

IV

Arcaismo e conservatorismo, innovazione e rinnovamento (IV-V secolo)

di LELLIA CRACCO RUGGINI

«Innovare è proprio della tirannide», scriveva Giovanni Lido intorno al 559, riferendosi a Domiziano (*mag.* 2,19). Egli si appropriava di un *topos* che nella tarda antichità aveva caratterizzato l'agiografia negativa di principi particolarmente odiosi, intrecciandone i misfatti agli effetti sconvolgenti di una sorte capricciosa (*neoterizouse hapanta Tykbe* l'aveva chiamata lo storico pagano Eunapio, alle soglie del V secolo): pensiamo per esempio ad Ammiano Marcellino – anche lui storico, pagano e greco – e alla sua stigmatizzazione di Costantino (per bocca del tradizionalista Giuliano) come *novator turbatorque prisicarum legum et moris antiquitus recepti* a dispetto dell'ostentata venerazione per il diritto antico (21,10, 8); pensiamo al cupo ritratto ammiano di Costanzo II come eroe negativo e «innovatore», contraltare di Giuliano restauratore della tradizione antica. Le radici della contrapposizione fra i due principi erano state del resto autentiche: basti rammentare la lettera in cui Costanzo II si era congratulato con Temistio – l'oratore – filosofo «eretico» del neoplatonismo e più tardi grande spregiatore di Giuliano – per avere saputo «rinnovare» le antiche dottrine della *sophia hellenike*, rendendole accessibili a tutti e stimolo per un fattivo impegno politico.

Ma il misoneismo in chiave politica aveva radici lontane: già Cicerone aveva bollato i *triumviri* graccani *agris dandis* come *seditionissime aliquid cotidie novi molientes* (*rep.* 1, 31), e Sallustio aveva a sua volta descritto tutto il *bellum Catilinæ* in chiave di paura per le *res novæ*. Più tardi per Giuseppe Flavio –

esaltatore delle antichità giudaiche come apologia del suo popolo al cospetto di Roma – *neoterismos* aveva significato «sovversione» colpevole delle tradizioni religiose e politiche nazionali; Plutarco aveva spregiativamente caratterizzato il tribuno Dolabella come un «nuovo arrivato, sempre inteso a introdurre novità» (*Ant.* 9,1); Flavio Filostrato, nello *speculum principis* attribuito al filosofo neopitagorico Apollonio di Tiana, fra i doveri fondamentali del buon *basileus* aveva posto anche quello di farsi temere dai fautori di rivolgimenti sociali, *tois neotera prattousi* (*Vita Apoll.* 5, 36). Probabilmente sul finire del IV secolo, anche la *Historia Augusta* ebbe a esprimere un'aspra ostilità nei confronti degli Egiziani definendoli *virii ventosi, furibundi, iactantes, ... novarum rerum ... cupientes* (*Quadr. tyr.* 7, 4).

Con il Principato tuttavia, fin dal tempo di Augusto, l'accentuazione del tradizionalismo, dell'aderenza al *mos maiorum* – che presso gli aristocratici romani aveva sin allora espletato una funzione tutelatrice dei privilegi di ceto (come nel *revivalism* religioso promanante dai circoli scipionici) – si era andata colorando per la prima volta di opposizione politica, reagendo all'uso spregiudicato del passato da parte del principe a sanzione di leggi sovvertitrici. L'ideologia della *libertas* prese dunque a nutrirsi dell'antico: l'arcaismo «catoniano» – ancora prevalentemente tecnico-lessicale presso giuristi tardo-repubblicani quali Servio Sulpicio Rufo, Q. Elio Tiberone, Elio Gallo – in M. Antistio Labeone si sostanziava ormai di *geistige Widerstand* al Principato. I prolungamenti «manieristici» di una siffatta ideologia, formalmente stereotipi e proiettati nell'utopia, si trasmisero poi alla cultura senatoria del tardo impero, pagana non meno che cristiana. Gli *exempla* delle virtù militari e civili – in Ambrogio, Prudenzio, Agostino, Salviano come in Simmaco, Ammiano, Vegezio, Claudiano, nella *Historia Augusta* o nel *Panegirico* di Pacato a Teodosio – vennero puntigliosamente attinti quasi soltanto alla storia repubblicana, e ad essa si volse con rimpianto anche lo storico Eutropio, rivisitando sulla traccia di Livio le radici della *Romana civilitas*; le famiglie romane più illustri vantavano di risalire alle *gentes* repubblicane, quando non ancora più addietro; e all'antica Repubblica si guardò come a un *pulcherrimus rerum status* secondo natura, a una remota età dell'oro contrapposta alla cattiva gestione del potere, così frequente al presente e durante tutto il Principato. Ma tali richiami astratti al passato quasi mai si esplicitarono in critiche senz'ap-

pello al regime imperiale come tale: un regime da Seneca (*apud* Lact. *inst.* 7,15,14-17) e Floro (1, *praef.* 8) ancora veduto come causa dell'avanzare di Roma *in senium* per *la amissa libertas*, e tuttavia circa tre secoli più tardi ancora accettato come effetto d'una inarrestabile e «biologica» senescenza politica tanto da Ammiano Marcellino quanto dalla *Historia Augusta*.

Sembra importante sottolineare come questo vagheggiamento insistente e nostalgico dell'antica *res publica*, questo richiamarsi adorante al costume degli avi – alimentato per secoli da un'insoddisfazione nel presente di natura squisitamente politica e nel IV-V secolo accentuato dalla coscienza della crisi avanzante – sia stato cosa affatto distinta (o addirittura contrapposta) rispetto al movimento arcaizzante latino sviluppatosi nel II secolo dell'impero sul piano letterario non meno che figurativo. Quintiliano approvò l'uso prosastico – oltre che poetico, secondo il precetto di Cicerone – di vocaboli antichi e disusati (*verba intermissa*): ma solo per ottenere gradevoli effetti di *ornatus*, del tutto simili a quelli prodotti dai neologismi, altra affascinante categoria di *verba inusitata*, atti a elevare il discorso al di sopra del *sermo cotidianus*. *Verba a vetustate repetita ... gratiam novitati similem parant*, concludeva Quintiliano (*inst.* 1, 6, 39 e 41; 8, 3, 24). Frontone, da parte sua, si dedicò con più accentuata predilezione alla ricerca di vocaboli rari, desueti, antichi, e negò all'*orator* la licenza di creare neologismi, «monete false» sprovviste di valore intrinseco rispetto a quelle preziose e collaudate dalla *auctoritas vetustatis* (*de eloq.* 24, p. 134 Van den Hout). Tuttavia, analogamente a quanto poteva dirsi anche per il gusto arcaizzante nella pittura coeva (cui già Quintiliano aveva rinviato: *inst.* 8, 3, 25), si trattò di ricerche essenzialmente stilistiche: nel caso di Quintiliano, per procurarsi nuovi strumenti lessicali e avviare al progressivo impoverimento della lingua; in quello di Frontone sotto il pungolo di un'insoddisfazione lessicale più soggettiva, che esigeva mezzi meglio idonei a esprimere intense emozioni anche nella lingua colta. Giustamente vi è chi ha osservato come, in certo senso, anche Frontone avesse elaborato una teoria della *elocutio novella*, più che una vera e propria dottrina dell'arcaismo assunto come strumento filologico in funzione d'un certo ideale estetico-stilistico. Pure Gellio, del resto, intese in seguito l'arcaismo come procedimento letterario che integrava la *vetustas* alla *novitas*: *nova autem videri dico ea, quae sunt inusitata et desita, etsi sunt vetusta*; e aderì in sostanza al

precetto di Favorino, che sconsigliava l'uso di *voces nimis priscas* nel *sermo cotidianus*. Insomma, la funzione letteraria di questo arcaismo lessicale fu il rifiuto del quotidiano; ed ebbe quindi ben poco a che vedere con un'ammirazione del passato motivata dalla conflittualità col presente; a meno che, su di un piano generalissimo, non si voglia intendere lo sviluppo di un'acuta sensibilità letteraria e artistica – comprensiva anche dell'arcaismo stilistico – come frutto indiretto dell'esclusione della maggior parte dei cittadini dalla politica sotto il Principato. L'adesione convinta al loro presente di un Quintiliano e di un Frontone non sembra infatti possa venire messa in discussione.

Di natura alquanto diversa appare l'interesse per il proprio passato che, cronologicamente in parallelo, si sviluppa in questi secoli nel mondo greco. Al di là del ritorno all'atticismo linguistico e stilistico nella Seconda Sofistica, fra I e III secolo, questo «arcaismo» greco affiora in contesti molteplici: nell'arte, nel costume, nell'onomastica, nei temi e nelle tecniche espressive della produzione letteraria, perfino nelle polemiche sul valore della danza, da taluni (come Elio Aristide) condannata perché priva di collegamenti con il passato. Vi è chi (E. L. Bowie) ha scorto in tutto ciò esclusivamente il riflesso d'una insoddisfazione che si traduceva in fuga all'indietro e, al tempo stesso, in acquiescenza passiva a una realtà politica sentita come oppressiva (cioè all'ingerenza romana nelle autonomie locali, che accentuandosi lasciava spazio sempre minore al libero gioco nelle politiche cittadine). Altri (F. Millar), più positivamente, vi ha letto il segno d'un ancor vigoroso nutrirsi delle proprie tradizioni in funzione d'un fattivo patriottismo ellenocentrico, con risonanze addirittura «popolari» nei momenti di maggior pericolo (invasioni germaniche e celtiche del III secolo d.C.). Resta in ogni caso indiscusso lo spessore ideologico del fenomeno, che andava ben al di là d'un semplice orientamento del gusto promosso da alcune personalità di grande rilievo e influenza come potevano essere l'imperatore Adriano o Erode Attico. Neppure si può dire che siano esistiti rapporti sostanziali fra queste correnti arcaizzanti della Sofistica greca e il coevo arcaismo letterario romano.

Non è tuttavia senza significato che la Seconda Sofistica sia risultata in fin dei conti più importante per la storia di Roma che non per quella della letteratura greca. Il fenomeno procedette infatti su più binari. Da una parte le scuole di retorica crescevano in importanza dal punto di vista pratico, per il loro ruolo

nella dinamica sociale come canali preparatori della gioventù alla vita pubblica, specie a partire dal II secolo d.C., quando ai ceti alti della grecità si dischiuse l'accesso anche alla carriere senatorie: a ciò corrispose uno stilizzarsi della cultura scolastica in moduli, per l'appunto, arcaizzanti, statici, astratti, aristocratici, che in sostanza si adeguavano al conformismo conservatore di cui tali scuole sofistiche volevano e dovevano farsi garanti di fronte allo stato che le sovvenzionava. Così si spiega l'indubbio favore che questo arcaismo formale godette anche presso le *élites* romane di governo e di corte. D'altro canto, gli storici e i filosofi – che ai retori tendevano ora a contrapporsi in antinomica alternativa – portavano avanti un discorso assai più complesso, cui sottostava un vero e proprio programma: un *Kulturpatriotismus* che intendeva, però, sentirsi inserito nella vita pubblica, rifiutava quella chiusura nell'esclusivismo etnico-culturale della propria *paideia* che aveva caratterizzato certe correnti intellettuali della grecità sin dai primi tempi della conquista romana.

Già nell'età augustea Dionigi di Alicarnasso, nel *De antiquis oratoribus*, aveva collegato i guasti dell'eloquenza asiatica, con la sua presa demagogica sulle masse incolte, alle influenze nefaste dell'Oriente negli ultimi tre secoli (certo anche raccogliendo gli echi dalla propaganda d'Ottaviano contro l'«asiatico» Marco Antonio): e aveva caldeggiato il ritorno al sano classicismo e all'atticismo, come *politike tekhnè* per i più degni non meno che come recupero di un'identità nazionale smarrita, in tutta la ricchezza dei valori morali che già l'eloquenza civile del V-IV secolo aveva esaltato (patriottismo, giustizia, ecc.). Dionigi aveva riconosciuto in Roma, in quanto *polis hellenis*, la custode *ab antiquo* di questa più genuina grecità, che nella *metropatria* si era invece snaturata; e nel nuovo contesto politico-sociale dell'impero aveva scorto il canale atto ad avviare un processo di rinnovamento all'interno delle città greche. Egli intendeva così replicare a chi andava allora sostenendo che era la mancanza di libertà ovvero la «pace universale» a inquinare la vita intellettuale, a soffocarne gli slanci: si pensi all'anonimo filosofo con il quale polemizza, sia pure con repliche più pessimiste di quelle dionisiane, l'autore del *Sublime* (un trattato che rispondeva a un altro – d'identico titolo – di Cecilio di Calacte); si pensi pure a certi passi dell'*Ineditum Vaticanum*, che si contrappongono al modo d'intendere la vita politica in chiave culturale; e poi all'atteggiamento di Plutarco stesso nei

Πολιτικά; παραγγεωλματα, ov'egli consiglia ai nobili rampolli delle città greche di lasciar perdere la grandezza passata e irrimediabilmente smarrita per coltivare la *Lokalpolitik* cittadina, unica area possibile, per quanto circoscritta, di autonomia. È questo, del resto, il punto d'arrivo anche dell'itinerario biografico e intellettuale di un Arriano di Nicomedia, già console a Roma (126 d.C.) ma più tardi solo arconte e sacerdote di Demetra e Persefone in Atene, sua nuova, piccola patria di adozione. La presenza incombente di Roma veniva in effetti accettata da molti – con molte, sfumate varianti – come convivenza sostanziata di estraneità piuttosto che di collaborazione.

Ci troviamo dunque di fronte a una pluralità assai diversificata di atteggiamenti nei confronti del passato. Vi fu un ellenismo cosciente di sé, realista e integrato, fautore della filosofia attiva, che trovò la sua prima voce autorevole appunto in Dionigi nell'età augustea, poi in Dione di Prusa al tempo di Traiano, e nel IV secolo soprattutto in Temistio, come si vedrà. Riallacciarsi al passato significò, per costoro, inserirsi nella politica del presente con orgogliosa coscienza delle proprie tradizioni, riconoscere nell'impero di Roma – alibi forse all'accettazione di realtà profondamente mutate – l'interprete migliore dello spirito greco: uno spunto già presente in Dionigi, che ancor riaffiora in una lettera di Simmaco (3,11,3). Nel IV secolo, in parallelo, danno segni di rinascita anche le *arkhaiologiai* e i *patria*, il passato locale di singole città, popoli e regioni, soprattutto in Asia Minore e nel Medio Oriente (ma già la *Periegesis* di Pausania, greco d'Asia Minore, aveva presentato questo carattere di rivisitazione della madrepatria a livello monumentale, nell'età antonina). Sinesio – filosofo neoplatonico, ma attivamente partecipe alla vita cittadina di Cirene – addirittura compose i suoi *Inni* in dialetto dorico, in onore della città nativa e delle sue origini spartiate, delle quali andava fiero.

Egli lesse questi poemi a un pubblico selezionato d'intellettuali di Costantinopoli (città di antica ascendenza dorica pur essa, essendo Bisanzio nata come colonia di Megara), proprio mentre infuriava la polemica pro e contro i barbari nelle strutture politico-militari dello stato (399-400 d.C.); e anche più tardi, quando – già vescovo di Tolemaide – Sinesio organizzò la difesa della città contro gli assalti dei barbari Ausuriani che minacciavano la Cirenaica dal deserto, nel momento dell'estremo pericolo (411 d.C.), si sentì pronto alla morte proprio nel nome di que-

ste remote origini spartiate, nelle quali egli riconosceva la sua identità di cittadino e di uomo di cultura.

Ma vi fu anche l'ellenismo esoterico dei filosofi, che tendeva a isolarsi dalla prassi rifugiandosi in una *theoria* solitaria, asociale e apolitica, che al passato guardava soltanto come a pietra di paragone d'un presente squallido: se ancora al tempo di Dione Crisostomo erano stati i filosofi «epicurei» gli antesignani di tendenze siffatte, nel IV secolo ne apparivano eredi ormai incontestate le cerchie neoplatoniche delle scuole di Atene (Eunapio, Libanio, ecc.).

Vi fu infine anche un ellenismo esclusivamente incentrato sull'arte della parola – quello dei *poietai* o «manipolatori di parole» delle scuole di oratoria –, conformista, strumentale al guadagno e all'affermazione carrieristica sul piano sociale e politico: dello stile e degli *exempla* del passato esso si serviva più che altro come di utensili espressivi di successo, inusitati, efficaci, prestigiosi. Contro questa attività dei retori-letterati legata esclusivamente all'immaginazione e alla lingua, architetture di parole che non istruiscono l'animo, ancora allo scorcio del IV secolo si polemizzava come su tema di attualità vivissima: Eunapio di Sardi, sofista e filosofo neoplatonico, riferendosi soprattutto alle scuole di Berito e di Alessandria ne ridicolizzò l'oratoria epidittica e le *declamationes*, deprecò questa cultura demotivata, degradata a strumento di guadagno, di affermazione sociale, di carriera politica; né gli fu da meno Temistio (di pochi anni più anziano, paflagone di origine e costantinopolitano di adozione), pur muovendo da presupposti culturali assai diversi; e Sinesio di Cirene a sua volta, nel contesto d'una concezione aristocratica e tradizionalista di cultura «globale», criticò gli «specialisti» in ogni settore (*tekhnitai epistemoi*), quindi i puri filosofi e i mistici non meno dei retori di professione, schiavi del pubblico e degli allievi.

Come si vede, è importante individuare con chiarezza questi filoni diversi, già presenti nella cultura ellenica del II-III secolo, poiché essi costituiscono l'antefatto e l'innesto dei dibattiti che nel IV-V secolo contrapposero non tanto pagani a cristiani o Greci a Romani quanto, all'interno di tali schieramenti, da una parte gli adoratori del passato in ogni sua manifestazione, transfughi da un presente nel quale rifiutavano di riconoscersi, e dall'altra gli esaltatori d'un passato sentito soprattutto come stimolo al rinnovamento, al progresso, all'impegno culturale, politi-

co, religioso. Un «filo rosso» sembra di fatto collegare gli *anti-quarii* romani del IV-V secolo a certe correnti culturali soprattutto greche del II-III secolo che siamo andati fin qui illustrando: quasi che i ceti aristocratici latini presso i quali più appassionatamente si dibattevano allora questi temi – mentre Roma stessa era ormai divenuta *patria* locale di vetusta e gloriosa tradizione, piuttosto che capitale d'un impero – meglio si riconoscessero nei problemi che la divaricazione fra politica e cultura aveva suscitato nelle città greche all'inizio dell'impero.

Non è certamente un caso che Temistio – proprio nell'Orazione XXVI in cui, attorno al 359 d.C., replica a quei filosofi che cominciavano allora ad accusarlo di volere «innovare la filosofia» divulgandone i segreti fra gente d'ogni sorta (*neoterizon eis philosophian*) – riutilizzasse massicciamente Antistene accanto a spunti attinti a Dione di Prusa: Antistene, campione di quell'atticismo del IV secolo a.C. cui tanta grecità imperiale aveva guardato come a modello rigeneratore; e Dione di Prusa, come già Dionigi fautore d'una cultura ellenica politicamente impegnata e «popolare», e come ora Temistio filosofo *politikos* in quanto inteso a sviluppare nei cittadini la «virtù politica» grazie alla filosofia. Pertanto quello di Temistio non fu certamente il rifacimento gratuito di un'orazione antisteneica, come taluno ha sostenuto (H. Kesters), bensì una deliberata polemica ideologica attraverso le armi affilate e sofisticate del riferimento antiquario. Se nel 359 essa ancora s'incentrava su di un *neoterizein* inteso in senso prevalentemente culturale, la discussione avrebbe assunto un colore decisamente politico in seguito, quando il retore-filosofo avrebbe espletato più impegnative funzioni di consigliere e teorizzatore del potere imperiale accanto a concreti incarichi di governo: presentandosi dunque non più soltanto come un «deviazionista», ma addirittura come un «mercenario» della cultura che aveva barattato «il cocchio celeste» della filosofia con quello argenteo della prefettura urbana, al dire irridente del poeta pagano alessandrino Pallada (in un epigramma che, non fortuitamente, venne subito imitato in latino da un senatore arcaizzante e disimpegnato quale Naucellio, amabile interlocutore di Simmaco in discussioni sull'arcaismo).

Nel mondo greco del IV secolo d.C. Temistio dovette comunque rappresentare una posizione relativamente isolata, e certo filosoficamente più motivata di quella di *sophistai* come Bemarchio di Cesarea o Praxagora di Atene (di cui s'è quasi smarrita la

memoria), a loro volta autori di opere panegiriche degli imperatori regnanti in stile arcaizzante (Bemarchio scrisse addirittura in dialetto ionico, a imitazione di Omero), utilizzando modelli storici della tradizione ellenica (re di Atene, Alessandro il Macedone). Nelle città greche di questo tempo prevalevano piuttosto gli intellettuali neoplatonici di stretta osservanza, epigoni di quelle correnti che, nel corso di tutta la prima età imperiale, delle tradizioni culturali del passato si erano fatta giustificazione per un deliberato astensionismo dalle «tentazioni corruttrici» del potere (*arkhe*) e degli onori (*axiomata*). Essi ostentavano disdegno verso coloro che scendevano nell'arena politica (*en tei dynasteiai lamproi*, scriveva Gregorio Nisseno), contrapponendoli ai benemeriti *politeuomenoi* dediti alla sola amministrazione della «piccola patria» cittadina: un atteggiamento culturale che accomunò la maggior parte dei ceti alti greci sia pagani sia cristiani, retori e curiali come Eunapio di Sardi e Libanio di Antiochia a vescovi-evergeti come Basilio di Cesarea e Gregorio di Nissa, tutti egualmente indifferenti ai grandi problemi che coinvolgevano l'impero («catena d'oro» di cui si avvertiva soltanto il peso, al dire di Libanio) e invece partecipi di ogni questione politica, amministrativa e religiosa d'incidenza locale. Fra IV e V secolo, di fatto, per le aristocrazie cittadine greche il coltivare «pensieri degni della pietà degli avi» (*axia tes progenon eusebies phronein*) finiva con l'essere soprattutto gloria e distinzione di casta nel proprio ambito locale: lo si comprende leggendo l'epigramma con cui un certo Patrikios figlio di Olimpio, emulo della *sophia* del platonico Eudossio, volle eternare il proprio vanto nella villa di Soueidié presso Baalbeck, congiuntamente alla rievocazione figurativa del *Romanzo di Alessandro*. Lo si comprende leggendo, in Libanio, l'esaltazione dei *logoi* come strumento di ascesa sociale, *training* e condizione di potere nelle *élites* locali, mezzo di riaggregazione di classe che distingueva dalla marea montante di tante forze nuove e culturalmente allotrie. E parimenti lo si comprende leggendo l'epistola 90 di Basilio di Cesarea agli Occidentali, nella sua polemica contro gli *homines novi* che s'infiltravano nella Chiesa cappadoce, ove le grandi famiglie locali detenevano allora pressoché il monopolio dei seggi episcopali da una generazione all'altra, in un complesso intrecciarsi di legami parziali.

Il punto di riferimento politico-culturale di Temistio fu, invece, la nobiltà di Roma. Nell'Orazione XIII ο ὤερστικο; πειρ;

καωλλου" βασιλικου' – recitata a Roma alla presenza del senato nel 376, nel corso di un'ambasceria costantinopolitana per i decennali di Graziano – vediamo Temistio mutuare il proprio linguaggio al *Fedro* platonico per descrivere, attraverso gli artifici di un cammino spirituale verso la perfezione amorosa, l'itinerario che l'autore stesso aveva percorso dall'amore per i giovani (cioè dalla sua vocazione di sofista nelle scuole di Costantinopoli) a quello per gli imperatori e per Roma. Proprio nell'Urbe (in senso geografico e figurato assieme, in quanto assunta a simbolo d'un mutamento radicale d'orizzonte), lasciati alle spalle i *kaloï nomoi* della propria tradizione culturale, Temistio dice di avere trovato leggi ancora più sacrosante, cioè quelle con cui Numa aveva saputo unire la terra al cielo e che i senatori di Roma – tribù di *estioukboi daimones* – continuavano a tutelare a beneficio e garanzia (*phylakterion*) dell'umanità intera, nel rispetto dei costumi tradizionali (*politeiai*). Come credo di avere mostrato in altra sede, questa di Temistio non volle essere affatto un'infiammata celebrazione della «resistenza pagana», inconciliabile con i principi di pluralismo e di tolleranza religiosa che stettero a fondamento costante del suo pensiero; fu bensì l'adesione profonda a un orientamento che caratterizzava allora le cerchie aristocratiche dell'intellettualità romana e che gli appariva capace di legare con saggezza e praticità il passato al presente, Numa – curiosamente preso a paradigma di «uomo pratico», oltre che di riorganizzatore della religione avita – alla politica del presente sotto l'egida d'imperatori cristiani. E fra i Romani sembra fargli da contrappunto Simmaco pochi anni più tardi, a sua volta preoccupato che l'assenteismo egoistico dai *publica negotia*, da parte di taluni senatori che preferivano dedicarsi agli *otia privata*, potesse trovare coperture culturali e giustificazioni ideologiche nello stesso mondo romano attraverso un nobilitante – e tuttavia mistificante – richiamo al *mos maiorum*.

Quale fu dunque la funzione del culto dell'antico, la qualità del rapporto con il proprio passato e con la propria storia in questo mondo romano tra IV e V secolo? La fioritura di nuove correnti classicistiche e arcaizzanti, il successo dell'attività antiquaria soprattutto in seno al paganesimo declinante – che si coniugavano a una cospicua attività storiografica – sono cosa notissima, sui cui risvolti ideologici espliciti e impliciti molto è stato scritto, specialmente a proposito della *Historia Augusta*, di

Ammiano, Eunapio, Zosimo. È tuttavia giunto il momento di precisare meglio alcuni contorni del fenomeno, con particolare riferimento a Roma. All'interno dell'aristocrazia romana di questo tempo esistevano raggruppamenti molteplici. Vi era chi, accanto ai «classici» della cultura romana, leggeva e si sforzava di far conoscere, anche mediante traduzioni e volgarizzamenti, i classici della *paideia* greca: Vettio Agorio Pretestato corresse manoscritti aristotelici sia greci sia latini e tradusse dal greco i *Commentari a Aristotele* di Temistio (*Analytica priora et posteriora*); Publilio Ceionio Cecina Albino, amico di Q. Aurelio Simmaco e con lui fra i protagonisti dei *Saturnalia* macrobiani, scrisse di logica e studiò l'*Organon* aristotelico; Nicomaco Flaviano Seniore trascrisse in greco (o tradusse in latino?) la *Vita Apollonii* filostratea; Ausonio volse in latino frammenti del *Peplos* aristotelico, e Naucellio entrò in gara con lui traducendo le Costituzioni di Aristotele, che al *Peplos* erano forse congiunte nelle edizioni allora circolanti (e inoltre imitò Pallada); Antioco, amico e corrispondente di Simmaco come i precedenti, alternò con impazienza gli *honores* alle *Græcæ deliciae*, cioè le cariche politiche agli studi dei classici greci; Flavio Manlio Teodoro, allora all'apice delle proprie fortune a corte come prefetto al pretorio (397-399) e poi console (399), rielaborò i trattati dei filosofi platonici illuminando *Graiorum obscuras Romanis floribus artes*, al dire di Claudiano. Del resto, al tempo di Simmaco, vigevo la consuetudine di far venire da Atene professori di filosofia (a quanto pare soprattutto «aristotelica») a spese sia pubbliche sia private, e per onorare alcuni di essi si chiedeva agli imperatori l'autorizzazione a cooptarli nell'*amplissimus ordo* senatorio (cfr. *Symm. rel.* 5). Ma l'adesione alle correnti ellenizzanti nell'ambito religioso delle iniziazioni misteriche a Roma coagulò attorno a sé, in questo tempo, gli elementi senatori nell'insieme più periferici rispetto alla vita politica «attiva», come l'epigrafia coeva sembra chiaramente indicare.

Vi erano pertanto famiglie in cui il disinteresse per la grecità era una scelta culturale deliberata, coerente con opzioni politiche e religiose intese a fare perno sui valori «romani» e «mariansi» della tradizione senatoria. Nell'ultimo ventennio del IV secolo esse si batterono instancabilmente, con le armi della diplomazia e della propaganda non meno che con quelle reali (per esempio al tempo delle usurpazioni di Massimo nel 387-388 e di Eugenio nel 394), per riottenere le sovvenzioni pubbliche ai collegi sacer-

dotati, la reintegrazione dell'altare della Vittoria Romana nella *curia Iulia*, il ripristino di magistrature da secoli scomparse quali la censura e il tribunato della plebe, il ritorno a cerimoniali purificatori antichissimi e a *devotiones more institutoque maiorum* (Simmaco arrivò a pretendere il seppellimento d'una vestale colpevole d'incesto nel *Campus sceleratus*, secondo rituali del III secolo a.C. che Domiziano era stato l'ultimo a osservare); intensificarono i sacrifici pubblici alle divinità patrie, Giove Capitolino, la *Fortuna Publica*, i Dioscuri, Ercole Invitto; restaurarono templi vetusti; rilanciarono l'aruspicina, la scienza augurale etrusca, i riti fulguratori di propiziazione; si opposero a innovazioni che si discostassero dai riti romulei e dalla «tradizione di Numa», come quando Simmaco, cercando l'appoggio di Virio Nicomaco Flaviano, tentò d'impedire che le Vestali dedicassero una statua a Pretestato, il grande campione del paganesimo testè defunto e pure da lui onorato; solennizzarono con grandiosa munificenza evergetica il proprio ingresso giovanile – e quello dei loro figli – in magistrature tradizionali ma ormai svuotate di peso politico diretto quali la questura e la pretura, facendone puntigliosa menzione nelle iscrizioni onorarie; rivestirono esclusivamente sacerdoti pubblici romani, tenendosi lontani da ogni tipo d'iniziazione misterica e di culto orientale che non fosse ormai consacrato da un'adozione romana *ab antiquo* (come nel caso della Magna Mater); amarono Giovenale in quanto esaltatore delle tradizioni repubblicane e dei riti sacrificali di Numa; talvolta manifestarono persino diffidenza nei confronti delle fonti storiche, quando esclusivamente greche. I campioni di queste battaglie furono i Simmachi, i Nicomachi, i Ceionii, i Vettii; furono Vitrasio Orfito suocero di Simmaco, L. Aradio Proculo Populonio (esaltato da Aviano Simmaco in un epigramma come fedele al culto romanamente *simplex* degli dèi non meno che ai *mores* decorosi dei suoi illustri antenati repubblicani, i Valerii Publicolæ), Petronio Probiano – parimenti lodato da Aviano per l'*Itala simplicitas morum* –, Q. Flavio Mesio Egnazio Mavorzio, L. Turcio Aproniano Asterio, e così via.

Il caso di Q. Aurelio Simmaco è comunque fra tutti esemplare perché documentatissimo. Da un punto di vista strettamente letterario, la dimestichezza che egli ebbe con le opere di Virgilio, Terenzio, Plauto, Lucrezio, Orazio, Stazio, Valerio Massimo, Plinio, Persio, Lucano risponde in sostanza al cónone geronimiano circa le letture abituali dei giovani di buona famiglia nella secon-

da metà del IV secolo, mentre echi di Nevio, Ennio, Cecilio sembrano essergli giunti quasi esclusivamente per via mediata (Cicerone), come del resto quelli di Omero e di Esiodo. Da queste letture, e soprattutto dal dosaggio con cui esse furono utilizzate, emerge una certa propensione arcaizzante; la quale, da un punto di vista lessicale e stilistico, sembra tuttavia denotare esigenze non dissimili da quelle che già erano state di Frontone: non adesione supina alla *vetustas* in quanto tale, bensì ricerca d'una letterarietà che sapesse *delectare* con la policromia di combinazioni inattese (*structurarum pigmenta*, come scrive Simmaco ad Antonio nell'*ep.* 1, 89), provocasse anche il lettore disattento impegnandolo a decodificare le allusività, i *verba remotiora, insperata, inopinata*, per dirla con Quintiliano.

Ma la sapiente, sorvegliatissima alternanza dei modelli letterari finiva col travalicare la semplice innovazione espressiva per divenire «codice cifrato» all'interno di un certo ambiente sociale: riferimenti testuali in ambito religioso o letterario, all'apparenza mummificati, si facevano «sistema di segni» che conferiva agli utenti prestigio, qualificandoli come personaggi dotati d'una cultura che era ormai appannaggio di pochi, come tali degni di dominare anche ai vertici della politica. Il significato storico di questa tecnica di scrittura sofisticata, ossessivamente dotta, stava dunque – come abbiamo mostrato di recente in un'altra ricerca – nelle sue valenze politiche e carrieristiche. È questa una differenza fondamentale, che distingue l'arcaismo e il classicismo tardivi da quelli latini del II secolo d.C.: l'*otium litteratum* consacrato a *libris veterum ruminandis* (come scrive Simmaco riferendosi a Pretestato) era in verità vissuto come attività complementare e qualitativamente del tutto affine – non già alternativa – a quella espletata nei *publica negotia* (*ep.* 1, 53).

Simmaco, come molti amici della sua cerchia, non fu in realtà un patito della *vetustas* a ogni costo, per lo meno a livello stilistico. Esistette anche una corrente siffatta, come testimonia Simmaco stesso con mal celata ironia: ma egli ne liquidò l'incidenza culturale e politica caratterizzandola come tendenza ormai fuori moda, monopolio d'uno sparuto gruppo di anziani e sussiegosi cultori d'una *gravitas* malinconica e austera (*tristis soliditas*), incuranti d'ottenere il plauso del «foro», cioè presso un pubblico più vasto. Il suo ideale fu invece una *facundia* che sapesse dosare felicemente *gravitas* e *venustas*, riferendo la prima soprattutto ai contenuti (*condimenta pectoris*) e la seconda alle

forme espressive (*condimenta oris: ep. 1, 89*). Giudicò stantio il gusto di certi suoi colleghi «vecchio stile»; e di questa *Minerva rancidior* sembra considerasse un tipico esempio anche l'amico Naucellio (autore di alcuni fra gli *Epigrammata Bobiensia*). Particolarmente significativo è pertanto lo scambio di lettere (*epp. 3,10-16*) che fra il 397 e il 402 l'oratore ebbe con questo anziano senatore di origine siracusana, fervente *æmulator* dei *vetere*s, che se ne viveva a Spoleto appartato dalla vita politica e sociale dell'Urbe, dedito all'attività di poeta e di traduttore di antichi testi greci in gara con Ausonio, Pretestato, Flaviano, Teodoro. Il tono delle numerose lettere che Simmaco gli invia è garbatamente polemico, condiscendente. Sembra lodarne – ma con guizzi d'ironia – lo stile «nestoreo» (Naucellio doveva essere all'incirca novantenne), nonché la purezza attica della scrittura (*Attica sanitas*). Di quest'ultima, però, dichiara di non voler fare uso da parte sua, preferendo uno stile più brillante, che al presente aveva maggiori probabilità di essere apprezzato: *trahit enim usus temporis in plausibilis sermonis argutias*. In altre lettere, in verità, Simmaco si dichiara invece paladino della scarna e laconica semplicità dell'atticismo – «odio le lunghe vesti su di un piccolo corpo» –; ma più che incongruenza sembra essere pretesto elegante, a giustificazione di una sua lettera troppo succinta e vuota di contenuti. Simmaco confessa inoltre a Naucellio che la di lui *gravitas* rende ardua la lettura delle epistole che gli invia. Dichiara di non riuscire a imitare, benché ormai lui pure avviato in *annos graves*, quello stile *senile et comicum* (cioè «grave» e «antico») con il quale l'amico si proponeva di emulare i *veteres*. Scrive (con chiaro riecheggiamento frontoniano: un preziosismo malizioso, che serve ad attenuare il suo dire) di essere rimasto quasi il solo estimatore dello stile antico di Naucellio (*spectator tibi veteris monetæ solus supersum: ep. 3,11,2*). Sembra quindi volerlo incoraggiare con le proprie lodi a plasmare la sua *vetustas* su calchi ciceroniani piuttosto che su ghiribizzi arcaizzanti più astrusi; e lo esorta a non essere insofferente della *novitas*, a tollerare anche quella degli *scripta* che Simmaco gli invia, e ad accettare l'uso della lingua del proprio tempo: *quare æquus admitte linguam sæculi nostri*, scrive l'oratore chiaramente facendo proprio il consiglio che, al dire di Gellio, già il filosofo Favorino aveva dato a un *adulescens veterum verborum cupidissimus* (si noti la sorridente, sofisticata malignità, da parte di Simmaco, di applicare a un nonagenario queste parole che, nel

suo modello, erano destinate a un giovinetto: *Symm. ep. 3,11,1*; *Gell. 1,10*), ricordando come anche gli Orazi, Curio, Fabrizio, Coruncanio e altri *antiquissimi viri* avessero parlato *ætatis suæ verbis*, non già con il linguaggio degli Aurunci, dei Sicani o dei Pelasgi: *vive ergo moribus præteritis, loquere verbis præsentibus*, aveva pertanto concluso Favorino/Gellio.

Questa perorazione della *novitas* in Simmaco, si completa con quanto un ventennio prima egli aveva scritto al senatore Antonio circa la *gravitas sensuum* – cioè la serietà «tradizionalista» dei contenuti –, che deve fare armoniosamente da contrappunto alla piacevolezza dello stile (*loquendi phaleræ, condimenta oris: ep. 1, 89*). In tutta l'opera di Simmaco, del resto, ricorrono con frequenza le dichiarazioni di *amor magnus* per la *consuetudo*, di venerazione nei confronti del costume politico-costituzionale, giuridico, religioso, familiare dei *maiores*, pur nel realistico rifiuto degli eccessi destinati a tradursi soltanto in forme svuotate di contenuto (come quando Simmaco ebbe a schierarsi contro al ripristino della censura ventilato da una minoranza di senatori nel 396-397). Per Simmaco, in effetti, ciò che contava era un giusto equilibrio, un *temperamentum* fra innovazione e conservazione, nel cui rapporto i due termini potevano al caso anche venire rovesciati: tanto è vero che, sia scrivendo a un personaggio politico di spicco come Proculo Gregorio (forse *quæstor sacri palatii* fra il 377 e il 380, poi prefetto delle Gallie nel 383, amico anche di Siagrio e di Ausonio), sia al grande Vettio Agorio Pretestato prima del 384, egli ebbe a compiacersi della loro *inventionum prudentia*, cioè del loro equilibrio inventivo nel temperare la *novitas sensuum* con la *antiquitas verborum*: un binomio affatto opposto a quello *mores præteriti/verba præsentia*, e tuttavia, ai suoi occhi, non meno valido del primo (*epp. 3, 22; 1, 53*).

Circa mezzo secolo più tardi Macrobio, ricostruendo l'età di Simmaco nei suoi *Saturnalia* con gusto e sensibilità di tempi ormai in parte mutati, fece uso delle medesime parole di Favorino/Gellio cui anche Simmaco aveva nella sostanza aderito, però mettendole testualmente in bocca a Valerio Messalla Avieno, un personaggio destinato a rappresentare l'impertinente e irriflessiva irruenza del giovane ancora inesperto, bisognoso di correzione. Egli viene infatti moderato con pacatezza da Pretestato, mediante argomenti che anche il vero Simmaco avrebbe potuto, almeno in parte, sottoscrivere: ché gli dimostra

come gli stessi giovani «modernizzanti» ma colti facessero uso, senz'avvedersene, di espressioni che *redolent vetustatis* (è curioso osservare come Simmaco, in più luoghi dell'epistolario, deliberatamente accentui le movenze arcaizzanti proprio nelle lettere in cui perora la *novitas*). Il Pretestato macrobiano esorta infine il giovane Avieno a non eliminare gli autori arcaici come *sexagenarii de ponte*, a non tacitarne la voce quasi sottraendo loro il diritto di voto (*ius suffragii*) nei comizi filologici (*verborum comitia*: Macr. Sat. 1, 5,1-10).

Macrobio avvertì dunque acutamente i limiti e i rischi impliciti in una reazione troppo vivace all'arcaismo, sia pure su di un piano strettamente linguistico. Simmaco, invece, se ne era fatto in sostanza il portavoce. Pur non disdegnando infatti l'uso occasionale della *forma vetustatis* (ma, s'è veduto, più che altro per civetteria, a riprova di avere egli stesso «ruminato» i *libri veterum*), egli optò per la chiarezza e per la *rotunditas*; antepose l'oratoria forense di Cicerone a quella di Catone, rivendicando la libertà d'ignorare certi formulari desueti senz'essere accusato di spregiare o d'ignorare l'antico (proprio il rimprovero implicito invece nella replica di Pretestato ad Avieno in Macrobio); respinse i *prisca verba* ormai «fuori corso», quelli che anche Macrobio, per bocca di Servio, riconosceva come incomprensibili ai più. Ma in Macrobio si avverte la deplorazione per questa ignoranza che è frutto dell'abbandono della *veterum lectio*; in Simmaco, invece, di questa tristezza non si riconosce traccia alcuna. Anzi, in una lettera ancora giovanile (anteriore al 380 d.C.) indirizzata a Siburio – un personaggio d'origine gallica che era stato ai vertici della vita politica ed era un patito dell'*arkhaismos* (uno dei pochi termini greci di cui Simmaco fa sfoggio nelle sue lettere) – Simmaco dichiara di preferire l'*usus... simplex* che ha fortuna al tempo suo, pur accondiscendendo a seguire le *leges* arcaizzanti di Siburio nello scrivergli; e critica con un sarcasmo più pungente del consueto questo eccessivo *amor vetustatis*, che per essere conseguente avrebbe dovuto spingere i suoi sostenitori ad assurdità inammissibili, come per esempio a usare i *prisca verba* dei Salii, degli auguri e dei *decemviri* (*ep.* 3, 44). In Macrobio, invece, è lo sconsiderato Avieno che – anche qui ripetendo alla lettera Favorino/Gellio – si beffa con petulanza di coloro che amavano esprimersi come se ancora parlassero la lingua di Evandro: ed è strano che gli studiosi abbiano sempre citato Gellio e Macrobio

come affermazioni verbalmente identiche dei medesimi principi a quasi tre secoli di distanza, mentre in realtà si tratta, nel secondo autore, di un deliberato ridimensionamento del primo, all'interno del medesimo involucro espressivo.

La distanza fra Simmaco e Macrobio si misura anche nella critica al passato, che non manca neppure nei *Saturnalia* (altro aspetto affatto sorvolato dagli studiosi). Ma in Macrobio si appunta sui *mores*, che Simmaco invece – come tanti altri nobili suoi contemporanei, un Longiniano o un Volusiano per esempio – mai aveva sfiorato con delle critiche. *Vetustas quidem nobis semper adoranda*, Macrobio fa dichiarare al grande esperto di antichità Rufio Albino, richiamandosi alle passate realizzazioni politiche di Roma, frutto indiscutibile di *virtutum... ubertas*. Ma – soggiunge tosto – *in illa virtutum abundantia vitiis aetas illa non caruit, e quibus non nulla nostro saeculo morum sobrietate correctae sunt*; ed esemplifica ricordando l'amore per il lusso e le mollezze, che soltanto l'austerità dell'età presente aveva saputo correggere (*Sat.* 3,14, 2 sgg.): pensiamo invece a Simmaco e al suo elogio senza riserve della *sobrietas* esemplare degli antichi.

In verità, Simmaco e i *gentiles antiquarii* del IV secolo declinante (come li chiama un testo ariano del 383-384) attraverso il passato avevano perseguito il rinnovamento, nella coscienza ricerca di un'identità culturale piuttosto che stilistica. In questo senso, grammatici come Servio non si peritarono di sovrapporre la propria *auctoritas* linguistica a quella degli autori che commentavano, fosse pure Virgilio. E i nobili intellettuali di Roma, che con tanta passione praticavano la *emendatio* testuale, proprio attraverso questo lavoro restauratore sui classici diedero mostra di sovrapporsi disinvoltamente agli antichi, imponendo una propria interpretazione delle loro scritture piuttosto che dialogare umilmente con essi: così afferma, in sostanza, anche un nobile greco di provincia (e dunque di tutt'altra matrice culturale) quale fu Sinesio di Cirene verso il 406, quando volle difendersi dall'addebito di avere presso di sé manoscritti non emendati di antichi autori (Dione Crisostomo compreso: *adiorthota biblia; me-diorthosa... grammata*). Sinesio condannò pertanto la *emendatio* come travisante e soffocatrice di un dialogo stimolante e sempre rinnovato con i testi (*ep.* 153; *Dion* 14 sgg.): un punto di vista che – per ragioni diverse, ma sempre ispirandosi a un rispetto « sacro » per il testo scritto e a una decisa ostilità per l'atti-

vità dei grammatici – sarebbe stato condiviso anche da un tardo epigono degli Anicii circa due secoli dopo, Gregorio Magno.

Per Macrobio, invece, il rispetto equilibrato per il passato, la strumentalità di questo in vista di un rinnovamento profondo, che si esprimeva nella *verecundia* (cioè nella «misura», tuttavia non acritica, attribuita a Servio nei confronti dei *veteres*), puntava su di una sintesi di forme e di valori etico-culturali che si aggan- ciavano ormai decisamente alla grammatica, accantonando in certa misura i *mores*, rispetto ai quali egli riconosceva senza diffi- coltà la superiorità del presente. E vagheggiò, in perfetta dissonanza con la realtà, una funzione del grammatico più responsa- bile e impegnativa: non attività d'un *litterator* che si accostasse ai testi antichi «con i piedi fangosi» (*pedibus inlotis*, cioè senza essersi purificato dalle scorie dei pregiudizi correnti, quindi impreparato al suo alto compito di «iniziatore»), non insegnamen- to limitato alle spiegazioni letterali, quasi timoroso di violare un mistero sacro. Il Servio macrobiano rifiuta questa *crassa Minerva*, questa grossolana maniera di fare cultura che, nella realtà, fu invece propria del vero Servio, il cui insegnamento ci appare «burocraticamente» grammaticale e, nel proprio ambito, riplasma- tore della *lingua ætatis suæ* (dunque atteggiato a sostanziale superiorità rispetto all'*auctoritas* dell'antico, e assai vicino alla posizione del vero Simmaco o a quella di Avieno in Macrobio). Il Servio fittizio, nei *Saturnalia*, fa invece del grammatico – agosti- nianamente – il *custos h istoriæ*, cioè l'interprete intimamente par- tecipe e consonante con il mondo degli antichi, piuttosto che un semplice *custos Latini sermonis*, quale Seneca l'aveva a suo tempo definito (Aug. *m.u.s.* 2,1,1; Sen. *ep.* 95, 65).

Macrobio scrisse in un tempo in cui si stava incrinando la duttile sicurezza che ancora tanti *proceres* della generazione di Simmaco avevano manifestato, nell'alta coscienza di sé da un punto di vista sociale non meno che culturale; con l'avanzare del V secolo tutte le forze della tradizione tendevano ormai a coagu- larsi, abolendo frizioni e contrasti per sopravvivere. Proprio per questo *philosophi, oratores e grammatici* pagani, in un testo ariano dell'età post-teodosiana, poterono venire accomunati in un'unica categoria di tradizionalisti sterili, *de quorum ventre exeunt flumina aquæ mortuæ* (*Opus imperfectum in Matthæum*, PG 56, col. 745). Ma la tradizione degli antichi sopravvisse proprio grazie a questo suo graduale distaccarsi dai *mores*, calando tutti i suoi valori nella grammatica. Ciò ne facilitò la cristianizza-

zione; consentì il travaso delle grandi biblioteche nobiliari roma- ne del IV-V secolo in quelle ecclesiastiche e monastiche (la biblioteca del *Castrum Lucullanum* presso Napoli, quella roma- na di papa Agapito, quella di *Vivarium* in Calabria). Proprio a *Vivarium* – come più tardi a Siviglia nella biblioteca di Leandro e d'Isidoro – la grammatica sarebbe divenuta il fondamento della cultura cristiana, il tramite di elezione per penetrare i testi sacri e accedere alle verità rivelate: anche se vi fu chi, come papa Gregorio I, polemizzò proprio contro i *verba Donati* e gli studi grammaticali dei monaci e dei chierici umanisti del tempo suo, confidando nella sola fede, nelle Scritture Sacre e nella *emenda- tio* per mano divina.

Dal punto di vista dei «contenuti» fu invece la cultura dei nobili romani fatti cristiani che – proprio al tempo di Simmaco e in polemica con i senatori-intellettuali che attorno a lui si strin- gevano – seppe trovare l'aggancio più fecondo alla tradizione. Nella sua polemica con Simmaco circa la restituzione dell'*ara Victoriæ* nella *curia* del senato a Roma (384 d.C.), il vescovo di Milano Ambrogio, della nobile famiglia romana degli Aurelii imparentata con gli stessi Simmachi, inneggiò al progresso in ter- mini cosmogonici (*ep.* 18): «ogni cosa con lo scorrere del tempo diventa migliore»; l'universo stesso dal caos e dalle tenebre origi- narie si è evoluto nello splendore attuale; i raccolti più ricchi nei campi, nelle vigne e negli uliveti si fanno allo spirare dell'estate e nell'autunno inoltrato. Nella sua visione del mondo Ambrogio sviluppò dunque in senso positivo – sulle orme già di un Tertulliano – la tradizione storico-retorica pagana presente da Seneca il Vecchio e Floro ad Ammiano Marcellino sulla sene- scenza del mondo; ed esaltò dunque la capacità di rinnovamen- to del cristianesimo come effetto della *canities morum* (per usare un'espressione sapienziale): una saggezza che proprio per- ché maturata nella *senectus* del mondo consentiva di migliorare, di correggere gli errori passati, e non era dunque *contumeliosa emendatio senectutis*, come aveva insinuato Simmaco. Inoltre Ambrogio, applicando per la prima volta a Roma la teologia del battesimo, mostra come questa «canuta» sapienza acquisita aves- se portato alla rinascita, alla *renovatio* della città attraverso il bat- tesimo di sangue di Pietro e di Paolo, il quale aveva annullato e sostituito la precedente fondazione cruenta al tempo di Romolo e Remo. Non per tutti, peraltro, il cristianesimo autentico e il suo

messaggio universale si identificavano necessariamente con Roma, secondo la formula proposta da Ambrogio (aristocratico e romano): con ben altro distacco giudicarono per esempio il problema due «borghesi» di provincia quali il cristiano Agostino d'Ipbona e il pagano antiocheno Ammiano Marcellino. Il vescovo di Milano valorizzò in ogni caso il passato, al tempo stesso però superandolo: esso costituiva per lui solo la premessa indispensabile e preziosa del presente, il calore estivo che aveva fatto maturare i raccolti autunnali.

Prudenzio, nell'amplificare questa perorazione ambrosiana dell'Epistola XVIII nel *Contra Symmachum* (2, v. 270-464), circa un ventennio più tardi tornò a insistere sul progresso, figlio della *ratio* (che porta a liberarsi degli errori della tradizione) e del trascorrere del tempo: ma in termini antropologici piuttosto che cosmogonici. L'uomo – egli dice – dalle età primitive a quella presente ha percorso un lungo cammino verso il benessere, verso il perfezionamento delle tecniche e degli strumenti. Proprio rifacendosi all'*amor et cura vetusti / moris* di Simmaco, alla reverenza da questi ostentata per il *priscus ritus*, Prudenzio gli oppone la fedeltà della *stirps* cristiana ai propri costumi e ai propri riti vetusti, che sono quelli delle Scritture, cioè della Legge trasmessa da dio al *verus Israel*. Nel III-IV secolo i pagani avevano appunto fatto carico ai cristiani di essere «ebrei eretici», transfughi da una tradizione rispettabile e antica in nome di una *kaine thysia*, di una credenza «nuova» (così ad esempio si era espresso Giuliano nel *Contra Galileos*, sulle orme di Porfirio). Al tempo di Prudenzio, tuttavia, presso i cristiani era tramontato da un pezzo l'orgoglio – che ancora era stato d'un Tertulliano alle soglie del III secolo (*nat.* 2,1, 7) – di presentarsi come «innovatori» rivoluzionari. Raggiunta la «pace della Chiesa», s'era ormai inclini ad appropriarsi del vanto di antichità che sinallora era stato vessillo esclusivo dei pagani e degli ebrei. Erano adesso gli eretici a venire accusati di *neoterizein*, cioè di turbare l'ordine prestabilito di un'altra struttura che si era andata affiancando a quella dello stato, e cioè la Chiesa. Fu soprattutto dal IV secolo che l'uso del termine «innovatore» per indicare colui che sconvolge l'ordine della Chiesa si andò applicando agli eretici: così in Eusebio di Cesarea alle soglie del secolo, a proposito dei grandi eresiarhi del passato; è così poi in Sinesio di Cirene, il quale si scagliò contro gli ariani che pretendevano *ta peri tas bagisteias hemon kainotomein* (*prov.* 1,18). Qualche decennio più tardi Cirillo di Alessandria, proprio

nel replicare all'ultimo imperatore pagano nel *Contra Iulianum*, condivise con il suo eroe negativo l'idea che innovare fosse deviare dalla verità, e insistette sulla continuità fra Antico e Nuovo Testamento per dimostrare la maggiore antichità del cristianesimo rispetto all'ellenismo. Nell'Occidente latino Vincenzo di Lérins, nel *Commonitorium* (24) scritto nel 434, impostò la sua polemica contro l'eresia riaffermando la necessità di non discostarsi mai dalla tradizione trasmessa e garantita dalla Chiesa: *...novitates, quae sunt vetustati, quae antiquitati contrariae, quae si recipiantur, necesse est ut fides beatorum patrum aut tota aut certe magna ex parte violetur*. Ancora nell'avanzato IX secolo il patriarca Fozio (*ep.* 13) avrebbe proclamato che «anche la più lieve negligenza nei confronti della tradizione conduce al completo disprezzo per il dogma». L'ideologia della conservazione si era dunque gradualmente trasferita dal piano politico e culturale a quello teologico e liturgico. Il significato catastrofico, da fine del mondo, dei *novissima tempora* si sarebbe trasmesso al Medioevo; ma ancora al XX secolo appartiene la repressione, da parte del magistero ecclesiastico, del movimento definito polemicamente «modernista» e condannato in quanto eretico, nato da esigenze di rinnovamento culturale e sociale in seno al cattolicesimo.

Nella Chiesa, frattanto, i modelli veterotestamentari (Mosé, Elia, Abramo, ecc.) andavano sempre più potentemente affermandosi accanto a quelli di Cristo, degli apostoli, dei martiri, a loro volta accentuando l'aspetto della continuità accanto a quello del mutamento. I monaci non meno dei sacerdoti, nel V e VI secolo, avvertirono sempre più chiaramente che la loro missione era la lotta nel mondo e per il mondo, non più contro al mondo; e per questo meglio si riconobbero nelle grandi figure dei profeti-sacerdoti e capi carismatici delle Scritture.

Furono dunque i cristiani a riagganciarsi, nella prassi, a quella che invero era stata la tradizione di Roma più antica e genuina – sebbene ormai obliterata –, al di là della *imitatio* lessicale, dell'esegesi grammaticale e delle citazioni dei classici: ché, già al dire di Polibio e di Dionigi non meno che di Sallustio, Livio e Tacito, l'aver sempre saputo cambiare le proprie usanze rinnovandole e accettandone di migliori e di più utili aveva costituito il segreto della grandezza di Roma sin dalle sue origini. Aveva dichiarato Tacito per bocca di Claudio, rivolgendosi ai senatori più retrivi e conservatori a esaltazione della tradizione di rinnovamento su cui l'affermazione di Roma era costruita (*ann* 11,

24) «Tutto ciò che a voi ora sembra antichissimo, o padri coscritti, un tempo fu nuovo, e anche le novità di oggi, un giorno, appariranno antiche».

APPENDICE BIBLIOGRAFICA

Alcune parti del presente contributo sono state oggetto di conferenze a Firenze (Facoltà di Magistero, 18-5-1983), a Roma (Accademia di Finlandia, 2-6-1983), ad Amsterdam (4-1-1984, il cui testo inglese uscirà in "Quaderni Ticinesi" 14, 1985). Le discussioni che vi hanno fatto seguito, grazie alla simpatica partecipazione di vari amici e colleghi, mi sono state utili per una più precisa messa a fuoco di taluni problemi. Per ragioni di tempo e di spazio il presente testo esce corredato soltanto da un'appendice bibliografica essenziale; completato da un ampio apparato di note esso sarà pubblicato quanto prima in una monografia a parte¹.

Tengo a precisare che, nell'attuale contributo, ho inteso studiare globalmente, come problema storico, l'atteggiarsi dell'uomo tardoantico nei confronti del proprio passato più o meno remoto. È questa la ragione per cui ho evitato deliberatamente di conferire a termini come «arcaismo» o «classicismo» l'accezione strettamente tecnica che viene data per scontata nell'ambito della pura analisi letterario-stilistica attuale (peraltro variabile a seconda degli studiosi e della sede). Ho preferito avvalermi della terminologia e dei concetti adottati dagli antichi stessi del IV secolo, nella ricchezza e nelle limitazioni – talora persino nelle ambiguità – delle loro polisemie (per esempio Servio, nella sua *Prefazione all'Eneide*, ebbe a definire *veteres* poeti argentei quali Lucano e Stazio, che circa un secolo dopo Prisciano avrebbe addirittura detti *vetustissimi*): su questi problemi cfr. W.D. LEBEK, *Verba prisca. Die Anfänge des Archaisierens in der lateinischen Beredsamkeit und Geschichtsschreibens* (Diss. Köln 1964), Hypomnemata 25, Göttingen 1970; R.A. KASTER, *Servius and Idonei Auctores*, *AJPh* 94, 1978, pp. 181-209.

Su *vetustas* e *innovatio* nella legislazione di Costantino cfr. F. AMARELLI, *'Vetustas' – 'innovatio'. Un'antitesi apparente nella legislazione di Costantino*, Napoli 1978; L. CRACCO RUGGINI, *Ebrei e Romani a confronto nell'Italia tardoantica* in «Italia Iudaica. Atti del I Conv. Int. (Bari, 18-22 maggio 1981)», Roma 1983, pp. 39-65.

A proposito di Temistio, Giuliano e Costanzo II, cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Sofisti greci nell'impero romano*, Athenæum n.s. 49, 1971, pp. 402-425; EADEM, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo (Roma, Atene, Costantinopoli; Numa, Empedocle, Cristo)*, in «St. Stor. O. Bertolini», I, Pisa 1972, pp.

¹ Tuttora in attesa di pubblicazione [Nota del curatore].

177-300; EADEM, *Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in «XXVII Sett. di St. del Centro It. di St. sull'Alto Medioevo (Gli Ebrei nell'Alto Medioevo, Spoleto 30 marzo - 5 apr. 1978)», Spoleto 1980, I, pp. 15-117, spec. 52-60.

Su Sallustio, cfr. A. LA PENNA, *Sallustio e la 'rivoluzione' romana*, Milano 1968, pp. 68 ss.

Su Filostrato, cfr. M. MAZZA, *Flavio Filostrato ed uno 'speculum principis' del III secolo d.C.*, in «Il comportamento dell'intellettuale nella società antica» Genova 1980, pp. 33-60; P. BROWN, L. CRACCO RUGGINI, M. MAZZA, *Governanti e intellettuali, popolo di Roma e popolo di Dio (I-VI secolo)*, Passatopresente 2, Torino 1982, pp. 93-121, spec. 109. Sulla *Historia Augusta*, cfr. R. SYME, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford 1968, pp. 25-33; L. CRACCO RUGGINI, *Sofisti greci cit.*, p. 418 e n. 57.

Sul significato del *sermo antiquissimus* in Servio Sulpicio Rufo, Q. Elio Tuberone, Elio Gallo, cfr. A. SCHIAVONE, *Nascita della giurisprudenza. Cultura aristocratica e pensiero giuridico nella Roma tardoantica*, Bari 1976; sugli *iusperiti* della generazione seguente, cfr. M. BRETONE, *Il 'diritto antico' nella polemica antiaugustea*, *QS* 8, 1978, pp. 273-294.

Sul *revivalism* religioso promanante dalle cerchie degli Scipioni, cfr. E. RAWSON, *Scipio, Laelius and the Ancestral Religion*, *JRS* 63, 1973, pp. 161-174.

Per gli *exempla* di virtù civili e militari presso gli autori pagani e cristiani del IV e V secolo, cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394 d.C.): per una reinterpretazione del 'Carmen contra paganos'*, *MAL* VIII s. 23, 1, Roma 1979, pp. 1-143; EADEM, *Simmaco: 'otia et negotia' di classe, fra conservazione e rinnovamento*, in «Colloque pour le 1600^e anniversaire du débat autour de l'Autel de la Victoire (Genève, 4-7 Juin 1984)», Paris 1986, pp. 97-118.

Su Ambrogio e la *Historia Augusta*, cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Il vescovo Ambrogio e la 'Historia Augusta'*, in «Atti del Coll. Patavino sulla 'Historia Augusta' (marzo 1963)», Roma 1963, pp. 5-16.

Su Seneca il Vecchio, Floro e, più in generale, il senso del decadimento di Roma nelle fonti antiche, cfr. S. MAZZARINO, *La fine del mondo antico*, Milano 1959, (rist. Milano 1988), pp. 27-39.

Sul movimento arcaizzante latino nel II secolo d.C., cfr. A.D. LEEAN, *Orationis ratio. Teoria e pratica stilistica degli oratori, storici e filosofi latini*, Bologna 1974 (dall'ed. ingl., Amsterdam 1963); A. PENNACINI, *La funzione dell'arcaismo e del neologismo nelle teorie della prosa da Cornificio a Frontone*, Torino 1974, pp. 69-95; «Le classicisme à Rome aux I^{ers} siècles avant et après J.-C.», *Entretiens sur l'ant. class.*, Fond. Hardt 25, Genève 1979 (spec. i contributi di A. DIHLE, T. GELZER, G. W. BOWERSOCK); G. P. SELVATICO, *Lo scambio epistolare tra Frontone e Marco Aurelio: esercitazioni retoriche e cultura letteraria*, *MAT* V s. 5, 4, Torino 1981, pp. 225-301.

Sull'Atticismo linguistico e stilistico della Seconda Sofistica e, più in generale, sull'interesse verso il passato nel mondo greco fra il I e il III secolo, cfr. G.W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969; F. MILLAR, *P. Herennius Dexippus: the Greek World and the Third-Century Invasions*, *JRS* 59, 1969, pp. 12-29; E. L. BOWIE, *Greeks and Their Past in the Second Sophistic*,

P&P 46, 1970, pp. 3-41; P. DESIDERI, *Dione di Prusa, un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze 1978, pp. 61 sgg., 377-378; G. SALMERI, *La politica e il potere. Saggio su Dione di Prusa*, Catania 1982, pp. 51, 110-111, 124 sgg.; E. GABBA, *Political and Cultural Aspects of the Classicistic Revival in the Augustan Age*, Cl.Ant. 1, 1982, pp. 43-65 (con particolare riferimento a Dionigi d'Alicarnasso).

Sulle fonti tardo-ellenistiche del IV-V secolo (Temistio, Libanio, Eunapio, Sinesio Zosimo), cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Sofisti greci cit.*; EADEM, *Simboli cit.*; EADEM, *I vescovi e il dinamismo sociale nel mondo cittadino di Basilio di Cesarea*, in «Atti del Congr. Int. su Basilio di Cesarea: la sua età e il Basilianesimo in Sicilia (Messina, 3-6 dic. 1979)», Messina 1983, I, pp. 97-124 e spec. 120 sgg.; R. LIZZI, *Significato filosofico e politico dell'antibarbarismo sinesiano. Il 'De regno' e il 'De providentia'*, RAAN 56, 1981, pp. 49-62; W. LIEBESCHUTZ, *The 'Date of Synesius' 'De providentia'*, in «Actes du VII^e Congrès de la Féd. Int. des Ass. d'Ét. Class. (Budapest, 3-8 sett. 1979)», II, Budapest 1984, pp. 39-46; A. BALDINI, *Ricerche sulla storia di Eunapio di Sardi Problemi di storiografia tardo-pagana*, St. di St. Ant. 10, Bologna 1984.

Riguardo al mosaico di Soueidié e alla sua iscrizione, cfr. M. CHÉHAB, *Mosaïques du Liban*, BMB 14, 1958, pp. 29-52, spec. 43 sgg.; 15, 1959, tavv. XXI, 3, XXII, XXIV; L. CRACCO RUGGINI, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al Medioevo*, Athenæum n.s. 43, 1965, pp. 3-80.

Sull'Orazione XXVI di Temistio cfr. H. KESTERS, *Antisthène, De la dialectique*, Louvain 1953; sull'Orazione XIII, cfr. G. DAGRON, *L'empire romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'Hellénisme. Le témoignage de Thémistios*, Travaux et Mémoires 3, Paris 1968, pp. 1-242 e spec. 160-63, 191-98; L. CRACCO RUGGINI, *Simboli cit.*.

A proposito di Simmaco e alle sue preoccupazioni per l'assenteismo nella vita pubblica, cfr. *infra*, S. RODA, *Fuga nel privato e nostalgia del potere nel IV secolo d.C.: nuovi accenti di un'antica ideologia*.

Sulle diverse tendenze all'interno della cultura romana del IV secolo, cfr. A. MOMIGLIANO, *L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale (320-550 d.C.)*, RSI 81, 1969, pp. 286-303 = «XVII Sett. di St. del Centro It. di St. sull'Alto Medioevo (La storiografia altomedievale, Spoleto, 10-16 apr. 1969)», I, Spoleto 1970, pp. 89-118; F. PASCHOUD, *Cinq Études sur Zosime*, Paris 1975; in particolare riferimento all'aristocrazia di Roma, cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Il paganesimo romano cit.*; EADEM, *Simmaco e la poesia* in «La poesia tardoantica tra retorica, teologia e politica (Erice, 6-12 dic. 1981)», Messina 1985, pp. 479-521. In particolare sulla *Relatio V* di Simmaco, cfr. D. VERA, *Commento storico alle 'Relationes' di Quinto Aurelio Simmaco*, Bibl. di St. Ant. 29, Pisa 1981, pp. 59-66 (comm.) e 395-96 (tr. it.). Sulla contrapposizione di due concezioni educative diverse già nel I secolo a.C. (una favorevole ai soli *rethores* latini, l'altra ossequente alla *paideia* greca di livello superiore impartita da schiavi greci) e su C. Mario, che mai apprese *litteras Græcas*, cfr. S. MAZZARINO, *L'umanesimo romano come problema di storiografia giuridica (a proposito di CIL IV, 1899 e altri testi)* (1976), in IDEM, *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, II, Bari 1980, pp. 393-411 e spec. 404-07.

Su Macrobio e la sua discussa cronologia, cfr. A. CAMERON, *The Date and Identity of Macrobius*, JRS 56, 1966, pp. 25-38; N. MARINONE, *I Saturnali di Macrobio Teodosio*, Torino 1967; S. DÖPP, *Zur Datierung von Macrobius' 'Saturnalia'* Hermes 106, 1978, pp. 619-32. Sulle idee di Macrobio a proposito dell'arcaismo e della funzione del grammatico, cfr. R.A. KASTER, *Macrobius and Servius: Verecundia and the Grammarian's Function*, HSPh 75, 1980, pp. 216-41.

Sulla *emendatio* dei testi classici praticata dagli aristocratici romani del IV-V secolo, cfr. A. MOMIGLIANO, *Cassiodorus and Italian Culture of His Time* (1955), in IDEM, *Secondo Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, pp. 191-229 e spec. 198; IDEM, *Gli Anicii e la storiografia latina del VI secolo d.C.* (1956), *ibid.*, pp. 231-53 e spec. 232-33. Sull'*Opus imperfectum in Matthæum*, cfr. M. SIMONETTI, *Per una retta valutazione dell'Opus imperfectum in Matthæum*, VetChr 8, 1971, pp. 87-97.

Sulle biblioteche del *Castrum Lucullanum*, di papa Agapito a Roma, di Cassiodoro a *Vivarium*, di Leandro e Isidoro a Siviglia, cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Nobiltà romana e potere nell'età di Boezio*, in «Atti del Conv. Int. di St. Boeziani (Pavia, 5 ott. 1980)», Roma 1981, pp. 73-96 e spec. 94 sgg., e ora in questa stessa sede; L. TEUCH, *Cassiodorus Senator. Ein Beitrag zur Würdigung seiner wissenschaftlich-bibliobekarischen Leistung*, Libri e Riviste 9, 1959, pp. 215-39; H.-I. MARROU, *Autour de la bibliothèque du pape Agapit*, MÉFRA 48, 1931, pp. 124-69; J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris 1959, I, pp. 27 sgg.; II, pp. 740-41.

Su Ambrogio e Prudenziolo, cfr. A. MANDOUZE, *L'Eglise devant l'effondrement de la civilisation romaine*, RHPH 41, 1961, pp. 1-10; R. CACITTI, *'Subdita Christo servit Roma deo': osservazioni sulla teologia politica di Prudenziolo*, Ævum 46, 1972, pp. 402-35; M. MACCARRONE, *La concezione di Roma città di Pietro e di Paolo da Damaso a Leone I*, in «Da Roma alla terza Roma. Documenti e studi», I (Roma 21-23 apr. 1981: «Roma, Costantinopoli, Mosca»), Napoli 1983, pp. 63-85. Sul dibattito a proposito dell'*ara Victoriæ* cfr. F. PASCHOUD, *Le rôle du providentialisme dans le conflit du 384 sur l'autel de la Victoire*, MH 40, 1983, pp. 197-206.

A proposito degli intellettuali pagani del III e IV secolo che accusavano i cristiani di essere «ebrei eretici» e «innovatori» rivoluzionari, cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Ebrei, pagani e cristiani cit.*

Su Cirillo di Alessandria (che scrisse fra il 434 e il 441) cfr. W.J. MALLEY, *Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenistic and Christian Wisdom in the 'Contra Iulianum' of St. Cyril of Alexandria*, An. Greg. B, 68, Roma 1978, pp. 238 sgg. Sulla teologia conservatrice di Vincenzo di Lérins, cfr. spec. S. PRICOCO, *L'isola dei Santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monacismo gallico*, Roma 1978, p. 90.

Sul «misonismo» teologico e liturgico nell'età bizantina, cfr. N.H. BAYNES, *The Thought-World of East Rome* (1946), in IDEM, *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, pp. 24-46 e spec. 29.

Per un'ampia e documentata analisi dei modelli vetero e neotestamentari e il loro valore storico in rapporto all'evoluzione del cristianesimo fra IV e VI secolo, cfr. Ph. ROUSSEAU, *The Spiritual Authority of the 'Monk-Bishop': Eastern Elements of the Fourth and Fifth Centuries*, JThS n.s. 12, 1971, pp. 380-419; C.

LEONARDI, *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al Medioevo*, in «Il passaggio dal mondo antico al Medioevo. Da Teodosio a San Gregorio Magno (Roma, Acc. Naz. Lincei, 25-28 maggio 1977)», Roma 1980, pp. 435-76.