

ISSN: 0213-2052 - eISSN: 2530-4100
DOI: <https://doi.org/10.14201/shha202038151189>

L'EVENTO MORTE E LA TEORIA DEL POTERE: INCUNABOLI OVIDIANI PER LO SVILUPPO DI UN'IDEOLOGIA COERENTE CIRCA LA VITA ULTRATERRENA DELL'IMPERATORE ROMANO

The Death Event and the Theory of Power: Ovidian Incunabula for the Development of a Coherent Ideology about the Afterlife of the Roman Emperor

Antonio Pio DI COSMO
Pontificio Istituto Orientale, Roma
apiocosmo@outlook.it

Fecha de recepción: 20-08-2019; aceptación definitiva: 22-03-2020
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2314-4520>

RIASSUNTO: Questa ricerca si concentra sulle interrelazioni culturali suscitate dai riti officiati per la morte dell'imperatore a Roma. Essa si volge a rivisitare ed approfondire i *loci*, le formule di descrizione e i relativi codici culturali; perciò procede dalle soluzioni concernenti il tema contenute nelle opere di Ovidio. Si porta così in essere una critica della letteratura che affronta la morte dell'imperatore romano, analizzandola dal punto di vista dell'efficacia delle soluzioni retoriche. In questo modo si rivela una finzione o, se si preferisce, una realtà dubbiosa, che non nasconde una qualche forzatura. Viene così introdotto il testimone, che deve confermare la veridicità della divinizzazione.

Parole chiave: Ovidio; *consecratio*; apoteosi; morte; testimone.

ABSTRACT: This research focuses on the cultural interrelations arouse by the rites of the emperor's death in Rome. It rebuilds and analyzes, starting from the inventive concerning the theme contained in the Ovidian's works, the *loci*, the description formulas, and the cultural codes. It refers in particular to the literature, that concerns the death of the Roman emperor, which is analyzed from the point of view of rhetoric. In this way, we show a fiction or, if you prefer, a dubious reality, which hides a forcing. And so, it introduces a witness, which confirms the veracity of deification.

Keywords: Ovidius; *consecratio*; apotheosis; dead; witness.

L'imperatore è l'ultimo degli dei (...)
ed al contempo il primo degli uomini.

(*Corp. Herm.* 3, frag. 24, 3)

1. INTRODUZIONE

La produzione retorica e letteraria posta alla base della propaganda del principato deve necessariamente raffrontarsi con la morte dell'imperatore. In tale occasione si sente il bisogno di persuadere il pubblico, convincendolo a credere ad una realtà più grande: l'augusto, nonostante la fine del proprio ciclo biologico, si dimostra comunque immortale, perché è fatto partecipe del «mistero della regalità». Siamo di fronte ad una realtà sempre difficile da perorare, ma essenziale tanto per la credibilità dell'Istituzione imperiale, quanto per la sua sopravvivenza. Difatti tale credenza ha a giovare al principato, perché appare funzionale a suturare quelle lesioni intercorse nella continuità del governo e dovute alla dipartita del suo rappresentante *pro tempore*¹.

Anche Ovidio si confronta con questo «dilemma retorico»: nei *Fasti* si inscena l'accesso diretto nella vita ultraterrena del corpo di Cesare². Questo sacerdote, in quanto sacro alla dea Vesta, non può essere oggetto di offesa alla sua integrità personale, tanto che la dea sostituisce il suo corpo con un simulacro. Siamo di fronte ad un «ratto» operato dalla divinità, che costituisce l'atto di ingresso nella vita ultraterrena del pontefice. La soluzione ovidiana non si limita a svelare un *arcanum* del regime instaurato da Augusto, ma esprime piuttosto un'idea condivisa su una più ampia geografia circa il destino ultraterreno riservato a chi esercita l'attività politica; propone poi una soluzione fondamentale per la futura

1. Lozano Gómez 2010.

2. Ov., *Fast.* 3, 697-710; Zecchini 2001.

speculazione dottrinale. Un incunabolo insomma, che può essere oggetto di ulteriore elaborazione ed essere posto alla base di suggestive soluzioni, utili a mettere «sotto copertura» il principato in un momento di debolezza.

L'ingresso nella vita ultraterrena dell'augusto trapassato è perciò ascrivibile ad un tentativo volto a «blindare» l'Istituzione imperiale, allorché si raffronta con la dipartita del reggente *pro tempore*. Siamo di fronte ad uno sforzo finalizzato all'elaborazione di soluzioni piuttosto efficaci, che giustificano una posizione non troppo facile da rappresentare con efficacia. Un tentativo che vede perciò partecipi tutti gli intellettuali assoldati dal principato e trova in Ovidio uno dei più fecondi assertori di quella credenza, che Ottaviano Augusto vuole, oramai, assurta ad uno stato di fatto.

Un'esigenza, quella di tutela del principato, che permea il protocollo con cui si disciplinano i riti previsti dal *funus imperatorum*³. Un cerimoniale che si organizza intorno ad una sommessa volontà: evocare quel che può essere definito come il «doppio» corpo facente capo all'augusto⁴. Sulla scorta dei dati raccolti dalle narrazioni delle esequie imperiali si ha a sostenere che all'imperatore romano può essere additato un primo corpo: fisico, mortale e «privato», il quale subisce i benefici del fuoco attraverso la cremazione rituale della pira funeraria. Alle spoglie corrisponde un secondo corpo: metafisico, «politico» e «pubblico» –si può persino sostenere– a cui gli imperatori hanno accesso dopo questi riti volti alla purificazione della salma⁵. Un assioma in fin dei conti, ma facilmente dimostrabile alla luce dei dati emersi da questa indagine.

Le soluzioni narrative approntate da Ovidio e dai suoi colleghi si scontrano però con il ruolo istituzionale del Senato, il massimo consesso politico, l'unico legittimato a giudicare l'azione dell'augusto defunto. Un giudizio che costituisce la massima espressione di libertà di una Roma che conserva la memoria di un'istituzione di stampo repubblicano. Ciò configura l'estrema conseguenza del *certamen* politico che coinvolge il principe e gli aristocratici, i quali pretendono d'essere suoi pari in diritto. Il Senato, quale sommo organo religioso dell'Impero, ha il compito di rendere leciti i culti, come quello di Cesare; liceità a cui viene indotto dalle pressioni di Ottaviano. Esercita pure la facoltà di fare dell'imperatore un dio attraverso la *lex sacrata* (un atto costitutivo certificante il raggiungimento della

3. RICHARD 1966a, 313-335; RICHARD 1966b, 351-362; RICHARD 1978, 1121-1134; KIERDORF 1986a, 43-49; ARCE 1989, 155-156; BLASI 2012; NOGALES BASARRATE, GONZÁLEZ 2007; BAYET 1959.

4. CHANTRAINE 1980, 71-85; BAYET 1939, 141-171; DUPONT 1986a; DUPONT 1986b, 231-252; HÖLHL 1938, 169-185.

5. KANTOROWICZ 1957, 3; HARMATTA 1979, 305-319; PEREA YÉBENES 2005, 103-120; DUPONT 1986a; HOPKINS 1983; PALADINI 1965, 1-65.

natura divina), che viene votata con senatoconsulto⁶. Appiano poi precisa i limiti dell'operabilità dell'istituto: la legge viene emanata se l'imperatore non ha «governato in modo tirannico» o non sia «stato degno di disprezzo»⁷. Una funzione, quella costitutiva del Senato, che Tertulliano ribadisce anche nel cuore del Tardoantico⁸.

Avverso questa facoltà del Senato la propaganda imperiale oppone una serie di espedienti, come la metamorfosi dell'anima di Cesare nella cometa che sorvola, al momento della sua morte, il cielo di Roma⁹. Siamo di fronte ad una soluzione «classica» e rientrante in un repertorio di genere, giacché si appoggia ad un'autorevole tradizione¹⁰. Essa costituisce a sua volta un incunabolo e diviene una formula di successo, che sopravvive nel lungo periodo e può essere recuperata da Claudiano per descrivere la metamorfosi siderea di Teodosio. Una metamorfosi dell'anima dello statista che ammette anche altre varianti, come quella in aquila pretesa per l'anima imperiale, allorché si utilizza lo stratagemma di liberare quel volatile sulla pira funeraria dell'augusto; espediente accertato solo da Pertinace in poi. Soluzioni tutte che riducono la volontà senatoria ad atto ricognitorio di una situazione di fatto: cosa che non è senza conseguenze rispetto all'egualitarismo formale che si pretende debba dominare fra gli aristocratici di Roma¹¹.

Una strategia di propaganda che si appoggia ad una pretesa non certo nuova a Roma, come quella vantata dalla famiglia degli Scipioni, che ha tentato di rivendicare la sua supremazia avverso l'intera nobiltas, specie dopo il ruolo disinvolto dell'Africano. La stessa famiglia ha poi fomentato elaborazioni utili alla propria posizione, come quella di Evèmero di Messina. Quest'ultimo giunge persino ad affermare che gli dei non sono altro che i benefattori dell'umanità «trapassati», divinizzati poi per mera gratitudine. Un assunto bello e fatto, facilmente adattabile alla politica del principato, anche se originato per un contesto diverso¹².

Di conseguenza gli incunaboli ovidiani si inseriscono in un più ampio disegno volto al consolidamento dell'istituto del principato, che passa anche per la divinizzazione del suo rappresentante *pro tempore*. Le soluzioni proposte dagli intellettuali e fatte proprie dalla propaganda del

6. FRASCHETTI 2005, 68-69; SCHILLING 1980, 137-152.

7. App., *B. Civ.* 2, 148.

8. Tert., *Apol.* 5, 1; Euseb., *Hist. eccl.* 2, 5, 5.

9. Ov., *Met.* 15, 843-851.

10. BECHTOLD 2011.

11. MACCORMACK 1995, 146-147; MEZZANANICA 2011, 19; LOZANO GÓMEZ 2009, 153-174; L'ORANGE 1947.

12. *Evem.*, in *Enn. Frag.* 326; Cic., *Nat. D.* 1, 42.

regime augusteo costituiscono il nucleo di quella che può essere definita una vera e propria «teologia-politica»¹³. Tali speculazioni procedono dalle formule di rappresentazione adoperate dalla cultura ellenistica e orientale più in generale, che già conoscono l'istituto dell'*Apotheosis*¹⁴, con cui hanno fatto dei propri sovrani degli dei. Queste poi sono reinterpretate opportunamente ed adattate alle peculiarità della cultura romana. Vengono così proposte ai sottoposti una serie di elaborazioni che sono approntate per giustificare in modo adeguato il culto imperiale ed, al contempo, fungere da coagulante sociale. Sicché giovano non solo al singolo principe defunto, ponendolo «sotto copertura», ma coinvolgono pure il suo successore, che a loro tramite può far convergere il pubblico consenso su di sé, mentre vanta il titolo di *divi filius*. Questo «pacchetto» di soluzioni, infine, si volge a vantaggio dell'Impero, che a mezzo della *consecratio* può rivendicare la sua *aeternitas*¹⁵.

2. IL *LOCUS* DELLA METAMORFOSI SIDEREA: IL PUNTO DI VISTA DI OVIDIO,
IL PRECEDENTE DEL *SOMNIUM SCIPIONIS* E GLI SVILUPPI DI UN'EFFICACE TRADIZIONE

Attraverso le *Metamorfosi* Ovidio può rappresentare solo una delle diverse soluzioni con cui si può descrivere la morte e l'accesso alla vita ultraterrena di Cesare. Siamo di fronte ad una narrazione che, da un lato, pone in essere una disquisizione sulla sopravvivenza ultraterrena di coloro che reggono la *Res Publica*. Dall'altro, costituisce un esperimento che coinvolge piuttosto la resa iconica della conquista dello *status* divino da parte del dittatore appena assassinato. Un tentativo che non dimostra mere finalità narrative, ma vuole dire molto di più alla sua *audience*. Si vuol costruire un esperimento politicamente orientato e volto a somministrare alcune elaborazioni proposte dalla propaganda augustea.

Nondimeno, si deve considerare che i congiurati, espressione del partito senatorio, hanno giustificato prontamente la propria azione, rappresentandola come un atto «dovuto» per la salvaguardia dell'Istituzione repubblicana e della libertà civica. Sicché gli intellettuali del principato, anche molto tempo dopo i fatti, sono costretti a raffrontarsi con questo spinoso problema retorico, che deve essere prontamente risolto. Pertanto,

13. PEDRAZ 1951, 22-44.

14. KIERDORF 1986b, 147-156; BURASELIS 2004, 125-214; BECHTOLD 2011; GRADEL 2002; GROS 1965, 477-490; VIDMAN 1984, 403-414.

15. MACCORMACK 1995, 148; BICKERMAN 1929, 1-34; BICKERMAN 1973, 3-25; BICKERMAN 1978, 82-121; BICKERMAN 1985, 3-25; ALVAR 1999, 272-280; BOER 1973.

pongono in essere una serrata critica della soluzione apologetica proposta dall'élite senatoria, che deve essere deprecata ed, indi, privata di ogni pregio e ragionevolezza. Costoro persuadono il proprio pubblico con argomenti convincenti e capaci di dimostrare che l'attentato a Cesare si risolve nel più turpe omicidio e nulla ha a che fare col desiderio di libertà¹⁶. Anzi, offrono un'interpretazione dei fatti che si prefigge di andare ben oltre la mera condanna della congiura ed al semplicistico encomio del defunto Cesare. Tale soluzione configura un vero e proprio «esperimento sociale», che permette di trapiantare a Roma un istituto orientale aborrito, quale l'apoteosi conosciuta dai greci¹⁷. Dal punto di vista della propaganda tale scelta deve apparire davvero lungimirante, poiché il suo innesto nella cultura romana deve costituire un atto prodromico ad una adeguata interpretazione del trapasso di Ottaviano. Questa prepara l'opinione pubblica in generale e la nobilitas in particolare ad accettare, a suo tempo, la collocazione fra gli dei del primo imperatore, fungendo da precedente imprescindibile.

Tale espediente serve pure a fissare dei punti inemendabili per la riflessione sui requisiti richiesti al principe per essere ammesso tra i celesti. E se si crede che i criteri possano variare in ragione del contesto in cui l'opera viene prodotta ed in base all'*audience* a cui ci si rivolge, ciò non è vero in assoluto. La propaganda del principato non sceglie di introdurre innovazioni che possano spaesare lo stesso pubblico, ma preferisce appoggiarsi alla tradizione romana e alle elaborazioni concernenti il valore e la virtù dello statista. Il messaggio che si vuole veicolare deve infatti ribadire, in uno con le elaborazioni «classiche» sul tema, anche la comune convinzione del perdurare del regime repubblicano; una «maschera» dietro cui il principato si suole celare. Per questo si vanno a selezionare qualità canonizzate dalla tradizione, perché utili a confermare tale stato di fatto. Al contrario, se ne espungono quelle che tendono a sottolineare la primazia degli esponenti della *Gens Iulia* sul gruppo dei pari e soprattutto quelle che esaltano la spiccata personalità, nonché l'incisiva azione di Cesare avverso il Senato. La parola d'ordine è difatti salvaguardare sempre l'illusione del libero *certamen* tra nobili.

Sul piano narrativo si evidenzia che Ovidio non si limita, come fa per gli altri personaggi che di volta in volta popolano l'epopea delle *Metamorfosi*, a descrivere una mera trasformazione delle sembianze corporee, ma addirittura arriva ad esporre un transito di natura. Anche in questo

16. WEINSTOCK 1971; WHITE 1988, 334-356.

17. SOCRATES, *Hist. eccl.* 3, 23; CIC., *QFr.* 1, 1, 26-27; CIC., *Att.* 5, 21, 7; MACCORMACK 1995, 142-145; MACCORMACK 1972, 721-752.

caso l'intento è esplicito: si vuole degradare l'intervento del Senato, che emana la *lex sacrata* con funzione costitutiva, a mera ricognizione di uno stato di fatto. Il raggiungimento dello *status* divino da parte di Cesare non deve dipendere da alcun atto umano. Le *Metamorfosi* costituiscono poi un primo passo per il riconoscimento dell'intrinseca forza divina posseduta da chi detiene l'*imperium*. A differenza di quanto solitamente accade per gli altri personaggi dell'opera che necessitano di un «catalizzatore» del processo metamorfico, questa volta la trasformazione avviene per forza propria e senza ausilio di alcuna divinità, nemmeno di Venere, la progenitrice ed il nume tutelare di famiglia. Ovidio riferisce che la dea si precipita sulla terra per salvare almeno l'anima di Cesare, prima che essa si dissolva, poiché non può opporsi al fato stabilito per il suo discendente. Tuttavia, ha cura di sottolineare che, una volta prelevata l'anima per condurla al cielo, le cose non vanno come previsto da costei, poiché questa è oggetto di una metamorfosi siderea. Ciò suscita lo spontaneo stupore della divina parente, che non ha contemplato affatto tale possibilità. Sicché la metamorfosi stellare si oppone al previo lamento della divinità, che compiangere la propria progenie.

Ovidio così racconta i fatti:

*Vix ea fatus erat, media cum sede senatus
constitit alma Venus nulli cernenda suique
Caesaris eripuit membris nec in aera solvi
passa recentem animam caelestibus intulit astris
dumque tulit, lumen capere atque ignescere sensit
emisitque sinu: luna volat altius illa
flammiferumque trabens spatioso limite crinem
stella micat...*

Alla divinità in questo frangente non viene riservato alcuno spazio di azione, se non quello emotivo, e ne risulta pertanto estranea. Una trasformazione siderea che fa da contrappunto ad un evento storicamente attestato: il passaggio di una cometa nel cielo di Roma, espediente capace di rifunzionalizzare quello che solitamente è ritenuto un segno di sventura. Al contempo, la formula del *katasterismos* costituisce una messa in codice, complementare a quella profezia *ex eventu* costruita attorno al sogno raccontato da Svetonio, che vede Cesare celebrare la *dextrarum iunctio* con Giove¹⁸.

L'espediente adoperato fa pure da contraltare allo sviluppo di una specifica iconografia: il *Sidus Iulium*, quale soluzione che funge da *slogan*

18. Suet., *Vit. Caes.* 81-89.

sin dall'inizio del principato. Ottaviano, quale figlio adottivo, fa pressioni sul Senato per ottenere l'indispensabile riconoscimento *de iure*, utile per la pubblicità del culto. Situazione che si è sforzato di far apparire al popolo, attraverso la propaganda, sin dalla morte del dittatore quale fatto compiuto.

La soluzione iconografica conosce ben due varianti. Le emissioni numismatiche ci danno contegno di una semplice cometa, che risplende solitaria all'interno della moneta accompagnata dalla dedica: «DIVUS IULIUS». A questa si aggiunge una formula molto più complessa e raffinata sul piano propagandistico, laddove Ottaviano, ornato della corona civica e accompagnato dal *clipeus virtutis*, pone sulla statua del padre adottivo una stella.



Fig. 1. Retto col *Sidus Iulium*, dritto con profilo di Ottaviano Augusto, denario, Zecca di Tarraco?

2.1. *Lo statista «cittadino del cielo»: la visione del Somnium Scipionis*

Il Cesare che si fa «cittadino del cielo» non costituisce certo una novità introdotta da Ovidio nella speculazione politica. Questi può contare su una tradizione solida e su un precedente autorevolissimo come il *Somnium Scipionis* di Cicerone. Il componimento, che offre un'occasione per discernere in via incidentale del buon governo mentre tratta il destino dei reggenti degli Stati, dà anche la possibilità di poter spaziare fino a disegnare un grandioso affresco narrativo. Si propone una visione onni-comprendensiva di un universo, che seppur descritto in modo magniloquente, si mostra come un antropocosmo, pensato a misura d'uomo e della sua azione politica. L'opera, che sembra presentare un'aporia avverso allo scetticismo del più precoce *De divinatione* dello stesso autore, è piuttosto il frutto dell'ampia cultura del Cicerone lettore, che «divora» voracemente le produzioni filosofiche di diverse scuole, anche se antitetiche tra loro. E se entro questo orizzonte si affronta il tema dell'immortalità dell'anima,

che si oppone alle conclusioni del finale del *Cato Maior* e del *De amicitia*¹⁹, si osserva come tale tema non abbia una propria autonomia, né possa costituire una dichiarazione di fede, ma appaia piuttosto funzionale a dimostrare un'idea di fondo: la promozione dell'impegno civile a favore della *Res Publica* contro ogni forma di tirannide. Pertanto, l'immortalità dell'anima diviene un sottoprodotto dell'esercizio del buon governo della «cosa comune». Un'azione che viene meglio spiegata dal defunto Africano Maggiore evocato nell'opera, il quale puntualizzando afferma: «hanno conservato, aiutato, ingrandito la patria (...), –perché– nulla infatti è più gradito a quel primo dio, che governa tutto il mondo, delle riunioni e dei sodalizi degli uomini associati nel diritto, i quali sono chiamati Stati (...) gli uomini infatti vengono al mondo a questa condizione, di custodire cioè quel globo...»²⁰. Un'espressione che rivela tutta la debolezza di una speculazione di matrice stoica che Cicerone ha già fatto propria: «la virtù è tutta posta nella pratica che se ne fa»²¹. Eppure, questi ha ben presente che la virtù ed il suo valore autoreferenziale non possono bastare a spingere al bene. Persino l'ottimo politico abbisogna di un incentivo per continuare la sua buona opera, quale il premio dell'immortalità dell'anima introdotta dal *Somnium*. Cicerone allora perora una «petizione di principio», che fa proprie le conclusioni del Fedro platonico e propone un modello ideale, forse fin troppo poco credibile per uno statista così pragmatico²². Un modello che delinea un uomo politico, capace di agire in modo politicamente efficace e, al contempo, di vivere come se fosse «cittadino del cielo»²³.

La contemplazione dell'universo e la visione della terra da parte di Emiliano, che fa apparire l'Impero romano nulla più di «un punto» rispetto alla complessità del cosmo, costituisce poi un'argomentazione squisitamente retorica; funge piuttosto da «clausola di salvaguardia» rispetto all'ambizione del singolo statista. Un ulteriore contrappeso avverso ogni tirannide, che pare utile –almeno sul piano retorico– a favorire il buon esercizio del governo. Un efficace calmiera avverso la tentazione del volersi appropriare di una «cosa pubblica» che, in fin dei conti, appare tanto piccola se solo si cambia prospettiva.

Il *Somnium* allora coltiva, entro i limiti di una visione affabulatrice, l'illusoria pretesa che possa bastare educare la classe dirigente a disprezzare la vanità del potere. Questi difatti esige che lo statista non debba

19. Cic., *Amic.* 14; Ronconi 1993a, 89-90; Ronconi 1993b.

20. Cic., *Rep.* 4, 13-14.

21. Cic., *Rep.* 1, 2, 2.

22. RONGONI 1993a, 89-90.

23. *Ibidem.*

confondere il prestigio personale col bene comune. Deve piuttosto volgere le sue aspirazioni ad una ricompensa trascendente e non a cose vane o di poco conto, come il potere temporale²⁴.

Questo Cicerone «pedagogo» della classe dirigente, usa l'espedito religioso come rafforzativo di un tentativo di educazione, volto a discernere il giusto dall'ingiusto. A maggior ragione se questo viene svolto in un periodo di declino della *Res Publica*, in cui politici come Clodio, Catilina e lo stesso Cesare tentano di fare della «cosa pubblica» una «cosa personale». Cicerone vi oppone allora le elaborazioni della filosofia greca sul tema per comporre un *pamphlet* politico. L'opera, svolta da un Cicerone ormai maturo e aperto persino alle riflessioni sul senso dell'esistenza terrena, adopera una serie di prodotti delle elaborazioni della cultura materiale politica, che costituiscono in fin dei conti dei meri *loci*. Si opera una messa in codice dei valori fatti propri da un'aristocrazia che vuole conservare l'egualitarismo dei suoi membri. Tuttavia questi, in quanto meri *loci*, appaiono dotati di una loro autonomia e possono essere considerati quali soluzioni sempre utili, sicché trovano spazio negli scritti di Ovidio per perorare una determinata tesi. Siamo, indi, di fronte a formule belle e fatte, messe lì nell'armadietto del retore. Un'affermazione dunque, che nel momento in cui dimostra una realtà, può persino negare il *background* capace di originarla. O, meglio ancora, l'esperienza che l'ha modellata. Ciò fino a giungere allo stato delle elaborazioni fatte proprie da Ovidio ed adoperate per interpretare una situazione come quella della tragica fine del Cesare dittatore. Ovidio può contare su un precedente davvero solido dunque, che deve fornire credibilità alla propria affermazione. A maggior ragione quando immagina l'ascesa siderea di Cesare. Il *Somnium* giustifica ancora la scelta della trasformazione in stella, trascendendo dal singolare evento astronomico che si realizza su Roma nel periodo delle Idi di Marzo. La metamorfosi stellare si mostra come una sorta di liberazione dell'anima di Cesare da quella «prigione» che è il corpo. Questa, allora, può riassumere la sua consistenza originaria: quella del fuoco sidereo da cui le anime sono dedotte per mandato di quella divinità, che nel componimento si assume alquanto affine al demiurgo platonico. Ovidio trova già bella e pronta una formula descrittiva, che appare funzionale a rappresentare al suo pubblico una sorta di palingenesi dello statista; cosa che rafforza maggiormente l'autorevolezza di Cesare e propone l'incontestabile bontà della sua azione politica.

24. RONCONI 1993a, 86-87.

2.2. *I codici e il loro contrario: la Pharsalia e la trasformazione siderea dell'anima di Pompeo*

La soluzione costituisce dunque una messa in codice, che come tale può ammettere alterazioni, la sua falsificazione e, persino, il suo contrario. Non meraviglia che quest'espedito abilmente manipolato da Ovidio possa essere usato nella *Pharsalia* di Lucano ed adoperato per magnificare Pompeo, l'acerrimo nemico di Cesare²⁵. Siamo di fronte ad un'ulteriore visione, che utilizzando un *locus* consueto ed indulgendo su alcuni dettagli utili a descrivere la visione del cosmo fatta propria dalle conoscenze dell'epoca, tenta di interpretare la realtà post-fondazione del principato.

Tale scelta può apparire come una precisa presa di posizione: si vuol dimostrare tutta la debolezza del tentativo paideutico ciceroniano, allorché la «cosa pubblica» diventa di fatto pertinenza di uno solo e occorre un intervento concreto, anche violento, per rimettere le cose a posto. L'aspirazione trascendente, di conseguenza, non può fungere più da calmiera rispetto agli eccessi di Caligola e del Nerone con cui si raffronta Lucano. Anzi, proprio l'elemento trascendente diventa il «catalizzatore» di un processo volto a correggere lo stato dei fatti.

E se da un lato l'attività di Ottaviano dimostra come l'esperimento paideutico ciceroniano sia effettivamente abortito, questo costituisce comunque un'esemplare soluzione sul piano retorico, che funge da precedente imprescindibile ed obbliga ad una presa di posizione.

Lucano, tuttavia, sa bene che la tragica fine di Cesare per mano della violenza senatoria costituisce un'espressione estrema, quale esperienza destinata comunque a fallire negli anni immediatamente a venire; questa azione fallimentare però deve essere giustificata col senno del poi. La motiva con un afflato di libertà avverso un destino nefasto favorito dalla dipartita di Giulia, che non ha potuto emulare le gesta delle Sabine, frapponendosi fra marito e padre²⁶. Per offrire un'opportuna giustificazione deve introdurre il meraviglioso, quale «clausola di salvaguardia ideologica» alla violenza senatoria: così procede dalla descrizione dell'ascesa celeste dell'anima di quel Pompeo, che viene trucidato con l'inganno. Questa, salita al cielo, ha a riempirsi della «vera» luce stellare, assimilandola quasi per osmosi. L'anima, ormai piena di fuoco sidereo, viene subito attratta sulla terra e si va a posare sul petto di Bruto, il figlio adottivo di Cesare e suo futuro assassino. Si posa anche su Catone, che Lucano vuole rappresentare come una sorta di «super-uomo». Questi si rifiuta di consultare

25. Luc., *Bell. civ.* 8, 663-711.

26. Luc., *Bell. civ.* 1, 110-118.

l'oracolo di Giove Ammone, sostenendo che l'uomo virtuoso ha in sé il bene ed il male. Costui si oppone con la sua sola forza ad un tragico destino che sembra animare tutto il racconto e aver ormai decretato la fine di Roma. E se in Cicerone la virtù fine a sé stessa non può bastare al pragmatico statista, Lucano attraverso questa dichiarazione pone la propria fede nelle elaborazioni dello stoicismo, almeno formalmente; tant'è che la «causa dei vinti» può apparire gradita a questo virtuosissimo Catone²⁷.

Una scelta, quella del *locus* sidereo, non certo casuale e che si pone in aperta polemica col precedente ovidiano. Cosa che dimostra non solo la duttilità delle formule, ma anche la neutralità delle immagini, che possono essere facilmente adoperate per dire una cosa e, nondimeno, il loro esatto contrario. Torna dunque il motivo di un antropocosmo a misura dell'esercizio dell'azione politica, in cui le glorie e le miserie dei singoli statisti assumono un carattere universale. Tutto quanto si svolge entro la dimensione della gestione della «cosa pubblica» sembra avere ripercussioni entro uno spazio ed una cronologia che si fa, via via, più ampia, fino a lambire la dimensione siderea.

Le idee circa la vita ultraterrena dello statista costituiscono lemmi di un discorso complesso, che viene montato secondo le esigenze. Lemmi che vengono manipolati nella loro alea di senso e possono caricarsi di nuovi significanti utili alle finalità narrative che chi scrive si pone, specie allorché devono acclarare il raggiungimento dell'immortalità da parte di quello statista, a cui il destino nega una morte decorosa²⁸.

2.3. *La metamorfosi siderea di un imperatore cristiano: fortuna di una soluzione «classica»*

Il *locus* della metamorfosi siderea sviluppa una tradizione duttile, che dimostra le potenzialità della soluzione, fin tanto da costituire un'immagine-base, quale espediente ricorrente nella letteratura panegiristica in particolare. La *consecratio* di Giulio Cesare configura sempre un precedente autorevole, che può essere recuperato secondo utilità e soprattutto opportunità anche quando ci si rivolge ad un pubblico connotato da una fede religiosa diversa da quella che ha elaborato il *locus*.

27. Luc., *Bell. civ.* 1, 128.

28. Luc., *Bell. civ.* 1, 708-712.

Stante l'efficacia della formula non meraviglia di ritrovarla in quello che è definito l'ultimo dei pagani: Claudiano, il «*paganus pervicacissimus*»²⁹ ed «*a Christi nomine alienus*»³⁰.

Nonostante l'orientamento religioso del suo autore la formula descrittiva può essere scollegata dal contesto in cui è nata e si è sviluppata, per essere riproposta con mero fine magnificatorio. L'unico intento portato innanzi dal panegirista è difatti quello affabulatorio. Un intento che emerge nell'orazione dedicata al III consolato di Onorio³¹. E se la lode per l'assunzione del consolato obbliga ad operare su più livelli, Claudiano sceglie di proporre un più ampio «affresco» al suo auditorio. Questi mette in scena un motivo incidentale e proclama l'ascensione al cielo del defunto padre dell'imperatore; Teodosio si può così recare a prendere posto nella volta celeste proprio sotto la forma di un astro. L'ascesa siderea appare quale sottoprodotto del detenere l'Impero, perché la divinizzazione discende da una mera situazione di diritto: l'elezione. Tale espediente permette alla formula descrittiva, tipica della retorica pagana, di sopravvivere.

Claudiano, tuttavia, sceglie di staccarsi dai precedenti: non persegue nessuna finalità critica rispetto al contesto politico in cui si incunea il panegirico, né vuole educare alcuno, né ha ad informare il suo auditorio circa quel premio trascendente riservato ai buoni governanti, che il *locus* stesso sta a dimostrare. La soluzione claudiana si pone così alla fine di un complesso processo di costruzione, omogeneizzazione e assimilazione delle idee sulla vita ultraterrena di chi regge gli stati, seppur ne nega tutti i presupposti paideutici. Il panegirista mette il suo auditorio piuttosto di fronte ad un'immagine neutra, che viene svuotata del *background* con cui è presentata da Cicerone, Ovidio e persino Lucano. Ciò ne giustifica il ricorso avverso un uditorio prevalentemente cristiano, come quello degli esponenti della corte di Ravenna a cui Claudiano si rivolge. Pubblico che ragionevolmente si aspetta soluzioni più aderenti alla nuova visione del cosmo fatta propria da quella che è ormai la «religione di Stato». L'immagine, in ragione della sua neutralità, può essere caricata di significanti, di volta in volta, diversi e corrispondenti alle velleità dell'autore e alle finalità del componimento.

Una soluzione certamente di successo, perché i valori propri del paganesimo a quel tempo hanno assunto un «certo carattere di eternità ed universalità» e non sono più soggetti a controversia; possono così essere accettati serenamente dalla corte cristiana. Un dettaglio, quello

29. Aur. Aug., *Civ. Dei* 5, 26.

30. Oros., *Hist.* 7, 35.

31. Claud., *III Cons. Hon.* 163-184.

dell'orientamento religioso dell'*audience*, che Claudiano non può sottovalutare, anzi ha necessariamente ad assecondare.

Il panegirista porta in essere la visione di un antropocosmo dominato dalle gesta degli eroi, che hanno meritato un posto nel cielo, e pronto ad accogliere l'anima trasfigurata di Teodosio, «gloria del cielo, un tempo gloria della terra»³², quale migliore fra essi. Questi sembra percorrere un *iter* ascensionale che favorisce la sua metamorfosi. Claudiano, inserendosi nel dibattito sulla vita ultraterrena dell'imperatore, deve operare con le opportune accortezze nel trattare un tema che appare sensibilissimo. Ciò non gli vieta di fare ricorso a quel novero d'idee legate alla *consecratio* pagana, che però si preoccupa di adattare, rimodellare e limare per poterle rendere più presentabili innanzi al suo uditorio. Crea così un «ibrido» che fonde mito e storia, integrando alla speculazione concernente l'istituto della *consecratio* aspetti della storia sacra del paganesimo, che non hanno alcun collegamento diretto con tale espressione della cultura materiale della regalità. Elementi tutti che vengono amalgamati ed omogeneizzati entro la trama dell'eventologia di corte. Una scelta che pone questi accadimenti su un piano più alto, offrendogli un ben più largo respiro. Ne risulta un ordito coerente, che non nega le articolazioni e le implicazioni del processo pagano di divinizzazione, ma ne elimina tutti i possibili conflitti e le contraddizioni con la speculazione prodotta dal cristianesimo sul tema dell'immortalità dell'anima, o quasi si può dire che vi riesce. Questo perché Claudiano ha a proporre un prodotto aulico, che viene confezionato per la sola corte e non ha nulla a che fare con la pratica religiosa. Siamo così di fronte ad un paganesimo di erudizione, che permette il sopravvivere di alcuni aspetti della *consecratio* del mondo pagano, come è già stato fatto da Eusebio per Costantino, allorquando integra la formula dell'ascesa sul carro solare alle idee cristiane sull'immortalità dell'anima³³. Claudiano sceglie di percorrere una strada che non è certo agevole, ma non può nemmeno definirsi nuova. Nonostante ciò, offre comunque un contributo autonomo ed originale, che costituisce per certi versi il rovescio della medaglia delle soluzioni costruite dal vescovo di Cesarea. S'apre così ad un ampio spazio di riflessione per la futura elaborazione di idee circa la vita ultraterrena dell'imperatore.

Nell'evocare l'ascesa al cielo di Teodosio sceglie di descriverla nei termini consueti: quelli dell'*adventus* celeste³⁴. Una scelta non certo trascurabile, dimostrata dalle imprescindibili suggestioni del cristiano De

32. Claud., *III Cons. Hon.* 175.

33. Euseb., *Vit. Const.* 1, 1, 2.

34. MacCORMACK 1995, 196-200.

*obitu Theodosii*³⁵, che hanno ad incidere l'elaborazione del poeta pagano. Eppure, Claudiano preferisce opporsi alle conclusioni ambrosiane che collocano il defunto nella Gerusalemme del cielo³⁶. Propone, altresì, un'alternativa che non contrasta però con l'immaginario più diffuso consolidatosi attorno al tema. Allorquando pone mano all'interpretazione di un istituto come la *consecratio* pagana, questi lo riformula, adeguandolo al contesto culturale della corte innanzi a cui pronuncia il panegirico. Al contempo, supera tutti gli eventuali ostacoli posti dalle elaborazioni cristiane circa il tema: primo fra tutti l'adorazione dovuta al defunto. Espone perciò una versione per nulla polemica dell'apoteosi dell'imperatore trapassato, seppur descritta con modalità fatte proprie dal paganesimo.

Tuttavia sono proprio le suggestioni ambrosiane che, con buona probabilità, fungono da «catalizzatore» per la reinterpretazione della formula descrittiva della metamorfosi siderea. Le soluzioni fatte proprie dal paganesimo e divenute un «classico» vengono così rimodulate entro l'alea di una nuova struttura compositiva e si colorano di un senso ulteriore, acquisito entro il contesto ideologico che declina il tema. L'ascesa viene rappresentata poi in termini astronomici e descrive un *excursus* del «paesaggio» del cielo. Claudiano non sceglie di riproporre però, come negli antecedenti pagani, un'integrazione tra elementi storici ed il mito, perché percepisce la scarsa possibilità di successo di questo tipo di soluzione. Preferisce piuttosto collazionare tra loro aspetti diversi della storia «sacra» del paganesimo, che vengono neutralizzati nei loro più immediati significanti, per essere resi più gradevoli all'*audience* cristiana. Siamo di fronte ad una questione di aspettative, che non possono essere tradite, pena l'insuccesso del componimento. Aspettative che si fanno più pregnanti entro il *background* di una corte e del suo imperatore cristiano, i quali si oppongono al Senato a prevalenza pagana.

Questi può dunque riportare in auge un'antica visione del cosmo imperniata sulla figura dell'imperatore, quale sua «copula». Anzi l'intero cosmo appare come dominio della *domus imperialis*. E se il defunto imperatore si va a collocare nei cieli, la sua discendenza assurge al dominio assoluto della terra. Un «comune denominatore» insomma, che non si confronta con gli dei datori dell'*imperium*, ma da solo giustifica l'esercizio del potere da parte dei figli in terra³⁷. Fa propria una soluzione già esposta da Eusebio, che vede Costantino presente sia in cielo innanzi a Dio e, al contempo, al fianco dei figli per ottimizzare il loro governo dell'Impero.

35. Amb., *Ob. Theod.* 7, 8; 11-12.

36. Amb., *Ob. Theod.* 31, 257.

37. MacCORMACK 1995, 200.

Si espongono perciò una serie di idee che non possono dispiacere affatto l'imperatore cristiano, anzi gli appaiono piuttosto gradite perché, da un lato, avvallano la divinizzazione del padre e, dall'altro, giustificano sul piano ontologico l'esistenza dell'Istituzione imperiale, nonostante l'espunzione dell'argomentazione religiosa. Una lettura che ha un'ulteriore fine: si interpreta entro il contesto commemorativo del consolato dell'augusto la situazione politica attuale e si tenta, persino, di falsificare quella che è la realtà della decadenza dell'Occidente. Una revisione ideologicamente orientata dei fatti che esalta il regime instaurato dallo stesso Teodosio, paragonando quell'impero attanagliato dalla crisi all'età aurea. Per il poeta il defunto augusto, dopo aver riportato il pianeta agli splendori primigeni, si può allora compiacere nel vedere la terra divisa nel regno dei suoi due figli, mentre salito al cielo si unisce ai predecessori, che ivi già si sono insediati³⁸.

Siamo di fronte ad un'accortezza di Claudiano, che utilizzando un *locus* classico lo reinterpreta fino a renderlo duttile e lo modella per costituire una «clausola di salvaguardia», capace di dimostrare la bontà dell'azione, non del defunto, ma dell'imperatore di cui celebra il consolato. Onorio appare così il degno figlio di quell'augusto che merita gli onori divini e sembra, persino, superarlo in gloria.

Pertanto, nel proporre il *locus* dell'ascesa non può affermare la presa di possesso di un posto tra gli dei, ma si limita a descrivere la ricerca di un'allocatione fisica per l'anima imperiale, che ha assunto ormai la forma di una nuova stella del firmamento. Proprio nell'abbandono di quella soluzione consueta nella panegiristica pagana consta il successo del componimento.

Attraverso quest'espedito viene incontro al gusto della sua *audience* ed evita, nonostante i residui formali di una tradizione efficacissima dal punto di vista narrativo, quelle espressioni di certo non gradite ad una corte cristiana.

3. LA DIVINIZZAZIONE DELLO STATISTA TRAPASSATO: GLI ESPERIMENTI OVIDIANI ED IL DESTINO ULTRATERRENO DELL'IMPERATORE NELLE ELABORAZIONI DEGLI INTELLETTUALI

La morte di Cesare costituisce un'occasione per una disquisizione sulla vita ultraterrena di coloro che reggono gli Stati. Si fornisce alla propaganda augustea un «dilemma retorico» ed, al contempo, un accattivante materiale da elaborare, che si trasforma in un vero e proprio «caso di

38. Claud., *III Cons. Hon.* 179-180.

scuola». Diventa insomma l'incunabolo per una serie di soluzioni, che si riconducono ad effettivo giovamento del principato. Quello che i congiurati ritengono un atto dovuto a salvaguardia dell'Istituzione repubblicana, può essere messo in codice dagli intellettuali del nuovo regime e viene così svuotato di ogni significato e reinterpretato; anzi, a seguito dell'operazione, ha ad assumere persino carattere sacrilego.

I *Fasti* di Ovidio, commemorando le Idi di Marzo, innanzitutto offrono una giustificazione al culto tributato a Cesare e, frattanto, costituiscono un'espressione inequivoca di condanna avverso la fazione ostile al principato. Ovidio allora ha ad esaltare le facoltà derivanti dal rivestire una carica pubblica, che rimanda alla tradizione più vetusta della Repubblica: quella di Pontefice Massimo³⁹. Questi sceglie di operare entro l'alea delle qualità che discendono dal rango acquisito con quel ministero, al fine di dequalificare ogni pretesa dei congiurati. La carica, poi, è connessa da sempre al culto comunitario per eccellenza: quello della dea Vesta e ciò non può essere senza conseguenze. Il suo sacerdote può essere agevolmente rappresentato all'*audience* come una figura della dea e gode dell'inviolabilità della propria persona. Si propone un'equazione incontestabile, con cui si offre un ulteriore spunto che Ovidio può rielaborare efficacemente ed utilizzare per stigmatizzare fortemente le colpe dell'oligarchia senatoria, che ha ordito la congiura contro il pontefice. La fantasia trasfiguratrice di Ovidio fa così intervenire in prima persona la medesima dea, quale affidabile testimone, che salva l'incolumità del suo sacerdote, ribadendo l'inviolabilità del suo corpo. Ma non solo. Vesta dichiara persino l'estrema assimilazione al suo pontefice.

39. Nella narrazione dei *Fasti* l'elemento che agevola la sopravvivenza ultraterrena di Cesare sembra limitarsi al rivestire il pontificato. Non emerge ancora la detenzione dell'*imperium* come requisito indispensabile, o almeno non avviene in modo lapalissiano. A parere di chi scrive ciò pare ragionevole, poiché in un'epoca così precoce è davvero imprudente un riferimento così esplicito. Deve considerarsi poi che la questione circa l'esercizio dell'*imperium* da parte del Pontefice Massimo è controversa. Il *Pontifex Maximus*, come sostenuto da Mommsen, è titolare di un'eccezionale *grenzlinie*, giacché è collocato su un piano diverso rispetto agli altri sacerdoti (Mommsen, 1969, 18; 28). Come lo studioso tedesco ha avuto cura di mostrare analizzando Livio (Liv., *Ab Urb. Cond.* 37, 51, 1-4), questo sacerdote è dotato di un *imperium*, che De Francisci e De Martino postulano nei termini di un *mandatum* (De Martino, 1972, 75; 137; De Francisci, 1949, 41). A questi si aggiunge la titolarità degli *auspicia*. Tuttavia, le fonti non hanno mai attestato la presenza di un pontefice alla guida di un esercito, il caso di Cesare appare quale situazione eccezionale per il contesto tardo repubblicano. Rosenberg diversamente ritiene questo sacerdozio titolare di una mera *potestas* (Rosenberg 1961, col. 1202), mentre Brecht si limita a credere nell'esercizio di un *geistliche imperium*, un potere coercitivo di natura «spirituale» (Brecht 1939, 292; Vallocchia 2008, 69-70; Zecchini 2001; Fraschetti 2005, 31).

Ovidio ricorre in tal caso ad un espediente che non è certo una novità ed è incontestabile. Per antica consuetudine i flamini sono ritenuti le statue «viventi» delle divinità, perciò nulla osta ad estendere tale considerazione ai pontefici⁴⁰. I cesaricidi, dunque, non dirigono i colpi dei loro pugnali contro il dittatore, ma contro un uomo «sacro». Un uomo che è immagine vivente della dea di cui officia il culto. Per tale ragione la dea afferma: «*sacrilegae telis me petiere manus*»⁴¹. Quest'ultima, intendendo i propositi dei senatori, avrebbe operato il miracolo: «*ipsa virum rapui simulacraque nuda reliqui quae cecidit ferro, caesaris umbra fuit*»⁴². Sostituisce così il corpo di Cesare con un simulacro, che viene colpito erroneamente dai congiurati.

Si può dire che l'elezione al sacerdozio può persino anticipare l'accesso al corpo «mistico» per l'eletto. L'atto sacrilego verso il pontefice costituisce il pretesto per la glorificazione di Cesare, mentre l'intervento divino precede il giudizio senatorio e trasporta il corpo del Pontefice Massimo nella vita ultraterrena, rendendolo sacro. L'accesso alla vita ultraterrena di Cesare a tramite del «ratto» allude ad una sorta di redenzione *ante litteram* della totalità antropica, che non può che suscitare qualche perplessità all'oligarchia romana⁴³. Conseguentemente il senatoconsulto, graziosamente concesso ad Ottaviano, da atto costitutivo della divinità del defunto, diviene meramente ricognitivo e si limita a prendere coscienza di una situazione di fatto, senza nulla aggiungere. Un grave colpo per le facoltà del Senato, che come massimo organo religioso emette la *lex sacrata*.

Sul piano della cultura visuale si osserva che è proprio il pontificato a fornire elementi per creare l'immagine del *divus* Cesare. Quest'ufficio, conferitogli con i Comizi, è maggiormente aderente alla tradizione romana e risulta utile a «normalizzare» la memoria del defunto. Si può dire che questa viene interpretata e abilmente manipolata per eliminare ogni elemento contraddittorio della sua spregiudicata condotta politica. Non meraviglia che il suo simulacro lo possa mostrare quale Pontefice Massimo, *capite velato*, mentre ostenta il *baculum* dell'augure e tiene la *patera* nelle mani; viene perciò obliterato ogni riferimento alle cariche civili. Le insegne dell'esercizio del culto hanno così a sostituire tutti i simboli del potere politico temporale, collocando la sua azione preferenzialmente nell'ambito religioso. Un'abile falsificazione della memoria, che si ritiene più facile da somministrare e da far assimilare allo stesso Senato. L'inaugurazione del

40. BAYET 1959.

41. Ov., *Fast.* 3, 701-702; FRASCHETTI 2005, 312-325.

42. Ov., *Fast.* 3, 697-698.

43. Plut., *Vit. Rom.*, 27-28; Dion. Hal. 2, 65; EDLUND 1984, 401-408.

culto pubblico del divo Giulio, necessita difatti di una effettiva «spersonalizzazione» dell'uomo storico, fin tanto che si ha a cancellare tutta la carica eversiva delle sue azioni avverso l'Istituzione repubblicana⁴⁴.



Fig. 2. Tempio del Divo Giulio, denario, Zecca di Roma.

3.1. *La divinizzazione di Romolo: un «mito documento» per Roma*

Il confronto fra principato ed evento morte induce i politologi alla riflessione ed al ripensamento dei termini dell'Istituzione. Un'esigenza fortemente sentita, che può essere proiettata all'indietro fino a coinvolgere il fondatore Romolo⁴⁵. Il regime si muove allora su più fronti ed impegna gli intellettuali a produrre elaborazioni che devono giustificare il potere di Ottaviano e garantire attraverso il ricorso alla religione la stabilità dell'Istituzione sul lungo periodo.

Al di là dei dubbi concernenti la storicità della figura, quel che più interessa sono le diverse tradizioni circolanti sulla sua morte. Fra le molte, quella che possiamo considerare la «leggienda aurea» della vita di Romolo contempla una sorta di «assunzione» fra gli dei mentre è ancora vivente. Una traslazione che ne conferma inequivocamente la divinizzazione. Un racconto che sul piano antropologico costituisce un «mito documento», atto a concludere quell'*epos* concernente la fondazione della città. Una scelta che seppur si spiega con un espediente classico rientrando nella letteratura di genere, non appare comunque esente da critiche o perplessità.

44. FRASCHETTI 2005, 62; SYME 1950, 213-214; SYME 1958, 432; WHITE 1988, 334-356; BAYET 1939, 141-171; COARELLI 1983, 41-46; COARELLI 1985; CUMONT 1896, 435-452; CUMONT 1910, 119-164.

45. FRASCHETTI 2002; BURKET 1962, 356-376.

Plutarco ad esempio ha mostrato un certo scetticismo verso la leggenda dell'apoteosi romulea. La ritiene piuttosto frutto d'un espediente politico, quale esperimento che si inserisce nel più generico programma di propaganda, teso ad instaurare una vera e propria sacralizzazione della politica romana⁴⁶. La soluzione si spiega allora su un duplice piano. Essa guarda al futuro e vuole giustificare attraverso la costituzione di un «mito documento» la propensione al successo della *Res Publica* romana. Si sceglie perciò di identificare il primo re con una divinità guerriera più antica del presunto Romolo storico. Scelta che non nasconde la sua spendibilità sul piano psicologico, volta a galvanizzare i membri dell'esercito, che si vogliono fornire di un ulteriore nume tutelare da affiancare a Marte. Al contempo, ottimizza la spendibilità retorica della *Res Publica*, sacralizzata attraverso la figura del suo fondatore; nulla più di un consueto e forse abusato strumento di controllo dei sottoposti attraverso la soggezione religiosa.

Eppure lo stesso Plutarco considera un nonsense «teologico» l'ascensione finanche corporea di Romolo⁴⁷. Tale perplessità si comprende meglio alla luce del contesto religioso dell'epoca di riferimento. Stando ai dettami delle maggiori scuole filosofiche del tempo, il corpo è un mero «fardello», quasi una «prigione» che trattiene l'anima e ne limita le potenzialità. Alla luce di questa generica concezione, non si riesce ad intendere bene il «fine» soteriologico della sua elevazione al cielo. Non è nemmeno immediatamente comprensibile come costui fosse passato *ex abrupto* allo stato di dio, non senza una serie di riti adeguati. Per la concezione greca non appare nemmeno sufficiente l'emanazione di una legge, che ne attesta la divinizzazione. Ne nega difatti ogni valore costitutivo di *status*.

L'immediata deificazione non è ritenuta affatto possibile, non senza un obbligatorio percorso di purificazione e non senza un «catalizzatore» del processo. La critica si riassume in due punti. Non può essere diretta, ma fatta da *step*: si richiede una previa «eroicizzazione», il successivo assurgere al rango di semi-dio e solo infine segue la divinizzazione; manca ancora una rigorosa espiazione volta alla purificazione del corpo. Solo allora si può concludere il processo e Romolo ha a collocarsi entro i celesti.

Eppure l'espedito romuleo non è un'invenzione che viene proposta all'*audience* avverso una tradizione costante, ma conta su precedenti autorevoli. La soluzione si riferisce a quei «motivi etnografici erranti», che

46. SCHMITT 1972, 256-257.

47. MORA 1995, 220-221.

ripropongono la misteriosa sottrazione allo sguardo degli astanti di alcuni personaggi del mito come Aristeia, Cleomede ed Alcmena⁴⁸.

Nonostante i dubbi che Plutarco nutre circa la tradizione, introduce un elemento fondamentale in questo tipo di racconti: il testimone. L'espedito, forse mutuato dall'eziologo Butas⁴⁹, riferisce che Giulio Proculo, autorevole patrizio originario di Alba e finanche congiunto di Romolo, ne attesta la divinizzazione. La narrazione sembra divenire credibile non di per sé, ma a causa del prestigio personale di chi la racconta, quale garanzia di veridicità per l'*audience*.

Non bisogna però trascurare un dettaglio, che non appare secondario. Romolo divinizzato si presenta a questi con caratteri marziali per giustificare la propensione bellica della città da lui fondata, mentre assume le vesti di dio «guerriero», armato di lancia⁵⁰.

Anche Tito Livio si mostra alquanto dubbioso sui dettagli dell'evento prodigioso della sottrazione alla vista nella palude Capria durante la tempesta⁵¹. Nonostante tale perplessità, non esita a riferire i successivi onori divini, repentinamente tributati a quello che si è subito creduto essere assurto a dio. Tuttavia allo storico non interessa creare un racconto «agiografico», ma ha ben altra intenzione. Questi propone nuovamente un «mito documento» per la *Res Publica* romana. Narrando l'epifania di Quirino a Giulio Proculo, che profetizza la gloria militare di Roma, non fa altro che ricorrere ad un espedito della tradizione: la profezia *ex eventu*. Tito Livio, cosciente del successo militare di Roma, può focalizzare l'attenzione piuttosto sulla narrazione dei fasti militari⁵². La visione del dio Quirino, che si rivela come Romolo, passa in secondo piano, perché la sua divinizzazione e la sua profezia vengono assorbite in un più ampio disegno di propaganda.

Ancora una volta compare il personaggio di Giulio Proculo, che viene però definito quale «*vir agrestis*»⁵³. Una definizione ripresa pure in Cicerone. La particolare accezione ha un ulteriore scopo e rimanda ad una delle tradizioni minori che circolano sulla morte di Romolo. Ricorrendo ad un terzo, che non intrattiene alcuna relazione col primitivo Senato, si può allontanare dai *patres* il sospetto dell'assassinio di quel Romolo che verso la fine del suo regno sembra aver assunto atteggiamenti autocratici.

48. MORA 1995, 220-221.

49. Cic., *Rep.* 2, 20.

50. Plut., *Vit. Rom.* 27-28; vedi altresì Dion. Hal. 2, 65.

51. SALAMON 2010, 509-524.

52. Liv., *Ab Urb. Cond.* 1, 16; vedi altresì Dion. Hal. 3, 63, 3. Si precisa poi che Proculo discende da Ascanio.

53. Cic., *Leg.* 1, 3-4.

Questa tradizione vuole che il corpo del re venga smembrato dai patrizi e le singole *tranche* siano sepolte nei terreni di pertinenza senatoria, al fine di trasferire a quelle terre l'energia posseduta dal sovrano per renderle più fertili⁵⁴. Quest'atto, che rimanda ad un sacrificio rituale e più in generale all'istituto del *rex unius diei*, costituisce null'altro che un «motivo etnografico errante». Si trovano riscontri del sacrificio del primo re negli episodi della mitologia mediterranea ed il più diretto paragone nel caso di Cecrope, il primo mitico re di Atene.

3.2. *La consegna al cielo degli imperatori: testimoniare la credibilità della consecratio*

Le speculazioni circa l'accesso alla vita ultraterrena di Cesare e Romolo fungono da precedenti autorevoli per preparare i riti funebri che accompagnano la dipartita di Augusto: una cerimonia che viene corretta aggiungendovi di volta in volta elementi tratti dal rito di trionfo⁵⁵. Questi non sembrano però sovrastare lo spazio concesso al dolore privato ed, a maggior ragione, a quello pubblico. È noto che nella seduta «*de supremis Augusti*» Tiberio tende a limitare le statuizioni dei *mandata de funere* del padre adottivo Ottaviano Augusto. Eppure Asinio Gallo e Lucio Arrutino propongono di immettere nel funerale elementi espliciti del rito di trionfo: una processione funebre aperta dalla statua della Vittoria, posta in Senato, e il passaggio del corteo sotto la Porta detta *Triumphalis*⁵⁶. Una simile esportazione non fa altro che preannunciare la divinizzazione del principe e vuol ratificare sul piano empirico l'effettiva acquisizione della natura celeste. Evocazioni trionfali che, per graziosa concessione del Senato, si ritrovano nella sfarzosa processione partita dalla Campania, luogo del decesso, con cui si accompagna la salma fino a Roma. A questa partecipano tutti gli ordini decurionali delle colonie e dei municipi che interessano il tragitto⁵⁷.

Stupisce un'innovazione fondamentale nei riti funerari romani, impossibile senza il tentativo ovidiano e le ulteriori elaborazioni degli intellettuali del regime. Il cadavere, oggetto impuro per eccellenza, eccezionalmente può essere condotto ed esposto *intra muros*, persino in luoghi pubblici come basiliche e templi. L'oggetto tanto venerato, difatti non è il cadavere

54. Zecchini 2001, 35.

55. Arce 1989, 39-40.

56. Tac., *Ann.* 1, 8, 4-5; Suet., *Aug.* 100; Arce 1989; Arce 2000a, 5-69; Arce 2000b, 244-248; Huntington, Metcalf 1979, 46.

57. Suet., *Aug.* 100, 4.

di un uomo comune, ma una «reliquia» di un *divus* e dinnanzi ad un dio cadono i tabù degli uomini⁵⁸. Questo culto tributato alla salma è solo l'anticipazione dei riti che collocano il defunto Ottaviano tra gli dei. E se il problema connesso all'impurità di un cadavere viene facilmente risolto nelle città di provincia, non può accadere lo stesso a Roma⁵⁹. Occorre allora un'apposita *adeia* per quei soggetti quali Tiberio, che sono venuti a contatto con la salma ed hanno la necessità di entrare in spazi consacrati come il Senato. Ottaviano è dunque un dio, ma l'*élite* repubblicana non sembra crederci troppo; i tentativi del regime non si dimostrano pertanto sufficienti. Né le elaborazioni degli intellettuali costituiscono un efficace contrappeso alla tradizionale impurità connessa alla morte.



Fig. 3. Ottaviano ascende al cielo, particolare, Gran cammeo di Francia, Bibliothèque *Nationale*, Parigi.

Il rito funereo cittadino, che prevede la processione per la Via Sacra ed una doppia orazione, si conclude al campo di Marte, laddove il corpo del defunto prende posto sulla pira rituale per essere protagonista di un rito di purificazione, che consta nell'incenerimento del cadavere⁶⁰. Una pratica nata con caratteri sanitari, che viene reinterpretata dalla propaganda e diviene un mezzo per garantire il raggiungimento di quello stato divino che ha suscitato non poche perplessità persino a Tiberio, forse

58. Dio Cass., 56, 31, 1.

59. GRADEL 2002; GNOLI 2015, 45-53; BAYET 1939, 141-171.

60. Suet., *Aug.* 100, 3; COARELLI 1985, 308.

il più interessato dai benefici della *consecratio* del predecessore, e non solo ai senatori⁶¹. Nonostante ciò, qualche partigiano di Ottaviano sembra crederci, tanto da postulare che i sacerdoti debbano essere incaricati di raccogliere, a pira spenta, le ossa del defunto non consumate dal fuoco. Tuttavia costoro sanno bene che optano per una soluzione non praticabile, almeno a Roma. Per questo si preferisce che Livia ed alcuni membri scelti dell'ordine equestre, vestiti della sola tunica, privi di cinta ed a piedi scalzi, raccolgano le ossa, mentre i sacerdoti si limitano ad assistere. Siamo di fronte ad una soluzione di compromesso: questa dimostra quanto fosse poco credibile la *consecratio* e quanto fossero forti i tabù connessi alla morte, che spingono a comportamenti contraddittori. Pertanto si può dire che il tentativo di divinizzazione di Ottaviano sia fallito almeno sul piano speculativo, ma non certo dal punto di vista della prassi, perché viene posto a fondamento del culto imperiale⁶². Indi per cui si osserva l'effettiva efficacia degli espedienti ovidiani, almeno sul piano retorico.

Al contempo, non meraviglia che per rendere più credibile questo transito verso la natura divina, si ricorra persino ad un espediente giuridico: quello del testimone. Numerio Attico attesta sotto giuramento di aver visto l'anima di Ottaviano sollevarsi dalla pira ed ascendere al cielo. Questo intervento, che gli guadagna un milione di sesterzi donatigli da Livia, vuole riempire quei vuoti creati da un procedimento che a Roma non solo può essere considerato nuovo, ma presenta alcune effettive difficoltà ad attecchire. Attico, confermando la divinizzazione del principe evocata dagli intellettuali, fornisce pregevolezza a quello che non può essere considerato nulla più di un artificio ad uso e consumo dell'Istituzione. Un espediente che, in ultima analisi, costituisce un tassello fondamentale per la credibilità del nuovo corso inaugurato dal principato.

La soluzione di un solo testimone, a ratifica dello stato raggiunto dal principe defunto, spinge a ricercare altri espedienti atti ad allargare il numero di testi utili alla dimostrazione dell'idea di una divinizzazione dell'imperatore. Un allargamento dei testimoni utili ad avvalorare tale ipotesi è già stato perorato sommessamente da Ovidio, che ha chiamato il popolo romano a testimoniare la divinizzazione di Cesare; una soluzione impossibile da ignorare.

La descrizione del funerale di Pertinace fornisce un'informazione molto interessante circa il coinvolgimento del popolo cittadino e dimostra quanto sia sentita da parte del principato la necessità di dover ribadire

61. OBER 1982, 306-328.

62. NOGALES BASARRATE, GONZÁLEZ 2007.

anche visivamente la divinizzazione dell'imperatore⁶³. Il cerimoniale approntato per questo con le modalità del *funus imaginarium* prevede la processione funebre e la pira, a cui si aggiunge che forse appare una novità: il rito della liberazione di un'aquila; il volatile deve offrire al pubblico l'illusione che l'anima imperiale si sia tramutata in quell'animale⁶⁴. Sotto questa forma pare più credibile che l'imperatore possa ascendere al cielo. La presenza dell'aquila dimostra il bisogno effettivamente percepito di dover confermare, anche attraverso segni sensibili, quello che deve apparire persino in epoca inoltrata come un artificio, giacché ha una certa difficoltà ad attecchire. Perciò il concetto deve essere di volta in volta ribadito attraverso opportune strategie, anche visuali. Una necessità confermata da Dione Cassio, il quale menzionando il volo dell'aquila all'accensione della pira sente il bisogno di affermare *apertis verbis*: «in questo modo Pertinace divenne immortale»⁶⁵. Siamo di fronte ad un abile espediente che, evocando la metamorfosi dell'anima dell'imperatore nel volatile, ribadisce innanzi ad un più ampio pubblico l'effettivo realizzarsi della *consecratio*.

Erodiano attesta che la prassi funeraria eseguita per Settimio Severo resta sostanzialmente invariata rispetto al rito compiuto per il predecessore, mentre la sua narrazione può essere liquidata come un «rozzo parallelo» col precedente⁶⁶. Sotto questa forma pare più credibile che l'imperatore possa ascendere al cielo. Questi sostiene che le esequie sono ancora una volta celebrate secondo le modalità del *funus imaginarium*⁶⁷, mentre al momento dell'accensione della pira Erodiano asserisce: «viene liberata un'aquila che si alza nell'aria insieme al fuoco». Precisa poi: «i romani credono che porti l'anima dell'imperatore al cielo»⁶⁸. Turcan

63. *Hist. Aug., Vit. Pert.* 15, 1. Il *funus imaginarium* costituisce una variante del funerale imperiale celebrato a Roma, che vede protagonista un manichino di cera, perché l'augusto defunto è solitamente morto nella lontana provincia e viene lì cremato. Nel caso di Pertinace le cose sono diverse. Questi viene assassinato e nell'immediato non ottiene le esequie pubbliche. Solo con l'ascesa di Settimio Severo, Pertinace può ricevere un funerale degno di un imperatore e la relativa *consecratio*, mentre Settimio si proclama *divi filius* di Pertinace e ne assume il *nomen*.

64. TURCAN 1978, 996-1084; ARCE 1989, 113-114.

65. Dio Cass. 75, 5, 5; cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in MacCormack 1995, 154.

66. MACCORMACK 1995, 154. Settimio Severo muore in Britannia e viene cremato, le sue ceneri sono poste in un'urna di alabastro che giunta a Roma riceve il fastoso onore della *proskynesis*. Segue l'allestimento del funerale consueto secondo la formula del *funus imaginarium*, che termina in Campo Marzio dove è allestita la pira.

67. *Hist. Aug., Vit. Pert.* 15, 1.

68. Herod., *Hist.* 4, 2, cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in MacCormack 1995, 155.

ha definito questa descrizione quale «excursus etnografico» a fini «didattico-antiquari», che informa il suo pubblico orientale riguardo l'universo simbolico e le elaborazioni circa la sopravvivenza ultraterrena dell'imperatore romano.

Il racconto, che menziona ancora una volta il volo al cielo dell'aquila, dimostra come il Principato abbia ben presente tale criticità⁶⁹. Pertanto, deve fornire pregevolezza a quello che deve apparire persino in epoca inoltrata come un artificio. Nonostante una solida tradizione l'espedito sembra trovare ancora una qualche difficoltà nel convincere l'*audience*. Per tale ragione, la divinizzazione deve essere di volta in volta dimostrata attraverso opportune strategie, anche visuali, che la rendono effettiva.

Questa esigenza assume maggior urgenza in una Roma attaccata ai valori repubblicani, che il Senato custodisce come propria prerogativa avverso il potere assoluto vantato dal principato. Per questo motivo i politologi percepiscono l'urgenza di opporre un contraltare capace di agevolare la metabolizzazione di un concetto così difficile da assimilare, nonostante i buoni risultati delle speculazioni degli intellettuali. Si sceglie, pertanto, di aumentare esponenzialmente attraverso la liberazione dell'aquila il numero dei fruitori di quel segno che sta per la realtà che si vuole rappresentare.

Tuttavia, si osserva che un tale volo può pure essere considerato una vera e propria prova dell'imbarazzo in cui si trova il regime nel dover dimostrare puntualmente l'ascesa al cielo dell'imperatore. E se la divinizzazione costituisce un atto di messa in codice di un valore fondante dell'Istituzione, la «trappola visiva» creata dall'aquila che si libra in cielo sulla pira assurge a finzione parossistica. Difatti solo nel momento in cui si altera il codice e lo si rende più fruibile, trasportandolo dal piano della speculazione a quello dei sensi, la realtà che si narra può diventare davvero credibile⁷⁰.

69. CARDINI 1987, 38-43; CUMONT 1896, 435-452; CUMONT 1910, 119-164; CUMONT 1917, 35-118.

70. BECHTOLD 2011.



Fig. 4. Claudio ascende al cielo su un'aquila, cammeo in agata e sardonice, Bibliothèque Nationale, Cabinet des Medailles, Parigi, Francia.



Fig. 5. Tito assiso sull'aquila ascende *ad sidera*, rilievo, Arco di Tito, Roma.

3.3. *Evoluzione delle credenze sulla vita ultraterrena dell'imperatore nel Tardoantico: continuità ed innovazione nelle elaborazioni degli intellettuali*

L'immaginario romano pertinente la visione della vita ultraterrena dell'imperatore subisce durante il Tardoantico un forte rimaneggiamento.

Questa è l'inevitabile conseguenza della revisione della dottrina del potere e delle strategie di autorappresentazione di un'Istituzione che perde progressivamente le forme «dell'affettata modestia» escogitata da Ottaviano ed assume le forme assolutistiche del «Dominato»⁷¹. Con Diocleziano l'Impero viene considerato sotto la reggenza di un dio e le formule connesse alla rappresentazione dell'immaginario pertinente al rito funebre dell'imperatore devono necessariamente modificarsi, fin tanto che si abolisce la pira funeraria. S'afferma l'inumazione ed il corpo dell'imperatore viene conservato in una sorta di capsula, a cui è riservato il porfido, quale corrispondente lapideo della porpora⁷². Colui che è riconosciuto dio in terra non ha più bisogno di un atto di purificazione, né tantomeno di un senatoconsulto o di una *lex sacrata* con funzione né costitutiva e nemmeno ricognitiva. La divinità dell'imperatore si rivela sufficientemente durante l'esercizio dell'*imperium*, mentre la morte non può aggiungere nulla allo *status* palesato, ma si configura come una semplice traslazione o ritorno alla propria dimora⁷³. Non meraviglia che Diocleziano e Massimiano si facciano rappresentare sull'arco di Galerio a Tessalonica ancora viventi, mentre stanno assisi sul cielo e le personificazioni delle provincie si prostrano ad essi in adorazione.



Fig. 6. Diocleziano e Massimiano assisi sul cielo ricevono la devozione delle allegorie delle provincie. Rilievo, arco di Galerio, Tessalonica.

71. GIBBON 1967, 436; ENSSLIN 1939, 352-382.

72. VASILIEV 1948, 3-26; GRIERSON 1962, 3-60.

73. SESTON 1950, 257-266; MACCORMACK 1995, 158-159.

L'istituto della *consecratio* può così essere reinterpretato. Dequalificato l'atto ufficiale con cui l'augusto accede alla natura divina, si può parlare piuttosto di un rapporto tra l'imperatore e il divino che si svela durante lo svolgimento del suo ufficio.

Ma nonostante ciò, le idee elaborate dagli intellettuali del principato sopravvivono. Il transito diretto nella vita ultraterrena caldeggiato da Ovidio nei *Fasti* continua ad ottenere un buon riscontro ed è posto a fondamento delle formule descrittive della panegiristica.

L'accesso alla vita ultraterrena viene rappresentato così come una sorta di «ratto», con cui l'augusto abbandona il mondo e giunge presso Giove, che lo accoglie porgendogli la destra; com'è stato un «ratto» quello operato da Vesta in favore di Cesare. Un «ratto» che può essere facilmente compreso e rappresentato innanzi ad un pubblico diverso dalla plebe romana, che presenta esigenze comunicative differenti e di cui si deve tenere sempre conto.

Il panegirista del 310, che canta l'ascesa al cielo di Costanzo, appare conscio del diverso contesto geografico in cui innalza la propria lode. Forse percepisce pure quell'acculturazione solo di superficie che caratterizza i membri della corte di Costantino, i quali costituiscono il suo auditorio. Ma è ancora più cosciente del contesto storico in cui matura il componimento: la forzatura del meccanismo tetrarchico operata da Costantino stesso. Stanti tali presupposti, non meraviglia che l'autore possa discostarsi dalla tradizione e cercare nuove formule. Ciò al fine di rendere più fruibile l'ideologia circa la vita ultraterrena dell'augusto presso un pubblico, che forse non ritiene troppo abituato ad una simile cerimonia. Appare perciò costretto a ricorrere ad un lessico più diretto e alla concreta rappresentazione dell'ascesa del defunto a cui si spalancano le porte del cielo⁷⁴. Deve difatti affermare che Costanzo è divenuto dio per forza propria. Si predica così un'incontestabile attitudine dell'imperatore, a cui nessuno può aggiungere alcunché, benché meno il Senato.

Il poeta, per compiacere il suo pubblico e per giustificare la situazione di fatto, deve portare in scena un'opportuna serie di immagini ed opta per un'effusione panteistica, quale sorta di trapasso che più somiglia ad un'unione osmotica con la natura. La soluzione, costante nella contemplazione dell'Oceano da parte dell'augusto che sta per accedere alla vita ultraterrena, vuole accennare ad un elemento molto familiare agli ascoltatori: le pratiche ascetiche dei druidi. Costanzo viene così rapito, mentre «i templi di coloro che vivono lassù si aprirono ed egli venne ricevuto tra gli

74. *Pan. Lat.* 7, 7, 1.

abitanti del cielo e Giove stesso gli porse la destra»⁷⁵. La contemplazione diviene un «catalizzatore» del processo di transito alla vita ultraterrena, che preannuncia la divinizzazione.

Il componimento deve essere davvero considerato come un prodotto culturale «misto», originato dall'osmosi di due immaginari. Va anche apprezzato quale esperimento volto alla costruzione di un linguaggio comune, che potesse essere inteso da un più ampio pubblico a prescindere dall'origine etnica.

La soluzione nasconde pure un secondo fine: si deve dimostrare la liceità dell'esercizio del governo da parte di Costantino. L'attenzione del panegirista si catalizza perciò sull'elezione del suo successore: Costanzo sceglie innanzi agli dei Costantino come nuovo imperatore. Una soluzione certo di non poco conto.

La vita ultraterrena adombrata per lo statista da parte di Ovidio e realizzata a mezzo di un «ratto» può così costituire una soluzione fortunata ed un incunabolo per le elaborazioni successive. Eusebio nell'*incipit* della sua *Vita Constantini* può dipingere un Costantino trapassato, che ha aumentato esponenzialmente le proprie potenzialità e la sua ascesa al cielo viene rappresentata come fatto compiuto. Ma non solo, lo immagina assiso sull'arco del cielo, da dove contempla Dio e sembra quasi vivere in simbiosi con Lui, fin tanto da costituire una sorta di tutt'uno⁷⁶. Al contempo lo vuole presente in ogni luogo dell'Impero. Quale *redivivus*, non soffre tutti gli effetti della morte, e sebbene dimora presso Dio può essere presente in terra per guidare l'azione dei figli⁷⁷.

Il vescovo, in quanto biografo, diviene così il garante dell'accesso alla vita ultraterrena. Un transito che Eusebio si limita ad evocare attraverso la menzione della moneta emessa per la *consecratio* imperiale. La propaganda della dinastia Flavia ricorre ad un *locus* consueto: quello dell'imperatore che sale al cielo sul *currus solis*⁷⁸. La scena viene completata da un altro *locus*: la mano divina che scende dall'alto e tende verso di lui, per ripetere la *dextrarum iunctio*. Si raffronta una soluzione pienamente «classica»⁷⁹, che si ritrova pure nella *Historia Augusta*. Settimio Severo sogna di essere portato via da questo carro su un globo, laddove attende la visione di Giove, che lo accoglie fra gli dei⁸⁰. Una formula adoperata pure da

75. *Pan. Lat.* 7, 7, 3.

76. Euseb., *Vit. Const.* 1, 1, 2.

77. CALDERONE 1972, 262-263.

78. Euseb., *Vit. Const.* 4, 73; BRUUN 1954, 37-48; ELLIOT 1990, 349-353; MACCORMACK 1995, 178; CACCAMO CALTABIANO 2002, 31-46.

79. CRACCO RUGGINI 1977, 425-489.

80. *Hist. Aug.*, *Sept.* 22, 1.

Eunapio per Giuliano, che trascrive un oracolo concernente la sua apoteosi. Questi può rappresentare l'ascensione al cielo dell'imperatore in termini solari, mentre viene rapito dal carro, quale «ratto» che lo conduce diretto all'Olimpo⁸¹.



Fig. 7. Moneta commemorativa della dipartita di Costantino, dritto con Costantino col capo velato, retto con Costantino auriga, Zecca di Alessandria.

Nonostante la cristianizzazione della corte, il tema della divinizzazione dell'augusto non viene accantonato, ma è oggetto di ulteriore elaborazione. Viene perciò riproposto, non senza il ricorso a qualche cautela, come si evince dall'orazione per il VI consolato d'Onorio composta dal pagano Claudiano⁸². Questi ripropone nuovamente gli effetti della *consecratio* pagana ad un pubblico prevalentemente cristiano e lo fa in termini capaci di richiamare alla memoria del suo auditorio la dottrina della mimesi divina già predicata da Eusebio. Anzi si può dire che li anticipa di netto. E se l'istituto pagano costituisce il passaggio da uno stadio all'altro dell'esistenza di un essere umano, Claudiano vi aggiunge un qualcosa di più, che non costituisce però una novità né sul piano retorico, né formale. È la sola chiamata all'Imperio che ha a «trasfigurare» l'eletto, tanto da trasformarlo, ancorché vivente, in un'epifania terrena della divinità. Dopotutto, Ovidio ha già convinto il suo pubblico del fatto che la sola assunzione del pontificato da parte di Cesare sia sufficiente a garantirgli un posto tra gli dei, mentre la Tetrarchia ha innalzato per breve tempo a «verità» degna di fede la natura divina dell'imperatore. Siamo di fronte ad un'equazione altrettanto incontestabile, perché resa tale dalle elaborazioni culturali del tempo. Anche i cristiani non dubitano del carattere sacro dell'imperatore e di buon grado accettano che questi possa essere considerato quale immagine dell'unica divinità, seppur diafana, poiché soggetta

81. Eunap., *Hist.*, frag. 26 c.

82. Claud., *VI Cons. Hon.*, *Praef.* 2, 26.

al limite antropico. Si raffronta nulla più di una presunzione che deve essere adeguatamente somministrata dal panegirista alla sua *audience*⁸³. Una trasmissione di idee che è resa più agevole da una solida tradizione a cui Claudiano in diversi modi si rifà.

Costui deve scontrarsi con il limite culturale prospettato dall'*audience* cristiana. Questa non può accogliere la soluzione proposta, almeno non nei modi con cui si è soliti somministrare le elaborazioni pagane sul tema. Un limite che però può essere agevolmente aggirato attraverso la sovrapposizione del piano reale con quello del sogno. Nella dimensione onirica Giove diviene una figura di Onorio e l'Olimpo si pone nella medesima relazione con l'Impero dei Romani. E se un'interpretazione letterale e piuttosto superficiale appare incompatibile con la fede cristiana dell'imperatore, la lettura allegorica dell'immagine rende comprensibile una simile scelta e fuga ogni timore dell'insuccesso del componimento retorico. Il diritto d'accesso alla vita ultraterrena evocato da Ovidio in ragione dell'acquisizione della carica pubblica, in Claudiano viene negli effetti attualizzato dall'innalzamento all'Impero e reso maggiormente fruibile perché realizzato puntualmente, sul piano del sogno almeno.

Proprio questa chiave di interpretazione della soluzione retorica rende compatibile l'immaginario connesso all'antica religione alle ulteriori elaborazioni del culto imperiale fatte proprie dal cristianesimo. Ciò dona a tali soluzioni la cittadinanza nella dottrina del potere cristiano e nel più generico immaginario della nuova fede.

Un espediente quello volto al ripescare motivi pagani resi compatibili con la teoria cristiana, che costituisce una scelta felice. Una simile soluzione difatti può sembrare pagana solo a coloro, gentili o cristiani essi siano, che non riescono a distinguere la differenza tra «culto» e «cultura»; una sottile differenza che il Prudenzio cristiano può intendere e sottolineare. Quest'ultimo nel *Contra Symmachum* si preoccupa di salvaguardare tutta una serie di prodotti della speculazione pagana che, una volta epurati da ogni legame con la *superstitio* della religione dei Quiriti, rimangono intonsi nella loro valenza culturale⁸⁴. Questi, difatti, sono ritenuti indispensabili per aggiornare in senso cristiano l'esperienza politica romana. Prudenzio allora pone almeno in Occidente, come già ha fatto Eusebio per l'Oriente, le basi per una risemantizzazione e rifunzionalizzazione della «teologia politica» romana⁸⁵ e propone alla sua *audience* una vera

83. MACCORMACK 1995, 200.

84. CACITTI 1972, 402-435; SOLMSEN 1965, 237-257; CERRI 1963, 304-317; PASCHOUD 1965, 215-235; SINISCALCO 2009, 227-251.

85. PEDRAZ 1951, 22-44; PASCHOUD 1967.

e propria «Teologia del potere» cristiano, che magnificamente si spiega nell'espressione: «*Ast hic imperium protendit latius evo Posteriore, suis cupiens sancire salutem*»⁸⁶. Laddove, si adombra il nuovo compito affidato all'imperatore, il quale deve strutturare una «propedeutica della redenzione»⁸⁷, che punta ad instaurare una *sancta societas*, attraverso il raggiungimento della concordia fra le parti sociali. Il discorso prudenziano, allora si inserisce in un «filone classicista»⁸⁸, come dimostra il recupero della formula virgiliana «*imperium sine fine dedi*»⁸⁹, che egli rivede alla luce delle esigenze della «Teologia del potere» cristiano, allorché afferma «*imperium sine fine docet*»⁹⁰. Proprio l'evocazione del *munus* in capo all'imperatore di diffondere la fede Cristiana, già fatto proprio da Eusebio di Cesarea per Costantino⁹¹, segna il passo nella nuova concezione del potere imperiale⁹². Soluzione che lascia pressoché intatta gran parte delle elaborazioni della dottrina del potere divenute «classiche».

Al contempo, questa visione «moderata» e tutta intrisa di filosofia neoplatonica abilmente suggerita da Claudiano, non offre riferimenti concreti a qualsivoglia fede religiosa. Si riferisce piuttosto ad un immaginario tanto comune, quanto neutro, che si articola nei termini raffinati del linguaggio di corte ed espone quella che è la visione di una divinizzazione imperiale compatibile col pensiero cristiano. Claudiano disegna così degli spazi di vitalità per il paganesimo e le sue elaborazioni, specie quelle speculazioni ovidiane, che sopravvivono entro l'alea di una cifra erudita fatta propria dalla produzione della cultura alta⁹³.

4. CONCLUSIONI

La divinizzazione dello statista teorizzata da Ovidio costituisce una formula di successo. Quest'ultimo offre alla propaganda del principato una serie di espedienti che ne vogliono sancire l'effettività. Suggestisce formule descrittive, che rendono più comprensibile un arcano: l'acquisizione effettiva di quello che potremmo definire il «corpo politico» e «perpetuo» dell'imperatore. Un corpo che può mostrare una delle tante forme

86. Prud., *C. Symm.* 1, 28-29.

87. CACITTI 1972, 402-435, in particolare 433-434.

88. CACITTI 1972, 433.

89. Verg., *Aen.* 1, 278-279.

90. Prud., *C. Symm.* 1, 37-38.

91. FARINA 1966, 258.

92. RAHNER 1990; Alzati 1991.

93. MACCORMACK 1995, 224.

possibili assunte da quella che viene considerata la costituzione materiale dell'Impero e l'ipostasi della sua potenza.

Quella possibilità d'accedere al «corpo politico» teorizzata da Ovidio viene così connessa alla sacralità che il singolo rappresentante *pro tempore* sussume al momento in cui viene investito dell'Impero. Eppure tale costruito supera i limiti apologetici in cui matura la soluzione ovidiana e può essere reinterpretato, fino a divenire null'altro che un mezzo di «copertura» messo a tutela dell'Istituzione: non si deve salvaguardare solo il principato, ma anche il suo rappresentante defunto, da cui nessuno può aspettarsi più nulla. Questo espediente, che deve giustificare la successione, diviene pure utile a garantire l'onore della salma dell'augusto trapassato e a consolidare l'autorità del nuovo eletto sul piano politico; uno stratagemma che si dimostra funzionale ad una «doppia» tutela dunque. In fin dei conti, non si raffronta null'altro che un tentativo di protezione del decoro del principato, in un momento di rottura, laddove può sperimentare la propria debolezza. E se sul piano della prassi politica appare plausibile una simile via per «blindare» l'Istituzione, su quello dell'ideologia le cose sono ben diverse.

Questa «copertura» istituzionale, difatti, non può apparire esente da critiche, stante la sua natura di mero assioma. Pertanto i retori ed i politologi prima di loro si trovano nella scomoda posizione di dover comprovare, di volta in volta, il loro assunto. La soluzione ovidiana tuttavia può risultare un ottimo incunabolo per le ulteriori elaborazioni, perché fornisce dei presupposti che possono essere utilmente sviluppati. E se si considera che l'affermazione della divinizzazione dello statista abbisogna di un testimone autorevole, che può essere una singola persona, come quel Giulio Proculo nel caso di Romolo –evocato da Livio e Cicerone– o quel Numerio Attico per Ottaviano, Ovidio al contrario risulta più arguto, perché estende il numero dei testimoni. Sceglie un *test* che potremmo definire «collettivo», come il popolo romano che osserva quella cometa additata quale l'anima di Cesare nella forma susseguente alla metamorfosi. Un'invenzione di certo successo, se si considera lo stratagemma dell'aquila liberata sulla pira, che a sua volta invoca un «testimone collettivo» come il popolo riunito ai funerali.

Lo stesso Ovidio può scegliere di chiamare a testimoniare persino la dea Vesta per affermare la vita ultraterrena del Cesare pontefice nei termini della certezza. Una soluzione che le elaborazioni del tempo rendono esente da critica, almeno sul piano formale. Nessuno può permettersi di esprimere opinioni che manifestano empietà verso gli dei.

Il testimone, quale espediente giuridico a rafforzamento delle pretese del principato, costituisce dunque una «clausola di salvaguardia», il cui

ausilio trova una precipua ragione nelle elaborazioni degli intellettuali del regime augusteo. Si pone all'interno del sistema di credenze circa la vita ultraterrena dell'augusto, che a sua volta configura una «clausola generale» posta a tutela dell'Istituzione. A suo tramite poi il principato oppone la propria continuità oltre gli effetti dell'evento morte, a cui è ovviamente soggetto il suo rappresentante *pro tempore*.

5. BIBLIOGRAFIA

- ALVAR, Jaime (1999): «Religión, política y cohesión social: el culto al emperador», en Alvar, J. *et al.* (eds.), *Historia del mundo clásico a través de sus textos*, vol. II, Madrid, 272-280.
- ALZATI, Cesare (1991): «La Chiesa nell'impero e l'imperatore nella Chiesa», en Sordi, Marta (ed.), *L'impero romano-cristiano. Problemi politici, religiosi, culturali*, Roma.
- ARCE, Javier (1989): *Funus imperatorum, Los funerales de los emperadores romanos*, Madrid.
- ARCE, Javier (2000a): «Muerte, consecratio y triunfo del emperador Trajano», en González, Julián (ed.), *Trajano, Emperador de Roma*, Firenze, 55-69.
- ARCE, Javier (2000b): «Morte e apoteosi del principe. Imperatori divinizzati», en Ensoli, Serena, La Rocca, Eugenio (eds.), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, Firenze, 244-248.
- BAYET, Jean (1939): «L'immortalité astrale d'Auguste: Manilius commentateur de Virgile», *Revue des Études Latines*, 1, 141-171.
- BAYET, Jean (1959): *La religione romana*, Torino.
- BECHTOLD, Christian (2011): *Gott und Gestirn als Präsenzformen des toten Kaisers: Apotheose und Katasterismos und ihre Anknüpfungspunkte im Hellenismus (Schriften zur politischen Kommunikation 9)*, Göttingen.
- BICKERMAN, Elias J. (1929): «Die römische Kaiserapotheose», *Archiv für Religionswissenschaft*, 27, 1-34.
- BICKERMAN, Elias J. (1973): «Consecratio», en Den Boer, Willelm (ed.), *Le culte des souverains dans l'empire romain (Entretiens sur l'antiquité classique)*, Geneva, 3-25.
- BICKERMAN, Elias J. (1978): *Römischer Kaiserkult, (Wege der Forschung 372)*, Darmstadt, 82-121.
- BICKERMAN, Elias J. (1985): *Religions and Politics in the Hellenistic and Roman Period*, Como, 3-36.
- BLASI, Massimo (2012): *Strategie funerarie, Onori funebri pubblici e lotta politica nella Roma medio e tardorepubblicana (230-27 a.C.)*, Roma.
- DEN BOER, Willelm (1973): *Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain*, Ginebra.

- BRECHT, Christoph H. (1939): «Zum römischen Komitialverfahren», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 49, 261-304.
- BURASELIS, Kostas *et al.* (2004): «Heroisierung und Apotheose», en *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum / Lexikon antiker Kulte und Riten 2*, Los Angeles, 125-214.
- BURKET, Walter (1962): «Caesar und Romulus Quirinus», *Historia*, 11, 356-376.
- BRUUN, Patrick (1954): «The Consecration Coins of Constantine the Great», *Arctos*, 1, 37-48.
- CACCAMO CALTABIANO, Maria (2002): «Il simbolismo cosmico della corsa con la quadriga», en *Temporalità e iconografia del potere. Il simbolo cosmico della quadriga, Tempo sacro e tempo profano. Visione laica e visione cristiana del tempo e della storia*, Atti del Convegno di studi, Messina 5-7 settembre 2000, Messina, 31-46.
- CACITTI, Remo (1972): «*Subdita Christo servit Roma deo*. Osservazioni sulla teologia politica di Prudenzio», *Aevum*, 46, 402-435.
- CALDERONE, Salvatore (1972): «Teologia politica, successione dinastica e *consecratio* in età costantiniana», en *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*, Ginebra, 215-269.
- CARDINI, Franco (1987): «L'aquila», *Abstracta*, 13, 38-43.
- CERRI, Antonio (1963): «Archeologia romana nel *Contra Symmachum* di Prudenzio», *Athenaeum*, 41, 304-317.
- CHANTRAINE, Heinrich (1980): «Doppelbestattungen' Römischer Kaiser», *Historia*, 29, 71-85.
- COARELLI, Filippo (1983): «Il Pantheon, l'apoteosi di Augusto e l'apoteosi di Romolo, Città e architettura nella Roma imperiale», *Analecta Romana Instituti Danici*, Supl. 10, 41-46.
- COARELLI, Filippo (1985): *Il Foro romano*, Roma.
- CRACCO RUGGINI, Lelia (1977): «Apoteosi e politica senatoria nel IV sec. d.C.: il dittico dei Symmachi al British Museum», *Rivista storica italiana*, 89, 425-489.
- CUMONT, Franz (1896): «L'éternité des empereurs romains», *Revue d'Histoire et Littérature Religieuse*, 1, pp. 435-452.
- CUMONT, Franz (1910): «L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des Empereurs», *Revue d'Histoire et Littérature Religieuse*, 42, 119-164.
- CUMONT, Franz (1917): «L'aigle funéraire d'Hiérapolis et l'apothéose des empereurs», en *Études syriennes*, Paris, 35-118.
- DE FRANCISCI, Paolo (1949): *Arcana imperii*, vol. III, Milano.
- DE MARTINO, Francesco (1972): *Storia della costituzione romana*, voll. II, Napoli.
- DUPONT, Jupiter Florence (1986a): *Le corps des dieux: le temps de la reflexion*, Paris.

- DUPONT, Jupiter Florence (1986b): «L'autre corp de l'empereur-dieu», en *Le corps des dieux: le temps de la reflexion*, Paris, 231-252.
- EDLUND, Ingrid E. M. (1984): «Must a King die? The Death and disappearance of Romulus», *Parola del Passato*, 39, 401-408.
- ELLIOT, Thomas G. (1990): «The Language of Constantine's Propaganda», *Transactions of the American Philological Association*, 120, 349-353.
- ENSSLIN, Wilhelm (1939): «The End of the Principate», *The Cambridge Ancient History*, 13, 352-382.
- FARINA, Raffaele (1966): *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich.
- FRASCHETTI, Augusto (2002): *Romolo il fondatore*, Roma-Bari.
- FRASCHETTI, Augusto (2005): *Roma e il principe*, Roma-Bari.
- GIBBON, Edward (1967): *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, Torino.
- GNOLI, Tommaso (2015): «La morte e il velo nella pratica religiosa augustea», *Rivista Storica dell'Antichità*, 45, 45-53.
- GRADEL, Ittai (2002): *Emperor Worship in Roman Religion*, Oxford.
- GRIERSON, Philip H. (1962): «The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors (337-1042)», *Dumbarton Oaks Papers*, 16, 3-60.
- GROS, Pierre (1965): «Rites funéraires et rites d'immortalité dans la liturgie de l'apothéose imperial», *École prat. des Hautes Études*, 4, 477-490.
- HARMATTA, Janos (1979): «Royal Power and Immortality», *Acta Antiqua academiae Scientiarum Hungaricae*, 27, 305-319.
- HÖHL, Ernst (1938): «Die angebliche 'Doppelbestattung' des Antoninus Pius», *Klio*, 31, 169-185.
- HOPKINS, Keith (1983): *Death and Renewal*, Cambridge.
- HUNTINGTON, Richard; METCALF, Peter (1979): *Celebrations of Death*, Cambridge.
- KANTOROWICZ, Ernst (1957): *The King's Two Bodies*, Princeton.
- KIERDORF, Wilhelm (1986a): «*Funus und consecratio*. Zur Terminologie und Ablauf der römischen Kaiserapotheose», *Chiron*, 16, 43-49.
- KIERDORF, Wilhelm (1986b): «Apotheose und postumer Triumph Trajans», *Tyché*, 1, 147-156.
- L'ORANGE, Hans P. (1947): *Apotheosis in Ancient Portraits*, Oslo.
- LOZANO GÓMEZ, Fernando (2009): «El Más Allá de los emperadores: entre la divinización y el olvido», en Ferrer Albelda, Eduardo, Mazuelos Pérez, José (eds.), *Salvación, Infierno, Olvido. Escatología en el mundo antiguo*, Spal Monografías XIV, Sevilla, 153-174.
- LOZANO GÓMEZ, Fernando (2010): *Un dios entre los hombres. La adoración a los emperadores romanos en Grecia*, Barcelona.
- MACCORMACK, Sabine G. (1972): «Change and Continuity in Late Antiquity: The Ceremony of Adventus», *Historia*, 21, 721-752.

- MACCORMACK, Sabine G. (1995): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino.
- MEZZANZANICA, Massimo (2011): «Dai due corpi del real corpo assoggettato. Kantorowicz, Foucault e il corpo politico», *METABASIS.IT Filosofia e Comunicazione*, 12, 1-24.
- MORA, Fabio (1995): *Il pensiero storico-religioso antico: autori greci a Roma*, Firenze.
- MOMMSEN, Theodor (1969): *Römisches Staatsrecht*, Leipzig.
- OBER, Josiah (1982): «Tiberius and the Political Testament of Augustus», *Historia*, 31, 306-328.
- NOGALES BASARRATE, TRINIDAD, González, Julián (eds.) (2007): *Culto imperial: política y poder*, Mérida.
- PALADINI, Maria L. (1965): «L'aspetto dell'imperatore-dio presso i romani», en *Contributi dell'Istituto di filologia classica*, 1, Milano, 1-65.
- PASCHOUD, François (1965): «Réflexions sur l'idéal religieux de Symmaque», *Historia*, 14, 215-235.
- PASCHOUD, François (1967): *Roma Aeterna, Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Roma.
- PEDRAZ, Jesús (1951): «Filosofía de la historia del imperio romano en los poemas de Prudencio», *Humanidades*, 3, 22-44.
- PEREA YÉBENES, Sabine (2005): «*Imago imperatoris, ad sidera!* El funeral de los emperadores romanos, la apoteosis y el «cuerpo doble», *Oppidum*, 1, 103-120.
- RAHNER, Hugo (1990): *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo. Documenti della chiesa nei primi otto secoli con introduzione e commento*, Milano.
- RICHARD, Jean-Claude (1966a): «Les aspects militaires des funérailles impériales», *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité*, 78, 313-335.
- RICHARD, Jean-Claude (1966b): «Les funérailles de Trajan et le triomphe sur les Parthes», *Revue des études latines*, 44, 351-362.
- RICHARD, Jean-Claude (1978): «Recherches sur certains aspects du culte imperial: Les funérailles des empereurs Romains aux deux premiers siècles de notre ère», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 16, 2, 1121-1134.
- RONCONI, Alessandro (1993a): *Il problema del Somnium Scipionis*, Milano.
- RONCONI, Alessandro (1993b): «Il mondo dell'autore», en *Cicerone, Somnium Scipionis*, Milano.
- ROSENBERG, Alfred (1961): «Imperium», en Pauly, August F., Wissowa, Gerog (eds.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft IX*, Stuttgart, col.1202.
- SALAMON, Gérard (2010): «Autour de la mort de Romulus (à partir du texte de Tite-Live, 1.15.6-16)», *Dialogue d'histoire ancienne*, 4, 509-524.

- SCHILLING, Robert (1980): «La deification à Rome: tradition latine et interference grecque», *Revue des études latines*, 58, 137-152.
- SCHMITT, Carl (1972): «Teologia politica», en Miglio, Gianfranco; Schiera, Pierangelo (eds.), *Le categorie del «politico»*, Bologna, 256-257.
- SESTON, William (1946): *Dioclétien et la tétrarchie, Guerres et réformes*, 284-300, Paris.
- SESTON, William (1950): «*Jovius et Herculus* ou Vépiphane des tétrarques», *Historia*, 1, 257-266.
- SINISCALCO, Paolo (2009): *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Roma-Bari.
- SOLMSEN, Friedrich (1965): «The Powers of Darkness in Prudentius' *Contra Symmachum*. A Study of his Poetic Imagination», *Vigiliae Christianae*, 19, 237-257.
- SYME, Ronald (1950): *A Roman Post-Mortem. An Inquest on the Fall of the Roman Republic*, Sydney.
- SYME, Ronald (1958): «The Technique of Tacitus and Roman Oratory in the *Annales*», en *Tacitus*, vol. I, Oxford.
- VASILIEV, Alexander A. (1948): «Imperial Porphyry Sarcophagi in Constantinople», *Dumbarton Oaks Papers*, 4, 3-26.
- VIDMAN, Ladislav (1984): «Faustina die Ältere und 'Doppelbestattungen' römischer Kaiser», en Sodalitas. *Scritti in onore di A. Guarino*, Napoli, 403-414.
- TURCAN, Robert (1978): «Le culte impérial au II^e siècle», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 16, 996-1084.
- VALLOCCHIA, Franco (2008): *Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella Repubblica romana*, Torino, 69-70.
- WEINSTOCK, Stefan (1971): *Divus Julius*, Oxford.
- WHITE, Peter (1988): «Julius Caesar in Augustan Rome», *Phoenix*, 42, 334-356.
- ZECCHINI, Giuseppe (2001): *Cesare ed il mos majorum*, Stuttgart.

