

La christianisation progressive de l'Empire romain dans l'Antiquité tardive (du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle) correspond-elle à un modèle de développement spirituel et à une évolution historique « heureuse » que l'on peut considérer comme une délivrance et un progrès ou au contraire comme une période « noire » où règnent les persécutions, les violences, les censures et les masques ?

On souligne ici l'importance des résistances intellectuelles et littéraires face à la volonté universaliste de la nouvelle religion.

Ce colloque recueille les réflexions de spécialistes qui poursuivent ainsi un débat de grande importance, toujours renouvelé, et en infléchissent ou en complètent les conclusions.

*Ouvrage publié avec le concours de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité  
(UFC - ISTA EA 4011)*

Stéphane Ratti est Professeur d'Histoire de l'Antiquité tardive à l'Université de Bourgogne-Franche-Comté. Il est l'auteur d'une centaine d'articles et de plusieurs ouvrages dont *Polémiques entre païens et chrétiens* en 2012, consacré aux relations entre païens et chrétiens dans l'Antiquité tardive.

Presses universitaires de Franche-Comté  
<http://presses-ufc.univ-fcomte.fr>

Une Antiquité tardive noire ou heureuse ?  
Stéphane Ratti (dir.)

Prix : 23 euros

ISBN 978-2-84867-528-2



9 782848 675282



# Une Antiquité tardive noire ou heureuse ?

COLLOQUE INTERNATIONAL DE BESANÇON  
12 et 13 novembre 2014

Stéphane RATTI (dir.)



Presses universitaires de Franche-Comté

Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité

# UNE ANTIQUITÉ TARDIVE NOIRE OU HEUREUSE ?

Actes du colloque international de Besançon  
(12 et 13 novembre 2014)

Édité par  
Stéphane RATTI

Presses universitaires de Franche-Comté



*À la mémoire de Philippe Bruggisser*

## Contents

Stéphane Ratti, Late Antiquity and Freedom: from Herbert Bloch to the Present Day . . . . .	11-23
Homage to Philippe Bruggisser . . . . .	25

### Part I – Historiography and periodisation issues

Giuseppe Zecchini, Late Antiquity: Periodizations of a Dark and Happy Age. . . . .	29-41
Hervé Inglebert, Historians and the Twilight of Late Antiquity . . . . .	43-61
Polymnia Manstandrea, Late Antiquity: Rouge <i>et</i> Noire . . . . .	63-78
Paolo Manstandrea, Augustine and Macrobe: Two Opposite Ways of Perceiving the Past and the Future. . . . .	79-102

### Part II – Pagans and Christians: violence, polemics, and appropriations

Bassir Amiri, Pagan Temples and Cults in Christian Rome: Appropriation and Transformation . . . . .	105-117
Aude Busine, Julian and the Martyrs of Antioch: the Example of <i>Dux</i> Artemius . . . . .	119-135
Robert M. Frakes, Considérations sur la <i>Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum</i> (or <i>Lex Dei</i> ), un exemple de la culture de l'Antiquité tardive. . . . .	137-159
Stéphane Ratti, Did Augustine Intend to Prohibit the <i>Querolus</i> ? . . . . .	161-176

### Part III – The end of late Antiquity: the fifth and sixth centuries

Jean-Yves Guillaumin, Servius: an Intellectual and Happiness in Late Antiquity . . . . .	179-190
Pierre Jaillette, A Bright Accomplishment: How the Theodosian Code Was Drawn Up. . . . .	191-207
Lucie Desbrosses, The Ancient World by Sidonius Apollinaris: Salience and Signification of the Pagan Model. . . . .	209-226
Bruno Bleckmann, Christianity and Non-Christian Religions after Justinian: the Testimony of Menandros Protektor . . . . .	227-250
Jean-Michel Carrié, Conclusions . . . . .	251-259
Abstracts . . . . .	261-270

## Sommaire

Stéphane Ratti, Introduction. Une Antiquité tardive libre ? De Herbert Bloch à aujourd'hui . . .	11-23
Hommage à Philippe Bruggisser . . . . .	25
<b>Partie I – Historiographie et questions de périodisation</b>	
Giuseppe Zecchini, L'Antiquité tardive : périodisations d'un âge noir et heureux. . . . .	29-41
Hervé Inglebert, Les historiens et les clairs-obscur de l'Antiquité tardive . . . . .	43-61
Polymnia Athanassiadi, Antiquité tardive rouge <i>et</i> noire. . . . .	63-78
Paolo Mastandrea, Agostino e Macrobio, due modi opposti di vedere il passato (e il futuro) . . . . .	79-102
<b>Partie II – Païens et chrétiens : violences, polémiques et appropriations</b>	
Bassir Amiri, Temples et cultes païens dans la Rome chrétienne : modalités d'appropriation et de transformation . . . . .	105-117
Aude Busine, Julien et les martyrs d'Antioche. L'exemple du <i>dux</i> Artémios . . . . .	119-135
Robert M. Frakes, Approaching the <i>Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum</i> (or <i>Lex Dei</i> ) as an Example of Late Antique Culture . . . . .	137-159
Stéphane Ratti, Saint Augustin a-t-il voulu interdire le <i>Querolus</i> ? . . . . .	161-176
<b>Partie III – La dernière Antiquité tardive : les V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles</b>	
Jean-Yves Guillaumin, Servius : un intellectuel et le bonheur dans l'Antiquité tardive . . . . .	179-190
Pierre Jaillette, Une lumineuse réalisation : la codification théodosienne . . . . .	191-207
Lucie Desbrosses, L'Ancien monde chez Sidoine Apollinaire : prégnance et signification du modèle païen. . . . .	209-226
Bruno Bleckmann, Christentum und nichtchristliche Religionen in nachjustinianischer Zeit: Das Zeugnis des Menandros Protektor . . . . .	227-250
Jean-Michel Carrié, Conclusions du colloque . . . . .	251-259
Résumés . . . . .	261-270

AGOSTINO E MACROBIO, DUE MODI OPPOSTI DI VEDERE IL PASSATO  
(E IL FUTURO)

Paolo MASTANDREA  
Università Ca' Foscari, Venezia  
mast@unive.it

La risposta al quesito posto dagli organizzatori col tema di questo Colloquio, se il periodo tardoantico debba considerarsi fosco e oscuro, ovvero propizio e radioso, resta inevitabilmente affidata a punti di vista particolari e alle sensibilità di persone che vivono pure tempi di profonde trasformazioni; donde le incertezze, gli smarrimenti, insomma la coscienza del disagio: una vaga idea soggettiva di crisi e di decadenza che non trova smentite nei dati oggettivi dell'economia e della politica a livello generale, mentre la cronaca è scandita da eventi collettivi spettacolari quasi sempre dolorosi e traumatici.<sup>1</sup> Ecco come l'etica del *bonheur* individuale (la *eudaimonia* dei pensatori greci, divenuta in latino *vita beata*) torna oggi senza clamore al centro dei nostri interessi quotidiani.

Per il corso dei secoli in cui restava saldo il tradizionale sistema di valori, la ricerca della 'felicità' rappresentò il fine di ogni uomo che si domanda se la propria esistenza abbia un senso, e quale eventualmente esso sia; a nulla di meno una vera indagine filosofica doveva mirare, e con la frase (estratta dall'amato *Hortensius*) "*Beati omnes esse uolumus*" Agostino aveva aperto il secondo dei suoi dialoghi cassiacesi<sup>2</sup>; quel titolo da lui accolto, *De beata vita*, doveva del resto apparire familiare a tutti i lettori, essendo transitato appunto da Cicerone (così si chiama il libro quinto delle sue *Tusculanae*) e Seneca (il secondo dei *dialogi*) a Lattanzio (il finale delle *Divinae Institutiones*) e Ambrogio (due libri *De Iacob et vita beata*). Ma poiché dobbiamo occuparci qui della felicità (o della infelicità) di chi visse all'interno della società romana tardoantica, occorre per prima

<sup>1</sup> Queste frasi erano già scritte prima del 7 gennaio 2015.

<sup>2</sup> Lo stesso passo del dialogo (*Hortensius* 58-59 Grilli) è più volte richiamato da Agostino, in luoghi e opere diversi (J. Doignon, « Fragments de l'*Hortensius* chez Augustin à récupérer ou à invalider », *Latomus* 58, 1999, p. 164-171).

cosa convenire sul fatto che uno stacco lacerante maturò nel periodo che sta fra III e VI secolo, portando a quella “cesura epistemologica del profano”, a quel “prosciugarsi della secolarità” di cui ha parlato Robert A. Markus, finemente precisandone gli aspetti essenziali.<sup>3</sup>

Se è lecita una notazione personale, quando iniziavo a studiare Lettere classiche agli inizi degli anni Settanta, andava di mano in mano tra i giovani (solo più tardi sarebbe entrato anche nei programmi d’esame universitari) un libro di grande successo, dal titolo *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*; raccoglieva quattro conferenze che Eric R. Dodds aveva tenuto nel 1963 e pubblicato poco dopo.<sup>4</sup> Attraverso uno studio coinvolgente dell’opera letteraria di autori portati a esperienze personali mistiche o ad esiti variamente ‘irrazionali’, si disegnava il quadro di una società di uomini e donne che, pur dislocati sui fronti contrapposti della polemica religiosa, vivevano gli stessi affanni, speranze e timori per il futuro – individuale e collettivo.

Devo confidare che, a distanza di oltre quarant’anni, su molte altre cose ho cambiato giudizio: mai veramente sul fatto che il mondo tardoantico fosse per lo più un’epoca ‘nera’, o quantomeno ‘opaca’ e ‘buia’. L’opinione in sé varrebbe come l’altra, naturalmente, ma poggia sopra un’enorme quantità di dati oggettivi che un altro studioso britannico, attento alla cultura materiale più che alla psicologia sociale, ha spiegato di recente in maniera davvero persuasiva.

Con la reazione anti-gibboniana del tardo novecento – originata, alimentata, assecondata da storici della cultura che sembrano aver guardato in prevalenza alla parte orientale dell’impero<sup>5</sup> – si è imposta l’idea che non di *decline and fall* debba parlarsi,

<sup>3</sup> Le definizioni si leggono nella chiusa al libro di R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990; anche in traduzione italiana, Genova, 1996, qui p. 262.

<sup>4</sup> L’intestazione, nella forma completa di sottotitolo, è *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, 1965; il libro fu tradotto in italiano (e con straordinaria finezza, da Giuliana Lanata, nel 1970) prima che in francese (1979, e di nuovo 2010), in tedesco e in castigliano.

<sup>5</sup> Alludo alle tesi di Alan Cameron, abbozzate sin dal *Claudian* del 1970, esposte in forma articolata nel brillante ma discutibile intervento su *Paganism and Literature* agli Entretiens Hardt pubblicati nel 1977; ripresentate molte volte nei decenni successivi, fino alla ponderosa monografia *The Last Paganism and Literature*, Oxford, 2011; soprattutto penso ai percorsi del pensiero politico-storiografico di Peter Brown su Agostino, dagli ardimentosi principii della biografia ‘sessantottesca’ ai cauti approdi dell’epilogo aggiunto alla ristampa del 2000 – che spesso assomiglia ad una ritrattazione. Densa di studi epigonali, solo punteggiati da qualche voce critica, la bibliografia al riguardo; per il raro senso di misura e la lucidità di stile, mi limito a segnalare il saggio di uno studioso nordamericano: Christopher P. Jones, *Between Pagan and Christian*, Cambridge Ma-London, 2014.

ma piuttosto di *transformation* e *accommodation*.<sup>6</sup> In definitiva nulla di così grave e drammatico, come 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 tardoantichi, l'archeologo Bryan Ward-Perkins<sup>7</sup> ha riproposto al contrario la realtà cruda, avvalorata da prove documentali e materiali, di uno sfacelo generale – un quadro che negli ultimi tre-quattro decenni era stato negato comunque per amore di novità, o magari per un inconfessato spirito di provocazione ideologica contro la storiografia di tradizione 'illuministica', nel secolo scorso ben rappresentata da figure di maestri quali Santo Mazzarino e Arnaldo Momigliano, Andreas Alföldi e Johannes Straub.

In effetti occorrerà pensare che nella Tarda Antichità, come in qualsiasi altro tempo della storia, non saranno mancate ai singoli individui le migliori ragioni di soddisfazione e di gioia, o all'opposto di sconforto e di malinconia, cioè – richiamandoci al secondo elemento lessicale del titolo del convegno – per essere di un umore *nero*. I motivi sono sempre e anzitutto biologici, se guardiamo all'incidenza della buona salute, fisica e mentale, o anche solo della età anagrafica, sulla qualità della vita. Viene in mente quel racconto della duchessa legitimista che un giorno del 1840 discuteva nel suo salotto con due amiche su quale fosse stato l'anno più bello della loro vita; una delle nobildonne indicava il 1825, quando aveva avuto luogo l'incoronazione della sacra maestà del re Carlo X; l'altra diceva che era stato il 1814, perché Parigi aveva riavuto il suo sovrano, mentre l'esecrato tiranno lasciava la Francia. "Per me", confessò la padrona di casa, "è stato il 1793"; le due signore protestarono: "Impossibile: giusto allora fu martirizzata la regina Maria Antonietta, c'era il Terrore e le prigioni piene d'innocenti, dettava legge Robespierre..."; alla duchessa sfuggì un sospiro: "Sì, tutto vero, però io avevo diciott'anni".

Se è persino banale dire che ottimismo e pessimismo, in arte e in letteratura, sono espressi inevitabilmente da singoli individui, dunque appaiono legati al carattere, allo stato d'animo, alla fase della vita attraversata nel preciso momento della scrittura e così

<sup>6</sup> A guardia da sempre di posizioni come queste era Jocelyn N. Hillgarth, di cui si veda ad esempio *Christianity and paganism, 350-750*, Philadelphia Pa, 1986; ma già nel 1969 apriva una raccolta di letture su *The Conversion of Western Europe* con queste parole: "The problem of the Decline and Fall of Rome, which fascinated men's minds even before it became an inescapable fact in the fifth century, tends to be seen today rather in the light of a transformation of the Roman world" (con allusione al titolo significativo dei saggi riuniti da Lynn White jr, *The Transformation of the Roman World. Gibbon's Problem After Two Centuries*, Berkeley-Los Angeles, 1966).

<sup>7</sup> B. Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford, 2005; accuratissima è l'edizione italiana, Bari, 2010.

via, emblematico appare il caso di Agostino. Nei dialoghi cassiacesi si respira un'aria fresca, che profuma dell'età ancora giovanile e della ritrovata salute psichica dell'autore, del suo piacere di ritrovarsi tra amici in un ambiente gradevole e accogliente; potendosi dire orgoglioso del quindicenne Adeòdato, adorato per il suo ingegno precoce e perciò ammesso ai tavoli delle discussioni filosofiche quasi fosse già adulto. Avrà allora per la prima volta riflettuto su questa frase di Cicerone, forse la più bella mai espressa da un padre verso suo figlio: "Fra tutti, sei il solo da cui vorrei esser vinto in tutto".<sup>8</sup> Di tale tenero affetto, di tanto slancio vitale si sarebbero perse le tracce all'altezza della stesura del *De ciuitate Dei*, quando il vescovo ultrasessantenne aveva da trattare con amici e nemici quali Orosio da un lato e Giuliano di Eclano dall'altro.

Ancora, tendiamo ad attribuire giudizi neutrali, negativi o positivi su eventi o processi storici (per esempio, le "grandi invasioni" possono chiamarsi "invasioni barbariche" come pure "migrazioni di popoli") assumendo punti di vista che di solito sono romani: inevitabilmente, dal momento che né Radagaiso né Alarico né Attila avevano cronisti al seguito che ne mettessero le gesta per iscritto; le cose sarebbero però cambiate un secolo dopo, quando Cassiodoro stese la sua *Historia Gothorum* su mandato del *rex gentium* Teodorico.

Gli abitanti delle diocesi occidentali che per loro cattiva sorte dovettero assistere alla catastrofe militare, economica e politica dell'impero (penso ai decenni iniziali del quinto secolo, più che ai collassi sopraggiunti attorno al 476) vissero sulla propria pelle disgrazie neppure immaginabili dai loro progenitori, abituati a gradi di comodità e benessere, a regimi di sicurezza e legalità garantiti dalla società romana, in territori 'civilizzati' da secoli. La disfatta conseguente alle reiterate invasioni dell'Italia da parte dei Visigoti e quindi alla rottura del *limes* renano, che comportò la perdita di territori immensi, è un dato incontrovertibile, tale da comportare effetti perniciosi non solo su chi abitava le regioni occupate con la forza dai popoli stranieri, ma sull'intero sistema organizzativo della *res publica*, con ripercussioni per la libertà di movimento delle persone e delle merci, per la manutenzione di strade e acquedotti, per la qualità della giustizia nei tribunali, degli studi e dell'istruzione presso biblioteche e scuole, e via di seguito. Nessuna sottostima di tali elementi appare più accettabile, salvo che qualche critico sofisticato, per amore di paradosso, venga a magnificarci la coerenza di vedute rappresentata da Orosio e da Salviano – sbocchi opposti di ideologie estreme, ai confini del fanatismo.

<sup>8</sup> Si trovava in una lettera al figlio Marco (VIII 9 Sh. B.), il frammento è conservato da Agostino stesso in un'opera molto più tarda (c. *Iulian. op. imperf.* 6, 22), nella forma *Solus es omnium, a quo me in omnibus uinci uelim.*

La risposta dei singoli, dinanzi a rivolgimenti traumatici quali poche altre epoche nel corso della storia hanno conosciuto, era diversa, anche in uomini che dovevano condividere idee simili del mondo perché organizzate su schemi di cultura letteraria e tradizione religiosa comuni. Alla notizia dell'*excidium Urbis*, Gerolamo resta letteralmente senza fiato<sup>9</sup>, nel mentre Agostino al momento non si scompone<sup>10</sup>, poi concepisce e mette giù per le élites sociali una teoria secondo cui le sorti della città terrena appaiono segnate inesorabilmente, dunque ogni attesa va a spostarsi sulla città celeste; e ancora Orosio, che dal vescovo d'Ipbona aveva avuto ordine di "riscrivere la storia" per un pubblico di anime semplici e credule, minimizza fino all'inverosimile: scaricando sui *pagani* la colpa di quanto era occorso, facendosi agit-prop di strategie politiche ormai fallite, preconizza futuri radiosi per quella forma di impero romano-cristiano che nella realtà – almeno in Occidente – collassava ad appena un secolo dalla svolta di Costantino. Ci siamo avvicinati così al proposito specifico del mio intervento.

Il tema dei rapporti tra Agostino e Macrobio è in sé poco indagato<sup>11</sup> se non affatto evitato dagli studi (moltiplicatisi negli ultimi decenni) sui due singoli autori; vari elementi di asimmetria dissuadono da una comparazione diretta, data l'oggettiva incertezza prosopografica del secondo personaggio: la cui cronologia stessa è dunque instabile, non da tutti condivisa; ma ciò non basta a giustificare il silenzio, tanto più che tali grandi figure, così ben riconoscibili entrambe nel quadro della cultura latina tardoantica da farsi annoverare tra quelli che Edward K. Rand definiva i "Founders of the Middle Ages"<sup>12</sup>, possono comunque reputarsi contemporanee. Se si accoglie la datazione canonica<sup>13</sup>, Macrobio sarebbe nato fra il 350 e il 360, laddove Agostino venne al mondo precisamente il 13 novembre 354; la redazione delle opere maggiori del primo,

<sup>9</sup> Hier. *epist.* 126, 2, 1: *ita animus meus occidentalium prouinciarum et maxime urbis Romae uastatione confusus est, ut iuxta uulgare prouerbum proprium quoque ignorarem uocabulum, diuque tacui sciens tempus esse lacrimarum*; le reazioni del monaco a fronte degli eventi politico-militari sono abbondantemente indagate dagli studi moderni, ora si veda ad es. St. Rebenich, « Christian Asceticism and Barbarian Incursion: the Making of a Christian Catastrophe », *Journal of Late Antiquity* 2, 2009, p. 49-59.

<sup>10</sup> Osservazioni psicologiche molto fini al riguardo offre J. J. O'Donnell, *Sant'Agostino*, tr. it., Milano, 2010, p. 235.

<sup>11</sup> Non così pertinenti ai nostri scopi come suggeriscono i titoli sono i saggi di J. M. Norris, « Macrobius. A classical contrast to Christian exegesis », *Augustinian Studies* 28, 1997, p. 81-100; Chr. Tornau, « Die Heiden des Augustinus. Das Porträt des Paganen gebildeten », in *De ciuitate dei* und in den *Saturnalien* des Macrobius, in *Die Christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike*, Therese Fuhrer (ed.), Stuttgart, 2008, p. 299-325. Ottimi spunti dà T. D. Barnes, *Aspects of the Background of the City of God*, ora in *From Eusebius to Augustine*, Ashgate, 1994, p. 78-80.

<sup>12</sup> Si veda E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, ed. it., Firenze, 1995, p. 30.

<sup>13</sup> Tuttora assunta dalla gran parte degli studiosi francesi, quasi solidali con le posizioni decisamente prese da J. Flamant nella sua ponderosa monografia (*Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Leiden, 1977).

*Saturnalium libri* e commento al *Somnium Scipionis*, si porrebbe intorno al 390 o poco dopo, precedendo comunque la faticosa stesura del *De ciuitate Dei*, durata dal 412 al 426. Ma appare preferibile, e sempre più va affermandosi<sup>14</sup>, l'ipotesi alternativa avanzata da Santo Mazzarino nel 1938 e fatta propria da Alan Cameron nel 1966, identificare cioè il Macrobius Ambrosius Theodosius *vir clarissimus et inlustris* dei titoli dei manoscritti con il Theodosius prefetto al pretorio d'Occidente cui è indirizzato un decreto imperiale (*CTh* 12, 6, 33) emesso il 15 febbraio del 430; ne consegue che i *Saturnalia* furono composti più tardi: cioè quando l'anziano Vescovo di Ippona aveva (magari da poco) cessato di vivere.<sup>15</sup>

A spostarsi, con l'inversa precedenza d'ordine temporale fra gli autori, non sembra però solo un'eventuale prospettiva reciproca: è l'ottica d'esame del problema nell'insieme che muta radicalmente, poiché, al di là delle minime questioni cronologiche, ne risulta investito l'intero scenario politico-religioso: Macrobio compose quando il deteriorarsi graduale della situazione avrà di certo indebolito l'azione repressiva delle autorità governative, per cui il clima non era più quello dello scontro feroce tra la compattezza disciplinare ufficiale e l'anarchica miscela delle devianze: ogni estremismo dottrinario agostiniano in tema di grazia e libero arbitrio era ormai vivacemente contestato, non solo dai Pelagiani professi, perseguiti sulla base della legiferazione imperiale, ma da ampi settori della Chiesa e autorevoli esponenti della teologia 'ortodossa'.

Ad ogni modo, fossero pressoché coetanei, oppure sfasati di un venticinquennio, i due personaggi poterono avere una conoscenza reciproca e incontrarsi direttamente; per esempio a Cartagine, nel corso del 410, quando il vescovo di Ippona si trattenne per alcuni mesi nella città dove lo scrittore profano si trovava a ricoprire la carica di proconsole della provincia. Lì stavano arrivando nel frattempo le comitive di ricchi profughi dall'Italia invasa, da Roma assediata e saccheggjata; nelle loro tenute africane, sicure dopo la morte di Alarico e la retromarcia dei Goti, si fermarono a lungo. Come sappiamo, prese lentamente forma, in quei mesi successivi all'*excidium Urbis*, il disegno di scrivere il *De ciuitate Dei*; Agostino stesso avrebbe amato ricordare la genesi dell'opera in tali termini, entro una celebre pagina delle *Retractationes* (2, 43):

*Interea Roma Gothorum irruptione agentium sub rege Alarico atque impetu magnae cladis eversa est. Cuius euersionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine*

<sup>14</sup> Per la documentazione sia lecito rinviare ai miei « Appunti di prosopografia macrobiana », *Athenaeum* 98, 2010, p. 205-26, in partic. 217 ss.; e alla voce « Longinianus », in *Augustinus-Lexicon*, III/7-8, Basel, 2010, cc. 1061-65.

<sup>15</sup> Come si sa, Agostino morì nella sua città, assediata dai Vandali invasori dell'Africa, il 28 agosto di quello stesso 430 – a vent'anni esatti dalla memorabile caduta di Roma.

*paganos uocamus, in Christianam religionem referre conantes, solito acerbius et amarius Deum uerum blasphemare coeperunt. Unde ego exardescens zelo domus Dei aduersus eorum blasphemias uel errores libros de ciuitate dei scribere institui.*

Più particolarmente (e meno enfaticamente) il trattato ebbe origine dalle discussioni che gruppi di giovani intellettuali tenevano nei salotti di Cartagine su argomenti di stretta attualità, e insieme di cruciale importanza per il senso stesso che i Cristiani attribuivano alla storia: nella caotica fase politica che vedeva traballare le basi del potere imperiale, facendo uso della curiosità di pensiero sostenuta da una solida cultura tradizionale, questi aristocratici si sentivano abbastanza liberi da formulare domande spinose anche per Agostino<sup>16</sup> – il campione della ortodossia cattolica, il vero ispiratore della politica religiosa del piissimo Onorio; tale è la materia delle lettere riunite nel cosiddetto “dossier Marcellinus” – dal nome del *tribunus et notarius*, amico del Vescovo e suo grande alleato nella lotta al donatismo.

I contenuti di questo carteggio triangolare, al cui vertice si colloca Volusiano – allora il personaggio forse più eminente dell’aristocrazia senatoria di Roma – sono stati molto indagati<sup>17</sup>, proprio perché l’idea di comporre il *magnum opus et arduum* prenderà spunto, come dicevamo, dalle questioni riportate (separatamente) da lui e da Marcellino.<sup>18</sup> Quando quest’ultimo, alla fine del 410, fu fatto venire da Ravenna allo scopo di chiudere definitivamente i conti con lo scisma, era in vigore da qualche anno una severa applicazione delle leggi coercitive in materia religiosa, rivolte sia contro i ‘pagani’, sia contro gli ebrei e i cristiani dissidenti – per i quali Agostino non aveva esitato a forzare la parabola del Gesù evangelico (Luca 14, 23): ‘Compelle intrare’.<sup>19</sup> Ai pressanti inviti della gerarchia cattolica africana, Onorio fece seguire atti concreti: demolizione o chiusura dei luoghi di culto, proibizione allo svolgersi di cerimonie sacre pubbliche e

<sup>16</sup> Le obiezioni prendono di petto i basilari dogmi del cristianesimo (l’incarnazione di Cristo, la verginità di Maria, in generale le deviazioni dal giudaismo), con ogni probabilità facendo ricorso all’arsenale polemico a suo tempo raccolto da Porfirio. Ho cercato una volta di indagare i risvolti umani e familiari, in un dibattito che è asimmetrico per molti aspetti, insieme alle connessioni tra ideologia e filologia presenti nel carteggio di Volusiano: « Soscruzioni *alia manu* nell’epistolario di Agostino », *Orpheus* 5, 1984, p. 452-457.

<sup>17</sup> Un ampio studio d’insieme si deve a Madeleine Moreau, *Le Dossier Marcellinus dans la Correspondance de saint Augustin*, Paris, 1973; tra gli studi recenti occorre vedere R. Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge, 2004, p. 7 s. e nt. 5; Maijastina Kahlos, *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, Aldershot-Burlington Vt, 2007, p. 33 s.

<sup>18</sup> Macrobio poteva essere presente alle discussioni cui fa riferimento l’epistola 135 (di Volusiano ad Agostino); ho congetturato (*Appunti di prosopografia*, cit., p. 205; ivi documentazione) che proprio l’autore dei *Saturnalia* si celi sotto il velo anonimo di quell’*unus ex multis* da cui partono gli interrogativi più insidiosi per il Vescovo: svolgendo una funzione provocatoria, per certi versi anticipatrice di quella di Evangelo nel futuro dialogo dei saggi a banchetto.

<sup>19</sup> R. A. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge, 1970, p. 133-153.

private, allontanamento di ufficiali civili e militari che non condividessero la fede religiosa dell'imperatore. Ma proprio durante la fase più acuta della repressione sopravveniva la catastrofe militare in Occidente, culminata nella caduta della *Vrbs aeterna*.

Dallo sgomento generalizzato, dal turbine dei sentimenti, sarebbero sortiti quei flussi di opinione che percorsero ogni strato della società, verso cui dovette levarsi in armi l'intelligenza sottile del dottore come la grossolana virulenza dei suoi allievi. Un po' tutti si lamentavano: se i bravi cattolici apparivano delusi, umiliati, forse angosciati, gli altri erano indignati e incolleriti, chiamando in causa per nome i presunti colpevoli delle attuali disgrazie. Le promesse di felicità nei *tempora Christiana* stavano sfociando in una catastrofe, mentre gli echi delle recriminazioni della parte (o forse era ancora maggioranza) 'pagana' della popolazione, obbligata a rinunciare d'improvviso ai propri riti secolari e alle credenze tradizionali con cui eran cresciuti da bambini, si avvertono bene in alcune battute delle prediche di Agostino; e citerò solo queste, per la loro popolarissima vivacità (*serm.* 296, 7):

*Ecce quando faciebamus sacrificia diis nostris, stabat Roma, florebat Roma; modo quia superavit et abundavit sacrificium dei vestri, et inhibita sunt et prohibita sacrificia deorum nostrorum, ecce quid patitur Roma.*

Si sa quale ruolo determinante giocasse il vescovo di Ippona nelle scelte che toccavano non solo la Chiesa cattolica, ma forse la vita privata di ogni cittadino dell'impero – date le sue capacità di relazione diretta e dunque di condizionamento sul potere politico. Ma nel momento in cui egli negava che quella romana fosse mai stata una *res publica*<sup>20</sup>, le reazioni non potevano mancare, e i *Saturnalia* sono in certo modo concepiti come un contraddittorio al *De ciuitate dei*, dove si pretendeva una cristianizzazione esclusiva, e dunque il completo appropriamento della linea 'spiritualistica' del pensiero classico; la replica sarebbe stata tanto più efficace nel futuro, quanto più dissimulativa o circospetta nelle contingenze attuali, in cui l'autore si trovava ad operare in quanto magistrato ai massimi livelli del governo imperiale.

I *Saturnalia* sembrano voler emulare sotto diversi punti di vista (struttura, ambientazione, caratteri dei personaggi) i dialoghi politico-filosofici ciceroniani, a partire da quello che si rifa strettamente al modello della *Politeia* platonica; così opponendosi alla totalizzante riscrittura che del passato nazionale aveva effettuato Agostino, arrivando

<sup>20</sup> La cosa è sostenuta in più luoghi del trattato di Agostino, il che determina una aperta polemica anticiceroniana: sin da *ciu.* 2, 21, e con inusitata asprezza in 19, 21. Per questa parte, esiste una copiosa letteratura, ma basta affidarsi a O'Donnell, *cit.*, p. 256-260.

a privare di ogni legittimità l'antica repubblica<sup>21</sup>; niente si salvava nella tenebrosa, impietosa, tendenziosa visione del pensatore ecclesiastico, che riduceva la gloria di Roma ad una incessante sequela di orrendi crimini – stupri, rapine, assassini – opera quasi di creazione diabolica.<sup>22</sup>

Nel descrivere i *Tischgespräche* dei *Saturnaliium libri*, ambientati poco prima della morte di Pretestato accaduta alla fine del 384, Macrobio cercava l'occasione per decantare l'epopea della classe dirigente aristocratica (cui egli pure apparteneva) mettendo in scena gli esponenti dell'ultima generazione di senatori cui non fu proibito celebrare i riti e le cerimonie ancestrali; costanti nella fedeltà alle tradizioni, facendosene insieme custodi e maestri. Le materie di una vera enciclopedia del sapere, entro l'arco delle discipline note al mondo antico, erano date in carico alle presunte relazioni e immaginarie conversazioni dei dodici nuovi Deipnosofisti: il pontefice Pretestato, appunto, coi due consuoceri Nicomaco Flaviano e Simmaco oratore, poi Rufio Albino (il padre di Volusiano) e gli altri, quasi tutti eminenti personaggi del tempo – anche meno anziani, come il grammatico Servio, o come Avieno (da identificare forse con il favolista latino).

L'autore scrive i sette libri del dialogo maggiore, come i due del commento filosofico, per l'amatissimo figlio Eustazio, giovane studente. Tali fini educativi sono ovunque percepibili, e già dichiarati nella prefazione<sup>23</sup>: ciò da solo fornirebbe prova di atteggiamenti aperti ad un ottimismo sereno, sicuro, anzi quasi obbligato, poiché rientra nella sfera biologica e naturale, prima che ideologica e culturale. Macrobio correva nell'alveo di una lunga corrente: riporre fiducia sul domani della città millenaria, cioè sulla continuità illimitata della *res publica*, era segnale che i cultori della storia e della religione romana, della lingua e della letteratura latina antica, avevano trovato modo di emettere sotto forma dedicatoria sin dai *Praecepta ad Marcum filium* di Catone o dal *De officiis* di Cicerone.<sup>24</sup> A proposito dei *Saturnaliium libri* aggiungeremo di più: la stessa

<sup>21</sup> Focalizzata sul punto in oggetto è la dissertazione di P.-A. Deproost, *Étude comparative du De re publica de Cicéron et du De civitate dei de saint Augustin*, Louvain, 1979.

<sup>22</sup> Alle promesse del titolo risponde bene il lavoro di Gerard O'Daly, *Augustine's City of God: a Reader's Guide*, Oxford, 2009; in particolare, a p. 84 si nota che il Vescovo "proposes a demonic reading of Roman history"; in cambio, dagli avversari di ogni colore – soprattutto nel suo ultimo ventennio di vita – proviene l'accusa di non aver mai rinunciato davvero al manicheismo giovanile.

<sup>23</sup> Prova solenne e commossa di orgoglio paterno dell'autore, i cui precedenti ho cercato di tracciare in « Variazioni sul tema, varianti nel testo: note di lettura a Gellio e Macrobio », *Sandalion* 32-33, 2011, p. 125-142.

<sup>24</sup> Chi ha trattato e approfondito il soggetto (R. A. Kaster, *Guardians of Language*, Berkeley, 1988, p. 66-68; F. J. Lemoine, « Parental Gifts: Father-Son Dedications and Dialogues in Roman Didactic Literature », *Illinois Classical Studies* 16, 1991, p. 337-366), tende ad incanalare l'atteggiamento di Gellio entro un'usanza tradizionale che risale a Catone e agli esordi dell'enciclopedismo latino.

scelta di intitolazione poteva contenere una carica polemica, diveniva atto di rinnovata fedeltà, proclama di appartenenza e di ossequio a consuetudini inveterate, dal momento in cui a Roma la Chiesa aveva trasferito dal 6 gennaio al 25 dicembre la celebrazione del Natale di Gesù: così sovrapponendola a quello del Sole Invitto – certo per la difficoltà incontrata nello strappare i nuovi fedeli alle vecchie pratiche religiose.<sup>25</sup> E così, lungi dal costituire l'occasionale pretesto o il tipico sfondo di ambientazione per il genere dialogico che riunisce i saggi a banchetto, questa festa densa di significati resta nel corso dell'opera sempre al centro delle loro discussioni.<sup>26</sup>

Daremo ora una piccola antologia di testi, accompagnati da scarse notizie che vorrebbero servire a inquadrare e giustificare le opinioni esposte sin qui; premesso che mai il nostro tempo si sarà sprecato, qualora i materiali sappiano dare spunto ad altri per tirare somme diverse, lo scopo della documentazione è di illuminare le strategie espositive di Macrobio, aiutandoci a capire i termini di un confronto che oppone prospettive di pensiero e di vita non conciliabili tra loro. Ma per quanto l'autore dei *Saturnalia* fosse persona dotata di autorità morale e di potere civile, il dibattito a distanza cadeva in tempi 'illiberali', dunque risultava sempre squilibrato se dall'altra parte si collocavano i più duri guardiani dell'ortodossia cattolica. E' questo uno dei punti cruciali nell'approccio al problema, su cui le nostre conoscenze sono migliorate nell'ultimo quindicennio, grazie ai saggi di studiosi – penso soprattutto a Charles Hedrick, Stéphane Ratti, Alan Cameron – in disaccordo tra loro.

L'esame dell'ampia iscrizione (*CIL* VI 1783, datata al settembre del 431) con la quale gli eredi ottengono dall'imperatore la riabilitazione di Nicomaco Flaviano senior – uno dei principali partecipanti al banchetto letterario dei *Saturnalia*, morto suicida dopo la sconfitta del Frigido – aiuta a comprendere il regime di autocensura cui erano soggetti anche i più prestigiosi membri dell'aristocrazia senatoria, e proprio nelle circostanze in cui operava Macrobio.

Gli 'irenisti' di oggi, inclini a trascurare qualunque segnale di opposizione anticristiana provenga dagli intellettuali tardoantichi, pretenderebbero che i dissidenti di allora, ristretti in un sistema repressivo come l'Impero dei Teodosidi (il settantennio

<sup>25</sup> Le coordinate per l'informazioni di base ho raccolto nel saggio « I *Saturnalia* di Macrobio e la *Historia Augusta*. Una questione di cronologia relativa », in *Historiae Augustae Colloquium Nanceiense*, Cécile Bertrand-Dagenbach et François Chausson (ed.), Bari, 2014, p. 317-333, qui 331.

<sup>26</sup> Nulla a che vedere, tanto per fare un esempio, con i *Ludi Romani* che fanno da sfondo al *De oratore* ciceroniano; come ad altro proposito ci ricorda Cameron, *The Last Pagans*, p. 245: "The Saturnalia are mentioned by name fifty times in Macrobius, not to mention many indirect allusions" etc.

che precede la metà del secolo V) dove la facoltà di scelta religiosa era nulla e gli antichi culti vietati sotto pena capitale, si autodenunciassero. Forse resta poca memoria di cosa sia un totalitarismo: ma, per far l'esempio dell'Italia, alla metà degli anni trenta del Novecento sarebbe stato assurdo chiedere a un prefetto o a un magistrato, a un professore universitario o ad un ufficiale superiore, se egli fosse fascista: semplicemente, non era prevista alcun'altra opzione. Ogni comune cittadino obbediva a leggi oppressive delle libertà più elementari, mentre chi osasse esprimere idee 'irregolari' rischiava il carcere, o guai peggiori; un certo numero di dissidenti erano emigrati all'estero, ma la stragrande maggioranza degli altri erano "non-fascisti" e "non-eroi", rimasti in patria senza per questo smettere di pensare; e talvolta, neppure di scrivere: beninteso, a persone di alto rango e reputazione, magari a un ex-ministro e senatore del Regno come Benedetto Croce, era concesso molto più che ad altri, però anche un così gran signore si sarà preoccupato da solo di moderare il linguaggio, quando stampava un libro o parlava in pubblico.

Era dunque pagano Macrobio, oppure cristiano – come tanti si sono spinti a credere dietro ad Alan Cameron?<sup>27</sup> La domanda è semplicemente improponibile, fuori tempo e fuori tema, ma la risposta addirittura priva di senso, fuori dallo schema di una moderna democrazia liberale che garantisca i diritti individuali (situazione ancor oggi sconosciuta alla gran parte degli abitanti del pianeta...); vero è invece che quando stavano nascendo l'idea e la parola stessa di 'tolleranza', Voltaire ne dichiarava l'origine proprio in quelle figure di antagonisti – i corrispondenti 'pagani' di Agostino<sup>28</sup> – le cui coraggiose opinioni sarebbero scomparse con loro, se gli archivi di Ippona non ne avessero conservato le carte autografe, e poi soprattutto se gli editori dell'epistolario non avessero scelto di pubblicarle, assieme alle risposte del Vescovo, al puro fine di contestualizzare e dunque far comprendere il senso di queste ultime ai lettori devoti.

In realtà, nonostante si affermi spesso che ogni riferimento al cristianesimo è assente, o casomai evitato per autocensura, alcuni luoghi dei *Saturnalia* fanno sospettare

<sup>27</sup> Tra i sostenitori convinti di questa opinione bizzarra primeggia il nome di Robert A. Kaster, autorevole indagatore (*Studies on the Text of Macrobius's Saturnalia*, New York, 2010) e ultimo editore per la Loeb Classical Library e gli Oxford Classical Texts (2011); in controtendenza – da augurarsi duratura, cioè non soggetta alle mode temporanee – si pone ora Jones, *cit.*, con l'appendice dove risponde al quesito "Was Macrobius a Christian?" (p. 151-157).

<sup>28</sup> Un appassionante panorama dei personaggi ha saputo descriverci Lidia Storoni Mazzolani, *Sant'Agostino e i pagani*, Palermo, 1987; sull'interesse suscitato da questi testi negli ambienti dell'illuminismo, dove finalmente prendeva valore il rispetto dell'alterità religiosa, fornivo notizie in *Massimo di Madauros*, Padova, 1985, p. 36-38; tra le cose più recenti, occorre segnalare C. Gnilka, « La conversione della cultura antica vista dai padri della chiesa », in *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, P. F. Beatrice (cur.), Bologna, 1990, p. 147-150; S. Conti, « Scambi culturali e persistenze: il paganesimo nell'Africa Proconsolare cristiana », in *L'Africa romana. Atti del XVI convegno di studio*, M. Akerraz et alii (ed.), Roma, 2006, p. 883-897.

in Macrobio una volontà allusiva alla situazione storico-religiosa e politico-culturale del tempo; qualora siamo in grado di esercitare confronti precisi col testo di reimpiego (nei nostri casi di studio, *Notti Attiche* di Aulo Gellio e *Lettere morali* di Seneca filosofo), il compilatore pedissequo, a prima vista grossolano e impudente, si dimostra invece contraffattore abile, sottile, prudente; e spregiudicato, nel piegare e adattare le parole altrui a scopi impreveduti, a discrete allusività, entro le cerimoniose conversazioni dei saggi a banchetto.

Siano pure deboli gli indizi, nelle ultime righe della *praefatio*, quasi identiche ad un passo dell'ipotesto, non saprei fornire un diverso alibi alla sostituzione del verbo *peccare* mediante questo giro di frase:

Macr. Sat. praef.

13... ne ego incautus sum, qui uenustatem reprehensionis incurri a M. quondam Catone profectae in A. Albinum qui cum L. Lucullo consul fuit. 14 Is Albinus res Romanas oratione Graeca scriptitauit. In eius historiae primo scriptum est ad hanc sententiam neminem succensere sibi conuenire, si quid in illis libris parum compositae aut minus eleganter scriptum foret. Nam sum, inquit, homo Romanus, natus in Latio; et eloquium Graecum a nobis alienissimum est. Ideoque ueniam gratiamque malae existimationis, si quid esset erratum, postulauit. 15 Ea cum legisset M. Cato: Ne tu, inquit, Aule, nimium nugator es, cum maluisti culpam deprecari quam culpa uacare: nam petere ueniam solemus aut cum imprudentes errauimus aut cum noxam imperio compellentis admisimus. Te, inquit, oro, quis perpulit ut id committeres quod, priusquam faceres, peteres ut ignosceretur?

Gell. 11, 8

1 Iuste uenusteque admodum reprehendisse dicitur Aulum Albinum M. Cato. 2 Albinus, qui cum L. Lucullo consul fuit, res Romanas oratione Graeca scriptitauit. 3 In eius historiae principio scriptum est ad hanc sententiam: neminem succensere sibi conuenire, si quid in his libris parum compositae aut minus eleganter scriptum foret; 'nam sum' inquit 'homo Romanus natus in Latio, Graeca oratio a nobis alienissima est' ideoque ueniam gratiamque malae existimationis, si quid esset erratum, postulauit. 4 Ea cum legisset M. Cato 'ne tu' inquit 'Aule, nimium nugator es, cum maluisti culpam deprecari, quam culpa uacare. Nam petere ueniam solemus aut cum imprudentes errauimus aut cum compulsi peccauimus. Tibi' inquit 'oro te, quis perpulit ut id committeres, quod, priusquam faceres, peteres ut ignosceretur?'

E' probabile che il lieve ritocco cerchi di evitare un termine che prima dei *tempora Christiana* era d'uso comune quale semplice sinonimo di *errare*, ma poteva ora caricarsi di significati secondi, se trascinato vicino al campo del dibattito su grazia e libero arbitrio dove si svolgeva la controversia pelagiana.<sup>29</sup> Di certo, l'impossibilità per l'uomo di sfuggire al peccato era il cuore del discorso teologico di Agostino, nei due decenni finali della sua vita; di più, la polemica antistoica nasconde spesso il vero, insidioso bersaglio

<sup>29</sup> Devo ancora rinviare a *Variazioni sul tema*, p. 133-136.

rappresentato dai seguaci e dalla dottrina di Pelagio (Aug. *ciu.* 14, 9; precede il capitolo un titolo seriore: ‘Quid de impassibilitate Stoicorum sentiendum’):

*5. Nunc vero satis bene uiuitur, si sine crimine; sine peccato qui se uiuere existimat non id agit ut peccatum non habeat, sed ut ueniam non accipiat.*

Nella generale percezione degli autori tardoantichi, la storia romana chiude una sua fase – o almeno subisce una forte discontinuità<sup>30</sup> – all’altezza di Augusto, in virtù del carisma parallelo offerto a lui dalla figura di Cristo, cioè dalla concomitanza dell’Incarnazione; “secol si rinnova”, dunque, e tutt’altro periodo s’inaugura a partire dalla presunta sincronia offerta dal racconto evangelico tra la nascita del Redentore e il censimento dell’Imperatore (*uulg. Luc.* 2, 1-3):

*1 Factum est autem, in diebus illis exiit edictum a Caesare Augusto, ut describeretur uniuersus orbis. 2 Haec descriptio prima facta est praeside Syriae Quirino; 3 et ibant omnes, ut profiterentur, singuli in suam ciuitatem egs.*

L’idea che il principato monarchico, istituito simultaneamente alla Chiesa cattolica, inauguri un periodo di felice palingenesi per il genere umano, era destinata a trovare vasta risonanza nel pensiero politico del medioevo e nel disegno dantesco della monarchia universale, ma crebbe lentamente sino all’effimero trionfo dell’Impero cristiano.<sup>31</sup>

Sullo spartiacque tra IV e V secolo, dopo la morte di Teodosio il Grande, si compie una ‘ri-sacralizzazione’ della figura di Augusto; i letterati cristiani tendono ad enfatizzare il ruolo del primo sovrano ecumenico – personalità e circostanza storica necessarie alla nascita di Gesù e alla fondazione della Chiesa universale; ambiguo ad esempio è il ritratto riservatogli da Prudenzio<sup>32</sup>, nel contesto altamente significativo del secondo libro *Contra Symmachum*:

<sup>30</sup> U. Eigler, ‘*Lectiones vetustatis*’. *Römische Literatur und Geschichte in der lateinischen Literatur der Spätantike*, München, 2003, p. 93-94 e *passim*.

<sup>31</sup> E’ il tema della celebre monografia di Erik Peterson (*Der Monotheismus als politisches Problem*, 1935; tradotta in italiano: Brescia, 1983).

<sup>32</sup> Una buona discussione e documentazione offre Maijastina Kahlos, *Forbearance and Compulsion: The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity*, London, 2009, p. 102 s. e nt. 111.

Fluctibus his olim fatum geniusue animusue  
 publicus errauit; tandem deprendere rectum 430  
 doctus iter caput augustum diademate cinxit  
 appellans patrem patriae, populi atque senatus  
 rectorem, qui militiae sit ductor et idem  
 dictator censorque bonus morumque magister,  
 tutor opum, uindex scelerum, largitor honorum. 435  
 Quod si tot rerum gradibus totiens uariatis  
 consiliis aegre tandem peruenit ad illud  
 quod probet ac sancto reuerentia publica seruet  
 foedere, quid dubitat diuina agnoscere iura  
 ignorata prius sibimet tandemque resecta? 440  
 Gratemur, iam non dubitat. Nam subdita Christo  
 seruit Roma deo cultus exosa priores.

Pur di confermare gli effetti suggestivi della meravigliosa concomitanza, su cui affonderanno le basi della teologia politica del millennio a venire, Orosio non esita a falsare lo svolgersi dei fatti e ad alterarne la successione cronologica<sup>33</sup>; vale la pena leggere qualche brano tratto dall'ultimo, il più incisivo, dei libri *Contra paganos* (Oros. *hist.* 7, 2):

*2, 13 primi illius regum omnium Nini [...] anno postquam regnare coeperat quadragesimo tertio natus est sanctus ille Abraham [...] ex cuius semine promissus est Christus; 14 deinde nunc primi istius imperatorum omnium Augusti Caesaris, posteaquam imperare coepit, emenso propemodum anno quadragesimo secundo natus est Christus, qui Abrahae sub Nino primo rege fuerat repromissus. 15 natus est autem VIII kal. Ian., cum primum incrementa omnia anni uenientis incipiunt. ita factum est ut, cum Abraham quadragesimo tertio anno natus sit, sub fine quadragesimi secundi natiuitas Christi conueniret, ut iam non ipse in parte tertii anni sed in ipso potius tertius annus oreretur. 16 qui annus quantis, quam nouis quamque inusitatis bonis abundauerit, satis etiam me non proferente compertum haberi arbitror: toto terrarum orbe una pax omnium non cessatione sed abolitione bellorum, clausae Iani gemini portae extirpatis bellorum radicibus non repressis census ille primus et maximus, cum in hoc unum Caesaris nomen uniuersa magnarum gentium creatura iurauit simulque per communionem census unius societatis effecta est. 3, 1 Igitur anno ab urbe condita DCCLII natus est Christus salutarem mundo adferens fidem, uere petra medio rerum posita, ubi comminueretur qui offenderet, qui crederet saluaretur; uere ignis ardens, quem qui sequitur inluminatur, qui temptat exurit; 2 ipse est Christianorum caput, saluator bonorum, malorum punitor, iudex omnium, qui formam subsequituris uerbo et opere statuens, quo magnis doceret patientes in persecutionibus, quas pro uita aeterna exciperent, esse oportere; mox ut uirginis partu editus*

<sup>33</sup> Conviene leggere il testo con il commento di Adolf Lippold: Orosio, *Le storie contro i pagani*, Milano 1976; la miglior chiave di accesso ai problemi che qui interessano ci offre l'intervento di François Paschoud, « La polemica provvidenzialistica di Orosio », in *La storiografia ecclesiastica della tarda antichità*, S. Calderone (ed.), Messina, 1980, p. 113-33; per l'eventuale reazione polemica sollevata presso gli ambienti intellettuali legati alla tradizione romana si veda l'introduzione di chi scrive al testo di Giulio Ossequente, *Prodigi*, Milano, 2005, p. XXI ss.

*mundo apparuit, de passionibus suis coepit; namque cum rex Iudaeae Herodes simul ut natum comperit, necare decreuit plurimosque tunc paruulos, dum unum insectatur, occidit.*

Non potrebbe essere più esplicito il legame, creato dalla narrazione qui e nel seguito, fra gli atti politico-amministrativi del *primus imperatorum* e le vicende terrene del *Christianorum caput*<sup>34</sup>, contro cui sin dalla nascita sono rivolte le armi dei nemici, a partire dalla persecuzione di Erode.

Torniamo adesso alle pagine dei *Saturnalia*, anzi alla frase più conosciuta dell'intera opera, perché tocca proprio l'oggetto della nostra attenzione: *Vetustas nobis semper, si sapimus, adoranda est*; la pronuncia Rufio Albino (un dialogante autorevole, come abbiamo visto), ma nei frequentissimi accenni dei moderni resta spesso isolata, oppure viene trasferita e riusata quale aforisma a sé, laddove precede sviluppi di pensiero che alla formulazione della sentenza iniziale imprimono una svolta inattesa (Macr. *Sat.* 3, 14, 2):

*Vetustas quidem nobis semper, si sapimus, adoranda est; illa quippe saecula sunt quae hoc imperium uel sanguine uel sudore pepererunt, quod non nisi uirtutum faceret ubertas: sed, quod fatendum est, in illa uirtutum abundantia uitii quoque aetas illa non caruit, e quibus nonnulla nostro saeculo morum sobrietate correctae sunt.*

Ma se la competizione tra antichi e moderni non vede necessariamente soccombere i secondi, il valore della *uetustas* da assoluto diventa relativo; ciò che ad alcuni è potuto apparire un diffuso senso di sfiduciata nostalgia, di rimpianto analogo a quello espresso da Cicerone nel mentre la libera repubblica agonizzava, addirittura la “professione di fede” del paganesimo morente, allora rientra nella ragionevole misura dei rapporti col pensiero filosofico comune<sup>35</sup>; nulla di diverso in fondo sosteneva Seneca morale – l'*auctor* che Macrobio da nessuna parte cita per nome, ma rivela di apprezzare grandemente trascrivendone ampi brani di prosa (Sen. *epist.* 97, 1):

*Erras, mi Lucili, si existimas nostri saeculi esse uitium luxuriam et negligentiam boni moris et alia, quae obiecit suis quisque temporibus; hominum sunt ista, non temporum. Nulla aetas uacauit a culpa; et si aestimare licentiam cuiusque saeculi incipias, pudet dicere, numquam apertius quam coram Catone peccatum est.*

<sup>34</sup> Nella prosa di Orosio, la sequenza e la disposizione degli epiteti di Augusto (*saluator bonorum, malorum punitor, iudex omnium*) potrebbe voler rispecchiare il catalogo di Prudenzio (c. *Symm.* 2, 434-35 *dictator censorque bonus morumque magister, / tutor opum, uindex scelerum, largitor honorum*).

<sup>35</sup> Il che dimostra tutta l'improbabilità di questa definizione ripetuta infinite volte, in tempi diversi e da studiosi tra loro disuguali come ad es. Flamant, *cit.*, p. 681, e Cameron, *The Last Pagans*, p. 268. Quanto ai giudizi di valore basati sulle comparazioni fra tempi passati e attuali, ha serito pagine dense il compianto amico Philippe Bruggisser (« L'Antiquité à tout prix ? Réflexions sur les *Saturnales* de Macrobie », *Antiquité tardive* 20, 2012, p. 241-254).

Malgrado le offese subite (mai esplicitamente menzionate), Roma resta bella e forte, comunque desiderabile sopra ogni altra sede di potere civile al mondo. Nessuno dubita della sua eternità, e l'ottimismo pare condiviso dagli intellettuali tradizionalisti che hanno lasciato traccia scritta della loro visione delle cose – da Claudiano a Rutilio, da Sidonio Apollinare ai biografi della *Historia Augusta*. Se si possono definire gruppo culturale e sociale omogeneo, i cosiddetti pagani non erano i soli, ma certo i più coesi nel nutrire fiducia in un domani migliore; è il clima che si respira nei *Saturnalia*.

Come abbiamo visto, negli ultimi decenni era divenuta idea comune che Macrobio – in quanto militante funzionario degli imperatori teodosidi – doveva dividerne le credenze religiose; ad ogni modo, non sarebbe nelle sue opere avvertibile il minimo indizio di critica o di polemica anticristiana; qui sotto vorrei riproporre alcuni indizi – microscopici, ma inequivocabili – del fatto che è vero il contrario.

Iniziamo dalla sottile trovata di prelevare materiali dalle *Lettere a Lucilio*, ma di alterarne con piena consapevolezza il testo. Seneca aveva impiegato spesso e volentieri la parola *deus* al singolare, perché si adeguava alla disciplina del monotesimo stoico; nella pericope che segue, dove affronta lo spinoso problema dell'opportunità e della ragionevolezza stessa delle preghiere, lo fa tre volte su quattro:

Macr. Sat. 1,7,6

... neque ego sum immemor nec horum quemquam inscium credo sancti illius *praecepti* philosophiae, *sic loquendum esse cum hominibus tamquam di* audiant, *sic loquendum cum dis tamquam homines audiant*: cuius secunda pars sancit ne quid a dis petamus, quod velle nos indecorum sit hominibus confiteri.

Sen. epist. 10,5

... quanta dementia est hominum! Turpissima vota dis insusurrant; si quis admoverit aurem, conticiscent, et quod scire hominem nolunt deo narrant. Vide ergo ne hoc *praecip*i salubriter possit: *sic vive cum hominibus tamquam deus videat, sic loquere cum deo tamquam homines audiant*.

Il confronto mostra come Macrobio sottoponga il dettato precedente alla totale eliminazione del singolare *deus*; in tal modo 'corregge' tacitamente il testo, dando di nuovo spazio al politeismo cui lo stoico romano aveva fatto rinuncia già quattro secoli prima; il modestissimo intervento interpolatorio può giustificarsi solo con motivi ideologico-religiosi, nasce certo da una specie di reazione alle pratiche distorsive della storia cui facevano costante ricorso i polemisti cristiani.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Ho già trattato l'argomento: « *Scriptor si peccat ...* Microvarianti testuali e macrostoria degli eventi », in *Atti del V convegno 'Il calamo della memoria'*, L. Cristante e T. Mazzoli (ed.), Trieste, 2013, p. 127-154.

Non si tratterà di gesti casuali o meccanici, ma di interventi ben pensati, ordinati secondo strategie coerenti. A pronunciare quelle nobili frasi non è infatti uno qualsiasi, ma il pontefice Pretestato, cioè la persona più magnanima e ascoltata alla mensa dei *Saturnalia*; anche la più aborrita e detestata dagli avversari, se proprio lui era il bersaglio diretto dell'anonimo *Carmen contra paganos*.<sup>37</sup> Ad un ventennio dalla morte, non cessava di parlarne con astio Gerolamo – che aveva avuto modo di conoscerlo a Roma proprio ai tempi della data scenica del dialogo (*Hier. c. Ioann.* 8):

*Miserabilis Praetextatus, [...] homo sacrilegus et idolorum cultor, solebat ludens beato papae Damaso dicere: 'Facite me Romanae urbis episcopum, et ero protinus Christianus'.*

A colui che nel corso del dialogo ci appare come il vero portavoce dei sentimenti di Macrobio<sup>38</sup>, non doveva mancare l'ironia di fondo, né l'intelligenza delle contraddizioni particolari. Uno dei primi temi affrontati in apertura dei lavori dai *deipnosophistae* riguarda il contegno da avere coi propri schiavi; Pretestato, che è il padrone di casa, si pronuncia a favore di atteggiamenti 'umanitari', in ogni caso: e allora ci si diverte a fargli vestire i panni professorali di Seneca, che già da qualche tempo Girolamo aveva arruolato *in catalogo sanctorum*, cioè accolto da tra i *uiri illustres* delle lettere cristiane.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Al poemetto Cameron dedica un intero capitolo di *The Last Pagans* (p. 273-319); la soluzione definitiva al nodo della paternità dello scritto è stata brillantemente offerta da Fr. Dolbeau, « Damase, le *Carmen contra paganos* et Hériger de Lobbes », *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques* 27, 1981, p. 38-43.

<sup>38</sup> Considerandolo un perfetto esempio di filosofo 'prestato alla politica', Macrobio si spinge al punto di definire Pretestato *nec in moribus Socrate minor et in republica efficacior* (*Sat.* 2, 1, 3), antepoendolo addirittura al maestro del suo maestro – Platone.

<sup>39</sup> Per questa parte, rinvio al saggio « Seneca e il copista infedele », *Paideia* 52, 1997, p. 215-217.

## Macr. Sat. 1,11

7 *Vis tu cogitare eos, quos † ius tuum † uocas, isdem seminibus ortos eodem frui caelo, aequae uiuere, aequae mori? Serui sunt: immo homines. Serui sunt: immo conserui, si cogitaueris tantundem in utrosque licere fortunae.*

*Tam tu illum uidere liberum potes quam ille te seruuum. Nescis qua aetate Hecuba seruire coeperit, qua Croesus, qua Darei mater, qua Diogenes, qua Platon ipse? 8 Postremo quid ita nomen seruitutis horremus? Seruus est quidem, sed necessitate, sed fortasse libero animo. Seruus est: hoc illi nocebit, si ostenderit quis non sit. Alius libidini seruit, alius auaritia, alius ambitioni, omnes spei, omnes timori; et certe nulla seruitus turpior quam uoluntaria. 9 At nos iugo a Fortuna imposito subiactentem tamquam miserum uilemque calcamus, quod uero nos nostris ceruicibus inserimus non patimur reprehendi. 10 Inuenies inter seruos aliquem pecunia fortio-rem, inuenies dominum spe lucri oscula alienorum seruorum manibus infigentem: non ergo fortuna homines aestimabo sed moribus. Sibi quisque dat mores, condicionem casus adsignat. Quem ad modum stultus est qui empturus equum non ipsum inspicit sed stratum eius ac frenos, sic stultissimus est qui hominem aut ex ueste aut ex condicione, quae nobis uestis modo circumdata est, aestimandum putat.*

11 *Non est, mi Euangele, quod amicum tantum in foro et in curia quaeras: si diligenter attende- ris, inuenies et domi. Tu modo uiue cum seruo clementer, comiter quoque et in sermonem illum et non numquam in necessarium admitte consilium.*

*Nam et maiores nostri omnem dominis inuidiam, omnem seruis contumeliam detrahentes, dominum patrem familias, seruos familiares ap- pellauerunt.*

## Sen. epist. 47

10 *Vis tu cogitare istum quem seruuum tuum uocas ex isdem seminibus ortum eodem frui caelo, aequae spirare, aequae uiuere, aequae mori! || 1 Serui sunt. Immo homines. Serui sunt. Immo contubernales. Serui sunt. Immo humiles amici. Serui sunt. Immo conserui, si cogitaueris tantundem in utrosque licere fortunae. || 10 Tam tu illum uidere ingenuum potes quam ille te seruuum. || 12 Nescis qua aetate Hecuba seruire coeperit, qua Croesus, qua Darei mater, qua Platon, qua Diogenes? || 16 Seruus est, sed fortasse liber animo. 17 'Seruus est.' Hoc illi nocebit? Ostende quis non sit: alius libidini seruit, alius auaritia, alius ambitioni, <omnes spei>, omnes timori.*

[...] *nulla seruitus turpior est quam uoluntaria.*

13 *Hos ego deprehendam alienorum seruorum osculantes manum. ||*

15 *Non ministeriis illos aestimabo, sed moribus: sibi quisque dat mores, ministeria casus adsignat. || 16 Quemadmodum stultus est qui equum empturus non ipsum inspicit sed stratum eius ac frenos, sic stultissimus est qui hominem aut ex ueste aut ex condicione, quae uestis modo nobis circumdata est, aestimat. ||*

16 *Non est, mi Lucili, quod amicum tantum in foro et in curia quaeras; si diligenter adtenderis, et domi inuenies. || 13 Viue cum seruo clementer, comiter quoque, et in sermonem illum admitte et in consilium et in conuictum. || 14 Ne illud quidem uidetis, quam omnem inuidiam maiores nostri dominis, omnem contumeliam seruis detraxerint? Dominum patrem familiae appellauerunt, seruos, quod etiam in mimis adhuc durat, familiares;*

12 *Colant ergo te potius serui tui, mihi crede, quam timeant. Dicit aliquis nunc me dominos de fastigio suo deicere, et quodam modo ad pilleum seruos uocare, quos debere dixi magis colere quam timere. Hoc qui senserit, obliuiscetur id dominis parum non esse quod dis satis est. Deinde qui colitur etiam amatur: non potest amor cum timore misceri*

13 unde putas adrogantissimum illud manasse prouerbium quo iactatur totidem hostes nobis esse quot seruos? Non habemus illos hostes, sed facimus, cum in illos superbissimi contumeliosissimi crudelissimi sumus, et ad rabiem nos cogunt peruenire deliciae, ut quicquid non ex uoluntate respondit iram furoremque euocet. 14 Domini enim nobis animos induimus tyrannorum, et non quantum decet sed quantum licet exercere uolumus in seruos. Nam, ut cetera crudelitatis genera praeteream, sunt qui, dum se mensae copiis et auiditate distendunt, circumstantibus seruis mouere labra nec in hoc quidem ut loquantur licere permittunt; uirga murmur omne conpescitur et ne fortuita quidem uerberibus excepta sunt: tussis, sternutamentum, singultus magno malo luitur.

15 *Sic fit ut isti de domino loquantur, quibus coram domino loqui non licet. At illi quibus non tantum praesentibus dominis sed cum ipsis erat sermo, quorum os non consuebatur, parati erant pro domino porrigere ceruicem et periculum imminens in caput suum uertere: in conuiuuiis loquebantur sed in tormentis tacebant.*

17 || *colant potius te quam timeant. 18 Dicit aliquis nunc me uocare ad pilleum seruos et dominos de fastigio suo deicere, quod dixi, 'colant potius dominum quam timeant'. 'Ita' inquit 'prorsus? Colant tamquam clientes, tamquam salutatores?' Hoc qui dixerit obliuiscetur id dominis parum non esse quod deo sat est. Qui colitur, et amatur: non potest amor cum timore misceri. ||*

5 Deinde eiusdem adrogantiae prouerbium iactatur, totidem hostes esse quot seruos: non habemus illos hostes sed facimus. 11 || *in quos superbissimi, crudelissimi, contumeliosissimi sumus. 19 || ad rabiem cogunt peruenire deliciae, ut quicquid non ex uoluntate respondit iram euocet. 20 Regum nobis induimus animos; || 2 superbissima consuetudo cenanti domino stantium seruorum turbam circumdedit. Est ille plus quam capit, et ingenti auiditate onerat distentum uentrem ac desuetum iam uentris officio, ut maiore opera omnia egerat quam ingressit. 3 At infelicibus seruis mouere labra ne in hoc quidem, ut loquantur; licet; uirga murmur omne conpescitur, et ne fortuita quidem uerberibus excepta sunt, tussis, sternumenta, singultus; magno malo ulla uoce interpellatum silentium luitur. || 4 Sic fit ut isti de domino loquantur, quibus coram domino loqui non licet. At illi quibus non tantum coram dominis sed cum ipsis erat sermo, quorum os non consuebatur, parati erant pro domino porrigere ceruicem, periculum imminens in caput suum auertere; in conuiuuiis loquebantur sed in tormentis tacebant.*

Al pontefice pagano che (non si sa quanto seriamente) sfidava i cristiani ad eleggerlo vescovo di Roma quale prezzo della sua 'conversione', sono fatte dire le stesse frasi indirizzate dall'antico filosofo a Lucilio, ma rivolgendosi ora ad un giovane dal nome ben altrimenti significativo (§ 11): *Non est, mi Euangele, quod amicum tantum in foro et in curia quaeras* eqs.

Anche in questo raffronto, dove i nomi di Pretestato ed Evangelo sostituiscono la vecchia coppia maestro/allievo, occorrerà apprezzare le minute divergenze, perché Macrobio non resiste alla tentazione di alterare l'originaria forma del testo senecano 'ri-politeizzandone' le circostanze e le caratteristiche, sicché (§ 12) *hoc qui dixerit*

*obliuiscetur id dominis parum non esse quod deo sat est si tramuta in quod dis satis est* – dove apprezzeremo l'accorgimento stilistico del prosatore nel mantenere l'equilibrio della clausola. Dai rapporti sociali tra schiavi e padroni si sale dunque al piano teologico<sup>40</sup>, dove il discorso si fa ancor più delicato, impegnativo e pericoloso. Evocare una divinità *benefica gratis*, che non tollera culti superstiziosi o preghiere utilitaristiche, né prevede minacce o sanzioni, ma solo una mutua, spassionata amicizia col genere umano, suona polemico in sé verso talune prospettive pessimistiche imposte dalla religione dominante, secondo le quali il 'timor di Dio' precederebbe ogni altro principio etico. Che amore e paura non possano né devano mescolarsi, per naturale fiducia sull'incondizionata bontà del Creatore, era un sentimento morale ancora condiviso da gran parte delle persone cui Agostino si rivolgeva – fossero raffinati intellettuali 'pagani' con le idee di Macrobio, fossero cristiani mediamente colti, e magari seguaci di Pelagio o di Giuliano d'Eclano.

Agli esordi della grande stagione della polemistica cristiana, a dominare il campo per un secolo e oltre furono la verve satirica e l'ironia – anche greve: il caso di Tertulliano fra gli apologeti sarà da considerarsi emblematico, non unico; qui le parti si rovesciano, perché sono i 'tradizionalisti', magari incoraggiati dal clima festoso dei Saturnali, a prendersi qualche rivincita; un'intenzione del genere potrebbe trovarsi alla base di un luogo del dialogo che merita un esame attento.

Entro un folto inventario di *facete dicta* di vari personaggi dell'antichità (in maggioranza di Cicerone, di Augusto e di sua figlia Giulia) narrati durante il banchetto, si segnalano le parole grossolane, però spassose, pronunciate da Augusto quando gli giunse notizia che il re della Giudea aveva mandato a morte un altro dei propri figli (Macr. *Sat.* 2, 4, 11):

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

Questo motto di spirito si distingue da tutti gli altri del catalogo per la scabrosità del soggetto: è solo una macabra freddura, d'accordo, ma la sfera dell'episodio individuale e della aneddotica spicciola trascende ad evento collettivo, di portata macrostorica, tale da farsi reputare, al primo intuito, contingente e reale. Chiaro è il rapporto con un

<sup>40</sup> Per le modalità del dibattito fra morale 'laica' e cristiana intorno ai fondamenti del pensiero stoico – un dialogo fatto bruscamente cessare da Agostino all'inizio della polemica antipelagiana – si rilegga un paio di luoghi (Sen. *epist.* 95, 48 e *ben.* 4, 25 in particolare) da me discussi in *Lettori cristiani di Seneca filosofo*, Brescia, 1988, p. 34-36.

episodio evangelico – la strage degli innocenti – ben noto a tutti, per quanto riferito dal solo Matteo, in tale forma (*vulg. Matth. 2, 16*):

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

Come può immaginarsi, al pari della controversa allusione di Luca al decreto di Cesare Augusto che istituiva un censimento generale, il passo è oggetto da sempre di una bibliografia vastissima, e tale proliferazione di studi rispecchia la curiosità sollevata da un testo che investe molti campi d'indagine; principalmente (e quasi necessariamente) l'esegesi della Scrittura neotestamentaria; ma non meno la storia ecclesiastica, nel senso più ampio del termine, perché una valutazione o l'altra dell'aneddoto ospitato dai *Saturnalia* può diversamente orientare il giudizio relativo alla affidabilità di un racconto senza riscontri presso gli altri testi canonici.<sup>41</sup>

In particolare, le poche righe di prosa macrobiana furono già al centro di uno straordinario impegno esegetico da parte dei teologi nordeuropei settecenteschi – entusiasti dalla eventualità di avere per una volta il riscontro di una fonte storica profana, alternativa ai racconti evangelici; da qualche anno sono poi tornate all'ordine del giorno grazie a Alan Cameron e al suo monumentale volume sugli “Ultimi pagani di Roma”; ma là dove lo studioso britannico pensa di trovare dimostrazioni utili alle proprie tesi<sup>42</sup>, noi invece riteniamo di scorgere un indizio dei fini ideologi perseguiti dall'enciclopedista latino, animato da sentimenti di inimicizia verso il cristianesimo, nello spirito della resistenza discreta – o se si preferisce, dell'antagonismo occulto.

L'escerto di *Sat. 2, 4* chiarisce senza alcun dubbio che solo la seconda parte dell'arguzia può essere autentica e risalire ad Augusto – salvo pensare che l'imperatore

<sup>41</sup> Presente invece nel cosiddetto *Vangelo dell'Infanzia*, 17, 1 (si può leggere ora in *The Apocriphal Gospels, text and translations* by Bart D. Ehrman and Zlatko Pleše, Oxford, 2011, p. 104).

<sup>42</sup> Nella fattispecie, se non proprio una conferma che Macrobio sia cristiano, quanto meno che egli scriva per un pubblico di lettori cristiani (*The Last Pagans*, p. 271): “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 realtà esiste una fitta bibliografia moderna che Cameron ignora, a partire dal lavoro fondamentale di Raymond E. Brown, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, tr. it., Assisi, 1981, p. 295-302; a sua volta il contributo del bibliista americano, che era un sacerdote cattolico, sfugge pure a G. Maselli, « Macrobio, Augusto e la “strage degli innocenti” », *Bollettino di Studi latini* 37, 2007, p. 643-648: la cui ipotesi (a mio giudizio insostenibile) è riassunta così alla fine di un'indagine peraltro ben informata: “Qui è sufficiente aver rilevato l'alta probabilità che la notizia della ‘strage’ sia giunta a Roma negli ultimi anni del I sec. a.C., e che quindi essa non possa essere una falsificazione cristiana sulla scorta del testo di Matteo”.

avesse preveggenza di quanto sarebbe stato scritto dal futuro evangelista; quest'ultimo, dal canto suo, non dice affatto che il massacro coinvolse uno dei figli di Erode; dunque Macrobio non ha riportato fedelmente la battuta originale, ma piuttosto confuso le acque di una fonte antica genuina, attendibile e forse coeva, con la posteriore notizia di Matteo.<sup>43</sup>

La domanda che sorge ora spontanea riguarda il perché di un intervento teso ad alterare la realtà dei fatti, da parte di un autore che ostenta indifferenza verso la nuova religione: anzi evita per l'intera sua opera qualsiasi accenno a problematiche estranee all'ambito 'antiquario' dei riti e delle cerimonie tradizionali romane; ancora una volta la risposta più probabile va cercata in un quadro di circostanze legate alla attualità delle dispute dottrinali interne alla Chiesa: una tematica (occorre sottolineare) per nulla estranea alla competenza dei magistrati romani, che in materia erano tenuti ad intervenire di continuo per applicare le leggi in favore del cattolicesimo, emanate a partire dagli ultimi decenni del quarto secolo.<sup>44</sup>

Gli elenchi di inoffensive facezie attribuite al fondatore dell'impero potevano offrire tra le righe una sede appropriata per nascondere insinuazioni sottili e maliziose: perché da un lato si mostra l'uomo che dai Cristiani era considerato strumento del disegno divino, proprio al punto di svolta della storia, qui cinicamente impassibile, anzi persino beffardo quando gli giunge notizia della orrenda strage di bambini compiuta dal suo amico Erode; dall'altro, si infila una potenziale allusione al culto dei *Sancti Innocentes*, che Agostino aveva caldeggiato e incessantemente propagandato a margine della controversia pelagiana relativa al peccato originale e al battesimo degli infanti.

Negando che le conseguenze dell'errore di Adamo si trasmettessero ai suoi discendenti e a tutti gli uomini, il monaco inglese insegnava che mai Dio avrebbe mandato all'inferno chi non fosse personalmente colpevole, il che implicava una forma di salvezza anche per l'anima dei non-battezzati. Si sa con quale energia Agostino reagisse a queste opinioni, ragionevoli e ben motivate sul piano filosofico e teologico, dunque tali da

<sup>43</sup> Il parallelo tra le espressioni *intra bimatum* e *a bimatu et infra* lascia pochi dubbi in merito, considerando la rarità del sostantivo. La cifra di due anni d'età rinvia al senso allegorico del numero, indica il numero dei precetti da cui dipendono la Legge e i Profeti: precetti incarnati nell'innocenza e nell'umiltà dei martiri; così Francesco Scorza Barcellona (« La celebrazione dei santi Innocenti nell'omiletica latina dei secoli IV-VI », *Studi Medievali* 15, 1974, p. 705-767), che a p. 719 cita Aug. *serm.* 202, 2: *Quales etiam fuissent pro eius nomine morituri, quam innocentes, quam bumiles, ostendit in parvulis, quos Herodes occidit. Nam ex quibus tota Lex pendet et Prophetiae, etiam illum numerum praeceptorum [Matth. 22, 37-40] significat bimatus illorum.*

<sup>44</sup> Qualunque fosse la loro opinione in materia religiosa: per fare solo un paio di esempi, furono i 'pagani' Nicomaco Flaviano sr a gestire lo scisma donatista in Africa e Volusiano a dover reprimere il pelagianesimo in Italia.

aggredire il cuore stesso di un sistema faticosamente elaborato per rispondere al capitale interrogativo: *Vnde malum?* Per lui, la concupiscenza carnale, le sofferenze fisiche, la morte che affliggono il genere umano, tutto ha origine dalla fatale caduta dei progenitori: in questo evento egli vede il principio di ogni male. Non resta così che lasciare a James O'Donnell, autore di una biografia assai godibile, e almeno altrettanto audace di quella del 'primo' Peter Brown, la responsabilità dell'affermazione che segue<sup>45</sup>: "Il manicheismo accompagnò per tutta la vita Agostino e fu l'unica sua esperienza religiosa veramente appassionata".

Sulla base degli studi agiografici di Scorza Barcellona, cui molto deve quest'ultima parte del discorso<sup>46</sup>, è pensabile che l'episodio dei Santi Innocenti, di cui si festeggiava la ricorrenza al 28 dicembre, servisse ad Agostino per emozionare i fedeli, giustificando e incentivando così la necessità del battesimo precoce, perciò fosse oggetto di strumentalizzazione nella controversia teologica d'attualità; di certo il legame tra la nuova festa inserita nel calendario liturgico natalizio (ciclo sostitutivo dei Saturnali 'pagani', ora esteso al ricordo dell'arrivo dei Magi e del massacro dei bambini) e la polemica antipelagiana, emerge da diversi scritti del vescovo di Ippona; per esempio, questo brano di una predica dove egli sostiene con enfasi che solo chi nega il valore del sacramento del pedobattesimo può dubitare della gloria degli Innocenti (Aug. *serm.* 373, 3, sotto il titolo *Innocentes pueri martyrum corona donati*)<sup>47</sup>:

*Denique Herodes timet, Magi desiderant; regem illi cupiunt inuenire, regnum metuit ille finire; utrique postremo quaerunt: illi, per quem possint uiuere; ille, quem uellet occidere: ille, in quem peccatum grande committat; illi, qui omnia sibi peccata dimittat. Necat quippe Herodes paruulos multos, dum uult ad unius mortem peruenire; et cum saeuientissimam et cruentissimam caedem in tot innocentibus perfecit, se ipsum tanta iniquitate primitus interfecit. Interea rex noster Christus uerbum Dei infans, Magis illum adorantibus, paruulis pro illo morientibus, siue iacebat, siue sugebat; et nondum locutus, credentes inueniebat; et nondum passus, etiam martyres faciebat. O paruuli beati, modo nati, numquam tentati, nondum luctati, iam coronati. Ille de uestra corona dubitauerit in passione pro Christo, qui etiam baptismum paruulis prodesse non existimat Christi. Non habebatis quidem aetatem,*

<sup>45</sup> E della similitudine che lo accompagna (O'Donnell, *cit.*, p. 53): "Agostino apparteneva alla schiera di coloro che hanno un grande amore da giovani e, restandone delusi, abbandonano l'amata e si sistemano con un matrimonio tranquillo e sensato; a questa sposa essi resteranno fedeli per il resto della vita, ma la cicatrice di quel primo amore non sarà mai più cancellata e chi li ha conosciuti prima, ricordandone l'antica passione, non crederà mai al nuovo amore".

<sup>46</sup> Scorza Barcellona, *La celebrazione dei santi*, p. 720; *id.*, « Infanzia e martirio: la testimonianza della più antica letteratura cristiana », in *Bambini santi: rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*, A. Benvenuti Papi, E. Giannarelli (cur.), Torino, 1991, p. 59-83.

<sup>47</sup> Si cita dalla recente edizione: Augustinus von Hippo, *Predigten zu Neujahr und Epiphanie*, H. R. Drobner (cur.), Frankfurt am Mein, 2010, p. 67-69.

*qua in Christum passurum crederetis: sed habebatis carnem, in qua pro Christo passuro passionem sustineretis.*

Servirebbe più spazio e più tempo di quelli disponibili per esplorare i risvolti di un dossier assai ricco di testimonianze; però qualche somma si può tirare, in conclusione.

Gli intenti di Macrobio nel deformare la notizia relativa ad Erode mi sembrano spiegabili così: irridere (per bocca di Augusto) la credibilità di un evento – suggestivo ma infondato – posto dalla narrazione evangelica agli esordi stessi della biografia di Gesù. Per questo allarga la scena a dismisura, spostandola dalla Galilea alla Siria; mescola insieme elementi di realtà storica (in tempi diversi, Erode uccise tre dei suoi figli) e la leggenda (o almeno, quella che tale egli voleva si considerasse: il racconto di Matteo); passa una spalmata di superficiale verisimiglianza sopra notizie che un lettore della tarda antichità poteva accogliere acriticamente, ovvero liberamente ricontrollare e approfondire su basi documentali che al tempo saranno state maggiori di oggi: ma pur sempre ruotando attorno a una fonte di primaria importanza ancora da noi consultabile. In una memorabile pagina delle *Antiquitates Judaicae*, Giuseppe Flavio descrive Erode il Grande ormai settantenne, sofferente (come si direbbe oggi) ‘in fase terminale’, durante la sua ultima agonia; terrorizzato dalle incognite sorti della successione, sicché fa uccidere in carcere il figlio maggiore Antipatro solo pochi giorni prima di andarsene egli stesso, tra le pene più atroci.<sup>48</sup> Un esito teatrale, questo avvenuto nel 4 a.C., e perciò modello di ogni futura *mors persecutoris*: eppure da qui a far credere che il tiranno, per quanto paranoide, in tarda età e tali condizioni di salute fisica, temesse i pericoli di un solo *puer inter bimatum* al punto di eliminare tutti i pargoli del regno di Giudea, anzi dell’intera Siria, compreso uno suo, beh, è troppo per chiunque.

Forse Macrobio, con signorile nonchalance, voleva spargere un po’ di sale sopra le ferite aperte, ironizzando sulla pagina di Matteo: testo che i lettori dei *Saturnalia* di certo conoscevano, senza che ciò debba implicare alcuna fiducia sulla veridicità dei dati storici, né tanto meno un atto di fede nel cristianesimo; ma soprattutto doveva avvertire in pieno la scomodità di capisaldi dogmatici tesi a conciliare la fondamentale mitezza di un culto – istituito da poco e trasformatosi subito in devozione popolare – verso i “Santi Innocenti”, e la plumbea coerenza nella dannazione universale dei bambini morti senza battesimo, prima e dopo la venuta del Redentore.

<sup>48</sup> I passi delle *Antiquitates* di Flavio Giuseppe che qui interessano sono elencati da Maselli, *cit.*, p. 647 s.; utile anche M. Toher, « Nicolaus and Herod in the *Antiquitates Judaicae* », *Harvard Studies in Classical Philology* 101, 2003, p. 427-447.

## Résumés

**Stéphane RATTI**

### **Introduction : Une Antiquité tardive libre ? De Herbert Bloch à aujourd'hui**

**Résumé :** La christianisation progressive de l'Empire romain dans l'Antiquité tardive (du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècles) correspond-elle à un modèle de développement spirituel et à une évolution historique « heureuse » que l'on peut considérer comme une délivrance et un progrès ou au contraire comme une période « noire » où règnent les persécutions, les violences, les censures et les masques ? Un certain nombre de travaux récents remettent en question l'idée (en réalité une *doxa*) qu'il n'y eut pas de conflit entre païens et chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle. Il convient donc de se demander si les positions d'Herbert Bloch ne sont pas en réalité aujourd'hui confortées par les travaux dont on présente ici les résultats.

**Mots-clés :** Conflit entre païens et chrétiens, Polémique antichrétienne, Droit, censure, Néoplatonisme

### **Late Antiquity and Freedom: from Herbert Bloch to the Present Day**

**Abstract:** Should the process of Christianization that took place in the Roman Empire between the third and sixth centuries AD be envisioned as a relatively smooth change in the long term mired in notions of spiritual progress (from old-fashioned beliefs to “enlightenment”) or was it achieved in a climate of crisis and enforced from the topmost levels of society through strife, persecution, and censorship? The assumption according to which there never was any actual conflict between Pagans and Christians in the fourth century has been assailed of late by a significant body of research. It thus seems timely to consider whether the results of all this recent work, which the present study aims to organize, does not tally best with the views held by Herbert Bloch.

**Keywords:** Conflict between Pagans and Christians, Polemics against Christianity, Ancient Law, Censorship, Neoplatonic Philosophy.

**Giuseppe ZECCHINI**

### **L'Antiquité tardive : périodisations d'un âge noir et heureux**

**Résumé :** Cet essai est dédié à l'évolution de l'idée de « Bas-Empire/Antiquité tardive » de Ch. Le Beau jusqu'à nos jours ; une attention particulière est réservée à la pensée de J. B. Bury, à la définition d'empire chrétien chez A. Piganiol et d'ère constantinienne chez S. Mazzarino, ainsi qu'à la réaction de A. Giardina et la récente historiographie anglaise sur P. Brown et son interprétation socio-culturelle de l'Antiquité tardive. La perspective religieuse se révèle décisive pour délimiter l'Antiquité tardive entre Constantin et Mahomet.

**Mots-clés :** Histoire romaine, Bas-Empire, Antiquité tardive, Ère constantinienne, Chronologie

### **Late Antiquity: Periodizations of a Dark and Happy Age**

**Abstract:** This paper is concerned with the development of the idea of "Later Empire/late antiquity" since Ch. Le Beau until us; special care is devoted to J. B. Bury's thought, to A. Piganiol's definition of Christian empire, to S. Mazzarino's definition of Constantinian age, to the arguments of A. Giardina et recent British scholarship against P. Brown's social and cultural interpretation of late antiquity. Religious perspective proves to be deciding in containing late antiquity between Constantine and Muhammad.

**Keywords:** Roman History, Later Empire, Late Antiquity, Constantinian era, Chronology

**Hervé INGLEBERT**

### **Les historiens et les clairs-obscur de l'Antiquité tardive**

**Résumé :** La question de l'intolérance religieuse durant l'Antiquité tardive est d'actualité depuis une vingtaine d'années. Les historiens discutent du lien entre les discours d'intolérance et les réalités religieuses à une époque dominée par le triomphe politique du christianisme à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. En réalité, les débats historiographiques actuels sont en grande partie dominée par des questions herméneutiques à propos de sources discordantes et de débats contemporains. On peut néanmoins les nuancer par une démarche épistémologique qui insiste sur les méthodes d'analyse des sources et des termes employés.

**Mots-clés :** Antiquité tardive, Intolérance, Christianisme, Historiographie, Épistémologie

### **Historians and the Twilight of Late Antiquity**

**Abstract:** For the past twenty years, religious intolerance in Late Antiquity has been very discussed by scolars; there is no obvious link between the (mostly Christian) discourses of intolerance and the cases of religious violence, despite the political triumph of Christianity at the end of the 4th century. The historiographical problem has been dominated by hermeneutical questions about the various kinds of sources and by ideological contemporary ideas. But an epistemological

*Une Antiquité tardive noire ou heureuse ?*

reflection about the uses of evidence and the value of terms could be a solution to integrate the diverse perspectives.

**Keywords:** Late Antiquity, Intolerance, Christianity, Historiography, Epistemology

**Polymnia ATHANASSIADI**

### **Antiquité tardive rouge et noire**

**Résumé :** Dans la partie méthodologique de sa contribution, l’auteur révisé les paramètres géographiques et chronologiques de l’Antiquité tardive et propose un nouveau paradigme, la *longue époque hellénistique* ; celle-ci embrasserait la Plus-Grande-Méditerranée orientale pendant le millénaire qui s’étend de la conquête macédonienne à la formation du califat islamique. Afin d’illustrer les thèmes propres à cette entité (continuité hellénistique, pertinence sassanide et pollinisation du génie islamique par l’héritage des mondes dans lesquels l’islam vient s’implanter), elle consacre la deuxième partie de l’article à un exposé critique de la vie et de la pensée du dernier diadoque de Platon, le Syrien Damascius.

**Mots-clés :** La longue époque hellénistique, Iran sassanide, Islam, La Méditerranée, Voyage, Damascius, Théologie négative, Union mystique

### **Late Antiquity : Rouge et Noire**

**Abstract:** Divided into a methodological and a narrative part, this paper argues that, during the millennium extending from Alexander to Muhammad, the Greater Eastern Mediterranean represents an independent cultural entity which can best be defined as *The Long Hellenistic Age*. A critical analysis of the thought and action of the Syrian Damascius, the last diadoch of Plato’s Academy at Athens, illustrates the themes proper to the era, viz. the unbroken continuity of Hellenism, the relevance of Sassanian Persia and the pollination of Islam by these two cultures.

**Keywords:** The long Hellenistic Age, Sassanian Iran, Islam, The Mediterranean, Travelling, Damascius, Negative theology, Mystic union

**Paolo MASTANDREA**

### **Agostino e Macrobio, due modi opposti di vedere il passato (e il futuro)**

**Riassunto:** Questo contributo intende illuminare alcuni aspetti dei rapporti fra due uomini di cultura e di potere, che nei rispettivi campi di azione e di espressione godettero di ampio credito alla loro epoca, e più tardi meritavano entrambi di essere annoverati da Edward K. Rand tra i “Founders of the Middle Ages”; in particolare, saranno esplorate alcune tracce di polemica antiagostiniana nascoste fra le righe del dialogo di Macrobio. Sarà discusso un piccolo dossier di testi – estratti dai *Saturnalia libri* come pure dal *De ciuitate dei*, oltretutto dalla coeva produzione letteraria di Prudenzio, Gerolamo, Orosio – utili a farci meglio comprendere i sentimenti dei

“pagani” e dei Cristiani di fronte alla più grave crisi militare e politica che avesse mai investito l’Impero romano.

**Parole chiave:** Augustinus, Macrobius, Polemica antiagostiniana

### **Augustine and Macrobe: Two Opposite Ways of Perceiving the Past and the Future**

**Abstract:** This paper intends to shed light on the connection between two cultivated and powerful men who, each in his own field of action and expression, enjoyed great favour in their days and were later included among the “Founders of the Middle Ages” by Edward K. Rand. More particularly, this study explores traces of anti-Augustinian polemics concealed between the lines of Macrobius’s work. Focusing on a small range of excerpts from the *Saturnaliuum Libri* and *De ciuitate Dei*, as well as on the contemporary literary production by Prudentius, Hieronymus, Orosius, the aim of this essay is to better understand how “pagans” and Christians dealt with the most terrible military and political crisis ever faced by the Roman Empire.

**Keywords:** Augustinus, Macrobius, Anti-Augustinian Polemic

### **Bassir AMIRI**

#### **Temples et cultes païens dans la Rome chrétienne : modalités d’appropriation et de transformation**

**Résumé :** Dans la perspective de la progression implacable du christianisme, peut-on envisager pour Rome une situation différente de celle que pouvaient connaître d’autres parties de l’Empire s’agissant du devenir des éléments du culte païen ? C’est l’objet de cette communication que de mettre en perspective les données dont nous disposons pour l’*Vrbs* pour interroger les modalités d’appropriation et de transformation des temples et des cultes païens à Rome. La réception à Rome des phénomènes de normalisation religieuse et idéologique nous conduira à nuancer, en fonction des situations locales et régionale, la représentation de l’Antiquité tardive comme une période sombre et marquée par la violence.

**Mots-clés :** Religion romaine, Temples, Antiquité tardive, Rome, Culte païen, Christianisme

#### **Pagan Temples and Cults in Christian Rome: Appropriation and Transformation**

**Abstract:** During the merciless progress of Christianity, can we imagine for Rome, as far as the elements of pagan cults are concerned, an evolution different from the one observed in other parts of the Roman Empire? It is the object of this communication to try to put in perspective the data we have for the *Vrbs* in order to question the methods of appropriation and transformation of pagan temples and cults in Rome. The reception, in Rome, of these religious and ideological standards will lead us to challenge our representation of late Antiquity as a dark period, marked by violence according to local and regional situations.

**Keywords:** Roman Religion, Temples, Late Antiquity, Rome, Pagan Cults, Christianity

*Une Antiquité tardive noire ou heureuse ?*

**Aude BUSINE**

### **Julien et les martyrs d'Antioche. L'exemple du *dux* Artémios**

**Résumé :** Cette contribution reprend l'analyse d'un dossier concernant l'éventuelle persécution de chrétiens par l'empereur Julien, à savoir celui d'Artémios, *dux* d'Alexandrie impopulaire sous Constance II qui devint l'objet d'un culte médical à Constantinople au VII<sup>e</sup> siècle. On envisagera successivement l'énigme entourant les circonstances de la condamnation à mort du commandant militaire ; l'hypothèse qui fait de cet Artémios un martyr célébré par les ariens à Antioche dès le IV<sup>e</sup> siècle ; les raisons pour lesquelles ce personnage fut bien plus tard l'objet d'un culte médical très populaire à Constantinople en tant que saint orthodoxe.

**Mots-clés :** Julien, Artémios, Arianisme, Culte des saints, Martyrs chrétiens, Antioche, Théodoret, Hagiographie byzantine, Incubation, Constantinople, Fébronie, Phosphoros

### **Julian and the Martyrs of Antioch: the Example of *Dux* Artemius**

**Abstract:** This paper will examine Julian's alleged persecutions of Christians through the case of Artemius, an unpopular *dux* of Egypt under Constantius II turned into a healer-saint in seventh-century Constantinople. We will examine the main problems regarding Artemius's dossier, namely the enigmatic circumstances of his death, the hypothesis according to which he would have been made an Arian martyr in Antioch and the reasons why he started to be venerated as a healer many years later in Constantinople.

**Keywords:** Julian, Artemius, Arianism, Cult of Saints, Christian Martyrs, Antioch, Theodoret, Byzantine Hagiography, Incubation, Constantinople, Febronia, Phosphoros

**Robert M. FRAKES**

### **Approaching the *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum* (or *Lex Dei*) as an Example of Late Antique Culture**

**Abstract:** The obscure legal work known variously as the *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum* (or *Lex Dei*) provides insight into the world of late antique culture. The work, a compilation of passages from the Old Testament or Hebrew Bible (in Latin) and from Roman law and the Roman jurists was put together by an anonymous compiler in late antiquity. This study will address various arguments for its date, authorship, and purpose, concentrating on those offered in the last ten years. While scholars have proposed a variety of arguments on these topics,

this contribution will suggest that the author was a late antique Christian lawyer writing in the last years of the fourth century.

**Keywords:** *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*, *Lex Dei*, Roman law, Christianity, Ambrosiaster, Jerome

### **Considérations sur la *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum* (or *Lex Dei*), un exemple de la culture de l'Antiquité tardive**

**Résumé :** Le texte de loi obscur connu sous le nom de *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum* ou bien de *Lex Dei* nous plonge dans le monde de l'Antiquité tardive. Cette œuvre est une compilation de passages tirés de l'Ancien Testament ou de la Bible hébraïque en latin et de lois romaines ou de juristes romains mise en forme par un compilateur anonyme de l'Antiquité tardive. On avance ici divers arguments au sujet de la date de l'œuvre, de son auteur et de ses objectifs avec une attention particulière sur les travaux des dix dernières années. Tandis que les spécialistes ont émis diverses hypothèses, cette contribution suggère que l'auteur en est un homme de loi chrétien écrivant dans les cinq dernières années du IV<sup>e</sup> siècle.

**Mots-clés :** *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*, *Lex Dei*, Loi romaine, Christianisme, Ambrosiaster, Saint Jérôme

### **Stéphane RATTI**

#### **Saint Augustin a-t-il voulu interdire le *Querolus* ?**

**Résumé :** En 414-415 saint Augustin diffuse les trois premiers livres de *La Cité de Dieu* et l'auteur du *Querolus* achève la rédaction de sa comédie. Cette pièce contient de vigoureuses parodies antichrétiennes dirigées notamment contre saint Augustin. En 415 Augustin rédige les livres 4 et 5 de *La Cité de Dieu* ; il a eu connaissance de l'existence d'une riposte païenne alors en cours de rédaction (*Ciu.*, 5, 26, 2), un texte que l'on propose ici d'identifier avec le *Querolus*. Peu après 417 et la parution du *De reditu suo* l'auteur du *Querolus* rédige le *proemium* de la pièce qu'il dédicace à Rutilius Namatianus et indique qu'il a puisé dans le *De reditu suo* son inspiration « philosophique », c'est-à-dire antichrétienne.

**Mots-clés :** Saint Augustin, *Querolus*, Rutilius Namatianus, Comédie païenne, Polémique antichrétienne

#### **Did Augustine Intend to Prohibit the *Querolus* ?**

**Abstract:** In 414-415, Augustine spreads to the world the first three books of the *De ciuitate dei* whereas the unknown author of the *Querolus* puts the finishing touch to his comedy; among its jibes against Christianity, some seem to evince a particular concern for the African bishop. As he writes the fourth and fifth books of his magnum opus in 415, Augustine has heard about a Pagan polemic under way (*Ciu.*, 5, 26, 2); this, we here suggest, ought to be identified with the *Querolus*. Soon after 417 and the release of the *De reditu suo*, the prologue of this comedy is dedicated to

*Une Antiquité tardive noire ou heureuse ?*

Rutilius Namatianus; furthermore, the anonymous playwright claims to be indebted to Rutilius's poem for his "philosophical" inspiration, that it is to say: his hostility towards Christianity.

**Keywords:** Augustine of Hippo, *Querolus*, Rutilius Namatianus, Pagan Later Comedy, Polemics against Christianity.

**Jean-Yves GUILLAUMIN**

### **Servius : un intellectuel et le bonheur dans l'Antiquité tardive**

**Résumé :** Examinant les occurrences de *beatus* et de *felix* dans les commentaires serviens, on constate que le bonheur y apparaît assez dépendant du hasard ; par ailleurs le bonheur individuel est conditionné par un bonheur collectif dans l'épanouissement duquel le prince se voit attribuer un rôle qu'il ne remplit peut-être pas toujours. C'est en définitive vers un bonheur de type néoplatonicien que l'on s'oriente, fondé sur la connaissance intellectuelle revêtue d'une dimension spirituelle. Dès lors, la distance que prend sans le dire Servius à l'égard du christianisme devient sensible et inscrit le commentateur parmi ces « païens » qui, à la nouvelle pensée triomphante, opposent la force de leurs convictions.

**Mots-clés :** Servius, Bonheur, Virgile, Néoplatonisme latin, Antiquité tardive

### **Servius: an Intellectual and Happiness in Late Antiquity**

**Abstract:** When one looks at the occurrences of *beatus* and *felix* in Servius's commentaries, one can realize that happiness seems to depend on chance in a large part; moreover, individual happiness is conditioned by collective happiness, whose blossoming is attributed to the prince while he does not always play in it the part he is assumed to play. Eventually, happiness seems to be of a neoplatonic kind, based on intellectual knowledge with a spiritual dimension. On that basis, one can understand the distance that Servius establishes —without saying it— with Christianity and can make him one of these pagans who put up to the new victorious thought the strength of their convictions.

**Keywords:** Servius, Happiness, Virgil, Latin Neoplatonism, Late Antiquity

**Pierre JAILLETTE**

### **Une lumineuse réalisation : la codification théodosienne**

**Résumé :** Le 15 février 438, Théodose II adresse au préfet du prétoire d'Orient Florentius un texte d'une importance capitale. Il n'est autre en effet que la disposition promulguant officiellement le recueil de lois dont il a ordonné la réalisation et qui porte son nom. Le texte, préface probable de l'ouvrage, précise notamment la date de son entrée en vigueur – ce sera le 1<sup>er</sup> janvier 439 –, indique les modalités d'application des dispositions nouvelles (les nouvelles) qui seront prises par la suite, rappelle les noms des membres de la commission que l'empereur avait chargé de la tâche trois ans

plus tôt et invite le préfet du prétoire à diffuser l'ouvrage. Mais, et c'est le point qui retiendra ici mon attention, le texte explicite aussi l'objectif poursuivi par l'empereur : débrouiller le chaos épouvantable dans lequel se trouve alors le droit, le clarifier, mettre un terme aux incertitudes auxquelles sont confrontés les juristes et leur offrir, sous la forme d'un code, nouveau vecteur de la législation, un lumineux compendium, ainsi qu'il le dit, des lois émises depuis le règne de Constantin.

**Mots-clés :** Théodose II, nouvelles, *compendium*, code

### **A Bright Accomplishment: How the Theodosian Code Was Drawn Up**

**Abstract:** On February 15<sup>th</sup> 438, Theodosius II sent a most important constitution to Florentius, praetorian prefect for the Orient. Its purpose was to promulgate a set of constitutions which bore his name and whose conception he had initiated. This text, presumably the foreword of the Code, focused on the date of its implementation (due to be January 1<sup>st</sup> 439). It specified how the new constitutions (novels) were to come into effect at a later stage and also paid tribute to the members of the commission who had been entrusted with the task three years before. It eventually urged the praetorian prefect to spread the code largely. But the point this paper wants to make is to emphasize the fact that the text is also specific as to what the Emperor was aiming at, namely to straighten out the awfully chaotic state the Law was then mired in, with a view to expounding it and, by so doing, putting an end to all the uncertainties lawyers had so far grappled with, thus providing them with a new law code, a bright compendium which, as he himself put it, was to shed new light on all the constitutions promulgated since Constantine's reign.

**Keywords:** Theodosius II, Novels, *Compendium*, Code

**Lucie DESBROSSES**

### **L'Ancien monde chez Sidoine Apollinaire : prégnance et signification du modèle païen**

**Résumé :** Cette présentation vise à montrer la façon dont survivent certains thèmes et entités de l'Ancien Monde dans l'œuvre de Sidoine Apollinaire ; d'une part, elle examine l'évolution du traitement du panthéon païen dans ses poèmes puis ses lettres, afin de mettre en évidence l'idée que l'évêque a dû renoncer peu à peu à ces références pour se tourner vers la célébration du Dieu unique. D'autre part, elle étudie les marques d'intérêt que l'homme d'église porte encore

à l'astrologie et aux pratiques divinatoires en dépit de leur prohibition dans un empire depuis longtemps christianisé.

**Mots-clés :** Histoire romaine, Bas-Empire, Antiquité tardive, Sidoine Apollinaire, Paganisme, Christianisme, Littérature latine, divination

### **The Ancient World by Sidonius Apollinaris: Salience and Signification of the Pagan Model**

**Abstract:** This paper is aimed at showing how some topics and entities of the Ancient World survive in Sidonius Apollinaris work; first, it essentially focuses on the evolution of the treatment of the pagan pantheon in his poems and letters, so as to make it clear that the bishop has had to renounce gradually those references to put forward the celebration of the one God. It also demonstrates the interest that this churchman still takes in astrology and divinatory arts in spite of their prohibition in a long-christianized empire.

**Keywords:** Roman History, Later Empire, Late Antiquity, Sidonius Apollinaris, Paganism, Christianity, Latin Literature, Divination

**Bruno BLECKMANN**

### **Christentum und nichtchristliche Religionen in nachjustinianischer Zeit: Das Zeugnis des Menandros Protektor**

**Zusammenfassung:** Nur wenige Passagen können in den Überresten des Menandros Protektor ausgemacht werden, die die Thematik „Christentum und andere Religionen“ illustrieren. Sie genügen allerdings für die Feststellung, dass dieser in der Reichszentrale schreibende Autor selbstverständlich der Ideologie der Überlegenheit des Christentums verpflichtet war. Die Begrifflichkeit, die für Inhalte der christlichen Religion gewählt wird, spricht keineswegs für religiöse Indifferenz ebenso wenig wie die Passagen, die einer langen historiographischen Tradition folgen, die die Intervention des Göttlichen, etwa der Nemesis, in den Lauf der Geschichte aufzeigen. Die Darstellung der diplomatischen Beziehungen mit fremden Mächten, wo insbesondere bei Eidesleistungen fremde religiöse Vorstellungen zur Kenntnis genommen werden müssen, führt bei Menandros keineswegs zu einer Relativierung eigener religiöser Gewissheiten. Dass im orbis Romanus selbst sich das Christentum durchgesetzt hat, ist für Menandros selbstverständliche Gewissheit: die konfessionellen Spaltungen werden dabei in seiner Erzählung ignoriert. Anders als ein Autor wie Euseb von Kaisareia, der die Durchsetzung des christlichen Universalfriedens in greifbarer Nähe wähnt, weiß zwar Menandros, dass der definitive Triumph des Christentums außerhalb des orbis Romanus noch weit entfernt ist, wo insbesondere das Heidentum in seiner persisch-zoroastrischen Variante als mächtiger Gegenspieler wirkt. Der Historiker legt freilich

dem späteren Kaiser Maurikios die Erwartung in den Mund, dass sich auch dort das bereits gut eingewurzelte Christentum letztlich in einem Kreuzzug durchsetzen wird.

**Schlüsselwörter:** Justinian, Menandros Protektor, Universalfrieden, Fremde religiöse Vorstellungen

### **Christianity and Non-Christian Religions after Justinian: the Testimony of Menandros Protektor**

**Abstract:** Among the fragments of Menandros Protektor, only a few passages can be identified as referring to “Christianity and other religions.” They suffice, however, to ascertain that the author who was based in the imperial capital naturally aligned himself with the ideology of Christian supremacy. By no means does his language reflect any religious indifference, nor indeed do any of the episodes of divine intervention in the course of history (by Nemesis for example), which follow a long historiographical tradition. The depiction of diplomatic relations with foreign powers which, particularly in the context of oath-taking, entails the perception of alien religious beliefs does not lead, on the part of Menandros, to any kind of questioning of his own religious convictions. The fact that Christianity held sway throughout the *orbis Romanus* is a given for Menandros: theological controversies are wholly absent from his account. As opposed to Eusebius of Kaisareia who imagined Christian universal peace to be imminent, Menandros is fully aware that a conclusive triumph of Christianity beyond the *orbis Romanus* is nowhere near, especially given the powerful heathen rival of Zoroastrianism in Persia. Yet the author has the later emperor Maurikios express the expectation that Christianity, already enrooted in Persia, will eventually prevail in a crusade.

**Keyword:** Justinianus, Menandros Protektor, Universal Peace, Alien Religious Beliefs