

PAOLO MASTANDREA

Il Tardo-antico nel Post-moderno.
Introduzione a 'Il calamo della memoria' VIII

Dopo quattordici anni e sette edizioni passate a Trieste, dove la serie era nata nel 2004, il Calamo fa trasloco in laguna; qui ci auguriamo possa vivere a lungo e continuare a svolgere con successo le sue attività. Per questo, grazie in primo luogo a Lucio Cristante e ai colleghi che hanno lavorato con lui fino ad ora.

Argomento di studio per i "Calamari" – il *witz* di Giancarlo Mazzoli non perde sapore, se cambia porto di mare – rimane l'ampia produzione intellettuale generatasi entro il tempo e gli spazi del mondo romano post-classico. Dall'ultima età antoniniana in poi, mentre su milioni di cittadini si abbattano disgrazie collettive senza sosta (epidemie e carestie, terremoti e catastrofi naturali, crisi economiche e sconfitte militari), una dinamica impreveduta aggredisce la realtà sociale e istituzionale dell'impero; dietro un apparente immobilismo della facciata, essa arreca dapprima le incrinature, poi la rottura e infine la frammentazione dell'unità politica, spinge verso i paralleli sviluppi dei regni latino-germanici in Occidente e dell'autocrazia orientale proto-bizantina.

Il fascino intrinseco di quei grandi scenari in dissoluzione avrà giocato la sua parte: certo i nostri regolari incontri di storici e filologi, professori e studenti, studiosi specialisti e appassionati comuni di letteratura, poesia, arte, istituzioni di cultura, scuole di pensiero, correnti religiose della tarda antichità, hanno fornito spunto per dibattiti non inutili – a giudicare dalla rinomanza e circolazione dei contributi, pubblicati a stampa o consultabili liberamente online. Di là sono sortiti rapporti nuovi e misti tra le persone, motivi di reciproca curiosità scientifica, scambi informativi e investigativi tra i ricercatori, tematiche meritevoli di indagini originali o ulteriori approfondimenti: citerò soltanto il caso della speculare rinascita d'interesse, intersezione e reciproca attrazione tra le letterature bilingui dell'impero, che dura fino all'ultima età giustiniana grazie alla convergenza degli aristocratici italiani emigrati a Costantinopoli, delle istituzioni educative della città regia, dei suoi colti burocrati, chiamati a rispondere alle necessità comportate dalla parziale riunificazione della *res publica* dopo la riconquista delle aree latinofone occidentali.

Nella nostra tradizione erudita, una cruciale dicotomia separava la ricerca intorno alla storia dei dogmi e all'esegesi dei testi (apologetici, agiografici, patristici) relativi alla Chiesa antica, dalla stragrande maggioranza degli studi che s'occupava-

vano di tutto il resto, servendosi in modo pressoché esclusivo di fonti profane. Bipartizione inveterata, risalente almeno all'umanesimo quattrocentesco: e ancora ben vigorosa, se nelle università italiane (per fare un solo esempio) l'insegnamento di 'Letteratura latina cristiana' e quello di 'Letteratura latina' tout-court si ritrovano in *settori scientifico-disciplinari* distinti – quasi che diversi ne fossero gli statuti epistemologici. Sotto tale angolatura, l'aspetto forse più lusinghiero dei convegni del Calamo, in questi anni, è stata proprio l'opportunità concessa agli scambi di idee su tematiche trasversali, svolti in un campo neutrale rispetto a qualsiasi regolata e controllata geografia delle province accademiche. Elencherò alcuni degli accoppiamenti che offrivano più immediati riscontri speculari e pluridisciplinari vie di fuga: l'incrocio dei generi; il bilinguismo greco-latino; il testo in versi e in prosa (o prosimetrico), mentre la ricerca intertestuale ormai si estende e si pratica direttamente online su *corpora* e archivi digitalizzati; la compresenza di approcci filologici (tecnici, quantitativi) e letterari (estetici, qualitativi), all'indirizzo di autori tanto canonici quanto minori o minimi, nobili o ignobili, ecclesiastici o profani, interrogati coi medesimi strumenti e le stesse modalità.

Ci soffermeremo più avanti sulla complessa natura dei rapporti fra *paganesimo* e cristianesimo, ma sin d'ora bisogna evocare il ruolo fondamentale esercitato da Arnaldo Momigliano nel corso della sua vita allo scopo della rimozione dei muri posticci¹. Nella bibliografia secondaria prodotta durante gli ultimi decenni, col risorgere dell'interesse per il mondo tardoantico, stanno finalmente cedendo le demarcazioni di confine più vistose: erano steccati immaginari, barriere artificiali quantunque durevoli da secoli, che invano il genio naturale di Gibbon e il suo dotto capolavoro avevano provato a togliere di mezzo, sul finire del Settecento. Si viveva allora un'altra fra le maggiori fratture storiche della nostra civiltà. Il primo volume di *Decline and Fall* esce nel 1776 e l'ultimo nel 1788: a marcare due vigilie prossime, allacciate ad eventi non meno 'epocali' come il crollo del primo impero coloniale inglese e la crisi generalizzata degli antichi regimi nell'Europa continentale. Gibbon se ne andò dal mondo per una banale infezione nel 1794: fosse vissuto ancora una dozzina d'anni, avrebbe potuto assistere di persona alla *vera* 'caduta senza rumore' del Sacro Romano Impero, il Reich *veramente* millenario fondato da Carlo Magno.

A differenza di quello che potrebbe credersi, fino alla stagione del positivismo di secondo Ottocento / primo Novecento, *Decline and Fall* non valse come paradigma interpretativo generale; non costituì il modello storiografico per gli studi sulla tarda antichità; neppure servì di ostacolo all'incipiente infatuazione

¹ Proprio all'indomani della morte del maestro, Lellia Ruggini lo ricordava come chi «si era adoperato, da sempre, per l'abbattimento delle barriere disciplinari» (Cracco Ruggini 1989, 183).

romantica per un fantasioso medioevo da melodramma; anzi, a fronte dell'aprezzamento amorevole delle élites illuministe e cosmopolite², in patria e fuori da subito si rovesciò sull'opera e sul suo autore una pioggia di contumelie; i detrattori benpensanti, sia laici che uomini di Chiesa, erano scossi da tanta audace franchezza, tacciando di irreligiosità soprattutto i capitoli 15 e 16, dove si lega il declino di Roma all'espansione del cristianesimo istituzionalizzato³. Ma Gibbon non era affatto un *miscreant* intransigente: dapprima influenzato da Giannone e Voltaire, in filosofia si potrebbe definire un tipico deista dell'epoca, e in politica un conservatore, comunque sensibilissimo alle critiche rivolte da Edmund Burke alla rivoluzione francese.

Pure da noi la *History* suscitò precoce interesse e contrastanti passioni. Già nel 1789 (luogo di stampa Pisa, ma Venezia) vedeva la luce la prima traduzione italiana, a cura di Angelo Fabroni⁴; era stata preceduta (Roma 1784) da una *Confutazione dell'esame critico del cristianesimo fatto dal signor Eduardo Gibbon* composta dallo storico di fiducia di Pio VI – l'altrimenti irrequieto Nicola Spedalieri. Nella Milano della Restaurazione questo pamphlet avrebbe funto più tardi (1820-1824) da foglia di fico sulla ristampa a cura di Nicolò Bettoni⁵; che scrive per giustificarsene:

Altra cosa ora debbo soggiungere. Lo scetticismo di Odoardo Gibbon in materia di religione, ha tirato addosso a lui molte veementi censure. Tra suoi avversari, splende primissimo Nicola Spedalieri, celebre Autore dei *Dritti dell'Uomo*, e rivale ben degno di starsi a fronte di un tanto storico e filosofo. Per tranquillare le menti, ed opporre, come altri dice, l'antidoto al veleno, ho messo infine al capitolo 16.º il Compendio della Confutazione di Gibbon, scritta dall'Apologista della Chiesa Romana. Le tre Lettere dirette ai signori Foothead e Kirk, Inglesi cattolici, seguiranno il capitolo 25.º, e con ciò sarà provveduto ai timori dei più riguardosi.

² La traduzione francese della parte iniziale dell'opera pubblicata in lingua originale nel 1776 usciva a Parigi già l'anno successivo, a cura di Leclerc de Sept-Chênes; non stupisce la celerità, che è quasi un doveroso tributo alla francofilia dell'autore. Occorrerà attendere del tempo per la prima traduzione in tedesco, Frankfurt und Leipzig 1800; ancora più a lungo per la spagnola di José Mor de Fuentes, Barcelona 1842.

³ Nel 1783 l'opera finì una volta per tutte entro l'*Index librorum prohibitorum*, dove la Congregazione romana aveva riposto gli scritti di Voltaire e dei maggiori Illuministi. Lo studio classico sull'argomento è di McCloy 1933, ma si veda anche Womersley 1997.

⁴ Il frontespizio recita: *Istoria della decadenza e rovina dell'Impero Romano*, tradotta dall'Inglese di Edoardo Gibbon, Pisa, A spese di Silvestro, e Fratelli Gatti Stampatori di Venezia, 1789. Notizie sul libro ci offre Infelise 2000, 351 nt.

⁵ Sulla figura del Bettoni, e su questa sua impresa editoriale, vd. Berengo 1980, 63-65; 165.

Questo accadeva giusto negli anni in cui a Londra le meticolose espurgazioni dell'editore Thomas Bowdler – certo senza volerlo – innalzavano Gibbon al livello di Shakespeare, assicurando a quest'altra gloria della letteratura nazionale inglese lo stesso (in verità onorifico) trattamento del Bard of Avon⁶.

Abbiamo parlato di cose trascorse da un pezzo, perché non vadano dimenticate. Al presente, gli sforzi degli specialisti per sfuggire ai nuovi stereotipi e riportare ai dati oggettivi la discussione sulla tarda antichità hanno rischiato di fallire, tra elefantiasi della bibliografia e preavvisi di esplosione della mole. Però il tema della *Intolerance*, che stava alla base di quel lontano conflitto (oggi si chiamerebbe una 'guerra culturale'), non si contiene più entro il giro angusto delle riviste specializzate e degli autorizzati ai lavori; suscita emozioni profonde, esercita fascino civile sopra un pubblico vasto – e di più oltreatlantico, dove fu il kolossal di Griffith ad aprire la via hollywoodiana a una conoscenza di massa, dove ancora c'è gente pronta a discutere di libri come *Confessions of a Born-Again Pagan* oppure *Pagans and Christians in the City*. La materia è dunque oggetto di «Public History», segno di una collettiva percezione del problema, conferma di un serpeggiare del disagio latente, simbolo del senso di ansia e paura specularmente rappresentati dai contemporanei capolavori della sequela filmica di Denys Arcand⁷.

E a proposito di date e coincidenze emblematiche: anche questo declinante 2018 costituisce un anniversario da celebrare, giungendo a mezzo secolo preciso

⁶ Robusti atteggiamenti di reazione romantica e spiritualistica, più o meno dichiaratamente avversi alle idee di Gibbon, mostrano per esempio libri come *Der Fall des Heidenthums* di Heinrich Gottlieb Tzschirner (Leipzig, Barth, 1829), o la *Histoire de la destruction du paganisme en Occident* di Auguste-Arthur Beugnot (Paris, Didot, 1835). Nel ben diverso clima del razionalismo positivista si colloca invece il fortunatissimo lavoro di Gaston Boissier, *La fin du paganisme: étude sur les dernières luttes religieuses en occident au quatrième siècle* (Paris, Hachette, 1891); spesso riedito, tradotto in varie lingue (tra cui: *La fine del mondo pagano*, Milano, Sugarco, 1989), emulato da altri come Gilbert E.A. Grindle, *The Destruction of Paganism in the Roman Empire from Constantine to Justinian* (Oxford, Blackwell, 1892), o Samuel Dill, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire* (London, Macmillan, 1899²). Il migliore studio complessivo uscito nella prima metà del Novecento è quello di Johannes Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-romischen Heidenthums* (Heidelberg, Winter, 1929²; ne è stata fatta una traduzione inglese col titolo *The last days of Greco-Roman paganism*, Amsterdam, North Holland Pub. Co., 1978).

⁷ Aperta dal regista canadese nel 1986 con *Le déclin de l'empire américain*, continuata da *Les invasions barbares* (2003) e *L'âge des ténèbres* (2007) e felicemente conclusa, per ora, da *La chute de l'empire américain* (2018). I libri cui si fa riferimento sono: Steven D. Smith, *Pagans and Christians. Culture Wars from the Tiber to the Potomac*, Grand Rapids, Eerdmans, 2018; Anthony T. Kronman, *Confessions of a Born Again Pagan*, New Haven-London, Yale UP 2016.

dalla traduzione italiana dei saggi raccolti in volume a cura di Arnaldo Momigliano su *Il Conflitto tra Paganesimo e Cristianesimo nel secolo IV* (Torino, Einaudi, 1968). La conferenza di cui il libro pubblicava gli atti a stampa aveva avuto luogo al Warburg Institut di Londra, dieci anni prima; e appunto alla commemorazione di quell'evento espressamente si richiamava un altro, folto convegno di studi tenutosi al Monastero di Bose nell'ottobre del 2008; con il che gli organizzatori ribaltavano l'impostazione neo-gibboniana dello storico piemontese, per significare un freddo ripensamento sin dalla allusività del titolo scelto: *Pagani e cristiani in dialogo. Tempi e limiti della cristianizzazione dell'Impero romano (IV-VI secolo d. C.)*. Sul medesimo tema, però calcolando i tempi a partire dalla data di pubblicazione del testo originale (Oxford, Clarendon Press, 1963), era in precedenza intervenuto Augusto Fraschetti, con *Trent'anni dopo 'Il conflitto fra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV'*: elegante prolusione ad un convegno di Rende (novembre 1993) su «Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma» (Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995, 5-14).

Allora, fu colloquio o conflitto? libera discussione tra eguali, volenterosi di pacifiche intese, o contrapposizione di fanatismi reciproci? o sorda coercizione della libertà altrui, ricorrendo ad un uso asimmetrico della forza? E in che clima politico ciò avvenne: tra la generale indifferenza dei ceti inferiori, così come degli aristocratici tradizionalisti, pronti ad accettare dopo Costantino qualsiasi novità comportata dalle leggi imperiali in materia religiosa? o nella collettiva renitenza ad obbedirvi, in un amalgama di protesta sotterranea, di acredine a mezza voce che raramente sfociò in uno scontro aperto, ma ad entrambi impose meschini compromessi? In ogni modo, *Cristianesimo e paganesimo* – ribadiva nel suo intervento conclusivo Salvatore Calderone: lo studioso coetaneo e conterraneo, forse l'amico più consentaneo di Santo Mazzarino – sono concetti e forme male assimilabili tra loro; restava sicuro (p. 330) che «nella dimensione della storia le due 'categorie' rappresentano i poli dialettici e conflittuali di una rivoluzione profonda delle strutture del mondo antico».

È chiaro come taluni avanguardismi storiografici abbiano tratto una (più o meno conscia) ispirazione dal cosiddetto postmodernismo. Da oltre due secoli, superando vari ostacoli di percorso, la *modernità* coincideva in larga misura con l'affermazione della dottrina liberale, che pone al proprio centro gli ideali umani di ragione e di progresso; è ovvio: si tratta di lasciti provenienti dalle rivoluzioni settecentesche e dall'*Encyclopédie*, dal positivismo e dalla sociologia del XIX e XX secolo. Ma questi principî, che dopo un paio di guerre mondiali sembravano oggettivamente condivisi, se non proprio universalmente acquisiti, sono invece posti in dubbio, negati e respinti (dopo il 1989, in misura più accentuata); quasi non esistesse altra possibile narrazione storica che tendenziosa, suggestiva, unilaterale:

sicura latrice di istanze distorte, velleitarie⁸. Come succede con altri atteggiamenti contrari agli indirizzi consolidati nelle comunità scientifico-accademiche, è ovvio che chi sostiene invece la bontà delle strutture sociali e politiche, basate finora su principi razionalistici, tende a descrivere gli avversari come reazionari oscurantisti, sostenitori retrogradi di teorie fasulle e ingannevoli.

Le critiche più schiette, e a mio parere più efficaci, alle ‘nuove’ interpretazioni applicate al mondo tardoantico, sono venute da un archeologo inglese dai vasti interessi, Bryan Ward-Perkins. Con la reazione post-modernista dell’ultimo Novecento – originata, alimentata, assecondata da due storici della cultura che sembrano aver guardato in prevalenza alla parte orientale dell’impero – si è quasi imposta l’idea che non di *decline and fall* debba parlarsi per Roma, ma piuttosto di *transition, transformation, accommodation*. In definitiva nulla di così grave e drammatico, come fino agli anni ’70 eravamo portati a credere, si sarebbe abbattuto su quanti vissero allora la propria esistenza. Fra le tante reazioni caute, a volte imbarazzate ma infine essenzialmente cedevoli dinanzi al revisionismo di importazione nel campo degli studi tardo-antichi, Ward-Perkins ha inteso di contro riproporre la realtà cruda, avvalorata da solide prove documentali e materiali, dello sfacelo⁹ – un quadro spesso negato negli scorsi decenni, magari per amor di contraddizione, o inconfessato spirito di provocazione verso la storiografia di comune matrice ‘illuministica’, che nel secolo scorso fu rappresentata da figure di maestri (anche assai diversi tra loro) quali Ferdinand Lot e André Piganiol, John B. Bury e Norman H. Baynes, Andreas Alföldi e Johannes Straub, Santo Mazzarino e Arnaldo Momigliano.

Se accettiamo le sin troppo franche parole di Ward-Perkins, riconosciamo in Peter Brown lo storiografo «brillante e dotato di una penna felice» divenuto il guru di un movimento intellettuale quasi-mistico; ma in questa compagnia di New Ager amanti della tarda antichità, un analogo ruolo negli studi sopra le letterature dello stesso periodo ha certamente svolto Alan Cameron¹⁰. Entrambi i professori

⁸ L’anno di nascita del postmodernismo è generalmente indicato dalla letteratura accademica nel 1979, quando Jean-François Lyotard pubblicò *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (subito tradotto da Feltrinelli, 1981). Nel fortunato pamphlet si proclama che i tempi presenti smascherano e mettono fine a una lunga era in cui tre *grands récits* (illuminismo, idealismo, marxismo) ispiravano i valori e condizionavano le prospettive della cultura occidentale.

⁹ Irronpe alla memoria quel celebre distico di Massimiano elegiaco (5,115-116) in cui la giovane ‘filosofessa’ greca si adira con il maturo amante italiano per la sua impotenza sessuale. Il dramma è ambientato a Costantinopoli, ma la lamentazione si proietta sul piano cosmico: *Illa furens: «Nescis, ut cerno, perfide, nescis: / non fleo priuatam, sed generale chaos».*

¹⁰ Ward-Perkins 2010, 7; il quale era disposto a concedere che i discorsi di Brown fun-

hanno ottenuto larghi ascolti, ma il secondo – nonostante molte conclusioni ai problemi da lui toccati lungo mezzo secolo di attività siano spesso rilanciate come altrettanti *ipse dixit* – ha trovato più vive resistenze. Ne ragioneremo tra poco, sopra una campionatura di esempi offerti proprio da lui.

Sullo sfondo dell'attuale dibattito sulla qualità del lavoro storiografico, in particolare sugli obblighi imposti dalla realtà a fronte dei disinvolti sdoganamenti suggeriti dal cosiddetto *story telling* – dove l'assenza di ideologia è solo postulata e presunta – vorrei porre alcune basi di discussione generale, poi discutere una minuscola antologia di testi presi da Macrobio e altri scrittori coevi.

Allo scopo di individuare il miglior punto di vista sulle contrapposte definizioni *conflitto / dialogo* – in fondo a loro volta animate da sentimenti incompatibili sul valore da dare ai termini *tolleranza / intolleranza* – rileggeremo alcuni passi dei *Saturnalia*, dialogo di natura enciclopedica composto verisimilmente nel decennio 431-440. Il suo autore, Macrobius Ambrosius Theodosius, vir clarissimus et illustris, è identificabile con un magistrato di alto rango, proveniente da una famiglia che fu al servizio degli imperatori occidentali per più generazioni¹¹. Appena posa gli occhi su quest'opera (oppure sull'altra: un commento al *Somnium Scipionis*, anch'esso dedicato al figlio adolescente)¹², il lettore avverte che Macrobio si colloca nell'alveo della tradizione neoplatonica latina, senza scopi diversi da quelli nobilmente dichiarati: conservare come un raro scrigno quanta più memoria del patrimonio culturale della Grecia e di Roma, in ogni campo – storico e politico, letterario e scientifico, filosofico e religioso. Ciò non poteva procedere separato da una sommersa polemica verso i tempi nuovi, densi di minacce per la sopravvivenza stessa del mondo civile: l'*animus* è quello del patriota, difensore della 'città terrena' reale dagli attacchi esterni, forse

zionassero meglio per l'Oriente (*ibid.* 206-209): ma già i primi lavori di Anthony Kaldellis dedicati alle opinioni religiose di Procopio e Giovanni Lido (cito qui soltanto gli articoli brevi Kaldellis 2003 e Kaldellis 2004) smentivano questa parte della teoria. Si aggiunga ora Tóth 2017, e sull'altro versante Cameron 2016 (vd. *infra*, nt. 39). Occorre ricordare che il prof. Cameron è scomparso nell'estate del 2017.

¹¹ La documentazione è tutta raccolta da Mastandrea 2010, 217-224; lì avanzo l'ipotesi che il (Macrobio) Longiniano prefetto di Roma (400-402) e del pretorio d'Italia (406-408) sia il padre dello scrittore.

¹² È il caso appena di accennare come del trattato ciceroniano (eccetto l'ultima parte del VI libro, conservata dai codici di Macrobio) andò perduto l'unico testimone superstite nell'alto medioevo; quasi per ulteriore beffa del destino (Vessey 2012, 167), i monaci bobbiesi dilavarono la pergamena dell'attuale Vat. Lat. 5757 e sopra i caratteri onciali del *De re publica* vergarono nel VII secolo il commento ai *Salmi* di Agostino - da noi leggibile in centinaia di altri manoscritti.

anche contrariato nel vedere altri che impegnavano la loro autorità per deviare le attese dell'uomo verso una celeste 'città di Dio'¹³.

Nel suo poderoso compendio intitolato agli 'ultimi pagani di Roma' (2011) Alan Cameron destinava ampie sezioni del libro¹⁴ a tirare la somma delle proprie idee su temi quali l'appartenenza religiosa di Macrobio e l'energia residua tra i contemporanei di atteggiamenti volti a contrastare la cristianizzazione della società romana. Quelle che in una prima fase apparivano idee futuristiche e controcorrente¹⁵, erano nel frattempo divenute maggioritarie (se non proprio dominanti assolute) entro la *scholarship* anglo-americana. Al punto che Robert Kaster, presentando nel medesimo anno 2011 l'edizione Loeb dei *Saturnalia*, non solo recepiva il postulato generale di Cameron¹⁶, ma in perfetta e parallela sintonia si accordava con lui per riprodurre nei rispettivi lavori un elenco di cinque motivi ritenuti utili a corroborare l'ipotesi. Mi permetto di abbozzare i singoli punti così:

- 1) il nome Theodosius, scelto per Macrobio dai suoi familiari all'atto di nascita, doveva comportare legami stretti con un imperatore che proprio in quegli anni faceva chiudere i templi e proibiva i culti tradizionali: dunque ben difficilmente gli stessi genitori saranno stati dei 'pagani'.
- 2) Macrobio ricopriva nel 430 l'elevata posizione di prefetto al pretorio d'Italia e Africa, al servizio di una ormai «thoroughly Christianized imperial administration». Donde l'impossibilità da parte sua di esibire atteggiamenti e manifestare idee eterodosse, sotto qualunque forma.

¹³ Non per caso il tema è presente in tutti i carteggi epistolari scambiati tra Agostino e i suoi corrispondenti "pagani" - Massimo di Madaura (*epist.* 16-17), Longiniano (*epist.* 233-235), Volusiano (*epist.* 132, 135, 137); si veda l'ottimo lavoro di Kahlos 2009, 127-133; 212-214; per Nettario di Calama in particolare ora Bermon 2011. Ho altrove ipotizzato che le opere maggiori dei due autori tradizionalmente considerati 'pilastri del medioevo', siano in rapporto tra loro - nel senso che i *Saturnalia* offrano al *De ciuitate dei* una risposta indiretta, relativa al giudizio da esprimere sul senso di *res publica* come teorizzato e formulato da Cicerone (Mastandrea 2015, 83-88).

¹⁴ Addirittura l'intero capitolo 7, «Macrobius and the 'pagan' culture of his age» 231-272; il cui ultimo paragrafo si apre con queste parole (265): «So was Macrobius himself a pagan? Surely not - at any rate not a committed pagan».

¹⁵ Alludo a quella sorta di proto-manifesto dedicato a *Paganism and Literature in Late Fourth-Century Rome* che nel lontano agosto del 1976 udirono i partecipanti al 23° Entretien sur l'Antiquité classique, trattandosi il tema generale «Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident».

¹⁶ Kaster 2011 XXI-XXII: «I am persuaded that Macrobius [...] was probably a Christian and was certainly writing for an audience he assumed to be Christian».

- 3) Dall'inizio alla fine dei *Saturnalia*, un unico personaggio negativo disturba la fine atmosfera del banchetto; pur portando il nome (parlante?) di Evangelo, non risparmia malumori e sgradevolezze neppure al soave Pretestato – l'ospite più autorevole; e mette sotto accusa tra l'altro una presunta *inscitia Vergiliana* in materia di diritto pontificale (*Sat.* III 10,2): *et nos – inquit – manum ferulae aliquando subduximus, et nos¹⁷ cepimus pontificii iuris auditum: et ex his quae nobis nota sunt Maronem huius disciplinam iuris nescisse constabit*. Cameron prende alla lettera le astiose espressioni, dunque commenta¹⁸: «no one can have given classes on pontifical law as late as the fourth century [...] This is surely the perspective of a Christian, accustomed to catechetical classes for young Christians and taking it for granted (mistakenly) that pagans too routinely received instructions in the elements of their religion».
- 4) Macrobio elenca in *Sat.* I 16,6 i diversi tipi di festività romane (fisse, mobili, straordinarie, e in più i giorni di mercato ciclici e ricorrenti); i loro nomi sono *stativae, conceptivae, imperativae* e infine *nundinae*, cioè le feste degli abitanti dei villaggi e delle campagne che vi si incontrano per i loro affari e traffici di merci: *Nundinae sunt paganorum itemque rusticorum, quibus conueniunt negotiis uel mercibus prouisuri*. Ad avviso di Cameron, *itemque rusticorum* sarebbe soltanto una specie di glossa¹⁹ introdotta per definire meglio *paganorum* e prevenire dal possibile equivoco i contemporanei, alle orecchie dei quali il termine suonava ormai in tutt'altro senso.
- 5) Tra i motti di spirito di grandi personaggi dell'antichità, recitati da vari partecipanti al banchetto di Macrobio, spicca la triviale freddura emessa dall'imperatore Augusto all'atto di apprendere che il re della Giudea, il suo amico Erode, aveva mandato a morte per l'ennesima volta uno dei propri figli (*Sat.* II 4,11):

Cum audisset inter pueros quos in Syria Herodes rex Iudaeorum intra bimatam iussit interfici filium quoque eius occisum, ait: 'Melius est Herodis porcum esse quam filium'.

¹⁷ Fin qui s'estende la tacita ripresa di un verso di Giovenale (I 15): *et nos ergo manum ferulae subduximus, et nos eqs.*

¹⁸ Cameron 2011, 271.

¹⁹ Egli rinvia alla voce del *ThL* (VII/2, 538, 6 ss.) redatta da H.-O.Kroener [1967], secondo cui *itemque* è impiegato «ap. recentiores fere mera vi copulae».

Risulta chiara al principio la contaminazione narrativa del macabro aneddoto con il racconto della strage degli innocenti riportato nel vangelo di Matteo (2,16):

Tunc Herodes, uidens quoniam illusus esset a Magis, iratus est ualde et mit-
tens occidit omnes pueros qui erant in Bethlehem et in omnibus finibus eius
a bimatu et infra, secundum tempus quod exquisierat a Magis.

Scrivo a tale proposito Cameron²⁰: «Augustus cannot have known the gospel of Matthew, nor does Matthew say that Herod's own son was included. It must be a Christian adaptation of an original joke alluding to Herod's well-attested execution of three of his adult sons. But Macrobius writes as though he could expect his readers to take the story for granted. If this falls short of proof that he was a Christian, it makes it hard to believe that he was writing for pagans». In effetti, parrà sensato riferire al tempo di Augusto solo l'ultima parte della notizia²¹ – salvo immaginarsi che l'imperatore presagisse quanto Matteo avrebbe scritto molto tempo più tardi; o in alternativa che sia tutto vero, e corrisponda alla realtà degli avvenimenti. Ma c'è ben altro da intravedere in questo racconto, come diremo.

Agli enunciati di Cameron e Kaster ha da poco e puntualmente risposto Christopher Jones; delle controdeduzioni del professore di Harvard, i lettori apprezzeranno da soli l'efficacia scorrendo le pagine dal titolo «Was Macrobius a Christian?», in appendice al suo agile *Between Pagan and Christian*²²; ne riprenderemo i singoli passaggi intrecciando le idee conclusive e altre analoghe con l'apporto di ulteriori documenti e (speriamo) conclusivi argomenti. Meriterà inoltre accennare a un paio di questioni cui poteva darsi risposta pronta e sicura ancora prima che venissero agitate da protagonisti ed epigoni della «New Late Antiquity»²³. Mi riferisco alle presunte simpatie per il cristianesimo da parte di Rufio Antonio Volusiano: cioè del più insigne fra i senatori romani della generazione successiva ai saggi a banchetto²⁴ – la stessa cui appartiene l'autore dei *Saturnalia*. Anche con questo esempio si è cercato di elevare un puro postulato alla dignità di attestazione o di prova che ogni 'resisten-

²⁰ Cameron 2011, 271.

²¹ Veramente qualcuno ha provato ad avanzare ipotesi diverse: si veda Maselli 2007, e in particolare la sua conclusione a p. 648. Gli eruditi settecenteschi amarono vedere nel passo di Macrobio una prova testimoniale esterna a favore della veridicità del vangelo di Matteo: (molto parziale) documentazione in Cameron 2011, 271 nt. 158.

²² Jones 2014, 151-157.

²³ La definizione appartiene a Ward-Perkins 2010; ma se ne veda la ripresa nella elaborata, non amichevole critica di Canetti 2010, 101 nt. 1.

²⁴ "Volusianus" 6, in *PLRE II*; era figlio di Ceionio Rufo Albino (dialogante dei *Saturnalia*) e amico del poeta Rutilio Namaziano (I 167-178).

za pagana' era spontaneamente cessata (quanto meno tra le classi sociali superiori), a soli cinquant'anni dalle prime leggi religiose di Teodosio; insomma, Cameron e Kaster non hanno dubbi che, dopo il «triumph of Christianity», Macrobio scrivesse «for an audience he assumed to be Christian». Qui Jones ha buon gioco nel sostenere che il termine *audience* è fuorviante, se distolto da un ambito artistico-performativo dove si giochi un'immediata interazione col pubblico²⁵. E invece, al pari della *Historia Augusta*, o dell'epitome liviana di Ossequente, o di altri scritti concepiti nella cerchia dell'aristocrazia senatoria romana, i *Saturnalia* non ebbero circolazione alcuna, restando *anecdota* tra le carte di archivi familiari per vari decenni o addirittura per più di un secolo²⁶. Il passaggio ha valore emblematico, perché Volusiano fu considerato *gentilis* dai suoi più stretti congiunti e durante l'intero corso della vita – fino alla spettacolare 'conversione', simultanea al battesimo impartitogli sul letto di morte, il 6 gennaio del 437, a Costantinopoli, per i buoni uffici della nipote (e presto futura santa) Melania²⁷. Intorno alle precedenti opinioni religiose del personaggio siamo invece informati grazie ad un dossier epistolare, esplorato con insuperabile perizia da Peter Brown nella sua giovanile biografia di Agostino.

A pochi mesi dal sacco di Alarico, un circolo di nobili 'emigrati' a Cartagine si riuniva per discutere su temi retorico-letterari, filosofici e anche religiosi; erano giovani non privi di cultura e curiosità intellettuale; furono proprio talune loro critiche e ironie sui dogmi cristiani, giunte alle orecchie del vescovo di Ippona, a provocare la genesi del *magnum opus et arduum*²⁸. Conosciamo per certo il nome del più autorevole di quei dialoganti, protesi agli apici del governo imperiale; ma si è pure azzardata l'ipotesi²⁹ che il novero dei senatori allora presenti in Africa comprendesse lo stesso Macrobio: successore immediato di Volusiano nella prefettura

²⁵ Jones 114; a proposito di Volusiano vedi anche 82 e 182 nt. 10; 93 e 183 nt. 7; Rebillard 2015, 301-303.

²⁶ Dei *Saturnalia*, che sono dedicati al figlio Eustazio, nessuno dimostra certa conoscenza prima del commento ai *Salmi* di Cassiodoro, come ribadisce Mondin 2017, 162-163; la citazione di *in psalt.* 10, I *Macrobius quoque Theodosius in quodam opere suo gentem dicit Cylicranorum fuisse iuxta Heracleam constitutam, composito nomen ἄπο τοῦ κύλιχος, quod poculi genus una littera immutata calicem dixit* (cf. *Macr. Sat.* V 21,18) non consente «di stabilire se appartenga alla redazione originaria, completata e dedicata a papa Vigilio a Costantinopoli nei primi mesi del 548, o alla revisione fattane a Vivarium tra il 560 e il 580».

²⁷ Definitivo in proposito è il racconto di Geronzio, agiografo di Santa Melania (*Vita Latina*, §§ 53-55, ora nell'edizione Coco 2013, 73-77); e significative le parole dette da Volusiano a favore dell'allora patriarca di Costantinopoli, che si era recato da lui per guadagnarlo alla vera fede su richiesta della nipote (53,7): «Se avessimo due o tre persone come il santo vescovo Proclo, a Roma non ci sarebbe nessun pagano».

²⁸ Ottime pagine su «The Making of the Book» si leggono in O'Daly 1999, 27-38.

²⁹ Dietro suggerimento della ricostruzione di Brown 2005, 303.

del pretorio³⁰, i cui *Saturnalia* offrirebbero una trasfigurazione artistica di ‘veri’ colloqui (in una cornice narrativa retrocessa a quando i culti antichi erano ancora leciti) e insieme una velata contestazione alla fosca immagine del passato di Roma offerta dal *De ciuitate dei* e dalle *Historiae aduersus paganos* di Orosio.

Come si accennava, ogni informazione in nostro possesso viene da un carteggio triangolare fra Agostino, Marcellino e Volusiano; quest’ultimo, secondo quanto affermava Brown (p. 301), «era al servizio di imperatori cristiani e pertanto non libero di esprimere la propria opinione». E una preziosa conferma che le cose stessero proprio così ci arriva dalle poche battute confidenziali della *subscriptio* autografa³¹ all’epistola 135, in cui la madre del giovane si associa ai saluti rivolti ad Agostino e al suo segretario, manifestando timore per gli eventuali eccessi di franchezza – quasi a volerne scusare in anticipo la licenza:

[et alia manu] Incolumen uenerationem tuam diuinitas summa tueatur, domine uere sancte ac merito uenerabilis pater. <Domna mater large salutatur. Da ueniam temeritati quam ipse esse iussisti. Te domnum meum Possidium cum meis ueneror>.

Si noterà invece una certa cautela insita nella scelta dell’astratto *diuinitas*, che è protocollare, ma dalla dedica sull’arco di Costantino a Roma in poi esprimeva un monoteismo concettuale valido universalmente³²; latore di un messaggio di rivendicazione di libertà religiosa per tutti, secondo un atteggiamento che il senato non smetterà di professare per oltre due secoli a venire³³.

³⁰ Dalla *inscriptio* di *CTh* II 6,33, (Macrobio) Teodosio risulta in carica il 15 febbraio del 430: proprio in quell’anno, alla fine di agosto, morì Agostino, entro le mura di Ippona assediata dai Vandali. La successione dei *Praefecti praetorio Italiae et Africae* qui nominati si trova a p. 1248 di *PLRE* II.

³¹ In parte esclusa dal testo: trascrivo fra parentesi uncinata le parole escluse senza motivo dal testo e messe in apparato da A. Goldbacher (CSEL 44, 1904, p. 92). Per l’importanza della ricostruzione integrale della *subscriptio* ai fini di una conoscenza dei rapporti interpersonali fra i soggetti coinvolti nel carteggio mi permetto di rinviare a Mastandrea 1984.

³² L’iscrizione esprime i sentimenti del senato, il quale a Costantino vittorioso chiede il perdono per l’appoggio dato a Massenzio: *Imp(eratori) Caes(ari) Fl(auio) Constantino Maximo P(io) F(elici) Augusto S(enatus) P(opulus) Q(ue) R(omanus) quod instinctu diuinitatis mentis magnitudine cum exercitu suo tam de tyranno quam de omni eius factione uno tempore iustis rem publicam ultus est armis arcum triumphis insecnem dicauit*. L’esito favorevole è venuto dalla decisione della *diuinitas*: ma il termine è ambiguo, perché in tale monoteismo inclusivo poteva riconoscersi qualunque suddito dell’impero; Lenski 2008. Una lettura comparata (e sofisticata) di questi documenti famosi, come di altri che seguiranno, è offerta ora da Canella 2017, 69s.; 262-265 e *passim*.

³³ Quindi ben oltre il tempo della *relatio tertia* (composta nell’anno 384) e delle celebri

Tenendosi lontano da ogni nostalgica illusione giuliana di ‘rinascita’ del paganesimo antico (senza per questo rinunciare all’esigenza di *libertas* propria della dignità senatoria – o solo umana), nei *Saturnalia* l’autore offre della religione tradizionale l’immagine di un sistema chiuso, refrattario ad istanze innovative³⁴. L’assenza di Mitra, dio popolare e ‘militante’, dal panorama della teocrazia solare (*Sat.* I 17-24)³⁵, invocata da Cameron e Kaster quale prova della freddezza di uno scrittore supposto cristiano verso i culti orientali, potrà segnalare appunto l’abbandono dei sogni di rivincita, non certo l’accettazione di una attualità di intolleranza oppressiva che appare invece discretamente ma fermamente deprecata³⁶.

Ho pure rilevato altre volte come Macrobio introduca alterazioni minuscole e pressoché impercettibili su alcuni testi di riuso (in particolare, le *Lettere morali* di Seneca e le *Notti Attiche* di Gellio), tuttavia sufficienti a rivelarci la sensibilità più segreta di chi reimpiega le parole scritte da altri, tacendo di regola la propria fonte. Che intervenga sottilmente per piegare in senso politeistico (e insomma tradizionalista) il linguaggio dello stoicismo classico, ovvero per canzonare un episodio tragico assai popolare del Vangelo, l’autore persegue scopi denigratori della nuova religione, con metodica malizia. Insomma, dove lo studioso britannico riteneva di trovare conferme alla propria tesi che l’opera sia stata composta da un cristiano per altri cristiani, mi pare si celino solo indizi dei fini ideologici perseguiti da Macrobio, dei tenaci sentimenti di avversione che trapelano dai modi di una resistenza passiva, di un antagonismo non dichiarato.

Riprendiamo ora i cinque punti della rassegna di Cameron e Kaster, per opporre obiezioni inedite (o meno nuove, ma sinora ignorate) ad argomenti in qualche caso ‘circolari’.

- 1) Non avrei dubbi che a Macrobio il nome diacritico di Teodosio fosse imposto dalla sua famiglia per ragioni di ossequio dinastico: ma calcolando la data di nascita del futuro enciclopedista intorno al 380, esse nulla pertengono

parole di Simmaco oratore (10): *Quid interest qua quisque prudentia uerum requirat? uno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum*; fino alla lettera a Giustiniano, firmata dal re Teodato, redatta dal prefetto al pretorio d’Italia Cassiodoro (*var.* X 26,4): *cum diuinitas patiatur diuersas religiones esse, nos unam non audemus imponere. Retinemus enim legisse nos uoluntarie sacrificandum esse domino, non cuiusquam cogentis imperio: quod qui aliter facere temptauerit, euidenter caelestibus iussionibus obuiauuit.*

³⁴ È lo stesso quadro ben noto, tracciato da Agostino nei primi dieci libri del *De ciuitate dei* (ad es. Ries 2006, 186-187).

³⁵ Si tratta del maestoso discorso del pontefice Pretestato, i cui contenuti (se crediamo alle mai smentite risultanze della *Quellenforschung* ottocentesca) derivano da Porfirio di Tiro per il tramite del neoplatonico latino Cornelio Labeone.

³⁶ Rinvio ancora a Jones 2014, 156s.

alla svolta religiosa e al crescendo di leggi coercitive di cui dovette apparire responsabile Graziano (cioè il vescovo Ambrogio), più di Teodosio allora agli inizi del suo regno. In ogni caso, le carriere di numerosi alti magistrati di quegli anni³⁷ mostrano che, fatta salva la fedeltà all'imperatore, era ancora accettabile una dissociazione tra idee personali del privato cittadino e vita pubblica dell'ufficiale: parla chiaro a mio avviso l'esempio già sopra richiamato di Longiniano, prefetto di Roma e poi prefetto al pretorio d'Italia (morì a Pavia nell'agosto del 408, vittima del colpo di stato contro Stilicone)³⁸.

- 2) Ha gioco facile Christopher Jones a ricordare il fatto che dei 'criptopagani' ricoprono ancora alte cariche intorno al 430: ricordiamo che Macrobio è preceduto e seguito alla guida della prefettura d'Italia da due figli di partecipanti al banchetto: il più volte citato Volusiano e Nicomaco Flaviano junior (i cui rispettivi genitori erano Rufio Albino e appunto Flaviano senior, suicida dopo la sconfitta del fiume Frigido, nel settembre del 394). Occorre aggiungere che le testimonianze convergono sulla permanenza di *Hellenes* (veri o presunti, comunque tali denominati) persino ai vertici del governo nella parte orientale; resistono ad ogni pressione, talvolta pagano con la vita, ma conservano la loro identità per tempi assai lunghi, sicché Anthony Kaldellis ha potuto scrivere – con bella audacia – che «the last pagans of Constantinople survived the reign of Justinian»³⁹.

³⁷ Penso in primo luogo ai prefetti urbani di Roma, così ben indagati nella prosopografia di Chastagnol 1962 (che si ferma purtroppo alla morte di Onorio).

³⁸ Mastandrea 2010, 219-223; e più approfonditamente, Mastandrea 2010b.

³⁹ L'espressione allude manifestamente al titolo del libro di Cameron 2011, sul quale il bilancio conclusivo è formulato in questi termini (Kaldellis 2014, 366): «It reattributes to Christians cultural activities that were regarded as aspects of a late fourth-century *pagan revival*, refutes the existence of that revival, and has the pagan community fade away sooner with hardly a whimper. His last pagans of Rome seem to lack a group identity or any interest in their gods and traditions; they were but Christians waiting to happen. This picture will be contested. It will also prove impossible to export to New Rome, where Hellenic traditions, especially intellectual, remained strong in the era of Justinian, who long after the time of Phokas and the construction of Hagia Sophia, had to purge the pagans again late in his reign, in 562. Under Tiberios II, more trials ensued in Constantinople in 577, of pagans from eastern cities, which led to protests over their acquittal, and there were more troubles with pagans again under Maurikios». La risposta di Cameron 2016, 282, non è affatto remissiva; comunque, né Kaldellis né Cameron tengono conto abbastanza delle intersezioni fra aristocrazia occidentale e burocrazia orientale che si realizzarono nella Costantinopoli di Giustiniano durante la guerra in Italia; in questo senso, lo studio di Bjornlie 2013 mantiene assai più di quello che promettono il titolo e il sottotitolo.

- 3) Come altri ancora hanno bene intuito⁴⁰, il passo non autorizza sovra-interpretazioni: significa semplicemente che nei programmi educativi e nella prassi scolastica tardo-imperiale c'era posto per studi antiquari di cultura religiosa; il che del resto è testimoniato da una pagina delle *Notti Attiche*, quando Gellio scrive nella prefazione (§ 13):

Quod erunt autem in his commentariis pauca quaedam scrupulosa et anxia uel ex grammatica uel ex dialectica uel etiam ex geometrica, quodque erunt item paucula remotiora super augurio iure et pontificio, non oportet ea defugere quasi aut cognitu non utilia aut perceptu difficilia⁴¹. Non enim fecimus altos nimis et obscuros in his rebus quaestionum sinus, sed primitias quasdam et quasi libamenta ingenuarum artium dedimus, quae uirum ciuilitate eruditum neque audisse umquam neque attigisse, si non inutile, at quidem certe indecorum est.

Dunque, già una delle fonti predilette dei *Saturnalia* riteneva opportuno che al *uir ciuilitate eruditus* non mancasse almeno un'infarinatura in materia di antico diritto augurale e pontificale.

- 4) Contro l'ipotesi stravagante di Cameron e Kaster, avanzata per giustificare l'adozione da parte di Macrobio del giro di frase *nundinae [...] paganorum itemque rusticorum, quibus conueniunt* eqs., Jones ha obiettato che sarebbe bastato poco – cioè semplicemente omettere il primo sinonimo – e tutto scorreva liscio. Ha senz'altro ragione: pare una forzatura attribuire a questo esempio il valore di prova che il nuovo senso traslato di *paganus* aveva espulso dal *sermo communis* qualsiasi traccia di significato etimologico e originale del termine, per certificare in tal modo che dopo il 430 l'enciclopedista scrive da cristiano che si rivolge a lettori cristiani. Con tutto ciò, resta l'impressione che invece l'intento sia proprio distinguere nello specifico gli abitanti dei *pagi* dai *rustici* isolati; allegherei un ulteriore motivo, di ordine grammaticale e lessicale, utile a definire la questione – scottante in generale, al di là del caso allo studio.

Sono numerosi i contesti dove *itemque* non appare una mera zeppa con valore copulativo⁴², ma è chiamato a distinguere, e insieme correlare, gli

⁴⁰ MacRae 2016, 122; 200 nt. 128.

⁴¹ Questo stesso luogo di Gellio fu ripreso e compendiato da Macrobio, in analogia posizione di esordio (*Sat. praef.* 11).

⁴² I due termini appaiono interscambiabili, per esempio, in apertura al libello *De correctione rusticorum*, scritto dal vescovo Martino di Braga oltre un secolo più tardi: *Epistolam tuae*

elementi di una lista⁴³; a marcare differenze certe anziché sovrapporre piatte analogie. Basta uno sguardo agli usi stilistici dell'avverbio enclitico entro le pagine del dialogo⁴⁴ per isolare alcuni luoghi dirimenti e avvalorare così il nostro assunto.

In *Sat.* I 6,14 si evoca un episodio preciso nella secolare evoluzione storica della *toga praetexta*, cioè la riforma (introdotta al tempo della guerra annibalica) di antichissime cerimonie riparatrici: *Acta igitur obsecratio est pueris ingenuis itemque libertinis, sed et uirginibus patrimis matrisque pronuntiantibus carmen*. I ragazzi liberi e i figli dei liberti erano dunque (almeno sino ad allora) due categorie ben diverse, come chiarisce il seguito: *ex quo concessum ut libertinorum quoque filii, qui ex iusta dumtaxat matrefamilias nati fuissent, togam praetextam et lorum in collo pro bullae decore gestarent*.

Poco più avanti, in *Sat.* I 10,19, si nominano assieme il dio Saturno e la moglie, cui sono dedicati giorni di festa rispettivi e ben distinti: *Hanc autem deam Opem Saturni coniugem crediderunt, et ideo hoc mense Saturnalia itemque Opalia celebrari, quod Saturnus eiusque uxor tam frugum quam fructuum repertores esse credantur*.

In *Sat.* I 17,40, entro l'exkursus del pontefice Pretestato ove tutte le divinità sono riportate a Helios secondo la teocrazia neoplatonica, si dice che il Sole era chiamato anche Lykos: ne dà testimonianza la città di Licopoli nella Tebaide, *quae pari religione Apollinem itemque lupum, hoc est λύκον, colit, in utroque solem uenerans*.

Qualche riga sotto, al § 45, è la volta di Apollo 'dio pastore', i cui templi sono ovunque: *Praeterea aedes, ut ouium pastoris, sunt apud Camirenses Ἐπιμηλίου, apud Naxios Ποιμνίου itemque deus ἀρνοκόμης colitur, et apud Lesbios Νάπαιος; et multa sunt cognomina per diuersas ciuitates ad dei pastoris officium tendentia*.

sanctae caritatis accepi, in qua scribis ad me ut pro castigatione rusticorum, qui adhuc pristina paganorum superstitione detenti cultum uenerationis plus daemoniis quam deo persoluunt, aliqua de origine idolorum et sceleribus ipsorum uel pauca de multis ad te scripta dirigerem.

⁴³ Assimilabili ma diseguali, e comunque non identici. L'ottima discussione di Manacorda 1994, 80s., riguarda un luogo di Varrone (*rust.* II 6,5) e si basa principalmente su materiali documentari tardorepubblicani, ma si sa quanto le scelte linguistiche di Macrobio siano condizionate a loro volta dal massiccio impiego di un vocabolario 'anacronistico'.

⁴⁴ Con massima comodità, sulle pagine a stampa delle concordanze di Marina Sáez 1997, 619s.

Potrebbero darsi vari esempi dai libri successivi (benché alcuni segmenti di testo siano estratti *ad verbum* da prosatori repubblicani): mi limiterò a *Sat.* V 15,9, dove Macrobio enumera vari guerrieri etruschi e liguri presenti nella rassegna navale del decimo dell'*Eneide*, tra cui *Astur itemque Cupauo et Cinirus, insignes Cycni Phaethontisque fabulis, nullam pugnae operam praestant, cum Alaesus et Sacrator ignotissimi pugnent, et Atinas ante non dictus*. Anche qui, all'evidenza il nesso *itemque* non ha valore troppo lontano dalle congiunzioni, ma certo distingue nettamente un personaggio dall'altro.

- 5) L'aneddoto che riguarda il figlio (o il maiale...) di Erode nasconde in realtà elementi preziosi ai fini di un corretto giudizio sulle opinioni religiose di Macrobio; offre persino indizi – sin qui trascurati – che confermano le ipotesi avanzate oltre mezzo secolo fa, rispettivamente, da Alan Cameron, sulla datazione dei *Saturnalia* (1965), e da Peter Brown, sui rapporti fra quest'opera e il *De ciuitate dei* (1967); nessuna prova contiene invece a favore della presunta fede cristiana dell'enciclopedista, o della sua *audience*, laddove getta una lieve (ma non innocua) sfumatura di discredito sulla figura di Augusto. Il successore di Cesare, che sin dalla *Apologia* di Melitone di Sardi, dunque già presso le comunità organizzate ai tempi di Marco Aurelio doveva godere di carisma provvidenziale in virtù del sincronismo tra l'incarnazione del Logos e l'istituzione dell'Impero⁴⁵, è rappresentato qui come un uomo immorale, beffardo, persino spietato dinanzi alla tenera fiaba del massacro dei innocenti⁴⁶. A ciò avevo tentato di dare una spiegazione, ipo-

⁴⁵ Sarà invece Orosio a gettare le basi dell'ideologia teocratica dominante nei secoli del Medioevo occidentale, appunto sfruttando la contemporaneità dell'avvento di Gesù Cristo e della pace di Augusto, fondatori della Chiesa e dell'Impero. Sull'argomento si trova ora ricca documentazione presso Zecchini 2016; ma quanto alla chiusa del suo articolo (263), secondo cui Orosio si sarebbe esposto «all'insofferente rimprovero di Agostino, che gli ricordò come Cristo si fosse incarnato non sotto Augusto ma sotto Erode», riporto qui le parole iniziali di *ciu.* 18: *Regnante ergo Herode in Iudaea, apud Romanos autem iam mutato rei publicae statu imperante Caesare Augusto et per eum orbe pacato, natus est Christus eqs.* Non vi scorgo una polemica, ma solo l'ottica 'giudeocentrica' del contesto, che fa da sfondo pure all'annesso racconto di Sulpicio Severo in *chron.* II 27: *Tum Herodes alienigena, Antipatri Ascalonitae filius, regnum Iudaeae a senatu et populo Romano petiit accepitque. Hunc primum Iudaei externum regem coeperunt habere. Etenim iam aduentante Christo necesse erat secundum uaticinia prophetarum suis eos ducibus priuari, ne quid ultra Christum exspectarent. Sub hoc Herode, anno imperii eius tertio et XXX, Christus natus est Sabino et Rufino consulibus, VIII Kal. Ianuarias...* un potere secolare parallelo a quello spirituale della Chiesa.

⁴⁶ Una mordace irrivenza si estende nelle pagine di Macrobio ai familiari di Augusto, e tocca in modo particolare la figlia, Giulia maggiore; Arrigoni 2017 (sui passi di Macrobio: 102).

tizzando che la greve *boutade* servisse ad evocare le difficoltà dottrinali che Agostino incontrò nell'ultima fase della sua vita, in ambito di controversie sul peccato originale e questione del pedobattesimo⁴⁷. Cameron, fino a un certo punto, ha ragione: Macrobio scrive come se chi legge conoscesse già la vicenda della strage di Erode dal racconto di Matteo (e dei vangeli apocrifi); questo tuttavia non comporta che l'autore, o suo figlio Eustazio, o eventuali altre persone cui l'opera era destinata, 'aderissero' al cristianesimo; la storiella dimostra solo la diffusione, e aggiungerei la stretta attualità di un episodio della narrazione evangelica che nei primi decenni del V secolo poteva fornire esca alla polemica contro Pelagio e Celestio – le cui dottrine e persone subirono dure sanzioni dalle leggi imperiali⁴⁸.

Uno di questi decreti, databile con buona approssimazione all'autunno del 418, è indirizzato da Costanzo III al prefetto di Roma; la carica era all'epoca ricoperta dal nostro solito Volusiano: un nome che dobbiamo chiamare in causa per l'ennesima volta quale possibile 'intermediario' fra Macrobio e Agostino. Ecco il testo:

Imp. Constantius Volusiano PV. Quae quum praeteritae superstitionis, tum recentis, plena uanitatis iamdudum corrigi iusseramus, quotidianis insinuationibus maiora fieri nuntiantur. Et quoniam discordia animos commouet populorum, ea, quae iamdudum iusseramus, praecipimus iterari. Vnde his lectis, eximietas tua, omnes, qui dei inuidet pietati, diligenter inquirat, et eos faciat statim e muris urbis expelli; ita tamen,

⁴⁷ La popolare festa dei *Pueri innocentes*, fissata al 28 dicembre - cioè all'interno del ciclo natalizio che avrebbe dovuto soppiantare i Saturnali - fu promossa da Agostino per sostenere il più possibile la nuova pratica del battesimo precoce degli infanti: Mastandrea 2015, 101s., ivi bibliografia. Quale attualità mantenessero le dispute *de baptismo paruulorum* negli anni successivi all'*excidium Urbis* si ricava dall'interno del *dossier Marcellinus*: Aug. *epist.* 139,3; Rebillard 2015, 301-303; e sempre Moreau 1973, 45; 77-91, in particolare p. 85, per l'inevitabile attrazione esercitata dalla dottrina pelagiana sul paganesimo colto (e *vice versa*), scambiato pochi anni prima che Volusiano fosse chiamato ad eseguire le condanne imperiali contro gli eretici in veste di *praefectus urbanus*. Nella percezione, o nella propaganda, dei cattolici intransigenti, il campo avverso si configurava come un blocco unitario dove si ritrovavano tutte le forme di alterità religiosa; si veda solo Aug. *serm.* 62,18 (citato con altri esempi nel bel libro di Shaw 2011, 273; e prima da Kahlos 2007, 68): *Sciatis autem, carissimi, murmura illorum coniungere se cum haereticis, cum Iudaeis. Haeretici, Iudaei et pagani unitatem fecerunt contra unitatem.*

⁴⁸ Una completa documentazione e accurata discussione è offerta da Rinolfi 2014 - per quanto non mi paia accettabile lo spostamento in avanti della data al 421; pensa piuttosto all'autunno del 418 Marcos 2013, 330s.

ut ne intra centesimum quidem lapidem habeant licentiam consistendi. Caelestium quoque magis ac magis ex urbe pelli mandamus; constat enim iisdem e medio sublatis gratiam et concordiam tenere ueterem firmitatem. Sane deinceps si tale quicquam fuerit nuntiatum, officium praestantiae tuae capitali sententiae subdendum esse cognosce. Non enim patimur impunitum esse, praecepta nostra executionis negligentia proterari. Vale, parens carissime atque amantissime. [et adiecta subscriptio] Impleatur quod iussimus, quia hoc famae tuae expedit.

A giustificare il provvedimento sono invocati anzitutto, e come sempre, motivi di ordine pubblico; ma se colpisce l'ordinaria crudeltà con cui si intende punire (*capitali sententiae subdendum esse cognosce*) chi ometta di applicare la legge, o la applichi con poca determinatezza, l'esortazione della clausola autografa (*Impleatur quod iussimus* eqs.) non deve affatto sembrare una cerimoniosa cortesia: suona piuttosto come un rimprovero incalzante, in aggiunta alle terribili minacce verso il magistrato e il personale dell'ufficio prefettizio di Roma espresse nel corpo della lettera. Quasi a scongiurare il pericolo di uno scarso entusiasmo nella esecuzione dei compiti da parte di Volusiano.

Di recente, lo storico bizantinista Anthony Kaldellis si è domandato: «How Perilous Was it to Write Political History in Late Antiquity?»⁴⁹. Questo interrogativo fa da titolo ad un saggio dagli orizzonti ampi, che muove dalle vicende di Procopio e dell'età giustiniana per estendere lo studio a pregressi casi di letterati dissidenti, a partire dal tempo di Costantino; la sua lettura fornisce dati di fatto in tale quantità (e di tale qualità) che rende difficile il contraddire le conclusioni dell'autore: «we have to invest more in learning to read between the lines, but also in reading silences».

In effetti i bravi ottimisti di oggi, adottando chiavi interpretative post-moderne per applicarle al mondo tardo-antico, sono inclini a distogliere lo sguardo dai tanti piccoli segni di una protesta, o indizi di un malessere; ma in carenza di prove chiare di opposizione al cristianesimo, sembra davvero troppo pretendere che i «pagan intellectuals», soffocati da un sistema repressivo che non lasciava margine alcuno a una libera scelta religiosa e proibiva gli antichi culti sotto pena capitale, deponessero ogni prudenza nicodemica o dissimulazione onesta, affrontando il martirio come potevano prescrivere Cipriano di Cartagine, o Giovanni Calvino, o i Gesuiti missionari nel Giappone del Seicento⁵⁰.

⁴⁹ Kaldellis 2017. La citazione data per esteso qui sotto viene dalla p. 58 dell'articolo.

⁵⁰ Secondo rigidi canoni religiosi, ovviamente, neppure la 'vergine Ipazia' avrebbe subito un *martirio*; e infatti lo nega, puntualmente, Cameron 2016 (tra sbotti di aperta animosità:

Tempo fa m'ero azzardato a dire che, per quanti sono nati e vissuti fra Gran Bretagna e Nord America, manca la memoria ambientale di cosa sia un totalitarismo⁵¹; ora invece scrive Kaldellis: «Just because pagan authors did not complain explicitly about Christian persecution of pagan intellectuals does not mean that intellectual debates were being carried out in a courteous and safe environment of polite disagreement. Self-censorship challenges modern readings that stick 'safely' to the surface of what is reported out of fear of 'overinterpreting' them. Silences do not reliably prove absences. They are rather useful photo-negatives of territory that has yet to be mapped. How many potential *Secret Histories* were not written?».

Per concludere. Le voci *decadenza* o *declino* contengono già il senso della *trasformazione* – che è termine adiaforo. Ma su fenomeni culturali tanto vasti quanto 'la fine del mondo antico', la deontologia professionale e una comune onestà intellettuale richiedono da parte di ogni studioso lo sforzo educativo di bilanci chiari, orientamenti etici equilibrati e non equilibristici, e magari giudizi storici imparziali – dandosi per scontato che provengono da punti di osservazione diversi. Farò un esempio solo, da manuale di letteratura. Faltonia Proba, la poetessa romana che alla metà del IV secolo compose il famoso centone virgiliano, nella anonima *praefatio*⁵² è accreditata di saper offrire ai lettori un *Maronem mutatum in melius* (v. 3-4). Ne sembra convinto in buona fede chi scriveva, l'avranno creduto molti pii lettori a quei tempi: ma dove più si troverebbe oggi un critico, così ligio a principi morali di ispirazione religiosa, da sostenere che la povera parafrasi *de laudibus Christi* sia da preferire al poema originale – in quanto 'intriso di paganesimo'?

verso Gibbon, verso Bertrand Russell) nel suo ultimo libro; dove già il titolo formulare del capitolo 9 «Hypatia: Life, Death, and Works» comporta una critica allusiva, ma ostile, ad ogni fantasia di sacrilega assimilazione della filosofessa alle vere eroine dei martirologi cristiani.

⁵¹ Mastandrea 2015, 88 s.. Avrei pur dovuto ricordare il clima di conformismo culturale e autocensura nel periodo del maccartismo, e mi limitavo invece all'esempio dell'Italia degli anni trenta, dove sarebbe stato assurdo chiedere a un magistrato o a un prefetto, a un professore universitario o a un alto ufficiale dell'Esercito, se fosse fascista: nessuna alternativa era data. Ogni comune cittadino obbediva a leggi che negavano le libertà più elementari, mentre chi osava esprimere idee irregolari rischiava il confino di polizia, o guai peggiori. Un piccolo numero di dissidenti aveva potuto emigrare, in Francia, in Inghilterra, nelle Americhe, ma la stragrande maggioranza degli altri erano solo antieroi acquattati, timorosi, semisilenziosi; però onesti, capaci di pensare e talvolta anche di scrivere. Beninteso, a persone di alto rango, a figure di reputazione internazionale - per esempio ad un ex-ministro della Pubblica Istruzione e senatore del Regno come Benedetto Croce - era concesso molto più che ad altre persone; anche il pensatore napoletano si sarà però ingegnato di moderare preventivamente il linguaggio, quando stampava un articolo o parlava in pubblico.

⁵² Composta da un familiare della nobildonna, forse il nipote Anicio Petronio Probo, cos. 405 (Mastandrea 2001).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Arrigoni 2017

S.Arrigoni, *La figura di Ottaviano in Prudenzio: il matrimonio con Livia (c. Symm. I 245-270)*, «Incontri di Filologia Classica» XV (2015-2016), 95-114.

Berengo 1980

M.Berengo, *Intellettuali e librai nella Milano della Restaurazione*, Torino 1980.

Bermon 2011

E.Bermon, *Le Songe de Scipion dans la correspondance entre Sant Augustin et Nectarius de Calama*, «Les Études philosophiques» XCIX (2011/4), 521-542.

Bjornlie 2013

M.S.Bjornlie, *Politics and Tradition Between Rome, Ravenna and Constantinople: A Study of Cassiodorus and the Variae, 527-554*. Cambridge 2013.

Brown 2005

P.Brown, *Agostino d'Ipbona*. Nuova edizione ampliata, Torino 2005² [trad. di Id., *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley-Los Angeles 2000²; 1^a ed. London 1967].

Cameron 2011

A.Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford-New York 2011.

Cameron 2016

A.Cameron, *Wandering Poets and Other Essays on Late Greek Literature and Philosophy*, Oxford-New York 2016.

Canella 2017

T.Canella, *Il peso della tolleranza. Cristianesimo antico e alterità*, Brescia 2017.

Canetti 2010

L.Canetti, recensione a Ward-Perkins 2010, in «Storica» XLVI (2010), 101-120.

Chastagnol 1962

A.Chastagnol, *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris 1962.

Coco 2013

Geronzio, *Vita latina di Santa Melania*, Introduzione, traduzione e note di L.Coco, Roma 2013.

Cracco Ruggini 1989

L.Cracco Ruggini, *Omaggio ad Arnaldo Momigliano*, Como 1989.

Infelise 2000

M.Infelise, *L'editoria veneziana del Settecento*, Milano 2000.

Jones 2014

Ch.P.Jones, *Between Pagan and Christian*, Cambridge, Ma-London 2014.

Kahlos 2007

M.Kahlos, *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, Burlington, NJ 2007.

Kahlos 2009

M.Kahlos, *Forbearance and Compulsion. The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity*, London 2009.

Kaldellis 2003

A.Kaldellis, *The Religion of Ioannes Lydos*, «Phoenix» LVII (2003), 300-316.

Kaldellis 2004

A.Kaldellis, *Identifying Dissident Circles in Sixth-Century Byzantium. The Friendship of Prokopios and Ioannes Lydos*, «Florilegium» XXII (2004), 1-17.

Kaldellis 2014

A.Kaldellis, *The Making of Hagia Sophia and the Last Pagans of New Rome*, «Journal of Late Antiquity» VI (2014), 347-366.

Kaldellis 2017

A.Kaldellis, *How Perilous Was it to Write Political History in Late Antiquity?*, «Studies in Late Antiquity» I (2017), 38-64.

Kaster 2011

Macrobius' *Saturnalia*, I, Edited and translated by R.A.Kaster, Cambridge, Ma-London 2011.

Lenski 2008

N.Lenski, *Evoking the Pagan Past: Instinctu divinitatis and Constantine's Capture of Rome*, «Journal of Late Antiquity» I (2008), 204-257.

MacRae 2016

D.MacRae, *Legible Religion: Books, Gods, and Rituals in Roman Culture*, Cambridge, Ma-London 2016.

Manacorda 1994

D.Manacorda, *Gli aselli dossuarii di Varrone*, in J.Carlsen - P.Ørsted - J.E.Skydsgaard (ed.), *Landuse in the Roman Empire*, Rome 1994, 79-90.

Marcos 2013

M.Marcos, *Anti-Pelagian Legislation in Context*, in *Lex et religio*. «XL Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 10-12 maggio 2012)», Roma 2013, 317-344.

Marina Sáez 1997

R.M.Marina Sáez - J.F.Mesa Sanz, *A Concordance to the Saturnalia of Ambrosius Theodosius Macrobius*, Hildesheim 1997.

Maselli 2007

G.Maselli, *Macrobio, Augusto e la 'strage degli innocenti'*, «Bollettino di Studi Latini» XXXVII (2007), 643-648.

Mastandrea 1984

P.Mastandrea, *Soscrizioni alia manu nell'epistolario di Agostino*, «Orpheus» n.s. V (1984), 452-457.

Mastandrea 2001

P.Mastandrea, *L'epigramma dedicatorio del Cento Vergilianus di Proba (AL 719d Riese²). Analisi del testo, ipotesi di datazione e identificazione dell'autore*, «Bollettino di Studi Latini» XXXI (2001), 565-578.

Mastandrea 2010

P.Mastandrea, *Appunti di prosopografia macrobiana*, «Athenaeum» XCVIII (2010), 205-226.

Mastandrea 2010b

P.Mastandrea, "Longinianus", in *Augustinus-Lexicon*, III/7-8, Basel 2010, 1061-1065.

Mastandrea 2011

P.Mastandrea, *Vita dei principi e Storia Romana, tra Simmaco e Giordane*, in L.Cristante – S.Ravalico (ed.), *Il calamo della memoria IV. Riuso di testi e sistema letterario nella tarda antichità IV*. «Atti del IV Incontro internazionale, Trieste, 28-30 aprile 2010», Trieste 2011, 207-245.

Mastandrea 2015

P.Mastandrea, *Agostino e Macrobio, due modi opposti di vedere il passato (e il futuro)*, in S.Ratti (ed.), *Une Antiquité tardive noire ou heureuse?*, Besançon 2015, 79-102.

McCloy 1933

S.T.McCloy, *Gibbon's Antagonism to Christianity and the Discussions that It Has Provoked*, London 1933

Mondin 2017

L.Mondin, *Sullo scrittoio di Ennodio: la trama allusiva della Paraenesis didascalica*, in L.Cristante – V.Veronesi (ed.), *Il calamo della memoria VII*. «Atti del VII Incontro internazionale, Trieste, 29-30 settembre 2016», Trieste 2017, 147-176.

Moreau 1973

Madeleine Moreau, *Le dossier Marcellinus dans la Correspondance de saint Augustin*, Paris 1973.

O'Daly 1999

G.O'Daly, *Augustine's City of God. A Reader's Guide*, Oxford 1999.

Rebillard 2015

E.Rebillard, *Late Antique Limits of Christianness: North Africa in the Age of Augustine*, in E.Rebillard – J.Rüpke (ed.), *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, Washington DC 2015.

Ries 2006

J.Ries, *I Cristiani e le Religioni*, tr. it. Milano 2006.

Rinolfi 2014

C.Rinolfi, *Sinergie fra Impero e Chiesa nella lotta contro le eresie pelagiana e*

nestoriana, Diritto @ Storia XII, 2014 [<http://www.dirittoestoria.it/12/pdf/Rinolfi-Sinergie.pdf>].

Shaw 2011

B.D.Shaw, *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge-New York 2011.

Tóth 2017

A.J.Tóth, *John Lydus as pagan and Christian*, in Marianne Sághy - E.M. Scholman (ed.), *Pagans and Christians in the Late Roman Empire: New Evidence, New Approaches (4th-8th centuries)*, Budapest 2017, 59-68.

Vessey 2012

M.Vessey, *A Companion to Augustine*, London 2012.

Ward-Perkins 2010

B.Ward-Perkins, *La caduta di Roma e la fine della civiltà*, tr. it., Roma-Bari 2010 [ed. orig. Oxford 2005].

Womersley 1997

D.Womersley (ed.), *Religious Scepticism. Contemporary Responses to Gibbon*, Bristol 1997.

Zecchini 2016

G.Zecchini, *Augusto dopo Augusto. Alcune riflessioni sulla fortuna di Augusto nell'antichità*, «Maia» LXVIII (2016), 231-244.