

**PAGANI E CRISTIANI
NELL'OCCIDENTE
TARDOANTICO**

Giovanni Alberto Cecconi

«L'ERMA» di BRETSCHNEIDER

SAGGI DI STORIA ANTICA
35

Diretti da
ANDREA GIARDINA

SAGGI DI STORIA ANTICA

- 1 - SCHEID, J. - Le collège des Frères Arvales, 1990.
- 2 - CANFORA, L.; LIVERANI, M.; ZACCAGNINI, C. (Ed.) - I trattati nel mondo antico, 1990.
- 3 - PECERE, O. (Ed.) - Itinerari dei testi antichi, 1991.
- 4 - ZIOLKOWSKI, A. - The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context, 1992.
- 5 - GRELLE, F. - Canosa Romana, 1993.
- 6 - CHASTAGNOL, A. - Aspects de l'Antiquité tardive, 1994.
- 7 - SANTALUCIA, B. - Studi di diritto penale romano, 1994.
- 8 - MAGDELAIN, A. - De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus, 1995.
- 9 - DE ROMANIS, F. - Cassia, Cinnamomo, Ossidiana, 1996.
- 10 - TANTILLO, I. - La prima orazione di Giuliano a Costanzo, 1997.
- 11 - AVANZINI, A. (Ed.) - Profumi d'Arabia, 1997.
- 12 - ANDREAU, J. - Patrimoines, échanges et prêts d'argent: l'économie romaine, 1997.
- 13 - Convegno per Santo Mazzarino, Roma 9-11 Maggio 1991, 1998.
- 14 - FRASCHETTI, A. (Ed.) - La commemorazione di Germanico nella documentazione epigrafica, Tabula Hebana e Tabula Siarensis, 2000.
- 15 - CONSOLINO, F.E. (Ed.) - Letteratura e propaganda nell'occidente latino da Augusto ai regni romanobarbarici, 2000.
- 16 - GONZÁLEZ, J. (Ed.) - Trajano Emperador de Roma, Actas del Congreso Internacional 14-17 Septiembre 1998, 2000.
- 17 - MUNZI, M. - L'epica del ritorno. Archeologia e politica nella Tripolitania italiana, 2001.
- 18 - TORELLI, M.R. - Benevento romana, 2001.
- 19 - CHAUSSON F.; WOLFE É. (Ed.) - Consuetudinis Amor. Fragments d'histoire romaine (II^e - VI^e siècles) offerts à Jean-Pierre Callu, 2003.
- 20 - PORENA, P. - Le origini della prefettura del pretorio tardoantica, 2003.
- 21 - ZACCAGNINI, C. (Ed.) - Mercanti e politica nel mondo antico, 2003.
- 22 - MUNZI, M. - La decolonizzazione del passato. Archeologia e politica in Libia dall'amministrazione alleata al regno di Idris, 2004.
- 23 - FRASCHETTI, A. - Poesia anonima latina, 2005.
- 24 - LA ROCCA, A. - Il filosofo e la città. Commento storico ai *Florida* di Apuleio, 2005.

(continua a pagina 185)

Giovanni Alberto Cecconi

PAGANI E CRISTIANI
NELL'OCCIDENTE
TARDOANTICO
QUATTRO STUDI

«L'ERMA» di BRETSCHNEIDER

GIOVANNI ALBERTO CECCONI
Pagani e Cristiani nell'Occidente tardoantico.
Quattro studi

© Copyright 2012 by «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER
Via Cassiodoro, 19 – 00193 Roma

Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione
di testi ed illustrazioni senza il permesso scritto dell'Editore

Giovanni Alberto Ceconi

Pagani e Cristiani nell'Occidente tardoantico. Quattro studi /
Giovanni Alberto Ceconi : - Roma : «L'Erma» di Bretschneider.
2012. - 186 p. : 21 cm. - (Saggi di storia antica: 35)

ISBN: 978-88-8265-752-9

CDD 930

1. Paganesimo
2. Cristianesimo

Libro stampato con un contributo PRIN del Ministero per l'Università e la
Ricerca Scientifica e un contributo dell'Istituto italiano per la storia antica

INDICE

Introduzione	p. 9
I. Aristocrazia sacerdotale romana e culti municipali in Italia durante l'impero: riflessioni in tema di controllo.....	» 17
1. Fuori da Roma: il controllo dell'Urbe sull'assetto religioso dell'Italia altoimperiale	» 19
2. Fra II e III secolo: il ruolo dei <i>quindecemviri sacris faciundis</i>	» 23
3. Le periferie pagane nel IV secolo.....	» 31
4. Epilogo: ancora gli 'amplissimi collegi'	» 44
II. <i>Ex Christianis pagani facti sunt</i> : aspetti dell'apostasia tardoantica	» 53
1. Note introduttive.....	» 53
2. Giuliano e la politica dell'apostasia	» 59
3. Normativa <i>de apostatis</i> e la fenomenologia dell'apostasia nel tardo IV secolo	» 68
4. Conclusioni.....	» 80
III. Religione e politica nella scuola tardoantica	» 85
1. Identità religiosa e attività scolastiche: osservazioni preliminari	» 85
2. I cristiani, la cultura classica e la formazione scolastica in epoca tardoantica	» 92
3. L'istruzione di Sant'Agostino e la preparazione di un bagaglio dialettico	» 101
4. La polemica sulla superiorità culturale	» 106
5. Il ruolo degli insegnanti, tra didattica e politica	» 112
6. Sullo sviluppo delle scuole religiose	» 117
7. Conclusioni.....	» 119

IV. 'Neopaganesimo' e persistenze pagane nell'Occidente tardoantico: un'interpretazione delle forme e dei ritmi del processo di conversione	» 123
I sezione	
1. Parentela tra paganesimi, calamità, destabilizzazione morale	» 127
2. Prigionieri e deportazioni di guerra.....	» 132
3. Distruzioni e crisi delle strutture ecclesiastiche»	143
II sezione	
1. I cristiani di fronte ai barbari pagani o ex-pagani	» 150
2. Ariani, cattolici e il problema della conversione dei pagani	» 157
III sezione	
Epilogo.....	» 162
Abbreviazioni.....	» 169
Indice delle fonti	» 171
Indice dei nomi antichi.....	» 177

*A mia madre Anna Frassinetti,
che mi ha pregato di «non sprecare
la dedica» per lei*

INTRODUZIONE

Il grosso della stesura di questo libro è anteriore all'uscita dell'opera di Alan Cameron, *The Last Pagans of Rome* (Oxford 2011). Se il confronto con l'ultimo Cameron è dunque rimasto per ovvie ragioni un po' sottotraccia, d'altra parte le posizioni dello studioso della Columbia University e quelle analoghe di molti altri studiosi erano note già da prima¹. Fra i loro argomenti privilegiati ci sono la natura 'debole' del paganesimo classico, sin dalla metà del IV secolo, e la critica alla validità della nozione di conflitto tra pagani e cristiani². Con esse si è dovuto fare i conti in questo lavoro, con particolare riferimento al contesto italico e urbano (al centro del discorso cameroniano), sul quale ci siamo soffermati soprattutto nei primi due capitoli. Sia per tale contesto, sia allargando l'orizzonte a più ampie realtà geopolitiche e culturali (nel cap. III, riguardante anche la *pars Orientis*), la mia visione della storia sociale, politica e religiosa del mondo occidentale

¹ Una discussione a più voci sul libro di Alan Cameron, tenutasi a Perugia il 10 novembre 2011 e alla quale ha partecipato anche chi scrive, è in preparazione per la stampa in un numero monografico del *Giornale Italiano di Filologia*.

² Non c'è bisogno di ricordare quanto lo statuto di questo vocabolo risenta dell'influenza del volume curato da ARNALDO MOMIGLIANO (*Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, trad. it. Torino 1975) pubblicato a Oxford per la prima volta nel 1963; analogamente un peso rilevante nel dibattito del XX secolo lo hanno assunto termini che sottintendono una concezione unitaria del paganesimo: «réaction païenne» (De Labriolle); «revival of paganism» (H. Bloch).

dal IV secolo, e per una lunga fase successiva, è saldamente assestata sulla convinzione che non sia mai accaduto che *mortuus est paganus* (AUG. *enarr. in Ps.* 149, 13), per ricorrere a una formulazione estrema di una idea che i cristiani facevano circolare per scoraggiare i rivali. Il paganesimo non solo nelle sue matrici classiche ma anche nelle sue rifertilizzate connotazioni di epoca romano-germanica ebbe una propria identità culturale e culturale, e non collassò precocemente e miseramente, quantunque se ne possa ammettere un declino sotto un profilo organizzativo, del quale comunque troppo poco sappiamo per periodi più avanzati.

In passato pagani e cristiani erano due categorie storiografiche naturali. Oggi non è più così. Oggi sembra quasi necessario dare una definizione di cosa si intenda per pagano, chiarendo la legittimità dell'impiego del vocabolo, e la sua equipollenza o meno con l'idea di politeista. Lo stesso Cameron dedica il primo capitolo del suo imponente lavoro a un riesame delle occorrenze di *paganus*, insistendo sul ritardo con il quale esso acquisì un preciso significato religioso (ma senza nessuna trasposizione lessicale nell'Oriente greco), asserendo pure la non assimilabilità di pagano e politeista nel linguaggio scientifico moderno. In generale, è la religione dell'età imperiale a essere vista frequentemente come un coacervo di culti diversi, che sarebbe improprio raccogliere sotto la denominazione unificatrice di paganesimo (piuttosto: «paganesimi»).

In questa sede useremo invece il vocabolo pagano, paganesimo, religione pagana, al singolare. Dobbiamo ammettere che tale uso, reso del resto paradigmatico da secoli di critica storica, non ci preoccupa. Le caratteristiche rituali e le difformità di reclutamento tra gruppi religiosi potevano anche essere notevoli, ma rimane lecito, e anzi quasi doveroso per l'epoca tardoromana, individuare un minimo comune denominatore dei pagani come complesso culturale e religioso, senza svilirlo come fallace e fuorviante invenzione, fabbricata a scopi di propaganda dalla patristica e dalla storiografia ecclesiastica di fine IV e V secolo, che avrebbe costruito l'immagine di un aspro contrasto fra pagani e cristiani. A me pare, invero, che tale giudizio si configuri ormai come una dubbia ortodossia storiografica di ultima generazione³.

³ Tra i molti esempi recenti: R.M. ROTHBAUS, *Christianization and de-paganization: the late antique creation of a conceptual frontier*, in R. MA-

L'uso della nozione di pagano/paganesimo⁴, soprattutto quando si opera un discorso di sintesi, non è un uso di comodo concettualmente errato. Senza bisogno di risalire all'apologetica, che aveva una visione in cui da un lato stava il cristianesimo e dall'altro lato la religione dell'impero romano, pur in tutte le sue caratterizzazioni locali (si pensi a passi di Tertulliano nell'*Apologetico* o di Minucio Felice nell'*Octavius*)⁵, il fatto che i cristiani latinofoni per primi, poco dopo la metà del IV secolo, abbiano adottato e riadattato *paganus* e *paganismus/paganitas* con una precisa applicazione di ordine culturale e religioso (il cui impiego in tal senso era certamente già vigente – e ne abbiamo ad esempio pur rare tracce nell'epigrafia), sino a darne definizioni paretimologiche celebri come quella di Orosio (*praef.* 9), non impediva ai pagani di riconoscersi e autorappresentarsi come un'entità sostanzialmente unica, con al centro della sua essenza un senso di separatezza rispetto ai cristiani, soprattutto rispetto agli ortodossi niceni. Che il termine *paganus* fosse da essi poco o punto impiegato, se non altro per una *phonè* che troppo da vicino richiamava l'idea di rozzezza e rusticità (cfr. cap. III), può indurre a avanzare delle riserve di nomenclatura forse legittime ma a nostro giudizio sterili, e che comunque non dovrebbero arrivare a negare l'esistenza di un gruppo re-

THISEN-H.J. SIVAN, *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot 1996, pp. 299-308, 305: «late Antiquity saw, as a tool of Christianization, the creation of paganism»; P. JONES-N. PENNICK, *A History of Pagan Europe*, London-New York 2003, pp. 2-3; M. KAHLOS, *Rhetoric and Realities: Themistius and the Changing Tides in Imperial Religious Policies in the fourth century*, in G.A. CECCONI-CH. GABRIELLI (a cura di), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza* (Atti del Convegno internazionale di studi, Firenze, 24-26 settembre 2009), Bari 2011, pp. 287-304: 291 nota 23; CAMERON, *Last Pagans* cit., pp. 782 sgg.

⁴ Definizioni e ridefinizioni di paganesimo, cfr.: J. ZEILLER, *Paganus. Essai de terminologie historique*, Paris 1917; J.J. O' DONNELL, *Paganus*, in *Classical Folia*, 31 (1977), pp. 163-169; JONES-PENNICK, *History* cit., *ibid.*; K. DOWDEN, *Il paganesimo in Europa*, trad. it. Genova 2008 (or. 1999), pp. 21-22. In una chiave antropologico-filosofica cfr. M. AUGÉ, *Genio del paganesimo*, trad. it. Torino 2002 (or. 1982). Il termine *idololatra*, dalle numerose occorrenze, può considerarsi una sottocategoria di *paganus* con accezione religiosa, e come tale può trovarsi ad esso giustapposto.

⁵ Si noti come nel dialogo, a 6, 1-3, si ha un esempio di visione di tante religioni indigene e romane ad un tempo ed essa è espressa da un interlocutore non cristiano.

lativamente coeso di non-cristiani (e non-ebrei) che avevano in comune una visione del mondo e comportamenti sociali diversi da quelli della maggioranza dei cristiani, e che erano provvisti di rituali tra loro associabili e compatibili. Basterebbe richiamare le religioni misteriche orientali dei grandi dèi come Mitra o Baal, tutt'altro che esclusivi o refrattari verso le credenze in una molteplicità di demoni che anzi facevano loro da indispensabile corona, Giuliano l'Apostata o le scuole neoplatoniche mediterranee (quella di Atene in testa), anch'essi consci che anche le forme di paganesimo filosofico non erano concepibili senza la venerazione delle tante divinità locali. Quando Prudenzio affermava che Giuliano «amava trecentomila dèi. Fu perfido rispetto a Dio, sebbene non lo fu per il mondo» (*Apoth.* 453-454), il poeta iberico sapeva certamente che l'ellenismo giuliano era lontanissimo da una scialba e ridicola inflazione di divinità, ma che, piuttosto, arricchiva neoplatonismo e filosofia solare con una visione ben più profonda e larga, politica e religiosa ad un tempo; sapeva che Giuliano voleva essere una sentinella del sistema politeistico tradizionale⁶, che riteneva indispensabile salvaguardare e ripristinare non solo per ragioni pratiche ma anche perché nella sua prospettiva le diverse divinità venivano a costituire una nebulosa omogenea, e coerente con un impianto mono-teistico pagano. Un Quinto Aurelio Simmaco fu in momenti topici, per così dire, portavoce di un paganesimo romano composito, tra culti tradizionali e mistagogie di derivazione orientale, e ancora si potrebbe ricordare come fonti sia cristiane (Orosio) sia pagane (Zosimo) parlassero, per specifici frangenti, in termini di possibile alleanza e di vicinanza rituale tra i barbari pagani (ove non già romanizzati/ellenizzati), tendenzialmente adusi a sacrifici cruenti e a culti animistici) e quello urbano dei senatori, molto più sofisticato e colto.

Identità pagana e identità cristiana erano due realtà incontestabili. Quella cristiana dovette essere spesso formalizzata con modalità procedurali sacramentali o canoniche: il battesimo, la rinuncia al diavolo, formule ripetute di abiure, anatemi di maledizione contro il proprio credo passato secondo dizioni previste e catalogate, la conversione formalmente e pubblicamente dichiarata.

⁶ Sulla nozione di politeismo, J. RÜPKE, *La religione dei romani*, trad. it. Torino 2004, pp. 18-20; cfr. anche *infra*.

Nell'Occidente tardoantico la violenza religiosa non ebbe certo un peso sovrachiarante, come accade in alcuni contesti del mondo attuale, né fu limitata al bipolarismo su cui appunta l'attenzione questo libro: per lunghe fasi, ad esempio, scontri durissimi connotarono da dentro la cristianità africana, divisa tra cattolici e donatisti, e altrove cattolici e ariani. Cionondimeno, pagani e cristiani conobbero affrontamenti anche aspri, e le distruzioni dei templi e la mutilazione iconoclasta di statue di divinità furono tra la seconda metà del IV e la prima parte del V secolo un fenomeno diffuso, mentre in più rari casi anche successivi sia presumibile che i raid dei germani pagani provocassero danni anche alla superstita edilizia religiosa tradizionale⁷. E si trattò di tensioni e scontri in cui la motivazione politica non può essere scissa da quella religiosa, come spesso viene invece asserito, a tutto 'vantaggio' della componente politica: tanto per limitarsi al caso forse più emblematico, valga ricordare tutta la vicenda che portò alla battaglia del Frigido del settembre 394⁸.

Quanto sin qui detto non significa che la storia dei rapporti tra cristiani e non-cristiani che credevano nella natura divina di una molteplicità di entità superiori, sia racchiudibile in una sorta di bipartitismo religioso 'tagliato con l'accetta'⁹. Esistevano anche terreni neutri, zone grigie, identità poco marcate, adesioni superficiali, compromissioni più o meno consapevoli. Un filone storiografico (di cui Cameron è autorevolissimo esponente, ma che abbraccia anche importanti studiosi della letteratura, storici della cultura e dell'arte tardoantica) preferisce sottolineare gli elementi di comunanza e di integrazione culturale, riducendo – davvero riduttivamente – l'antinomia

⁷ T. SIZGORICH, *Violence and Belief in Late Antiquity*, Philadelphia, 2009; E. SAUER, *The Archaeology of Religious Hatred*, Stroud 2009²; CAMERON, *Last Pagans* cit., pp. 799-800, con una prospettiva minimalista circa l'impatto avuto dalla violenza cristiana (violenza per lo più «unofficial», un concetto tuttavia nebuloso) sul processo di conversione.

⁸ Per la mia contestualizzazione e lettura di tale vicenda rinvio alla introduzione in G.A. CECCONI, *Commento storico al libro II dell'epistolario di Q. Aurelio Simmaco*, Pisa-Roma 2002, pp. 58-69.

⁹ R.R.R. SMITH, *The statue monument of Oeconomicus*, in *Journal of Roman Studies*, 92 (2002), pp. 135-156, sintetizza in modo equilibrato: «In the last generation, late antique historical studies have moved away from the model of a world divided and polarized in all its parts between Christian and pagan» (p. 153), sottolineando altresì che in definitiva la componente conflittuale rimase ben presente.

(di cui vengono del tutto sottostimate le manifestazioni striscianti) a un problema minore, se non falso¹⁰. La sua prospettiva è, certo con eccezioni, romanocentrica. Questo libro intende trattare il paganesimo come fenomeno socialmente largo e non leggibile sulla base di ambienti esclusivamente di élite. Tale impostazione caratterizza non soltanto i capitoli III e IV, dove essa risalta più facilmente, ma affiora anche nei due precedenti, pur maggiormente incentrati sul ruolo svolto dall'alto clarissimo romano, sacerdotale e pagano, nelle sue difficili relazioni con l'episcopato e le strutture del governo secolare. Trasversale ai saggi qui raccolti è dunque una prospettiva attenta agli elementi conflittuali delle relazioni tra pagani e cristiani, e ai riscontri di essi nella documentazione, nel più generale sfondo delle forme della cristianizzazione; ambiti come quello scolastico (scuola come terreno tutt'altro che scontatamente neutro, prima e dopo Giustiniano) sono altresì utili promemoria per non indulgere a una concezione del conflitto come lotta armata, e per far emergere piste più sottili di battaglia per una egemonia di tipo politico e culturale¹¹.

In questo quadro, la conversione è uno dei fili rossi che attraversano gli studi qui presentati. Se ne forniscono spunti a più riprese, sia secondo il modello 'nockiano' (ossia come fatto individuale e intimo) sia come processo che investiva strati sociali o popolazioni¹². Conversione come apostasia, conver-

¹⁰ Cameron ritiene eccessivo anche il vocabolo «tension»: AL. CAMERON, *The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II*, in *Yale Classical Studies*, 27 (1982), pp. 217-289, 246; cfr. G.W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor 1990, pp. 63-64.

¹¹ Sulla politica di Giustiniano nei confronti della cultura classica e del paganesimo che ne era il sostrato religioso, in funzione del suo uso del passato storico, le linee essenziali sono enunciate da M. MAAS, *John Lydus and the Roman Past*, London 1992, pp. 2-3.

¹² Messe a punto sull'idea di conversione, J.C. RUSSELL, *The Germanization of Early Medieval Christianity: A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, Oxford 1994, pp. 11 sgg.; 26 sgg.; B. DUMÉZIL, *La conversion comme facteur de crise des élites (V^e-VII^e siècle)*, in *Les élites au haut moyen âge. Crises et renouvellements*, Turnhout 2006; P. BROWN, *Conversion and Christianization in Late Antiquity: the Case of Augustine*, in C. STRAW-R. LIM (eds.), *The Past Before Us. The Challenge of Historiographies of Late Antiquity*, Turnhout 2004, pp. 103-117; importanti, da ultimo, sul rapporto tra conversione e cristianizzazione, le pagine introduttive di H. INGLEBERT al volume *Le problème de la christianisation du monde antique. Textes réunis par H. INGLEBERT, S. DESTEPHEN, B. DUMÉZIL*, Paris 2010.

sione come risultato del fascino suscitato da un docente, conversione come grimaldello delle tensioni politico-religiose, conversione come effetto del proselitismo, conversione come conseguenza di eventi bellici ecc. Essa – e il suo contrario, ossia la resistenza alla conversione – è vista in un'ottica di strategia politica o di costruzione di rapporti privilegiati tra paganesimo romano e paganesimo municipale italico (capp. I-II), di fenomeno culturale (cap. III), di fenomeno direttamente connesso con le migrazioni/invasioni germaniche, con l'analisi dell'impatto del 'neopaganesimo' introdotto dai barbari o delle facilitazioni che i governi barbari garantivano alle sacche di paganesimo tradizionale, indigeno o classico (cap. IV).

I quattro studi qui raccolti sono inediti. Tre furono presentati in forma di conferenze a Parigi nel maggio 2002 all'École Pratique des Hautes Etudes, presso la V^e section (Sciences Religieuses), dove ebbi l'opportunità di un incarico di *Directeur d'études* su invito di John Scheid¹³. L'altra conferenza, in questa sede non riprodotta, nonostante sia complementare con i temi qui trattati, era dedicata all'amicizia tra Quinto Aurelio Simmaco e Nicomaco Flaviano, e soprattutto alla personalità di quest'ultimo: essa si trasformò nella mia introduzione al commento del II libro dell'epistolario simmachiano. Il restante contributo (dedicato a politica e religione nella scuola delle città del Mediterraneo di IV-VI secolo, qui cap. III), anch'esso inedito, è invece stato pensato e scritto in un secondo tempo, nel 2006, ed ho deciso di pubblicarlo qui per dare maggiore completezza e organicità al libro, intendendolo, come spero risulti, anche come autonoma lettura critica nell'ambito del dibattito sulla società tardoantica da una prospettiva culturale ed educativa.

Nei dieci anni trascorsi dalle mie conferenze parigine non ho avuto la possibilità di riprendere serratamente in mano le ricerche, malgrado non le abbia mai abbandonate. In decine di pagine di appunti, e una miriade di bigliettini con notazioni estemporanee, ho di volta in volta aggiornato idee e bibliogra-

¹³ Si veda il riassunto delle attività svolte: G.A. CECCONI, *Aspects de l'histoire du paganisme dans l'Antiquité Tardive en Occident (IV-VI siècles)*, in *Annuaire EPHE - Section des sciences religieuses*, 110 (2001-2002), pp. 297-300.

fia. Inoltre, le versioni originali dei diversi studi sono state rielaborate, sino all'ultimo, in profondità, e piuttosto ampliate. I testi hanno subito modifiche anche in coincidenza con una serie di presentazioni presso istituzioni universitarie e si sono naturalmente molto giovate delle discussioni emerse, sia a Parigi sia nelle varie sedi in cui ho tenuto i miei interventi: nell'ambito dei cicli di lezioni del dottorato di ricerca in Storia e Storiografia dell'Antichità Classica presso l'Università di Chieti-Pescara il 4 maggio 2006; in seminari fiorentini; in occasione del convegno organizzato (e che non ha conosciuto atti), alla Biblioteca Medicea Laurenziana il 19 aprile 2004 dall'Accademia di Papirologia e di Studi sul Mondo Antico, sotto il titolo *Il martirio di San Pansofio. Società, religione e cultura in età tardoantica*; presso l'Università degli studi di Trieste ('Incontri triestini di filologia classica'), il 18 maggio 2011; e come *visiting scholar* alla Duke University (presso il Center for Late Ancient Studies)-North Carolina e alla University of Colorado at Boulder nel settembre 2011.

I miei ringraziamenti vanno, oltre ai giovani studiosi e ai colleghi partecipanti alle mie conferenze dell'*EPHE*, a Lucio Cristante, Noel Lenski, Rosario Pintaudi, Pierfrancesco Porena, James B. Rives, per avermi invitato a parlare nelle loro sedi nonostante le riflessioni proposte fossero ancora in uno stadio di elaborazione incompiuto. Da Ignazio Tantillo, che ha letto con la consueta disponibilità una versione quasi definitiva del libro, ho ricevuto consigli e critiche acuti e utili. Il mio allievo Lorenzo Bassi mi ha dato una mano nella fase di riordino redazionale. Voglio infine, ma con speciale riconoscenza, ringraziare Andrea Giardina, non solo per avere ospitato il volume nella sua collana ma anche per avermi amichevolmente spinto a chiuderlo senza più dispersive e inconcludenti dilazioni.

GIOVANNI A. CECCONI

I

ARISTOCRAZIA SACERDOTALE ROMANA E CULTI MUNICIPALI IN ITALIA DURANTE L'IMPERO: RIFLESSIONI IN TEMA DI CONTROLLO

*XV(viri) sacr(is) fac(iundis) pr(aetoribus)
et magistratibus Cuman(is) sal(utem).
Cum ex epistula vestra cognove=
rimus creasse vos sacerdotem
Matris deum Licinium Secundum
in locum Claudi Restituti defunc=
cui (ti) secundum voluntatem vestra(m)
permisimus ei occavo et
corona, dumtaxat intra
fines coloniae vestrae, uti;
optamus vos bene valere
(CIL X 3698, vv. 16-26)*

In questo primo capitolo mi occuperò dell'incardinamento dei rapporti fra Roma e alcune realtà dell'Occidente in epoca imperiale per l'ambito religioso. L'individuazione di questo campo dell'indagine si è originata dall'idea di verificare se e come gli aristocratici pagani tardoantichi – nelle loro vesti sacerdotali o come semplici fautori di una linea culturale tradizionale investita da processi di prosciugamento dovuti alle conversioni e all'espansione finalmente 'libera' del cristianesimo – si comportassero (intervenendo, incentivando, mostrando indifferenza) dinanzi alle attività e alle dinamiche religiose delle collettività poste fuori Roma. La documentazione certamente non aiuta. Ma il problema rimane degno di considerazione. Qualche elemento di maggiore concretezza per tentare di ottenere dei riscontri rispetto a una simile ipotesi di lavoro riguarda la pe-

nisola italica. Per un giro d'orizzonte più completo, e affrancato dai limiti imposti dal binomio pagani-cristiani, occorre risalire a ritroso nel tempo. Si ha allora modo per esempio di constatare che il controllo religioso del centro sulle iniziative della periferia, nei casi ritenuti più delicati o per antica consuetudine, veniva esercitato con sistematicità (a dispetto del presunto sostanziale *laissez-faire* romano) e che i collegi e le varie autorità imponevano nei campi di competenza procedure piuttosto rigide, tese a preservare un tradizionalismo che si dovrà misurare in età più avanzata con forti resistenze cristiane e di alcune correnti del paganesimo stesso.

Ci sono alcune questioni da porre. Imperatori e senato, attraverso lo strumento dei grandi sacerdoti, cercavano di mantenere, nei primi secoli dell'impero, l'ortoprassia a livello locale, secondo procedure di solito considerate routinarie, quasi vi fosse una sorta di 'centrale' direttiva del paganesimo. Ma, se si può convenire sugli scopi, quali furono le modalità e i limiti di questa azione di controllo, esercitato ad un tempo sulle forme rituali e sulle iniziative dei senati locali che erano responsabili delle nomine dei sacerdoti?¹ Come si modificano le cose nel IV secolo, quando i sacerdoti pubblici divengono solo una componente della *res publica*, dagli interessi che si ammetteranno in parte antagonisti rispetto a quelli di altra e viepiù ricca e potente componente? È possibile allora cogliere nell'evolversi delle relazioni fra centro e periferia pagani i segni di una strategia impegnata a rivitalizzare le organizzazioni e i sacerdoti locali? A tale scopo è necessario sia considerare le informazioni che abbiamo sui meccanismi di tipo patronale in virtù dei quali l'aristocrazia pagana interveniva nella vita delle città sia gettare uno sguardo sulle funzioni dei collegi sacerdotali romani nella tarda antichità e sull'autorappresentazione che di essi fu data presso gli ambienti senatoriali tradizionalisti².

¹ Su questo aspetto e in generale sul tema del controllo da parte delle autorità romane, osservazioni interessanti in F. VAN HAEPEREN, *Fonctions des autorités politiques et religieuses romaines en matière de "cultes orientaux"*, in C. BONNET, J. RÜPKE, P. SCARPI, *Religions orientales - culti misterici: Neue Perspektiven - nouvelles perspectives - prospettive nuove. Im Rahmen des trilateralen Projektes "Les religions orientales dans le monde greco-romain"*, Stuttgart 2006, pp. 39-51.

² Per alcune innovative riflessioni sui collegi sacerdotali romani nel tardoimpero si veda il recente J. RÜPKE, *Individual Appropriations and Institu-*

1. Fuori da Roma: il controllo dell'Urbe sull'assetto religioso dell'Italia altoimperiale

John Scheid ha ben riassunto le connessioni fra le istituzioni religiose di colonie e municipi di epoca imperiale e Roma: «Toutes possédaient leur panthéon, leurs sanctuaires, leurs traditions culturelles, qui, tout en étant dérivées des institutions religieuses romaines, n'en étaient pas de simples copies...». Caratteristico delle città di diritto romano «c'était que leurs institutions religieuses étaient en principe soumises à l'autorité de la métropole, autrement dit au sénat et aux collèges des pontifes et des quindécemvirs»³. Qualche esempio lascia trasparire che tale autorità in effetti avesse modo di concretarsi anche se fra le righe delle norme codificate spazi di discrezionalità dovevano rimanere alle comunità locali. Sull'autorità esercitata da Roma sulle municipalità italiche torneremo. Ma almeno un legame molto stretto che va subito sottolineato riguarda i numerosi frammenti calendariali dai quali si nota la osservanza dei festival urbani, dai quali le città tendevano a non discostarsi⁴.

Dell'esistenza di principi giuridici che stabilivano in campo religioso una morfologia che stava tra la equiparazione e la sottomissione delle comunità italiche all'Urbe abbia-

tional Changes: Roman Priesthoods in the Later Empire, in G.A. CECCONICH. GABRIELLI (a cura di), *Politiche religiose* cit., pp. 261-273.

³ F. JACQUES-J. SCHEID, *Rome et l'intégration de l'empire*, I, Paris 1990, pp. 124-125 (Scheid); una valida trattazione generale è stata svolta sull'argomento anche in M. BEARD, J. NORTH, S. PRICE, *Religions of Rome*, 2 vols., I. *A History*, London 1998, nelle pagine dedicate a *Roman religion outside Rome*, pp. 31 sgg. Per l'Italia tra tarda repubblica e altoimpero è altresì importante una legge di provenienza extra-italica, peraltro affine a analoghi testi municipali italici, l'unica che conservi le clausole relative alla organizzazione locale in ambito religioso, cioè la *Lex Coloniae Genetivae Iuliae* (o *Ursionensis*; capp. 65-68). Qui la regolamentazione dei poteri sacerdotali, della composizione dei collegi e del rango dei loro membri delinea una situazione di relativa libertà d'azione e vari privilegi. Come si concretasse nei fatti, e quali limiti incontrasse, lo possiamo solo ipotizzare, data la scarsità delle informazioni che abbiamo sulle competenze e, in primo luogo, sul concreto svolgimento delle attività dei sacerdoti (mi riferisco per il momento a quelli delle comunità locali) di più diretta matrice romana; cfr. A.C. JOHNSON, P.R. COLEMAN-NORTON, F.C. BOURNE, *Ancient Roman Statutes*, Austin 1961, pp. 97-104, nota 114.

⁴ BEARD, NORTH, PRICE, *Religions of Rome* cit., pp. 31-35 (quando lo citeremo senza altra specificazione il riferimento sarà al I volume dell'opera).