

LA RETORICA DELLA MORTE E L'ULTRA-VITA DEL SOVRANO: L'APOTEOSI DEL MONARCA TRAPASSATO. SPUNTI PER UNA RIVISITAZIONE DEL FENOMENO

LA RETÓRICA DE LA MUERTE Y LA ULTRA-VIDA DEL SOBERANO: LA APOTEOSIS DEL MONARCA FALLECIDO. IDEAS PARA UNA REVISIÓN DEL FENÓMENO

Antonio Pio Di Cosmo
Universidad de Córdoba
apiocosmo@outlook.it

Riassunto

Questa ricerca si incentra sulle interrelazioni culturali suscitate dai riti della morte dell'imperatore in Roma. Si preoccupa pure di ricostruire ed analizzare i 'loci', le formule di descrizione ed i codici culturali, in particolare quelli che si riferiscono alla letteratura concernente la morte dell'imperatore romano, analizzata dal punto di vista della retorica. In questo modo si mostra una finzione o, se si preferisce, una dubbia realtà che nasconde una forzatura. Si ha così ad introdurre un testimone che conferma la veridicità della deificazione.

Parole chiave: apoteosi, morte, 'Sidus Julis', 'divi filius', testimone.

Resumen

Esta investigación se centra en las interrelaciones culturales suscitadas de los ritos mortuorios del emperador en Roma. En el mismo reconstruimos y analizamos las localizaciones, las fórmulas de descripción y los códigos culturales, en particular aquellos referidos a la literatura concerniente a la muerte del emperador romano analizada desde el punto de vista de la retórica. Así se muestra una ficción o, si se prefiere, una realidad dudosa que esconde un forzamiento. De este modo se introduce un testigo que confirma la veracidad de la deificación.

Palabras clave: apoteosis, muerte, 'Sidus Julis', 'divi filius', testigo.

Resumen

Esta This research focuses on the cultural interrelations arouse by the rites of the emperor's death in Rome. So we worry to rebuilding and analyzing the loci, the description formulas and the cultural codes. We refer in particular to the literature that is concerned to the death of the Roman emperor, which is analyzed from the point of view of rhetoric. In this way we show a fiction or, if you prefer, a dubious reality, which hides a forcing. So a witness is introduced, which confirms the veracity of deification.

Palabras clave: apoteosis, muerte, 'Sidus Julis', 'divi filius', testigo.

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

(*Corpus Hermeticum*, Paris, vol. IV, 53, frag. 24, 3 edición del texto en FESTUGIERE, 1954)

Introduzione

Le “*Metamorfosi*” di Ovidio introducono il tema dell'apoteosi dell'anima di Cesare (Ov., *Met.* XV, vv. 843-851). Un aspetto non estraneo a Kantorowicz, che nella sua teoria dei “due” corpi del re spiega una delle strade che i politologi seguono per glorificare, narrando, lo Stato (Kantorowicz, 1989). Lo stesso Ovidio parlando di Cesare nei “*Fasti*” inscena la trasfigurazione del suo corpo (Ov., *Fast.* III, vv. 697-710). In quanto Pontefice Massimo è sacro alla dea Vesta ed essa non può permettere che venga leso, per questo lo sostituisce con un fantoccio. L'espedito ovidiano svela un *arcanum imperii* ed esprime un'idea condivisa circa il destino ultraterreno di chi esercita uno dei sommi poteri.

Ma si sa, la produzione retorica e letteraria serve prima di tutto a convincere il pubblico di qualcosa, specie se gli si chiede di credere ad una realtà più grande. Una realtà comunque difficile da perorare al di fuori degli ampi margini di operabilità che offrono le diverse forme letterarie sviluppatesi attorno all'evento morte. Eppure il fine della produzione di genere o della più generica letteratura che si raffronta con l'universo concernente i riti funerari del sovrano è fin troppo chiaro: affermare che il re è immortale, in quanto partecipa al mistero della regalità. Questi non può subire la fine dei soggetti comuni, ma in qualche modo deve sopravvivere, perché la sua sopravvivenza implica anche il destino dello Stato da lui retto. E se sul piano politico tale esigenza sembra spiegare sufficientemente lo sforzo sostenuto nel giustificare l'ultra-vita del Capo di Stato, sul piano sociologico la realtà è ben diversa. Una simile operazione assume maggior senso alla luce di un dato di fatto: dal sovrano defunto non ci si può aspettare più nulla. Siamo di fronte ad un momento di debolezza dell'istituzione e far credere che il defunto in qualche modo possa sopravvivere, mette sotto “copertura” non solo il decoro della salma, ma anche quello dell'istituzione che ha rappresentato.

La metamorfosi e la divinizzazione del monarca trapassato, quale possibilità di sopravvivenza, non costituisce una sovrastruttura, ma una “coperta” per l'istituzione. Spiega piuttosto una sorta di tentativo volto a “blindare” l'istituto in un suo momento di debolezza ed è utile a salvaguardarlo dai frequenti attacchi.

Per meglio comprendere la funzionalità e gli spazi dell'operabilità di questa “coperta” istituzionale, si vuole perseguire l'evolversi della produzione retorica riguardante il confronto fra l'evento morte, lo Stato ed il suo rappresentante *pro tempore*. Si valuta così l'efficacia delle soluzioni approntate, di volta in volta, per ribadire i principi della dottrina del potere: l'eternità dell'Impero attraverso l'ultra-vita del sovrano.

La teoria dei “due corpi” del sovrano, l'Impero romano e l'ultra-vita degli augusti

La presente indagine parte da un presupposto noto: la teoria dei due Corpi del Re perorata da Kantorowicz (Kantorowicz, 1989). Come noto questi decodifica uno stratagemma adoperato dai politologi e consistente in una finzione: s'additano al sovrano ben due corpi

distinti tra loro, il primo mortale, soggetto al tempo ed ad ogni fragilità umana ed un secondo, definito “politico”, con carattere perpetuo, che sfugge ai limiti della natura umana ed alla morte. Questo sembra persino capace di essere condiviso da più di un individuo.

Questa teoria si riferisce ad una precisa cronologia: viene concepita per spiegare una certa concezione dello Stato e della comunità in voga nell'Occidente dei secoli XII e XIII. Tale codificazione pare serenamente estendibile anche ad altre culture come quella romana e bizantina, in cui un'idea, comunque assimilabile, è ben presente negli espedienti della vita politica, allorché si raffronta con l'evento morte. I politologi sfruttano così un'altra occasione per costruire il consenso attorno allo Stato. Tali ragioni bastano a dimostrare che la sua applicazione non può essere ridotta a forzatura.

Eppure la nozione del corpo mistico del sovrano configura una traduzione simbolica dello Stato come ente unitario ed unificante, che per rendersi più comprensibile usa la metafora del corpo; una soluzione che troviamo già nell'orazione di Menenio Agrippa, volta a convincere i plebei scissionisti asserragliati sull'Aventino (Tit. Liv., *Ab Urb. Con.*, 2, 16, 32-33).

L'espediente costituisce un tentativo ben riuscito di tradurre un'idea nei termini della metafora, che si afferisce a quell'insieme di irrealtà, concepite dall'uomo e dalla sua mente, e finiscono per imporsi su chi l'ha creato. Ebbene delle mere finzioni, grazie a questo meccanismo di colonizzazione dell'inconscio, vengono stranamente credute quali realtà (Kantorowicz, 1989: 3).

Si è di fronte a nulla più di una dottrina organicistica che, partendo dall'analogia tra il corpo umano e la forma politica assunta da una determinata società, si propone di garantire il primato dell'unico ente su tutte le sue singole parti, che questo coordina. La teoria legittima quell'ordine tutto gerarchico che connota la società di riferimento in precisi ruoli e funzioni, per costituire la cosiddetta piramide sociale. Si configura un costrutto sociale, volto al consolidamento dei rapporti di potere e delle relazioni psicologiche connotate dalla soggezione, che sono plasmate dalla forza di un immaginario ricco di connotati simbolici. Principi che in ultima analisi affermano il valore di quella “coperta” istituzionale che è la sacralità del sovrano.

Sul piano retorico questa metafora tiene insieme due realtà: quella del re, l'individuo concreto, e la figura del re “per sempre” che sta in luogo dello Stato. Una metafora che offre carattere e fisionomia personale a ciò che per sua natura è impersonale. Essa diviene spendibile perché si fonda sulla poliedricità di un linguaggio utilizzato dalle strategie della parola per plasmare pratiche e credenze. La finzione della retorica unita ai costrutti dei politologi ottimizza la somministrazione di idee precise. Concedendo l'immortalità al sovrano attraverso la divinizzazione, non si fa altro che riconoscere alla forma di governo, quale ente che non muore mai, la stabilità sul piano speculativo; con questo espediente si garantisce nel contesto di riferimento l'eternità anche ad un popolo e non solo alla loro patria. E se è facile separare il rappresentante *pro tempore* dallo Stato, lo stesso non accade per la dinastia al potere, per l'istituzione regale o tantomeno per la dignità regale in sé e per sé. La coincidenza fra i due corpi del re, ovviamente si basa sul fatto che l'idea di sovranità ha necessità di un corpo per esternare la propria azione. Ma ciò non è sufficiente a spiegare il fenomeno.

Essa sviluppa una regalità antropocentrica, emersa da una regalità politicocentrica, che fonda la perpetuità della sovranità dell'uomo, che è il centro e la misura di un'istituzione creata a suo uso e consumo. Una regalità dipendente però dalla sfera religiosa, che ne spiega e giustifica la singolare forma raggiunta (Schmitt, 1972: 61). Difatti il "corpo politico" del sovrano non si allontana molto dai "santi spiriti" per come è concepito, perché è immutabile oltre il tempo (Kantorowicz, 1989: 8).

Un *corpus mysticum* insomma, che rifunzionalizza quel che è nulla più di un corpo *factum*, *imaginatum* o persino *repraesentatum*. Si rende così tangibile un ente giuridico, quale persona collettiva, ispirato al concetto tutto canonistico di rappresentanza fatto proprio dal sec. XIII (Di Bello, 2009: 1-37). Questo corpo mistico si presenta poi slegato dall'epoca in cui il singolo ne svolge la sua azione. Al contrario si colloca in una diversa concezione del tempo, a metà tra il tempo di Dio: l'eternità ed il tempo degli esseri umani. Esso introduce l'*aevum*, quale versione secolarizzata del tempo aristotelico dell'immortalità dei generi (Kantorowicz, 1989: 237; 240-241).

L'evento morte rende poi possibile una più incisiva lettura di questa categoria mentale, che opera sul piano simbolico e metaforico. Solo in questo momento si rivela lo sdoppiamento del corpo, che deve produrre sul versante della speculazione quell'ulteriore legittimazione dell'istituzione monarchica, ricercata oltre la fine dell'esistenza empirica del singolo detentore del potere (Mezzanzanica, 2011: 19).

Tale costrutto può ritrovarsi nella teoria che spiega i riti previsti dal *funus imperatorum*, ma può anche essere adattato agevolmente al più generico immaginario della regalità romana, anche delle origini, come si tenta di dimostrare d'appresso.

Si può affermare che l'Augusto, almeno in linea teorica, possiede ben due corpi: il primo è quello fisico, mortale e "privato" che in un certo qual senso subisce i benefici del fuoco attraverso la cremazione. Alle spoglie corrisponde un secondo corpo, metafisico, "politico" e "pubblico" potremmo finanche dire, a cui gli imperatori hanno accesso dopo questi riti di purificazione (Höhl, 1938: 169-185; Richard, 1978: 1121-1134; Arce, 1989: 155-156; Gros, 1965-1966: 477-490). A quest'assioma corrisponde una prassi ben più complessa e non certo pacifica.

I senatori, in quanto massimo consesso politico, sono i soli legittimati a giudicare l'azione dell'Augusto trapassato. Il loro giudizio costituisce la massima espressione di libertà di una Roma che conserva la memoria di un'istituzione di stampo repubblicano. Ciò porta alle estreme conseguenze il *certamen* politico entro il rappresentante dello Stato e gli aristocratici, in quanto ritenuti in diritto suoi pari. Il Senato è pure il massimo organo religioso dell'Impero e come tale esercita la facoltà di fare dell'imperatore un dio attraverso la *lex sacrata*, votata con senatoconsulto (Fraschetti, 2005: 68-69); un costrutto giuridico che si esprime attraverso l'emanazione di un atto costitutivo certificante il raggiungimento della natura divina. L'istituto dell'apoteosi viene poi condiviso per osmosi da contatto con la cultura ellenistica e orientale più in generale, che ha fatto dei propri sovrani degli dei. Appiano precisa i limiti e le possibilità di operabilità di questo istituto: viene concesso al sovrano che «*non abbia governato in modo*

tirannico o che sia stato degno di disprezzo» (App., B.C., 2, 148). Tertulliano infine ribadisce la funzione costitutiva del Senato (Tert., *Apol.*, 5, 1; Eus. Caes., *Hist. Eccl.* 2, 5, 5).

La propaganda imperiale, al contrario, attraverso una serie di espedienti come le epifanie del sovrano divinizzato o il volo dell'aquila sulla pira funeraria, lo riducono ad atto ricognitorio di una situazione di fatto da opporre all'egualitarismo formale che si vuole far dominare a Roma (MacCormack, 1995: 146-147). Una propaganda che si nutre pure del mezzo visuale, somministrato nello specifico attraverso le monete con cui l'istituzione si racconta.

A contrappunto si ricorda che Evèmero di Messina arriva addirittura ad affermare che gli dei non sono altro che i benefattori dell'umanità "trapassati", divinizzati poi per mera gratitudine. Un assunto facilmente adattabile alla politica del principato (Evem., in Enn. Frag. 326; Cic., *De nat. Deor.* 1, 42).

Pertanto si può attestare che il consolidamento dell'istituto monarchico prima e del principato poi passa anche per la divinizzazione del suo rappresentante. Ma a giovarsene più di tutti è lo Stato, che viene messo sotto copertura dal ricorso alla *consecratio*, quale espediente che rivendica l'*aeternitas* dello Stato Romano. Al contempo, dal punto di vista del sovrano inuente, la consacrazione del predecessore diviene «un semplice sottoprodotto» del proprio accesso al regno (MacCormack, 1995: 148), che si riassume nel titolo di *divi filius*. Essa fa, in fin dei conti, della dinastia al potere una *domus divina*.

Contemporaneamente la tradizione gentilizia della *laudatio funebris*, che non è finalizzata al solo autocompiacimento della *domus imperialis*, contribuisce allo sviluppo di un immaginario "adeguato" a rendere percepibile all'uditorio l'ultra-vita del sovrano e ad allacciare un dialogo consapevole tra inuente e popolo. La divinizzazione, anche attraverso la metamorfosi del corpo, diviene uno dei tanti modi per allacciare questo dialogo. I comunicatori del regime si preoccupano di sovvenire a quei *gap* che esistono tra formule retoriche, immaginario della propaganda e percezione comune. Le formule iconografiche poi rendono percepibili le idee somministrate con l'arte retorica ed ottimizzano un processo che possiamo definire *latu sensu* di "acculturazione". Si introducono così una serie di formule, anche visive, per descrivere in maniera più incisiva l'ultra-vita del sovrano sotto diverse forme, fin tanto da risolvere i problemi di dialogo fra sudditi, predecessore e successore.

La traslazione di Romolo vivente: problematiche di uno dei "motivi etnografici erranti"

Il confronto fra Stato ed evento morte induce i politologi alla riflessione. Tale necessità di ripensamento dei termini dell'istituzione si fonda su un'esigenza fortemente sentita, che non si limita all'interpretazione della fine della vita dei singoli augusti, ma può essere proiettata all'indietro fino a coinvolgere il fondatore Romolo.

Al di là dei dubbi concernenti la storicità della figura, quel che più interessa sono le diverse tradizioni che circolano sulla sua morte. Fra le molte, quella che possiamo considerare la "leggenda aurea" della vita di Romolo contempla una sorta di "assunzione" fra gli dei mentr'è ancora vivente. Una traslazione che ne conferma inequivocamente la divinizzazione.

Un racconto che sul piano antropologico costituisce un mito documento, atto a concludere quell'*epos* concernente la fondazione della città. Una scelta che seppur si spiega con un espediente classico rientrando nella letteratura di genere, non appare comunque esente da critiche o perplessità.

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

Eppure lo stesso Plutarco considera un *non sense* "soteriologico" l'ascensione finanche corporea di Romolo (Plut., V *Rom.*, XXVII, 4-8). Tale perplessità si comprende meglio alla luce del contesto religioso dell'epoca di riferimento. Stando ai dettami delle maggiori scuole filosofiche del tempo, il corpo è un mero "fardello", quasi una "prigione" che trattiene l'anima e ne limita le potenzialità. Pertanto alla luce di questa generica concezione non si riesce ad intendere bene il "fine" teologico della sua elevazione al cielo. Non è nemmeno immediatamente comprensibile come costui fosse passato *ex abrupto* allo stato di dio, non senza una serie di riti adeguati. Per la concezione greca non appare nemmeno sufficiente l'emanazione di una legge, che ne attesta il "transito" di natura. Ne nega difatti ogni valore costitutivo di *status*.

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

Eppure l'espedito romuleo non è un'invenzione che viene proposta al pubblico avverso una tradizione costante, ma conta su precedenti autorevoli. Nonostante un simile percorso sembra contraddire un processo di divinizzazione teorizzato in termini filosofici, la soluzione si riferisce a quei "motivi etnografici erranti", che ripropongono la misteriosa sottrazione allo sguardo degli astanti di alcuni personaggi del mito come Artistea, Cleomene ed Alcmena (Mora, 1995: 220-221). Nonostante i dubbi che Plutarco nutre circa la tradizione, introduce un elemento fondamentale in questo tipo di racconti: il testimone del transito di natura. L'espedito, forse mutuato dall'ezziologo Budas (Cic., *Rep.* 2, 20), riferisce che Giulio Proculo, autorevole patrizio originario di Alba e finanche congiunto di Romolo, ne attesta la

divinizzazione. La narrazione sembra divenire credibile non di per sé, ma a causa del prestigio personale di chi la racconta, quale garanzia di veridicità per il pubblico.

Non bisogna però trascurare un dettaglio, che non appare secondario. Romolo divinizzato si presenta a questi con caratteri marziali per giustificare la propensione bellica della città da lui fondata, mentre assume le vesti di dio “guerriero”, armato di lancia (Plut., *V Rom.*, XXVII-XXVIII; Dion. Hal. 2, 65 sgg.).

Anche Tito Livio si mostra alquanto dubbioso sui dettagli dell'evento prodigioso della sottrazione alla vista nella palude Capria durante la tempesta. Eppure dal racconto emerge che alla sua assenza, sembra sostituirsi una più pregnante presenza presso il trono regio. Nonostante tale perplessità, non esita a riferire i successivi onori divini, repentinamente tributati a quello che si è subito creduto essere assunto a dio. Tuttavia allo storico non interessa creare un racconto “agiografico”, ma ha ben altra intenzione: proporre nuovamente un mito documento per lo Stato romano. Narrando l'epifania di Quirino a Giulio Proculo, che profetizza la gloria militare di Roma, non fa altro che ricorrere ad un ulteriore espediente della tradizione: la profezia *ex eventu*. Tito Livio, cosciente del successo militare di Roma, può focalizzare l'attenzione piuttosto sulla narrazione dei fasti militari (Liv., *Ab Urb. Con.* 1, 16). La visione del dio Quirino, che si rivela come Romolo, passa in secondo piano, perché la sua divinizzazione e la sua profezia vengono assorbite in un più ampio disegno di propaganda; divengono insomma elementi da omogeneizzare nella stesura del mito documento di Roma.

Ancora una volta compare il personaggio di Giulio Proculo, che viene però definito quale «*vir agrestis*»; una definizione mutuata da Cicerone (Cic., *Leg.* 1, 3-4). La particolare accezione ha un ulteriore scopo e rimanda ad una delle tradizioni minori che circolano sulla morte di Romolo. La scelta di questi due autori ha un secondo fine. Ricorrendo ad un terzo, che non intrattiene alcuna relazione col re e col primitivo Senato, si può allontanare dai *patres* il sospetto dell'assassinio di quel Romolo che verso la fine del suo regno sembra aver assunto atteggiamenti autocratici. Il corpo del re viene smembrato dai patrizi e le singole *tranche* sono sepolte nei terreni di pertinenza senatoria, al fine di trasferire a quelle terre l'energia posseduta dal sovrano, per renderle più fertili (Zecchini, 2001: 35 sgg). Quest'atto, che rimanda ad un sacrificio rituale e più in generale all'istituto del *rex unus diei*, costituisce null'altro che uno dei “motivi etnografici erranti”. Si trovano riscontri del sacrificio del primo re negli episodi della mitologia mediterranea, ove l'atto diviene parte di un rituale propiziatorio indispensabile per garantire la futura gloria del regno. Il più diretto paragone si ritrova allora nel caso di Cecrope, il primo mitico re di Atene, che si sacrifica per garantire la prosperità della città e riceve un proprio culto.

Metamorfosi e rivalutazione del corpo: l'invulnerabilità di Cesare pontefice

L'efferata morte di Cesare deve necessariamente subire un'ambigua opera d'esegesi. Il pensiero versatile della propaganda augustea trova il modo di ricondurla a proprio giovamento. Quello che i congiurati ritengono un atto dovuto a salvaguarda dell'Istituzione repubblicana, può essere messo in codice dagli intellettuali del regime. Diviene così occasione per una disquisizione sull'ultra-vita di coloro che reggono lo Stato. Eppure tale soluzione costituisce

un esperimento ed un atto prodromico alla descrizione del trapasso dell'attuale reggente. Al contempo testa l'opinione pubblica e la prepara ad accettare a suo tempo Ottaviano Augusto trapassato fra gli dei.

Tale espediente apre alla riflessione sui requisiti richiesti per essere ammessi tra i celesti. Requisiti che variano in ragione del contesto in cui l'opera viene prodotta e in base al suo pubblico. Il messaggio che si vuole veicolare deve infatti rispettare la "maschera" repubblicana dietro cui il principato si cela, per questo si vanno a selezionare qualità utili a confermare tale stato di fatto, mentre se ne espungono quelle che tendono a sottolineare la primazia degli esponenti della *Gens Giulia* sul gruppo dei pari. La parola d'ordine è difatti salvaguardare l'illusione del libero *certamen* tra nobili.

Se per Romolo la qualità regia è sufficiente per agevolare la sua ascesa al cielo e l'elemento sacerdotale, anch'esso pubblico, passa in secondo piano, i "Fasti" di Ovidio, commemorando le *Idi* di Marzo, spostano il "tiro". Si concentrano piuttosto sull'elemento di carattere pubblico: il sacerdozio ed, indi, sulle qualità sancite dalla tradizione e dall'impianto del diritto pubblico, che discendono dal rango acquisito con la carica.

Ma fin a qui nulla di nuovo. Ovidio si muove entro i limiti di un copione che lo stesso Cesare ha già utilizzato in suo favore, dissimulando le sue vere intenzioni.

Come noto Cesare fin dal 73 a.C. entra a far parte del collegio dei pontefici, mentre assume a Pontefice Massimo nel 63 a.C.. Un ruolo che lo stesso interpreta in modo disinvolto durante l'esercizio della carica e che non limita ai rilevanti profili connessi all'interpretazione del diritto. Le prerogative di tale carica servono a legittimare tutta una serie di azioni connesse ai suoi mandati ed, infine, appaiono utili persino alla propaganda del figlio adottivo Ottaviano.

Occorre un'opportuna premessa. Il *Pontifex Maximus*, come sostenuto da Mommsen, è titolare di un'eccezionale *grenzlinie*, giacché è collocato su un piano diverso rispetto agli altri sacerdoti (Mommsen, 1969: 18; 28). Come lo studioso tedesco ha avuto cura di mostrare analizzando Livio (Liv., *Ab Urb. Con.* 37, 51, 1-4), il prefato sacerdote è finanche dotato di un *imperium*, che De Francisci e De Martino postulano nei termini di un *mandatum* (De Martino, 1972: 75; 137; De Francisci, 1948: 41). A questi si aggiunge la titolarità degli *auspica*. Tali poteri, si sottolinea, non si trovano congiunti nelle altre cariche sacerdotali, ma nemmeno in alcuni dei magistrati maggiori. Pertanto, colui che riveste questa carica può godere di un ampio potenziale, quale eccezionale privilegio e prerogativa della maggiore autorità religiosa romana.

E sebbene le fonti non hanno mai attestato la presenza di un pontefice alla guida di un esercito, il caso di Cesare appare quale situazione eccezionale per il contesto tardo repubblicano, cosa che farebbe pensare ad un ruolo marginale di questo ufficio sacro nel clima generale della politica di auto-rappresentazione di Cesare.

Infatti Rosenberg ritiene questo sacerdozio titolare di una "mera" *potestas* (Rosenberg, 1961: c. 1202 sgg.), mentre Brecht si limita a credere nell'esercizio da parte dei detentori di quella carica di un *geistliche imperium*, un potere coercitivo di natura "spirituale" (Brecht, 1939: 292; Vallocchia, 2008: 69-70).

Eppure questa ricostruzione viene contraddetta dai fatti. La carica pontificale così inquadrata sul piano del diritto è ulteriormente sfruttata da Cesare. Deve considerarsi un

aspetto poziore. Il riferimento alle facoltà di questo ufficio sacro, allorché posto a fondamento delle gesta belliche galliche, scoglie il nodo circa ogni illegittimità di quelle azioni, che vengono ricondotte “maldestramente” dai suoi detrattori ai problemi cronologici relativi alle proroghe del suo *imperium*.

Non meraviglia che al ritorno dalla Gallia, lo stesso Cesare ha preferito rappresentare al popolo romano l'ingresso del ministro religioso. Siamo di fronte forse ad un'abile dissimulazione di umiltà o, piuttosto, ad una scelta attentamente meditata. Il martellante riferimento alla carica di Sommo Pontefice deve allontanare lo spettro dell'illegittimità da ogni azione del condottiero, anche se vittorioso. La specifica scelta palesa che la titolarità di un preciso *imperium* in capo a questo sacerdozio deve essere ben nota al popolo romano; altrimenti la strategia è destinata al fallimento. Anzi appare insensata. La rinuncia alle vesti di vincitore, allora, non si presenta come mero atto di umiltà, ma deve piuttosto trasformare il suo ingresso a Roma in un'*anabasi*. Il tutto in un sottile gioco politico di rimandi fra la sfera sacrale e l'esercizio del proprio ufficio (Zecchini, 2001: 35 sgg.; Frascetti, 2005: 312).

L'espedito sfrutta ulteriormente l'emotività pubblica, perché la carica è connessa da sempre al culto comunitario per eccellenza: quello della dea Vesta. Il suo sacerdote può apparire pertanto come una figura della dea, che torna anch'essa in città.

Questa carica poi riferisce a colui che la riveste l'eccezionale privilegio dell'invulnerabilità della sua persona. Quest'equazione offre un ulteriore spunto che Ovidio può rielaborare efficacemente ed utilizzare per stigmatizzare le colpe dell'oligarchia senatoria, che ha ordito la congiura contro il pontefice-dittatore.

La fantasia trasfiguratrice di Ovidio fa intervenire in prima persona la medesima dea, che salva l'incolumità del suo sacerdote, ribadendo così l'invulnerabilità del suo corpo. Ma non solo. Vesta arriva persino a dichiarare l'estrema assimilazione tra essa e il suo pontefice.

Ovidio ricorre in tal caso ad un espedito che non è certo una novità. Anzi ripropone una tradizione consolidata e non soggetta a contestazioni. Difatti per antica consuetudine i flamini sono considerati statue “viventi” delle divinità. Indi per cui nulla osta ad estendere tale considerazione ai pontefici. I cesaricidi, dunque, non dirigono i colpi dei loro pugnali contro il dittatore, ma contro un uomo sacro. Un uomo che è immagine vivente della dea di cui officia il culto. Per tale ragione non sorprende che Ovidio faccia affermare a quella dea: «*sacrilegae telis me petiere manus*». Ad esser oggetto dell'ingiuria delle lame quindi non è solo l'uomo, ma la stessa divinità che rappresenta (Ov., *Fast.* III, vv. 701-702; Frascetti, 2005: 312 sgg.). Si può dire che l'elezione al sacerdozio può persino anticipare l'accesso al corpo mistico per l'eletto.

Ebbene la dea, intendendo i propositi dei senatori, avrebbe operato il miracolo: «*ipsa virum rapui simulacraque nuda reliqui quae cecidit ferro, caesaris umbra fuit*» (Ov., *Fast.* III, vv. 697-710). Questa sostituisce il corpo di Cesare con un simulacro, che viene colpito erroneamente dai congiurati. E se l'atto sacrilego verso il pontefice costituisce il pretesto per la glorificazione di Cesare, l'intervento divino precede ogni giudizio umano e trasporta il corpo del Pontefice Massimo nell'ultra-vita, rendendolo “sacro”, com'è divenuto sacro quello di Romolo. Il “transito di natura” di Cesare, ad imitazione dello stesso Romolo, consta in una vera e propria

“assunzione”, quale sorta di redenzione *ante litteram* della totalità antropica avverso ogni dequalificazione platonica del corpo.

La vicenda crea una serie di ulteriori rimandi al sacrificio rituale del *rex*. Un altro discendente di Giulio, una volta divenuto dittatore, viene trucidato dagli eredi di quei *patres* che hanno trasferito la “potenza” regia di Romolo alla terra di Roma. Il sacrificio di Cesare diviene allora un’oblazione della forza sacrale del sacerdote in favore del futuro ed erigendo principato. E se la fine di Cesare viene estremamente nobilitata, allontanando tutte le ombre sul suo operato di dittatore, si stigmatizza l’empietà dei congiurati. Solo i pirati hanno il coraggio di violare la sacralità di un pontefice, allorché nell’82 a.C. uccidono Quinto Muzio Scevola, il Pontefice Massimo. Questa analogia non può non incidere l’immaginario dei fruitori dell’opera ovidiana, aggiungendo ulteriori motivi alla propaganda augustea.

Conseguentemente il senatoconsulto, da atto costitutivo in diritto della divinità del defunto, diviene un atto meramente ricognitivo, che si limita a prendere coscienza di una situazione in fatto, senza nulla aggiungere. Un grave colpo per le facoltà del Senato, che come massimo organo religioso emette l’indispensabile *lex sacrata*.

Sul piano della cultura visuale si osserva che è proprio il pontificato a fornire elementi per creare l’immagine del *divus* Cesare. Quest’ufficio, giacché conferitogli con i Comizi e maggiormente aderente alla tradizione romana, risulta utile a “normalizzare” la memoria del defunto. Si può dire che questa viene interpretata e abilmente manipolata per eliminare ogni elemento contraddittorio della sua condotta. Non meraviglia che il suo simulacro lo mostra quale Pontefice Massimo, *capite velato*, mentre ostenta il *baculum* dell’augure e tiene la patena nelle mani. Queste insegne hanno così a sostituire tutti i simboli del potere politico temporale, collocando la sua azione preferenzialmente nell’ambito religioso. Un’abile falsificazione della memoria, che si ritiene più facile da somministrare ed assimilare.

L’inaugurazione del culto pubblico del divo Giulio, necessita di una “spersonalizzazione” dell’uomo storico, fin tanto che si ha a cancellare tutta la carica eversiva delle sue azioni. La collocazione del divo Giulio tra gli dei del cielo, presuppone un culto che si svolge nei modi e nei termini della tradizione (Fraschetti, 2005: 62; Syme, 1958: 432; *Idem*, 1950: 213-214; White, 1988: 334 sgg.).

Il *Sidus Iulius*: una forma di rappresentazione dello *status* divino

La narrazione dei “*Fasti*” rappresenta solo una delle tradizioni che possono descrivere l’ultra-vita di Cesare. Lo stesso Ovidio può reinterpretare la divinizzazione di Cesare in maniera differente da quella già raccontata. Un esperimento che coinvolge piuttosto la resa iconica della conquista dello *status* divino del dittatore, che viene messo in scena nelle “*Metamorfosi*”. In tale opera Ovidio non si limita, come fa per gli altri personaggi che di volta in volta popolano la narrazione, a descrivere una mera trasformazione delle sembianze corporee, ma addirittura espone un transito di natura. Anche in questo caso l’intento è esplicito: si vuole degradare ogni intervento del Senato a mera ricognizione di uno stato di fatto, perché il raggiungimento dello *status* divino da parte di Cesare non dipende da un atto umano. Anzi le “*Metamorfosi*” costituiscono un ulteriore passo per il riconoscimento dell’intrinseca forza che possiede chi

detiene il potere civile. Questa volta la trasformazione avviene per forza propria e senza ausilio di alcuna divinità, nemmeno di Venere, la progenitrice ed il nume tutelare di famiglia.

Il “transito” di natura dell’anima di Cesare viene descritto con una certa freschezza d’immagine, così com’è spontaneo lo stupore della “divina” parente, che lo vede tramutarsi in fuoco sidereo, mentre lamenta le disavventure della propria progenie (Ov., *Met.* XV, vv. 843-851).

Una trasformazione che fa da contrappunto ad un evento storicamente attestato: il passaggio di una cometa nel cielo di Roma, espediente che rifunzionalizza quello che solitamente è ritenuto un segno di sventura. Al contempo costituisce una messa in codice, complementare a quella profezia *ex eventu* costruita attorno al sogno raccontato da Svetonio, che vede Cesare celebrare la *dextraum unctio* con Giove (Svet., *Vita Caes.* 81-89).

L’espediente adoperato fa da contraltare allo sviluppo di una specifica iconografia: il *Sidus Iulius* e se ne fa uno *slogan* sin dall’inizio del principato. Ottaviano, quale figlio adottivo, fa pressioni sul Senato per ottenere l’indispensabile riconoscimento *de iure*, utile per la pubblicità del culto. Situazione che si è sforzato di far apparire al popolo, attraverso la propaganda, sin dalla morte del dittatore quale fatto compiuto.

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



Figura 1. Tempio del Divo Giulio, denario, Zecca di Roma (foto da <http://www.romancoins.info>).



Figura 2. Retto col *Sidus Iulius*, dritto con profilo di Ottaviano Augusto, denario, Zecca di Tarraco? (foto da www.numisbids.com).

L'ultra-vita dei Cesari: gli esperimenti e le soluzioni per garantirne l'effettività al pubblico

Il funerale imperiale costituisce un'occasione per riflettere sul rapporto tra governante e città. Il lutto della casa imperiale si riverbera sulla compagine sociale ed obbliga il popolo romano, al di là del personale affetto per il sovrano defunto, all'istituto dello *iustinum* (Arce, 1989: 39-40). Ma tutte quelle pratiche connesse al tempo del lutto rappresentano una maschera di facciata, di cui il regime usufruisce per mostrare un cordoglio tutto umano, che viene corretto aggiungendovi di volta in volta elementi tratti dal rito di trionfo; motivi che sono più o meno espliciti. Un dibattito circa lo spazio da afferire all'elemento fastoso, che interessa non solo il Senato e la famiglia imperiale, ma che implica lo svolgimento del cerimoniale.

Tuttavia la dottrina al riguardo ha espresso opinioni caute, suggerendo di verificare il rituale caso per caso. È noto che nella seduta «*de supremis Augusti*» Tiberio tende a circoscrivere quanto imposto dal padre adottivo Ottaviano Augusto nei suoi *mandata de funere*. Mentre Asinio Gallo e Lucio Arrutino propongono di immettere nel *funus* elementi espliciti del rito di trionfo: una processione funebre aperta dalla statua della Vittoria, posta in Senato, e il passaggio del corteo sotto la Porta detta *Triumphalis* (Tac., *Ann.* 1, 8, 4-5; Svet., *Aug.* 100; Arce, 1989: 39; Huntington/Metcalf, 1979: 46 sgg.). L'esportazione di elementi connessi alla sfera del trionfo appare però più interessante dal punto di vista esegetico, perché non fa altro che preannunciare la divinizzazione del sovrano e la sua metamorfosi, in quanto transito di natura.

Con la concessione dal Senato e nonostante l'opinione di Tiberio, si celebra una sfarzosa processione che dalla Campania, il luogo del decesso, accompagna la salma fino a Roma. A questa partecipano tutti gli ordini decurionali delle colonie e dei municipi che interessano il tragitto (Svet., *Aug.* C 4). Tuttavia stupisce un'innovazione fondamentale nei riti funerari romani. Il cadavere, oggetto impuro per eccellenza, eccezionalmente può essere condotto ed esposto *intra muros*, persino in luoghi pubblici come basiliche e templi. L'oggetto tanto venerato, difatti, non è il cadavere di un uomo comune. Il corpo di Augusto è riconosciuto come reliquia di un *divus* e dinnanzi ad un dio cadono i tabù degli uomini (Dio Cas., 56, 31, 1). Questo culto tributato alla salma è solo l'anticipazione dei riti che collocano il defunto Ottaviano tra gli dei.

E se il problema connesso all'impurità di un cadavere viene facilmente risolto nelle città di provincia, lo stesso non accade però a Roma. Occorre allora un'apposita *adeia*, per quei soggetti quali Tiberio, che sono venuti a contatto con la salma ed hanno la necessità di entrare in spazi consacrati come il Senato. Ottaviano è dunque un dio, ma l'*élite* repubblicana non sembra crederci troppo.

Il rito, che prevede la processione per la *Via Sacra* e la doppia orazione pronunciata da Tiberio *pro aede divi Iulii* e da Druso minore *pro rostris veteribus* (Svet., *Aug.* 100, 3; Corelli, 1985: 308), si conclude al campo di Marte, ove l'attende la pira rituale. Qui si consuma un rito di purificazione, che consta nell'incenerimento del cadavere. Una pratica che, nata con caratteri sanitari, viene reinterpretata e diviene un mezzo per garantire quella divinizzazione di un defunto che ha suscitato non poche perplessità, anche allo stesso Tiberio e non solo ai senatori.



Figura 3. Ottaviano ascende al cielo, particolare, Gran cammeo di Francia, *Bibliothèque Nationale*, Parigi (foto da <http://www.historiadelararte.us>).



Figura 4. Gemma Augustea, rilievo in onice, 10 d.C., *Kunsthistorisches Museum*, Vienna (foto da www.repubblica.it).

E se qualche partigiano di Ottaviano sembra crederci, tanto da postulare che i sacerdoti debbano essere incaricati di raccogliere, a pira spenta, le ossa del defunto non consunte dal fuoco, sa bene che opta per una soluzione non praticabile. Per questo si preferisce che Livia ed alcuni membri scelti dell'ordine equestre, vestiti della sola tunica, privi di cinta ed a piedi scalzi, raccolgano le ossa, mentre i sacerdoti si limitano ad assistere. Una soluzione di compromesso, che dimostra quanto fosse poco credibile l'apoteosi e quanto fossero forti i tabù connessi alla morte, che spingono a comportamenti contraddittori. Pertanto si può dire che il tentativo di divinizzazione di Ottaviano sia fallito sul piano speculativo, ma non certo nella prassi, perché viene posto a fondamento del culto imperiale.

Tuttavia, per rendere più credibile il transito di natura, si ricorre poi ad un espediente giuridico: un testimone. Numero Attico attesta sotto giuramento di aver visto l'anima di Ottaviano sollevarsi dalla pira ed ascendere al cielo. Questo intervento, che gli guadagna un milione di sesterzi donatigli da Livia, vuole riempire quei vuoti creati da un procedimento che a Roma non solo può essere considerato nuovo, ma presenta alcune difficoltà ad attecchire. Come Giulio Proculo prima di lui, anche questi deve confermare il transito di natura del capo di Stato, quale tassello fondamentale del nuovo corso inaugurato dall'istituto del principato.

La soluzione del testimone, a ratifica dello stato raggiunto dal sovrano defunto, spinge a ricercare altri espedienti atti ad allargare il numero di testimoni utili alla diffusione dell'idea di una divinizzazione dell'imperatore. Erodiano, narrando le esequie di Settimio Severo, afferma che la prassi funeraria resta sostanzialmente invariata per tutto l'Alto Impero. Questa prevede la processione funebre e la pira rituale, a cui si aggiunge il rito della liberazione di un'aquila. In tal modo si deve offrire al pubblico l'illusione che l'anima imperiale si sia tramutata in quell'animale; sotto questa forma l'imperatore può ascendere al cielo. Turcan ha definito questa descrizione quale «excursus etnografico» a fini “didattico-antiquari”, che informa il suo pubblico orientale riguardo l'universo simbolico e la dottrina del potere romano (Turcan, 1975; Arce, 1989: 113-114).

Il racconto presuppone e dimostra il bisogno sentito dall'istituzione di dover confermare, anche attraverso segni sensibili e tangibili, quello che deve apparire persino in epoca inoltrata un arcano. Un costruito che ha una certa difficoltà ad attecchire e perciò deve essere, di volta in volta, ribadito attraverso opportune strategie operanti anche su più piani.



Figura 5. Caligola sacrifica innanzi al tempio del divo Augusto, sesterzio, Zecca di Roma (foto da <http://www.romancoins.info>).



Figura 6. Tito assiso sull'aquila ascende *ad sidera*, rilievo, Arco di Tito, Roma (foto da http://romainteractive.com/ita/take_a_bite/arch-di-tito.html).

Una continuità nelle strategie di auto-rappresentazione dell'istituzione che si ritrova anche in Dione Cassio. Questi descrivendo il funerale di Pertinace, che precede quello di Settimio Severo, dimostra la necessità sentita dalla compagine di ribadire anche visivamente e nella celebrazione del *funus imaginarium* il concetto della divinizzazione del rappresentante *pro tempore* (*Hist. Aug., Vit. Pert.* 15, 1)¹. Questa esigenza viene sentita in una Roma attaccata ai valori repubblicani, che il Senato custodisce come propria prerogativa. Per questo motivo si percepisce l'urgenza di opporre un contraltare e, pertanto, si deve aumentare esponenzialmente, attraverso la liberazione dell'aquila, il numero dei fruitori di un segno che sta per la realtà che si vuole rappresentare. Ciò dà prova dell'imbarazzo in cui si trova l'istituzione nel dover dimostrare puntualmente l'ascesa al cielo del proprio imperatore. E se la divinizzazione costituisce un atto di messa in codice di un valore fondante dell'istituto, la trappola visiva creata dall'aquila che si libra in cielo sulla pira assurge a finzione parossistica. Nel momento in cui si altera il codice, paradossalmente lo si rende più fruibile, trasportandolo dal piano della speculazione a quello dei sensi, in cui la realtà che narra è più tangibile.

¹ Un funerale celebrato a Roma e che vede protagonista un manichino di cera, perché il sovrano defunto è morto nella lontana provincia e viene lì cremato.

Il *Ludus de morte Claudii*: i codici e la loro falsificazione nel dibattito sull'ultra-vita dell'imperatore

La divinizzazione del sovrano e l'affermazione di una sua ultra-vita configurano in ultima analisi una messa in codice che, come tale, può aprirsi non solo a critiche, ma anche a falsificazioni del codice stesso. Un'efficace prova di tale possibilità si ritrova nella satira menippea conosciuta come *Ludus de morte Claudii* ove, con un netto distacco dalla tradizione moraleggiante del tipo, si stravolge la consuetudine e si porta in scena la falsificazione di tutti quei codici utilizzati fino a quel momento per ottimizzare le descrizioni della vita ultraterrena dell'imperatore.

Una falsificazione che parte dalla demolizione di un attributo tipico dei sovrani e ancor più essenziale negli dei superi: la bellezza. Si porta in scena con sberleffi d'ogni genere la denigrazione dei difetti e dell'aspetto fisico di Claudio, stigmatizzando fortemente le sue balbuzie (Andreoni, 2005: 5-11).

La falsificazione portata al parossismo si rivela quale violazione del codice, che si mostra giustificata da una precisa ragione politica. Essa costituisce un espediente della propaganda, che per quanto riprovevole rientra comunque nella tradizione; perciò può essere serenamente ricondotta ad un'unica matrice concettuale. Ha ad essere spiegata nella più ampia propaganda perpetrata in favore del Nerone del quinquennio *felix* (Grimal, 1965: 177; *Idem*, 1991: 399).

Nonostante il fine eminentemente politico, non si può certo negare la presenza di alcuni elementi "destabilizzatori", rinvenibili nella forte espressione di dissenso rispetto al giudizio senatorio. Ma il dissenso è solo l'elemento più superficiale di una critica che investe l'intera concezione del sistema di credenze concernente la vita ultraterrena dell'imperatore. Infatti si attacca non solo il valore costitutivo della *lex sacra* e l'efficacia del *senatus consultum*, ma si arriva persino a dichiarare l'inefficacia dei mezzi di purificazione rituali, quali la pira funeraria. L'assurgere allo stato divino a mezzo del cerimoniale umano di *consecratio*, nell'ottica maliziosa del componimento, non appare sufficiente a cancellare i difetti fisici di Claudio, che sopravvivono finanche alla consueta purificazione. Siffatti difetti, oltre il potenziale comico, costituiscono un espediente politicamente orientato, che presuppone tutti i contrasti d'opinione circa la dottrina dell'ultra-vita dei Cesari.

Ebbene è possibile ravvisare nell'impetosa critica apportata all'ideologia concernente la vita ultraterrena dell'imperatore, ancora non ben definita ed in via di cristallizzazione, la volontà di portare sommessi attacchi al nucleo della dottrina del potere dello Stato Romano. Il componimento rappresenta poi un momento di crisi di un'ideologia che appare unitaria solo nelle produzioni della propaganda. Un dato di fatto che rende più difficile la completa lettura del quadro teorico (Sen., *Lud. de mort. Claud.*, 9).

Il gioco satirico è, dunque, costruito sui paradossi, quali l'ironica dicotomia fra l'ampollosa eloquio di Ercole e le incomprensibili richieste del balbuziente Claudio, che addirittura ordina la messa a morte di una dea: la Febbre. Paradossi che si nutrono di un gusto ludico, fin a culminare nella sua *damnatio ad inferum* da parte degli dei, vera antitesi dell'apoteosi. Un giudizio che si oppone e contraddice il senatoconsulto. Una condanna che è richiesta nientemeno che da Augusto, il quale, dopo l'esser divenuto "dio" tra gli dei, indossa le vesti

dell'accusatore ed espone i crimini di Claudio al concilio delle deità. Quest'ultimo sottolinea pure la poca credibilità di un dio portatore di tutti quei difetti fisici, dimenticando forse che il dio Efesto è claudicante.

L'opera dimostra l'esistenza di crepe in quella che vuol essere una monolitica rappresentazione dell'ideologia del regime. Si offre la prova poi dell'esistenza di un progressivo scollamento tra sistema concettuale, consuetudine sul tema che può incarnarsi nei generi letterari, di cui il panegirico è solo una delle tante espressioni, e immaginario iconografico. Un processo che si cristallizza attorno a soluzioni fondamentali, tale da non ammettere alterazioni, né alternative culturali discostanti dalla tradizione, almeno fino all'età pre-tetrarchica.

Claudiano, il pubblico e la neutralità delle immagini: le possibilità di rifunzionalizzazione di un immaginario consueto

Il *locus* della metamorfosi siderea del sovrano costituisce un'immagine-base, che può diventare un motivo ricorrente della letteratura di genere. L'apoteosi di Giulio Cesare poi costituisce solo un precedente autorevole, che da origine ad una parabola dell'immaginario, rinvenibile anche in quello che è definito l'ultimo dei pagani: Claudiano.

Questi nell'orazione dedicata al III consolato di Onorio, mette in scena come motivo incidentale l'assunzione al cielo del defunto Teodosio, che si reca a prendere posto nella volta stellata proprio sotto la forma tradizionale di un astro. Tale espediente è reso possibile, perché si sfrutta la neutralità di certe immagini, che possono essere caricate di significanti di volta in volta diversi e secondo il gusto dell'autore; soluzioni descrittive che possono ancor più essere adattate per compiacere l'aspettativa del pubblico.

Eppure Claudiano officia quale panegirista presso la corte cristiana. Nell'inserirsi nel dibattito sulla ultra-vita dell'imperatore, tuttavia ha facoltà di dimostrare di avere ancora presente innanzi a sé tutto quel novero d'idee legate alla *consecratio*, che però deve rimodellare e limare per poterle rendere più presentabili innanzi al suo pubblico ed ad un imperatore di fede cristiana.

Nel concepire l'apoteosi di Teodosio sceglie di descriverla nei termini consueti di un *adventus*, a dimostrare le inevitabili suggestioni del cristiano *de obitu Theodosii*. La formula descrittiva della metamorfosi siderea ripropone però alcune soluzioni del paganesimo, che vengono rimodulate in una nuova struttura compositiva ed in un differente contesto ideologico. I temi assumono così un carattere di "universalità" e "d'eternità", superando i limiti della visione pagana. L'ascesa viene declinata poi in termini astronomici e rappresenta il "paesaggio" del cielo. Non ripropone però, come nei suoi antecedenti pagani, un'integrazione tra elementi storici e mito, ma collaziona tra loro aspetti diversi della storia "sacra" del paganesimo, che sono adeguati e resi gradevoli all'aspettativa cristiana.

Questi, riportando in auge un'antica visione del cosmo imperniata sulla figura dell'imperatore, quale sua "copula", espone un'idea che non può dispiacere affatto il sovrano cristiano. Una lettura che interpreta la situazione politica in una chiave favorevole al regime instaurato dallo stesso Teodosio, paragonando l'Impero romano all'età aurea. Per il poeta il

defunto, dopo aver riportato il pianeta agli splendori primigeni, si può allora compiacere nel vedere la terra divisa nel regno dei suoi due figli, mentre salito al cielo si unisce ai suoi predecessori, che ivi già si sono insediati (Claud., III *Cons.* 163-184).

L'accorto Claudiano, sebbene pagano, pone in essere un accorgimento, che costituisce piuttosto una clausola di salvaguardia. Nel proporre il *locus* dell'ascesa non afferma la presa di possesso d'un posto tra gli dei, ma si limita a descrivere la ricerca di un'allocatione negli emisferi sideri. Tralasciando quella soluzione consueta nella panegiristica pagana, viene incontro al gusto del suo pubblico ed evita espedienti di certo non graditi ad una corte cristiana.

Tutta l'abilità di questo comunicatore si mostra però nell'orazione per il VI consolato d'Onorio, laddove riesce a riproporre la *consecratio* pagana in termini capaci di richiamare la dottrina della mimesi divina di eusebiana memoria. E se l'istituto pagano costituisce il passaggio da uno stadio all'altro dell'esistenza di un essere umano, Claudiano vi aggiunge un qualcosa di più, che non costituisce però una novità né sul piano retorico, né formale. La chiamata all'Imperio sembra "trasfigurare" il suo eletto, tanto da trasformarlo già vivente in un'epifania terrena della divinità, quale immagine seppur diafana (Claud., IV *Cons.*, *Praef.*, 2, 26; Cameron, 1970: 208 sgg.).

Il limite prospettato dall'espediente, può però essere agevolmente aggirato attraverso la sovrapposizione del piano reale con quello del sogno. Qui Giove diviene una figura di Onorio e l'Olimpo si pone nella medesima relazione con l'Impero dei Romani. E se un'interpretazione letterale e piuttosto superficiale appare incompatibile con la fede cristiana dell'imperatore, la lettura allegorica dell'immagine rende comprensibile una simile scelta e fuga ogni timore dell'insuccesso. Proprio questa chiave la rende compatibile con un immaginario connesso all'antica religione, donandogli cittadinanza non solo nella dottrina del potere cristiano, ma persino nel più generico immaginario della nuova fede.

Un espediente quello volto al ripescare motivi pagani compatibili con la teoria cristiana, che torna pure nella prefazione del discorso per il primo consolato d'Onorio. Qui si rappresenta l'imperatore con un'altra formula accettata di buon grado dalla tradizione cristiana: la mimesi solare.

Una soluzione che sviluppa da un paradosso. Usufruento del *locus* costante nella convinzione che l'aquila riesce a sostenere con lo sguardo il sole, si vuole affermare l'impossibilità per qualsiasi uomo di contemplare la maestà dell'imperatore romano.

Una scelta felice. Una simile soluzione difatti può sembrare pagana solo a coloro, gentili o cristiani essi siano, che non riescono a distinguere la differenza tra "culto" e "cultura"; una sottile differenza che il Prudenziario cristiano può intendere e sottolineare.

Questa visione "moderata", tutta intrisa di filosofia neoplatonica, non offre riferimenti concreti a qualsivoglia fede religiosa. Si riferisce piuttosto ad un immaginario tanto comune, quanto neutro, che si articola nei termini raffinati del linguaggio di corte ed espone quella che è la visione di una divinizzazione imperiale compatibile col pensiero cristiano. Claudiano disegna così degli spazi di vitalità per il paganesimo, che sopravvive quale cifra erudita attraverso la produzione della cultura alta (MacCormack, 1995: 224 sgg.).

Il Tardo Impero: nuove forme di rappresentazione per l'ultra-vita dell'imperatore

L'immaginario romano pertinente alla visione dell'ultra-vita dell'imperatore subisce durante il Tardoantico un forte adeguamento, conseguente alla revisione della dottrina del potere che giustifica l'istituto monarchico. E se l'Impero viene considerato da un certo punto in poi sotto la reggenza di un dio, anche le formule connesse alla rappresentazione dell'immaginario pertinente al rito funebre dell'imperatore si modificano, fin tanto che si abolisce la pira funeraria. S'afferma l'inumazione. Colui che è riconosciuto dio in terra non ha bisogno di nessun atto di purificazione, né tantomeno di un senatoconsulto e di una *lex sacrata* con funzione né costitutiva, né ricognitiva. La divinità dell'imperatore si rivela sufficientemente durante l'esercizio del regno. La morte non può aggiungere nulla allo *status* palesato, ma si configura come una semplice traslazione o ritorno alla propria dimora (Seston, 1950: 257-266; *Idem*, 1946: 162 sgg.; MacCormack, 1995: 158-159). La *consecratio* viene così reinterpretata. Dequalificato l'atto ufficiale con cui il sovrano accede alla natura divina, si può parlare piuttosto di un rapporto tra l'imperatore e il divino che si svela durante il regno. Alla metamorfosi poi si sostituisce un'ascesa al cielo, che viene rappresentata quasi come una sorta di "ratto", con cui il sovrano abbandona il mondo e giunge presso Giove, che lo accoglie porgendogli la destra.

Una scelta che non appare senza conseguenze e preannuncia lo scollamento fra ideologia *in fieri* ed un immaginario consuetudinario, capace piuttosto di sopravvivere in parte nelle monete, anche se costituisce reflussi.

L'immaginario a cui è avvezzo il pubblico romano difficilmente può essere rappresentato fuori dalla capitale, nella Bretagna dove si celebrano le esequie di Costanzo Cloro, come nelle lontane corti della Tetrarchia. Un pubblico diverso dalla plebe romana presenta esigenze comunicative differenti di cui si deve tenere sempre conto. Una forte suggestione dunque. Non meraviglia che l'autore, dopo essersi discostato dalla tradizione, possa cercare nuove formule al fine di rendere fruibile l'ideologia del potere ad un pubblico, che forse si ritiene non troppo abituato ad una simile cerimonia. Ma nel caso di specie siamo piuttosto di fronte ad un trucco dell'arte retorica.

Il panegirista del 310 è sì conscio del diverso contesto geografico e forse percepisce un'acculturazione solo di superficie di certi membri della corte di Costantino, che costituiscono il suo diretto auditorio. Ma è ancora più cosciente del contesto storico in cui matura il componimento: la forzatura del meccanismo tetrarchico operata da Costantino. Appare perciò costretto ad abbandonare i classici *topoi* dell'aquila, del carro solare e della pira, ricorrendo ad un lessico più diretto e alla concreta rappresentazione dell'ascesa del defunto a cui si spalancano le porte del cielo (*Pan. Lat.* 7, 7, 1). Deve difatti affermare che Costanzo è divenuto dio per forza propria, senza che alcuno potesse aggiungere alcunché.

Il poeta, per compiacere un pubblico con un preciso gusto, ma ancor più per giustificare la situazione in fatto, deve portare in scena un'opportuna serie di immagini anche difformi da quelle fatte proprie dalla tradizione. Opta per un'effusione panteistica, quale sorta di trapassato che più somiglia ad un'unione osmotica con la natura. La soluzione costante nella contemplazione dell'oceano vuole accennare ad un elemento molto familiare agli ascoltatori:

le pratiche ascetiche dei druidi. Tuttavia il suo fine è più sottile, perché vuole descrivere la trasfigurazione che preannuncia la divinizzazione.

Il componimento deve essere davvero considerato come un prodotto culturale “misto”, originato dall’osmosi di due immaginari. Va anche apprezzato quale esperimento volto alla costruzione di un linguaggio comune, che potesse essere inteso da un più ampio pubblico a prescindere dall’origine etnica. Nondimeno il linguaggio nasconde un secondo fine. Si deve dimostrare la liceità dell’esercizio del governo da parte di Costantino. Poiché aggiunge un dettaglio preciso: Costanzo sceglie innanzi agli dei Costantino come suo successore. Una soluzione di non poco conto.

Diversamente nel panegirico del 307 trovano cittadinanza le formule di descrizione consuete dell’immaginario dell’ascesa. Proprio l’aderenza ad un canovaccio consueto non permette di immaginare che il defunto, seppur divino, possa salire al cielo di forza propria. Necessità di un vettore, il più degno della maestà romana: il *currus solis*.

Attraverso lo strumento del panegirico, pronunciato anche questo innanzi a Costantino, si porta in essere l’instaurazione di una vera e propria *domus divina* dell’imperatore, che riprende il tema del *divi filius* e l’immaginario consueto degli “eroi” di famiglia, già fatto proprio dalla teoria augustea (Fraschetti, 2005: 148 sgg.). Questo riferimento da solo sembra costituire una clausola di salvaguardia per la situazione di fatto e ciò oltre ogni forzatura del regime tetrarchico.

Ma vi è qualcosa di più. Costantino vanta non solo un dio come padre, ma anche uno come suocero. Il ricorso a quest’ulteriore figura deve aggiungere un certo crisma di legittimità e ha a confermare quella che deve sembrare una sorta di vocazione all’Imperio. La menzione dei precedenti familiari lo ha così a porre entro uno spazio di copertura.

Più precisamente, un tema quale quello della filiazione divina deve essere persino ampliato fino a comprendere l’*omoiouma* (Plin. J., *Pan. Tra.* 2, 2, sgg.; Caccamo Caltabiano, 2002: 31-46; MacCormack, 1995: 158-159), ovvero la massima somiglianza fisica tra padre e figlio, tale da far confonderne le due identità. La soluzione implica anche la comunione di un qualcosa della presunta divinità (*Pan. Lat.* 64, 12)². Un espediente che può essere sviluppato, fin tanto da suggerire la teoria ellenistica dell’eterna *basileia* e fungere da canovaccio per ulteriori evoluzioni nella “*Vita Constantini*”.

La scelta del carro come vettore è nulla più di un “classico”, che gode lunga fortuna nelle rappresentazioni dell’ultra-vita dell’imperatore. Si può ritrovare anche nella *Historia Augusta*. Settimio Severo viene portato da questo mezzo su un globo, laddove attende la visione di Giove, che lo accoglie fra gli dei (*Hist. Aug., Vit. Sept.* 22, 1 sgg.).

Entrambe le immagini adoperate per Settimio Severo in ragione della loro versatilità appaiono quali meri *loci* di un formulario consueto, fatto proprio anche da Eusebio, che lo adopera per narrare l’ascesa di Costantino al cielo. Una suggestione che non può essere ignorata. Il vescovo si limita, nel caso di specie, a ricorrere ad una tradizione più antica e che gli sopravvivrà.

² Questo panegirico è stato pronunciato in occasione del matrimonio tra Costantino e Fausta figlia di Massimiano.

L'ascesa sul carro solare si affianca all'incisiva rappresentazione dell'ultra-vita di Costantino, che appare assiso sull'arco del cielo, da dove contempla Dio. Questi, quale *redivivus*, non soffre tutti gli effetti della morte, e sebbene dimora presso Dio può essere presente in terra per guidare l'azione dei figli (Calderone, 1973: 262-263).

Il carro compare ancora nelle emissioni numismatiche di commemorazione della *consecratio* di Costantino, ove la scena viene completata dal *locus* tratto dal panegirico del padre: il motivo dell'unione delle destre (*Pan. Lat.* 7, 7, 1). Un'altra formula di successo che il cristianesimo accoglie di buon grado anche per le rappresentazioni dell'ascensione del Cristo³. S'osserva come i cristiani hanno a sviluppare un proprio immaginario, che nonostante sia originato dalle immagini-base pagane, cristallizza in una serie di figure autonome. Queste tuttavia, qualche volta, sono poco più che reflussi.

Questo è possibile perché l'immagine si presenta neutra, tanto che può essere applicata sia per il pagano, che per il cristiano. Non meraviglia che Eunapio per Giuliano trascrive un oracolo, adoperando e ribadendo le formule della tradizione. Questi può rappresentare la sua ascensione al cielo in termini solari, mentre viene rapito dal carro, che lo conduce all'Olimpo (Eun., *Hist.*, frag. 26 c).

I padri della chiesa orientale e occidentale poi, per meglio descrivere il trapasso del sovrano, adoperano l'espedito del doppio *adventus*. Uno geograficamente connotato in terra, che si conclude nella città imperiale, sede dell'eterno riposo del sovrano (MacCormack, 1972: 721-752) ed uno celeste nella Città di Dio, dove risiedono i predecessori uniti dall'elezione all'Impero. Si opera pure sull'interpretazione del corteo imperiale. Alla comitiva umana che accompagna il defunto, possono aggiungersi le incorporee presenze degli angeli e dei martiri. In ragione della fede del sovrano trapassato questi possono sostituire persino i soldati, sussumendone la funzione, in qualità di compagni imperiali (Amb., *De Ob. Theod.* 7, 8; 11-12).

Occorre sottolineare un ulteriore aspetto che concerne il transito dell'imperatore: il raggiungimento della gloria divina. E sebbene è presentato quale fatto compiuto sul piano teorico, richiede piuttosto un ampio processo probatorio. La teoria cristiana del potere fa dunque propri i *logoi* sull'immortalità dell'anima, che vengono proposti —non a caso— dai sovrani prossimi alla morte. Ma ciò non sembra essere sufficiente. L'accesso all'ultra-vita va di volta in volta dimostrato attraverso un testimone autorevole, che deve confermare quanto il sovrano stesso ha a dichiarare.



Figura 7. Moneta commemorativa della dipartita di Costantino, dritto con Costantino col capo velato, retto con Costantino auriga, Zecca di Costantinopoli (foto da http://www.wildwinds.com/coins/ric/constantine/_constantinople_RIC_viii_037.jpg).

³ Fra i molti si cita l'avorio con la rappresentazione della Resurrezione e dell'Ascensione ora al *Bayerisches Museum* di Monaco.



Figura 8. Resurrezione ed Ascensione, dittico in avorio, *Bayerisches Museum*, Monaco, Inv.-Nr. MA 157 (foto Nr. D27841).

Costantino accortosi dell'imminenza della propria fine non solo chiede il battesimo, ma addirittura decide di non indossare più la porpora, preferendo la veste candida: l'alba dei neofiti del culto cristiano. Questi dopo il battesimo può così affermare:

Ora so di essere beato nel vero senso della parola, ora so di avere meritato la vita eterna, ora so di avere in me la luce eterna (Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino*, 4, 63, edición del texto en Tartaglia, 2001: 202).

A contrappunto dell'assioma, Eusebio nell'*incipit* della sua "*Vita Constantini*" si pone quale garante dell'apoteosi imperiale. Arriva persino ad affermare che il sovrano trapassato non solo è presente in ogni luogo dell'Impero, ma al contempo lo immagina vivere in simbiosi con Dio, fin tanto da costituire una sorta di tutt'uno (Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino*, 1, 1, 2, edición del texto en Tartaglia, 2001: 15).

E se la parola del vescovo, che scrive una biografia dal sapore agiografico, può essere messa in dubbio, nonostante la garanzia di veridicità che lo scrivere storia ha in sé e per sé, i problemi connessi alla qualità del testimone possono essere agevolmente risolti con ulteriori soluzioni che paiono altrettanto valide.

Il panegirico per l'incoronazione di Giustino II dimostra lo stretto legame tra il funerale del predecessore e l'ascesa al trono del successore. Qui si lascia pure spazio a Giustiniano morente per pronunciare un discorso di commiato (MacCormack, 1995: 231). Questi ripropone nuovamente un *logos* sull'immortalità dell'anima, che preannuncia la sua imminente ascesa:

Mi stanno chiamando, amico mio, e il mio ultimo giorno si avvicina; al comando del mio creatore devo lasciare questo mondo per quell'altro (...) –abbandonata la carne– il mio spirito sarà passato ascendendo attraverso la volta scintillante del cielo ... (Cor., In laud. Just., 4, 337-344, trad. it. in MacCormack, 1995).

Il diretto intervento imperiale non solo dimostra che, al momento in cui il componimento viene steso, vi è una certa chiarezza circa le idee sull'ultra-vita dell'imperatore, ma sostiene anche la certezza del suo ingresso in cielo (MacCormack, 1995: 141). Il panegirico contempla pure una santità d'ufficio del detentore del potere. Sulla scorta delle asserzioni del *de obitu Theodosii* di Ambrogio, Corippo può affermare che il buon esercizio dell'Impero funge da viatico celeste (Ambr., *de Ob. Theod.* 31-32). Nulla di nuovo, Cicerone lo sapeva già.

Tuttavia la confessione imperiale non sembra sufficiente. Corippo ha ad introdurre attraverso Giustiniano un assioma, che però non è esente da critiche. Anche in questo caso si sente la necessità di fornire prove per fugare ogni dubbio riguardo quel costrutto, che appare sempre una forzatura. Si ha nuovamente bisogno di un testimone che sia autorevole, come già accaduto per Augusto. Il precedente in questo caso non è solo vincolante, ma deve rendere plausibile quell'affermazione e fugare così ogni sospetto. Il ricorso al *locus* dell'epifania onirica della Madre di Dio, che impone una corona al sovrano inuente, introduce quell'incontestabile testimone richiesto dall'apparato probatorio. E chi può essere più autorevole e persino degno di fede? Una scelta azzeccata. Nessuno avrebbe mai messo in dubbio tale soluzione apertamente, perché le concezioni del tempo sono tali che nessuno può esprimere dubbi eccessivi a riguardo. La *Theotókos* rivela l'incontestabile apoteosi del sovrano defunto:

Perché versi lacrime? Perché piangi sulla felicità? Metti da parte la tristezza tuo padre vive e vive in cielo e gioisce nel suo grande giorno... (Cor., In laud. Just. 1, 49-51, trad. it. in MacCormack, 1995).

La menzione della Madre di Dio risolve un problema nelle strategie di autorappresentazione della monarchia, che si instaura circa una figura complessa e contestata, quel Giustiniano che nelle "*Storie segrete*" è visto da Procopio muoversi nel palazzo, di notte e senza sonno, come un fantasma (Proc., *Hist arc.* 12, 24-26); lo stesso personaggio che il medesimo autore descrive come il «*principe dei demoni*» nelle visioni di un santo monaco giunto in visita alla capitale (Proc., *Hist arc.* 12, 20). Proprio quell'uomo che Procopio paradossalmente loda nel "*de aedificiis*". Tanto premesso, ben si comprende come il testimone più autorevole a disposizione nella semantica cristiana del potere possa venir oberato del fugare ogni dubbio.

Conclusioni

La metamorfosi del sovrano, quale specie del transito di natura del capo di Stato, sancisce il momento dell'acquisizione di quello che comunque potremmo definire il corpo politico e perpetuo. Un corpo che può mostrare una delle tante forme possibili che si vuole far assumere alla potenza del proprio sovrano.

La possibilità d'accedere al corpo politico è così connessa alla sacralità che il singolo rappresentante *pro tempore* sussume al momento in cui assume il regno; ma essa non è altro che una “copertura”, messa a tutela dell'istituzione. Tuttavia non si deve salvaguardare solo la monarchia, ma anche il rappresentante da cui nessuno può aspettarsi nulla. Eppure il vigilare sull'onore della salma del sovrano defunto, in fin dei conti, non è null'altro che un tentativo di protezione del decoro dello Stato, in un momento di rottura e laddove può sperimentare la propria debolezza. Una doppia tutela dunque. E se sul piano della prassi politica appare plausibile una simile via per “blindare” l'istituzione, su quello dell'ideologia le cose sono ben diverse.

Questa “coperta” istituzionale non deve apparire esente da critica, pertanto i retori ed i politologi prima di loro si trovano nella scomoda posizione di dimostrare, di volta in volta, il loro assunto. Per questo motivo l'affermazione della metamorfosi-transito del sovrano abbisogna di un testimone autorevole, che può essere una singola persona, quel Giulio Proculo nel caso di Romolo o quel Numero Attico per Ottaviano o, ancora, uno collettivo come il popolo romano che osserva la cometa creduta essere l'anima di Cesare nella forma susseguente alla metamorfosi. Il cristianesimo addirittura può chiamare a testimoniare la Madre di Dio per affermare l'ultra-vita del proprio sovrano nei termini della certezza.

Il testimone costituisce dunque una clausola di salvaguardia. Essa si pone all'interno del sistema di credenze circa l'ultra-vita del sovrano, che a sua volta configura una clausola generale posta a tutela dell'istituzione. A suo tramite poi lo Stato oppone la propria continuità oltre gli effetti dell'evento morte, a cui è ovviamente soggetto il suo rappresentate.

BIBLIOGRAFIA

- ANDREONI, E. (2005): “Ludus de morte Claudii”, in B. Alfonzetti y S. Cirillo (Eds.), *Il comico nella letteratura italiana: teorie e poetiche, Scritti in onore di Pedullà, Donzelli, Roma*, 5-11.
- ARCE, J. (1989): ‘*Funus imperatorum*’, *Los funerales de los emperadores romanos*, Alianza Editorial, Madrid.
- (2000): “Muerte, *consecratio* y triunfo del emperador Trajano”, in J. González (Ed.), *Trajano, Emperador de Roma*, L'Erma di Bretschneider, Firenze, 55-69.
- (2000): “Morte e apoteosi del principe. Imperatori divinizzati”, in S. Ensoli y E. La Rocca (Eds.), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, L'Erma di Bretschneider, Firenze, 244-248.
- BAYET, J. (1939): “L'immortalité astrale d'Auguste: Manilius commentateur de Virgile”. *Revue des Etudes Latines* 1, Paris, 141-171.
- (trad. it.) (1959): *La religione romana*, Einaudi, Torino.
- BRECHT, C. H. (1939): “Zum römischen Komitialverfahren”. *Zeitschrift der Savigny- Stiftung für Rechtsgeschichte* 49, Graz, 261-304.
- BURKET, W. (1962): “Caesar und Romulus Quirinus”. *Historia* 11, Leipzig, 356-376.
- BRUUN, P. (1954): “The Consecration Coins of Constantine the Great”. *Arctos* 1, Helsinki, 37-48.
- CACCAMO CALTABIANO, M. (2002): “Il simbolismo cosmico della corsa con la quadriga, in Temporalità e iconografia del potere”, in *Il simbolo cosmico della quadriga, Tempo sacro e tempo profano, Visione laica e visione cristiana del tempo e della storia*, Atti del Convegno di studi, (Messina 5-7 settembre 2000), Rubbettino, Messina, 31-46.

- CALDERONE, S. (1972): "Teologia politica, successione dinastica e *consecratio* in età costantiniana", in *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*, Foundation Hardt, Ginebra, 215-269.
- CARDINI, F. (1987): "L'aquila". *Abstracta* 13, Roma, 38-43.
- CORELLI, F. (1983): "Il Pantheon, l'apoteosi di Augusto e l'apoteosi di Romolo, Città e architettura nella Roma imperiale". *Analecta Romana Instituti Danici*, Supl. 10, Roma, 41-46.
- CORELLI, F. (1985): *Il Foro romano*, II, Quasar, Roma.
- CRACCO RUGGINI, L. (1977): "Apoteosi e politica senatoria nel IVs. d.C.: il dittico dei Symmachi al British Museum". *Rivista storica italiana* 89, Torino, 425-489.
- CUMONT, F. (1896): "L'éternité des empereurs romains". *Revue d'Histoire et Littérature Religieuse* 1, Paris, 435-452.
- (1910): "L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des Empereurs". *Revue d'Histoire et Littérature Religieuse* 42, Paris, 119-164.
- (1917): "L'aigle funéraire d'Hiérapolis et l'apothéose des empereurs", in *Études syriennes*, Paris, 35-118.
- DE FRANCISCI, P. (1949): *Arcana imperii*, vol. III, Giuffrè, Milano.
- DE MARTINO, F. (1972): *Storia della costituzione romana* 2, Jovene, Napoli.
- DUPONT, F. (1986): *Le corps des dieux: le temps de la reflexion*, Gallimard, Paris.
- (1986): "L'autre corp de l'empereur-dieu", in *Le corps des dieux: le temps de la reflexion*, Gallimard, Paris, 231-252.
- DI BELLO, A. (2009): "Ordine e Unità nel Medioevo: La rappresentanza dal Corpus Mysticum all'Universitas". *Esercizi Filosofici* 4, Torino, 1-37.
- EDLUND, I. E. M. (1984): *Must a King die? The Death and Disappearance of Romulus*, Gaetano Macchiaroli, Napoli, 401-408.
- ELLIOT, T. G. (1990): "The Language of Constantine's Propaganda", *Transactions of the American Philological Association* 120, New York, 349-353.
- FRASCHETTI, A. (2002): *Romolo il fondatore*, Laterza, Roma-Bari.
- (2005): *Roma e il principe*, Laterza, Roma-Bari.
- GRIERSON, P.H. (1962): "The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors (337-1042)". *Dumbarton Oaks Papers* 16, Washington D.C., 3-60.
- GRIMAL, P. (Ed.) (1965): *L. Annaei Senecae. Operum moralium concordantia*, Presses Universitaires de France, Paris.
- (Ed.) (1991): "Sénèque et la prose latine", in *Entretiens sur l'antiquité classique* XXXVI, Fondation Hardt, Genève.
- GROS, P. (1965): "Rites funéraires et rites d'immortalité dans la liturgie de l'apothéose imperial". *École prat. des Hautes Études* 4, Paris, 477-490.
- KANTOROWICZ, E. (1957): *The King's Two Bodies*, Princeton press, Princeton.
- KIERDORF, W. (1986): "Funus und consecratio. Zur Terminologie und Ablauf der römischen Kaiserapotheose". *Chiron* 16, Berlin, 43-49.
- (1986): "Apotheose und postumer Triumph Trajans". *Tyche* 1, Wien, 147-156.
- KLEINER, D. E. E. (1987): "Roman Imperial Funerary Altars with Portraits". *Archaeologica* 62, Roma.
- HARMATTA, J. (1979): "Royal Power and Immortality". *Acta Antiqua academiae Scientiarum Hungaricae* 27, Budapest, 305-319.
- HÖHL, E. (1938): "Die angebliche 'Doppelbestattung' des Antoninus Pius". *Klio* 31, Berlin, 169-185.
- HOPKINS, K. (1983): *Death and Renewal*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HUNTINGTON, R.; METCALF, P. (1979): *Celebrations of Death*, Cambridge University Press, Cambridge.

- L'ORANGE, H. (1947): *Apotheosis in Ancient Portraits*, H. Aschehoug, Oslo.
- LOZANO GÓMEZ, F. (2009): "El Más Allá de los emperadores: entre la divinización y el olvido", en E. Ferrer y F. Lozano y J. Mazuelos (eds.), *Salvación, Infierno, Olvido. Escatología en el mundo antiguo*, Spal Monografías XIV, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 153-174.
- MACCORMACK, S. G. (1972): "Change and Continuity in Late Antiquity: The Ceremony of Adventus". *Historia* 21, Leipzig, 721-752.
— (1995): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Einaudi, Torino.
- MEZZANMANICA, M. (2011): "Dai due corpi del real corpo assoggettato. Kantorowicz, Foucault e il corpo politico". *METABASIS.IT Filosofia e Comunicazione* 12, Varese, 1-24.
- MORA, F. (1995): *Il pensiero storico-religioso antico: autori greci e Roma*, L'Erma di Bretschneider, Firenze, Vol. 1.
- MOMMSEN, TH. (1969): *Römisches Staatsrecht*, Aufl, Leipzig.
- OBER, J. (1982): "Tiberius and the Political Testament of Augustus". *Historia* 31, Leipzig, 306-328.
- PALLADINI, M. L. (1965): "L'aspetto dell'imperatore-dio presso i romani". *Contributi dell'Istituto di filologia classica* 1, Società editrice Vita e pensiero, Milano, 1-65.
- PEREA YÉBENES, S. (2005): "Imago imperatoris, ad sidera! El funeral de los emperadores romanos, la apoteosis y el "cuerpo doble", *Oppidum* 1, Segovia, 103-120.
- RICHARD, J. C. (1966): "Les aspects militaires des funérailles imperiales", *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité* 78, Rome, 313-335.
— (1966): "Les funérailles de Trajan et le triomphe sur les Parthes". *Revue des études latines* 44, Paris, 351-362.
— (1978): "Recherches sur certains aspects du culte imperial: Les funérailles des empereurs Romains aux deus premiers siècles de notre ère". *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 16, 2, Berlin, 1121-1134.
- ROSENBERG, A. (1961): "Imperium", en A. Pauly y G. Wissowa (Eds.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* IX, A, 1, J. B. Metzler, Stuttgart, c.1202ss.
- SCHILLING, R. (1980): "La deification à Rome: tradition latine et interference grecque". *Revue des études latines* 58, Paris, 137-152.
- SCHMITT, K. (1972): "Teologia política", en G. Miglio y P. Schiera (Eds.), *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna, 256-257.
- SESTON, W. (1950): "Jovius et Herculus ou Vépiphanie des tétrarques". *Historia* 1, Milano, 257-266.
— (1946): *Dioclétien et la tétrarchie, Guerres et réformes, 284-300*, E. de Boccard, Paris.
- SYME, R. (1950): *A Roman Post-Mortem. An Inquest on the Fall of the Roman Republic*, Australasian Medical Publishing, Sydney.
— (1958): "The Technique of Tacitus and Roman Oratory in the Annales", en *Tacitus*, Vol. I, Oxford University Press, Oxford.
- VASILIEV, A. A. (1948): "Imperial Porphyry Sarcophagi in Constantinople". *Dumbarton Oaks Papers* 4, Washington D.C., 3-26.
- TURCAN, R. (1978): "Le culte impérial au Ille siècle", en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 16, 2, Berlin, 996-1084.
- WEINSTOCK, S. (1971): *Divus Julius*, Clarendon Press, Oxford.
- WHITE, P. (1988): "Julius Caesar in Augustan Rome". *Phoenix* 42, Toronto, 334-356.
- VALLOCCHIA, F. (2008): *Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella Repubblica romana*, Giappichelli, Torino, 69-70.