

# Antiquité Tardive 25/2017 (publ 2018)

La présence impériale dans la Rome tardo-antique

**Pages:** 504 p.

**Size:** 216 x 280 mm

**Illustrations:** 209 b/w

**Language(s):** French,  
Spanish, English

**Publication Year:** 2018



**€ 88,00** EXCL. VAT  
RETAIL PRICE

ISBN: 978-2-503-57831-6

Paperback

*Available*

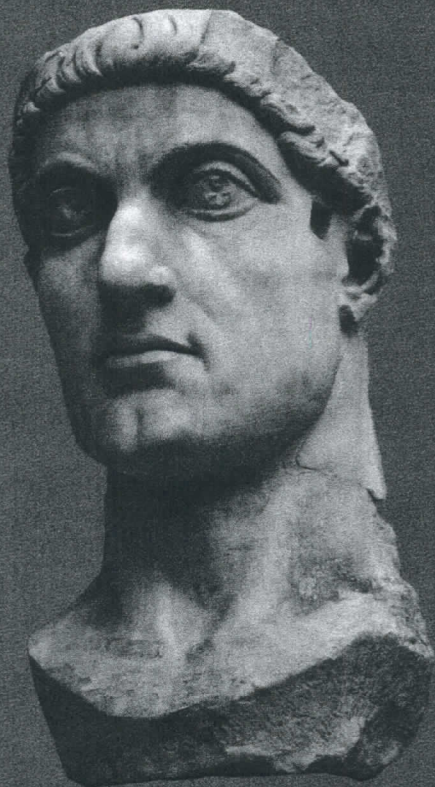
# ANTIQUITÉ TARDIVE

Antigüedad Tardía – Late Antiquity  
Spätantike – Tarda Antichità

Revue internationale d'histoire et d'archéologie (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> s.)  
*publiée par l'Association pour l'Antiquité Tardive*

25 - 2017

## LA PRÉSENCE IMPÉRIALE DANS LA ROME TARDO-ANTIQUE



BREPOLS

M. SALZMAN, M. SÁGHY, R. LIZZI TESTA (dir.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, 419 p. ISBN : 978-1-107-11030-4

Questa importante pubblicazione legge le trasformazioni dell'*Urbs* nel IV e V secolo, attraverso la messa a fuoco delle interazioni tra le sue componenti istituzionali e i suoi attori sociali: oltre al ruolo degli imperatori, sebbene risiedessero ormai di preferenza altrove, il Senato, la sede episcopale, la plebe, le associazioni professionali, i diversi gruppi di pressione, le singole personalità. Il tema delle relazioni tra cristiani e pagani è il filo conduttore che attraversa tutti i saggi.

Il volume è diviso in tre parti: *I Senatorial Politics and Religious Conflict*; *II The Construction of New Religious Identities*; *III Pagans and Christians: Coexistence and Competition*. Quest'ultima parte è a sua volta ripartita in tre diverse sezioni, in due delle quali sono raggruppate le indagini archeologiche ed iconografiche. L'introduzione è scritta dalle curatrici e le conclusioni, di taglio storiografico, sono di Rita Lizzi Testa. Segue un articolato indice generale.

Svilupperò le mie osservazioni segnalando meriti e naturalmente alcuni punti di distanza rispetto a singoli contributi e ad approcci più generali. Giova sottolineare subito che per la maggior parte dei casi siamo dinanzi a angolazioni di indagine che stimolano il dibattito e consentono un sicuro avanzamento della ricerca in una serie disparata di ambiti tematici e metodologici.

Il libro dipinge davvero un affresco plurale, e non obbedisce a linee scolastiche preordinate. Se questo è vero, nelle trattazioni dei fattori religiosi e politico-culturali non si bilanciano (come è del tutto legittimo), le visioni di coesistenza e simbiosi con quelle che accentuano gli elementi di antagonismo e conflitto. Aleggia, ed è un battito d'ali che si ode bene, *The Last Pagans of Rome* di Alan Cameron (Oxford, 2011). Non c'è da stupirsi, data l'importanza dell'opera (ricordata all'inizio dell'introduzione generale) e l'accoglienza che ha ricevuto soprattutto nella comunità scientifica anglosassone. Del resto lo stesso Cameron lascia direttamente il suo marchio in un saggio di quasi cinquanta pagine (*Were Pagans Afraid to Speak their Minds in a Christian World? The Correspondance of Symmachus*, p. 64-111) sui criteri editoriali dell'epistolario di Simmaco; il saggio muove da un giudizio critico verso recenti ricerche di Stéphane Ratti<sup>7</sup> e nello specifico verso la convinzione che l'epistolario di Simmaco sia stato pubblicato con una significativa operazione di autocensura e di espunzione di numerose lettere dalle quali l'"esposizione" dell'oratore come pagano militante sarebbe emersa pericolosamente. La stessa brevità di numerose

lettere, veri e propri bigliettini, l'uso degli allegati o delle comunicazioni verbali affidate ai portalettere, sarebbero stati per Ratti determinati essenzialmente dal timore di subire ritorsioni. Cameron fornisce del fenomeno diverse e valide motivazioni, mentre meno stringenti nell'articolo qui presentato appaiono altri argomenti (per esempio, sulla scia di una nota di E. Champlin, la certezza di una conversione del poeta Naucellio, p. 79-80 oppure la valutazione dell'assenza di Nicomaco Flaviano iunior dai *Saturnalia* di Macrobio, p. 101-102)<sup>8</sup>. Invero, la discussione tra i due studiosi ha assunto ormai i toni di una polemica personale sin troppo accesa<sup>9</sup>.

Dialogo e conflitto tra ambienti tradizionalmente considerati antagonisti a Roma è come si è detto tematica centrale nel libro in esame, sullo sfondo storiografico degli ultimi decenni relativo ai cambiamenti identitari e al ruolo dell'aristocrazia senatoria. Un episodio emblematico è la battaglia del Frigido, evocata più volte. Esso è richiamato anche da Rita Lizzi Testa (*Concluding Remarks: Urbs Roma between Pagans and Christians*, p. 399-407) dove, nel riepilogare alcuni risultati e punti di vista espressi dai *papers* del volume, è ribadita l'idea che il Frigido fu la fine di un *clash* nella sostanza politico e quindi militare (p. 403, nota 19). Nel tardo impero cristiano la religione allentò inevitabilmente il suo legame con la vita pubblica urbana e per esempio tra i membri dei grandi collegi sacerdotali pagani le consuetudini e le pratiche dell'esercizio delle funzioni rituali assunsero un peso un po' diverso che in passato, sia a livello individuale che di gruppo. Ma il discrimine tra la categoria del politico e quella del religioso è sempre sottile, milleseicento anni fa come oggi, e con riferimento all'usurpazione di Eugenio, supportato da Arbogaste e Virio Nicomaco Flaviano, continuo a credere nella incidenza del fattore religioso e culturale<sup>10</sup>. Questa componente può essere liquidata come un mito coltivato oggi solo da pochi nostalgici

7. S. Ratti, *Antiquus Error: les ultimes feux de la résistance païenne*, Turnhout, 2010; *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris, 2012.

8. Prima di dare per assodata la conversione al cristianesimo, sia pure tardiva, di Naucellio si veda almeno A. Luceri, *L'ultima preghiera. Temi, modelli e forme di un'epigramma tardoantico: Naucellio*, Epigr. Bob. 9, in M. F. Guipponi-Gineste, C. Urlacher-Becht, *La Renaissance de l'épigramme dans la latinité tardive*, Paris, 2013, p. 407-419.

9. Si veda soprattutto, nel foro della *Bryn Mawr Classical Review*, la replica di Ratti (*Bryn Mawr Classical Review*, 22.09.2016) alla recensione spigolosa ai limiti del derisorio (sempre su *Bryn Mawr Classical Review*, 10.09.2016) pubblicata da Cameron alla sua raccolta *L'Histoire Auguste: Les païens et les chrétiens dans l'Antiquité Tardive*, Paris, 2016. Una questione rimane storicamente rilevante: quanto, nei differenti contesti, i pagani del IV secolo potevano liberamente esprimere le proprie opinioni religiose e manifestare pubblicamente la propria identità religiosa, se era una identità "forte" e non "debole", sotto governi di impronta cristiana? Proprio Ratti è un'eccezione al disinteresse della ricerca recente nel considerare, in lavori parziali o più estesi, una simile angolazione, probabilmente perché ritenuta (a torto) un falso problema.

10. Come ho cercato di argomentare nell'introduzione al *Commento storico al II libro dell'epistolario di Q. Aurelio Simmaco*, Pisa, 2002.

(cf. Cameron: "The few who still believe in the myth of a vigorous pagan rebellion...", p. 94) ? Chi scrive non ritiene opportuno delegittimare le discussioni sulle fonti nelle quali si spiega perché si è ancora affezionati a questo presunto mito, e si intende riscriverlo, comprenderlo, senza abbandonarlo come una falsificazione totale, un residuo storiografico. Non è un mito, o un falso mito, a meno che non si neghi ogni credibilità, non soltanto nel giudizio e nella rappresentazione complessivi della vicenda, alle fonti cristiane, da Rufino a Paolino da Milano a Agostino (è chiaro che gli autori cristiani forzano la mano e che non si trattò di una guerra di religione come le guerre di religione francesi del XVI secolo), ma anche nel racconto di episodi e di fatti. Una rilettura di Zosimo sul conflitto non trasmette l'immagine di una vigorosa (l'aggettivo usato da Cameron è una giusta clausola cautelativa, in effetti) *réaction païenne* ma Eugenio è tratteggiato come uomo di *paideia* e capo di una scuola, e anche per questo suo prestigio individuato da Arbogaste come *dominus* occidentale (IV, 54), mentre il senato romano è descritto, dopo la vittoria di Teodosio, come graniticamente pagano.

Simili precisazioni sono compatibili con un passo ormai compiuto dalla critica storica: la visione drammaticistica di Raymond Bloch, o quella di Andreas Alföldi per l'età costantiniana, sono definitivamente superate nel senso che uno scontro epocale tra pagani e cristiani non può ritenersi il grande paradigma interpretativo del IV secolo, e neppure della fase posteriore a Ponte Milvio. Michele R. Salzman torna in proposito (*Constantine and the Roman Senate: Conflict, Cooperation and Concealed Resistance*, p. 11-45) sul tema delle relazioni tra Costantino e il senato con una nuova riflessione su una serie di documenti (incluso l'arco di Costantino) dalla quale emerge una qualche resistenza tradizionalista all'interno del senato romano dinanzi alla presa del potere da parte dell'imperatore cristiano. Al tempo stesso non sorsero eclatanti ostilità né vi fu l'esclusione dei nobili occidentali dalla prefettura urbana e dalla rivestitura di altri elevati onori. Con l'eccezione, più o meno discussa, di Giuliano, è risaputo come i criteri di reclutamento ai posti di responsabilità dello Stato durante l'intero corso del secolo privilegiassero pragmaticamente il rispetto dei rapporti di forza, del rango, delle competenze, trascurando le affiliazioni religiose.

Un aspetto che riaffiora in vari contributi aiuta a smussare correttamente il modello del grande conflitto tra mondi: mi riferisco all'enfasi posta sulle divisioni interne alla cristianità della capitale. Anche da quest'ultima prospettiva, spicca la figura di papa Damaso, il cui profilo e valutazione escono arricchiti: se ne evidenziano la posizione appartata rispetto all'affare dell'altare della Vittoria (nel contributo di Robert Chenault, *Between Pagans and Christians: Politics and Intra-Christian Conflict in the Controversy over the Altar of Victory*, p. 46-53: "in the context of conflict not between pagans and Christians,

but within the Christian community of Rome", p. 47, corsivi di R.C.), gli avversari, l'attività letteraria-epigrammatica, l'impulso originale al culto dei martiri e degli apostoli attraverso il recupero di tradizioni classiche romane, come si coglie dagli articoli di Marianne Sághy (*Romanae gloria plebis: Bishop Damasus and the Tradition of Rome*, p. 314-327) e di Gitte Lønstrup Dal Santo (*Storytelling and Cultural Memory in the Making: Celebrating Pagan and Christian Founders of Rome*, p. 328-340)<sup>11</sup>. Convince anche il ridimensionamento proposto da Jonas Bjørnebye (*Reinterpreting the Cult of Mithras*, p. 197-212) della vitalità del culto di Mitra nel corso del IV secolo come sintomo di revival pagano – il culto di Mitra fu anche e anzi innanzitutto diffuso presso altri strati della popolazione urbana – e sono degni di attenzione gli argomenti da lui richiamati a proposito della convivenza tra cultori di Mitra e società cristiana dell'Urbe (diversa è l'interpretazione classica, da Cumont almeno a Claus). Quando però Bjørnebye asserisce (p. 206, cf. p. 209) che la famosa distruzione di un mitreo da parte del prefetto urbano Gracchus nel 376 è probabilmente un'invenzione, un « first and foremost literary device » operato da S. Gerolamo nell'epistola 107 – episodio che sarebbe malissimo conciliabile con la presenza di un devoto di Mitra nella famiglia di Leta, suo padre Albino, e con il tenore e le finalità dell'epistola – la sua ipotesi lascia scettici, come complicazione superflua. Non c'è spazio qui per analisi di dettaglio ma l'esistenza di pratiche di distruzione, iconoclaste o delle spoliazioni violente di templi da parte di ambienti cristiani integralisti, in Oriente, in Italia o a Roma è fuor di dubbio (una testimonianza significativa è la *relatio* 21 di Simmaco, con l'inchiesta che Pretestato attivò per casi simili).

La riserva posta da Bjørnebye sul passaggio di Gerolamo induce considerazioni più generali. Come è noto, importanti teorizzazioni del secolo scorso sulla natura della ricostruzioni storiografiche ne mettono in dubbio la funzione epistemologica e fanno decisamente pendere il piatto della bilancia, laddove siano analizzate, dal lato della retorica finalizzata, del racconto, e persino dello sfizio filologico-letterario; scritti che sono stati per secoli considerati fonti di possibile interpretazione storica sono trasformati in consapevoli o persino inconsapevoli strutture linguistiche e esercizi letterari svuotati di implicazioni effettuali, di nessi con la realtà sociale. Non essendomi mai occupato analiticamente di un autore quale Prudenzio, non ho convinzioni autonome a proposito della questione se il *taurobolium* da lui descritto (*Perist.* 10, 1006-1050) sia una totale finzione dall'inizio alla fine

11. Per una anteriore distesa trattazione della *regalis auctoritas* di Damaso si veda R. Lizzi Testa, *Senatori, popolo, papa. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Bari, 2004, p. 171-206.

come sostenuto da autorevoli tardoantichisti. Proprio alcuni riferimenti alla « sheer invention », alle burlesche fantasticherie di Prudenzio, aprono le pagine del saggio provocatorio, e discutibile, di Dennis Trout (*Napkin Art: Carmina contra paganos and the Difference Satire Made in Fourth Century Rome*, p. 213-231), che si concentra poi soprattutto su alcuni celebri poemetti antipagani del tardo IV secolo: a cominciare dal *Carmen contra paganos* – evocato anche in altri interventi ciascuno dei quali assume (ed è significativo) una sua propria posizione nel quadro delle secolari valutazioni che lo riguardano – al *Carmen ad quendam senatorem* e al *Poema (Carmen) ultimum (Carmen ad Antonium)*. Per Trout si sarebbe trattato di composizioni genericamente ostili alla religione pagana, infarcite di schemi letterari, comprensibili e destinate soltanto a ristrette cerchie nelle quali ben si conosceva il genere satirico romano e in special modo un autore alla moda quale Giovenale. Anche la scelta dell'esametro si spiegherebbe in tale cornice. Esse sarebbero irrilevanti per la comprensione delle controversie religiose del IV secolo, o quantomeno non darebbero nessuna informazione storicamente veritiera. Inutile dunque, per Trout, andare a cercare concreti elementi di polemiche *ad hominem* dove non esistevano. I riferimenti fatti a più riprese dall'autore ad album e solchi dell'amato Bob Dylan non aiutano l'argomentazione e non servono a capire. Con scelta editoriale opportuna, subito dopo è del resto pubblicato di N. McLynn, *Poetry and Pagans in Late Antique Rome: The Case of the Senator "Converted from the Christian Religion to Servitude of the Idols"* (p. 232-250), più sobrio e sfumato dove si rianalizza il *Carmen ad quendam senatorem* portando avanti la ricerca per l'individuazione dei reali *targets* (Q. Clodius Hermogenianus Olybrius, prefetto nel 368-369 e console nel 379, p. 247, per la cui identificazione viene utilizzato Prudenzio, *Contra Symmachum I*) e dei contenuti storici di queste operette, scritte con precise finalità e che attaccavano per i loro comportamenti pubblici esponenti della nobiltà dell'Urbe, anche se si ipotizza nel caso studiato un "regolamento di conti" tra cristiani.

Queste controversie si generarono con particolare evidenza nell'ultimo venticinquennio del IV secolo. Una parte di spiegazione potrebbe associarsi al revival giuliano, che dovette avere un protratto effetto rivitalizzante in determinati ambienti e favorire il prodursi di apostasie dal cristianesimo al paganesimo. Ma c'è e qui più importa un altro dato: al di là degli stereotipi e delle esagerazioni letterarie questi *carmina*, o una trattatistica come quella dell'Ambrosiaster (che Chenault a p. 61 definisce "an helpful summary of arguments to be used in rebutting pagan attacks on Christianity") o anche *suasoriae* scolastiche costruite con materiali analoghi, certamente in circolazione, ebbero tutto questo insieme di testi conferma come a Roma in tempi piuttosto attardati la lotta polemica e dunque la tensione politica tra pagani e cristiani

fosse tutt'altro che sedata. Troppo radicale è liquidare la controversia sull'altare della Vittoria come un "side-show" (p. 61) al confronto con le fratture interne alla Chiesa di Roma; così come non la si deve associare a motivazioni esclusivamente economiche (la legittimità delle sovvenzioni pubbliche per i sacerdoti tradizionali): accanto a queste, c'era da parte di alcune correnti o figure del Senato una sofferente percezione di tipo ideale, simbolico e anche religioso verso la rimozione dell'altare dalla curia che per lunga tradizione la ospitava.

*Inventing, constructing* e lessemi omologhi nelle altre lingue moderne sono ormai una presenza costante nelle intitolazioni delle ricerche che riflettono approcci in virtù dei quali le fonti letterarie sono innanzitutto considerate in quanto narrazione ed espressione filtrata di visioni o di interessi di qualche natura. Singole opere, o loro parti, se non sono ingegnose falsificazioni degli autori possono comunque mentire spesso e spudoratamente rendendo complicata (e specularmente del tutto soggettiva) la comprensione del rapporto tra rappresentazione retorica e realtà sottostante, ossia della coesistenzialità dell'elemento documentario. Anche interi *corpora* di letteratura, come la letteratura cristiana tardoantica, sono viste come artefici di costruzioni e trasmissioni di modelli interpretativi altamente ideologizzati. Per Thomas Jürgasch (*Christians and the Invention of Paganism in the Late Roman Empire*, p. 115-138) "pagans... in fact existed in the conceptual realm of the Christian imagination, but not outside of it" (p. 133) e "it does obviously make little sense to actually speak of the 'pagans' or 'paganism' in the sense of a unified religious movement" (p. 131). Affermazione ineccepibile quest'ultima, ma problema sfuggente, tanto più che lo stesso cristianesimo non potrebbe agevolmente definirsi un "unified religious movement". In modo analogo, si è recentemente sostenuto da parte di specialisti che vi fu una *invention* del giudaismo nella tarda antichità, come creazione "of non-Jewish-Christians for polemical purposes" (riferimenti in Jürgasch, p. 133, nota 75). Che i cristiani abbiano "inventato" il paganesimo come categoria religiosa (Jürgasch riesamina con alcuni punti di novità la genesi del termine *paganus* nel suo uso tardolatino), così definendo ciò che era altro da loro (inclusi scismi e eresie, all'occorrenza), suggerisce di cercare di essere il più cauti e rigorosi possibile nella applicazione del termine paganesimo e della sua principale controparte; e di avere consapevolezza sia per gli individui che per i gruppi delle zone grigie, dei contesti a fede mista, dei ponti e della facilità di passaggio da una religione all'altra per convenienza o maturata convinzione<sup>12</sup>. Tale constatazione però non basta.

12. Incidentalmente: a proposito delle cinque ben note categorie cameroniane di pagani e cristiani (i centristi dell'una e l'altra parte, i *committed* dell'una e dell'altra parte, e poi un ampio settore

Nel mondo romano imperiale del IV secolo, pure in via di cristianizzazione, continuavano ad esistere e interagire – in relativa continuità con l'età classica e imperiale – sacerdoti specializzati, divinità egemoniche e culti civici, religione “capitolina” organizzata e pratiche rituali locali. La formazione di un'articolazione religiosa plurale non ne impediva l'amalgama e la riconoscibilità come complesso unitario, certo anche in virtù di iniziative delle autorità politiche (astrazioni personificate collegate al successo della *res publica*, culto imperiale, *interpretationes*). Ciò trovava in fondo un rispecchiamento in formulazioni terminologiche onnicomprensive e diffusissime quali *divinitas*, *dii deaeque omnes*, *dii immortales*, *theoi pantes* ecc.<sup>13</sup>. Negli stessi templi potevano essere ospitate statue di innumerevoli divinità eventualmente associate tra loro. Questo dato è evocato anche nel nostro volume da Silviu Anghel (per sviluppare dei confronti con il contesto archeologico sotto esame: *What to Do with Sacra Antiqua? A Reinterpretation of the Sculptures from S. Martino ai Monti in Rome*, p. 358-376) per mitrei alto-imperiali dove erano ospitate anche effigi e statue di Mercurio, Serapide, Venere, divinità delle acque ecc. Nelle città del Mediterraneo occidentale spesso esisteva un dio “della città”, ma, insieme, i campidogli e le triadi capitoline tipicamente romane svolgevano la loro funzione pubblica ricevendo forme di venerazione ordinarie, istituzionalizzate, e non necessariamente prive di spontaneità. L'eventuale accettazione per l'età imperiale, seguendo John North, del modello del *marketplace of religions* (modello mutuato a partire dalle idee sul tema di Adam Smith sino alla sociologia di Peter L. Berger) non significa che la divinità prescelta da un individuo o da un gruppo fosse esclusiva e che si introducesse un meccanismo di frammentazione in compartimenti stagni del quadro. Ed è evidente che sia in una luce religiosa e filosofica sia in una luce politica, il cosiddetto monoteismo “sincretistico” pagano più tardo (con l'apporto forte di platonismo e teologia solare) non era concepito dalle élites che lo adottavano senza che gli facessero da complemento irrinunciabile gli dèi nazionali, gli dèi minori locali, ai quali ogni città doveva sacrificare. In una nota dell'articolo di Boin sul culto imperiale (*Late Antique Divi and Imperial Priests of the Late Fourth and Early Fifth Centuries*, p. 139-161,

145, nota 28), si legge come secondo Peter van Nuffelen e a buon diritto il concetto tardoantico di *Paganism* non fu “purely a polemical Christian construct... it has roots in the Middle-Platonic reflection on religion”. Si condivide qui la posizione di van Nuffelen con la precisazione che non si tratta soltanto di riflessione teorica ma anche di pratiche concrete più risalenti che coinvolgevano l'intero mondo greco-romano e che, si ricorra o meno alla denominazione di “pagane”, non rimanevano senza conseguenze sulla coscienza della gente comune e sulle iniziative dei poteri pubblici. Ci sembra in definitiva lecito parlare di una “imperial religion-religion de l'empire” con l'accezione di una religione pubblica romana eterogenea eppure dotata di una sostanziale unitarietà, un'unitarietà non riconducibile soltanto agli obblighi religiosi svolti dai cittadini romani su richiesta delle autorità imperiali, ed evidente anche prima dell'editto di Caracalla, del provvedimento di Decio del 250 o di vari interventi legislativi diocleziane. Se il paganesimo è stata un'invenzione lessicale cristiana, non lo è stata la realtà sociale e politico-culturale a cui prevalentemente si applicava: i cristiani erano altro (tanto è vero che quando il loro comunitarismo fu percepito come sabotaggio della religione romana che presiedeva al benessere generale subirono le persecuzioni) ma questa identità altra dai cristiani, nelle coscienze e nei comportamenti, esisteva sin dall'alto impero e, se ciò non inficia la nostra intelligenza dei fenomeni religiosi, potremmo continuare a chiamarla paganesimo, come si è fatto per secoli, senza considerarla una resa incondizionata alla cultura cristiana occidentale.

Dopo questa digressione, strettamente legata ad aspetti di metodo sollevati dal volume qui esaminato, e in questo quadro, la nuova ortodossia dell'uso del plurale (per esempio quello di “paganismi”), ha vantaggi indecifrabili sul piano euristico. Tale uso è forse anche dettato dall'intento di rispettare, come multiculturalismo esige, gli spazi identitari, i rituali originali e autonomi e la dignità dei culti indigeni nella loro diversità e molteplicità. Ma questo rispetto è ovvio, quanto lo è il fatto che se uno studioso serio impiega (non per convenzione) il concetto di romanizzazione non per questo approva l'idea della superiorità della civiltà romana o nega i valori delle culture locali<sup>14</sup>.

mediano non classificabile), si tratta di uno schema che implicitamente attribuisce alla appartenenza religiosa un peso che confligge, almeno in parte, con l'impostazione dello stesso Cameron laddove tende a ridimensionare il fattore religioso come chiave di lettura primaria della società e della cultura del IV secolo. Sui limiti delle analisi dei gruppi religiosi e sulla partizione di Cameron cf. E. Rebillard, *Late Antique Limits of Christianity*, in E. Rebillard, J. Rüpke (dir.), *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, Washington D.C., 2015, p. 293-317, spec. 315.

13. E' appena uscito per l'editore Beck *Pantheon* di Joerg Rüpke, grosso volume di sintesi ripartito per temi, dal I millennio a.C. all'età cristiana.

14. Alcune osservazioni ho svolto in *Romanizzazione, diversità culturale, politicamente corretto*, in *MEFRA*, 118, 2006, p. 81-94. Per un contributo che insiste sulla ricerca di un'alternativa lessicale al concetto di romanizzazione consona a identificare contatti paritari tra culture (discussione su meticcio, creolizzazione, ibridazione, *transfers* culturali ecc.): S. Crippa, *Prospettiva storico-religiosa e contatti tra culture*, in *Sacrum facere. Atti del II Seminario di Archeologia del Sacro. Contaminazioni*, Trieste, 2014, p. 19-32.

Come sarà ormai chiaro, ma vale comunque ribadire, il libro curato da M. Salzman, M. Sághy e R. Lizzi Testa alimenta il dibattito storiografico attuale, con contributi che raggiungono spesso risultati inediti. Se, leggendolo, vi si incontrano continuamente concetti e vocaboli ciascuno dei quali pone problemi di prospettiva e di riconoscibilità (“pagani”, “cristiani”, “eretici”, “magia”, “tolleranza” e altri), ciò accade perché il processo di negoziazione dei codici comunicativi è in corso fra gli studiosi. D'altra parte, è anche vero che il “negoziato” ha ancora molta strada da fare per le tematiche che ci premono e a volte sembra imboccare vicoli ciechi. E allora si impiegano virgolette o le stesse definizioni convenzionali contro le quali si combatte, e ciò suona a volte artificioso o paradossale<sup>15</sup>. Mi chiedo quali siano le conseguenze di ragionamenti astratti, che rasentano il nominalismo. Si tratta di una tendenza che va oltre questo libro. Il ritorno analitico ai testi, naturalmente in greco e in latino e non in traduzione, potrebbe aiutare anche a liberarsi o a diminuire simili rischi reimpostando la discussione su di essi in una prospettiva più consapevole: ricostruendo certo la mentalità e le finalità degli autori, come è indispensabile, cercando però di non cedere alle lusinghe metastoriche pregiudizialmente sottovalutando i contenuti e le informazioni che le fonti scritte ci trasmettono senza apparenti mediazioni o dietro la patina retorica.

Da Costantino e dai suoi figli, fattori di coesistenza, compromesso, dialogo, amicizia, sincretismo, controversia, tensione, violenza percorrono a vari livelli i rapporti tra politica, religione e cultura. La ricerca ha il compito di stabilire forme e proporzioni di questi singoli fattori nei singoli contesti ed è quello che ha fatto questo libro, avendo come sfondo la città di Roma, ossia un contesto di grande complessità sociale. Le curatrici del volume hanno mostrato coraggio e ora attendiamo l'uscita del suo preannunciato logico proseguimento, quello relativo a *Pagans and Christians* nelle altre regioni del tardo impero<sup>16</sup>.

Giovanni A. Cecconi  
Università di Firenze

15. Non è isolato, come dichiarazione o come prassi, quanto si legge nella prima notadi K. Iara, *Senatorial Aristocracy. How Individual Is Individual Religiosity?*, in J. Rüpke, E. Rebillard (dir.), *Group Identity and Religious Individuality* cit. (n. 6), p. 165-214: “though it may be more appropriate to talk of the cults within the Roman religion instead of Roman religion, pagan religion or paganism, I will nevertheless use the terms pagans and paganism, Roman religion, and traditional Roman religion” (p. 165 corsivi di K.I.)
16. Gli atti della conferenza internazionale su *Pagans and Christians in the Later Roman Empire: New Evidence, New Approaches (4<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> centuries)*, Budapest/Pècs, March, 7-10, 2013. Dovere del recensore è segnalare infine la presenza di più o meno piccole imprecisioni e *misprints* vari. In numero un po' più che “fisiologico”, essi non pregiudicano la riuscita del volume anche se alcuni di questi casi risultano un po' fastidiosi (p. es. vulgo, p. 179-180; Valentinian/Valentian III,

David WAGSCHAL, *Law and Legality in the Greek East: The Byzantine Canonical Tradition, 381-883*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2015 (Oxford Early Christian Studies), xx + 331 p. ISBN : 978-0-19-872260-1

« An attempt to illuminate the cultural contours of Byzantine law (...), an exploration into Byzantine legal imagination » (p. 1). Tel est l'objectif majeur de la nouvelle monographie rédigée par David Wagschal (DW) – actuellement maître de conférences (*lecturer*) au Trinity College, Toronto School of Theology – qui représente une version remaniée et augmentée de sa thèse de doctorat (*dissertation*) soutenue en 2010. En s'intéressant au droit et à la normativité de l'Empire romain d'Orient ou byzantin par le prisme de la tradition canonique, l'A. offre au lecteur un ouvrage à la fois innovant et richement documenté qui laboure des terrains fort peu étudiés jusqu'à présent, tout particulièrement parmi les chercheurs occidentaux.

L'examen minutieux et approfondi de l'émergence puis de l'évolution de la langue ainsi que de la structure de la législation ecclésiastique byzantine que propose DW se fonde sur les principales collections canoniques élaborées au sein de la *Romanitas* entre 381 et 883. La première date fait référence à la *Collection d'Antioche*, premier corpus canonique de l'Église composé originellement en milieu homéen – l'expression « Arian » usitée par l'A. (p. 33) reste imprécise – par l'évêque Euzôios d'Antioche (360-376) avant d'être récupéré, dès 379, par l'Église nicéenne triomphante. Par conséquent, DW qualifie dès lors cette collection de « Nicene corpus ». Quant à la date finale, elle vise l'achèvement de la version du *Nomocanon en XIV titres* attribuée à Photius. Précisons que l'appellation « *Collection in Fourteen Titles* » utilisée systématiquement par l'A. pour désigner le *Nomocanon en XIV titres* n'est pas très heureuse car elle peut créer une confusion entre la véritable *Collection en XIV titres* qui ne deviendra le *Nomocanon en XIV titres* qu'après la réception en son sein de normes séculières.

La démarche de DW s'inspire de la méthode développée par l'Institut Max Planck d'histoire du droit européen, et tout particulièrement par Dieter Simon, qui a édité un nombre considérable de textes juridiques byzantins. Dans un ouvrage publié en 1973, demeuré largement méconnu, ce dernier examine la Πείρα – qui constitue un corpus comprenant les décisions rendues par un juge de l'Hippodrome, Eustathius – « in terms of modern continental legal-scientific Rechtsdogmatik » (p. 7)<sup>17</sup>.

p. 261, *corrector clarissime*, p. 348; brutte mescolanze di inglese e latino, p. 347, nota 25; 350, nota 43; 351-352, nota 47; diversis errori si trovano anche nell'indice finale).

17. D. Simon, *Rechtsfindung am byzantinischen Rechtsgericht*, Francfort-sur-le-Main, 1973.