

Il titolo che, più di un decennio fa, Alan Cameron aveva scelto per uno studio pubblicato in W.V. HARRIS (ed.), *The Transformations of Urbs Roma in Late Antiquity*, Portsmouth 1999, 109-121, voleva essere, probabilmente, ‘profetico’ di quello che sarebbe nato nel momento in cui le riflessioni di un’intera carriera scientifica si fossero coagulate in un solo enciclopedico volume: la ricerca si intitolava *The last pagans of Rome*. *The Last Pagans of Rome* è, oggi, la maturata rilettura di C. di una serie di questioni nodali della produzione letteraria tra IV e V secolo, il punto di confluenza della sua intera produzione di studioso che sa farsi indistricabilmente storico, filologo, critico letterario, come emerge in modo evidente dalla *Selected Bibliography* (809-854, dopo la quale c’è un altrettanto consistente *Index*, 855-878) del volume.

Seguente agli *Acknowledgments* (VII-VIII) e all’illustrazione della genesi del volume e del suo lento maturare di idee nate negli anni Ottanta, in risposta anche a ricerche di grandi studiosi tra cui Alföldi, Barnes, Bloch, Brown, Chastagnol e Paschoud, ai *Contents* (IX-X) e all’indice delle *Illustrations* (XI), l’*Introduction* (3-13) è il luogo in cui C. presenta il fulcro della sua indagine e gli snodi che questa assume all’interno del libro. Punto di focalizzazione, infatti, non è la conversione degli ultimi pagani, intesi come i nobili della Roma della fine del IV secolo, ma piuttosto il modo in cui siano sopravvissuti e le modalità delle quali si siano avvalsi per difendere i propri culti: il fine di C. è quello di rovesciare il «romantic myth» (3) secondo cui questi pagani avrebbero ostinatamente mostrato un attaccamento alla tradizione classica e si sarebbero fatti caparbiamente messaggeri del privilegio senatorio, tentativo per approdare al quale punto di partenza è la rivalutazione dello scontro al Frigido e del luogo comune di considerarlo il momento della fine di un paganesimo, quello romano, che necessitava di essere soppresso con la forza. Un’analisi storica, dunque, si impone in prima linea, accanto a quella terminologica, dal momento che il concetto stesso di ‘rinascita’ («revival» è il termine che C. usa abbondantemente) pagana viene illustrato, in relazione a quegli aristocratici che ne sono stati comunemente considerati come i propulsori ed i paladini – Vettio Agorio Pretestato, Quinto Aurelio Simmaco e Nicomaco Flaviano – e all’episodio focale della rimozione dell’ara della Vittoria. Una rilettura delle fonti storiche impone la messa in discussione di molti dei luoghi comuni, si pensi all’identificazione del prefetto intorno al quale ruota il *Contra paganos* che sembrerebbe coincidere con Pretestato piuttosto che con Flaviano (generando anche un’anticipazione della data di riferimento al 384, invece che al 394): il riferimento al ciclo di lezioni tenute negli anni Sessanta al Warburg Institute londinese, concentrate su *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, è il segno di come fin troppo spesso la cristianizzazione del mondo romano sia stata letta in termini di conflitto, per quanto in realtà non c’è mai stata nessuna battaglia dichiarata: «Roman paganism petered out with a whimper rather than a bang» (12), in un momento in cui anche famiglie di radicata origine pagana si sarebbero ‘piegate’ alla cristianità. Nella Roma cristiana, quella dei Simmaci – «perhaps in fact predictably» (13) – fu tra le famiglie dominanti, e soltanto il Simmaco console del 391 morì pagano, diversamente da tutti i suoi discendenti che divennero pilastri della cristianità.

*Pagans and polytheists* (14-32) è il capitolo con il quale si apre il volume: a partire dall’aggettivo *paganus*, dai suoi usi e dalla sua errata interscambiabilità con ‘politeista’, dal valore civile fino all’acquisizione del senso religioso, l’analisi si concentra sulla terminologia utilizzata per parlare dei ‘pagani’. L’indagine terminologica – da Socrate, Teodoreto, Sozomene, Optato di Mileto e fino all’evidenza documentaria su papiro – rivela come il valore di *paganus* in quanto non cristiano non sia peggiorativo – come di solito si sostiene –, ma semplicemente non letterario: il senso religioso non ha nulla a che fare «with either rustics or soldiers of Christ» (24), dal momento che *pagani* era il termine che meglio si confaceva ai non parlanti latino, per indicarne l’alterità.

Il secondo è l’unico capitolo narrativo del volume, punto di partenza necessario per vedere collassare il ‘mito romantico’ dell’individuazione della battaglia del Frigido come la data canonica per la sconfitta del paganesimo romano, ripercorrendo le misure adottate *From Constantius to*

*Theodosius* (33-92). Il punto di più ampia discussione è l'episodio della rimozione dal Senato dell'altare della Vittoria, che innesca una serie di riconsiderazioni da parte di C. sul rapporto tra Graziano ed Ausonio e tra Graziano ed Ambrogio, nonché sul ruolo di Simmaco. Inoltre, constatare che Graziano non abbia mai ripudiato il proprio titolo di *pontifex maximus* ma che semplicemente abbia tentato di ridefinire la sua autorità sacerdotale in termini meno specifici (data la possibile confusione con il *pontifex* cristiano, e di qui l'adozione futura della qualifica di *pontifex inclitus*), significa osservare che egli non abbia mai effettivamente vietato i culti e che non ci sia mai stata una premeditata decisione imperiale di sopprimere il paganesimo. Del resto, anche l'analisi della legislazione di Teodosio sembrerebbe, in un primo momento, essere la risposta ad una specifica situazione locale: soltanto con la legge orientale del 392 ci fu un effettivo divieto del culto pagano in tutte le sue forme, laddove invece, con la legge occidentale del 391, c'era semplicemente stato un divieto di sacrificio. C. propone anche una rilettura de «the “last pagan stand”» (74), e cioè l'usurpazione di Eugenio: le sue donazioni vennero fatte nel possibile tentativo di conciliare i pagani influenti e probabilmente non ebbero alcun legame con i culti pagani, come farebbe credere il racconto di Paolino da Nola; non c'è alcuna evidenza del fatto che Eugenio abbia revocato o modificato in alcuna direzione le misure antipagane di Graziano o di Teodosio, come confermerebbe anche una riconsiderazione della dedica frammentaria di Numerio Proietto che, sotto gli imperatori Teodosio, Arcadio ed Eugenio, avrebbe restaurato non un tempio di Ercole bensì semplicemente una cella, un corridoio in uno dei complessi termali di Ostia.

*The Frigidus* (93-131) è il titolo del terzo capitolo del volume: dell'episodio dello scontro tra Teodosio ed Eugenio vengono riattraversate le fonti, da Rufino di Aquileia ad Agostino, Sozomene e Teodoreto e le loro aggiunte frutto di considerazioni teologiche più che saldamente basate su fonti fattuali, in connessione al problematico giudizio su Magno Massimo. Rufino, Crisostomo, Paolino, Orosio e Teodoreto hanno raccontato una vittoria che Teodosio ottenne senza spargimento di sangue, prova della sua pietà e del potere della preghiera (secondo Rufino, autore di una storia della Chiesa) di contro alle truppe pagane di Eugenio (che, però, almeno nominalmente doveva essere cristiano!). Il racconto di Rufino viene analizzato da C. nel dettaglio, prima di soffermarsi su una serie di narrazioni che, benché cristiane, non fanno allusione alcuna alla dimensione dello scontro tra paganesimo e cristianesimo. Il sermone che Giovanni Crisostomo tenne nella Chiesa dei Santi Apostoli di Costantinopoli, all'anniversario della morte di Teodosio, forse il 17 gennaio 399 (PG 63, 491) in cui l'argomento dello scontro è tenuto sotto silenzio; il ritratto di Filostorgio (HE 11, 2, p. 133 Bidez) in cui la vittoria di Teodosio è vista come quella del più forte sul più debole; i riferimenti al Frigido diffusi in Socrate ed in Orosio (in cui non c'è riferimento alla paganism di Eugenio né ad Ercole a scortare le sue truppe) non enfatizzano dello scontro la dimensione polarizzante ed il divario tra paganesimo e cristianesimo (e molto C. fa leva sull'*argumentum ex silentio*). Del resto, anche in Zosimo questa contrapposizione non è individuabile, così come in Giovanni di Antiochia non si legge null'altro che dell'inesperienza di Eugenio, cosa che farebbe pensare che la loro fonte comune, Eunapio di Sardi, abbia semplicemente fatto allusione (come Filostorgio) alla vittoria del forte sul debole; in più, Ambrogio, l'unica fonte occidentale contemporanea con accesso di prima mano a chi allo scontro prese parte, non enfatizza la dimensione del confronto tra paganism e cristianità, né nulla di simile si legge nel *De obitu Theodosii*, pronunciato a Milano solo quattro mesi dopo la battaglia (menzionata tre volte), o si percepisce dalle allusioni in Prudenzio e nel suo racconto della conversione di senatori romani in risposta all'esortazione di Teodosio subito dopo lo scontro del Frigido. L'opposizione tra pagani e cristiani messa in scena al Frigido, dunque, sarebbe testimoniata dal solo Rufino, in cui il racconto costituisce «very much a literary set piece», «a fitting climax to the reign of a great Christian emperor» (125): il paganesimo romano non si estinse su un campo di battaglia, né attraverso leggi imperiali, ma perì di morte naturale, già mortalmente malato quando Teodosio mise a punto la sua campagna finale.

Il quarto capitolo è un inquadramento sui documenti relativi a *Priests and Initiates* (132-172), sulle affiliazioni religiose di aristocratici pagani: per secoli, molti aristocratici elencarono le loro cariche

sacerdotali tra gli altri *hohores* del loro *cursus*, in un rapporto di equivalenza tra i sacerdozi ed i pubblici uffici, motivo per il quale questi sacerdozi erano inquadrati politicamente più che religiosamente. Dalle iscrizioni del Campo Marzio a quelle del Phrygianum, C. si sofferma sulla questione dei sacerdoti legati a culti come quello della *Magna Mater* o di Mitra e sul problema degli *archibucoli* e del rituale del *taurobolium* (analizzato dal vivido racconto di Prud. *Per.* 10, 1011-1050), nel tentativo di dimostrare come non ci sia base alcuna per parlare di uno sdoppiamento del paganesimo romano tra tradizionalisti (come Simmaco) ed orientalisti (come Pretestato), per cui risulterebbe ulteriormente complesso individuare quei senatori orientalisti che avrebbero fatto pressione su Eugenio per le concessioni al paganesimo tra 392 e 394, tanto più che uno di questi senatori, Flaviano il Vecchio, sembra aver detenuto soltanto sacerdozi romani – *teste* la dedica alla sua statua e a quella di Simmaco, fatte erigere da Memmio Simmaco l'una accanto all'altra nel palazzo dei Simmachi sul Celio. L'ultimo *pontifex* romano noto è Simmaco, che morì nel 402; Pretestato è l'ultimo *augur* noto, mentre Camenio l'ultimo *quindecimvir* e Celia Concordia l'ultima vestale; Q. Clodio Flaviano fu, invece, l'ultimo *septemvir epulonum*: non c'è alcuna testimonianza del fatto che un nobile pagano nato dopo gli anni Sessanta del IV secolo abbia avuto vecchi sacerdozi: i collegi non furono aboliti formalmente, ma scivolarono via insieme ai loro vecchi membri che morirono nella prima decade del V secolo e insieme alla celebrazione delle feste tradizionali, come prova il Calendario di Polemio Silvio del 449, senza alcun tentativo di restauro o resistenza.

*Pagan Converts* (173-205) è il titolo del quinto capitolo, in cui vengono riattraversate storie di conversioni, come quella di Firmico Materno raccontata in un lavoro astrologico scritto da un pagano (*Mathesis*) e nel *De errore profanarum religionum* (di chiara polemica cristiana), quella di M. Aurelio Consio Quarto, quella di Mario Vittorino. Nel IV secolo, in effetti, per quanto molti nutrissero un vero interesse per la cristianità, altri dovevano ancora seguire pratiche chiaramente pagane, come è nel caso di Domizio Modesto che alternò continuamente tra adozione della fede cristiana e paganesimo, ma, individuate «five overlapping categories» (176), il più consistente problema resta quello delle cifre e delle date: un esame di una lista di prefetti (ritenuti) pagani del IV secolo rivela come, in realtà, questi dovessero essere cristiani; inoltre, la seconda (o terza) reazione pagana degli anni Trenta del V secolo, documentata dalla riqualificazione di Flaviano il Vecchio nel 431, dal susseguirsi di tre prefetti del pretorio pagani e dalla pubblicazione dell'opera (creduta) pagana di Macrobio, sembra essere motivata da elementi controvertibili, presupponendo anche una (dubbia) reazione pagana tra 392 e 394 il cui «“ringleader”» (198) sarebbe da identificare con Flaviano il Vecchio.

Fin quando si rintracciano scrittori che hanno rivelato il loro paganesimo nella propria produzione letteraria? È questa la domanda dalla quale muove il sesto capitolo, *Pagan Writers* (206-230), tutto articolato sulla complessa dinamica di etichettare come pagani o cristiani autori oggetto di dibattito, come Ausonio, Claudiano, Rutilio Namaziano, Macrobio, Marziano Capella, Pacato Drepanio, spesso inseriti in 'circoli' pagani a partire da pochi passi: dal dominio della storia, C. si apre più dichiaratamente a quello della letteratura. Per ognuno di questi *auctores* C. realizza un sintetico ma efficace quadro, richiamando l'attenzione sugli elementi più controversi e, spesso, circoscrivendo giudizi proposti sulle opere: ad esempio, non è credibile che Rutilio Namaziano (e C. cita anche il film tratto dal suo componimento da Claudio Bondì nel 2003, 207) abbia immaginato il suo poema come un manifesto pagano e che come tale lo lessero i cristiani, dal momento che la sua non è la Roma di V secolo bensì il simbolo e la personificazione di un impero che seppe trarre forza anche dalle sconfitte, dai Goti come prima da Galli e Sanniti; ugualmente, la conversione di Mario Vittorino non fu cosa improvvisa, ma graduale acquisizione a partire da un intenso studio privato, e anche un pagano come Ammiano Marcellino seppe lasciare spazio alla descrizione di fatti di politica ecclesiastica con toni moderati e tolleranti; né i sogni e le previsioni di cui si doveva parlare nella dispersa raccolta di prodigi di Giulio Ossequente potrebbero essere altro che l'espressione di gusto antiquario più che di consolidato paganesimo. L'attribuzione del *De cereo paschali* non a

Florio da Lione ma a Pacato Latino Drepanio, poi, permette di individuarvi non soltanto l'autore di alcuni dei *Panegyrici Latini* ma anche un cristiano che compose poesia devozionale.

Nonostante i continui riferimenti diffusi nel volume, è con il settimo capitolo che l'attenzione di C. si focalizza tutta su *Macrobius and the "Pagan" Culture of His Age* (231-272), dal momento che i *Saturnalia* costituiscono un testo chiave per valutare gli interessi culturali dell'élite della Roma di IV-V secolo, attraverso i suoi protagonisti Vettio Agorio Pretestato, Quinto Aurelio Simmaco, Virio Nicomaco Flaviano, Publio Ceionio Cecina Albino, Ceionio Rufio Albino, Evangelio, Avieno, il filosofo Eustazio, il retore Eusebio, il medico Disario, il cinico egizio Horus, Servio. Non pochi sono i problemi, a partire dall'identificazione stessa di Macrobio Ambrogio Teodosio, *vir clarissimus et inlustris*, probabilmente il Teodosio Macrobio prefetto del pretorio in Italia nel 430. L'opera è tutta strutturata intorno alla data chiave del 382, con il ritiro dei sovvenzionamenti statali per i culti tradizionali, per quanto è ricostruibile che Macrobio abbia scritto in un momento successivo alla morte di Servio. Gli interlocutori, scelti per fini antiquari più che pagani, non sembrano effettivamente identificabili con l'originario circolo di Pretestato degli anni Ottanta del IV secolo, ma piuttosto con il circolo dello stesso Macrobio nei cristiani anni Trenta del V secolo: se, dunque, i *Saturnalia* vennero scritti negli anni Trenta del V secolo, non ci sarebbe specchio alcuno degli ideali radicati nel circolo di Simmaco, per cui, non soltanto si avrebbero dinanzi dei cristiani, ma il riferimento ai culti, insieme alla citazione di Cicerone, di Virgilio o del Neoplatonismo, risulterebbe fatto per gusto antiquario più che in risposta ad uno specifico credo. Sulla prospettiva di Macrobio gioveranno ulteriori riferimenti all'indagine (tra le altre) di R. KASTER, *Studies on the Text of Macrobius' Saturnalia*, Oxford 2010 e a quella di B. GOLDLUST, *Rhétorique et poétique de Macrobe dans le 'Saturnales'*, Turnhout 2011.

L'analisi viene, invece, spostata, nell'ottavo capitolo, su *The Poem against the Pagans* (273-319) del solo *Paris. lat.* 8084, centoventidue esametri classicheggianti sulla morte di un prefetto pagano, i cui riferimenti farebbero credere che «such a trivial piece of doggerel» (273) venne scritto immediatamente dopo la morte del protagonista. Nonostante l'ipotesi di riconoscimento del prefetto in Flaviano il Vecchio (al punto tale che si è parlato del componimento anche come *Carmen adversus Flavianum*), C. dimostra come l'unica identificazione possibile sia con Pretestato, console nel 384: invettiva ricca di iperboli e dalla pesante ironia e segnata da una consistente dose di errori dello scriba, il carme merita una nuova luce in relazione ai vv. 25-38, da soppesare, benché resi ulteriormente problematici da due corruzioni testuali, in relazione al testo dell'intero componimento. Il prefetto, infatti, non si suicida (realtà che appartenne a Flaviano), ma implora aiuto agli dei per prolungare la sua vita (l. 23: *sperare salutem*); in più, i riferimenti al *taurobolium* e al culto della *Magna Mater* non conducono che a Pretestato, così come anche il continuo gioco del poeta con la dimensione del *sacratu*s (tra l'altro, all'interno dell'*Appendix*, 802-808, in cui il testo del carme è riportato in originale ed in traduzione in lingua inglese, C. riporta in neretto tutte le occorrenze dell'aggettivo) che trova riflesso nell'iscrizione del monumento funerario di Pretestato stesso, per il quale sarebbe giustificabile la proclamazione del lutto pubblico (l. 32: *iustitium*). Verso questa conclusione C. si spinge anche attraverso un elemento paleografico, e cioè la presenza, al f. 45 del manoscritto, di un *[Ve]tlius Agorius Basilius*, identificabile con Pretestato più che con Mavorzio; se così, il *Carmen* potrebbe a ragione essere identificato con i dispersi *Damasi episcopi versus de Praetextato praefecto urbis* dell'abbazia benedettina di Lobbes nell'XI secolo, *testibus* analogie e paralleli verbali tra il poema e gli epigrammi di Damaso.

Ad *Other Christian Verse Invectives* (320-352) si fa, invece, riferimento nel nono capitolo, muovendosi attraverso il *Carmen ad quendam senatorem* erroneamente attribuito a Cipriano ma forse scritto negli anni Settanta del IV secolo da Domizio Modesto, il *Carmen ad Antonium* conservato tra i componimenti di Paolino di Nola ed i due libri *Contra Symmachum* di Prudenzio scritti quando ancora Teodosio doveva essere in vita, ed identificando i punti di contatto con il *Carmen contra paganos*. C. non trascura l'opera di Faltonia Betizia Proba, né la parafrasi biblica in esametri classicheggianti di Sedulio (con il *Carmen Paschale*), gli epigrammi di Damaso, la *Laus Sancti Iohanni* ed i *natalicia* di Paolino di Nola.

Realmente i pagani utilizzavano i classici per la loro presunta battaglia contro la nuova religione? Quanto senso ha analizzare l'aristocrazia tardoromana in termini di opposizione tra cristiani e pagani? Sono queste le domande che – *Leitmotiv* nell'intero volume – costituiscono il punto di partenza per la riflessione del decimo capitolo, concentrata su *The Real Circle of Symmachus* (353-398). L'opera di Arusiano Messio non era dedicata ai Simmaci ma piuttosto ad Anicio Olibro e Anicio Probino, figli di Petronio Probo e membri dell'importante famiglia cristiana di Roma degli Anici, sotto la protezione dei quali fu anche lo stesso Claudiano; altri poeti effettivamente non furono sotto l'ala dei Simmaci. Sondare le lettere di Simmaco significa osservare come molte delle sue lettere fossero indirizzate a cristiani, nel tentativo di inseguire compromesso e conciliazione e di esprimere cooperazione piuttosto che resistenza ai cristiani: i Simmaci non erano più gli intransigenti pagani che si ritraggono a partire dalla vicenda dell'ara della Vittoria, ma allo stesso tempo Simmaco mostra ai suoi seguaci pagani di non aver abbandonato la precedente causa attraverso la presenza di un intero libro di lettere per Flaviano il Vecchio, lettere però prive di quelle abbondanti allusioni letterarie che si riscontrano nelle epistole destinate ai cristiani (o a Pretestato), evidentemente conoscitori dei classici dei quali accolsero entusiasticamente la funzione basica nella formazione culturale.

Del resto che la letteratura latina abbia avuto una rinascita nel IV secolo è realtà che C. illustra nell'undicesimo capitolo, *The "Pagan" Literary Revival* (399-420), nel tentativo di sradicare la concezione per cui questa rinascita sia dettata dalla cultura e dall'aristocrazia pagana. Sono autori cristiani, infatti, a mostrare un rinnovato interesse per la produzione letteraria postaugustea, in particolare per Lucano e Giovenale: basti pensare a Lattanzio, Giovenco, Nemesiano, Drepanio e gli autori dei *Panegyrici Latini*, i maestri della Gallia, lo stesso Agostino. Segno del cambiamento del gusto letterario è anche la presenza di *scholia* a Stazio e Giovenale, di cui i primi illustrano nomi e *realia* ed i secondi la vicenda ed i miti, che non si collocano nella tradizione scolastica di Servio ma piuttosto puntano a fornire chiarimenti al lettore. Riattraversando le pratiche dell'*imitatio* letteraria e delle sue forme, C. illustra come spesso la conoscenza di *auctores* fosse di (almeno) seconda mano: quello che, però, è necessario sottolineare è che i primi lettori dei poeti postaugustei siano cristiani e che la rinascita dell'interesse verso la loro produzione marci di pari passo con lo sviluppo della produzione letteraria cristiana di IV secolo. Del resto, in questa direzione, ulteriore vigore potrebbe derivare da una più approfondita analisi della presenza di citazioni di *auctores* all'interno della trattatistica scolastica e grammaticale tardoantica, questione sulla quale basti qui il rinvio a M. DE NONNO, *Le citazioni dei grammatici*, in G. CAVALLLO – P. FEDELI – A. GIARDINA (curr.), *Lo spazio letterario di Roma antica* III, Roma 1990, 597-646.

Nel dominio della letteratura ed al confine con quello della paleografia si inquadrano il dodicesimo ed il tredicesimo capitolo, parimenti funzionali a corroborare la dimostrazione di fondo di C., riconducendo anche le *subscriptiones* e le pratiche di correzione ed emendamento dei manoscritti ad un dominio non esclusivamente pagano. *Correctors and Critics I* (421-456), infatti, presenta innanzitutto al lettore la problematicità della raccolta di un *corpus* di *subscriptiones* – sulle quali ora si veda O. PECERE, *Roma antica e il testo. Scritture d'autore e composizione letteraria*, Roma – Bari 2010, in particolare 214-244 – riesaminando la questione relativa al confezionamento e alla pubblicazione dei testi, solitamente considerati strumenti attraverso cui l'aristocrazia pagana avrebbe puntato a mantenere e promuovere il vecchio ordine. C. analizza il valore dell'*emendatio* della quale si parla all'interno delle *subscriptiones* tardoantiche, ritenendola null'altro che la correzione di routine cui era necessario sottoporre ogni esemplare e assolutamente lontana da un'operazione di matrice filologica, sia che le *subscriptiones* fossero dei proprietari stessi (come nel caso di Mavorzio), sia si trovassero in manoscritti ricopiati per gli amici, segno della circolazione libraria, sia in codici ricopiati da nuovo.

L'analisi dell'operazione di collazione al fine del miglioramento del testo, che C. divide in «systematic and occasional collation» (458), viene approfondita in *Correctors and Critics II* (457-497) facendo riferimento alle altre pratiche che si trovano documentate nelle *subscriptiones*, dove si legge anche *emendavi, legi, recognovi, contuli, recensui*. L'attenzione per l'accuratezza della parola

scritta ha origini cristiane, dal momento che scrivere male e commettere errori avrebbe implicato questioni teologiche e di fede, e l'unico uomo dell'aristocrazia pagana per il quale si conoscono operazioni del genere sembra essere Pretestato; né è un caso che i primi correttori dei quali si legge nelle *subscriptions* di papiri greci siano cristiani (si pensi a Panfilo). Anche il *distinguere* che C. – sulla scia degli studi di M.B. PARKES, *Pause and Effect. An Introduction to the History of Punctuation in the West*, Cambridge 1993 e P. SAENGER, *Space Between Words. The Origins of Silent Reading*, Stanford 1997 – divide tra l'apporre l'interpunzione ed il prestare attenzione a dettagli del testo o dell'interpretazione è, insieme all'*adnotare*, segno dell'eredità di pratiche cristiane, tese a rendere il libro maggiormente accessibile. In questa direzione, un elemento sul quale C. ritorna è la complessa questione del basilare passaggio dal rotolo al codice, questione che, nonostante l'abbondante bibliografia, merita senza dubbio ulteriori future indagini, come, in relazione al libro cristiano, ben sottolinea R. BAGNALL, *Livres chrétiens antiques d'Égypte*, Paris 2009, all'interno del capitolo su *La transformation du livre antique* (75-95).

Dalle più note *subscriptions* latine, quelle che chiudono i primi nove libri liviani e che fanno menzione di Vittoriano, Nicomaco Dexter e Nicomaco Flaviano, si muove il quattordicesimo capitolo, *The Livian Revival* (498-526). Le tre 'firme' nelle *subscriptions* liviane vengono interpretate da C. in modo differente dalla tradizione radicata, in linea con un più profondo esame della lettera di Simmaco a Valeriano datata agli inizi del 401, dal momento che ritiene che i tre correttori si divisero la prima decade liviana tra loro e lavorarono simultaneamente, motivo per il quale è possibile che Dexter stesse utilizzando la copia di Clemeniano e Flaviano quella di Simmaco; Dexter corresse, dunque, i libri 3-5 prima che Flaviano quelli 6-8, lasciando la parte più grossa del lavoro a Vittoriano, parimenti eseguita nel 400. Simmaco non fece che prendere l'iniziativa della copia e i Nicomachi ne corressero soltanto alcuni libri. Non c'è motivo di distinguere l'edizione preparata per Valeriano entro il 401 e la copia per Protadio nel 396, di cui si legge in una lettera di Simmaco (4, 18, 5): al di là del fatto che Valeriano aveva chiesto molto di più di Protadio, e cioè i centoquarantadue libri liviani, entrambe le copie vennero fatte da un esemplare personale di Simmaco e successivamente corrette. Nell'età di Simmaco e Nicomachi, però, erano soprattutto i cristiani a interessarsi a Livio come fonte storica più che classica, cercando evidenze per il fatto che il passato pagano fu pieno di disastri alla pari del presente cristiano. Una traccia di questo dato viene individuata da C. nel fatto che l'*Epitoma* di Livio del POxy. IV 668 + PSI XII 1291 si trova scritta dal lato opposto rispetto ad un'epistola agli Ebrei, «in such a way as to suggest that the owner wanted to be able to read both texts» (514); si tratterebbe, però, di un'ipotesi che va contro la consuetudine di riuso di fogli papiracei. All'interno della nuova edizione del testo dell'*Epitoma* curata da R. FUNARI, *Corpus dei papiri storici greci e latini. Parte B. Storici latini 1. Autori noti. Vol. 1: Titus Livius*, Pisa – Roma 2011, 49-228, viene infatti precisato come al verso del testo liviano la riscrittura della lettera agli Ebrei ci fu «quando questo (...) era divenuto inutile o non più utilizzabile per il proprietario, o perché danneggiato a causa della frequente lettura o perché già trascritto su fogli di pergamena» (50). Da sottolineare è l'attenzione che C. riserva, in più di un'occasione, alla produzione letteraria latina documentata su papiro, come è per il Giovenale del *PAnt. s.n.* (454) o per i frammenti di Seneca editi piuttosto recentemente D. MARKUS – G.W. SCHWENDNER, *Seneca's Medea in Egypt* (663-704), «ZPE» 117 (1997), pp. 73-80.

Il problema della decadenza della conoscenza del greco in Occidente nel IV secolo e questioni di bilinguismo costituiscono il nodo intorno al quale è sviluppato il quindicesimo capitolo, *Greek Texts and Latin Translation* (527-566): più che la conoscenza stessa del greco, problematico è l'accesso che a questa conoscenza aristocratici come Pretestato, Simmaco o Flaviano dovevano avere, verisimilmente non di prima mano. Che Simmaco faccia spesso allusione ad *Iliade* ed *Odissea* ma che mai ne citi versi direttamente o che scriva in latino anche ai suoi corrispondenti greci come il poeta Andronico di Ermupoli o il filosofo Giamblico è indicativo; anche l'ipotesi che Flaviano abbia fatto una traduzione latina della *Vita di Apollonio di Tyana* di Filostrato, documentata da una lettera di Sidonio Apollinare del 476 (8, 3, 1) risulta scossa nel momento in cui si intende l'operazione di *traslatio* (definita *Opica*) di cui parla Sidonio non come una 'traduzione'

ma semplicemente una ricopiatura. La conoscenza diretta del greco fu, invece, necessaria per lo studio delle Scritture, e dunque per i cristiani: matrice cristiana ha la letteratura su Alessandro; in greco scrisse circa cinquanta epigrammi Ausonio, analogamente agli autori degli *Epigrammata Bobiensia*; Naucellio tradusse un'opera storica, così come Firmico Materno alcuni stralci da trattati astrologici greci; Rufio Festo Avieno pubblicò alcune versioni di poesia greca astronomica e geografica. Veri eredi di Plotino e Porfirio come mentori spirituali della nobiltà romana alla fine del IV secolo non furono Pretestato, Flaviano o Simmaco, ma studiosi cristiani come Girolamo, Rufino, Pelagio: erano i cristiani occidentali piuttosto che i pagani a leggere ed utilizzare per i loro fini Plotino e Porfirio, al punto tale che lo stesso Agostino individuò nel Neoplatonismo un ponte verso il Cristianesimo.

La presenza di echi e citazioni virgiliane, in testi pagani e cristiani, evidenzia come la scena culturale di IV e V secolo sia dominata da Virgilio: è questo il tema sviluppato nel sedicesimo capitolo, *Pagan Scholarship: Virgil and His Commentators* (567-626). Ad essere discussa è la modalità in cui si attingeva: Macrobio e Servio, ad esempio, lontani dal promuovere o difendere il paganesimo, riprendendo episodi della dimensione religiosa e culturale dall'opera virgiliana per un puro gusto antiquario più che religioso, sembra ricavassero le loro informazioni dai commentatori virgiliani. Servio, in particolare, rappresenta il punto di confluenza di quanto prima di lui avevano fatto Emilio Aspro ed Elio Donato, alcune sezioni del cui commento virgiliano C. ipotizza poter essere individuate nel Servio Danielino, senza però sottolineare una questione di particolare importanza, e cioè la necessità di una nuova edizione rispetto a quella di G. THILO – H. HAGEN, *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, Lipsiae, 1878-1902, sulla quale è ritornato a più riprese Giuseppe Ramires (si pensi alle sue recenti edizioni *Servio: Commento al libro 9. dell'Eneide di Virgilio, con le aggiunte del cosiddetto Servio Danielino*, Bologna 1996; *Servio: Commento al libro VII. dell'Eneide di Virgilio, con le aggiunte del cosiddetto Servio Danielino*, Bologna 2003); delle osservazioni di C., del resto, dei suoi tentativi di risalire al commento di Elio Donato attraverso il Danielino e dei punti di contatti individuati tra questo e Macrobio, dovrà tenere conto l'editore del commento di Servio. La questione della ripresa di episodi culturali tradizionali in Servio e Macrobio implica anche la precisazione che non fosse loro intenzione contrapporsi agli attacchi che Agostino aveva mosso verso Varrone; anche lo sviluppo evemeristico di un lavoro pagano come l'*Origo gentis Romanae*, che raffigura Giano e Saturno insieme a Pico e Fauno come re mortali di Roma, presenta un riflesso dell'approccio varroniano come deducibile e ricostruibile da Agostino.

Una questione che C. dice aver pensato in un primo momento di sviluppare in non più che un paio di paragrafi si articola all'interno del diciassettesimo e del diciottesimo capitolo, quella cioè relativa ai perduti *Annales* di Nicomaco Flaviano che, da una prospettiva pagana, avrebbero costituito l'opera storica più importante nell'Occidente del tardo IV secolo. *The Annales of Nicomachus Flavianus I* (627-658) muove dall'analisi delle due sole fonti relative alla presunta opera storica di Flaviano, e cioè le due dediche epigrafiche, una di Nicomaco Dexter che parla di un'opera chiamata *Annales* dedicata a Teodosio e una sulla base di una statua fatta fare da Memmio Simmaco nel 402, che parlano dell'autore come di un *historicus disertissimus*. Non elemento di secondo piano è che autori delle due epigrafi siano familiari di Flaviano. Sorprende che né Macrobio né Simmaco nelle lettere dicano degli *Annales* o dell'interesse storiografico di Flaviano; né è da lasciare da parte che niente se ne derivi da *Romana* e *Getica* di Giordane, né da quello che si sa dell'*Historia Romana* in sette libri del Simmaco console nel 485, né dall'*Historia Romana* di Paolo Diacono: C. ipotizza che Simmaco non menzioni la storia di Flaviano semplicemente perché era un lavoro commissionatogli e fatto frettolosamente di cui lo stesso autore non doveva essere particolarmente orgoglioso. Quello, però, cui C. più ostinatamente si oppone attraverso il suo sapiente e puntuale riesame delle fonti è voler ricostruire un'opera come questa, andata completamente perduta, a partire da lavori superstiti che si ipotizza possano esserne stati influenzati: il primo ad essere così riattraversato è (Eunapio-) Zosimo, per il quale, differentemente da come avrebbe voluto Paschoud, non è possibile immaginare la matrice della perduta opera di Flaviano.

«Is it possible that we do in fact need to postulate a lost Latin history of the fourth century?» (659): così C. apre il resto della discussione sul tema, *The Annales of Nicomachus Flavianus II* (659-690), mostrando come le dottrine di Bleckemann e Paschoud si fondino sull'errato presupposto che ogni singola fonte tardoantica debba necessariamente scorgersi dietro una qualsiasi epitome storica bizantina. Molti dei punti di contatto tra Zonara ed Ammiano, ad esempio, come è per il racconto degli anni tra 350 e 364, dalla ribellione di Magnezio e la proclamazione di Gallo alla morte di Gioviano, probabilmente derivano da Eunapio per mezzo di Giovanni di Antiochia, che pure potrebbe aver avuto a sua disposizione un adattamento ed una semplificazione della *Kaisergeschichte*: è molto più verisimile, infatti, con C. ipotizzare che Zonara non abbia avuto per fonte una perduta storia di IV secolo ma piuttosto una cronaca di VII che fu ricettacolo, in una narrativa composita, di differenti fonti da vari periodi: contrariamente alle alte pretese del suo titolo, *Flavian's Annales* was a trivial epitome» (690) che scomparve senza lasciare altra traccia che non fosse quella impressa nella memoria dei familiari.

Nel dominio dell'arte figurativa ci si muove con il diciannovesimo capitolo, *Classical Revivals and "Pagan" Art* (691-742), nel tentativo di scardinare il giudizio formulato, analogamente al campo della letteratura, su una rinascita pagana attraverso l'arte. Primo punto della polemica di C. è la teoria dei contorniati di Alföldi e la polarizzazione che questa avrebbe implicato, riconducendo alla sola matrice pagana un fenomeno quale è quello del perpetuarsi di scene della mitologia classica e che possono essere differentemente valutate, se si pensa, ad esempio, che il tema dionisiaco fu particolarmente diffuso in età postaugustea ed una sua ripresa nel IV secolo sembrerebbe più che giustificata soprattutto nel momento in cui si pensa alla rinascenza della 'Silver Age' anche in letteratura. Dalle rappresentazioni nei codici, come il Virgilio Vaticano o il Romano, in cui scene di divinità pagane risulterebbero eredità e retaggio di una precedente tradizione figurativa, C. si muove ad una serie di dittici di avorio, a partire da quello noto *Nicomachorum et Symmachorum* fino alla *Consecratio* del British Museum londinese e quello dell'abate Fauvel, espressione, più che di una propaganda religiosa, della nostalgia per il passato splendore di nobili famiglie: «if we are to have any hope of understanding the classicizing taste of the aristocracy of late antique Rome, we must first give up the idea that it has any connection with their religious beliefs. There is no such easy key to the problems of patronage» (742).

Il capitolo conclusivo del volume, il ventesimo, è consacrato a *The Historia Augusta* (743-782), il *corpus* di biografie imperiali da Adriano a Carino, nominalmente di sei sconosciuti scrittori che la critica più moderna tende ad identificare in uno soltanto, messo a punto – secondo la ricostruzione di C. – tra 375 e 380, prima del ritiro dei sussidi statali da parte di Graziano nel 382. La puntuale analisi testuale riconduce non soltanto a rintracciare echi giovenaliani, ma anche analogie con la storia di Aurelio Vittore che presupporrebbero un comune uso della fonte di Magno Massimo, di cui l'autore dell'*Historia Augusta*, pur assecondando i modelli greci di Erodiano e Dexippo, sembrerebbe volersi fare prosecutore; in particolare, la prefazione alla vita di Probo, datata tra 361 e 385-386, se non fu un'interpolazione, sarebbe stata scritta non soltanto prima di Girolamo, ma anche prima di Ammiano, Nicomaco Flaviano, Claudiano e Vegezio: innegabile, però, è che «the author of the *HA* was a frivolous, ignorant person with no agenda worthy of the name at all» (781).

Quando terminò effettivamente il paganesimo? La questione resta sostanzialmente insoluta, o meglio risulta complessa per tutta la serie di ulteriori domande, definizioni ed interpretazioni che implica, soprattutto per la mutevolezza di concezioni che ha in sé lo stesso termine di paganesimo, tanto più che parlare di fine del paganesimo non significa affatto parlare della vittoria del cristianesimo: è questa la linea che C. ripercorre nella *Conclusion* (783-801), nel momento in cui riprende la basilare questione relativa alle celebrazioni e ai riti. «It might seem that much of the argument of this book has been negative» (801): non ci fu una rinascita pagana in Occidente, né un partito pagano, né circoli letterari pagani, né propaganda pagana in arte o letteratura, né pagani che pubblicano testi classici, né un'ultima resistenza pagana. Ma di positivo c'è che tutto viene assorbito dalla tradizione cristiana, in modo tale che il paganesimo continuasse a giocare un ruolo basilare nelle vite dei cristiani eruditi. Si tratta di una prospettiva, del resto, verso la quale ulteriori



prove potrebbero essere apportate se si sdoganassero nel torrente della documentazione storica della Tarda Antichità non soltanto l' 'alta' letteratura ma, accanto a quelli della giurisdizione, anche tutti quei rivoli di documenti che tracciano meglio i profili della storia sociale, come è nel caso dell'abbondanza di papiri documentari non soltanto greci (come l'epistola del *POxy.* XVIII 2192, citata da C., 439) ma anche latini.

Ogni volta che si apre il volume e si comincia a leggere un nuovo capitolo, l'impressione che si ha è quella di essere appena entrati in un'aula universitaria e di seguire, fonti alla mano, una lezione, forse non di quelle che impone un'Università riformata ma di quelle di Maestri di 'vecchia scuola': la scientificità e la ricchezza argomentativa sono sostenute e fatte incalzare da un tono piacevole ma efficace, quasi una lunga chiacchierata, in cui C. si accosta al suo pubblico con frequenti paralleli con il mondo contemporaneo, ad esempio, nel momento in cui tenta un parallelo tra l'*emendatio* documentata dalle *subscriptiones* e la moderna correzione di bozze (444) o nel creare il giusto discrimine tra gli interventi testuali di Pretestato e le congetture di Bentley e Housman (479-480) o anche nel prospettare l'immagine di scrittori tardoantichi che spesso assorbivano fonti antiquarie nelle loro argomentazioni senza indicarne esplicitamente la matrice così come molto spesso facciamo attingendo notizie dal *web* (583): scientificità, problematicità e complessità del volume sono tenute insieme e dominate da una matura 'umanità'.

Maria Chiara Scappaticcio