

Ausonius Éditions
— Scripta Antiqua 131 —

Rutilius Namatianus, aristocrate païen en voyage et poète

*textes réunis et édités par
Étienne Wolff*

Cet ouvrage a été publié avec le soutien
de l'UMR 7041 ArScAn

— Bordeaux 2020 —

Sommaire

Avertissement	9
I. HISTOIRE ET POLITIQUE	11
Robert Bedon, <i>Une hypothèse sur la cause du retour en Gaule de Rutilius Namatianus</i>	13
Marisa Squillante, <i>La storia in Rutilio</i>	29
Bertrand Lançon, <i>Un préfet et ses collègues : Rutilius comme acteur de l'anti-stiliconisme en 417/418</i>	41
Bruno Pottier, <i>Rutilius Namatianus, le patrice Constance et l'Histoire Auguste</i>	53
Maijastina Kahlos, <i>Rutilius Namatianus: Between Desperate Escapism and Confident Universalism</i>	75
Sara Fascione, <i>Ritorno e rinascita: Rutilio, Esuperanzio e il postliminium pacis</i>	85
II. GÉOGRAPHIE ET REALIA	97
Marinella Pasquinucci, <i>Fra osservazione puntuale e percezione: la fascia costiera nord-etrusca nel De reditu</i>	99
Marie-Adeline Le Guennec, <i>Hospite conductor durior Antiphate (Rut. Nam. 1.382) : Rutilius Namatianus à l'étape</i>	125
III. ASPECTS CULTURELS ET RELIGIEUX	143
Chiara Ombretta Tommasi, <i>Aspetti e problemi del paganesimo in Rutilio Namaziano</i>	145
Joëlle Soler, <i>Lieux de mémoire, lieux sacrés chez Rutilius Namatianus : un paganisme "utopien" ?</i>	163
Ludovica Radif, <i>Il ritorno alla grecità nel De reditu suo</i>	175
Florence Garambois-Vasquez, <i>Le De Reditu de Rutilius Namatianus : un iter de la romanité</i>	189
IV. ÉTUDES LITTÉRAIRES	201
Andrea Balbo, <i>Terminologia oratoria e retorica nel De Reditu di Rutilio Namaziano</i>	203
Joop van Waarden, <i>Rutilius Namatianus' Vividness: Cognition and Intertextuality</i>	215
Tiziana Privitera, <i>Rutilio e le sententiae</i>	229
Ramona Malita, <i>Pour une lecture plurielle de l'incipit du poème De Reditu suo</i>	241
Francesca Romana Nocchi, <i>L'aition des Aquae Tauri entre mythe et poésie</i>	253

Silvia Mattiacci, <i>Le fer de l'île d'Elbe et la deprecatio auri : la réécriture d'un topos dans la géographie de Rutilius Namatianus</i>	271
Paola Paolucci, <i>Metapoesia del prefisso "re-" in Rutilio Namaziano</i>	289
Concetta Longobardi : <i>Quosdam refugit regula dura pedes. Tradizionalismo e sperimentalismo metrico nel De reditu suo</i>	307
V. FORTLEBEN ET ÉDITIONS	319
Luciana Furbetta, <i>Premiers sondages et quelques réflexions pour tracer la survie de l'ouvrage de Rutilius Namatianus</i>	321
Jean-Louis Charlet, <i>Les interventions philologiques d'Achilles Staius sur le De Reditu suo de Rutilius Namati(an)us</i>	347
Marc Mayer, <i>El incipit del Itinerario de Rutilio Namaciano y la editio princeps bononiense de G.B. Pio</i>	353
Giampiero Scafoglio, <i>Rutilius Namatianus après l'unification de l'Italie. Actualisation et interprétations idéologiques de l' "hymne à Rome" (De reditu, 47-66)</i>	365

Aspetti e problemi del paganesimo in Rutilio Namaziano

Chiara Ombretta Tommasi

"The story of the last pagans is to be continued": con queste parole Maijastina Kahlos concludeva la sua recensione all'imponente studio di Alan Cameron, *The Last Pagans of Rome*, pubblicato, come è noto, a Oxford nel 2011 e fin dalla sua apparizione impostosi come uno dei saggi più stimolanti nel panorama della ricerca accademica sulla Tarda Antichità¹. Gli spunti che offre il volume sono notevolissimi, come c'è da attendersi in un'opera di più di ottocento pagine, che rappresenta il culmine di una intera carriera accademica dedicata in larga parte all'indagine del mondo tardoantico, in particolare latinofono, considerato nei suoi aspetti di letteratura, non disgiunta, tuttavia, come lo stesso Cameron altrove ricorda, da profondi interessi per la componente storica. Tale imponente monografia nelle intenzioni doveva essere l'ultima parola su cinquant'anni di studi dedicati al periodo tardoantico e più in particolare ai secoli quarto e quinto e al momento cruciale del passaggio dal paganesimo² alla cristianità, non di rado con qualche ripensamento e riconsiderazione rispetto a posizioni espresse in precedenza dallo stesso Cameron, e più spesso ancora con la presentazione di nuove prospettive di ricerca. Come è da attendersi da un'opera piena di erudizione e complessità, ma al tempo stesso scritta nel tipico stile anglosassone limpido e brillante (con punte di humor ma talvolta anche di osservazioni apodittiche), *The Last Pagans* ha suscitato un vivo interesse e un articolato dibattito, l'eco del quale non si è ancora sopita totalmente: lo testimoniano non solo le numerose recensioni, spesso entusiasticamente positive, ma talora fortemente critiche, e soprattutto le discussioni che sono seguite alla pubblicazione e che hanno coinvolto studiosi di primo piano, in qualche caso chiamati direttamente in causa da Cameron, in un libro del quale è difficile (per riprendere un Witz di Guido Clemente) parlare *sine ira et studio*, giacché è pieno di *ira* e di *studium*³.

Diremo subito che, per la massima parte, l'idea di fondo dello studio ci appare convincente, ossia che l'opposizione tra pagani e cristiani, nel periodo preso in esame, si basa più su stereotipi accademici che su dati reali e che l'idea, sostenuta soprattutto da certa storiografia francese del Ventesimo secolo, di una *lutte inexpiable* che lacerava le due fazioni non sembra, per varie ragioni, possedere più lo stesso *appeal*. Da un lato certamente è sensato supporre, soprattutto

1 Kahlos 2013, con riferimento a Cameron 2011.

2 Come è noto, molti studi recenti e meno recenti hanno considerato le valenze di *paganus*, documentato solo a partire dai primi del quarto secolo: ci limitiamo a citare Lizzi Testa 2013, Jones 2014, Jürgasch 2016, osservando al tempo stesso che l'uso di "pagano" non ha, nel senso corrente del termine e secondo una prospettiva storico-religiosa, sfumature negative e che come tale lo impiegheremo, evitando cedimenti alle attuali mode che vogliono il termine inscritto tra virgolette.

3 Clemente 2013, 13.

tra le élites, che cristiani e pagani, che vivevano nella stessa società e condividevano la stessa cultura, avendo accesso alle stesse forme di istruzione, avessero raggiunto una sorta di rispetto reciproco implicante la legittimazione dell'altro, tanto che non mancano esempi di famiglie in cui convivessero esponenti dell'una e dell'altra tradizione religiosa. A questo quadro di mutua comprensione e rispetto, entro il quale Cameron legge ad esempio la famosa controversia, in punta di penna, tra Simmaco e Ambrogio sull'altare della Vittoria, si può ad esempio aggiungere un ciclo epigrafico di Gortyna, datato agli anni Ottanta del quarto secolo, in cui sono celebrati i membri più illustri della aristocrazia romana, pagani e cristiani, senza che la diversa appartenenza religiosa, attestata da altre fonti, sia messa in evidenza o rappresenti motivo discriminante⁴. Similmente, una lettura di tutte le *Relationes* di Simmaco alla ricerca di elementi di conflitto religioso ha potuto evidenziare che le questioni religiose (a parte la già citata *Relatio Tertia*) non sembrano così prominenti come supposto in passato, tanto che, per molti aspetti, esse sono correlate solo marginalmente all'argomento trattato⁵. Questi due esempi sembrano sufficienti, crediamo, a dimostrare l'esistenza di una zona grigia in cui l'aspetto religioso non fosse percepito come arma di lotta o di opposizione.

Se nel mondo greco il paganesimo sopravvisse ancora a lungo e spesso in forme accese o militanti⁶, il panorama latino riserva piuttosto esempi di paganesimo nostalgicamente antiquario ed erudito, non di rado disgiunti da interessi per le componenti esoteriche (come nel caso di un Marziano Capella). Tuttavia, postulare che agli inizi del quinto secolo la cristianizzazione fosse stata tanto pervasiva (o coercitiva) da eliminare qualunque traccia del politeismo e dei culti tradizionali sembra una tesi troppo ardita: né ci pare plausibile anettere al clima irenico dell'età post-teodosiana descritto da Cameron tutti i personaggi presi in esame e da lui discussi. Seguendo alcuni studiosi, soprattutto italiani e francesi, siamo piuttosto inclini a considerare ancora vivo il paganesimo, sia pure con differenti tendenze, spesso antiquarie e non necessariamente militanti⁷, anche dopo la promulgazione delle leggi antipagane di Teodosio, la cui portata attuale è stata recentemente rimessa in discussione⁸, e anche dopo il sacco di Roma del 410, momento in cui, stando alle famose parole di Agostino⁹:

4 Facciamo riferimento alla giornata di studi "Le iscrizioni tardoantiche del Pretorio di Gortyna. Contestualizzazione archeologica e storica di un ciclo statuario di età teodosiana", tenutasi l'11.12.2016 presso la Scuola Normale Superiore di Pisa.

5 Cfr. Aliboni 2017, con bibliografia.

6 È noto, ad esempio, il caso delle allusioni anticristiane di Proclo, concepite perché fossero comprese solo da una ristretta cerchia di discepoli o sodali (Saffrey 1990); più in generale, sul paganesimo nei circoli neoplatonici alessandrini cfr. Schiano (2019).

7 Per il caso emblematico di Marziano Capella cf. Tommasi 2012.

8 Cf. Lizzi Testa 2009a e 2009b.

9 Così nel passo delle *Retractationes* 2.43.1, a proposito della genesi del *De Civitate Dei*. È stato osservato almeno da un secolo (Dufourcq 1905, ripreso da Courcelle 1948) che alcune sezioni dell'opera di Rutilio dimostrerebbero una lettura e un riferimento diretto all'opera di Sant'Agostino, i cui primi sei libri furono completati entro il 416, il che costituirebbe una ulteriore prova per la datazione del viaggio al 417. Tale ipotesi è stata ulteriormente sviluppata da Cameron 1967 e da lui ripresa in Cameron 2011, su cui cf. infra.

Euersionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos uocamus, in Christianam religionem referre conantes solito acerbius et amarius Deum uerum blasphemare coeperunt.

Una lettura attenta e approfondita delle fonti, come quella operata recentemente da Rita Lizzi, permette di osservare che, nonostante il ripetuto divieto di celebrare sacrifici pubblici, tale pratica di fatto vigeva ancora, almeno in circostanze particolari: oltre al famoso caso dei veggenti etruschi convocati a Roma alla vigilia del 410, eventi simili sono ancora (sebbene raramente) registrati nella seconda metà del secolo. È certamente vero che nei decenni successivi alla morte di Teodosio il partito pagano perse gran parte della sua forza e nei fatti fu destinato a svanire. Nondimeno, l'immagine di un Teodosio quale perfetta incarnazione e ideale di *princeps* cristiano, in grado di eliminare il paganesimo, è da leggersi più come frutto di una strategia retorica efficace e pervasiva rispetto alla effettiva riuscita di tale progetto. Supporre infatti che l'obiettivo di cristianizzare l'impero si fosse riuscito a imporre attraverso una serie di misure legislative sarebbe fuorviante, in quanto, da un lato, l'applicazione capillare della legge si scontrava con una serie di difficoltà pratiche; dall'altra, spesso queste leggi venivano promulgate con riferimento a una situazione specifica e avevano quindi solo un valore limitato, sebbene potessero essere riprese nel seguito, a fronte di situazioni simili. Viceversa, fu solo quando la Chiesa divenne in grado di sostituire le tradizioni e i riti della religione civile che il paganesimo poteva essere considerato giunto al termine, cosa che avvenne solo sotto il pontificato di Gregorio Magno¹⁰: nel quinto secolo c'era ancora posto per i rappresentanti della antica tradizione romana, anche se, per riprendere un'immagine di Eric R. Dodds, si trattava di personaggi ormai nostalgicamente e invano attaccati a sogni illusori¹¹.

Particolarmente significativo, al riguardo, si pone quindi il caso di Rutilio Namaziano, figura per molti aspetti sfuggente, sulla cui vita pressoché unica testimonianza è il breve poema che narra, abilmente mescolando i generi come è consuetudine del dettato tardoantico¹², l'addio all'Urbe eterna e alla carriera politica, per intraprendere il viaggio di ritorno in una Gallia minacciata, insieme all'Occidente tutto, dai barbari, ma anche dalla nuova religione¹³: il *De Reditu* diviene quindi strumento per ricostruire una serie di elementi alla base della identità culturale di una società, quella della aristocrazia gallica, cui il poeta apparteneva e alla quale era intimamente legato¹⁴, minacciata dall'esterno e di fatto

10 Lizzi Testa 2010.

11 Dodds 1959, 343.

12 Per quanto riguarda aspetti e problemi del genere rutiliano cf. Brocca 2003 e Soler 2006. Ratti 2016 aggiunge la suggestiva ipotesi di intravedere nel poema anche una allegoria della catabasi e del viaggio nell'aldilà. Una prospettiva generale e un confronto con la *Mosella* ausoniana sono proposti da Peccia 2014. Tra le edizioni recenti del testo faremo riferimento a Fo 1992, Wolff *et al.* 2007, Malamud 2016, Seagraves 2017. Per una recente messa a punto della fortuna in età moderna e contemporanea del testo cf. Schottenius Cullhed 2018.

13 Non sembra estranea a questo clima di malinconia e incertezze la scelta di partire in un periodo assai prossimo al momento del *mare clausum*.

14 Sulla aristocrazia gallica del quinto secolo, nella transizione tra paganesimo e cristianesimo e nel difficile momento delle invasioni barbariche, cf. almeno van Dam 1992, Drinkwater & Elton 1992, Sivan 1993, Mathisen 1993, Mathisen & Shanzer 2001, Barcellona 2016.

condannata a una profonda e inesorabile trasformazione. Sicuramente tra i fattori identitari la religione sembra aver giocato un ruolo determinante¹⁵, e dunque non pare convincente il tentativo di Cameron di smorzare la vena anticristiana nel *De Reditu*.

Nonostante le lodi di un principe cristiano come Costanzo¹⁶, il cristianesimo, e, insieme a questo, il giudaismo rappresentano un idolo polemico di Rutilio, che emerge, all'interno della studiata costruzione del poemetto, grazie al sapiente uso di immagini contrastanti: non solo all'elogio del Senato e di Roma del primo libro si oppone l'invettiva contro Stilicone nel secondo, ma anche un episodio di portata più circoscritta come quello di Falesia, in cui si mescolano le feste per Osiride e il querulo locandiere ebreo, è finalizzato a mostrare l'opposizione tra la vitalità della religione pagana e la lugubre mestizia della tradizione giudaico-cristiana¹⁷. In tal modo, l'ossatura del viaggio serve da scheletro a una ideale geografia ideologica, che non a caso vede nelle digressioni le tappe più interessanti. In questo senso, utili studi hanno posto a confronto la coeva letteratura di viaggio e soprattutto di pellegrinaggio, ben rappresentata da Egeria, e i motivi odeporici del poema rutiliano: se nella *Peregrinatio* centro del mondo sono i luoghi santi e la Palestina, per Rutilio è Roma a rappresentare il fulcro della sua ideologia¹⁸ – un contrasto che sembra riflettersi anche nella scelta stilistica: *sermo cotidianus* per Egeria, lingua artificiosa e ornata per Rutilio¹⁹.

La stessa opposizione tra una geografia cristiana, riplasmata anche fisicamente nella topografia di Roma ed evidenziata dallo squallore in cui versano i monumenti simbolo del vecchio culto²⁰, emerge per contro nella sublimazione della città eterna, legata alle tradizioni pagane, che Rutilio immagina come un *locus amoenus* cristallizzato in una dimensione quasi atemporale, o proiettato nella idealizzazione di un passato ormai remoto grazie ai recuperi di stilemi di epoca augustea²¹, equiparando il suo splendore alle stelle e alle dimore

15 Il sentimento è ben riassunto da Soler 2008.

16 Superfluo ricordare che il paganesimo di Claudiano non gli aveva impedito di celebrare Teodosio e i suoi successori.

17 Fo 1992, 96; Verbaal 2006, 165; cf. anche Ratti 2005, per il quale le feste di Osiride e la lietezza dei contadini, descritte con i topoi del *locus amoenus*, e più in generale il *De Reditu* manifesterebbero un amore per la vita e una concezione religiosa profondamente ancorati alla tradizione letteraria del paganesimo.

18 Cf. Soler 2005, 299, che parla di *récit de pèlerinage païen*, sottolineando come Rutilio forse annette molta importanza al tema dell'*iter* forse anche per opporsi agli itinerari cristiani. La studiosa mette qui in risalto l'opposizione tra i luoghi descritti nel *Peristephanon* e le tappe rutiliane. Ulteriori spunti potrebbero giungere, crediamo, da una lettura parallela del *Contra Symmachum* (specialmente il primo libro, ove si stigmatizza la storia pagana di Roma) e del *De Reditu*.

19 Laugesen 1961.

20 Cf. a titolo esemplificativo Hier., *Ep.*, 107.1: *Auratum squallet Capitolium, fuligine et aranearum telis omnia Romae templa cooperta sunt; mouetur urbs sedibus suis, et inundans populus ante delubra semiruta currit ad martyrum tumulos*; Prud., *C. Symm.*, 1.548-550: *Iamque ruit paucis Tarpeia in rupe relictis / ad sincera uirum penetralia Nazareorum / atque ad apostolicos Euandria curia fontes*. Sulle trasformazioni urbanistiche tra la Roma pagana e quella cristiana cf. Curran 2000, Siniscalco 2013, Wolff 2013; per gli aspetti ideologici, Cracco Ruggini 2003.

21 Significativo, ad esempio, il fatto che Rutilio tracci una topografia di Roma che non tiene conto né delle trasformazioni o delle distruzioni subite dai monumenti, né di eventuali danni subiti dall'assetto urbano: questo aspetto è minimizzato da Cameron 2011, 217, che preferisce sottolineare come Rutilio celebri non già la Roma divinità pagana, ma solo l'iconografia della città eterna. Lo studioso inglese

degli dèi. Ancora una volta, non si possono esplicitamente ritrovare riferimenti polemici al cristianesimo, che è il grande assente, e che Rutilio non evoca mai nella descrizione di Roma, evidenziando piuttosto il ruolo delle divinità tradizionali, non solo Venere e Marte, progenitori divini, ma anche i Dioscuri o divinità quali Cerere, Bacco ed Ercole²². Tuttavia, qualche allusione mitologica sembri testimoniare una velata critica alla nuova religione: allorché si ricorda la fonte sgorgata dalla rupe Tarpea che bloccò l'assalto dei Sabini di Tito Tazio (1.107-110), Rutilio nota che, se si fosse trattato di una casualità, il corso d'acqua sarebbe rimasto lì in eterno, invece di scomparire subito dopo aver svolto il suo compito, cioè quello di salvare i romani, una nota che pare contrapporsi a quanti, come Prudenzio e Ambrogio, avevano affermato l'ininfluenza dell'operato degli dei nella storia di Roma²³.

Al contrario, la grandezza della città è, per Rutilio, direttamente stabilita e voluta dagli dèi, grazie a quel *logos* provvidenziale che, secondo uno stoicismo vulgato, regge e governa il mondo: ne è testimone il recupero dell'immagine di Roma, che la natura, temendo l'invidia dei nemici, volle proteggere con le Alpi e con gli Appennini²⁴, una transizione che permette al poeta di passare dalla descrizione della penisola italiana direttamente all'elogio della città, per il quale si sfrutta, tra l'altro il gioco verbale Roma/Amor²⁵. A tale grandezza si associa, com'è noto, la capacità di rinascere dopo le sconfitte²⁶, che è il *Leitmotiv* dell'intero 'inno' a Roma, sottolineato sia dalla insistita presenza di termini con il prefisso *re-* (vv. 116, 123, 129, 131, 139, 140)²⁷, sia dal richiamo a miti in cui sia presente l'idea di fecondità e rigenerazione (Inuus/Pan, Fauno, Osiride)²⁸. L'immagine dello splendore e della luce, tradizionale in

non sembra cogliere le differenze che intercorrono tra l'immagine della Roma ringiovanita di Prudenzio e quella di Rutilio, su cui cf. Roberts 2001. Viceversa, sentiamo di concordare con Maranini 2009-2010, 474 s.: scopo di Rutilio era il "far rivivere Roma sub *specie aeternitatis* ... recuperando alla memoria letteraria la lunghissima storia della città all'interno di un'altrettanto lunga tradizione culturale ... il suo appello al passato pagano apparteneva al linguaggio tipico del patriottismo romano ed era inseparabile dalla vecchia religione e dai suoi miti". Per quanto riguarda i recuperi da Ovidio e soprattutto da Virgilio, si può qui fare cenno alla costante memoria eneadeica e alle riprese del motivo delle origini di Roma, già evidenziate dagli studiosi, come, parimenti, all'elegia dei *Tristia* in cui Ovidio, condannato alla relegazione, canta il suo addio a Roma (1.3): per questo e altri recuperi ovidiani cf. Tissol 2002, Wolff *et al.* 2007, XXXI.

22 Cf. Maranini 2009-2010, 482, per la quale l'allusione ai Dioscuri celerebbe un ulteriore riferimento al Senato, dato che il tempio loro consacrato nel foro Romano era vicino al luogo in cui il Senato si riuniva sin dal II sec. a.C.

23 Di questa osservazione siamo debitori a Peccia 2014, 92.

24 Su questo tema, peraltro tradizionale, cf. Cic., *Prou. cons.*, 34; Liu. 5.34.6; Iuu. 10.52; Claud., *Get.*, 470 s.

25 Sul gioco cf. già Luc. 1.21 s.; Mart. 5.16.1; 9.79.1; e soprattutto Sid. Apoll., *Epist.*, 9.14.4, che riporta il palindromo: *Roma tibi subito motibus ibit amor*, con le moderne disamine di Stanley 1963 e Ferri 2010, 122.

26 Esemplificato nel celebre verso 1.140, *ordo renascendi est crescere posse malis*, un tema che forse è ispirato da Hor., *Carm.*, 4.4.65-69: *merses profundo, pulchrior euenit; / luctere, multa proruet integrum / cum laude uictorem geretque / proelia coniugibus loquenda*, cui Rutilio allude in 1.129, *quae mergi nequeunt, nisu maiore resurgunt* (per una interpretazione del passo cf. Bartalucci 1965, 37).

27 Zarini 2007, 7.

28 Soler 2005, 320-322. Interessante e rara la menzione di Inuus, un dio della fecondità, i cui connotati sessuali sono esplicitati tramite l'etimologia da *inire*, connesso a Pan/Fauno o a Pales (cf. Liu. 1.5.2, 1.5.2, *nudi iuuenes Lycaeum Pana uenerantes per lusum atque lasciuiam current, quem Romani deinde uocarunt Inuum;* Seru., *Aen.* 6.775, *una est in Italia ciuitas, quae castrum nouum dicitur: de hac autem*

questo tipo di encomi e non privo di connotati ideologici²⁹, è sfruttato dal poeta sia nella descrizione del bagliore che la città sembra emanare³⁰, sia per istituire un parallelismo tra i movimenti delle stelle e le diverse situazioni storiche cui Roma è andata e sempre andrà incontro, poiché è consuetudine che essa tragga prosperità dagli eventi avversi, proprio come le stelle, che risorgono dopo essere tramontate (vv. 121-124: *aduersis solemne tuis sperare secunda, / exemplo caeli ditia damna subis / astrorum flammae renouant occasibus ortus; / lunam finire cernis ut incipiat*)³¹. Similmente, la prosopopea della città tende a enfatizzare il ritratto non già di una donna anziana e priva di forze, bensì quello di una giovane dalle chiome verdi di alloro³².

La Roma di Rutilio è perciò descritta nel duplice assetto di guerriera, la cui 'risurrezione' deve passare attraverso il tionfo militare, e di sovrana dell'orbe, come dimostrano anche i versi successivi 117-18: *aurea turrigero radient diademata cono / perpetuosque ignes aureus umbo uomant*³³; la città è invocata come *regina pulcherrima mundi*, che incarna quei valori di *honor, uirtus, clementia, mores, imperium, consilium, iudicium*, grazie ai quali l'uomo può avvicinarsi al cielo³⁴. Rutilio è dunque propenso ad interpretare l'eternità di Roma ottimisticamente alla luce di una visione provvidenzialistica che anima tutta la storia di Roma e che ne deve guidare anche gli eventi futuri: ad essa contrappone la triste e ineluttabile constatazione che anche le città sono destinate a perire³⁵. L'accento è posto sulla capacità di Roma di tornare

ait 'castrum Inui', id est Panos, qui illic colitur. Inuus autem latine appellatur, Graece: item Graece, latine Incubo: idem Faunus, idem Fatuus, Fatuclus. Dicitur autem Inuus ab ineundo passim cum omnibus animalibus, unde et Incubo dicitur; Ov., Fast., 4,752; Arn. 3,23). Interessante il parallelo messo in luce da Ratti 2006, 242, con Macr., Sat., 1.22.2-4: Pan ipse, quem uocant Inuum, sub hoc habitu, quo cernitur, solem se esse prudentioribus permittit intelligi. Hunc deum Arcades colunt, appellantes τὸν τῆς ἄλλης κύριον: non siluarum dominum, sed uniuersae substantiae materialis dominatorem significari uolentes. Cuius materiae uis, uniuersorum corporum, seu illa diuina, seu terrena sint, componit essentiam. Ergo Inui cornua barbaeque proluxa demisso naturam lucis ostendunt, qua sol et ambitum caeli superioris inluminat, et inferiora conlustrat.

- 29 Tommasi 2016. Ratti 2006, 242, propone un interessante accostamento tra la teologia solare di ispirazione porfiriana presente nel primo libro dei *Saturnali* di Macrobio e l'insistenza sulle immagini solari in Rutilio.
- 30 1.199 s., *illic perpetui soles atque ipse uidetur, / quem sibi Roma facit, purior esse dies*. Secondo Roberts 2001, 550, il passo è da leggersi in polemica con Prud., C. *Symm.*, 1.413-414, in cui il poeta cristiano osserva come il fumo creato dai fuochi dei sacrifici pagani impedisce alla luce di raggiungere i sette colli.
- 31 La medesima immagine ricorre anche in Sid., *Carm.*, 7.5 s., i cui intertesti rutiliani abbiamo discusso in Tommasi 2015, 82 s.
- 32 Su questo passo (e sulla lezione *recinge*, talora posta in questione), cf. Brocca 1999 e 2003-04, 287 s.; in generale si veda anche Schierl 2013, 244, che accoglie *retinge*. Recentemente ha riconsiderato la questione anche Laggioia 2014.
- 33 Nei versi si assiste alla conflazione di Luc. 1.188, *turrigero canos effundens uertice crines* e Verg., *Aen.*, 10.270 s., *ardet apex capiti cristisque a uertice flamma | funditur et uastos umbo uomit aureus ignis* (il passo che darà darà l'aire all'aristia di Enea, raffigurato, al pari degli eroi omerici, nel pieno del suo furore guerriero).
- 34 Non molto chiara l'osservazione di Ratti 2006, 237, n. 22: Rutilio non sembra fare menzione né di Spes né di Fides, e in ogni caso la venerazione pagana di queste divinità sarebbe comunque ben attestata: cf. Lact., *Epit.*, 21.
- 35 Sul passo delle rovine di Cosa cf. Brugnoli 2004. Per il sentimento rutiliano cf. anche Conybeare 2016.

a nuova vita e a nuovo splendore, dopo l'umiliazione subita a opera dei Goti, i quali non hanno commesso semplicemente una violenza, ma un'empietà, che consiste nell'aver messo in discussione l'eternità e la sacralità di Roma: la connotazione religiosa dell'accusa di Rutilio è garantita dalle espressioni del v. 141 s.: *ergo age, sacrilegae tandem cadat hostia gentis, / submittant trepidi perfida colla Getae*, ove i Goti sono accusati di aver empicamente violato un ordine cosmico e sono pertanto destinati a espiare come vittime sacrificali tale colpa.

La rappresentazione di Roma come divinità, celebrata con toni innici e dalla pregnante valenza sacrale, per la quale in anni recenti è stato proposto di vedervi marcata la *Kontrastimitation* rispetto alla Roma ormai cristianizzata dei testi di Prudenzio, in particolare del *Contra Symmachum*³⁶, permette dunque di ipotizzare una rivalutazione del paganesimo tradizionalista, che è elemento sincero della personalità di Rutilio.

Se la nota affermazione di Franz Altheim³⁷, secondo cui Roma deve la sua grandezza alla sua *pietas* e alla sua *fides*, e alla sua obbedienza alla volontà degli dèi, appare troppo recisa, è però altrettanto vero che la convinzione dello speciale favore goduto da Roma e della provvidenzialità di un suo impero, destinato a dominare sull'orbe terrestre, persiste stabilmente anche nel periodo tardo e si lega, come abbiamo cercato di dimostrare altrove³⁸, al tema dell'illimitatezza, intesa sia in senso spaziale che temporale³⁹. L'idea di una città eterna era spesso espressa mediante allusioni patriottiche o propaganda poetica, ma era divenuta parte integrante della struttura religiosa e della cornice teologica di Roma, fin da quell'importante documento che è l'inno a Roma (variamente datato dal III sec. a.C. al II d.C.) della poetessa greca Melinno⁴⁰. Se Augusto poté associare il suo culto a quello della città⁴¹, siffatto coinvolgimento deve essere collegato a nozioni di più ampia portata quali il rinnovamento dei secoli e l'assimilazione di Roma con il cosmo, secondo motivi che corrono certamente attraverso le opere di Virgilio, ma che sono ben presenti alla letteratura sibillina, che condivide, benché originatasi in ambienti diversi e stratificatasi in periodi più lunghi, idee simili⁴². Soprattutto nella poesia profana i versi virgiliani sulla provvidenzialità dell'impero e sul *secol* che *si rinoua*, divengono un motivo caro anche alla produzione tardoantica, quando si saldano alla prospettiva carismatica e all'identificazione dell'imperatore quale corpo dell'impero, ovvero all'idea che Roma accolga e unifichi sotto il suo manto genti diverse e ne faccia un popolo solo, idea che già ricorre peraltro nell'encomio di Elio Aristide⁴³.

36 Così Soler 2005; meno netta Schierl 2013.

37 Altheim 1938, 411 s.

38 Tommasi 2013 e 2015, con bibliografia precedente.

39 Sono tuttora fondamentali le osservazioni di Turcan 1983 a proposito della celeberrima espressione dell'*Eneide* (1.277-278).

40 Degl'Innocenti Pierini 2010, 130 non sembra aver presente che questo testo è già impiegato da Norden 1913 nella sua disamina sulle forme cletiche. Per le questioni cronologiche e per un commento si veda ora Pollmann 2013, 16, studio che, più in generale, discute anche il tema dell'eternità di Roma.

41 Sul culto di Roma cf. Lugli 1949, Mellor 1975 e 1981 e Fayer 1976.

42 Cf. Potter 1990 e, per l'Occidente latino nella tarda antichità, Brocca 2010.

43 Ratti 2006 è piuttosto incline a leggere l'encomio di Rutilio come antifrastico e velatamente polemico nei confronti del suo precedente greco. Sul tema del *fecisti patriam diuersis gentibus unam* (1.63) cf. Zarini 2007, 11: "*lorsque Claudianus et Rutilius s'enthousiasment pour la capacité d'assimilation dont Rome fait preuve envers les étranger; ils songent en fait à des peuples très anciennement assimilés; mais ceux qui se massent à leur propre époque 'aux portes de l'empire dont les gonds craquent,' comme l'écrira*

Il motivo della provvidenzialità divina inaugura anche l'invettiva contro Stilicone contenuta ai versi 41 ss. del secondo libro (*si factum certa mundum ratione fatemur / consiliumque dei machina tanta fuit ... sollicitosque habuit Roma futura deos*)⁴⁴, il che rende tanto più grave il delitto compiuto da Stilicone, nel suo aver tradito Roma, scendendo a patti con i barbari⁴⁵ – un passo che forse si può leggere anche come antifrastico rispetto alla nota *sententia* tacitiana (*Hist.*, 1,3), *non esse curae deis securitatem nostram, esse ultionem*.

Intessuta di reminiscenze claudiane e, come sempre, sapientemente stilizzata con una serie di elementi tesi ad accentuare l'elemento del tradimento (gli *exempla* mitologici di Altea e Meleagro, di Scilla e Niso, i richiami intertestuali all'Ulisse virgiliano, e quello, ben più concreto nella sua storicità, del matricidio compiuto da Nerone), l'accusa a Stilicone sembra anche in un altro punto riprendere le *Historiae* tacitiane, allorché si definisce il generale vandalo *proditor arcani ... imperii*. Lasciando nel dubbio se effettivamente il *facinus* sia stato compiuto (e probabilmente non fu così), ci pare però indubitabile che con questa espressione Rutilio voglia istituire una equiparazione tra Stilicone e il *pontifex* di età repubblicana Valerio Sorano, colpevole di aver divulgato il nome arcano di Roma⁴⁶: il caso eclatante della colpa di Sorano poteva esser presente alla mente di Rutilio e una eventuale allusione ad esso e un implicito accostamento Sorano-Stilicone, ambedue colpevoli di aver violato un tabù, per velleità di guadagno personale, e provocando la rovina di Roma e aprendo le porte agli invasori nemici, non pare fuori luogo, tanto più che Stilicone viene accusato di aver fatto bruciare un altro dei *pignora imperii*, ossia i *Libri Sibillini*, che, secondo la leggenda, costituivano fin dall'età regia uno dei fondamenti del diritto sacrale romano⁴⁷.

Huysmans dans À rebours (ch. III), *n'ont droit qu'à leur mépris, voire à leur haine*". Come abbiamo tentato di dimostrare in Tommasi 2015 e 2016, si deve comunque osservare che il tema dell'eternità di Roma viene in larga misura condiviso anche da quanti tra gli autori cristiani che enfatizzano la nozione di impero e quella di un sovrano quale vicario di Cristo in terra e suo imitatore.

44 Il tema stoico cui qui Rutilio attinge sembra derivare da due loci poetici precedenti, ossia Luc. 2.7 s. e Claud., *Ruf.*, 1.1 s.

45 Su Stilicone in Rutilio cf. Corsaro 1981, 95 s., che sottolinea la cecità politica di Rutilio e soprattutto Brocca 2005, che pone a confronto l'invettiva rutiliana e i *carmina* politici di Claudiano (in particolare *Ruf.*, 1.305; 2.49-53; *Get.*, 100-104 e 577-578); per la studiosa, Rutilio vorrebbe in questo modo suggerire a Costanzo di evitare gli stessi errori compiuti da Stilicone. Assai a proposito, viene evidenziato, oltre ai riferimenti tradizionali a Cic., *De leg.*, 3.19 (Tiberio Gracco e le sue proposte di legge rivoluzionarie) e Ov., *Met.*, 7.278 (Medea che sta rimescolando un filtro magico), il passo di Aur. Vict. 33.3-4, "in cui lo storico accusa l'imperatore di aver lasciato andare in rovina lo stato poiché non aveva fatto nulla per contrastare le ripetute invasioni dei Goti, Parti e alte popolazioni barbariche: così *quasi uentis undique saeuientibus, paruis maxima, ima summis orbe toto miscuit*. Il che è proprio quello che, secondo Rutilio, aveva fatto anche Stilicone, animato da un *crudelis furor*" (158). Superfluo è ricordare l'immagine 'cosmica' della confusione degli elementi presupposta dal v. 2.44, *crudelis summis miscuit ima furor*.

46 Riprendiamo qui alcune considerazioni già formulate diffusamente e con altra bibliografia in Tommasi 2014. Il nesso tra rito della *euocatio* e presunto tradimento di Stilicone fu adombrato già da Boano 1948 e ripreso da Paschoud 1967, 162 s., per il quale a rafforzare questa proposta concorrano la menzione congiunta dei libri Sibillini e l'insistenza, in Rutilio, sul tema della eternità di Roma.

47 Su cui cfr. Monaca 2005 e Santi 2013, che pure discute il passo rutiliano alla luce di altre testimonianze coeve. Nell'osservare come Rutilio sia l'unico ad accusare Stilicone della distruzione dei *Libri Sybillini*, Brocca 2005, osserva che essa non è un *facinus* fra molti, ma la chiave stessa del tradimento, compiuta con la volontà precisa di privare Roma delle sue ultime difese e di ciò che ne garantiva l'eterno permanere, aggiungendo altresì che tale operazione fosse dovuta anche a ragioni di contingenza

Evidentemente l'episodio di Sorano doveva essere persistente nella memoria degli ultimi pagani, strenui difensori della tradizione antiquaria romana, soprattutto in un momento di particolare crisi, come gli anni successivi al sacco alariciano del 410, in cui era ricorrente l'accusa di aver abbandonato gli antichi dèi e aver causato in tal modo la rovina dell'*Vrbs aeterna*. Non sembra casuale né che Agostino citi a più riprese nei primi dieci libri del *De Civitate Dei* i versi virgiliani sugli dèi che abbandonano Troia (*excessere omnes adytis*), né che Servio, in un'opera composta verisimilmente nella stessa epoca, alluda due volte al *nefas* di Sorano⁴⁸. Interpretare il passo rutiliano in tal senso, sottolineando cioè le componenti religiose, rappresenterebbe pertanto un complemento rispetto all'aura e al tono sacrale dell'eulogia per Roma.

La pagina innografica su Roma e l'accento al suo *nomen sacrum* indicano dunque con chiarezza l'attaccamento a una religiosità tradizionale pagana. A tali convinzioni si possono, inoltre, accostare gli accenni enoteistici che compaiono nella sezione di apertura del primo libro, ove sembrano essere anticipati e prefigurati alcuni temi che ricorreranno più diffusamente nella *laus* della città: Rutilio la celebra in un *makarismos* come vera patria, in contrapposizione alla Gallia⁴⁹, ritenendosi fortunato ad aver risieduto lì, e come madre delle virtù⁵⁰, esaltando al tempo stesso la funzione del Senato, designato come *concilium*⁵¹,

storico-politica, dovuta alla minacciosa presenza di Alarico nel 407, e che forse rappresentasse il tentativo, in un momento difficile, di reprimere elementi di sfiducia circa il futuro dell'impero, giacché le profezie potevano anche rivelarsi non particolarmente favorevoli. Benché non condivisibile in tutte le sue conclusioni, è da segnalare l'interessante raffronto operato da Demougeot 1952 con la prospettiva apocalittica del *Commento a Daniele* di Gerolamo.

- 48 Cameron 2011, 611 s., si mostra piuttosto scettico, e contro le ipotesi di Ando 2001, sostiene che l'interesse di Macrobio sia puramente antiquario e che le uniche note sull'*euocatio* presenti in Servio appartengano al *Seruius auctus*: se ciò è vero per *Aen.*, 2.244; 2.351, diverso è il caso dei due passi su Sorano, *Georg.*, 1.498 e *Aen.*, 1.277, che, almeno in parte, sono già nel testo serviano originario, come pure l'allusione a Cartagine in *Aen.*, 12.841. Per una contestualizzazione dei passi agostiniani, in relazione con l'*euocatio*, cfr. MacCormack 1998, 164 s. Per delle persistenze sotto traccia dell'*euocatio* in età tarda cfr. le connessioni evidenziate da Lenski 2008 a proposito dell'iscrizione celebrativa sull'arco trionfale di Costantino. Ferri 2010, 59, cita Amm. 23.20, in cui Giuliano, arringando i suoi soldati nei pressi di Cercusio, farebbe riferimento ad alcuni dei momenti più difficili attraversati dall'esercito romano nei tempi antichi e citerebbe una serie di città che subirono la *deuotio* (e, forse, furono oggetto anche di un'*euocatio*).
- 49 Sul tema delle 'due patrie' il *locus* per eccellenza è da ravvisarsi nel proemio del secondo libro del *De Legibus* ciceroniano, passo che forse non è estraneo alla memoria rutiliana.
- 50 Un certo stoicismo vulgato sembra riflettersi anche nella iniuncta *semina uirtutum* (1.9), che alluderebbe alle ragioni seminali, su cui cf. Cic., *Tusc.*, 3.2; *Nat. deor.*, 2.79; *Fin.*, 4.4 e 18; 5.18 e 43; Germ. 133 s.; Macr., *Comm.*, 1.11.6 e 12.13. Non sembra del tutto condivisibile la lettura di Soler 2005, 319, che vi scorge un riferimento a passi di Prudenzio o Paolino di Nola, nei quali si parla della distribuzione dei corpi dei martiri nello spazio dell'impero, per quanto sia senz'altro corretto affermare che Rutilio, dunque, si opporrebbe al provvidenzialismo cristiano, attraverso un provvidenzialismo filosofico di matrice pagana.
- 51 Brugnoli 2006 opportunamente sottolinea la dipendenza del passo rutiliano da Luc. 5.7-14 e 44-50, osservando che essa testimonierebbe la "somiglianza etico-politica fra la Roma della Curia lucanea, che è quella della Repubblica romana di Catone e Pompeo nel momento del suo irrefrenabile declino per l'avvento dell'Impero cesareo, e la Curia stessa della Roma di Rutilio in cerca di disperati compromessi al sorgere del regno romano-barbarici", il che corrisponde a "un suo vagheggiamento del tutto revanscista dell'ideologia altrettanto revanscista donde proviene il *locus* lucaneo. Questa

espressione che alluderebbe forse al concilio divino, secondo una metafora comunque corrente nella tarda antichità⁵²: *quale per aetherios mundani uerticis axes / concilium summi credimus esse dei*. Nella menzione del *genius* (v. 16)⁵³ e nel *summus deus* si leggono chiaramente i toni enoteistici del paganesimo intellettualizzato di età tardoantica⁵⁴.

Infine, evidente indizio del paganesimo rutiliano, a nostro avviso è senza dubbio il violento attacco ai monaci, che risulterebbe quanto meno strano se pronunciato da un autore cristiano (per quanto si debbano tenere in conto che certe esasperate manifestazioni di ascetismo erano invise alla stessa gerarchia, che difatti tentò di contenerle e limitarle, o che episodi di ostilità verso i monaci sono attestati anche in ambienti cristianizzati)⁵⁵. La condanna di Rutilio investe l'aspetto antisociale e il deliberato rifuggire dal consorzio umano, che si traduce concretamente nella scelta di vivere sulla squallida isola di Capraia⁵⁶, è rafforzato mediante l'icastico aggettivo di *lucifugi* e il parallelo con Bellerofonte⁵⁷. Ad

osservazione dovrebbe servire, secondo me, a limitare o addirittura a respingere l'idea, che fu già di Lana ma fu poi ripresa in tempi più recenti da Castorina e da Senis, che la scarsità in Rutilio dei riferimenti al *princeps*, congiunta con la sua esaltazione continua della *Curia*, tipicamente ciceroniana, può avere qui un preciso significato politico, se messa in rapporto col silenzio dell'imperatore, e lo qualificerebbe quindi come un oppositore *sui generis* dell'impero⁵⁸.

52 L'immagine sembra ripresa da Ov., *Met.*, 1,176, come nota Fielding 2017, 59 s. e come, per il caso di Marziano Capella, abbiamo osservato in Tommasi 2012, 91 s. Sul passo cf. anche Verbaal 2006.

53 Sulla effettiva persistenza di un *genius Senatus* anche in età tarda cf. Bruggisser 2011. Per Seagraves 2017, 84, si tratta invece del *genius Urbis* o *genius populi Romani*.

54 Cf. Tommasi 2012, 192 s. Giustamente Maranini 2009-2010, 503, osserva che Rutilio ha rappresentato Roma quasi come oggetto di una fede enoteista, alla quale concorre tutto l'apparato mitologico del *De reditu suo*, la cui funzione sarebbe quella di far dimostrare l'eternità di Roma attraverso la persistenza della tradizione mitologica. Soler 2005, 266 ricorda peraltro che compito del *praefectus Vrbi* (quale era stato appunto Rutilio) era anche quello di presiedere al *natalis Vrbi* del 21 aprile.

55 Cameron 2011, 211 sembra far proprie alcune osservazioni già presenti in Schenkl 1911, 410-416 a proposito dell'atteggiamento polemico che anche certi scrittori cristiani mostrano nei confronti del monachesimo. La distinzione tra le lodi per Costanzo e l'invettiva contro i monaci è fatta propria anche da Corsaro 1981, 69-93, il quale si chiede se l'attacco di Rutilio fosse rivolto solo ai monaci o a tutto il cristianesimo in generale, dal momento che Rutilio non utilizza alcun argomento di natura prettamente teologica. Per alcune di queste critiche cf. Fontaine 1979. Si deve comunque sottolineare che alcuni passi portati a sostegno di questa tesi non hanno la forza dell'invettiva rutiliana: ad es. Hier., *Ep.*, 39,6, il quale narra come, durante i funerali di Blesilla, nobildonna romana che si era data alla vita monastica, la folla avrebbe insinuato che sarebbero state proprio le privazioni della vita monacale a condurla alla morte, ma condanna fermamente tali comportamenti nell'*Ep.* 22 Gerolamo traccia inoltre una serie di pungenti ritratti di monaci, che oscillano da figure rozze a personaggi eleganti e raffinati. Si sa, per contro, che specialmente nella parte orientale dell'Impero, i monaci si erano talora resi protagonisti di azioni violente contro i fedeli pagani e contro i loro templi (cf. e.g. Ioh. Chrys., *Ep.*, 86). Questi diversi dati permettono dunque di concludere che il monachesimo era un fenomeno estremamente variegato.

56 Sulla effettiva pratica di costituire comunità monastiche nelle isole cf. Pricoco 1978, Cameron 2011, 212, con esempi e bibliografia. Si deve comunque tener presente che questi monaci non erano né rozzi né illetterati, come pretendeva Rutilio: al riguardo si leggano le interessanti considerazioni di Williams 2006 e Giovanni 2009.

57 Cf. Soler 2005, 324: il termine ricorre già in Min. Fel. 8,4, ove il pagano Cecilio designa i cristiani come *natio lucifuga*, con un aggettivo che Virgilio impiega per le blatte (*Georg.*, 4.243). La stessa studiosa ricorda inoltre come Rutilio si serva di vari versi delle *Georgiche* per ricostruire l'idea di una natura incolta e selvaggia (cf. Soler 2004). Si può aggiungere che *lucifugus* è attestato anche in Cic., *Fin.*, 1,61,

accrescere il profondo senso di ostilità concorre anche l'episodio parallelo, rievocato in prossimità della Gorgona, a proposito di un giovane probabilmente amico o comunque della cerchia sociale di Rutilio (cf. *noster*, 1.519), che, rinunciando ai beni e alla carriera politica, ha scelto di abbracciare la vita monastica, autoesiliandosi follemente tra la sporcizia e lo squallore in un *uiu funere*. Lo sconcerto che tali scelte dovevano destare tra i membri della aristocrazia legata spesso alla religione avita sono del resto testimoniati dal celebre caso di Ausonio e Paolino di Nola⁵⁸; saremmo invece portati a considerare sotto una luce totalmente differente il resoconto che Gerolamo fa di Bonoso, ritiratosi a vita ascetica su un'isola e che Cameron considera indizio della meraviglia o dello 'scetticismo' che poteva destare la scelta monastica⁵⁹. Nella virulenta invettiva di Rutilio, il cui tono non ha eguali nella letteratura cristiana, il monachesimo è dunque tanto più aberrante in quanto implica un degrado delle condizioni materiali di vita e causa la rottura dei precedenti legami familiari e sociali. Anche questo episodio si conclude con un richiamo alla mitologia classica, segnatamente al maleficio con cui Circe trasformò i compagni di Ulisse in porci, anzi peggiore in quanto la nuova fede non si limita a mutare i corpi, ma trasforma gli animi⁶⁰.

L'incapacità a integrarsi nell'umano consorzio aveva del resto caratterizzato la descrizione rutiliana del *conductor Iudaeus* (1.381-398)⁶¹, che, in tono quasi di commedia, senza dubbio riprende gli stereotipi presenti anche nelle satire di Orazio e Giovenale⁶², per

all'interno di un catalogo di 'passioni': da questo trae le mosse un fine lavoro di Scarcia 1984, che discute il tema della 'melancolia', richiamandosi inoltre al tema di Bellerofonte. Maranini 2009-2010, 482: la similitudine con Bellerofonte sembra identificare i monaci come afflitti di eccesso morboso di bile nera secondo la tradizione galenica, che voleva anche l'eroe omerico preda di questo male. Interessante il fatto che un analogo parallelo ricorra in Aus., *Ep.*, 21.69-72, a proposito di Paolino. Il passo ausoniano risente di Cic., *Tusc.*, 3.63, ove si traduceva Hom., *Il.*, 6.201: *ut ait Homerus de Bellerophonte: Qui miser in campis maerens errabat Aleis, / ipse suum cor edens, hominum uestigia uitans*, che in Ausonio diviene *coetus hominum et uestigia uitans*.

58 La vicenda è ben ricostruita nei capitoli iniziali di Trout 1999, in part. p. 69 s.

59 *Ep.*, 3.4-5; 60.10; 118.5, citate in Cameron 2011, 211. Cf. invece Clausi 2013, in part. 134 s.

60 Cf. 1.524 s.: *Num, rogo, deterior Circaeis secta uenenis? / Tunc mutabuntur corpora, nunc animi*. Osserva Lana 1961, 112 s. che la menzione dei *uenena Circea* doveva essere corrente nella polemica contro i cristiani che si facevano monaci, giacché si ritrova utilizzata in senso contrario nella biografia di S. Onorato, il fondatore del cenobio di Lérins) scritta dal suo allievo Ilario, *Serm. de uita S. Honorati Arelatensis episcopi*, 17.6: *non Circeo, ut aiunt, poculo ex hominibus feras sed ex feris homines Christi uerbum tamquam dulcissimum poculum Honorato ministrante faciebat*. Boano 1948, 68, nota inoltre la somiglianza con Eunap. 472 a proposito della sordidezza monastica.

61 *Dissociale* (1.384) è antifastico rispetto alla formula di Sen., *Clem.*, 1.3.2, *nos, qui hominem sociale animal communi bono genitum uideri uolumus*; alla antisocialità degli Ebrei fanno riferimento anche Tac., *Hist.*, 5.5, *separati epulis*; Apollon. Mol., *ap. Ios.*, *C. Ap.*, 2.148.

62 Tra questi, che Rutilio assimila ad assurde fole, la circoncisione, che per Ratti 2005, 82, presupporrebbe inoltre la credenza per la quale la circoncisione era sinonimo di castrazione o di sterilità maschile; l'astinenza dalla carne di maiale; l'avidità; il riposo del sabato, che è ozio ignobile. Secondo Verbaal 2006, 155 s., Rutilio alluderebbe sarcasticamente al fatto che la stanchezza e il riposo sono indegni della divinità. Ci sembra comunque forzato e superfluo interpretare il nesso *lassati mollis imago dei* come allusione a Gn, 1.27, *et creauit Deus hominem ad imaginem suam: ad imagine Dei creauit illum, masculum et feminam creauit eos*. Più interessante la lettura suggerita da Garzya 1961 sull'espressione *frigida sabbata*, che, oltre al riferimento alla consuetudine di non accendere il fuoco nel giorno festivo (su cui cf. inoltre *Schol. Verg. Georg.*, 1.336, *apud Iudaeos Saturni die frigidos cibos esse*), sarebbe da interpretarsi come un doppio senso osceno, sulla base di *Anth. Pal.*, 5.160. Giova ricordare che il motivo

concludersi con un ulteriore paragone omerico, dal momento che il querulo personaggio è *durior Antiphate* (v. 382). Secondo alcuni interpreti, le somiglianze tra l'episodio dei monaci e quello del locandiere ebreo altro non sarebbero che lo spunto per un ulteriore attacco alla religione cristiana, come mostrerebbe l'espressione *radix stultitiae* (1.389), che alluderebbe quindi al legame di filiazione tra le due tradizioni⁶³. Questa interpretazione sembrerebbe confortata da un frammento tacitano citato da Sulp. Seu., *Chron.*, 2.30⁶⁴:

At contra alii et Titus ipse euertendum in primis templum censebant, quo plenius Iudaeorum et Christianorum religio tolleretur: quippe has religiones, licet contrarias sibi, isdem tamen (ab) auctoribus profectas; Christianos ex Iudaeis extitisse: radice sublata stirpem facile perituram.

Similmente, la festività della *inventio Osiridis* gioiosamente celebrata dai contadini potrebbe essere letta in contrapposizione al Cristo risorto dai morti⁶⁵.

Non siamo tuttavia convinti che Rutilio qui voglia presentare esclusivamente un attacco indiretto al cristianesimo⁶⁶, celandolo dietro la polemica anti giudaica, dal momento che la critica al giudaismo era corrente presso gli autori greci e latini e che questa si pose spesso sul piano pratico piuttosto che su quello metafisico, investendo questioni di ordine giuridico o politico⁶⁷. In un crescendo polemico, la conclusione del passo appare infatti abbandonare

del riposo di Dio al settimo giorno era corrente nella polemica pagana: cf. Cels., *ap. Orig.*, *C. Cels.*, 6.61 e già Sen., *De Superst.*, fr. 41 (su cui cf. infra, n. 69). Per altre fonti antiche in cui ricorrono tali *topoi* anti giudaici cf. Schenk 1911, che alle p. 399 s. dedica una lunga disamina proprio al motivo del 'riposo'. Sulla presenza di Ebrei nell'Etruria del v secolo cf. Cracco Ruggini 2011, II, 232.

63 Paschoud 1968, 324: "*Je crois que l'identification de stultitia avec le christianisme est une interpretation qu'il faut absolument adopter et qui seule eclaire correctement la position religieuse de Rutilius. Il amalgame Juifs et Chretiens, et sa haine contre les premiers ne s'explique bien que par la crainte que lui inspirent les seconds*"; Cracco Ruggini 2011, IX, 37; viceversa Schenk 1911, 397, ritiene ingiustificata tale ipotesi. Per *radix stultitiae* si veda Guillaumin 2006, che legge il nesso come simmetricamente opposto al biblico *radix sapientiae*, tanto più che il latino classico non sembra avere attestazioni figurate del termine, tranne Cic., *Tusc.*, 3.13, *Nos autem audeamus non solum ramos amputare miseriarum, sed omnis radicum fibras euellere*, che poco dopo continua, *ita sunt altae stirpes stultitiae*. L'impiego di *stultitia* richiama peraltro alla mente due luoghi molto famosi della prima epistola paolina ai Corinti 1.18-25 e 3.18-20.

64 Una osservazione di Stern 1980, 664, che non ci sembra aver ricevuto l'attenzione che merita.

65 *Reuocatus Osiris* del v. 375 potrebbe riecheggiare Paul. *Rom.*, 10.7, *hoc est Christum a mortuis reuocare*; per la festa cf. anche Iuu. 8.29, *populus quod clamat Osiri inuento*; più in generale, per il mito, Ov., *Met.*, 9, 693, *numquam satis quaesitus Osiris*; oltre alla critica da parte degli autori cristiani, e.g. Tertull., *Marc.*, 1.13.5; Min. Fel. 21.7; Firm., *Err.*, 3; *Carm.* c. *Pag.*, 100 s.; ps.-Paul. Nol., *Carm.*, 32.119 s.; Paul. Nol., *Carm.*, 19.945 s. (con le considerazioni di Sanzi 2008; Ratti 2006, 243 a proposito dei paralleli con il *Carmen contra Paganos*). Cameron 2011, 169, sembra minimizzare la componente della festa, riducendola a trastullo di villici, ma dal canone 62 del Concilio Quinisesto del 692 apprendiamo che nelle campagne venivano ancora celebrate feste in onore delle antiche divinità (per quanto probabilmente molto depauperate della originaria portata pagana). La contrapposizione tra Osiride, talvolta nella letteratura pagana assimilato a Dioniso (cf. Plut., *De Is.*, 35-37; Lyd., *Mens.*, 4.45), e Cristo, in termini di 'dèi che muoiono e risorgono', venne implicitamente tenuta presente da molti studiosi della fine dell'Ottocento, ad es. da J. G. Frazer ne *Il Ramo d'oro*.

66 Di tale avviso soprattutto Ratti 2005, 80 s., per il quale il v. 398 farebbe riferimento alla *natio* in quel momento vincitrice, ossia i Cristiani.

67 Cracco Ruggini 2011, IX, 34 s.; V, 58, osserva come all'epoca di Rutilio "l'alleanza' tra pagani ed Ebrei era tramontata da un ventennio", facendo riferimento soprattutto alla progressiva assimilazione sul

i toni della satira (o esagerarli) per slanciarsi in un paradosso che attiene anche alla dimensione politica. Rutilio osserva (395 s.) che meglio sarebbe stato se le armi di Pompeo prima e di Tito poi non avessero sottomesso la Giudea, la cui esiziale superstizione serpeggia diffondendosi come una pestilenza⁶⁸:

Atque utinam numquam Iudaea subacta fuisset / Pompeii bellis imperioque Titi! / Latius excisae pestis contagia serpunt / uictoresque suos natio uicta premit.

Come è noto, quest'ultima espressione, riprende il fr. 41 del perduto *De superstitione* senecano, un passo che Agostino cita in *De ciuitate Dei*, 6.11 (attualmente nostra unica fonte), *usque eo sceleratissimae gentis consuetudo conualuit, ut per omnes iam terras recepta sit: uicti uictoribus leges dederunt*⁶⁹. Il topos del vinto che soggioga il vincitore, già da Orazio applicato al contrasto culturale-nazionalistico fra Greci e Romani, viene dunque trasferito da Seneca a quello fra Giudei e Romani. Esso sembra più precisamente riferirsi alla difficile compatibilità, sul piano del diritto, tra il *ius* romano e la legislazione ebraica, che, già messo in risalto nella prima età imperiale⁷⁰, è fatto proprio dagli autori cristiani alla fine del quarto secolo, allorquando gli Ebrei vengono tacciati di slealtà nei confronti dell'impero, nonostante gli sforzi da parte di questi ultimi a trovare una conciliazione giuridica tra le due tradizioni, espressa ad esempio nella *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*, datata agli anni Ottanta del quarto secolo⁷¹. A nostro parere potrebbe essere possibile, sulla scorta di quanto osservato da Lellia Cracco Ruggini, che Rutilio si ponesse su questa stessa linea, recuperando i *loci* classici già citati, e che volesse attaccare la relativa tolleranza di cui fruivano gli Ebrei

piano legislativo; si può altresì notare che le frange intellettualizzate del paganesimo mostrano talora un certo sentimento di ammirazione per il Dio degli Ebrei e le caratteristiche aniconiche della sua venerazione (cf. Tommasi 2013b).

- 68 Si può notare a tal proposito che l'immagine del contagio è usata da Plin., *Ep.*, 10.96, con riferimento ai cristiani: *neque ciuitates tantum sed uicos etiam atque agros superstitionis istius contagio peruagata est.*
- 69 Ora, ipotizzare con Cameron 2011, 209, che Rutilio non leggesse direttamente Seneca, in quanto *most unfashionable* sia per il suo anticlassicismo, sia per la considerazione di cui godeva presso i cristiani, sia perché il *De superstitione* con la sua critica alla religione non avrebbe attirato il gusto di un pagano militante, appare una apodittica *petitio principii*, tanto più che l'ideologia rutiliana è costituita, come si è visto, da elementi stoicheggianti. Lo studioso continua osservando come Seneca sia l'unico predecessore di Rutilio ad applicare il motivo del *Graecia capta* alla Giudea. Si può invece aggiungere, con Cracco Ruggini, *Pers.* 5.176 s.; la frase paradossale secondo cui sarebbe stato meglio che Tito non avesse soggiogato la Giudea ricorre similmente in Philostr., *V. Apoll.*, 6.29. Inoltre, è vero che (cf. Schenkl 1911) tali argomentazioni anti giudaiche erano frequenti anche nella trattatistica cristiana, ma questo argomento non pare sufficiente a pensare che Rutilio non fosse ostile ai cristiani, neppure se la sua conoscenza del passo senecano derivasse dalla lettura di Agostino.
- 70 Cf. Iuu. 14.100 s.: *Romanas autem soliti contemnere leges / Iudaicum ediscunt et seruant ac metuunt ius / tradidit arcano quodcumque uolumine Moyses*; Tac., *Hist.*, 5.2-7.
- 71 Cf. Cracco Ruggini 2011, V, in part. p. 58 s., che cita Ambr., *Ep.*, 40.21; Aug., *En. Ps.*, 58, *Serm.*, 2, p. 476 CCL, *id est, gens ista non ita cessit in iura Romanorum, ut amiserit formam Iudaeorum; sed ita subdita Romanis est, ut etiam leges suas teneat, quae leges sunt Dei*; *Serm.*, 2.21: *maneant gens Iudaeorum: certe uicta est a Romanis, certe deleta ciuitas eorum; non admittuntur ad civitatem suam Iudaei, et tamen Iudaei sunt. Nam omnes istae prouinciae a Romanis subiugatae sunt. Quis iam cognoscit gentes in imperio Romano quae quid erant, quando omnes Romani facti sunt, et omnes Romani dicuntur? Iudaei tamen manent cum signo; nec sic uicti sunt, ut a uictoribus absorberentur*; *En. Ps.*, 39.13, p. 435 CCL; *Serm.*, 374.2; Ioh. Chrys., *Or.* 4, PG 48, 875; Cassiod., *Exp. Ps.*, 58.12, p. 526 CCL.

ai primi del quinto secolo sotto Onorio, testimoniata da un provvedimento del 412 in cui si garantiva agli Ebrei la libertà di osservare il sabato⁷².

Le allusioni alla tradizione ebraico-cristiana, da un lato, e l'esaltazione della città di Roma e delle sue tradizioni, dall'altro, costituiscono una sorta di dittico speculare e contribuiscono alla costruzione di una immagine complessiva dalla quale emerge l'attaccamento di Rutilio ai valori della *Romanitas* pagana. In ciò egli si pone dunque come testimone di un paganesimo ancora vivace, sebbene altamente elitario, intellettualizzato e non privo di venature nostalgiche, destinato perciò inesorabilmente a fallire. Per quanto riguarda il caso della Gallia, sua terra natale, è peraltro possibile notare come il processo della cristianizzazione fu lungo e come esso dette luogo, soprattutto nelle campagne o nei centri non urbanizzati, a interessanti aspetti di sincretismo o alla sopravvivenza di pratiche superstiziose di matrice pagana almeno fino a tutto il sesto secolo⁷³.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni

- Fo, A., ed. (1992): Rutilio Namaziano, *Il ritorno*, Torino.
- Malamud, M., ed. (2016): *Namatianus' Going Home. De reditu suo*. Translated and with an Introductory Essay, London-New York.
- Seagraves, R., ed. (2017): Claudius Rutilius Namatianus, *De Reditu Suo*, Latin Text Annotated with an English prose translation, s.i.
- Wolff, É., Lancel, S., e Soler, J., ed., (2007): Rutilius Namatianus, *Sur son retour*, texte établi et traduit, CUF, Paris.

Letteratura secondaria

- Aliboni, A. (2017): *Una rivisitazione dello spazio del conflitto religioso nelle Relationes di Quinto Aurelio Simmaco*, Tesi di Laurea Specialistica, Università di Pisa.
- Altheim, F. (1938): *A History of Roman Religion*, Engl. Transl. H. Mattingly, London.
- Ando, C. (2001): "The Palladium and the Pentateuch: towards a sacred topography of the later Roman empire", *Phoenix*, 55, 369-410.
- Bachvarova, M. R., Dutsch, D., & Suter, A., ed. 2016, *The Fall of Cities in the Mediterranean. Commemoration in Literature, Folk-Song and Liturgy*, Cambridge
- Barcellona, R. (2016): "Lo statuto dell'alterità fra identità fluide e confini incerti: Gallia secc. v-vi. Salviano di Marsiglia, Sidonio Apollinare, Gregorio di Tours", in: Lorenzi & Navarra, éd. 2016, 459-485.
- Bartalucci, A. (1965): "Note rutiliane", *SCO*, 14, 30-39.
- Boano, G. (1948): "Sul 'De reditu suo' di Rutilio Namaziano", *RFIC*, 76, 54-87.
- Bonanente, G., & Lizzi Testa, R., ed. 2010, *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere*, Bari
- Brocca, N. (1999): "A proposito di Rutilio Namaziano, de red. 115-16", *FAM*, 17, 7-11.
- Brocca, N. (2003): "A che genere letterario appartiene il 'De reditu' di Rutilio Namaziano?", in: Consolino, F. E., ed. (2003), 231-255.

72 Cf. *CTh* 16.8.20 e 21.

73 Su questo aspetto cf. ora la ricca disamina di Ferrari 2019.

- Brocca, N. (2003-2004): "Memoria poetica e attualità politica nel panegirico per Avito di Sidonio Apollinare", *Incontri triestini di filologia classica* 3, 279-295 [online, consultato il 6 aprile 2019]. URL: <http://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/921/1/17%20BROCCA.pdf>.
- Brocca, N. (2005): "Il proditor Stilicho e la distruzione dei Libri Sibyllini", in: Gualandri et al., ed. 2005, 137-184.
- Brocca, N. (2010): *Lattanzio, Agostino e la Sibylla Maga*, Roma.
- Bruggisser, P. (2011): "Rutilius Namatianus et le Génie du Sénat de Rome: le verdict d'une inscription de la Ville de Rome (CIL VI 41378)", *Hermes*, 139, 494-500.
- Brugnoli, G. (2004): "I topi di Cosa", in: Conte & Stok (2004), 167-175.
- Brugnoli, G. (2006): "La curia di Rutilio Namaziano: (Rutil. 1, 1-18)", *RCCM*, 48, 79-85.
- Cameron, A. (1967): "Rutilius Namatianus, St. Augustine, and the Date of the De Reditu", *JRS*, 57, 31-39.
- Cameron, A. (2011): *The Last Pagans of Rome*, Oxford.
- Charpentier, M. C., ed. (2004), *Les espaces du sauvage dans le monde antique: approches et définitions*, Paris
- Clausi, B. (2013): "O rerum quanta mutatio! Città e deserto nell'ideologia ascetica e nella scrittura epistolare di Gerolamo", in: Intrieri & Siniscalco, ed. 2013, 123-164.
- Clemente, G. (2013): "Introduction", in: Lizzi Testa, R., ed. 2013, 13-29.
- Consolino, F. E. (2003) : *Forme letterarie nella produzione latina di IV-V secolo: con uno sguardo a Bisanzio*, Roma
- Conte, S., & Stok, F., ed. 2004, *Studi di filologia e letteratura latina*, Pisa.
- Conybeare, C. (2016): "How to lament an eternal city: the ambiguous fall of Rome", in: Bachvarova et al., ed. (2016), 221-225.
- Corsaro, F. (1981): *Studi rutiliani*, Bologna.
- Courcelle, P. (1948): *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris.
- Cracco Ruggini, L. (2003): "Rome in Late Antiquity Clientship, Urban Topography, and Prosopography", *CPh*, 98, 366-382.
- Cracco Ruggini, L. (2011): *Gli Ebrei in età tardoantica. Presenze, intolleranze, incontri*, Roma.
- Criscuolo, U., e De Giovanni, L., ed. (2009), *Trent'anni di studi sulla tarda antichità: bilanci e prospettive (Napoli 21-23 novembre 2007)*, Napoli
- Curran, P. (2000): *Pagan City and Christian Capital*, Oxford.
- De'Innocenti Pierini, R. (2010): "Quando si invoca una città: Cordova in AL 409 R.2 (= 12 Zurli) e alcune variazioni elegiaco-epigrammatiche dell'inno alla patria", *Paideia*, 65, 117-135.
- Demougeot, E. (1952): "Saint Jérôme, les oracles sibyllins et Stilicon", *REA*, 54, 83-92.
- Dodds, E. R. (1959): *I greci e l'irrazionale*, tr. it., Firenze.
- Drinkwater, J., e Elton, H., ed. (1992): *Fifth Century Gaul. A Crisis of Identity?*, Cambridge.
- Dufourcq, A. (1905): "Rutilius Namatianus contre Sainte Augustine", *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 10, 488-492.
- Duval, Y.-M. (1968): "Recherches sur la langue et la littérature latines: Bellérophon et les ascètes chrétiens: 'melancholia' ou 'otium'?", *Caesarodunum*, 3, 183-190.
- Fayer, C. (1976): *Il culto della dea roma. Origine e diffusione nell'impero*, Pescara.
- Ferrari, C. (2019): *Observatio paganorum: pratiche e comportamenti religiosi nella Gallia tardoantica (IV-VI secolo d.C.)*, Tesi di Dottorato in Studi Storici (XXXI Ciclo), Università di Firenze.
- Ferri, G. (2010): *Tutela segreta ed evocatio nel politeismo romano*, Roma.
- Fielding, I. (2017): *Transformations of Ovid in late antiquity*, Cambridge.
- Fontaine, J. (1979): "L'aristocratie Occidentale devant le monachisme", *RSLR*, 15, 28-53.
- Galland-Hallyn, P., Laigneau, S., Lévy, C. e Verbaal, W., ed. (2008), *La société des amis à Rome et dans la littérature médiévale et humaniste*, Turnhout
- Garzya, A. (1961): "Varia philologa II; 1. I frigida sabbata di Rutilio Namaziano", *SIFC*, 33, 242-246.
- Gasti, F., & Cutino, M., ed. (2015), *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V. Atti della X Giornata Ghisleriana di Filologia classica*, Pavia, 16 maggio 2013, Pavia

- Gianni, S. (2009): "La culture profane et la littérature monastique en Occident aux v^e et vi^e siècles: l'exemple des ascètes provençaux", in Rebillard & Sotinel, ed. (2009), 177-195.
- Gualandri, I., Conca, F., e Passarella, R., ed. 2005, *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di iv-vi secolo*, Milano.
- Guillaumin, J.-Y. (2006): "Radix Stultitiae chez Rutilius Namatianus", *Vita Latina*, 174, 114-122.
- Intrieri, M., & Siniscalco, P., ed. 2013, *La città: frammenti di Storia dall'Antichità all'età contemporanea. Atti del seminario di studi (Università della Calabria, 16-17 novembre 2011)*, Roma
- Jones, C. P. (2014): *Between Pagan and Christian*, Cambridge, Mass.
- Jürgasch, T. (2016): "Christians and the Invention of Paganism in Late Antique Rome", in: Salzman, M.R., Sághy, M., & Lizzi Testa, R., ed. 2016, *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, Cambridge, 115-138.
- Kahlos, M. (2013): rec. Cameron (2011), *Arctos*, 47, 341-345.
- Kahlos, M., ed. (2016), *Emperors and the Divine - Rome and its Influence*, Helsinki
- Lagioia, A. (2014): "Le verdi chiome di Roma: nota a Rut. Nam. I 115-116", *Maia*, 66, 146-156.
- Lana, I. (1961): *Rutilio Namaziano*, Torino.
- Laugesen, A. T. (1961): "Deux récits de voyage du début du v^e siècle", *C&M*, 22, 54-68.
- Lenski, N. (2008): "Evoking the Pagan Past: Instinctu Divinitatis and Constantine's Capture of Rome", *Journal of Late Antiquity*, 1, 204-257.
- Lizzi Testa, R. (2009a): "Dal conflitto al dialogo: nuove prospettive sulle relazioni tra pagani e cristiani in Occidente alla fine del iv secolo", in: Criscuolo & De Giovanni, ed. (2009), 167-190.
- Lizzi Testa, R. (2009b): "Legislazione imperiale e reazione pagana. I limiti del conflitto", in: Lizzi Testa, ed. (2009), 385-409.
- Lizzi Testa, R., ed. (2009c), *Le relazioni tra pagani e cristiani: nuove prospettive su un antico tema*, CrSt, 30
- Lizzi Testa, R. (2010): "Insula ipsa Libanus almae Veneris nuncupatur: culti, celebrazioni, sacerdoti pagani a Roma tra iv e vi secolo", in: Bonanante & Lizzi Testa, ed. (2010), 273-304.
- Lizzi Testa, R. (2013): "When the Romans became Pagans", in Lizzi Testa, ed. 2013, 31-51.
- Lizzi Testa, R. (2013): *The Strange Death of Pagan Rome. Reflexions on a Historiographical Controversy*, Turnhout.
- Lorenzi, C. e Navarra, L., éd. (2016): *Frontiere della Romanità nel mondo tardo antico. Appartenenza, contiguità, alterità, trasformazione e prassi. Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana XXI*, Perugia,
- Lugli, G. (1949): *Roma aeterna e il suo culto sulla Velia*, Roma.
- MacCormack, S. (1998): *The Shadows of Poetry. Vergil in the Mind of Augustine*, Berkeley.
- Maranini, A. (2009-2010): "Mitologie, personificazioni e simboli nel *De redivit suo*: Rutilio Namaziano e un viaggio alla ricerca degli dei perduti", *Itineraria*, 8-9, 465-539.
- Mathisen, R., e Shanzer, D., ed. (2001): *Society and Culture in Late Antique Gaul. Revisiting the Sources*, Aldershot 2001.
- Mathisen, R. W. (1993): *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul. Strategies for Survival in an Age of Transition*, Austin.
- Mellor, R. (1975): *Thea Rhome: The Worship of the Goddess Roma in the Greek World*, Göttingen.
- Mellor, R. (1981): "The Goddess Roma", *ANRW*, II 17/2, Berlin-New York, 951-1030.
- Monaca, M. (2005): *La Sibilla a Roma*, Cosenza.
- Norden, E. (1913): *Agnostos Theos. Untersuchung zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin.
- Paschoud, F. (1967): *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grands invasions*, Rome.
- Paschoud, F. (1968): "Une relecture poétique de Rutilius Namatianus", *MH*, 35, 319-328.
- Peccia, L. (2014): *Mosella e De redivit suo: viaggio e riaffermazione della propria identità culturale, tesi di laurea specialistica*, Università di Pisa.
- Pollmann, K. (2013): "The Emblematic City: Images of Rome before AD 410", in: Pollmann *et al.*, ed. 2013, 11-36.

- Pollmann, K., e Harich-Schwarzbauer, H., ed. (2013): *Der Fall Roms und seine Wiederauferstehungen in Antike und Mittelalter*, Berlin.
- Potter, D. S. (1990): *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire. A Historical Commentary on the 13th Sibylline Oracle*, Oxford.
- Pricoco, S. (1978): *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma.
- Ratti, S. (2005): "Le *De reditu suo* de Rutilius Namatianus: un hymne païen à la vie", *Vita Latina*, 173, 75-86.
- Ratti, S. (2006): "Rutilius Namatianus, Aelius Aristide et les chrétiens", *Antiquité Tardive*, 14, 235-244.
- Ratti, S. (2016): "Le *De reditu suo* de Rutilius Namatianus: élégie ou voyage vers l'au-delà?", *Antiquité Tardive*, 24, 185-192.
- Rebillard, É., & Sotinel, C., ed. 2009, *Les frontières du Profane dans le monde romain*, Rome
- Roberts, M. (2001): "Rome Personified, Rome Epitomized: Representations of Rome in the Poetry of the Early Fifth Century", *AJPh*, 122, 533-565.
- Saffrey, H. D. (1975): "Allusions antichrétiennes chez Proclus le diadoque platonicien", *RSPH*, 59, 553-563 (rist. *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, 201-211).
- Santi, C. (2013): "*Fata ac remedia Romana. I Libri Sibyllini* nella tarda Antichità", *Chaoskosmos*, 14, 1-24 [online, consultato 6 aprile 2019]. URL: http://www.chaoskosmos.it/pdf/2013_24.pdf.
- Sanzi, E. (2008): "Culti orientali nel carmen XIX di Paolino di Nola?", in: *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica. XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 3-5 maggio 2007, Roma, 553-566.
- Seng, H., Tissi, L. M., & Tommasi, C. O., ed. (2019), *Stimme der Goetter*, Heidelberg
- Scarcia, R. (1984): "La traduzione di Hom. Il. 6,201s. in Cic. Tusc. 3,63", *Ciceroniana*, 5, 201-212.
- Schenkl, H. (1911): "Ein spätrömischer Dichter und sein Glaubensbekenntnis", *RhM*, 66, 393-416.
- Schiano, C. (2019): "Pagan Prophecy and Prediction of the Future: an Uncomfortable Topic in Sixth Century Alexandria", in: Seng *et al.*, ed. 2019, 167-192.
- Schierl, P. (2013): "'Quod sine fine placet': Roma renascens bei Rutilius Namatianus und Prudentius", in: Pollmann *et al.*, ed. 2013, 233-263.
- Schottenius Cullhed, S. (2018): "Rome Post Mortem: The Many Returns of Rutilius Namatianus", in: Schottenius Cullhed, ed. 2018, 121-135.
- Schottenius Cullhed, S., & Malm, M., ed. (2018), *Reading Late Antiquity*, Heidelberg
- Siniscalco, P. (2013): "Il costituirsi dello 'spazio cristiano': l'esempio di Roma nella Tarda Antichità", in: Intrieri, M. & Siniscalco, P., ed. 2013, 109-122.
- Sivan, H. (1993): *Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic Aristocracy*, London-New York.
- Soler, J. (2004): "Le sauvage dans le *De Reditu* de Rutilius Namatianus: un non-lieu", in: Charpentier, ed. 2004, 223-234.
- Soler, J. (2005): "Religion et récit de voyage. Le *Peristephanon* de Prudence et le *De reditu suo* de Rutilius Namatianus", *REAug*, 51, 297-326.
- Soler, J. (2006): "Le poème de Rutilius Namatianus et la tradition du récit de voyage antique: à propos du "genre" du *De reditu suo*", *Vita Latina*, 174, 104-113.
- Soler, J. (2008): "Écriture du voyage et pratique de l'amitié dans l'Antiquité latine tardive: Rutilius Namatianus et Paulin de Nole", in: Galland-Hallyn *et al.*, ed. 2008, 121-140.
- Stanley, K. (1963): "Rome, Ἐρωσ and the *Versus Romae*", *GRBS*, 4, 237-249.
- Stern, M. (1980): *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. 2, Jerusalem.
- Tissol, G. (2002): "Ovid and the Exilic Journey of Rutilius Namatianus", *Arethusa*, 35, 435-446.
- Tommasi, C. O. (2012): *The Bee Orchid. Religione e cultura in Marziano Capella*, Napoli.
- Tommasi, C. O. (2013): "Imperium sine fine after 410. The Attempt at an Impossible Accomplishment in some Poetical Latin Sources", in: Pollmann, K., & Harich Schwarzbauer, H., ed. 2013, 265-291.
- Tommasi, C. O. (2013): "L'«incerto Dio» degli Ebrei, ovvero i limiti della interpretatio", *Chaoskosmos*, 14, 1-54 [online, consultato 6 aprile 2019]. URL: http://www.chaoskosmos.it/pdf/2013_23.pdf.

- Tommasi, C. O. (2014): "Il nome segreto di Roma tra antiquaria ed esoterismo. Una riconsiderazione delle fonti", *SCO*, 60, 187-219.
- Tommasi, C. O. (2015): "Teo-teleologia in Sidonio Apollinare: tra modulo encomiastico e provvidenzialità dell'impero", in: Gasti & Cutino, ed. 2015, 73-105.
- Tommasi, C. O. (2016): "Coping with ancient gods, celebrating Christian emperors, proclaiming Roman eternity: rhetoric and religion in late antique Latin panegyrics", in: Kahlos, ed. 2016, 177-209.
- Trout, D. E. (1999): *Paulinus of Nola. Life, Letters, and Poems*, Berkeley.
- Turcan, R. (1983): "Rome éternelle et les conceptions gréco-romaines de l'éternité", in: *Roma Costantinopoli Mosca. Atti del I seminario internazionale di studi storici "Da Roma alla terza Roma" (21-23 aprile 1981)*, Napoli, 7-30.
- Van Dam, R. (1992): *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley.
- Verbaal, W. (2006): "A Man and His Gods: Religion in the 'De reditu suo' of Rutilius Claudius Namatianus", *WS*, 119, 157-171.
- Williams, M. H. (2006): *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship*, Chicago-London.
- Wolff, E. (2013): "La prise de Rome de 410, une étape de la christianisation de la ville", in: Pollmann, K., & Harich Schwarzbauer, H., ed. 2013, 195-208.
- Zarini, V. (2007): "Trois éloges comparés de Rome: Ammien, Claudien, Rutilius", *Camena*, 2, 1-15 [online, consultato 6 aprile 2019]. URL: <http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/Vincent.pdf>.