento, pp. 488 s.): *cuius* (scil. *Alexandri*) *mater Mamea Christiana Origenem presbyterum audire curavit: nam statim expeditione in Persas facta Xerxen regem eorum maximo bello victor oppressit* («Mamea, madre di Alessandro, ebbe cura di ascoltare il presbitero Origene: infatti, in quel tempo, fatta una spedizione contro i persiani, (Alessandro) vittoriosamente travolse il loro re Serse in una grandissima guerra»).

nel V secolo tra chiesa cristiana e impero, si cercano e si trovano antecedenti, forzando e/o rimpolpando le informazioni delle fonti. Così Orosio non si lascia sfuggire l'altra informazione di Eusebio circa la motivazione della persecuzione messa in atto contro i sacerdoti e i dottori cristiani da Massimino, che ardeva di odio contro la famiglia cristiana di Alessandro e Mamea, che per giunta erano in rapporto con Origene<sup>279</sup>.

### 3.10 Giovanni Malalas e Sincello

La tradizione di Eusebio si prolunga nella cronografia bizantina, alla base della quale c'è la *Chronographia* di Giovanni Malalas<sup>280</sup> il cui punto di riferimento principale è appunto Eusebio (ma sembra avere utilizzato Giulio Africano attraverso non solo Eusebio, ma anche altre fonti). Riguardo alla questione considerata qui, è sufficiente mettere in evidenza Giorgio

---

<sup>279</sup> *Ibid.* VII 19, 1-2: *Maximinus [...] nulla senatus uoluntate imperator ab exercitu [...] creatus persecutionem in Christianos sextus a Nerone exercuit. [...] qui maxime propter Christianam Alexandri, cui successerat, et Mameae matris eius familia, persecutionem in sacerdotis et clericos, idest doctores, vel praecipue propter Origenem presbyterum miserat* («Massimino [...], fatto imperatore dall'esercito senza la volontà del senato, mise in atto, sesto dopo Nerone, una persecuzione contro i cristiani. [...] L'aveva scatenata soprattutto a causa della famiglia cristiana di Alessandro, a cui egli era succeduto, e di sua madre Mamea, o in particolare a causa del presbitero Origene»).

<sup>280</sup> Giovanni Malalas ("retore"), siriano grecizzato di Antiochia, vissuto nella seconda metà del VI secolo, abbraccia con la sua cronaca universale la storia dall'età mitica dell'Egitto al 563. La parte più valida dal punto di vista storico è l'ultima, dedicata agli imperatori Anastasio I, Giustino I e Giustiniano I, che qui non interessa. Per la storia precedente usa un metodo caratterizzato dalla *contaminatio* di varie fonti. L'unico codice *Oxoniensis Baroccianus* 182 (sec. XI) ha per il periodo da Caracalla a Valeriano una lacuna (v. l'ed. L. DINDORF 1831, p. 295), alla cui integrazione bisogna servirsi dei latercoli malaliani, soprattutto il *Laterculus Imperatorum Romanorum Malalianum*, ed. Th. MOMMSEN, *Chronica Minora III*, MGH, Auctores Antiquissimi, Berolini 1961 (1899), p. 436. Inoltre: A. SCHENK GRAF VON STAUFFENBERG, *Die Römische Kaisergeschichte bei Malalas, Griechischer Text der Bücher IX-XII und Untersuchungen*, Stuttgart 1931, pp. 354-360; E. Jeffrey, *The Chronicles of John Malalas. A translation*, Melbourne 1986, pp. 157-159, n. 25.

Sincello<sup>281</sup>, che tramanda: «Mamea, madre dell'imperatore Alessandro, era molto religiosa. Si dice che questa, mentre soggiornava in Antiochia, frequentò Origene [...]. La stessa, per la fede in Cristo, si avvicinava ai maestri dei cristiani [...]. Emmaus, il villaggio della Palestina, di cui si dà notizia nei sacri Vangeli, fu stimata degna di essere chiamata Nicopoli dall'imperatore Alessandro, quando si recò da lui in ambasceria Africano, che aveva scritto *Storie* in cinque libri. Africano dedicò a questo Alessandro l'opera in nove libri, intitolata *I Cesti*»<sup>282</sup>.

Sincello fa di Mamea una cristiana e intensifica i rapporti di lei con il mondo cristiano: frequentò non solo Origene, ma anche altri maestri dei cristiani. Poi dice che Africano guidò l'ambasceria di Emmaus presso Severo Alessandro, contro Gerolamo il quale tramanda che l'ambasceria avvenne sotto Elagabalo<sup>283</sup>.

---

<sup>281</sup> Giorgio Sincello (VIII-IX sec), segretario (sincello, σύγκελλος, da σύν e il lat. *cella*, propriamente «compagno di cella») del patriarca di Costantinopoli Tarasio, dopo la morte di questo fattosi monaco, scrisse una *Selezione di cronografia* (Εκλογή χρονογραφίας, *Ecloga Chronographica*), interrotta all'età di Diocleziano e continuata dall'amico Teofane il Confessore fino all'813 e da altri cronografi fino al 961. Il fulcro ideologico dell'opera è improntato all'ortodossia bizantina, il metodo strettamente cronistico. Una certa utilità si trova nelle citazioni di opere perdute.

<sup>282</sup> Syncellus, *Ecloga chronographica*, ed. A. A. MOSSHAMMER, BT, Leipzig 1984, 439: Μαμμαία τοῦ αὐτοκράτορος Ἀλεξάνδρου μήτηρ ἦν θεοσεβῆς σφόδρα. Αὕτη λέγεται ὀμιλῆσαι τῷ Ὠριγένει ἐν Ἀντιοχείᾳ διατρίβουσα [...] . Ἡ δ' αὐτὴ καὶ πᾶσι τοῖς ὀνομαστοῖς τηνικαῦτα Χριστιανῶν διδασκάλοις προσέκειτο διὰ τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν [...] . Ἐμμαοῦς ἢ ἐν Παλαιστίνῃ κώμη, περὶ ἧς φέρεται ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐαγγελίοις, Νικόπολις ἐτιμήθη καλεῖσθαι ὑπὸ Ἀλεξάνδρου τοῦ αὐτοκράτορος, Ἀφρικανοῦ πρεσβευσαμένου τὰς ἱστορίας συγγραψαμένου. Ἀφρικανὸς τὴν ἐννεάβιβλον τῶν Κεστῶν ἐπιγεγραμμένην πραγματείαν ἰατρικῶν καὶ φυσικῶν καὶ γεωργικῶν καὶ χυμειτικῶν περιέχουσαν Ἀλεξάνδρῳ τούτῳ προσφωνεῖ.

<sup>283</sup> Hieronymus, *De viris illustribus* 63 (166-168 CERESA-GASTALDO 1988): *Iulius Africanus, cuius quinque de temporibus extant volumina, sub Imperatore Marco Aurelio Antonino, qui Macrino successerat, legationem pro instauratione urbis Emmaus suscepit, quae postea Nicopolis appellata est.*

### 3.11 Zonara

Secondo Zonara Mameia non solo incontra Origene, ma anche si fa catechizzare da lui e diviene fervente cristiana; inoltre, sotto Alessandro, le persecuzioni dei cristiani cessarono, anzi i cristiani furono molto rispettati. In seguito, Massimino scatenò una persecuzione contro i cristiani per odio contro Alessandro, perché teneva in gran considerazione quelli che veneravano Cristo e inoltre aveva molti cristiani nella sua casa<sup>284</sup>.

---

<sup>284</sup> Zonar. *Epit. Hist.* 12, 15-16 (Dindorf 3, 123-124): Μαμμαία δὲ ἡ Ἀλεξάνδρου μήτηρ ἀρετῆς ἦν ἀντιποιουμένη καὶ βίου σεμνοῦ. ἡ ἐν Ἀντιοχείᾳ συνδιάγουσα τῷ υἱῷ, καὶ περὶ Ὁριγένους πυθομένη, μετεπέμψατο ἐξ Ἀλεξανδρείας αὐτόν. Καὶ ὑπ'αὐτοῦ τὸν λόγον κατηχηθεῖσα τῆς πίστεως, θεοσεβεστάτη γέγονεν, ὡς ὁ Εὐσεβείος ἱστορεῖ καὶ ἄλλοι δὲ τινες τῶν συγγραφέων φασίν. ὄθεν οὐ μόνον ὁ κατὰ χριστιανῶν ἡρέμησε διωγμὸς τότε, ἀλλὰ καὶ τιμῆς ἤξιῶντο μάλιστα οἱ σεβόμενοι τὸν Χριστόν [...]. Λέγεται δὲ κατὰ μῆνιν τὴν πρὸς Ἀλέξανδρον κινήσαι τὸν διωγμὸν ὡς ἐκείνου τιμῶντος τοὺς σεβομένους Χριστόν [...] ἦν δὲ τοῦ διωγμοῦ καὶ δευτέρου αἴτιον, ὅτι πολλοὶ κατὰ τὸν Ἀλεξάνδρου οἶκον ἦσαν τὸν Χριστόν ἐπεγνωκότες θεόν.

## ~ CONCLUSIONI ~

Il filo rosso del mio lavoro è, come indicato dal titolo, il pensiero sul potere imperiale nella cultura al tempo di Severo Alessandro. È stato preso in considerazione il pensiero di alcuni intellettuali significativi inteso sia come analisi e valutazione della realtà della costruzione imperiale sia come concezione e proposizione di modelli di governo. A questa duplice funzione di retrospezione e di proposizione gli intellettuali sono spinti dalla percezione della rottura di una *longa pax* interna, quella antoniniana, spesso idealizzata. Si ha la consapevolezza di una fase storica difficile e pericolosa inaugurata da una sanguinosissima guerra civile e continuata da una successione drammatica degli imperatori. L'attenzione degli intellettuali si concentra sulle figure degli imperatori e sul tipo di gestione del potere che essi rappresentano.

Sono partita dalla *paideia* di Severo Alessandro. Lo storico contemporaneo Erodiano vi si sofferma non per elaborare un esercizio retorico di ἠθοπουῖα topica (così è sembrato a qualcuno), ma per tracciare in filigrana un'idea di gestione del potere. Dietro, dunque, la *paideia* di Severo Alessandro, a parte il giudizio critico di Erodiano sulla politica estera (la conduzione poco energica e incerta delle guerre lungo il limes orientale e settentrionale), c'è la promessa di un tipo di potere non tirannico, ma improntato alla moderazione e all'equilibrio, maturata dall'entourage del princeps puer. *Paideia* e *ēthos* sono messi in evidenza proprio nel passaggio drammatico e cruento da Elagabalo a Severo Alessandro. Nell'avvento di Severo Alessandro saluta l'annuncio di un «regime aristocratico» con base una élite sociale e culturale grecofona.

Il secondo capitolo ha come oggetto il pensiero politico di Cassio Dione, Ulpiano, Erodiano, Filostrato e Eliano e nella diversità di questi intellettuali, che filtrano la realtà attraverso i diversi generi letterari praticati, si scopre un filo rosso, l'idea di un potere non assoluto. La loro vita e le loro opere esprimono anche la durezza e la violenza delle contraddizioni interne dell'impero. Il loro orizzonte comune è pagano, antitirannico, immanentistico. Tutto si gioca nella dimensione storica e il valore supremo è la compattezza e armonia interna dell'impero e la sicurezza dei confini. Le contraddizioni interne e i pericoli esterni, quando si acuiscono e deflagano, suscitano un senso tragico in Cassio Dione, che conclude la carriera politica sotto la minaccia mortale da parte del pretorio e nell'avvertimento di pericolo per la tradizione senatoria da lui intimamente introiettata; o in Erodiano un sentimento di inquietante «liquidità» del potere imperiale che pure si presenta assoluto; o in Eliano il disgusto verso la realtà politica e sociale e l'impegno di una scrittura che custodisca i valori alti di armonia e solidarietà nella intuizione utopica di una natura provvidente, senza smettere di asserire e tramandare l'importanza dell'impegno politico dell'intellettuale, pur nella sua vita appartata. Ulpiano, immerso nella faticosa e complessa attività quotidiana del potere, con una volontà «illuministica», coltiva l'ipotesi di un giusnaturalismo ottimistico capace di informare la realtà sociale e politica all'*humanitas*, ma anche lui, pur lasciando un grande segno nella storia della civiltà giuridica, risulta oggettivamente un personaggio tragico. Filostrato ha anch'egli la percezione di vivere in un momento storico importante e sente il problema dell'egemonia culturale nell'ambito dell'impero. Considerevole è il suo sforzo di recuperare e aggiornare la cultura greca, rendendola competitiva rispetto a quella cristiana, di cui

tuttavia tace, e candidandola appunto al primato, in opere riccamente varie ma unificate da un *Grund*.

Il terzo capitolo prende in considerazione gli intellettuali cristiani, non soltanto quelli della tarda età severiana, come Ippolito orientale, l'Autore della *Confutazione di tutte le eresie*, Origene, Giulio Africano, ma anche alcuni intellettuali della seconda metà del secondo secolo e dell'inizio del terzo secolo che rappresentano la maturazione organizzativa, liturgica, teologica della chiesa nel senso della cattolicizzazione e del superamento delle divisioni eretiche. L'idea del potere è sempre il filo rosso del discorso, anche quando si toccano argomenti teologici e cristologici. Si vede che la chiesa elabora la sua condizione e il suo senso di estraneità rispetto all'impero e matura nel corso dell'età severiana una disposizione a confrontarsi con il potere dialogando. Un intellettuale come Giulio Africano rappresenta un modello che anticipa di un secolo il ruolo dell'intellettuale cristiano integrato nella società. Ma è pur sempre una nuova visione del mondo, una nuova concezione del tempo e della storia che emerge, incomprensibile e inquietante alla maggior parte dei pagani, perché la nuova religione cerca non più l'equilibrio qui e ora, ma nel futuro più lontano. Nella nuova visione del tempo il mito dell'aeternitas di Roma viene smascherato.

La figura di Severo Alessandro, quale ci è tramandata dalle fonti, risulta bene inserita nella temperie del tempo, con la sua paideia greco-romana, il recupero della *theologia civilis* e il rispetto, la tolleranza e la benignità verso la cultura ebraica e la religione cristiana (anche se questa ufficialmente rimaneva *illicita*), infine con i segni di una sensibilità verso l'*homo interior*, quale io credo palesarsi in manifestazioni di pratica di esercizi spirituali.

~ BIBLIOGRAFIA ~

AA. VV. 2009

AA.VV., *Philostratus*, edited by E. Bowie and J. Elsner, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

ADORNO, GABRIELI 1981

Platone, *La repubblica*, introduzione di F. Adorno, traduzione di F. Gabrieli, vol. I, Milano 1981.

ALFÖLDI 1938 e 1967

A. Alföldi, *Der Rechtsstreit zwischen der römischen Kirche und dem Verein der Popinarii (Ein Beitrag zur Beurteilung der «Historia Augusta»)*, «Klio» 31 1938, pp. 249-253, poi in ID. 1967, *Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus*, Darmstadt 1967, pp. 431-435.

ALFÖLDI 1970

A. Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im römische Kaiserreiche*, Darmstadt 1970.

ALFÖLDY 1971

G. Alföldy, *Zeitgeschichte und Krisenempfindung bei Herodian*, in «Hermes» 99, 1971, pp. 429-449.

ALFÖLDY 1973

G. Alföldy, *Herodian über den Tod Mark Aurels*, Latomus 32, Bruxelles, 1973, pp. 345-353.

ALFÖLDY 1989

G. Alföldy, *Die Krise des Römischen Reiches. Geschichte, Geschichtsschreibung und Geschichtsbetrachtung*, Stuttgart 1989.

ALLARD 1935

P. Allard, *Storia critica delle persecuzioni 2*, Firenze 1935<sup>3</sup> (ed. francese, Paris 1885).

ANDERSON 1986

G. Anderson, *Philostratus. Biography and belles lettres in the third-century a. D.*, London-Sidney-Dover 1986.

ANDERSON 1989

G. Anderson, *The pepaideumenos in action. Sophists and their outlook in the early empire*, in «ANRW» II 33, 1, Berlin-New York 1989, pp. 79-208.

ANDERSON 1993

G. Anderson, *The second Sophistic. A cultural phenomenon in the roman empire*, London 1993.

ANDERSON 1998

G. Anderson, *L'intellettuale e il primo impero romano*, in S. Settis (a cura di), *I Greci, Storia, cultura, arte, società*, II 3, Torino 1998, pp. 1123-1135.

ANDRÉ 1967

J.-M. André. *Mécène; essai de biographie spirituelle*, Paris 1967.

ANDREI 1995 (1)

O. Andrei, *La formazione di un modulo storiografico cristiano: dall'esamerone cosmico alle Chronographiae di Giulio Africano*, in «Aevum» 69, 1995, pp. 147-170.

ANDREI 1995 (2)

O. Andrei, *L'esamerone e le Chronographiae di Giulio Africano*, in *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici. Atti del XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma 5-7 maggio 1994), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995, pp. 169-183.

ANGIOLANI 1994

S. Angiolani, *Alessandro Severo e i cristiani nell'Historia Augusta*, in «AFLM» n. 27, pp. 9-31.

AQUILINI, CEI, LONDONI, MADELLA 1993

N. Aquilini, A. Cei, M. Londoni, A. Madella, *Metodologia dell'allenamento sportivo*, Roma 1993.

ARCHAMBAULT 1966

P. Archambault, *The Ages of Man and the Ages of the World. A study of two Traditions*, in «REAug» XII, 1966, pp. 193-228.

AVALLONE 1964

R. Avallone, *Mecenate*, Napoli 1964.

BARBIERI 1952

G. Barbieri, *L'albo senatorio da Settimio Severo a Carino*, Roma 1952.

BARCHIESI, CONTE 1980

Virgilio, *Georgiche*, Introduzione di G. B. Conte, testo, traduzione e note a cura di A. Barchiesi, Milano 1980.

BARDON 1956

H. Bardon, *La Littérature latine inconnue. Tome II, L'époque Impériale*. Paris 1956.

BARDY 1948

G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne, I*, Paris 1948.

BARNES 1967

T.D. Barnes, «The family and carrier of Septimius Severus», in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte» 16, 1967, pp. 87-107.

BARNES 1968

T.D. Barnes, *Legislation against the Christians*, «Journal of Roman Studies» 58, pp. 32-50.

BARNES 1970

T.D. Barnes, *The lost Kaisergeschichte and the Latin historical tradition*, in «BHAC» 1968-1969, Bonn 1970, pp. 13-43.

BARNES 1984

T.D. Barnes, *The Composition of Cassius Dio's Roman History*, in «Phoenix» XXXVIII, 1984, pp. 240-255.

BARNES 1966

J.W.B. Barnes, *A letter of Severus Alexander*, in «The Journal of Egyptian Archeology», vol. 52, Dec. 1966, pp. 141-146.

BARNES, PARSON, TURNER 1966

J.W.B. Barnes, P. Parsons, E. G. Turner, *Oxyrhynchus Papyri XXXI*, 1966.

BARZANÒ, GALIMBERTI, STROPPA 2000

Cassio Dione, *Storia romana*, volume settimo (libri LXIV-LXVII), introduzione di A. Barzanò, traduzione di A. Stroppa, note di A. Galimberti, Milano 2000.

BASLEZ 2004

M.-F. Baslez, *Les premiers temps de l'Église de saint Paul à saint Augustin*, Textes présentés par Marie-Françoise Baslez, Paris 2004.

BECK, SAVINO, SIMONINI 1985

*La letteratura greca della Cambridge University*, Vol. II, Edizione italiana  
a c. di M. Beck, E. Savino, L. Simonini, Milano 1985.

BELLINGER 1940

A.R. Bellinger, *The Syrian tetradrachms of Caracalla and Macrinus*,  
(*Numismatic Studies*, 3), New York 1940.

BENDINELLI 1922

G. Bendinelli, *Il monumento sepolcrale degli Aureli al Viale Manzoni in  
Roma*, «MonAl» 28, pp. 289-520.

BENVENISTE 1976

E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino 1976  
(edizione originale, Les Editions de Minuit, Paris 1969).

BERTAND-DAGENBACH 1990

C. Bertrand-Dagenbach, *Alexandre Sévère et l'Histoire Auguste*,  
Latomus, Bruxelles 1990.

BERTRAND-DAGENBACH, MOLINIER-ARBO 2014

C. Bertrand-Dagenbach, A. Molinier-Arbo, *Histoire Auguste. Tome III,  
2<sup>e</sup> partie. Vie d'Alexandre Sévère*, Introduction, texte, traduction et  
commentaire par Cécile Bertrand-Dagenbach. Apparat critique établi  
par Agnès Molinier-Arbo et Cécile Bertrand-Dagenbach, Paris 2014  
(Collection des Universités de France).

BILGRAMI, DE CARO, DI FRANCESCO, ECO, FERRARIS, MARCONI,  
PUTNAM, RECALCATI, ROVANE, SEARLE 2012

A. Bilgrami, M. De Caro, M. Di Francesco, U. Eco, M. Ferraris, D.  
Marconi, H. Putnam, M. Recalcati, C. Rovane, J. Searle, *Ben tornata  
realtà. Il nuovo realismo in discussione*, a cura di M. De Caro e M.  
Ferraris, Torino 2012.

BILLAULT 2000

A. Billault, *L'univers de Philostrate*, Latomus, Bruxelles, 2000.

BIRLEY 1971

A.R. Birley, *Septimius Severus, the African Emperor*, London 1971.

BIRLEY 1968

E. Birley, *Some militaria in the Historia Augusta*, in «BHAC» 1966-1967, Bonn 1968, pp. 43-51.

BIRLEY 1988

E. Birley, *The Roman Army. Papers 1929-1986*, in «Mavors Roman Army Researches» 4, Amsterdam 1988.

BISCONTI 1985

F. Bisconti, *L'ipogeo degli Aureli in viale Manzoni: un esempio di sincreti privata*, in *Augustinianum* 25, pp. 889-903.

BLANQUEZ 1990

J.M. BLANQUEZ, *Alejandro Magno, modelo de Alejandro Severo*, in «Neronia IV. Alejandro Magno, modelo de los enperadores romanos. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque International de la Sien», Bruxelles 1990.

BLEICKEN 1962

J. Bleicken, *Der politische Standpunkt Dios gegenüber der Monarchie*, in «Hermes» 90, 1962, pp. 444-467.

BONAZZI, TRABATTONI 2007

*I sofisti*, prefazione di F. Trabattoni, introduzione, traduzione e note di M. Bonazzi, Milano 2007.

BORG 2004

B. Borg, *Bilder zum Hören – Bilder zum Sehen: Lukians Ekphraseis und die Rekonstruktion antike Kunstwerke*, in «Millennium» I, 2004, pp. 25-57.

BOVINI 1948

G. Bovini, *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della chiesa in età precostantiniana*, Milano 1948.

BOWERSOCK 1969

G.W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969.

BOWERSOCK 1974

G.W. Bowersock, *Approaches to the Second Sophistic. Papers presented at the 105<sup>th</sup> annual meeting of the American philological association*, Pennsylvania 1974.

BOWIE 1970

E.L. Bowie, *Greeks and the past in the Second Sophistic*, «Past and Present» 46, 1970, pp. 3-41.

BOWIE 1988

E.L. Bowie, *Der neue Pauly*, s. v. "Heliodoros" nr. 75, 5, 1998, coll. 288-289.

BOWMAN 1967

A.K. Bowman, *The Crow-Tax in Roman Egypt*, in «BASP» 4, 1967, pp. 59-74.

BRADFORD WELLES 1970

G. Bradford Welles, «The Gods of Dura-Europos», in *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben*, ed. R. Stiehl e H. E. Stier, Berlin, 1970.

BRANCACCI 1986

A. Brancacci (*Seconde Sophistique, historiographie et philosophie (Philostrate, Eunape, Synésios)*), in B. Cassin (a cura di), *Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée*, Paris 1986.

BRAUN 1978

R. Braun, *Julien et le christianisme*, in R. Braun-J, Richer (edd.), *L'Empereur Julien, de l'histoire à la légende (331-1715)*, Paris 1978.

BRAUNERT 1964

H. Braunert, «Das Athenaeum zu Rom bei den *Scriptores Historiae Augustae*», in «BHAC» 1963-1964, Bonn 1964, pp. 9-40.

BRENT 1995

A. Brent, *Historiography in the Circle of Julia Domna and Early Christian Heresiology*, in «Studia Ephemeridis Augustinianum» 50: *La narrativa Cristiana antica*, Roma 1995, pp. 237-48.

BRUNT 1994

A.P. Brunt, *The bubble of the second Sophistic*, «BICS» 39, 1994, pp. 25-52.

BUND 1976

E. Bund, *Salvius Iulianus, Leben und Werk*, in «ANRW» 2, 15, Berlin-New York 1976, pp. 408-454.

BURKERT 1972

W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge-Massachusetts 1972.

CACCIARI, DIONIGI, TRAINA 2006

Ambrogio-Simmaco, *La maschera della tolleranza. Ambrogio, Epistole 18. Simmaco, Terza Relazione. Testo latino a fronte. Introduzione di I. Dionigi, traduzione di A. Traina, con un saggio di M. Cacciari*, Milano 2006.

CALLEGARI 1919

E. Callegari, *Alessandro Severo e gli «Acta Martyrum»*, «Rassegna Nazionale» 2, 23, 1919, pp. 195-213.

CALLU 1969

J.-P. Callu, *La politique monétaire des empereurs romains de 238- à 311*, Paris 1969.

CALLU 2002

J.-P. Callu, *Histoire Auguste. Tome I, 1<sup>re</sup> partie. Introduction général. Vies d'Hadrien, Ælius, Antonin*, Paris, parution 2002 (première publication 1992).

CAMERON 2011

A. Cameron, *The last Pagans of Rome*, Oxford, 2011.

CANFORA 1989

L. Canfora, *Storia della letteratura greca*, Roma-Bari, 1989.

CANFORA 1991

Simmaco - Ambrogio, *L'altare della Vittoria*, a c. di F. Canfora, con una nota di L. Canfora, Palermo 1991.

CANFORA 2004

L. Canfora, *Hérodien et Rostovtseff, postface*, in Hérodien, *Histoire des empereurs romains de Marc-Aurèle à Gordien III*. Traduit et commenté par Denis Roques. Postface de L. Canfora, 2<sup>a</sup> tirage, Paris 2004.

CARCOPINO 1968

J. Carcopino, *De Pythagore aux apôtres. Études sur la conversion du monde romain*, Paris.

CARRIÉ 1993

J.-M. Carrié, *Eserciti e strategie*, in *Storia di Roma III/I: L'età tardoantica. Crisi e trasformazione*, Torino 1993.

CARRIÉ, ROUSSELLE 1999

J.-M. Carrié – A. Rousselle, *L'Empire romain en mutation. Des Sévères à Constantin (192-337)*, Paris 1999.

CASSOLA 1957

F. Cassola, *Sull'attendibilità dello storico Erodiano*, in «AAP» 6, 1957, pp. 191-200.

CASSOLA 2017

Erodiano, *Storia dell'impero romano dopo Marco Aurelio*, a c. di F. Cassola, prefazione di L. Canfora, Torino, 2017.

CASTELLI 2010

E. Castelli, *La cattedra della Chiesa e il trono del vescovo tra II e III secolo a Roma*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 27, 2010, pp. 35-50.

CASTIGNONE, LANATA 1994

*Filosofi e animali nel mondo antico*, a c. di S. Castignone e G. Lanata, Pisa 1994.

CECCELLI 1944

C. Cecchelli, *Monumenti cristiano-eretici di Roma*, Roma 1944.

CERESA-GASTALDO 1988

Girolamo, *De viris illustribus – Gli uomini illustri*, testo latino traduzione italiana a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Firenze 1988.

CHANTECLÈRE 1577

*Iuliani Imperatoris de Caesaribus sermo*, C. Cantocleri studio atque opera in lucem nunc primum editus et ab eodem Latinus factus, Parisiis 1577

CHAPMAN 1907-1914

J. Chapman, *Callistus I, Pope*, in Ch. G. Herbermann (a cura di), *Catholic Encyclopaedia*, 15 voll., New York 1907-1914.

CHAPMAN 1994

J. Chapman, *Lexicon für Theologie und Kirche*, II, Freiburg 1994<sup>3</sup>.

CHASTAGNOL 1984

A. Chastagnol, *La signification géographique et ethnique des mots Germani et Germania dans les sources latines*, «Ktéma» 9, 1984, pp. 97-101.

CHASTAGNOL 1985

A. Chastagnol, *Autour au thème di Princeps Clausus*, in «BHAC», 1982-1983, Bonn 1985, pp. 149-161.

CHASTAGNOL, VEZIN 1991

A. Chastagnol et J. Vezin, *L'inscription de Ulpian à Tyr*, in «BSNAF» 1991, pp. 238-251.

CHASTAGNOL 1994

*Histoire Auguste, Les empereurs romains des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Édition bilingue latin-française, Traduction du latin par A. Chastagnol, Édition établi par A. Chastagnol, Paris 1994.

CHASTAGNOL 2008

A. Chastagnol, *Autour au thème di Princeps Clausus*, in *Le pouvoir impérial à Rome. Figures et commémorations. Scripta Varia IV*, Textes édités par S. Benoist et S. Demougin, Genève 2008, pp. 106-117.

CHASTAGNOL, VEZIN 1991

A. Chastagnol, J. Vezin, *L'inscription de Ulpian à Tyr*, in «BSNAF» 1991, pp. 238-251.

CHAUSSEON 1995

F. Chausson, *Vel Jovi vel Soli: quatre études autour de la Vigna Barberini (191-354)*, in «MEFRA» 1995, pp. 661-765.

CHEAB 1983

M. Cheab, *Fouilles de Tyr. La nécropole. L'Arc de triomphe*, Paris 1983.

CHICOTEAU 1976

M. Chicoteau, *Glanures au Viale Manzoni*, Brisbane 1976.

CHRIST, SCHMIDT, STÄHLIN 1924

W. Von Christ, *Geschichte der Griechischen Literatur*, sechste Auflage umgearbeitet von W. Schmidt und O. Stählin, zweiter Teil "Die nachklassische Periode der Griechischen Literatur", zweite Hälfte "Von 100 bis 530 nach Christus", München 1924<sup>6</sup>.

CHRISTOL 1997

M. Christol, *L'empire romain du III<sup>e</sup> siècle. Histoire politique (de 192, mort de Commode, à 325 concile de Nicée)*, Paris 1997.

CHRISTOL 2003

M. Christol, *Entre la cité et l'empereur. Ulpian, Tyr et les empereurs de la dynastie sévérienne*, in *Consuetudinis amor. Fragments d'histoire romaine (II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles) offerts à Jean-Pierre Callu*, éd. Par Fr. Chausson et E. Wolff, Rome 2003.

CICOGNA 1902

G. Cicogna, *Consilium principis. Consistorium. Ricerche di Diritto romano pubblico e di Diritto privato*, Torino 1902 (rist. Roma, 1971).

CIVILETTI 2014

Filostrato, *Vite dei Sofisti*, a. c. di M. Civiletti, Milano 2014.

COLONNA 2013

Origene, *Contro Celso. Opere scelte*, a cura di A. Colonna, Torino 2013, e-book, (ed. cartacea 1971<sup>1</sup>).

CONNOLLY 2001

J. Connolly, *Problems of the Past in Imperial Greek Education*, in *Education in Greek and Roman Antiquity*, ed. Y. L. Too, Leiden 2001.

CORIAT 1997

J.-P. Coriat, *Le prince législateur. La technique législative des Sévères et les méthodes de création du droit impérial à la fin du Principat*, Roma 1997.

CORSINI 2013

Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di E. Corsini, e-book 2013, (ed. cartacea Torino 1995).

CORTASSA 1984

Marco Aurelio, *Scritti*, a cura di G. Cortassa, Torino 1984.

CRACCO RUGGINI 1963

L. Cracco Ruggini, *Vescovo Ambrogio e la Historia Augusta: attualità di un topos politico-letterario*, in *Atti del Colloquio Patavino sull'Historia Augusta*, Roma 1963, pp. 67-79.

CRACCO RUGGINI 1979

L. Cracco Ruggini, *Il paganesimo romano tra religione e politica (383-394). Per una reinterpretazione del 'Carmen contra paganos'*, Roma 1979.

CRACCO RUGGINI 1991

L. Cracco Ruggini, *Elagabalo, Costantino e i culti «siriaci» nella H.A.*, In «HAC» n.s. I, Macerata 1991, pp. 132ss.

CRESCI MARRONE, STROPPIA 1998

Cassio Dione, *Storia romana (libri LII-LVI)*, Volume quinto, introduzione di G. Cresci Marrone, traduzione di A. Stroppa, note storiche di F. Rohr Vio, Milano 1998.

COCHRANE 1969

C.N. Cochrane, *Cristianesimo e cultura classica*, Bologna 1969 (edizione originale, New York 1957<sup>2</sup>).

COOK, ADCOCK, CHARLESWORTH, BAYNES 1939

*The Cambridge Ancient History. The Imperial Crisis and Recovery, A.D. 193-324*, vol. XII, edited by S.A. Cook, F.E. Adcock, M.P. Charlesworth, N.H. Baynes, London 1939.

CRIFÒ 1976

G. Crifò, *Ulpiano. Esperienze e responsabilità del giurista*, in «ANRW» II 15, Berlin-New York 1976, pp. 708-789.

CRIFÒ 1984

G. Crifò, *Ulpiano e Vico. Diritto romano e «ragion di stato»*, in «Sodalitas. Scritti A. Guarino», Napoli 1984.

CRIFÒ 1999

G. Crifò, *L'esperienza giuridica nell'età dei Severi*, in *Gli imperatori Severi. Storia Archeologia Religione*, a cura di E. dal Covolo e G. Rinaldi, Roma 1999.

CROOK 1955

J. Crook, *Consilium principis*, Cambridge 1955.

CROUZEL 1986

H. Crouzel, *Origene*, a c. di V. Grossi, Roma 1986.

CUQ 1884

E. Cuq, *Le conseil des empereurs d'Auguste à Dioclétien*, in *Mémoires présentées par divers savants à l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres*, Paris 1884.

D'ANNA 2011

A. D'Anna, *Giustino, philosophus et martyr*, in «Ricerche storico-bibliche» 23, 2011, pp. 145-159.

DAL COVOLO 1989

E. Dal Covolo, *I Severi e il Cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo*, Roma 1989.

DANIÉLOU 1985

J. Daniélou, *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du III<sup>e</sup> siècle*, Paris 1985.

DE CEULENEER 1970

A. De Ceuleneer, *Essai sur la vie et le règne de Septime Sévère*, Roma 1970 (Liège 1874).

DE LANNOY 1997

L. De Lannoy, *Le problème de Philostrate (État de la question)*, in «ANRW» II 34, 3, Berlin-New York 1997, pp. 2363-446.

DE STE. CROIX 1981

G.E.M. De Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World, from the Archaic Age to the Arab Conquests*, London 1981.

DEKKERS 1954

E. Dekkers, *Ad Scapulam*, in *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera Pars II: Opera Montanistica* (Corpus Christianorum Series Latina), Turnhout 1954.

DEL CORNO 2011

Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, Milano 2011<sup>6</sup> (prima edizione 1978).

DEL CORNO, MAGINI 2001

Plutarco, *Del mangiare la carne. Trattati sugli animali*, Introduzione di D. Del Corno, Traduzione di D. Magini, Milano 2001.

DEMOUGEOT 1953

E. Demougeot, *Flavius Vopiscus est-il Nicomaque Flavien?*, in «AC» 22, 1953.

DESIDERI 1978

P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze 1978.

DESIDERI 1992

P. Desideri, *Filostrato: la contemporaneità del passato greco*, in F. Gascó e E. Falque (edd.), *El pasado renacido. Uso y abuso de la tradición clásica*, Sevilla 1992, pp. 55-70.

DESIDERI 1998

P. Desideri, *Forme dell'impegno politico di intellettuali greci dell'impero*, «Rivista Storica Italiana» 110, 1998, pp. 60-87.

DEVELIN 1971

R. Develin, *The Army Pay Rises under Severus and Caracalla and the question of annona militaris*, *Latomus* 30, Bruxelles, 1971, pp. 687-695.

DÍAZ - REGAÑÓN LOPEZ 1983

J.M. Díaz- Regañón Lopez, *El estoicismo de Eliano en su Historia animalium*, in «Unidad y pluralidad en el mundo antiguo. Actas del VI Congreso español de estudios clásicos (Sevilla 6-11 de abril de 1981). II: Comunicaciones», pp. 415-421, Madrid 1983.

DIHLE 1989

A. Dihle, *Die Griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit*, München 1989.

DINDORF 1831

Giovanni Malala, *Chronographia*, a cura di L. Dindorf, Bonnae 1831.

DONINI 1982

Tucidide, *Le storie*, a c. di Guido Donini, Torino 1982.

DORATI, MONTANARI 1999

Aristotele, *Retorica*, Introduzione di F. Montanari, Testo critico, traduzione e note a c. di M. Dorati, Milano 1999.

DUCHESNE 1923

L. Duchesne *Histoire ancienne de l'Église* I, Paris 1923.

DUCHESNE 1955

*Le Liber Pontificalis*, a cura di L. Duchesne, I, Paris 1955 (1886).

DURST 1988

M. Durst, *Christen als Römische Magistrate um 200. Das Zeugnis des Kaisers Septimius Severus für Christen aus dem Senatorenstand (Tertullian, Ad Scapulam 4, 6)*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 31, Münster Westf. 1988, pp. 91-126.

ESPINOSA RUIZ 1982

U. Espinosa Ruiz, *Debate Agripa-Mecenas en Dion Cassio: respuesta senatorial a la crisis del imperio en época severiana*, Madrid 1982.

ESPINOSA RUIZ 1987

U. Espinosa Ruiz, *El problema de la historicidad en el debate Agripa-Mecenas de Dion Cassio*, in «Gerión», 5, 1987, pp. 289-316.

EUZENNAT 1976

M. Euzennat, *Une dédicace volubilitaine à l'Apollon de Claros*, in «AA» 10, 1976, pp. 63-68.

FAIRBANKS 1931

A. Fairbanks, *Philostratus: Imagines*, Cambridge, Massachusetts, London 1931.

FAZIO, ISIDORI, MADELLA, REID 2015

Filostrato, *Sull'allenamento*, a c. di A. Fazio, E. Isidori, P. Madella, H. L. Reid, pref. di F. G. Romero, Viterbo 2015.

FEHRLE 1910

E. Fehrle, *Die Kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen 1910.

FERRERO, ZORZETTI 2004

M.T. Cicerone, *De legibus*, in *Opere politiche e filosofiche, I. Lo Stato, Le leggi, I doveri*, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, Torino 2004.

FESTY 2004

M. Festy, *Les Nicomaques, auteurs de l'Histoire Auguste: la jalousie des méchants*, CRAI 2004, pp. 757-767.

FESTY 2007

M. Festy, *L'Histoire Auguste et les Nicomaques*, HAC Bambergense 2005 (2007), pp. 183-195.

FILORAMO 2005

*Storia delle religioni. Cristianesimo*, a c. di G. Filoramo, Bari 2005.

FLINTERMAN 1995

J.-J. Flinterman, *Power, Paideia, and Pythagoreanism: Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs, and Political Ideas*, in «Life of Apollonius», Amsterdam 1995, pp. 19-20.

FOERSTER 1922

*Libanii Opera*, recensuit R. Foerster, Lipsiae 1903-1922, vol. 3, 1922.

FOLLET 1991

S. Follet, *Divers aspects de l'héllénisme chez Philostrate*, in *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ: Quelques questions de l'héllénisme pour une histoire de l'identité grecque*, Leiden 1991.

FRACASSINI 1913

Fracassini, *L'impero e il cristianesimo da Nerone a Costantino. Studio storico*, Perugia 1913.

FRASCHETTI 1986

A. Frascetti, *Costantino e l'abbandono del Campidoglio*, in A. Giardina (a c. di), *Società romana e impero tardoantico, II. Roma: politica, economia, paesaggio urbano*, Bari 1986.

FREDOUILLE 1972

J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.

FREND 1965

W.H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the early Church. A study of a conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965.

FREY 1989

M. Frey, *Untersuchungen zur Religion und zur Religiospolitik des Kaisers Elagabal*, Stuttgart 1989.

FREZZA 1983

P. Frezza, *La persona di Ulpiano*, in «SDHI» 49, 1983, pp. 412-422.

FROMENTIN, BERTRAND, COLTELLONI-TRANNOY, MOLIN, URSO  
2016

*Cassius Dion: nouvelles lectures, I-II*, (edd.) V. Fromentin, E. Bertrand, M. Coltelloni-Trannoy, M. Molin, G. Urso, Bordeaux 2016.

GABBA 1955

E. Gabba, *Sulla Storia Romana di Cassio Dione*, «RSI» 67, 1955, pp. 289-333.

GABBA 1962

E. Gabba, *Progetti di riforme economiche e fiscali in uno storico dell'età dei Severi*, in *Studi in onore di A. Fanfani*, I, Milano 1962, pp. 5-32.

GAGÉ 1975

J. Gagé, *Alexandre le Grand en Macédonie dans la première moitié du 3<sup>e</sup> siècle*, «*Historia*» 24, 1975, pp. 1-16.

GALIMBERTI 2017

*Erodiano. Tra crisi e trasformazione*, a cura di A. Galimberti, Milano 2017.

GALLO 1984

F. Gallo, *Per il riesame di una tesi fortunata sulla solutio legibus*, in *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, vol. 2, Napoli 1984, pp. 650-682.

GALTIER 1932

P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris 1932.

GASCÓ 1992

F. Gascó, *Elio Aristides: historias griegas para tiempos romanos*, in F. Gascó e E. Falque (edd.), *El pasado renacido. Uso y abuso de la tradición clásica*, Sevilla 1992.

GELZER 1880-1898

H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und Byzantinische Chronographie*, 3 voll., Leipzig 1880-1898.

GERACI 1975

G. Geraci, *La collezione Di Bagno*, Faenza 1975.

GILLIAM 1952

J.F. Gilliam, *The minimum Subject to the vicesima hereditatum*, in «*AJPh*» 73, 1952, pp. 397-405.

GIANNELLI, MAZZARINO 1962

G. Giannelli, S. Mazzarino, *Trattato di storia romana*, Roma 1962.

GIARDINA 1989

A. Giardina, *L'uomo romano*, a cura di, Bari 1989.

GIRGENTI 1995

Giustino, *Apologie. Prima Apologia per i Cristiani ad Antonino Pio, Seconda Apologia per i Cristiani al Senato Romano, Prologo al «Dialogo con Trifone»*, Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Girgenti. Testo greco a fronte, Milano 1995.

GOUKOWSKI 1978

P. Goukowski, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (336-270 a. C.)*, I: *Les origines politiques*, in «Annales de l'Est publiées par l'Université de Nancy II, Mémoire» n. 60, Nancy 1978.

GRAFFIGNA 1992

Filone, *La vita contemplativa*, a c. di P. Graffigna, Genova 1992.

GROSSO 1968

F. Grosso, *Il papiro Oxy. 2565 e gli avvenimenti del 222-224*, in «Att. Acad. Lincei Rend.» <sup>8</sup> 23, 1968, pp. 205-220.

GUARDUCCI 1977

M. Guarducci, *La statua di «Sant'Ippolito»*, in *Ricerche su Ippolito*, Roma 1977, pp. 17-30.

GUIGNEBERT 1901

J. Guignebert, *Études sur les sentiments de l'empire et de la société civile*, Paris 1901.

HADOT 2005

P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005 (ed. or. *Exercices spirituels et philosophie antique*, 1988).

HAHN 1989

J. Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft*, Stuttgart 1989.

HALFMANN 1986

H. Halfmann, *Itinera principum Geschichte und Typologie der Kaiserreisen in Römischen Reich*, Stuttgart 1986.

HALSBERGHE 1984

G.H. Halsberghe, *Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, in «ANRW» II, 17, 4, Berlin et New York 1984, pp. 2184-2195.

HAMMOND 1932

M. Hammond, *The Significance of the Speech of Maecenas in Dio Cassius Book LII*, in «TAPhA» 63, 1932, pp. 98-102.

HAMMOND 1940

M. Hammond, *Septimius Severus, Roman bureaucrate*, «Harvard Studies in Classical Philology» 51, 1940, pp. 137-157.

HAMMOND 1957

M. Hammond, *The composition of the Senate, A. D. 68-235*, «JRS» 1957, pp. 74-81.

HARTKE 1940

W. Hartke, *Geschichte und Politik im spätantiken Rom. Untersuchungen über die Scriptorum Historiae Augustae*, Leipzig 1940.

HARTKE 1972

W. Hartke, *Römische Kinderkaiser, Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Saisens*, Darmstadt 1972.

HAWKE 2004

D. Hawke, *Bodily arts. Rhetoric and athletics in ancient Greece*, Austin TX 2004.

HELM 1926

R. Helm, *Eusebius Werke, 7. Band, Die Chronik des Hieronymus*, Leipzig 1926.

HELM 1955

Hippolytus, *Die Chronik*, hrsg. Von R. Helm, Berlin 1955.

HEMELRIJK 1999

E. Hemelrijk, *Matrona docta: Educated Women in the Roman Élite from Cornelia to Julia Domna*, London-New York 1999.

HENSE 1905

*C. Musonii Rufi reliquiae*, edidit O. Hense, Leipzig 1905.

HERRMANN 1997

P. Herrmann, *Die Karriere eines prominenten Juristen aus Thyateira*, in «Tyche» 12, 1997, pp. 111-123.

HIDBER 2001

T. Hidber, Review of Zimmermann, *Geschichtsschreibung*, in «CR» 51, 2001, pp. 122-123.

HOHL 1954

E. Hohl, *Commodus und Herodian*, Berlin 1954.

HONORÉ 1981

T. Honoré, *Emperors and Lawyers*, London 1981.

HONORÉ 1982

T. Honoré, *Ulpian. Pioneer of Human Rights*, Oxford 1982.

HONORÉ 2002

T. Honoré, *Ulpian. Pioneer of Human Rights*, Oxford 2002.

HOWE 1942

L.L. Howe, *The Praetorian Prefect from Commodus to Diocletian (A. D. 180-305)*, Chicago 1942.

HÜBNER 1984

W. Hübner, *Der Mensch in Aelian Tiergeschichten*, in «Antike und Abendland» 30, 1984, pp.154-176.

HYDE W. 1946

W. Hyde, *Paganism to Christianity in the Roman empire*, London 1946.

IMMERWAHR 1985

H.R. Immerwahr, *Da Erodoto all'epilogo*, in *La letteratura greca della Cambridge University*, Vol. II, Edizione italiana a c. di Ezio Savino, Milano 1985, pp. 32-62.

INGLESE, SANTESE 1999

Plutarco, *Il cibarsi di carne*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento a c. di L. Inglese e G. Santese, Napoli 1999.

JACQUES 1980

F. Jacques, *Humbles et notables. La place des humiliores dans le collège des jeunes et leur rôle dans la révolte africaine de 238*, in «Antiquités Africaines», 15, 1980, pp. 217-230.

JAEGER 2013

W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*. Con saggi integrativi di A. M. Mazzanti, A. Valvo, L. Troiani, Y. De Andia, Robert Somos, D. Pazzini, G. Fidelibus, L. Lugaresi, G. Maspero, M. Morani, a c. di A. Valvo, Milano 2013 (ed. or. *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Massachusetts 1961).

JAFFÉ, WATTENBACH, LOEWENFELD, KALTENBRUNNER, EWALD  
1885

*Regesta Pontificum Romanorum*, a cura di Ph. Jaffé, G. Wattenbach, S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald, I, Lipsiae 1885.

JARDÉ 1925

C.A. Jardé, *Études critiques sur la vie et sur le règne de Sévère Alexandre*, Paris 1925.

JONES 2005

Philostratus, *Apollonius of Tyana*, I (books 1-4), edited and translated by C.P. Jones, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 2005.

JÜTHNER 1912

J. Jüthner, *γυμναστής*, in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, VII, 2, 1912, pp. 2026-2030;-

JÜTHNER 1942

J. Jüthner, *παιδοτριβής*, in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, XVIII 2, 1942, pp. 2389-2396.

JÜTHNER 1968

J. Jüthner, *Die Athletischen Leibesübungen der Griechischen*, voll. I e II, Wien 1965, 1968.

JÜTHNER 1969

J. Jüthner, *Philostratos. Über Gymnastik*, Lipsia 1909, I ed., rist. Amsterdam 1969.

KAYSER 1870

C. L. Kayser (ed.), *Flavii Philostrati opera*, II, Leipzig 1870-1871.

KAYSER 1971

Flavi Philostrati, *Vitae Sophistarum. Textum ex codd. Romanis, Florentinis, Venetis, Parisinis, Londinensibus, Mediolanensi, Hauniensi, Oxoniensi, Gudiano, Heidelbergensi recensuit Epitomam Romanam et Parisinam ineditas, adiecit commentarium et indices concinnavit Carolus*

*Ludovicus Kayser*, Heidelbergae 1838, rist. Hildersheim-New York 1971.

KIENAST 1990

D. Kienast, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt 1990.

KINDSTRAND 1998

J. F. Kindstrand, *Claudius Aelianus und sein Werk*, in «ANRW» II 34.4, 1998, pp. 2954-2996, Berlin-New York 1998.

KLEIN 1968

R. Klein, *Tertullian und das römische Reich*, Heidelberg 1968.

KOLB 1972

F. Kolb, *Literarische Beziehungen zwischen Cassius Dio, Herodian und der Historia Augusta*, in «Antiquitas» 4, 9, Bonn 1972.

KOLB 1977

F. Kolb, *Wirtschaftliche und soziale Konflikte in Römischen Reich des 3. Jahrhunderts n. Chr.*, in *Bonner Festgabe Johannes Straub*, Bonn 1977, pp. 277-295.

KOLB 1977 (2)

F. Kolb, *Der Aufstand der Provinz Africa Proconsularis im Jahr 238 n. Chr. Die wirtschaftlichen und sozialen Hintergründe*, in «Historia», 26, 1977, pp. 440-447.

KOLB 1987

F. Kolb, *Untersuchungen zur Historia Augusta*, Bonn 1987.

KÖNIG 2005

J. König, *Athletics and Literature in the Roman Empire*, Cambridge 2005.

KÖNIG 2007

J. König, *Greek athletics in the Severan period: literary views*, in *Severan Culture*, S. Swain, S. Harrison, J. Elsner (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2007.

KÖNIG, RUSTEN 2014

J. König, *Gymnasticus*, in Philostratus, *Heroicus, Gymnasticus, Discourses 1 and 2*, edited by J. Rusten and J. J. König, Cambridge, Massachusetts, London 2014.

KÖNIG, RUSTEN 2014

*Philostratus, Heroicus, Gymnasticus, Discourses 1 and 2*, edited by J. Rusten and J. J. König, Cambridge, Massachusetts, London 2014.

KOTULA 1959

T. Kotula, *L'insurrection des Gordiens et l'Afrique romaine*, in «Eos», 50, 1959, pp. 197- 211.

KRÜGER 1912

P. Krüger, *Geschichte der Quellen und Literatur des Römischen Rechts*, Leipzig 1912.

KÜHN 1821-1833

Claudius Galenus, *De Theriaca ad Pisonem, Opera Omnia*, vol. XIV, K.G. Kühn (a cura di), Leipzig 1821-1833.

Claudius Galenus, *Protrepticus, Opera Omnia*, K.G. Kühn (a cura di), 20 voll., Leipzig 1821-1833.

KUHN-CHEN 2002

B. Kuhn-Chen, *Geschichtskonzeptionen griechischer Historiker im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr.: Untersuchungen zu den Werken von Appian, Cassius Dio und Herodian*, Frankfurt 2002.

KUNKEL 1968

W. Kunkel, *Consilium, consistorium. Nachträge zum RAC*, in «Jhb. F. Ant. U. Christ.» 11-12, 1968-1969, pp. 230-248.

KUNKEL 1974

W. Kunkel, *Kleine Schriften. Zum römischen Strafverfahren und zur römischen Verfassungsgeschichte*, Weimar 1974.

KUNKEL 1974 (2)

W. Kunkel, *Kleine Schriften*, in «ZSS» 72, 1955, pp. 463-470.

KUNKEL 2001

W. Kunkel, *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen (1967)*, rist. a cura di D. Liebs, Köln-Weimar-Wein 2001.

KYRKOS 1982

Bas. A. Kyrkos, Ἡ ἀρχαία ῥητορική καὶ λεγομένη δευτέρα σοφιστική, “ΔΩΔΩΝΗ” 11, 1982, pp. 411-426.

LACOMBRADE

C. Lacombrade, *Notes sur les Césars de l'Empereur Julien*, in «Pallas» 11, 1962, pp. 47-67.

LANNATA 1984

G. Lannata, *Legislazione e natura nelle Novelle giustinianee*, 1984.

LE GUERN 2000

Pascal, *Œuvres complètes*, II, Édition présentée, établie et annotée par M. Le Guern, Paris 2000.

LENEL 1889

O. Lenel, *Palingenesia iuris civilis*, I, Lipsiae 1889.

LEONE 1980

M. Leone, *Il provvedimento di Settimio Severo contro i cristiani*, in *Philias charin. Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni 4*, Roma 1980, pp. 1317-1328.

LETTA 1979

C. Letta, *La composizione dell'opera di Cassio Dione: cronologia e sfondo storico politico*, in *Ricerche di storiografia greca di età romana*, Pisa 1979, pp. 117-189.

LETTA 1989

C. Letta, *Le dediche dis deabusque secundum interpretationem oraculi Clari Apollinis e la Constitutio antoniniana*, in «Studi classici e orientali» 39, 1989, pp. 265-280.

LETTA 1991

C. Letta, «La dinastia dei Severi», in *Storia di Roma*, II 1. Torino 1991, pp. 639-700.

LI CAUSI, POMELLI 2015

*L'anima degli animali. Aristotele, frammenti stoici, Plutarco, Porfirio*, a c. di P. Li Causi e R. Pomelli, Torino 2015.

LIEBS 1997

D. Liebs, s. v. Licinnius Rufinus, in *Hanbuch der Lateinischen Literatur der Antike*, K. Sallmann ed., IV, München 1997.

LIPPOLD 1976

*Historiarum adversus paganos libri septem*, ed. A. Lippold, trad. A. Bartalucci, Milano 1976.

LIPPOLD 1998

*Die Historia Augusta*, ed. A. Lippold, 2 voll., Stuttgart, 1998.

LO CASCIO 1974

F. Lo Cascio, *La forma letteraria della «Vita di Apollonio Tianeo»*,  
Palermo 1974.

LONGO, ZINATO 1995

Plutarco, *Le virtù degli animali*, a c. di A. Zinato, Introduzione di O.  
Longo, Venezia 1995.

LORIOT 1975

X. Lorient, *Les premières années de la grande crise du III<sup>e</sup> siècle, De  
l'avènement de Maximin le Thrace (235) à la mort de Gordien III (244)*, in  
«ANRW» II 2, Berlin - New York 1975, pp. 657-787.

LUCARINI 2005

Herodianus, *Regnum post Marcum*, edidit C.M. Lucarini, Monachi et  
Lipsiae 2005.

MAGIONCALDA 2005

A. Magioncalda, *L'epigrafe della lis fullonum: nota propografica*, in *La  
politica economica tra mercati e regole. Scritti in ricordo di Luciano Stella*,  
a cura di G. BARBERIS, I. LAVANDA, G. RAMPA, B. SORO, Soveria  
Mannelli 2005.

MAGRIS 2009

Alessandro di Afrodisia, *Trattati sul destino*, a c. di Aldo Magris,  
Brescia 2009.

MAGRIS, CASTELLI 2016

Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, a cura di A. Magris, con un  
saggio introduttivo di E. Castelli, Brescia, 2016<sup>2</sup> (2012<sup>1</sup>).

MARASCO 1994

G. Marasco, *Giuliano e la tradizione pagana sulla conversione di  
Costantino*, «Riv. Filol. Istr. Class.» 122, 1994, pp. 340-354.

MARINELLI 1987

G. Martinelli, *L'ultimo secolo di studi su Erodiano*, Genova 1987.

MARRUCHI 1921

O. Marruchi, *Un singolare gruppo di antiche pitture nell'ipogeo del viale Manzoni*, in «Nuovo Bollettino di Archeologia Cristiana» 27, pp. 83-93.

MASARACCHIA 1990

E. Masaracchia, *Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos*. Introduzione, testo critico e traduzione, Roma 1990.

MASCHI 1976

C.A. Maschi, *La conclusione della giurisprudenza classica nell'età dei Severi. Iulius Paulus*, in «ANRW» II 15, Berlin-New York 1976, pp. 667-707.

MASPERO 1998

Claudio Eliano, *La natura degli animali*, testo greco a fronte, traduzione e note di F. Maspero, Milano 1998.

MAZZA 1970

M. Mazza, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo d. C.*, Catania 1970.

MAZZA 1973

M. Mazza, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo d. C.* Bari 1973.

MAZZA 1976

M. Mazza, *Il principe e il potere. Rivoluzione e legittimismo costituzionale nel III sec. d. C.*, in *Istituzioni giuridiche e realtà politiche nel tardo impero romano (III-IV d. C.). Atti del convegno tra storici e giuristi, Firenze 2-4 maggio 1974*, a cura di G. G. Archi, Milano 1976, pp. 1-62.

MAZZA 1992

M. Mazza, *L'intellettuale come ideologo: Flavio Filostrato ed uno «speculum principis» del III secolo d. C.*, in P. Brown, L. Cracco Ruggeri, *Governanti e intellettuali, popolo di Roma e popolo di Dio*, Torino 1992, pp. 93-121.

MAZZARINO 1960

S. Mazzarino, *La democratizzazione della cultura nel Basso Impero*, in *Rapports XI<sup>e</sup> Cong. Intern. Sciences Historiques*, Stockholm 1960, pp. 35-54 = *Antico, tardoantico, ed era costantiniana*, Bari 1974, vol. I, pp. 74-98.

MAZZARINO 1962

S. Mazzarino, *L'impero romano II*, Roma-Bari 1962 (rist. 2003), pp. 478-490.

MAZZARINO 1966

S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 3 voll., Roma-Bari, 1966.

MAZZARINO 2008

S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, Torino 2008 (ristampa dell'edizione originale del 1959).

MCKECHNIE 1981

P. McKechnie, *Cassius Dio's Speech of Agrippa: a Realistic Alternative to Imperial Government?*, in «GR» 28.2, 1981, pp. 150-155.

MESLIN, PALANQUE 1967

M. Meslin, J.R. Palanque, *Le Christianisme antique*, Paris 1967.

MEYER 1891

P.M. Meyer, *De Maecenatis oratione a Dione ficta*, Berlin 1891.

MEYER 1928

P.M. Meyer, *Miszellen*, in «ZSS» 48, 1928, p. 586.

MEYER 1930

P.M. Meyer, *Die Epistula Severi Alexandri Dig. XLIX 1, 25 = P. Oxy. XVII 2104*, in «Studi in onore P. Bonfante» II, Milano 1930, pp. 341-344.

MICHEL 1993

A. Michel, *Rhétorique et philosophie au second siècle ap. J. C.*, in «ANRW» II 34, 1, Berlin-New York 1993, pp. 3-78.

MILLAR 1964

F. Millar, *A study of Cassius Dio*, Oxford 1964.

MILLAR 1969

F. Millar, *P. Herennius Dexippus: the Greek world and the third-century invasions*, «Journal of Roman Studies» 59, 1969, pp. 12-29.

MILLAR 1999

F. Millar, *The Greek East and Roman Law: the Dossier of M. Cn. Licinnius Rufinus*, in «JRS» 89, 1999, pp. 90-108.

MODRZEJEWSKI, ZAWADZSKI 1967

J. Modrzejewski, T. Zawadzski, *La date de la mort d'Ulpien et la préfecture du prétoire au début du règne d'Alexandre Sévère*, «RHD» 45, 1967, pp. 565-611.

MOMIGLIANO 1934

A. Momigliano, *Severo Alessandro Archisynagogus. Una conferma alla Historia Augusta*, in *Athenaeum* 12, 1934, pp. 151-153.

MOMIGLIANO 1954

A. Momigliano, *An unsolved problem of Historical Forgery: the Scriptores Historiae Augustae*, «Journal of the Wartburg and Courtauld Institutes» 17, 1954, pp. 22-46 (ripubblicato, con aggiornamenti

bibliografici, in *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, pp. 105-143).

MOMIGLIANO 1968

A. Momigliano, *Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d. C.*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV* (ed. inglese, Oxford 1963), Torino 1968.

MOMMSEN 1961

*Chronica minora III*, ed. Th. Mommsen, MGH, Auctores Antiquissimi 13, Berolini 1961 (1899).

MONTANARI 1995

F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Bologna 1995.

MORABITO 1983

M. Morabito, *Étude sur la composition du conseil impérial d'Antonine Pieux à Commode (138-192)*, in «Index» 12, 1983-1984, pp. 316-348.

MORGAN 1998

T. Morgan, *Literate Education in the Hellenistic and Roman World*, Cambridge 1998.

MOSSHAMMER 1984

Syncellus, *Ecloga chronographica*, ed. A. A. Mosshammer, BT, Leipzig 1984.

MULLENS 1948

H.G. Mullens, The revolt of the Civilians A. D. 237-238, in «Greece and Rome» 17, 1948, pp. 65-77.

MÜNSCHER 1907

K. Münscher, *Die Philostrate*, in «Philologus», Supplement 10, 1907, pp. 469-478.

NASTI 2005

F. Nasti, M. Cn. Licinius Rufinus e I suoi *Regularum libri*: osservazioni sulla carriera del giurista, sulla datazione e sull'impianto dell'opera, in «Index» 33, 2005, pp. 263-292.

NASTI 2006

F. Nasti, *L'attività normativa di Severo Alessandro, I. Politica di governo, riforme amministrative e giudiziarie*, Napoli 2006.

NESTLE, ALAND 2012

E. Nestle, K. Aland, NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, 28. Auflage revidierte, Stuttgart 2012.

NEUMANN 1890

K.J. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian 1*, Leipzig 1890.

NEWBY 2007

Z. Newby, *Art at crossroads? Themes and styles in Severan art*, in *Severan culture*, S. Swain, S. Harrison, J. Elsner (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2007.

NICOSIA 1994

S. Nicosia, *La Seconda Sofistica*, in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (edd.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I 3, Roma 1994, pp. 85-116.

NOÈ 1994

E. Noè, *Commento storico a Cassio Dione LIII*, Como 1994.

NOLLI 1981

*Novum Testamentum Graece et Latine. Textus Graecus, cum apparatus critico-exegetico, Vulgata Clementina et Neovulgata*, G. Nolli curante, Città del Vaticano 1981.

NORCIO 1976

Cicerone, *Opere retoriche, I, De Oratore, Brutus, Orator*, a c. di G. Norcio, Torino 1976.

NORCIO 1995

Cassio Dione, *Storia romana (libri XXXVI – XXXVIII)*, vol. I, prefazione di G. Norcio, Milano, 1995.

NORELLI 1999

E. Norelli, *Profezia e politica nella ricezione antica dell'Apocalisse: Ippolito e Vittorino di Petovio*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» XXV 1999, pp. 315-346.

NÖRR 1974

D. Nörr, *Drei Miszellen zur Lebensgeschichte des Juristen Salvius Iulianus*, in *Daube noster. Essays in Legal History for D. DAUBE*, Edinburgh 1974.

NUSSBAUM 1996

M. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 1996 (Edizione originale: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986. Nuova edizione nel 2001).

OLIVER 1940

J.H. Oliver, *Julia Domna as Athena Polias*, in «Athenian Studies Presented to William Scott Ferguson», *HSCP Supp. I*, pp. 521-530.

OLIVER 1978

J. H. Oliver, *On the Edict of Severus Alexander (P. Fayum 20)*, in «AJP» 99, 1978, pp. 474-485.

ONIDA 2012

P.P. Onida, *Studi sulla condizione degli animali non umani nel sistema giuridico romano*, 2ª edizione, Torino 2012.

OPTENDRENK 1969

Th. Optendrenk, *Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal im Spiegel der Historia Augusta*, Bonn 1969.

OVERBECK 1964

F.C. Overbeck, *Quaestionum Hippolytearum specimen*, Lipsiae 1964.

PASCHOUD

F. Paschoud, *Chronique d'historiographie tardive*, in «Antiquité tardive» 15, 2007, pp. 349-364.

PERNOT 1993

L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*. Tome I. *Histoire et technique* Tome II. *Le valeurs*. Paris 1993.

PETIT 1974

P. Petit, *Histoire générale de l'empire romain*. 2. *La crise de l'Empire (161-284)*, Paris 1974.

PETRASSI 1971

M. Petrassi, *Cristiani eretici e pagani nella Roma dei primi secoli*, «Capitolium» 46, n. 4, aprile 1971, 48-59.

PETSALIS-DIOMIDIS

A. Petsalis-Diomidis, *Landscape, transformation, and divine epiphany*, in *Severan culture*, S. Swain, S. Harrison, J. Elsner (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2007.

PFLAUM 1948

G. Pflaum, *La Marbre de Thorigny*, Paris 1948.

PFLAUM 1960

H.-G. Pflaum, *Les carrières procuratoriennes sous le Haut-Empire romain*,  
tomi 2 e 3, Paris 1960-1961.

PLATNAUER 1965

M. Platnauer, *The Life and the Reign of the Emperor Lucius Septimius  
Severus*, Roma 1965 (ed. orig. 1918).

POHLENZ 2005

M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Milano 2005-  
2012 (ed. or. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen  
1959).

POHLENZ 2006

M. Pohlenz, *L'uomo greco. Storia di un movimento spirituale*, Milano  
2006 (ed. orig. *Die Hellenisch Mensch*, Göttingen 1974).

POTESTÀ, RIZZI 2013

Ireneo, v. *L'Anticristo, I. Il nemico dei tempi finali*, Testi dal II al IV s  
ecolo, a cura di G. L. Potestà e M. Rizzi, Milano 2013<sup>2</sup> (2005<sup>1</sup>).

PRATO, MICALELLA 1979

*Giuliano Imperatore. Misopogon*. Edizione critica, traduzione e  
commento a cura di C. Prato, D. Micaella, Roma 1979.

PRÉAUX 1941

Cl. Préaux, *Sur le declin de l'Empire au III<sup>e</sup> siècle de notre ère. À propos du  
P. Fayum 20*, in «Chr. Eg.» 16, 1941, pp. 123-141.

PRINZIVALLI 2000

E. Prinzivalli, Callisto I, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma 2000, pp. 237-  
246.

PUECH 2002

B. Puech, *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*, Paris 2002.

QUACQUARELLI 1977

A. Quacquerelli, *Note sugli edifici di culto prima di Costantino*, «*Vetera Christianorum*» 14, 1977.

QUASTEN 1980

J. Quasten, *Patrologia*, Vol. I (fino al Concilio di Nicea), Torino 1980.

RABBOW

P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954.

RATTI 2000

S. Ratti, *Histoire Auguste, IV/2. Vie des deux Valériens et des deux Galliens*, texte établi par O. Desbordes, S. Ratti, traduit et commenté par S. Ratti.

REALE, RADICE 1981

Filone di Alessandria, *L'erede delle cose divine*, introduzione di G. Reale, prefazione, traduzione, note di R. Radice, Milano 1981.

REIMAR 1752

H. S. Reimar, *Cassii Dionis Cocceiani Historiae Romanae Quae supersunt*, II, Hamburg 1752.

RENAN 1882

E. Renan, *Marc-Aurèle ou La fin du monde antique*, Éditeur Calman-Lévy, Paris 1882.

RÉVILLE 1886

J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris 1886

REY-COQUAIS 1978

J.-P. Rey-Coquais, *Syrie romaine de Pompée et Dioclétien*, «JRS» 68, 1978, pp. 44-73.

RICH 1990

J.W. Rich, *Cassius Dio. The Augustan Settlement (Roman History 53.1-55.9)*, Warminster 1990.

RITTI 1988

T. Ritti, *Il sofista Antipatro*, in «Miscellanea greca e romana», Roma 1988, pp. 71-128.

RIZZI 2010

M. Rizzi (ed.), *Hadrian and the Christian*, Berlin 2010.

RIZZO, TORNO 1989

Celso, *Contro i cristiani*, traduzione e note di S. Rizzo, prefazione di A. Torno, Milano 1989.

ROBERTO

U. Roberto, *Gli 'ultimi pagani' e la crisi dell'impero d'Occidente: impegno politico e influenza culturale alla corte di Valentiniano III e Antemio*.

ROBERTO 2011

U. Roberto, *Le Chronographiae di Sesto Giulio Africano. Storiografia, politica e cristianesimo nell'età dei Severi*, Soveria Mannelli 2011.

RODDAZ 1980

J.-M. Roddaz, *Un thème de la « propagande » augustéenne populaire d'Agrippa*, in «MEFRA» 92, 1980, pp. 947-956.

ROQUES 2004

Hérodien, *Histoire des empereurs romains de Marc-Aurèle à Gordien III*, Traduit et commenté par D. Roques, Postface de L. Canfora, 2<sup>a</sup> tirage, Paris 2004.

ROSTOVZEV 1933

M. Rostovzev, *Storia economica e sociale dell'impero romano*, Firenze 1933.

ROTHE 1989

S. Rothe, *Kommentar zu ausgewählten Sophistenviten des Philostratos. Die Lehrstuhlinhaber in Athen und Rom*, Diss. Berlin, Heidelberg 1989.

ROVATTI, VATTIMO 1983

P.A. Rovatti, G. Vattimo, *Il pensiero debole*, G. Vattimo e P. A. ROVATTI (a cura di), Milano 1983.

SABLAYROLLES 1996

R. Sablayrolles, *Libertinus miles. Les cohortes de vigiles*, Roma 1996.

SALMON 1971

P. Salmon, *La préfecture du prétoire de Julius Paullus*, *Latomus* 30, Bruxelles 1971, pp.664-677.

SARDIELLO 1993

R. Sardiello, *La raffigurazione di Costantino nei Cesari di Giuliano Imperatore (335B)*, «*Rudiae*» 5, 1993, pp. 137-147.

SARGENTI 1984

M. Sargenti, *Considerazioni sul potere normativo imperiale*, in *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, vol. 6, Napoli 1984, pp. 2625-2651.

SCARPAT 1985

Q.S.F. Tertulliani *Adversus Praxean*, testo critico con traduzione e note a cura di G. Scarpat, Torino 1985.

SCHEID, GRANINO CECERE 1999

J. Scheid, M.G. Granino Cecere, *Les sacerdots publics équestres*, in S. DEMOUGIN, H. DENVIJER, M.T. RAEPSAET-CHARLIER, *L'ordre équestre: histoire d'une aristocratie*, Roma 1999.

SCHENK GRAF VON STAUFFENBERG 1931

A. Schenk Graf von Stauffenberg, *Die Römische Kaisergeschichte bei Malalas, Griechischer Text der Bücher IX-XII und Untersuchungen*, Stuttgart 1931.

SCHETTINO 2005

M.T. Schettino, *Il passato e il presente nell'opera di Eliano*, in *La cultura storica nei primi due secoli dell'impero romano*, a c. di L. Troiani e G. Zecchini, Milano 3-5 giugno 2004, pp. 283-307, Roma 2005.

SCHIAVONE 1989

A. Schiavone, *Il giurista*, in *L'uomo romano*, a cura di A. Giardina, Bari 1989.

SCHILLER 1978

A.A. Schiller, *Roman Law. Mechanism of Development*, La Haye-Paris-New York 1978.

SCHMIDT 1897

W. Schmidt, *Der Atticismus in seinen Haupt-vertreten. Von Dionysius v. Halicarnass bis auf den zweiten Philostratus*, I-V, Stuttgart 1887-1897.

SCHMITZ 1997

T. Schmitz, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistick in der griechischen Welt der Kaiserzeit «Zetemata»* 97, München 1997, pp. 198-205.

SCHMITZ 1999

T. Schmitz, *Performing history in the Second Sphistic*, in M. Zimmermann (ed.), *Geschichtsschreibung und politischer Wandel im 3. H. n. Chr.*, Stuttgart 1999.

SCHÖNER 1873

R. Schöner, *De Claudio Aeliano, Dissertatio inauguralis philologica*,  
Bratislava 1873.

SCHULZ 1946

F. Schulz, *History of Roman Legal Sciences*, Oxford 1946.

SCHULZ 1968

F. Schulz, *Storia della giurisprudenza romana*, traduzione di G. Nocera,  
Firenze 1968.

SCHWARTE 1963

K. H. Schwarte, *Das angebliche Christengesetz des Septimius Severus*, in  
«Historia» 12, 1963, pp. 185-20.

SCHWARTZ 1903

*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Eusebius Werke, II, 1*, a cura  
di E. Schwartz, Leipzig 1903.

SESTILI 2016

Sesto Giulio Africano, *I Cesti*, introduzione, traduzione e note a cura  
di A. Sestili, Roma 2016.

SESTILI 2016 (2)

*Lettera ad Origene sulla storia di Susanna (Daniele 13) e risposta di  
Origene ad Africano*, Introduzione, traduzione e note a cura di A.  
Sestili, Roma 2016.

SESTILI 2017

*Lettera ad Aristide*, Introduzione, traduzione e note a cura di A. Sestili,  
Roma 2017.

SESTON 1966

W. Seston, *Marius Maximus et le date de la Constitutio Antoniniana*, in *Mélanges d'archéologie d'épigraphie et d'histoire offerts à Jerome Carcopino*, Paris 1966.

SETTIS 1972

S. Settis, *Severo Alessandro e i suoi lari*, «*Athenaeum*» 50, 1972 pp. 237-251.

SHERWIN-WHITE 1973

A. N. Sherwin-White, *Roman Citizenship*, Oxford 1973<sup>2</sup>.

SIDEBOTTOM 1998

H. Sidebottom, *Herodian's historical methods and understanding of history*, in «*ANRW*» II 34, 4, Berlin-New York 1998, pp. 2776-2836.

SIDEBOTTOM 2007

H. Sidebottom, *Severan historiography: evidence, patterns and arguments*, in *Severan culture*, S. Swain, S. Harrison, J. Elsner (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2007.

SIMONETTI 1966

M. Simonetti, *Presbiteri e vescovi nella chiesa del I e II secolo*, «*Vetera Christianorum*» 33, 1966, pp. 115-132.

SIMONETTI 1994

M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Messina 1994.

SIMONETTI 2006

M. Simonetti, *Roma cristiana tra vescovi e presbiteri*, in «*Vetera Christianorum*» 43, 2006, pp. 5-17.

SIMONETTI 2007

M. Simonetti, *Ippolito* in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, dir. A. Di Berardino, II, Genova 2007, coll. 2584-2599.

SIMONETTI 2011

M. Simonetti, *Per un profilo dell'autore della Refutatio*, in G. Aragione – E. Norelli (cur.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques*, Losanna 2011.

SINISCALCO 1984

P. Siniscalco, s. v. *Tertulliano*, in *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane 2*, Casale Monferrato 1984, col. 3419.

SIRINELLI 1993

J. Sirinelli, *Les enfants d'Alexandre. La littérature et la pensée grecques (334 av. J.-C.-529 ap. J.-C.)*, Paris 1993.

SLOTERDIJK 2010

P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, Milano 2010.

SMITH 2014

S. D. Smith, *Man and Animal in Severan Rome. The Literary Imagination of Claudius Aelianus*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

SOLMSEN 1941

F. Solmsen, *Philostratus*, in *RE XX 1*, 1941, coll. 137 ss.

SOPHOCLES 1900

E.A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, New York 1900.

SORACI 1974

R. Soraci, *L'opera legislativa e amministrativa dell'imperatore Severo Alessandro*, Catania 1974.

SORDI 1961

M. Sordi, *A proposito di un'iscrizione di Salona*, «Rivista di Filologia di Istruzione Classica» 39, 1961, pp. 301-308.

SORDI 1965

M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, Istituto di Storia Romana. Storia di Roma 19, Bologna 1965.

SORDI 1979

M. Sordi, *I rapporti fra il cristianesimo e l'impero romano dai Severi a Gallieno*, in «ANRW» 2, t. 23.1, Berlin-New-York, pp. 340-374.

SORDI 1984

M. Sordi, *I cristiani e l'impero romano*, Milano 1984.

SPAGNUOLO VIGORITA 1993

T. Spagnuolo Vigorita, *Cittadini e sudditi tra II e III secolo*, in *Storia di Roma*, III 1, Torino 1993, pp. 5-50.

SPAHNEIM 1728

E. Spanheim, *Les Césars de l'Empereur Julien, traduits du grec par Ezech. Spanheim, avec des remarques et des preuves, enrichies de plus de 300 médailles et autres anciens Monuments gravées par B. Piquart*, Amsterdam 1728.

SPAHNEIM 1736

*Iuliani Imperatoris Caesares, cum integris adnotationibus aliquot doctorum virorum et selectis Ezech. Spanhemii, interpretatione item Latina et Gallica, additis imperatorum nummis, ex instituto et bibliotheca C. S. Liebe. Accedit Sponii dissertatio de usu nummorum in physiognomia et vita Iuliani, Recensuit, cum codice ms. Augustano editisque omnibus contulit variantes lectiones, observationes et indices adiecit I. M. Heusinger*, Gothae 1736.

STANTON 1973

G.R. Stanton (*Sophists and philosophers: problems of classification*, in «AJPh» 94, 1973, pp. 350-564.

STEIN 1957

J. F. Stein, *Dexippus et Herodianus rerum scriptores quatenus Thucydidem secuti sint*, Bonn 1957.

STEVENSON 1978

J. Stevenson, *The Catacombs: Rediscovered Monuments of Early Christianity*, London 1978.

STRAUB 1963 (1)

J. Straub, *Heidnische Geschichtsapologetic in der christlichen Spätantike, Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta*, Bonn 1963.

STRAUB 1963 (2)

J. Straub, *Le leggi di Severo Alessandro in materia di usura (AS 26,3)*, in *Atti del Colloquio Patavino sulla Historia Augusta*, Roma 1963, pp. 5-20.

STRAUB 1963 (3)

J. Straub, *Il precetto aureo (Sev. Al. LI 7 sq.)*, in *Atti del colloquio Patavino sulla HA*, Roma 1963, pp. 21-28.

STROHEKER 1970

K.F. Stroheker, *Princeps clausus. Zu einigen Berührungen der Literatur des fünften Jahrhunderts mit der Historia Augusta*, in «BHAC», 1968-1969, Bonn 1970, pp. 273-283.

STROPPIA 2009

*Storia Romana*, vol. ottavo (LXVIII- LXXIII), introduzione di A. Valvo, traduzione di A. Stroppa, note di G. Migliorati, Milano 2009.

SWAIN 1991

S. Swain, *The reliability of Philostratus's Lives of the Sophists*, «Classical Antiquity» 10, 1991, pp. 148-163.

SWAIN 1996

S. Swain, *Hellenism and empire. Language, classicism, and power in the greek world, AD 50-250*, Oxford 1996.

SWAIN, HARRISON, ELSNER 2007

S. Swain, S. Harrison, J. Elsner (eds.), *Severan culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

SWAN 1997

P.M. Swan, *How Cassius Dio composed His Augustan Books: Four Studies*, in «ANRW» II 34, 3, 1997, pp. 2524-2557.

SYME 1968

R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford 1968.

SYME 1970

R. Syme, *Three Jurists*, in «BHAC» 1968-1969, Bonn 1970, pp. 309-323 (= *Roman Papers II*, Oxford, 1979, pp. 790-804).

SYME 1971

R. Syme, *Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta*, Oxford 1971.

SYME 1972

R. Syme, *Lawyers in Government: The Case of Ulpian*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», Vol. 116, n. 5, Philadelphia 1972, pp. 406-409.

TANTILLO 1997

I. Tantillo, *La prima orazione di Giuliano a Costanzo*, Introduzione, traduzione e commento, Roma 1997.

TEIXIDOR 1989

J. Teixidor, *La vie religieuse dans la Syrie à l'époque hellénistique et romaine*, in *Archéologie et Histoire de la Syrie. II. La Syrie de l'époque*

*achéménide à l'avènement de l'Islam*, éd. Par J.-M. Dentzer et W. Orthmann, Sarrebruck 1989.

THOMSON 2012

M. Thomson, *Studies in the Historia Augusta*, Bruxelles, Latomus, 2012, pp. 25-28.

TOSO 1980

Cipriano, *Opere*, a cura di G. Toso, Torino, 1980.

TOWNSEND 1955

P.W. Townsend, *The revolution of AD 238: the leaders and their Aims*, in «Yale Classical Studies», 14, 1955, pp. 49-105.

TSEKOURAKIS 1987

D. Tsekourakis, *Pythagoreanism or Platonism and ancient medicine? The reasons for vegetarianism in Plutarch's Moralia*, in «ANRW» II 36, 1, Berlin-New York 1987, pp. 366-93.

TURCAN 1985

R. Turcan, *Héliogabale et le sacre du Soleil*, Paris 1985.

TURCAN 1995

R. Turcan, *L'Art romain dans l'histoire*, Paris 1995.

TURPIN 1991

W. Turpin, *Imperial subscriptions and the administration of justice*, in «JRS» 81, 1991, pp. 101-118.

URIBARRI BILBAO 1996

G. Uribarrí Bilbao, *Monarquía y Trinidad, el concepto teológico 'monarchia' en la controversia monarquiana*, Madrid 1996, pp. 281-299.

URIBARRI BILBAO 1999

G. Uribarrí Bilbao, *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano*, Madrid 1999.

USENER 1966

H. Usener, *Epicurea*, Leipzig 1887, rist. Roma 1963 e Stuttgart 1966.

VAGNONE 2012

G. Vagnone, *Dione di Prusa. Orazioni I, II, III, IV ("Sulla regalità"), Orazione LXII ("Sulla regalità e sulla tirannide")*, edizione critica e commento (con una introduzione di P. Desideri), Roma 2012.

VALDÉS 2003

M. G. Valdés, *Ciencia y moral: Eliano desde Aristoteles y a la luz des estoicismo y la 'zoofilia' moderna*, «Emerita» 7, 1.1, 2003, pp. 1-50.

VAN DACK

E. van Dack, *Achille dans l'Histoire Auguste*, BHAC 1986/89, 1991, pp. 41-59.

VIANSINO 1990

Seneca, *Dialoghi*, II, a cura di G. Viansino, 1990.

VIARENGO 2012

G. VIARENGO, *Studi su Erennio Modestino. Metodologie e opere per l'insegnamento del diritto*, Torino 2012.

VILLACAMPA RUBIO 1988

M.A. Villacampa Rubio, *El valor historico de la Vita Alexandri Severi en los Scriptorum Historiae Augustae*, Zaragoza, 1988.

VON ALBRECHT 1994

M. von Albrecht, *Storia della letteratura latina*, III, Torino 1994.

VRIND 1923

C.G. Vrind, *De Cassi Dionis vocabulis quae ad ius publicum pertinent*, Amsterdam 1923.

WALLACE-HADRILL 1981

A. Wallace-Hadrill, *The Emperor and his virtues*, in «Historia» 30, 1981, pp. 298-323.

WALLRAFF 2006

M. Wallraff (hrsg. von), *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*, Berlin-New York 2006.

WALLRAFF 2006 (2)

M. WALLRAFF (hrsg. von), *Die neue Fragmentensammlung der Chronographie des Julius Africanus. Bemerkungen zur Methodik anhand einiger Dubia vel Spuria*, in Id., *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*, Berlin-New York 2006, pp. 45-59.

WALLRAFF, ROBERTO, PINGGÉRA 2007

M. Wallraff, U. Roberto, K. Pinggéra (ed. By), *Julius Africanus Chronographiae*, translated by W. Alder, GCS N.F. 15, Berlin-New York 2007.

WELLMANN 1894

M. Wellmann, "Claudius Aelianus (II)", *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung*, Stuttgart 1894.

WENDLAND 1863

P. Wendland, *Acta Sanctorum*, Lipsiae 1863.

WENDLAND 1863 (2)

Ps. Isidorus, *Decreta Calixti*, in P. Hinschius, *Decretales pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, Lipsiae 1863, pp.135-142.

WENDLAND 1916

P. Wendland, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Hyppolitus Werke*, III, Hinrichs, Lipsia 1916

WHITMARSH 2001

T. Whitmarsh, *Greek Literature and the Roman Empire: The Politics of Imitation*, Oxford 2001.

WHITMARSH 2007

T. Whitmarsh, *Prose literature and the Severan dynasty*, in *Severan culture*, S. Swain, S. Harrison, J. Elsner (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2007.

WILLIAMS 1902

G. Williams, *Studies in the life of the Roman Empresses: Julia Domna*, «Am. Journ. Arch.», 1902, pp. 259-305.

WILLIAMS 1970

W. Williams, *Imperial Edicts, Letters, and Subscriptions preserved in Epigraphical Texts, Papyri and Writings of the Jurists, A. D. 70-235: Authorship, Composition and Content*, 2 vol., D. Phil. Univ. Oxford 1970.

WILPERT 1924

G. WILPERT 1924, *Le pitture dell'ipogeo di Aurelio Felicissimo presso il Viale Manzoni in Roma*, in *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* (Serie III), Memorie volume I, parte II, pp. 1-43.

WILSON, BEVEGNI 1996

Eliano, *Storie varie*, a c. di N. G. Wilson, traduzione dal greco di C. Bevegni, Milano 1996.

WILSON 1997

Aelian, *Historical Miscellany*, edited and translated by N.G. Wilson, Cambridge, Massachusetts, London 1997.

YANGUAS 1981

N. S. Yanguas, *La dinastías de los Severos y los Christianos*,  
«Euphrosyne» 11, 1981-1982, pp. 149-171.

ZAWADZKI 2002

T. Zawadzki, *Tolérance et syncrétisme* (CIL XV 2, 1, 7036; HA Vita Alex.  
Sev. 29, 2), «HAC», Perusinum 2002, 453-463.

ZECCHINI 2016

G. Zecchini, *Storia della storiografia romana*, Bari 2016.

ZECCHINI 2017

G. Zecchini, *Il pensiero politico romano. Dall'età arcaica alla tarda  
antichità*, Roma 2017.

ZIMMERMANN 1999

M. Zimmermann, *Kaiser und Ereignis: Studien zum Geschichtswerk  
Herodians*, Munich 1999.

~ SITOGRAFIA ~

<http://www.ledonline.it/Erga-Logoi>

~ INDICE DELLE FONTI ANTICHE ~

	AÉ	
1922.73	1997.1425	1998.1051
	Aelianus	
<i>De natura animalium</i>		
I 9	V 10	VII 47
I 10	V 11	VII 48
I 11	V 12	VIII 1
I 31	V 13	VIII 10
I 36	V 15	VIII 28
I 58	V 29	IX 1
I 59	V 34	IX 6
I 60	V 39	IX 8
II 5	V 42	IX 30
II 57	V 48	XI 7
III 1	V 50	XI 26
III 2	V 54	XI 30
III 9	VI	XI 31
III 10	VI 13	XI 35
III 21	VI 22	XI 40
III 23	VI 25	XII 7
III 27	VI 39	XII 23
III 31	VI 50	XII 32
III 44	VI 60	XII 37
III 47	VI 62	XIII 14
IV 3	VII 2	XVII 26
IV 8	VII 4	XVII 27
IV 19	VII 6	XVII 31
IV 21	VII 8	XVII 36
IV 34	VII 15	XVII 41
IV 45	VII 23	XVIII 27
V 1	VII 36	
V 6	VII 37	
 <i>Varia Historia</i>		
2, 38	4, 19	12, 25

14, 45

13, 31

*Hexaemeron*  
68

Ambrosius

17, 10

*Apocalisse*

IV 69, 97

Appianus  
IV 133

*Ethica Nicomachea*  
1107b 22

Aristoteles

1123a 34

1125b 25

*Historia animalium*  
I 1, 488 a-b

*Politica*  
1272b 10

VII 282a

Atheneus  
VII 325

*Confessiones*  
IX 7, 15, 5

Augustinus

*De civitate Dei*  
IV 4

*Epitome de Caesaribus*  
20, 33-34  
24, 2

Aurelius Victor

24, 6  
27, 1

39, 4

XXXVIII 36-46  
XLII 40, 7

Cassius Dio Cocceianus

XLII 42, 3-4

XLIII 46, 4

XLIV 2, 1-4	LIII 4-5	LXVI 13, 1-2
XLV 31, 2	LIII 5, 4	LXIX 1, 3
XLV 44, 2	LIII 6, 1	LXXI 7, 2
XLVII 20, 4	LIII 8, 4	LXXI 33-34
XLVII 39, 1-5	LIII 9, 5	LXXI 36, 3-4
XLVII 39, 4-5	LIII 11, 2	LXXII 1, 1
XLVII 40, 7	LIII 11, 4-5	LXXII 4
XLVII 42, 3-4	LIII 13, 3	LXXII 21
XLIX 36, 1-4	LIII 14, 1-2	LXXII 36, 4
XLIX 36, 4	LIII 16, 1	LXXIII 1,1
L 1	LIII 17, 1-3	LXXIII 3, 1
L 1, 1-2	LIII 17, 7	LXIII 3, 1-3
LI 14	LIII 17, 11	LXIII 3, 4
LII 1, 1	LIII 18, 2	LXVII 7-8
LII 4, 1-5	LIII 19, 1	LXXIII 5, 1
LII 5, 1	LIII 21, 1-2	LXXIII 5, 2
LII 9, 5	LVI 2, 1	LXXIII 7, 1-4
LII 13, 3	LIV 6, 1	LXXIII 8, 1-5
LII 14	LIV 10, 5	LXXIII 10, 2-3
LII 14, 2-6	LV 7, 4	LXXIII 12, 2
LII 14, 5	LV 21, 4	LXXIII 17, 1
LII 14-40	LV 24, 1-6	LXXIII 21, 3
LII 16	LV 25, 1-3	LXXIII 23, 1-5
LII 17	LV 28, 1-4	LXXIV 1, 1-5
LII 19, 1-3	LV 29	LXXIV 2, 1-2
LII 19, 5-6	LV 30, 3-8	LXXIV 2, 3
LII 20, 2-5	LV 30, 9	LXXIV 2, 4-6
LII 22, 1-2	LV 31, 2	LXXIV 4, 1-5
LII 23, 1	LV 31, 3-4	LXXIV 12
LII 25, 6-7	LV 33, 2	LXXV 2
LII 26, 1-2	LV 35-36	LXXV 2, 4
LII 27	LV 37, 5	LXXV 4
LII 27, 3-5	LVI 39, 5	LXXV 5
LII 30, 2	LVI 43, 4	LXXV 7
LII 30, 9	LX 1, 1	LXXV 8
LII 31, 3-4	LX 2, 3	LXXV 10
LII 31, 3-6	LX 15, 3	LXXV 14-15
LII 33, 1-3	LXVI 8	LXXV 15, 6-7
LII 33, 7-8	LXVI 12, 1	LXXV 16
LII 36, 1-4	LXVI 12, 2	LXXVI 1
LIII 1, 3	LXVI 13, 1	LXXVI 2-5

LXXVI 6	LXXVIII 13, 2-4	LXXIX 9
LXXVI 10	LXXVIII 14, 2	LXXIX 9, 2
LXXVI 15, 2	LXXVIII 14, 3-4	LXXIX 10
LXXVI 16, 4	LXXVIII 16, 2	LXXIX 11-12
LXXVII 1, 1-2	LXXVIII 17, 1	LXXIX 13-16
LXXVII 4, 1a	LXXVIII 17, 3	LXXIX 15
LXXVII 9-10	LXXVIII 17, 4	LXXIX 18, 3
LXXVII 9, 4	LXXVIII 18, 4	LXXIX 17, 2-3
LXXVII 10, 3-4	LXXVIII 19, 3-4	LXXIX 21, 2
LXXVII 11, 3-4	LXXVIII 27, 3	LXXX 1, 1
LXXVII 16	LXXVIII 28, 1-2	LXXX 2, 2-4
LXXVII 16, 1	LXXVIII 31, 1	LXXX 3, 1
LXXVII 17	LXXVIII 32, 4	LXXX 3, 2
LXXVII 17, 2-4	LXXVIII 38, 3	LXXX 3-4
LXXVII 18	LXXVIII 39, 4	LXXX 4, 1-2
LXXVII 21, 2	LXXVIII 40-41	LXXX 4, 2
LXXVII 22, 1	LXXVIII 40, 1	LXXX 5, 1
LXXVIII 1, 1	LXXIX 1, 1	LXXX 5, 2
LXXVIII 2-3	LXXIX 1, 2	LXXX 5, 3
LXXVIII 4, 1	LXXIX 1, 3	LXXXIII 3, 1
LXXVIII 6, 2	LXXIX 1, 4	LXXXIII 3, 1-3
LXXVIII 8, 4-5	LXXIX 1, 7	LXXXIII 3, 4
LXXVIII 9, 3	LXXIX 2, 2-3	LXXXIII 5, 1
LXXVIII 9, 7	LXXIX 2, 4-6	LXXX 5, 1-3
LXXVIII 11, 1	LXXIX 3, 1	LXXXIII 5, 2
LXXVIII 11, 1-3	LXXIX 4, 1-3	LXXXIII 3, 1-3
LXXVIII 11, 5	LXXIX 5, 4-5	LXXXIII 5, 3
LXXVIII 12, 2	LXXIX 6, 1	LXXXIII 7, 1-4
LXXVIII 12, 7	LXXIX 7, 4	
LXXVIII 13, 1-2	LXXIX 8, 1-3	

Cicero

*Academica priora*

II 38, 120

*Cato maior de senectute*

33

51

*De legibus*

I 5, 16-17

*De finis bonorum et malorum*

II 110

III 20, 67

V 38

*De natura deorum*

II 150-152

*De re publica*

I 42-9

I 55

I 53

I 69

*Lelius de amicitia*

27, 102

*Officia*

II 12-15

*Orator*

9

*Tusculanes*

1, 32, 79

Clemens Alexandrinus

*Stromateis*

I 21

V 13

I 429

VII 6

*Codex Iustinianus*

1.14.4

6.23.3

9.51.6

4.65.4.1

8.37.4

*Codex Theodosianus*

1.2.2

1.2.3

1.4.1-3

*Corpus Inscriptionum Latinarum*

III 3731

VI 41294

XIV 3902

III 5587

VI 1628

VI 266

VIII 17639

*Corpus Inscriptionum Graecarum*

1713

Cyprianus

*Ad Demetrianum*

III	XVII	XXII
IV	XVIII	XXIII
XIII	XIX	

*Daniele*

2	7-11	9, 24-27
7-8	9, 24	

*De lapsis*

4, 5

*Digesta Iustiniani*

1.1.1	5.3.38	37.10.3.13
1.1.4	9.2.27.11	38.16.1.4
1.1.7	9.4.2.1	42.1.49
1.1.1.2	10.3.7.8	42.4.7.4
1.1.1.3	11.7.2.8	43.16.1.27
1.1.10	12.1.40	43.26.2.2
1.1.10.1	12.2.9.6	45.1.70
1.1.10.2	12.4.3.7	47.2.52.20
1.2.2.12	13.5.1	47.4.1.1
1.2.2.48-50	14.5.4.5	49.15.12.5
1.3.31	15.1.7.7	49.1.25
1.4.1	15.1.11.2	50.1.1.1-2
1.5.24	18.13	50.5.8.4
1.9.12	19.1.32	50.13.1.4-5
2.1.3	19.5.4	50.13.1.5
4.4.1	28.2.13	50.15.1
4.4.38	29.2.97	50.16.42
4.8.21.4	37.5.1	50.17.32

Dio Prusensis

*Orationes*

I 3	III 45-9	LXII
II	IV	LXII 5
II	IV 112-113	

Diodorus Siculus

II 23  
II 1-34

Ecclesiastes

10, 16

*Elenchos*

VII	IX 12, 16-19	X 32, 1
VII 35, 4	IX 12, 18	X 33, 1-2
IX 11, 1	IX 12, 20-26	X 33, 7
IX 11, 2	IX 12, 22-25	X 33, 7- 17
IX 11, 3	IX 12, 24	X 34, 1-4
IX 11, 13	IX 12, 26	

*2 Epistula ad Thessalonicenses*

1, 3-11	2, 6
2, 1-12	3, 6-15

*Esodo*

25, 10 s.

Euripides

*Autolycus*

Fr. 282

*Bacchantes*

491

Eusebius Caesarensis

*Demonstratio evangelica*

III 3, 11

*Historia ecclesiastica*

II 400	IV 23	V 28, 3
III 1	IV 26, 7 s.	V 28, 8 -13
III 23	V 28	VI 1

VI 2, 2	VI 14, 10	VI 27, 1
VI 7	VI 19, 15	VI 28
VI 8, 1-3	VI 21, 3-4	VI 33, 1-3
VI 8, 4	VI 21, 33	

*Praeparatio evangelica*  
IV 131

	Eutropius
8, 23	9, 26

	Festus Grammaticus
12, 9	22, 1

	<i>Galati</i>
4, 1-9	

	Gaius
1, 2	1, 2-7

	<i>Genesi</i>
2, 3	

	Georgius Syncellus (Mosshammer)
439	

	Herodianus	
I 1-2	I 5, 3	II 4
I 1, 3	I 6	II 4, 1
I 1, 4	I 6, 6	II 4, 2
I 1-6	I 8-17	II 4, 4-5
I 2, 1	I 8, 2	II 4, 8
I 2, 2	I 8, 3	II 5, 1
I 2, 3	I 14, 3	II 5, 2
I 2, 4	II 1-2	II 6, 1-2
I 2, 5	II 1, 4	II 6, 3
I 3	II 2, 1	II 6, 4
I 3, 1	II 2, 3	II 6, 10
I 3, 2-5	II 2, 3-5	II 6, 14
I 4	II 2, 9-10	II 7, 1
I 4, 4-6	II 3, 10	II 8, 9
I 5	II 3, 11	II 8, 10

II 9, 2	IV 3, 23	VI 1, 2
II 9, 3	IV 4, 3-8	VI 1, 2-3
II 9, 10	IV 5, 2-7	VI 1, 4
II 9, 11	IV 6, 1-5	VI 1, 5-10
II 9, 13	IV 6, 3	VI 1, 6
II 9, 15	IV 6, 5	VI 1, 8
II 10	IV 7	VI 1, 7
II 10, 1	IV 7, 1-7	VI 1, 9
II 10, 3	IV 7, 2	VI 1, 10
II 11-12	IV 7, 4	VI 2, 1
II 11, 1-2	IV 7, 6-7	VI 2-3
II 11, 7-9	IV 7, 7	VI 4, 2
II 12, 1-7	IV 7, 9	VI 4, 7
II 13, 8-12	IV 8, 1-3	VI 5, 6
II 14	IV 8, 4-5	VI 5, 8
II 14, 1	IV 8, 6-9	VI 6, 1
II 14, 3	IV 10, 1-5	VI 6, 3
II 14, 4	IV 11, 1-7	VI 6, 5
II 15, 3-5	IV 11, 9	VI 7, 3
II 15, 7	IV 12, 1	VI 7, 9
III 2, 1	V 1, 2	VI 7, 10
III 2, 3-5	V 1, 2-4	VI 8, 1
III 4, 7-9	V 1, 3	VI 8, 1-5
III 5, 2	V 1, 4	VI 9, 1
III 5, 3	V 1, 4-8	VI 9, 6
III 5, 4-8	V 1, 5	VI 9, 8
III 5, 6	V 1, 6	VII 1, 1-2
III 6, 1	V 1, 7	VII 1, 2
III 7, 2	V 1, 8	VII 1, 3-4
III 7, 7-8	V 2, 1	VII 1, 6
III 8, 1-2	V 2, 4	VII 1, 8
III 8, 3	V 3, 3	VII 1, 9-11
III 8, 4	V 3, 10	VII 3, 1
III 8, 4-5	V 5-8	VII 3, 1-4
III 8, 6-8	V 7, 4	VII 3 1-6
III 8, 9-10	V 7, 5	VII 3, 3-5
III 11, 4-9	V 7, 6-7	VII 3, 4-6
III 13, 4	V 8, 1	VII 4, 1-4
IV 3, 1-2	V 8, 2	VII 4, 5
IV 3, 2-4	V 8, 3	VII 5, 1-8
IV 3, 5-9	VI 1, 1	VII 6, 1-9

VII 7, 1	VIII 1	VIII 7, 4-6
VII 7, 1-6	VIII 1-5	VIII 7, 8
VII 8-9	VIII 3, 7-9	VIII 8, 1
VII 10, 1-9	VIII 4	VIII 8, 4
VII 10, 3	VIII 5, 5	VIII 8, 5-6
VII 12, 6-7	VIII 5, 8	VIII 8, 7-8
VII 12, 1-9	VIII 6, 1-8	VIII 12, 1
VII 12, 9	VIII 7, 2-3	
	Herodotus	
I 95	I 99	I 130
	Hieronymus	
<i>De viris illustribus</i>		
52, 1-2	63	
<i>Epistulae</i>		
84, 2		
	Hippocrates	
<i>De diaeta in morbis acutis</i>		
I 13, 1-3		
	Hippolytus	
<i>Commentarium in Daniele</i>		
III 6 s.	IV 7, 1-6	IV 23-24
IV 1, 1-4	IV 8, 1-9	IV 23, 1-6
IV 2, 1-10	IV 8, 7	IV 24, 1-8
IV 2, 8	IV 9, 1	IV 47
IV 3, 1-8	IV 9, 1-3	IV 48-57
IV 3, 5	IV 9, 2	IV 50, 2
IV 4, 1-2	IV 10, 1-4	IV 54, 2
IV 5, 1-6	IV 10, 2	
IV 5, 2	IV 21, 1-4	
IV 6, 1-4	IV 22, 1-4	
<i>De Christo et Antichristo</i>		
19, 1-2	24, 1-2	36-42
20, 1-2	25, 1-3	48, 1
21	25-28	49, 2
22	26, 1-2	50, 1-3
23, 1-2	34-35	64, 1

*Refutatio omnium haeresium*

IX 11, 1-4

IX 12, 1-26

IX 13, 1-6

X 27, 3-4

Homerus

*Ilias*

II 204-206

XI 163-4

XVII 1 ss.

VIII 102-3

XVI 806 ss.

*Inscriptiones Latinae Selectae*

481

2163

8979

1186

6121

Iosephus Flavius

*Antiquitate iudicae*

XIX 162, 187

Irenaeus

*Adversus Haereses*

I 7, 2

IV 4, 3

V 28, 1

I 27, 2-3

V 1, 3

V 30

I 28, 1

V 5

V 30, 3

II 28, 6

V 14, 2

III 6, 2

V 26, 1

Iustinus

*Dialogus cum Tryphone*

5

Iulianus Augustus

*Caesares*

309A

312B

333B-C

309D

312C

334A

310A

313A-B

335B

310 C

313C-D

*Contra Galilaeos*

245C-E

*Iustiniani Institutiones*

1

1.5

1.2

2.17.8

Lactantius

*Divinae institutiones*

V 11, 19

*Levitico*

16, 18

Minucius Felix

1-4

16-38

25, 1-7

5-13

19, 11

25, 10 s.

14-15

21, 2

Orosius

VII 18, 7

VII 19, 1-2

Origenes

*Commentarium in evangelium Matthaei*

X 354, 1 ss.

XV 3

*Commentarium in evangelium Johannis*

VI 59, 301

*Contra Celsum*

IV 18

VIII 64

VIII 68

IV 22

VIII 65

VIII 72

VI 48

VIII 67

*In Canticum canticorum*

1

*In librum exodi monitum*

9, 3

*Papyrus Fayum 20*

*Papyrus Oxyrhyncus XVII 2104*

*Papyrus Oxyrhyncus XVIII 3106*

*Papyrus Oxyrhyncus 412*

*Papyrus Oxyrhyncus 2565*

Petronius Arbiter

1-5

Philo

*De vita contemplativa*

I 1

III 28

*De opificio mundi*

73, 1

*De sacrificiis Abel et Cain*

I

*Legum allegoriae*

III 18

*Quis rerum divinarum heres sit*

253

Philostratus, Flavius

*Vita Apollonii*

I 1, 1-2

II 27

V 34, 2

I 2, 2

II 31

V 34, 3

I 3, 1

II 31, 3

V 35

I 15, 3

III 10

V 35, 4

I 17

III 26

V 36, 3

I 27

III 34

VI 19, 2

I 35

III 35

VI 29

I 35, 2

IV 8, 1

VII 1

II 20, 2-3

IV 13, 1

VII 14, 1-2

II 22, 1

IV 34

VII 14, 4-5

II 22, 2

V 10

VII 14, 9

II 22, 3

V 30, 1

VIII 7, 22

II 22, 4

V 31

VIII 25-26

II 22, 5

V 33, 5

VIII 26, 1

II 26

V 34

XX

XXII 4	XXXVII 11-12	XXXIX 9
XXIX –XXXI	XXXIX 1	XL 2
XXXI 4-5	XXXIX 2	XLIII 6-7
XXIX 2	XXXIX 5	XLIV 2
XXXII	XXXIX 6	
<i>Vitae Sophistarum</i>		
I 480	I 20, 514	II 31
I 481	I 25, 532	II 31, 625
I 482	II 14	II 32
I 483	II 24, 607	II 33
I 484	II 24, 608	
I 9, 494	II 30, 622	
<i>Heroicus</i>		
1, 4, 2	2, 1, 3	4, 10
1, 12, 5	2, 6	4, 11
1, 22, 2	2, 390, 2-3	
1, 28, 2	4, 6	
<i>Gymnasticus</i>		
1-2	43	45
14-16	44	
<i>Imagines</i>		
1, pref. 1	1, 294.234, 3	
1, 294.1		
<i>Dialexis</i>		
II 2		
<i>Epistulae</i>		
72	73	
Plato		
<i>Gorgias</i>		
464c	465c	518b
<i>Laches</i>		
196e		

<i>Leges</i> 676b	677d	
<i>Protagoras</i> 320d-e		
<i>Res publica</i> 403c-412b	404	
	Plautus, Titus Maccius	
<i>Pseudolus</i> 637		
	Plinius	
<i>Naturalis Historia</i> VIII 10 X 91 XXXIX 55		
	Plinius Secundus, Gaius	
<i>Epistulae Traiani</i> 10, 65, 1		
<i>Panegyricus</i> 48	49, 1	52, 7
	Plutarchus	
<i>De esu carniū</i> 966 A		999 A
<i>De sollertia animalium</i> 963 F-964 A 964 AB	970 B 974 A	
<i>Moralia</i> 826a-827c		
<i>Vitae parallelae</i> <i>Galba</i> 2, 12		

	Polybius	
III 6		
	Porphyrius	
<i>De abstinentia</i>		
I 4, 1	I 12, 5-6	III 3, 4
I 7, 2	III 1,6	IV 22
	Ps. Oppianus	
<i>Cynegetica</i>		
1, 1-15		

	<i>Salmi</i>	
90, 4		

SCRIPTORES HISTORIA AUGUSTA

<i>Vita Hadriani</i>		
13, 6		
<i>Vita Marci Antonini Philosophi</i>		
15, 5-6		
<i>Vita Veri</i>		
11, 2		
<i>Vita Pertinax</i>		
4, 10		
<i>Vita Pescennini Nigri</i>		
8, 3-4		
<i>Vita Antonini Caracallae</i>		
5, 1-3	8, 3	8, 3-7
<i>Vita Heliogabali</i>		
15, 7	17, 5-6	
<i>Vita Alexandri Severi</i>		
3, 1-4	4, 5	12, 3-5
3, 5	6, 1	14, 7
4, 1-3	6, 11	15, 1

15, 6	27, 8	42, 3
16, 1-2	27, 9	43, 1-4
16, 3	29, 1	43, 6-7
17, 1	29, 2	44, 4-5
18, 3	30, 1-3	45, 6-7
19, 1-3	31, 2-3	46, 5
20, 1-3	31, 4	48, 1
21, 5	31, 5	47, 1-3
21, 6-7	32, 1	49, 4
22, 4	33, 3-4	49, 6
23, 1	34, 1	51, 1-3
24, 1	34, 5	51, 4
25, 1-2	34, 6	51, 7-8
25, 5-6	34, 7	52, 2
26, 1	34, 8	53, 3
26, 5	35, 1	53, 3
26, 6	35, 2-4	57, 1
26, 9	37, 2	59, 4-6
27, 2	39, 2	65, 1
27, 5	40, 1-11	66, 1
27, 6	41, 1	67, 2
27, 7	41, 6-7	68, 1

*Vitae duo Maximini*

11, 5-6	13, 5-6	32, 3
---------	---------	-------

*Vita Gordiani*

4, 2	10, 1-2
7, 3-4	12, 1

*Vita Maximi et Balbini*

I 1

Seneca philosophus

*De breuitate vitae*

14

15

*De ira*

I 3, 4-8

*De tranquillitate animi*

II 7

Suetonius

*De vita Caesarum*

*Tiberius*

40

42, 1

72, 1

*Galba*

9

*Vespasianus*

VIII 2

*Domitianus*

VIII 9, 2

VIII 10-11

*Tabula Banasitana* (= ILAM 94)

Tacitus

*Annales*

I 1, 3

*Historiae*

I 1, 1

I 1, 3

Terentius Afer, Publius

*Heautontimorumenos*

886

*Hecyra*

83

Tertullianus

*Ad Nationes*

I 18

II 18

II 8

II 19

*Ad Scapulam*

2, 2

2, 5

2, 7

4, 5

*Apologeticum*

17, 6

24

35, 9

29-36

32, 1

50, 13

*De carne Christi*

5, 4

*De carnis resurrectione*

24, 12-20

24, 18

*De corona*

I 11

*De pudicitia*

2, 2

*De virginibus velandis*

1, 4-7

*Scorpiace*

14

Theophylus

*Ad Autolyicum*

I 11

III 17

III 28

II 6

III 25

III 31

Thucydides

I 22, 4

III 62, 3

I 23, 4-6

IV 78, 2

*Vangelo di Matteo*

4, 5

5, 14

13, 29-30

*Vangelo di Marco*

6, 14

10, 17-31

10, 21

*Vangelo di Luca*

2, 1

3, 22

6, 31

	<i>Vangelo di Giovanni</i>	
19, 14		
	<i>Romani</i>	
13, 1-2	14, 4	
	Velleius Paterculus	
<i>Historiae</i>		
II 103, 4		
	Vergilius	
<i>Aeneis</i>		
I 279		
	Xenophon	
<i>Cyropaedia</i>		
VII 2, 5	VII 5, 60-65	
<i>Hellenica</i>		
V 4, 46		
	Zosimus	
1, 11, 2	1, 12, 1-2	1, 14, 1-2