

Le idiosincrasie connesse alla morte e la divinizzazione dell'augusto. Il 'doppio' corpo dell'imperatore: un presunto tentativo di superamento del decesso

Ideology Connected to Death and Deification of the August. The 'Double' Body of the Emperor: an Alleged Attempt to Overcome

Antonio Pio Di COSMO

<https://orcid.org/0000-0002-2314-4520>

Instituto de Estudios Avanzados en Cultura y Civilización del Levante, Rumania

apiocosmo@outlook.it

RIASSUNTO: Questa ricerca si concentra sulle idiosincrasie acquisite dai riti officiati per la morte dell'imperatore a Roma. Essa si volge a rivisitare ed approfondire i *loci*, le formule di descrizione e i relativi codici culturali contenuti nelle elaborazioni retoriche e nella cultura visuale. Si porta così in essere una critica della produzione che affronta la morte dell'imperatore romano, analizzandola dal punto di vista dell'efficacia delle soluzioni retoriche ed iconografiche. In questo modo si rivela una finzione o, se si preferisce, una realtà dubbiosa, che non nasconde una qualche forzatura. Viene così introdotto il testimone, che deve confermare la veridicità della divinizzazione.

PAROLE CHIAVE: Morte, *funus imperatorum*, *consecratio*, 'doppio' corpo, augusto

ABSTRACT: This research focuses on the ideology behind the death rites of a Roman emperor. Here I analyze the inventive rhetorical features concerning the subject as visual culture, *loci*, descriptive formulas and cultural codes. It refers in particular to literature that concerns the death of the Roman emperor, which is analyzed from the point of view of rhetoric and iconography. So I find a fiction or a dubious "reality", through introducing a witness who confirms the veracity of deification.

KEYWORDS: Death, *funus imperatorum*, Consecration, 'Double' Body, Augustus

RECIBIDO: 16/06/2020 • **ACEPTADO:** 01/09/2020 • **VERSIÓN FINAL:** 07/11/2020

INTRODUZIONE

“*Eheu fugaces (...),
labuntur anni, nec pietas moram
rugis et instanti senectae
adferet indomitaeque morti,
non, (...) places inlacrimabilem
Plutona (...)*”.

(Hor., C. 2.14.1-5, 7).

Il presente carne sembra esporre in modalità auliche al suo lettore la percezione che l'uomo comune romano ha della morte. Si raffronta un sentire condiviso che lascia emergere una languida malinconia ed un cieco pessimismo, incapace di trovare conforto alcuno. L'angoscia di un destino che incombe ed a cui non si può sfuggire evoca le idiosincrasie capaci di segnare la *societas* romana e di generare una serie di *tabù* relativi alla morte. Un *horror vacui* che ha stimolato la statuizione di una serie di impurità rituali connesse alla vicinanza ad un cadavere o, addirittura, alla sola sua vista come nel caso del Pontefice Massimo.¹ Ciò ha confinato i “riti di espulsione dalla società” del defunto nella notte.² Una serie di precetti legati alla “necessità di separare i vivi dai morti”,³ che diventano desueti durante l'Alto Impero e sono reintrodotti con insuccesso dall'imperatore Giuliano. Costui vuole riconfinare il *funus* nelle ore notturne, per evitare di contaminare Helios, “autore del giorno e della notte, dell'inverno e dell'estate, e lui stesso uno degli dèi più venerabili (...) e lasciamo che il giorno, puro, sia dedicato alle azioni (rituali?) e agli dèi Olimpici”.⁴ Un tentativo abortito dopotutto, perché a quell'epoca non solo gli antichi *tabù* sono ormai mero materiale da eruditi, ma sono abbondantemente superati. I cosiddetti *triumphatores*,⁵ i quali hanno sottomesso all'imperialismo di Roma l'Oriente, hanno assimilato il culto tributato ai sovrani locali. Velleità che però riservano al privato o comunque accettano di buon grado solo lontano da Roma, come permesso da Quinto, fratello di Cicerone e questore d'Asia dal 61 al 59,⁶ ed in particolare da Scipione l'Africano. A vantaggio di quest'ultimo, il poeta Evèmero di Messina sembra affermare che gli dei non sono altro che i benefattori dell'umanità

¹ Circa l'uso del velo sui cadaveri per evitarne la visione da parte di Ottaviano Pontefice Massimo, cf. D. C., 54.28.35, per il funerale di Agrippa; D. C., 54.35.4, per il funerale di Ottavia; Gnoli 2015, pp. 45-53 in particolare pp. 48-49.

² Perea Yébenes 2005, pp. 103-120.

³ Gnoli 2015, p. 53.

⁴ Jul., *Ep.* 56.

⁵ Palombi 2013, 189.

⁶ *nullos honores mihi nisi verborum decerni sino; statuas, fana (...) prohibeo*, cf. Cic., *ad Q. Fr.* 1.1.26-27.

“trapassati”, divinizzati poi per mera gratitudine.⁷ Nondimeno, alcuni di loro iniziano a vantare una condizione sovrumana facendosi rappresentare in *forma deorum* come Cesare innanzi al tempio del dio Quirino o rivendicano genealogie divine.⁸

Questi tentativi, uniti al grandioso *funus publicum* di Silla, che appare abbigliato come “il re del mondo”⁹ in una celebrazione atta a rappresentare un’apoteosi *ante litteram*, spianano la strada alla venerazione degli augusti deceduti. Un culto, quello destinato all’imperatore trapassato, che ha una finalità pratica. Colui che è dichiarato *augustus* non può patire l’oblio a cui gli uomini comuni vengono consegnati dalla morte, ma in qualche modo deve sopravvivere, perché la sua sopravvivenza ha molte implicazioni e investe il destino dell’Impero da lui retto. E se sul versante della propaganda politica tale esigenza sembra spiegare in maniera sufficiente lo sforzo sostenuto nel caldeggiare la sua nuova esistenza nel mondo ultraterreno, sul piano sociologico giustificare tale credenza è cosa ben più complessa. Un tema, quello concernente lo stato dell’imperatore trapassato, che viene affrontato in una serie di opere retoriche e letterarie, atte a persuadere il pubblico.¹⁰ Un’elaborazione teorica che per essere metabolizzata dai sottoposti viene coadiuvata dalla produzione di molteplici documenti visuali destinati a circolare in gruppi elitari o rivolti al grande pubblico, perché atti a rendere più fruibile tale soluzione.

Si ha poi a considerare che la morte dell’augusto, dopotutto, costituisce un momento di debolezza del Principato e l’operazione posta in essere dal suo *entourage* è volta ad acquietare le problematiche aperte dal decesso. La *consecratio* può essere così considerata come un costume dall’alto valore politico ed etico, che nemmeno Agostino si sente di condannare, liquidandolo come mero *error*, ma lo percepisce piuttosto come *adulatio*.¹¹ Questo perché è innanzitutto finalizzata a tutelare il decoro del principe defunto da cui nessuno si può aspettare più nulla, poi deve salvaguardare la continuità di governo dell’Impero a seguito del decesso del singolo principe. Sicché la divinizzazione, oltre ogni ‘ostentata’ espressione di *pietas* familiare da parte dell’eletto, può essere considerata come un “fattore determinante e spesso

⁷ Enn., *Euhem.* 69a e 69b W. Una siffatta teoria viene esposta da Evemero di Messina nei Ἰεγὸν ἀναγραφῆ, opera costituita da tre libri almeno, pervenuta per via indiretta ed a tramite di passi raccolti da Diodoro, cf. Diod., *Bibl.* 5.41-46; 6.1.1. I frammenti di Evemero vengono raccolti in FGrH 63. Circa la diffusione del pensiero di Evemero di Messina, cf. Cic., *N. D.* 1.117; 1.119; 2.62.

⁸ Palombi 2013, p. 189; per la statua di Cesare posta innanzi al tempio di Quirino accompagnata dalla dedica “*al dio invincibile*”, cf. D. C., 43.23; Cic., *Att.* 12.45.2; 12.47.3; 12.28.3.

⁹ Plu., *Sull.* 38.3.

¹⁰ Alvar 1999, pp. 272-280; Zanker 1989.

¹¹ Aug., *Civ. Dei* 18.24; Bonamente 1994; Bonamente 2010. Diversamente Tertulliano, condanna l’*adulatio*, cf. Tert., *Apol.* 34.1-3.

decisivo” entro la cornice di una successione legittima. Tanto che il funerale imperiale e la conseguente *consecratio* del trapassato vanno annoverate fra le poche modalità “pubblicamente ratificabili” per la nomina di un successore.¹²

LA SOPRAVVIVENZA ULTRATERRENA DELL' AUGUSTO ED IL SUO ‘DOPPIO’ CORPO.
UN ESPEDIENTE POLITICO D'IMPATTO DESTINATO A SOPRAVVIVERE

Le istanze politiche, espresse in quella sorta di ‘esperimento sociale’ che è la concessione dello *status* divino a Cesare, quale onore inusitato nella tradizione romana, si oppongono non solo al *mos maiorum* ed ai suoi *tabù* di impurità relativi alla salma, ma anche alla pretesa eguaglianza tra i membri della *nobilitas*. Quest’elaborazione, che tenta di superare le idiosincrasie connesse alla morte, giunge alla sua piena maturazione nell’attribuire gli onori divini al *princeps* defunto. Le prefate istanze si strutturano così in una prassi culturale, che sembra rivolgersi a quell’uomo capace di sopravvivere alla morte e di acquisire una sorta di novella forma “astrale”, atta ad avvicinarlo agli dei.¹³

Per meglio comprendere tale modalità di sopravvivenza ultraterrena, bisogna però procedere dalle conclusioni di Kantorowicz. Questi ha teorizzato l’esistenza di ben “due” corpi che fanno capo al sovrano, ciò al fine di decodificare alcune elaborazioni della politica dell’Occidente dei secc. XII-XIII. Una soluzione che fa propria una *factio*: s’attribuiscono al re due corpi distinti tra loro, il primo “naturale” e “mortale”, soggetto alla caducità, al tempo e ad ogni fragilità umana e un secondo, che viene definito “politico”, fornito di carattere perpetuo, capace di sfuggire ai limiti della natura umana ed alla morte.¹⁴ La nozione del corpo mistico del sovrano configura una traduzione simbolica dello Stato come ente unitario e unificante, che per rendersi più comprensibile usa la metafora del corpo. Sul piano retorico questa soluzione è finalizzata a tenere insieme due realtà antitetiche: quella del singolo principe, l’individuo concreto, e la figura del re “per sempre” che nei secc. XII-XIII sta in luogo dello Stato. La soluzione offre carattere e fisionomia personale a ciò che per sua natura è impersonale. Il “corpo

¹² Cf. MacCormak 1995, p. 143. Circa il tema della successione legittima e sulle strategie per ottimizzare la sua rappresentazione ai sottoposti, vedi anche: Gnoli 2014, pp. 193-210; Gnoli 2015, pp. 45-53; Palombi 2013, pp. 189-199; La Rocca 2011, pp. 179-204; Lo Monaco 2011, pp. 187-201; Lozano Gómez 2002; Lozano Gómez 2007, pp. 139-152; Lozano Gómez 2009, pp. 153-174; Lozano Gómez 2011, pp. 475-519; Crook 1996, pp. 113-146; Cerfaux, Tondriau 1957; Claus 1999.

¹³ Bayet 1939, pp. 141-171.

¹⁴ Kantorowicz 1957, pp. 3; 103-120; Harmatta 1979, pp. 305-319; Kierdorf 1986a, pp. 43-49; Kierdorf 1986b, pp. 147-156; Dupont 1986, pp. 231-252; Perea Yébenes 2005, pp. 103-120.

politico” del sovrano viene concepito come immutabile, per durare oltre il tempo. Costituisce insomma un *corpus mysticum, fictum* o *imaginatum*. Appare finanche slegato dal periodo di governo del singolo principe e viene collocato a metà tra l’eternità ed il tempo degli esseri umani a conferma della sua natura ultramondana.

Tuttavia, già nel 1929 Bickerman nel suo contributo *Die römische Kaiserapotheose* ha suggerito che anche a Roma si fosse fatta largo l’idea concernente l’esistenza di un corpo “politico” facente capo all’augusto; una soluzione ripresa in un altro lavoro del 1970 intitolato: *Consecratio*.¹⁵ Un’opinione che ha convinto Höhl, il quale nel 1938 pubblica *Die angebliche ‘Doppelbestattung’ des Antoninus Pius*. Si propone una suggestione davvero forte, che viene sviluppata in ulteriori pubblicazioni come quella del 1980 di Chantraine: *‘Doppelbestattungen’ Römischer Kaiser*¹⁶ o in un’altra del 1984, intitolata: *Faustina die Ältere und ‘Doppelbestattungen*, a firma di Vidman.¹⁷ Un tema indagato nel 2005 da Perea Yébenes.¹⁸

La morte del principe e il conseguente *funus imperatorum* costituiscono difatti due occasioni imprescindibili per dimostrare che la credenza concernente il ‘doppio’ corpo dell’augusto è già presente nelle elaborazioni della cultura romana.¹⁹ È lo stesso cerimoniale del *funus imperatorum* a fornire prove a tal riguardo. Il rito prevede che il corpo dell’Augusto, quello fisico, mortale e “privato”, subisca i benefici del fuoco attraverso la cremazione effettuata sulla pira. Questo rito di purificazione permette al principe l’acquisizione di un secondo corpo, metafisico, “politico” e “pubblico” potremmo finanche sostenere.²⁰ L’espedito concede l’immortalità al principe e non fa altro che riconoscere all’Impero la continuità istituzionale, formalizzandola. Siamo così di fronte ad un assioma, a cui corrisponde una prassi non spesso pacifica. Un procedimento che sovente incontra le resistenze del Senato, il supremo organo politico e religioso, poiché questo è il solo a giudicare l’azione del principe defunto. Il consesso esercita la facoltà di fare dell’imperatore un dio attraverso la *lex sacrata*, quale atto formale e pubblico certificante il raggiungimento della natura divina, che viene votato con *senatus consultum*.²¹ Tale legge che autorizza la *consecratio* conferisce

¹⁵ Bickerman 1929, pp. 1-34; Bickerman 1973, pp. 3-25.

¹⁶ Chantraine 1980, pp. 71-85.

¹⁷ Vidman 1984, pp. 403-404.

¹⁸ Perea Yébenes 2005, pp. 103-120.

¹⁹ L’Orange 1947; Lozano Gómez 2009, pp. 153-174; Lozano Gómez 2011, pp. 475-519; Mezzanatica 2011, p. 19.

²⁰ Höhl 1938, pp. 169-185; Gros 1965, pp. 477-490; Paladini 1963, pp. 1-65; Richard 1978, pp. 1121-1134; Harmatta 1979, pp. 305-319; Hopkins 1983; Arce 1989, pp. 155-156; Taylor 1931.

²¹ Price 1984; Fraschetti 2005, pp. 68-69; Nogales Basarrate, González 2007; Tert., *Apol.* 5.1; Eus., *H.E.* 2.5.5.

particolari diritti in capo al defunto, il quale oltre a vantare il titolo di *divus*, cioè di uomo divinizzato, diviene destinatario di un culto da officiarsi, può essere titolare di un tempio, nonché riceve dei sacerdoti per le celebrazioni.²² Questi *divi* vengono così venerati affianco alle divinità tradizionali romane nelle cerimonie pubbliche principali del calendario, dimostrando l'elaborazione di un sistema teologico, ma anche culturale versatissimo, tale da aggiornarsi secondo le necessità e capace di suscitare consenso sul piano politico. Il loro culto viene officiato dai differenti collegi sacerdotali, come gli *Augures*, i *XVviri sacris faciundis*, i *Salii* ed i *fratres Arvales* che non solo sacrificano ai *divi*, ma anche pongono in essere i *vota* per la salute di quell'imperatore-pontefice, a cui gli stessi *collegia* sono di diritto soggetti.²³ Nondimeno, il nome dell'imperatore trapassato o dei suoi familiari divinizzati viene inserito nelle litanie e nei giuramenti, mentre il suo compleanno è innalzato a *feria publica*. Più specificatamente, sembra che i riti connessi alla *consecratio* prevedano quattro fasi: la cosiddetta *probatio*, a mezzo della quale il Senato attesta la *relatio inter divos*, lo *iustitium* (il lutto pubblico e la sospensione dei *negotia*), la celebrazione del *funus publicum* e la *consecratio* vera e propria con l'avvio del culto pubblico. Sappiamo pure che la convocazione del Senato per concedere la *consecratio* è indipendente per tutto il I sec. dalla celebrazione delle esequie solenni. Può avvenire a distanza di settimane come nel caso di Augusto e Claudio o, addirittura,

²² La *consecratio* con la sua *relatio inter divos* garantisce l'accesso all'esistenza divina, nonostante stabilisca attraverso la dicotomia semantica la differenza di natura, fra l'uomo divinizzato e gli dei. Una subalternità nella gerarchia divina che emerge anche dalla pratica del culto e dalle forme rituali differenti rispetto a quelle delle divinità tradizionali, cf. Jul., *Caes.* 307C. Una differenza esplicita nel *Corpus Hermeticum*, laddove si sostiene: "L'imperatore è l'ultimo degli dei (...) ed al contempo il primo degli uomini. Durante la sua permanenza terrena egli sopporta l'alienazione dalla sua vera natura che è divina, ma in lui, a differenza degli altri uomini, dimora qualcosa di eccezionale e di maggiormente affine al concetto di divino: la sua anima proviene da un luogo più elevato di quello da cui derivano le anime di tutti gli altri uomini", cf. *Corp. Herm.* 3, frag. 24.3. Circa i loro luoghi di culto sappiamo che a Cesare viene consacrato un tempio nel Foro, mentre ad Augusto si dedica prima parte della sua casa, tanto che si parla di un Tempio in *Palatio* inaugurato nel 37 d.C., nonché di un *sacrarium divi Augusti* istituito da Livia almeno dal 26 d.C. presso la casa natale di Ottaviano ad *Capita Bubula*. Il divo Claudio ottiene un tempio sul Celio, mentre i Flavi vantano dall'87 d.C. un tempio posto di fronte a quello dedicato a Cesare nel Foro ed un *templum Divorum* presso il Campo Marzio e dall'89 il *templum Gentis Flaviae* sul Quirinale. Traiano e sua moglie sono venerati nel tempio del Foro di Traiano. In Campo Marzio invece sorge dal 145 d.C. un tempio per Sabina ed Adriano, intanto Antonino Pio e Faustina Maggiore ricevono un tempio nel Foro; Marco Aurelio e Faustina Minore ne hanno altresì uno in Campo Marzio. Per il culto imperiale vedi anche: Cracco Ruggini 1977, p. 433; Den Boer 1972, pp. 152-155; Sardiello 2000, pp. XIII-XXV; Bickerman 1929, pp. 1-34; Bickerman 1973, pp. 3-25; Bickerman 1978, pp. 82-121; Bickerman 1985, pp. 3-36; Richard 1966, pp. 313-335; Richard 1978, pp. 1121-1134; Chantraine 1980, pp. 71-85; Schilling 1980, pp. 137-152; Vidman 1984, pp. 403-404; Gradel 2002; Buraselis *et al.* 2004, pp. 125-214.

²³ Scheid 1990; Edelmann 2003; Latte 1960, pp. 310-311; Stepper 2003.

di anni come per Tiberio. In epoca più tarda, i senatori si riuniscono lo stesso giorno del decesso, come accade per Marciana e Faustina. Un procedimento che può essere pure avviato per tramite di petizione, fatta recare dall'imperatore appena eletto, in caso di una morte del predecessore consumatasi fuori Roma. Ciò è accaduto a Traiano, deceduto in Cilicia nel 117 d.C., la cui petizione viene caldeggiata da Adriano. Lo stesso avviene per Caracalla, allorché Macrino, il quale ha ordito la congiura che ne ha causato la morte, per autolegittimarsi ne chiede la divinizzazione.

Il giudizio senatorio costituisce, difatti, un'"ulteriore espressione della libertà di Roma", entro il contesto della "libera competizione politica di un'aristocrazia di eguali".²⁴ Costituisce poi la massima espressione dell'*auctoritas* senatoria e pone in subordine il presunto carisma soprannaturale degli augusti, attraverso il rifiuto della concessione della *consecratio*, come avvenuto nel caso di Tiberio a seguito della richiesta di Caligola. Al contrario, per Adriano il successore Antonino Pio riesce a spuntarla solo dopo molto tempo e a seguito di altrettanti sforzi. Un numero, quello 'ufficiale' dei *divi*, che può essere evinto dagli Atti dei *Fratres Arvales* operanti nel *Caesareum* collocato presso il tempio della Dea Dia alla Via Campana. Qui si riportano al 183 d.C. 16 *divi*, mentre sappiamo che fra il 218 ed il 224 d.C. se ne annoverano ben 20.²⁵ Un più completo novero *divorum* si può evincere dai Feriali come quello di Tebessa del 214 o da quello di Dura Europos del 225-227 d.C.²⁶ I *divi* (imperatori e membri della *Domus Augusta*) possono così essere venerati in un tempio collettivo, il *templum Divorum*, fatto istituire da Alessandro Severo presso il Foro Transitorio.²⁷ Sappiamo pure che sotto l'imperatore Tacito viene edificato un nuovo tempio, laddove i *divi* sono festeggiati nel loro *dies natalis*, nonché tutti assieme durante la feria delle *Palilie*, il 21 d'aprile, ed in occasione dei *vota* tra l'1 ed il 3 gennaio.²⁸ Al contempo, deve sottolinearsi come il substrato religioso è solo uno dei componenti di un atto ufficiale, che ha piuttosto natura politica e conserva solo un qualche legame col rito di *consecratio* destinato a conferire sacralità. La *consecratio* poi è per consuetudine officiata dal pontefice e da un magistrato. L'istituto opera entro precisi limiti: viene concesso all'imperatore che "non abbia governato in modo tirannico" o "che non sia

²⁴ MacCormack 1995, p. 147; per l'istituto della *consecratio*: "È considerato sacro ciò che è stato consacrato con l'autorità del popolo romano, come avviene con una legge comiziale o con un decreto del Senato emanato a tale scopo" cf. Gai., *Inst.* 1.3; 2.5.

²⁵ Sul culto dei *Fratres Arvales* riservato ai *divi*, cf. Scheid 1998, p. 264, l. 14, 13.5, 183 d.C.; p. 293, l. 4, 27.5, 218 d.C.; p. 314 s., ll. 12-13, 7.10, 224 d.C.

²⁶ Schulten 1979, pp. 118-122, nn. 312-333; Salzman 1990, pp. 131-137. Per le monete di *consecratio*, cf. Alföldi 1955.

²⁷ *Hist. Aug. Alex. Sev.* 28.6.

²⁸ *Hist. Aug. Tac.* 9.5.

stato degno di disprezzo”.²⁹ La prefata affermazione di Appiano, un autore del sec. II, esplica una serie di valori legati alla *consecratio*, che si riveleranno fondamentali due secoli più tardi. Ciò a maggior ragione, dopo che Massimino il Trace abolisce tra il 236 ed il 238 il fondo devoluto al *cultus divorum*, intervento che implica necessariamente la riduzione sostanziale di santuari, sacerdoti e relative feste dei *divi*.³⁰ Tale atto suggerisce non solo un cambiamento di mentalità epocale, ma meglio ancora rivela la poca sensibilità verso un’istituzione fondamentale nelle strategie di autorappresentazione dell’Impero da parte di quello che è nulla più di un rozzo soldato, il quale fra le altre questioni aperte deve oberarsi del compito di apportare tagli alla spesa pubblica. Sicché va a colpire una voce nel bilancio che alla sua percezione ed a quella del suo *entourage* deve apparire insensata. Una miopia, quella di Massimino, che fa torto a se stesso, poiché la negazione del suo carisma sacro si riduce in un *minus quam*, giacché va a detrimento dell’Istituzione da lui rappresentata e della sua capacità di persuadere i sottoposti a desistere da ogni tentativo di sovversione.³¹

Nonostante ciò, il prefato istituto assume un peso notevole entro il clima politico-religioso del sec. IV, che pone in essere un estremo tentativo di conservazione del patrimonio materiale ed immateriale della religione romana. Sicché il Senato, nonostante l’adesione formale al cristianesimo degli imperatori, risemantizza e rifunzionalizza la divinizzazione “in una prospettiva ‘eticizzante’ di matrice senatoria fondata sull’equazione: *divi* = buoni imperatori”.³² Il numero dei *divi* viene nuovamente sistematizzato in una serie di documenti della metà del sec. IV come il Calendario di Filocalo, afferibile al *Chronographus* dell’anno 354,³³ o nell’*Index publicus divorum*, quale lista ufficiale ed aggiornata di *divi* e *divae* pubblicamente venerati.³⁴ Un ‘estremo’ tentativo di riorganizzazione del culto imperiale che meglio si sintetizza nella predisposizione di una galleria dei ritratti di imperatori — si postula già divinizzati — vista nel Pantheon da Costanzo II in visita a Roma nel 357 e ricordata da Ammiano.³⁵

Un’idea, quella della divinizzazione del principe, che è resa meglio percepibile ai sottoposti dal volo di un’aquila sulla pira funeraria; ciò avviene probabilmente sin dalle esequie di Pertinace. Un espediente che ribadisce anche visivamente l’effettività della divinizzazione dell’Augusto.³⁶ Affe-

²⁹ App., *B.C.* 2.148; Flower 2006.

³⁰ Hdn., 7.3.5.

³¹ Gradel 2002, pp. 356-364, in particolare p. 359.

³² Palombi 2013, p. 192.

³³ Salzman 1990, pp. 131-137.

³⁴ Bonamente 2001.

³⁵ Amm. Marc., 16.10.14.

³⁶ D. C., 75.5.5; MacCormak 1995, p. 154.

mare che l'anima del principe vola al cielo sotto forma di rapace, dimostra tutte le problematiche suscitate dalla *consecratio*. L'evocazione visiva rende più convincente una realtà altrimenti difficilmente credibile.³⁷ La propaganda ricorre pure ai documenti visuali, come le monete su cui appaiono immagini relative alla *consecratio* quali l'aquila con gli artigli imposti sul globo o foriera di corona, nonché le rappresentazioni di elaborate pire o degli *ustrina*. Non mancano le scene monumentali di ascesa *ad sidera* come quella rappresentata sulla Colonna Antonina, che vede Antonino Pio e la moglie Faustina sorretti da *Aion* librarsi in cielo, mentre due aquile, simbolo dell'anima degli augusti, si affiancano nel volo. O, ancora, il rilievo dell'apoteosi di Sabina inscritto nel cosiddetto Arco di Portogallo, laddove l'anima dell'imperatrice si solleva dal *rogus* o dagli *ustrina* ed è portata in cielo da *Aeternitas*, la quale sostiene nella mano una fiaccola, simbolo della vita che non finisce. Un'ascesa che viene contemplata dal marito Adriano intronizzato, che con l'indice alzato sembra pronunciare l'elogio funebre.³⁸ S'annota poi che la presenza di una figura antropomorfa, la quale funge da 'vettore' verso il cielo, costituisce un espediente grafico atto a chiarire ulteriormente una realtà ideale: il defunto divinizzato dal Senato acquisisce lo *status* di *divus* "per sempre".³⁹ Tale soluzione appare ancor più utile per il principe neo-eletto, perché la *consecratio* del predecessore diviene un semplice sottoprodotto dell'acquisizione da parte sua dell'*Imperium*⁴⁰ e del titolo di *divi filius* di cui si fregia; cosa che rende la dinastia al potere una *domus divina*.

IL DESTINO ULTRATERRENO DEL CORPO DEL PONTEFICE E DITTATORE.

ESPERIMENTI DI RAPPRESENTAZIONE DELLO STATUS DIVINO E PERCEZIONE COMUNE

Sappiamo che l'efferato assassinio di Cesare viene rappresentato dai senatori 'congiurati' al popolo romano come un atto dovuto e volto a salvaguardare la *Res Publica*. Tuttavia quell'azione, sin troppo disinvolta, appare comunque ambigua e fornisce alla propaganda augustea un ragionevole pretesto da utilizzare a proprio giovamento.⁴¹ Nonché porge un'ulteriore occasione per mettere sotto copertura ideologica lo *status* acquisito da Ottaviano e dalla sua *Domus*. I congiurati paradossalmente offrono agli intellettuali del Principato un'occasione per disquisire sull'esistenza ultraterrena dello statista, tanto che questi ultimi si spingono a fissare quei requisiti richiesti

³⁷ MacCormak 1995, pp. 146-147.

³⁸ Höhl 1938, pp. 169-185.

³⁹ Lo Monaco 2011, p. 195.

⁴⁰ MacCormak 1995, p. 148.

⁴¹ Weinstock 1971; White 1988, pp. 334-356.

per essere annoverati tra i celesti, in modo da creare una precisa aspettativa nell'*audience*. Portano così in essere un 'esperimento sociale', che prepara l'opinione pubblica ad accettare, a suo tempo, la collocazione fra gli dei del defunto Ottaviano. Nondimeno, il messaggio veicolato deve rispettare la 'maschera repubblicana' con cui il Principato raffronta in un'epoca piuttosto precoce l'*élite* senatoria. Per questo si vanno a selezionare gli argomenti utili ad avvalorare la ragionevolezza del ricorso alla *consecratio*. Si cerca di evitare di urtare la sensibilità aristocratica, mentre si espungono i motivi che tendono a sottolineare la primazia degli esponenti della *Gens Iulia* sul gruppo dei pari.

Di conseguenza si considera come il racconto delle *Idi* di Marzo proposto nei *Fasti* di Ovidio si oberi di due finalità. Da un lato, si ribadisce la condanna della fazione avversa al Principato, attraverso la deprecazione della condotta di quei senatori ostili al governo retto da un uomo solo e, dall'altro, si giustifica in modo puntuale la razionalità del culto tributato a Cesare, quale onore inusitato nella storia di Roma.⁴² Non stupisce nemmeno che nell'affrontare tale problematica Ovidio scelga di enfatizzare il significato del Pontificato Massimo rivestito da Cesare dal 63 a.C., poiché quella carica sacerdotale è da sempre connessa al culto comunitario per eccellenza: quello della dea Vesta. L'evocazione dell'esperienza relativa a quel sacerdozio costituisce un espediente altamente meditato, giacché il riferimento alla tradizione più vetusta della Repubblica si dimostra capace di compiacere i lettori. Nonché è ritenuto ben più spendibile della magistratura del *dictator*, a maggior ragione allorché resa perpetua. Ogni riferimento a questa carica perciò viene sottaciuto, in quanto inopportuno rispetto ad un potenziale pubblico di lettori, che può essere costituito anche dalla classe senatoria.

Ovidio per rendere più credibile il suo assunto evoca in modo brillante un'antica elaborazione del pensiero religioso romano: i flamini sono considerati statue "viventi" delle divinità, e se ciò vale per quella carica sacerdotale, nulla osta ad estendere tale considerazione anche ai pontefici. Pertanto, il pontefice Cesare può essere presentato al pubblico dei lettori come un'immagine della dea di cui officia il culto; da ciò ne discende l'inviolabilità della sua persona. Si propone un abile espediente, che liquida agevolmente la condotta dei congiurati come un gesto di empietà in onta al sacerdozio rivestito ed alla divinità titolare. Dopotutto, solo dei vili marinai hanno avuto il coraggio di alzare nell'82 a.C. la mano contro il pontefice Quinto Mucio Scevola. Un precedente infamante, che non mette certo in buona luce i con-

⁴² Sulla scorta del precedente greco, anche la Roma arcaica accoglie l'idea di una monarchia divina. Non vi sono remore a riferire la discendenza di Enea da Venere, ad affermare che i gemelli Romolo e Remo vengono concepiti dalla vestale Rea Silvia con Marte. La madre di Servio Tullio poi viene ingravidata da un fallo infuocato. In tempi più recenti si favoleggia che Ottaviano fosse figlio di Apollo.

giurati, giacché un gesto così sacrilego può essere compiuto solo da uomini di infimo rango e non certo dai nobili senatori.

Per stigmatizzare quell'atto esecrabile si evoca persino un intervento della dea Vesta, che salva l'incolumità del Pontefice; un'azione che afferma fortemente l'inviolabilità del suo sacerdote.⁴³ Si arriva così a sostenere che l'attentato alla vita di Cesare costituisce piuttosto un atto di vilipendio alla divinità da lui rappresentata.⁴⁴ L'empietà dei senatori spinge la dea ad operare un miracolo, quale la sostituzione del corpo di Cesare con un simulacro e la mistica traslazione nella sede olimpica dello stesso. Ovidio precisa:

*Praeteriturus eram gladios in principe fixos,
cum sic a castis Vesta locuta focus.
ne dubita meminisse; meus fuit ille sacerdos.
sacrilegae telis me petiere manus.
ipsa virum rapui simulacraque nuda reliqui,
quae cecidit ferro, Caesaris umbra fuit.
Ille quidem caelo positus Iovis atria vidit...*⁴⁵

Il ricorso al sacerdozio permette ad Ovidio di suggestionare il pubblico e di suggerire un'estrema assimilazione tra la dea e il suo pontefice, il quale può ottenere una possibilità di sopravvivenza ultraterrena. E se l'atto sacrilego verso il sacerdote costituisce il pretesto per la glorificazione di Cesare, l'intervento divino precede ogni giudizio umano circa la divinizzazione del Pontefice Massimo. Il *senatus consultum* viene ridotto ad un atto meramente ricognitivo, che si limita a prendere coscienza di una situazione in fatto, senza aggiungere nulla più. Sostenere una simile realtà costituisce un grave colpo per le facoltà del Senato, che esprime un giudizio sulla condotta del soggetto da divinizzare ed emana l'apposita legge.

Il pontificato poi fornisce elementi per creare un'immagine di successo del *divus* Cesare, poiché più aderente alla tradizione romana e utile a normalizzarne la memoria. Si può dire che questa viene interpretata e abilmente manipolata a fini politici. Il simulacro allora lo rappresenta quale Pontefice Massimo, *capite velato*, mentre ostenta il *baculum* dell'augure e tiene la *patera* nelle mani. Queste insegne hanno così a sostituire tutti i simboli della dittatura, collocando la sua azione preferenzialmente nell'ambito religioso. Un'abile falsificazione della memoria dunque. Il culto pubblico del divo Giulio necessita così di una "spersonalizzazione" dell'uomo storico, fin tanto

⁴³ Ov., *Fast.* 3.697-707.

⁴⁴ Frascchetti 2005, p. 312.

⁴⁵ Ov., *Fast.* 3.697-707.

da cancellare tutta la carica eversiva delle sue azioni.⁴⁶ Un'efficace rappresentazione la ritroviamo su un denaro argenteo del 36 a.C., che raffigura in modo semplificato il *Templum Divi Iulii* come tetrastilo e con un frontone decorato da una grossa stella, anche se è più probabile che esso presenti una facciata esastila. È possibile pure intravedere il simulacro di Cesare divinizzato, che appare avvolto nella toga e fornito di *baculum*. Compare ancora l'altare rotondo, situato però al lato. Sappiamo poi che questo è posto in un'edera collocata innanzi al tempio, a memoria di quell'altare circolare eretto poco dopo i fatti insieme ad una colonna commemorativa.⁴⁷

Eppure Ovidio non inventa nulla, ma ricorre a un espediente della tradizione. Si vuole che anche Romolo sia oggetto di un ratto divino, occorso durante una tempesta che ha interrotto una cerimonia pubblica presso il futuro Campo Marzio. Anche in questo caso viene coinvolto il corpo del soggetto divinizzato, quale tentativo di 'redenzione' *ante litteram* della totalità antropica.⁴⁸ Nonostante le perplessità che può suscitare una divinizzazione volta a salvaguardare anche il corpo, esistono precedenti autorevoli che acquietano tale criticità, quali i ratti di alcuni personaggi del mito come Aristeia, Cleomede ed Alcmena.⁴⁹

Plutarco, raccontando i fatti, si mostra tuttavia scettico e si limita ad introdurre la figura chiave di un testimone che afferma la divinizzazione di Romolo. Afferendosi forse all'eziologo Butas, riferisce che Giulio Proculo, autorevole patrizio originario di Alba e finanche congiunto di Romolo, ne attesta la divinizzazione.⁵⁰ 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.

Anche Tito Livio si mostra alquanto dubbioso sui dettagli dell'evento prodigioso. Tuttavia non esita a riferire i successivi onori divini repentinamente tributati a quello che si è subito creduto essere assunto a dio; questo perché ha intenzione di fornire l'Impero di un "mito documento". Segue l'epifania di Quirino a Giulio Proculo, che si rivela come Romolo ed evoca la futura gloria militare di Roma. Siamo così di fronte ad una profezia *ex eventu*. La narrazione diviene funzionale a focalizzare l'attenzione sui fasti militari romani.⁵¹ La visione del dio Quirino e la divinizzazione di Romolo vengono assorbite in un più ampio disegno di propaganda che ispira l'*Ab*

⁴⁶ Bayet 1959; Cumont 1896, pp. 435-452; Bayet 1939, pp. 141-171; Syme 1950, pp. 213-214; Syme 1958, p. 432; Coarelli 1983, pp. 41-46; White 1988, pp. 334-336; Frascchetti 2005, p. 62.

⁴⁷ Coarelli 1985, pp. 308-323; Frascchetti 2005, p. 62.

⁴⁸ Plut., *V Rom.* 21.8; 27-28; D. H., 2.65-66; cf. Burket 1962, pp. 356-376; Edlund 1984, pp. 401-408.

⁴⁹ Mora 1995, pp. 220-221.

⁵⁰ Cic., *Rep.* 2.20.

⁵¹ Liv., *Ab Urb. Con.* 1.16; cf. Burket 1962, pp. 356-376; Edlund 1984, pp. 401-408.

Urbe condita. Ancora una volta compare il personaggio di Giulio Proculo, che viene però descritto quale *vir agrestis*; una definizione mutuata da Cicerone.⁵² La particolare accezione ha un ulteriore scopo e rimanda ad una delle tradizioni minori che circolano sulla morte di Romolo.⁵³ La scelta di questi due autori ha un secondo fine. Ricorrendo a un terzo, che non intrattiene alcuna relazione col re e col primitivo Senato, si può allontanare dai padri 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.⁵⁴ Quest'atto, che evoca un sacrificio rituale e più in generale l'istituto del *rex unius diei*, trova omologhi riscontri negli episodi della mitologia mediterranea.⁵⁵

Il tema della vita ultraterrena ottenuta da Cesare diviene oggetto di ulteriore meditazione da parte di Ovidio, il quale offre ai suoi lettori una nuova interpretazione del racconto della di lui morte, che slega la possibilità di sopravvivenza dal sacerdozio rivestito. Nelle *Metamorfosi* utilizza una diversa formula descrittiva per rappresentarne l'accesso allo *status* divino.⁵⁶ Anche in questo caso l'intento è esplicito: si vuole degradare ogni intervento del Senato a semplice constatazione di uno stato di fatto, perché la divinizzazione di Cesare non dipende da un atto umano. Anzi le *Metamorfosi* costituiscono un primo passo per il riconoscimento dell'intrinseca forza divina posseduta da chi detiene l'*Imperium*.⁵⁷ Questa volta la trasformazione avviene per for-

⁵² Cic., *Leg.* 1.3-4.

⁵³ Salamon 2010, pp. 509-524; Frascchetti 2000.

⁵⁴ Zecchini 2001, pp. 35-36.

⁵⁵ Fra i molti si cita il caso di Cecrope, il primo mitico re di Atene, che si sacrifica per garantire la prosperità della città e riceve un proprio culto.

⁵⁶ Ov., *Met.* 15.843-851.

⁵⁷ Nella narrazione dei *Fasti* l'elemento che agevola la sopravvivenza ultraterrena di Cesare sembra limitarsi al rivestire il pontificato. Non emerge ancora la detenzione dell'*imperium* come requisito indispensabile, o almeno non avviene in modo lapalissiano. A parere di chi scrive ciò pare ragionevole, poiché in un'epoca così precoce è davvero imprudente un riferimento così esplicito. Deve considerarsi poi che la questione circa l'esercizio dell'*imperium* da parte del pontefice massimo è controversa. 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, pp. 18; 28). Come lo studioso tedesco ha avuto cura di mostrare analizzando Livio (*Liv., Ab. Urb. Con.* 37.51.1-4), questo sacerdote è dotato di un *imperium*, che De Francisci e De Martino postulano nei termini di un *mandatum* (De Martino 1972, pp. 75; 137; De Francisci 1949, p. 41). A questi si aggiunge la titolarità degli *auspicia*. Tuttavia, 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. Rosenberg diversamente ritiene questo sacerdozio titolare di una mera *potestas* (Rosenberg 1961, col. 1202), mentre Brecht si limita a credere nell'esercizio di un *geistliches imperium*, un potere coercitivo di natura "spirituale" (Brecht 1939, p. 292; Vallocchia 2008, pp. 69-70).

za propria e senza ausilio di alcuna divinità, nemmeno di Venere, la progenitrice e il nume tutelare di famiglia. Costei si precipita per salvare l'anima di Cesare, prima che essa si dissolva, poiché non può opporsi al fato stabilito per il suo discendente. Prelevata l'anima la conduce al cielo, ma le cose non vanno come previsto dalla dea, poiché questa è oggetto di una metamorfosi siderea, che suscita lo spontaneo stupore della divina parente. Una metamorfosi che si oppone al previo lamento della divinità, la quale compiangere la propria progenie. Ovidio così narra i fatti:

*Vix ea fatus erat, media cum sede senatus
constitit alma Venus nulli cernenda suique
Caesaris eripuit membris nec in aera solvi
passa recentem animam caelestibus intulit astris
dumque tulit, lumen capere atque ignescere sensit
emisitque sinu: luna volat altius illa
flammiferumque trahens spatioso limite crinem
stella micat...⁵⁸*

Una trasformazione che fa da contrappunto a un evento storicamente attestato: il passaggio di una cometa nel cielo di Roma.⁵⁹ Questa formula descrittiva si mostra poi come il contraltare della profezia *ex eventu* costruita attorno al sogno raccontato da Svetonio, che vede Cesare celebrare la *dextrarum iunctio* con Giove.⁶⁰

La reinterpretazione dei fatti appare funzionale alla propaganda del Principato, che preferisce però muoversi su due fronti. Da un lato Ottaviano, quale figlio adottivo, fa pressioni sul Senato per ottenere il decreto che divinizza il padre, quale atto indispensabile per la pubblicità del culto. Dall'altro si tenta una più incisiva colonizzazione dell'inconscio del popolo romano e si cerca di far apparire la divinizzazione quale fatto compiuto, sin dalla morte di Cesare. Operazione non difficile dopotutto, perché la stessa plebe sottrae il corpo di Cesare ai suoi avversari che vogliono gettarlo nel Tevere per decretarne la fine politica. Successivamente ed in modo spontaneo, realizza una pira di fortuna per effettuare la cremazione all'interno del pomerio, ovvero in uno spazio sacro sin dalle origini interdetto ai riti funebri. Questo perché il popolo sembra aver ben presente il carisma soprannaturale di cui si carica la figura di Cesare, che oltre alle prerogative derivanti dall'*Imperium*, ottenute rivestendo le somme magistrature, aggiunge quelle pontificali, giacché solo le Vestali possono essere sepolte all'interno del

⁵⁸ Ov., *Met.* 15.843-850.

⁵⁹ Bechtold 2011.

⁶⁰ Suet., *Caes.* 81-89.

pomerio.⁶¹ Nondimeno si significa che, subito dopo quel funerale improvvisato, la plebe capeggiata da Amatius, il quale millanta di essere il figlio di Mario, innalza in quel luogo del Foro la già citata colonna e l'altare con la dedica: "*Parenti Patriae*". Ivi, quello stesso popolo celebra sacrifici a Cesare e pronuncia voti solenni. Dopo la messa a morte di Amatius per ordine di Antonio il 13 aprile del 44 a.C., la colonna viene rimossa da parte del console Dolabella il 21 di aprile dello stesso anno. Il fugace innesto di un culto privato (perché non riconosciuto dal Senato) in un luogo pubblico come il Foro conclude la sua esperienza. Eppure, si dimostra la capacità in capo al popolo di imporre un progetto tanto ambizioso come quello della venerazione del defunto *dictator*, sebbene contrario ad ogni consuetudine, perché ritenuto un benefattore, tanto da essere additato come "*padre*". Tale possibilità ipotoca il senso e la significatività di quell'atto ufficiale emesso dal Senato solo due anni dopo, nel 42 a.C., e lo riduce a mero riconoscimento di uno stato di fatto, poiché il popolo gli ha già tributato un culto e non vi aggiunge nulla più. Le elaborazioni degli intellettuali non possono fare a meno dei documenti visuali come le monete, che col loro ampio circolare diffondono le idee predefinite ad un pubblico in progressiva espansione. Si sviluppa una specifica iconografia: il denaro del 18-19 a.C. raffigura il *Sidus Iulium*, una semplice cometa che risplende solitaria all'interno della moneta, mentre è accompagnata dalla leggenda: "DIVUS IULIUS". Si riscontra pure una variante, quale soluzione molto più raffinata sul piano compositivo: nel 12 a.C. viene emesso un conio che vede iscritto Ottaviano, ornato della corona civica e accompagnato dal *clipeus virtutis*, allorché pone sulla statua del padre adottivo una stella.

Eppure anche il codice sidereo di rappresentazione può subire una falsificazione ed un capovolgimento come accade nel *Bellum civile*. Siamo di fronte ad un'ambivalente interpretazione, che per divenire più persuasiva ricorre ad un *locus* consueto come il catasterismo. Lucano, tuttavia, sa bene che la tragica fine di Cesare per mano della violenza senatoria costituisce un'espressione estrema, quale esperienza destinata comunque a fallire negli anni immediatamente a venire. L'azione, seppur fallimentare, però deve essere giustificata col senno del poi. Questa viene motivata con un afflato di libertà avverso un destino nefasto favorito dalla dipartita di Giulia, che non ha potuto emulare le gesta delle Sabine, fraponendosi fra marito e padre.⁶² Nondimeno, Lucano per offrire un'opportuna giustificazione deve introdurre persino il meraviglioso, quale "clausola di salvaguardia ideologica" alla violenza senatoria. Si procede così dalla descrizione dell'ascesa celeste dell'anima di quel Pompeo, che viene trucidato con l'inganno. Questa,

⁶¹ Palombi 2013, p. 189; Martini 2004.

⁶² Luc., 1.110-118.

salita al cielo, si riempie della “vera” luce stellare, assimilandola quasi per osmosi.⁶³ L’anima, ormai piena di fuoco sidereo, viene subito attratta sulla terra e si va a posare sul petto di Bruto, il figlio adottivo di Cesare e suo futuro assassino. Si posa anche su Catone, che Lucano vuole rappresentare come una sorta di ‘super-uomo’. Questi si rifiuta di consultare l’oracolo di Giove Ammone, sostenendo che l’uomo virtuoso ha in sé il bene ed il male.

Lucano offre così un’interpretazione affabulatoria e tutta negativa dell’esercizio del potere da parte di uno solo, che si apre all’arbitrio e culmina negli eccessi di Caligola e Nerone. Eccessi che richiedono correttivi ed avvallano finanche l’uso della violenza pur di porvi fine. La scelta del *locus* sidereo, al contempo, si pone in aperta polemica col precedente ovidiano. Cosa che dimostra non solo la duttilità delle formule, ma anche la neutralità delle immagini, che possono essere facilmente adoperate per dire una cosa e, nondimeno, il loro esatto contrario. Si presenta il motivo di un antropocosmo a misura dell’esercizio dell’azione politica, in cui le glorie e le miserie dei singoli statisti assumono un carattere universale. Tutto quanto si svolge entro la dimensione della gestione della ‘cosa pubblica’ sembra avere ripercussioni entro uno spazio in espansione, che giunge fino a lambire la dimensione siderea. Le idee circa la vita ultraterrena dello statista costituiscono lemmi di un discorso complesso, che viene montato secondo le esigenze. I suddetti lemmi sono manipolati nella loro alea di senso e possono caricarsi di nuovi significanti utili alle finalità narrative che chi scrive si pone, specie allorché devono acclarare il raggiungimento dell’immortalità da parte di quello statista, a cui il destino nega una morte decorosa.

LA SOPRAVVIVENZA ULTRATERRENA DEGLI AUGUSTI E LE SOLUZIONI DELLA PROPAGANDA: ESPERIMENTI PER LA COLONIZZAZIONE DELL’INCONSCIO

Il rapporto ‘complicato’ con la morte, che per ben quattro volte sembra voler recidere la vita del primo *princeps* o, meglio ancora, l’idiosincrasia suscitata da questa in Ottaviano, anche a causa dei prematuri decessi di coloro che vengono destinati a succedergli, non può non avere conseguenze. Sembrerebbe che proprio questa ambigua relazione spinga Ottaviano all’elaborazione di quell’opera letteraria andata perduta: i *mandata de funere suo*. Al contempo, sembra stimolare una serie di atti rituali che connotano la predisposizione del *funus imperatorum* e culminano nella *consecratio*, quale rito ‘complesso’ pensato come prodromico ed indispensabile anche alla legittimazione del successore.⁶⁴ Pertanto, il *funus imperatorum* non può

⁶³ Luc., 1.128.

⁶⁴ Gnoli 2014, pp. 193-210; Cresci, Nicolini 2010, pp. 163-178.

essere liquidato quale mero “rito di espulsione” dell’augusto, ma ha molte più implicazioni. Costituisce una proficua occasione di dialogo fra il Principato ed i sottoposti e permette di testare il rapporto tra il principe trapassato e la città. Adopera poi lo strumento del cerimoniale per stemperare le tensioni e ricompattare il tessuto sociale entro la trama ordinata delle sequenze previste dal rito funebre. Il lutto della casa imperiale si riverbera così sul popolo romano e lo obbliga, al di là del personale affetto per il defunto, all’istituto dello *iustitium*.⁶⁵ Tutte quelle pratiche connesse al ‘tempo del lutto’ come il pianto delle *praeficae* e le vesti scure rappresentano però solo l’espressione più superficiale: il consueto cordoglio viene opportunamente corretto aggiungendovi, di volta in volta, componenti tratti dal rito di trionfo. Si preferisce concedere poco spazio al dolore privato, perché ogni gesto deve essere attentamente soppesato e normalizzato entro l’ordito del cerimoniale funebre. Il rito funerario viene permeato da una ‘strategia’ pensata per affrontare l’evento morte, che già Frascchetti ha potuto definire quale “strategia del lutto”.⁶⁶ Quest’insieme di soluzioni si coagula attorno a rituali eminentemente religiosi e volti a soddisfare le esigenze culturali dell’uomo romano, che è tenuto a porre in essere i cerimoniali previsti per consegnare il trapassato ai *mani*. Una consuetudine a cui non sfugge nemmeno il defunto Ottaviano. Eppure, gli espedienti escogitati si prepongono di superarli e di acquietare quelle idiosincrasie connesse al decesso ed all’*horror* provato dalla cultura romana verso la morte. Più specificatamente, durante la seduta del Senato nota come “*de supremis Augusti*” si mette in opera quella che possiamo definire una straordinaria ‘scenografia del lutto’, attraverso il ribaltamento della consueta disposizione delle magistrature, che rinunciano ai rispettivi seggi, e l’alterazione dei distintivi pertinenti al rango.⁶⁷ Al contempo, il cerimoniale funebre vede pure la *Domus Augusta* impegnata nell’affermare la propria eccellenza sulla *nobilitas* a mezzo dell’abile ponderazione dei segni da dispiegare e delle risorse da devolvere all’effimero durante il funerale. Tiberio per compiacere i senatori scaltramente tende a circoscrivere quanto imposto dal padre adottivo Ottaviano Augusto nei *mandata de funere suo*,⁶⁸ mentre Asinio Gallo e Lucio Arrutino propongono di immettere nel cerimoniale funerario elementi espliciti del rito di trionfo: una processione funebre aperta dalla statua della Vittoria, posta in Senato, e

⁶⁵ Per la consuetudine funeraria in epoca repubblicana e per il *funus publicum* si veda: Blasi 2012; Toynbee 1971.

⁶⁶ Frascchetti 1980, pp. 57-76.

⁶⁷ I consoli abbondano i propri seggi per quelli di magistrature inferiori ed i senatori vestono l’angusticlavio dei cavalieri. Cf. Tac., *Ann.* 1.8; Frascchetti 2005, p. 70.

⁶⁸ L’opera, redatta da Ottaviano stesso che disciplina in modo meticoloso il protocollo da eseguire durante il suo funerale, è andata perduta, cf. Gnoli 2015, pp. 45-53; Ober 1982, pp. 306-328.

il passaggio del corteo sotto la Porta detta *Triumphalis*.⁶⁹ L'esportazione di componenti connessi al trionfo deve stemperare la mestizia del tempo del lutto e far presagire ai partecipanti la divinizzazione del principe.⁷⁰

Con la concessione del Senato si celebra una sfarzosa processione che da Nola in Campania, il luogo del decesso, accompagna la salma fino a Roma. Una *translatio* che richiede alcuni giorni e si svolge prevalentemente di notte per evitare la calura estiva, causa di una probabile corruzione della salma. Un'accortezza che sembra volta a permettere una *prothesis*, forse in forma privata, presso la dimora sul Palatino. A questa processione partecipano non solo i cavalieri guidati da Claudio, allora ventiquattrenne, ma anche tutti gli ordini decurionali delle colonie e dei municipi che interessano il tragitto. 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, ma si è innanzi a un *divus*; di conseguenza non sono applicabili i consueti *tabù* concernenti la morte.⁷¹ Il culto tributato alla salma può essere considerato un'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 a Roma. Occorre allora un'apposita *adeia* ed una *lustratio* per quei soggetti quali Tiberio, che sono venuti a contatto con la salma e hanno la necessità di entrare in spazi consacrati come il Senato.

Deve specificarsi che il rito funebre cittadino prevede la processione della salma rinchiusa in un sarcofago di oro ed avorio, coperto di porpora, mentre l'accompagna un'effigie in cera. Questa procede per la *Via Sacra*, laddove si contempla una doppia orazione, pronunciata da Tiberio *pro aede divi Julii* e da Druso minore *pro rostris veteribus*.⁷² Al contempo, altre tre effigi di Ottaviano si muovono da tre parti diverse dell'Urbe per convergere nella pompa funeraria. Una processione che si conclude al Campo di Marte, ove l'attende la pira rituale. Una costruzione in materiale deperibile, che culmina nella quadriga del *divus* e prevede una sorta di stanza interna in cui si colloca la salma, mentre il manichino di cera che lo rappresenta sembra posto all'esterno. Di seguito si consuma un rito di purificazione, che consta nell'incenerimento del cadavere. Una pratica nata con caratteri sanitari, che viene reinterpretata dalla propaganda e diviene un mezzo per garantire il raggiungimento di quella divinizzazione, atta a suscitare non poche perplessità

⁶⁹ Tac., *Ann.* 1.8.4-5; Suet., *Aug.* 100.1-2; Arce 1989, p. 39; Arce 2000a, pp. 244-248; Arce 2000b, pp. 55-69.

⁷⁰ Beard 2008.

⁷¹ D. C., 56.31.1; Gnoli 2015, pp. 45-53.

⁷² Suet., *Aug.* 100.3; Coarelli 1985, p. 308.

sia ai senatori, sia allo stesso Tiberio.⁷³ E se qualche partigiano di Ottaviano sembra crederci, tanto da postulare che i sacerdoti debbano essere incaricati di compiere a pira spenta la cerimonia dell'*ossilegia* (raccolgere i frammenti ossei del defunto non consunti dal fuoco misti alle ceneri), sa bene che opta per una soluzione non praticabile, almeno a Roma. Per questo si preferisce che Livia e alcuni membri scelti dell'ordine equestre, vestiti della sola tunica, privi di cinta e a piedi scalzi, raccolgano le ossa, mentre i sacerdoti si limitano ad assistere. Una soluzione di compromesso, che dimostra quanto fosse poco credibile la *consecratio* e quanto fossero forti i *tabù* connessi alla morte, che spingono a comportamenti contraddittori.⁷⁴ Pertanto si può dire che il tentativo di divinizzazione di Ottaviano sia fallito almeno sul piano speculativo, ma non certo dal punto di vista della prassi, perché la credenza concernente la sua sopravvivenza ultraterrena acquieta le idiosincrasie connesse alla morte e giustifica l'efficacia del culto imperiale. Per rendere più credibile questa realtà si ricorre persino a un espediente giuridico: il testimone. Numerio Attico attesta sotto giuramento di aver visto l'anima di Ottaviano sollevarsi dalla pira e ascendere al cielo. L'intervento gli guadagna un milione di sesterzi donati da Livia e vuole riempire quei vuoti creati da un procedimento che a Roma non solo può essere considerato nuovo, ma presenta alcune difficoltà ad attecchire. Attico conferma la divinizzazione, quale tassello fondamentale per la credibilità della bontà dell'azione del Principato rispetto alla gestione senatoria. Si da così inizio ad una consuetudine, che afferma il raggiungimento della "dimensione sovrumana" da parte del *princeps* e dei suoi parenti, tentando di sottrarne le loro azioni ad ogni veemente pretesto di critica. Un espediente che guadagna a quel testimone 'materiale' una lauta ricompensa ed è utile ad avvalorare anche la deificazione dei membri della *Domus Augusta* come Livia⁷⁵ e Giulia Drusilla, la sorella di Caligola.⁷⁶ Una consuetudine che perdura senza soluzione di continuità fino a Claudio,⁷⁷ allorché viene superata.

Deve stigmatizzarsi come l'*élite* repubblicana dimostra di non credere troppo alla divinizzazione di Ottaviano. Pertanto, si può dire che il tentativo di colonizzazione dell'inconscio sia fallito, allorché posto di fronte alle esigenze di un'aristocrazia interessata a salvaguardare con le proprie prerogative anche l'eguaglianza tra i 'pari'. Eppure, simili problematiche e perplessità sul piano politico nulla ostano alla strutturazione a Roma di un culto che confonde aspetti famigliari e pubblici entro uno schema atto a prevedere l'istituzione di un apposito sacerdozio per il singolo *divus* ed i relativi sa-

⁷³ Ober 1982, pp. 306-328.

⁷⁴ Gnoli 2014, pp. 193-210.

⁷⁵ Tac., *Ann.* 5.2.1; Suet., *Tib.* 51.2; D. C., 58.2.1.

⁷⁶ D. C., 59.11.1-6.

⁷⁷ Tac., *Ann.* 12.69.3; 13.2.3.

cerdoti. Emerge così il ruolo del *flamen*, una figura del sacerdozio arcaico destinata ad una sola divinità, che diviene affidataria del culto dei singoli *divi*. E se ragioni di continuità politica rendono Marco Antonio il primo *flamen* del culto di Cesare, gli eventi controversi che susseguono e soprattutto le ragioni famigliari fanno sì che un parente di Ottaviano, Sesto Appuleio, ne divenga il nuovo sacerdote. Le stesse motivazioni famigliari permettono che il culto del genio di Augusto venga affidato a Germanico, in funzione di *flamen*, e dopo la *consecratio* alla sua vedova Livia. Un precedente che sappiamo ripetersi poco più tardi per il divo Claudio, i cui riti vengono affidati ad Agrippina.⁷⁸ Diversamente, il culto imperiale sembra meglio attecchire nelle province, laddove ha una diffusione capillare e si affianca alla venerazione della dea Roma. Proprio attorno al *flamen Augustalis* o *sacerdos provinciae* si organizza la vita religiosa nelle province occidentali dell'Impero. Ognuno dei *municipia* poi mostra il proprio *flamen Augusti* che si pone gerarchicamente a capo degli altri sacerdoti del municipio. Si può dire che questo tentativo di colonizzazione dell'inconscio sembra avere un ottimo impatto sui sottoposti delle province ed appare addirittura capace di unificare nel marco di un'ideologia del potere condivisa una popolazione spalmata in un'aria talmente vasta e per ovvie ragioni dotata di una cultura totalmente differente. Tale culto assurge così ad espressione di 'lealismo politico' verso il potere costituito da parte dei diversi strati sociali delle lontane province. Gli ambiziosi plutocrati provinciali possono trovare nel culto imperiale un'occasione di "promozione sociale e politica",⁷⁹ accedendo ai gradi del sacerdozio proprio dei *divi* imperiali, quale ricompensa alla loro lealtà. Persino il popolo può trovare giovamento ed opportunità di sopravvivenza da quel culto, sia attraverso la produzione e la vendita delle effigi imperiali che vanno ad affiancarsi ai penati ed ai lari nelle dimore private, sia dal sostentamento alimentare ricevuto durante i banchetti posti in essere per commemorare le feste dei *divi*. Più segnatamente, il culto del *divus Augustus* si organizza anche attraverso il collegio dei *sodales Augustales*, una confraternita ispirata alle antiche associazioni di tipo religioso, in cui i membri che vi entrano si strutturano fino a formare una 'casta', collocata a metà fra l'*ordo decurionum* ed il popolo del *municipium*. Questi collegi poi sembrano moltiplicarsi e 'specializzarsi' in sodalizi dedicati al singolo *divus*, tanto che abbiamo conoscenza degli *Augustales Claudiales* per il culto del *divus Claudius*, nonché di ulteriori *collegia*. Sicché sappiamo dell'esistenza dei *Flaviales* destinati a Vespasiano, dei *Flaviales Titiales* per Tito, degli *Hadrianales* per Adriano e, ancora, degli *Antoniniani* per Antonino Pio. Questi ultimi, cooptati nel tempio di Antonino e Faustina

⁷⁸ Frei-Stolba 2008.

⁷⁹ Palombi 2013, p. 190.

nel Foro, divengono affidatari dei culti dei successivi *divi* e ne assumono il nome, come quello di *Veriani* per Lucio Vero, di *Marciani-Aureliani* per Marco Aurelio, *Commodiani* per Commodo, *Helviani* per Pertinace, nonché *Severiani* per Settimio Severo.⁸⁰ Niente di nuovo sotto il sole. Il processo di fidelizzazione delle *élite* cittadine dimostra l'esigenza di offrire un contenuto ai notabili dei *municipia*. Sicché l'aumento dei sacerdoti imperiali ha poco a che fare col fervore religioso, ma serve a 'piazzare' tanta gente, quella stessa gente che deve avere qualcosa in cambio per l'adesione ai valori del Principato. Non c'è da meravigliarsi: è il prezzo del consenso.

La propaganda ricorre poi alla produzione di una serie di documenti visuali che non solo vogliono dimostrare l'effettiva acquisizione dello stato divino, ma lasciano percepire quanto il carisma soprannaturale sia indispensabile nel garantire sia la legittimità della successione, sia la continuità di governo. Lo attestano due prodotti aulici della propaganda che, seppur destinati ad un pubblico davvero ristretto, fanno esplicito riferimento alla *consecratio*: produzioni quali il *Grand Camée de France* e la *Gemma augustea*.⁸¹ Il primo cammeo, costituito in sardonica indiana ed alto 31 cm e largo 26,5 cm,⁸² rappresenta una traduzione allegorica della successione di Tiberio e la lega indissolubilmente alla *consecratio* di Ottaviano. La scena si organizza su un registro tripartito, dominato nella sua parte superiore da Augusto, raffigurato *capite velato* e nel mentre regge uno scettro. Questi poi ascende alle altezze sorretto da un genio (Enea in vesti frigie? O addirittura Alessandro Magno?). Alla sua destra vi è Druso Minore, il figlio di Tiberio, che è identificabile in ragione del profilo confrontabile con quello iscritto in un asse emesso poco prima del suo decesso nel 23 d.C. Il registro è completato dal destriero alato, che viene condotto da un amorino ed è cavalcato dall'amato nipote Germanico. Il personaggio seduto in trono, che domina la fascia centrale del cammeo è sicuramente Tiberio. Questi è riconoscibile per via argomentativa, giacché la sua immagine è oggetto di una forte opera di rimaneggiamento, probabilmente effettuata a metà del terzo secolo, allorché al profilo imberbe è aggiunta una barba fatta di sottili ciocche, il naso viene rimodellato e la folta capigliatura è ridotta fortemente. A suo fianco si colloca Livia, sua madre, che nonostante qualche rilavorazione è comunque riconoscibile, in ragione della somiglianza col profilo del cammeo conservato a Vienna, laddove è mostrata in trono a sorreggere il busto dello sposo divinizzato.⁸³ I tre ragazzi in cotta che si dispongono attorno al trono possono essere individuati con i figli di Germanico: Nerone Cesare

⁸⁰ Rüpke 2003; Masier 2009; Panciera 2011.

⁸¹ Sena Chiesa 2003, pp. 387-419; Sena Chiesa 2010, pp. 225-243; Sena Chiesa 2012, pp. 255-273.

⁸² Giard 1998; Torelli *et al.* 2010, p. 142.

⁸³ Granino Cecere 2007, pp. 39-49.

alla destra di Tiberio, Druso Cesare alla sua sinistra e Caio Cesare all'estrema destra (poi nominato Caligola). E se si considera che costoro nel 23 d.C. hanno rispettivamente 17 e 16 anni e sono additati da Tiberio al Senato quali unica speranza della patria, il più piccolo, di soli 11 anni, sembra rappresentato piuttosto quale *Princeps Iuventutis*. La formula del *puer* loricato ricorda che questi è avvezzo fin dalla più tenera età alla vita militare, come testimoniano il suo soprannome, che non a caso deriva dalle *caligae* (scarpe militari), ed un componimento popolare riportato da Svetonio: “*in castris natus, patriis nutritus in armis...*”.⁸⁴ A questi ragazzi si aggiungono altre due donne. Agrippina, vedova di Germanico, si colloca presso Livia ed è riconoscibile non tanto dal profilo poco caratterizzato, ma dalla capigliatura che si ritrova in un sesterzio di Caligola. La donna seduta a destra invece può essere identificata con Livilla, vedova di Druso Minore. La ragazza in piedi poi sembra essere Giulia, la figlia di Druso. Il terzo registro vede una popolazione barbara sottomessa, probabilmente un popolo orientale, che ha come contrappunto il prigioniero fornito di berretto frigio rappresentato presso il trono di Tiberio (forse Tiridate III?). L'immagine inscena dunque un ritratto familiare carico di implicazioni ideologiche e pone in collegamento non solo quattro generazioni della famiglia allargata di Augusto, ma rende presenti i defunti della *gens*. Non stupisce che tutti rivolgano i propri occhi al *pater familias*: Ottaviano, il quale sereno e ieratico ascende *ad sidera* e viene accolto dai nipoti trapassati. Alla imperturbabilità del *divus* corrisponde il corpo eroicizzato del nuovo imperatore, che mostra le nudità olimpiche di Giove ed a lui si affianca la madre nella veste di Giunone. La scelta rappresentativa perora un tentativo di superamento delle idiosincrasie connesse alla morte, meglio esplicita dall'azzeramento della distanza fra i vivi ed i trapassati della famiglia. Dimostra, persino, quanto l'apoteosi sia percepita come indispensabile entro un meccanismo di successione sostanzialmente improvvisato. L'essere *divi filius* non solo attribuisce maggiore autorità all'eletto, ma convince il pubblico del fatto che la gestione del potere deve essere ridotta a niente più di un affare di famiglia. Siamo di fronte ad un manifesto politico che spiega le pretese della *Domus Augusta*, la quale non ha timore a rappresentarsi almeno in privato come una famiglia di dei, a dispetto della strenua resistenza del Senato. Nondimeno, il documento visuale rimembra che il potere esercitato dai Cesari non è solo l'espressione di un carisma religioso, ma si regge piuttosto sulle facoltà dell'*Imperium*. Pertanto, tutti i potenziali eredi di Tiberio appaiono loricati e nonostante siano ancora piuttosto giovani mostrano la propensione alle armi e con essa quella alla vittoria, meglio significata dal barbaro sottomesso al fianco del trono. La rappresentazione del prigioniero costituisce un'espressione

⁸⁴ Suet., *Calig.* 8.19.

dell'antropologia romana del potere, che vede nel nemico assoggettato e prossimo all'Augusto la massima espressione della *felicitas* dell'imperatore. La gloria della *Domus Augusta* ha come contrappeso i barbari prostrati, che sono intesi nella loro accezione tribalica o di famiglia allargata, poiché appaiono non solo i guerrieri sconfitti, ma anche le donne di famiglia, i bambini ed i vecchi. Il cammeo può essere letto dunque come una manifestazione del 'nuovo ordine' ecumenico imposto da Ottaviano, che propone l'apoteosi di una famiglia, le cui origini non solo sono divine, ma questa già da quaggiù sperimenta la pienezza di tale condizione. Il loro splendore divino si oppone così alle *efferratae gentes*, non solo d'Oriente come si è finora tentato di fare collegando la rappresentazione ad un episodio concreto. La mancanza di attributi regi del barbaro rende fin troppo forzosa qualsiasi identificazione, ma sembra limitarsi ad un'allegoria del nemico e propone una visione antropologicamente connotata dell'imbattibilità del potere militare romano.

Anche la *Gemma augustea*, una produzione glittica probabile opera di Dioscoride, larga 23 cm ed alta 15 cm,⁸⁵ rappresenta la divinizzazione di Augusto connotandola come fatto compiuto. Questi siede in nudità eroicizzata, come se fosse Giove, accanto alla dea Roma, rappresentata con alcuni tratti di Livia. Costui tiene lo scettro lungo con la destra e nella sinistra mostra un *lituus* ed impone sulle armi nemiche i piedi stranamente forniti di sandali, forse a dimostrare che al momento è ancora vivente, giacché il piede scalzo è consueto simbolo di divinità acquisita *de iure*.⁸⁶ Alle sue spalle compare Ecumene, personificazione del mondo abitato, ornata di corona muraria e *velum*, che pone sul capo di Ottaviano la corona civica, attributo proprio di quest'imperatore sin da quando gli viene consegnato dal Senato, dopodiché l'insegna viene appesa presso il vestibolo della propria casa.⁸⁷ Si aggiungono a quell'allegoria Oceano e forse una rappresentazione della *Saturnia Tellus*, la madre dispensatrice di abbondanza, che fornita di cornucopia presenta i due bambini; un'identificazione avvalorata da un paragone con il

⁸⁵ Galinsky 1996, pp. 53; 120-121; Torelli *et al.* 2010, p. 131.

⁸⁶ Dalla comparazione dei documenti visuali prodotti sotto Ottaviano Augusto si constata una serie di ritratti idealizzati, fra cui *ex multis* si cita il cosiddetto Augusto di Prima Porta, che indossa la cotta da parata ed il *paludamentum*, ma stranamente si mostra privo dei sandali. La comparazione di tale dettaglio con altri documenti visuali lascia emergere un significato più profondo ed un'allusione alla divinizzazione, giacché solo gli eroi e gli dei sono solitamente ritratti privi di calzature. Si è pure pensato che tale dettaglio possa essere ricondotto alla cerimonia dei *Nudipedilia* probabilmente celebrata dal soggetto ritratto. Questa serie di documenti visuali, tuttavia, sembra costituire una soluzione di sintesi, che utilizza la tipologia dell'eroizzazione e vede il personaggio completamente nudo o rivestito del solo *pallium*. Questo tipo poi viene commisto ad una formula che predilige la *mise* della vita quotidiana come la toga o l'abito militare. Cf. Köhler 1863, p. 439.

⁸⁷ D. C., 53.

rilievo dell'*Ara Pacis*. Appare poi un tondo col capricorno, suo ascendente zodiacale (il suo segno è la bilancia), quale simbolo di prosperità associato al dominio terracqueo assoluto o, fors'anche, fa riferimento al giorno in cui viene investito di quel trofeo, il 16 gennaio del 27 a.C. Nondimeno, la corona di quercia, albero simbolo di Giove, unito all'aquila evoca una vera e propria divinizzazione e sembra circoscrivere l'uso della gemma ad un ambito privato. Questo perché Ottaviano non ha mai accettato che a Roma gli si tributassero direttamente onori divini (contrari al *mos maiorum*), tuttavia non ha mai ostacolato tale pratica nelle lontane provincie. Sul lato sinistro si apprestano al trono Germanico in armi, probabilmente già trapassato ed eroizzato, e Tiberio togato e coronato d'alloro, che viene condotto da una Vittoria alata. L'immagine allora costituisce un raffinato oggetto di propaganda e vede nella propensione alla vittoria un preludio della divinizzazione. Essa funge insomma da 'catalizzatore' per l'introduzione di elementi del trionfo nel *funus*, dimostrando una straordinaria coerenza ideologica. Nel registro inferiore i soldati si affollano attorno ad un trofeo, fatto delle armi dei nemici e da uno scudo ornato da uno scorpione, che si oppone al capricorno. Questo è innalzato innanzi a due figure rappresentate nella formula dei *captivi*, forse allegorie di Germani ed Illiri, due *auxiliares* poi trascinano dei prigionieri.

Alla più ampia circolazione viene riservata un'immagine edulcorata, ma comunque carica di allusioni alle formule olimpiche, che viene iscritta nelle monete commemorative della *consecratio* come il sesterzio emesso dalla zecca di Roma del 21-22 d.C. Qui si raffigura Ottaviano togato, sebbene nella posa di Giove, con la corona radiata, mentre regge nella destra un elemento vegetale, forse alloro, e lo scettro lungo nella sinistra. Le monete possono accogliere anche la *pompa circensis* con la rappresentazione della *tensa* tirata da quattro elefanti, simbolo solare connesso all'immortalità, che trasporta la statua del *divus*, il quale regge lo scettro lungo ed il vegetale. Si raffronta una soluzione descrittiva di successo ed un *locus* iconografico destinato a sopravvivere. Sicché è possibile ritrovarlo quasi immutato nella formula commemorativa iscritta in alcuni esemplari numismatici come quello emesso da Tito nel 80-81 d.C. per la *consecratio* di Vespasiano, che è fornito della dedica "DIV AUG VESP". Ciò non deve meravigliare, il *locus* presenta un'alta capacità narrativa entro una formula di sintesi che contiene tutti gli elementi essenziali a far comprendere nell'immediato al fruitore del documento visuale il messaggio che si vuole trasmettere. Al contempo, appare capace di persuadere, poiché evoca alla memoria degli stessi le suggestioni del rito con cui si consegna al cielo l'imperatore trapassato. A riprova dell'efficacia della formula, il cui successo si spalma nel lunghissimo periodo, deve constatarsi come sia possibile rinvenirla in epoca tarda ed addirittura quando l'istituto della *consecratio* è ormai giunto al declino.

Il Dittico dei Symmachi difatti ripropone una citazione erudita ed aulica dell'immaginario concernente le idee gentili relative alla sopravvivenza ultraterrena dell'imperatore. Il documento visuale, più verosimilmente, racconta la divinizzazione di un personaggio vicino alla sua *domus* e si riconduce in tutti i casi a quell'ultimo e disperato tentativo di recupero dei valori e della significatività delle produzioni immateriali della religione romana.⁸⁸

La propaganda elabora formule destinate a circolare entro la *Domus Augusta*, che non si fanno remore ad affermare la divinizzazione degli esponenti della *gens* ancorché viventi. Altre formule descrittive mitigano tale prodotto dell'elaborazione e vengono così indirizzate al grande pubblico: si propongono immagini attentamente calibrate, che non devono urtare la sensibilità della *nobilitas* e, al contempo, sono capaci di convincere il popolo della veracità della *consecratio*. Per le provincie poi viene pensata e prodotta una vera e propria campagna di persuasione che sviluppa le tematiche destinate ai circoli elitari, senza dover ricorrere a tutte quelle cautele che si è soliti approntare a Roma. Una disinvolta libertà che permette di superare quei *tabù* connessi alla pretesa uguaglianza tra i pari e si oppone alle idiosincrasie di un sistema di elaborazioni incapace di coagularsi in soluzioni totalmente condivise dall'intero corpo sociale, nemmeno in epoca tarda.

LA DIVINIZZAZIONE IMPERIALE E LA CULTURA MATERIALE: GLI ESPEDIENTI AFFABULATORI VOLTI A PERSUADERE

La strategia di autorappresentazione del Principato, che è indirizzata ad acquietare le idiosincrasie legate all'evento morte, ha il suo culmine nel rito di *consecratio*, ma in esso non intravede il suo termine. Recenti studi sono volti a dimostrare come il luogo di allocazione della pira venga "ritagliato" dalla trama cittadina e da un certo punto in poi dedicato alla memoria dell'imperatore assunto a *divus*.⁸⁹ Questo 'luogo della memoria' e del 'superamento' della morte da parte dei *divi*, come già accaduto a quello improvvisato per Cesare dal moto spontaneo del popolo, sembra essere contrassegnato dall'erezione di un altare a cui si aggiunge una colonna. Cosa che non meraviglia. La Rocca ha dimostrato che i Cataloghi Regionari attestano un "nesso di continuità topografica" fra i termini *templum* e *columna*, che appaiono sovente in sequenza. Il lemma *templum* difatti indica uno spazio quadrato⁹⁰ reso *effatus*, cioè purificato, e *saepatus*, ovvero sia delimitato o

⁸⁸ Cracco Ruggini 1977, pp. 425-489.

⁸⁹ Lo Monaco 2011, p. 195.

⁹⁰ *Minora templa fiunt ab auguribus cum loca aliqua tabulis aut linteis sepiuntur, ne uno amplius ostio pateant, certis verbis definita. Itaque templum est locus ita effatus aut ita saepatus, ut ex una parte pateat, angulosque adfixos habeat ad terram*, cf. Fest., 157, 24-29 L.

addirittura materialmente recintato. Un incunabolo dunque, utile a dimostrare una probabile identificazione della corte in cui è collocata la colonna del *divus Traianus* con il ben noto *templum Traiani*.⁹¹ Le evidenze numismatiche che ritraggono la colonna di Traiano attraverso lo schema *templum* e *columna* si pongono ad ulteriore conferma di quanto evinto dai Cataloghi Regionari. Una simile deduzione ha portato Lo Monaco a postulare che, con le debite differenze, le colonne di Antonino Pio e Marco Aurelio in Campo Marzio inserite in spazi quadrangolari recintati possano essere identificate con dei *templa*. Un'idea che si rafforza attraverso gli indizi forniti dai sesterzi dedicati al *divus Antoninus*, i quali rappresentano la sua colonna collocata entro uno spazio recintato continuo, costituito da cippi e balaustre certamente metalliche. Si può così postulare che non solo il mero rito di *consecratio* sia utilizzato con funzione legittimante dal successore, ma anche la dedica di appositi spazi nell'Urbe da destinare al culto del predecessore abbia giocato una indubbia funzione entro quei processi volti all'accaparramento del consenso. Se ne deduce, sulla scorta del *dossier* archeologico, che la dedica di un altare all'imperatore *divus* e *parens* sia liquidabile come una 'costante' e che su di esso vengano celebrati sacrifici almeno in occasione dell'anniversario del decesso del *consecratus*. Sicché quell'ara "diventa così l'elemento zero, il perno del sistema della memoria".⁹² Uno spazio 'delimitato' dunque, che viene isolato e destinato al culto, come dimostra non solo la recinzione, ma anche la presenza sulla colonna di Antonino Pio di una scena di apoteosi della coppia imperiale. L'immagine ha a colonizzare l'inconscio dei fruitori del monumento con opportuni messaggi circa l'efficacia della sua destinazione culturale. Sembrerebbe però aggiungersi una funzione memoriale del monumento, poiché rappresenta un atto fondamentale del *funus imperatorum*, quale la *decursio* della *turma iuventutis*. Una tesi confermata da un ulteriore indizio rinvenibile nella *Historia Augusta* ed in Aurelio Vittore, che testimoniano l'erezione di un *templum* e di una *columna* dedicata a Marco Aurelio.⁹³ Pare così ragionevole sostenere che queste colonne fungano da "markers" di quelle aree in cui le elaborazioni dell'ideologia del Principato sembrano superare le idiosincrasie imposte dalla cultura romana avverso la morte. Le *columnae* evocano pure alla memoria, stando ad Erodiano, un faro e sembrano costituire il contraltare della pira o, perlomeno, una sua traduzione stabile.⁹⁴

Al contempo, si osserva che lo stratagemma del singolo testimone, a ratifica dello *status* divino raggiunto dal principe defunto, spinge a ricercare

⁹¹ La Rocca 2004, pp. 193-238.

⁹² Lo Monaco 2001, p. 196.

⁹³ *Hist. Aug. Marc. Aur.* 18.8; *Aur. Vict., Caes.* 16.15.

⁹⁴ Lo Monaco 2011, p. 197; *Hdn., Hist.* 4.2.

altri espedienti atti ad allargare il numero di testimoni utili a dimostrare la divinizzazione dell'imperatore. La descrizione del funerale di Pertinace lascia percepire quanto il Principato possa sentire la necessità di dover ribadire anche visivamente la divinizzazione dell'imperatore durante la celebrazione del *funus imaginarium*.⁹⁵ Il cerimoniale approntato per questo prevede la processione funebre e la pira, a cui si aggiunge quella che forse appare una novità: il rito della liberazione di un'aquila; questa deve offrire al pubblico l'illusione che l'anima imperiale si sia tramutata in quell'animale.⁹⁶ Sotto questa forma pare più credibile che l'imperatore possa ascendere al cielo. La presenza dell'aquila dimostra il bisogno effettivamente percepito di dover confermare, anche attraverso segni sensibili, quello che deve apparire persino in epoca inoltrata un artificio, giacché ha una certa difficoltà ad attecchire. Perciò il concetto deve essere di volta in volta ribadito attraverso opportune strategie, anche visuali. Una necessità confermata da Dione Cassio, il quale menzionando il volo dell'aquila all'accensione della pira sente il bisogno di affermare *apertis verbis*: "in questo modo Pertinace divenne immortale".⁹⁷

Erodiano attesta che la prassi funeraria eseguita per Settimio Severo resta sostanzialmente invariata rispetto al rito compiuto per il predecessore, mentre la sua narrazione può essere liquidata come un "rozzo parallelo" col precedente.⁹⁸ Questi sostiene che le esequie sono ancora una volta celebrate secondo le modalità del *funus imaginarium*, mentre al momento dell'accensione della pira asserisce: "viene liberata un'aquila che si alza nell'aria insieme al fuoco". Precisa poi: "i romani credono che porti l'anima dell'imperatore al cielo".⁹⁹ Turcan ha definito questa descrizione quale "excursus etnografico" a fini "didattico-antiquari", che informa il suo pubblico orientale riguardo l'universo simbolico e le elaborazioni circa la sopravvivenza ultraterrena dell'imperatore romano.¹⁰⁰ Il *funus imaginarium* si dimostra davvero funzionale. Permette, da un lato, di ripetere nell'Urbe le esequie di quegli augusti che sempre più spesso muoiono nelle lontane provincie, operando una sorta di 'sostituzione' della salma con un manichino in cera, il quale ripete

⁹⁵ *Hist. Aug. Vit. Pert.* 15.1. Il caso di Pertinace è peculiare: questi viene assassinato e nell'immediato non ottiene le esequie pubbliche. Solo con l'ascesa di Settimio Severo, Pertinace può ricevere un funerale degno di un imperatore e la relativa *consecratio*, mentre Settimio si proclama *divi filius* di Pertinace e ne assume il *nomen*.

⁹⁶ Arce 1989, pp. 113-114.

⁹⁷ *D. C.*, 75.5.5; cf. trad. it. F. Piviotti Inghilleri in MacCormak 1995, p. 154.

⁹⁸ MacCormak 1995, p. 154. Settimio Severo muore in Britannia e viene cremato, le sue ceneri sono poste in un'urna di alabastro che giunta a Roma riceve il fastoso onore della *proskýnesis*. Segue l'allestimento del funerale consueto secondo la formula del *funus imaginarium*, che termina in Campo Marzio dove è allestita la pira.

⁹⁹ *Hdn., Hist.* 4.2, cf. trad. it. F. Piviotti Inghilleri in MacCormak 1995, p. 155.

¹⁰⁰ Turcan 1978; Arce 1989, pp. 113-114.

i tratti del defunto, rendendolo presente ai suoi sottoposti. Dall'altro lato, l'effigie in materiale completamente deperibile come la cera deve aumentare l'impatto affabulatorio della cerimonia sui fruitori del *funus*. Una tecnica di spettacolarizzazione capace di ottimizzare la trasmissione dei significanti, poiché l'assenza dei resti, che richiede il rito dell'*ossilegia*, deve dimostrare l'effettivo accesso all'Olimpo dell'imperatore trapassato, come accaduto ad Ercole, di cui si narra non si sia rinvenuto alcun frammento osseo.¹⁰¹

Questa esigenza probatoria 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 da prova dell'imbarazzo in cui si trova il Principato nel dover dimostrare puntualmente l'ascesa al cielo dell'imperatore attraverso la 'trappola visiva' creata dall'aquila che si libra sulla pira. Una finzione che rende l'idea più credibile, trasportandola dal piano della speculazione a quello dei sensi.¹⁰²

Eppure, i documenti visuali ufficiali sin da epoca precoce sembrano accogliere la rappresentazione dell'aquila che si volge *ad sidera*. Un conio emesso a seguito della *consecratio* di Ottaviano rappresenta da un lato la dedica al *divus* Augusto ed il suo profilo con la corona radiata, simbolo degli imperatori divinizzati fino alla riforma numismatica di Nerone, mentre sull'altro lato è presente un'aquila con la leggenda: "CONSECRATIO". La prima opera monumentale che accoglie una raffigurazione dell'imperatore portato al cielo da un'aquila è però più tarda e la si ritrova nell'arco dedicato a Tito, inaugurato dopo la sua morte nell'81 d.C.¹⁰³ Sulla volta del fornice, decorata a cassettoni, viene inserita una grande formella da cui emerge prepotente la *silhouette* di un'aquila ad ali spiegate su cui sta Tito a cavalcioni, già pronto a raggiungere i celesti. La rappresentazione costituisce un'espressione della "Teologia della Vittoria", giacché si è introdotti alla sua visione dalle due vittorie alate collocate nell'infradosso.¹⁰⁴ L'apoteosi fa da contrappunto alla nicchia situata entro l'arco, che accoglie l'urna con le ceneri imperiali, e ne costituisce il culmine del programma iconografico. Funge poi da contraltare ai rilievi che ornano il monumento, quali la scena di trionfo susseguente alla vittoria sui giudei del 70 d.C., laddove vi è inscritta la quadriga, guidata da Tito e tenuta dalla stessa dea Roma, seguita da due uomini, forse allegorie del popolo romano e del Senato. Nello speculare pannello si ritrovano poi i soldati, che trasportano i tesori del Tempio di Salomone tra cui il *Menorah*,

¹⁰¹ Lo Monaco 2011, pp. 192-193.

¹⁰² Bechtold 2011.

¹⁰³ Holloway 1987, pp. 183-191; Roman 2010, pp. 1-30.

¹⁰⁴ Gagé 1932, pp. 61-92; Gagé 1933, pp. 1-43; McCormick 1986, pp. 14-15; 27.

in seguito collocati secondo la *Graphia aureae Urbis Romae* nel *Templum Pacis*.¹⁰⁵ Non stupisce che la prima scena d'apoteosi monumentale venga associata al contesto trionfale, poiché per 'sdoganare' il grande *tabù* della morte, lo si deve previamente esorcizzare con opportuni richiami al rito di trionfo. L'arco-mausoleo inserito all'interno del pomerio e per di più nel Foro, per non urtare la sensibilità aristocratica, deve apparire piuttosto come un memoriale delle imprese marziali del defunto. L'evocazione non è casuale: il generale trionfatore si assimila agli dei, pertanto si tinge il viso di ocre, per dimostrare la mimesi con Giove, assumendo il colore della primitiva statua in terracotta realizzata da Turiano di Fregene e custodita in Campidoglio.¹⁰⁶ L'antica consuetudine sembra dunque addurre un incontestabile precedente. Tale costume pone un incunabolo utile per fornire di pregevolezza gli ulteriori tentativi di persuasione, che ricorrono alle componenti del rito di trionfo. Se ne deduce che il grande pubblico ha ben presente la connessione fra la vittoria e quel carisma soprannaturale degli augusti ritenuto addirittura capace di superare la morte e le sue idiosincrasie. Questo è pure assuefatto a tale idea e mostra una vera e propria aspettativa a ritrovarla inscenata. Ciò spinge a progettare un programma iconografico capace di convincere dell'effettività del raggiungimento della vita ultraterrena attraverso i plurimi rimandi ai successi militari.

IL *LUDUS DE MORTE CLAUDII* E IL ROVESCIMENTO DEL CODICE RAPPRESENTATIVO DELLA *CONSECRATIO*

La divinizzazione del principe e l'affermazione di una sua sopravvivenza ultraterrena richiedono la produzione di documenti visuali incisivi, anche se destinati ad un pubblico elitario, come quel cammeo del I sec. in sardonice rappresentante l'apoteosi di un imperatore additato come Claudio, che viene portato in cielo da un'aquila. L'identificazione è avvalorata non solo dalla *silhouette* che ricorda gli esemplari numismatici di Claudio, come l'asse della zecca di Roma emesso tra il 41 ed il 50 d.C. o l'aureo coniato nel 41-42 d.C. dalla zecca di Roma o Lugdunum, ma anche dal *lituus* ostentato dagli augusti consacrati, nonché da un ulteriore attributo. Questi veste l'egida: la pelle di Amaltea, insegna di Giove, allo scopo di rafforzare sul piano visivo la mimesi divina. Proprio questo dettaglio sembra escludere ogni identificazione con Germanico, morto nel 19 d.C. L'assimilazione a Giove è poi prerogativa esclusiva dell'augusto e non è concessa a nessun altro dei membri

¹⁰⁵ *Graphia aureae Urbis Romae* 3.83-84: *In templo Pacis iuxta Lateranum a Vespasiano imperatore et Tito filio eius recondita est archa Testamenti. In qua sunt haec: ani aurei, mures aurei, tabulae Testamenti (...).*

¹⁰⁶ Plin., *H.N.* 35.12.

della *Domus Augusta*, come dimostrato anche dal Rilievo di Ravenna, che riserva le vesti di Marte a Druso Maggiore, lasciando intatta la prerogativa imperiale.¹⁰⁷

Simili elaborazioni costituiscono un sistema che non solo può aprirsi a critiche, ma i codici adoperati per descrivere lo *status* divino possono essere pure soggetti ad alterazioni e falsificazioni. Un efficace esempio 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 porta in scena il rovesciamento del linguaggio utilizzato dalla propaganda per ottimizzare le descrizioni della vita ultraterrena dell'imperatore. La cosiddetta "zucchizzazione" di Claudio, lungi dall'evocare l'ortaggio, è piuttosto volta a stigmatizzare un difetto nei processi cognitivi dell'imperatore, tanto da alludere al suo essere uno 'zuccone'. Sicché si depreca l'inutilità della deificazione di un simile soggetto. Il componimento presenta così un gioco ironico ed irriverente, che investe un tema sensibile per l'ideologia imperiale. Un indicatore insomma che si spiega in una percezione condivisa e testimoniata da storici come Tacito, Svetonio e Cassio Dione, i quali affrontano con disincanto, spirito critico e vero e proprio pragmatismo il tema della divinizzazione di figure dalla condotta politica sovente equivoca, poiché poco ha a che fare col mero fervore religioso. Il *Ludus* propone, dunque, una falsificazione del codice descrittivo, che parte dalla demolizione di un attributo tipico dei sovrani e ancor più essenziale negli dei: la bellezza. Si mette in scena la denigrazione dei difetti e dell'aspetto fisico di Claudio, stigmatizzando fortemente le sue balbuzie.¹⁰⁸ L'espedito sottende una precisa ragione politica e si inserisce nella più ampia propaganda perpetrata in favore del Nerone del quinquennio *felix*.¹⁰⁹ Un successore che nell'atto di rimodellare il tessuto urbano di Roma non ha esitato a distruggere il tempio del *divus* Claudio per far spazio alla propria *Domus Aurea*.¹¹⁰

Nonostante il fine politico, non si può certo negare la presenza di alcuni elementi 'destabilizzanti', rinvenibili nella forte espressione di dissenso rispetto al giudizio senatorio formalmente espresso. Si raffronta una critica che investe l'intera concezione del sistema di credenze concernenti la vita ultraterrena dell'imperatore. Viene posta sotto attacco non solo l'efficacia del *senatus consultum* e della relativa *lex sacrata*, ma si arriva persino a dichiarare l'inefficacia dei mezzi di purificazione rituale quali la pira funeraria. La divinizzazione, raggiunta tramite il cerimoniale di *consecratio*, non

¹⁰⁷ Torelli *et al.* 2010, p. 145.

¹⁰⁸ Andreoni 2005, pp. 5-11.

¹⁰⁹ Grimal 1965, p. 177; Grimal 1991, p. 399.

¹¹⁰ Nondimeno Svetonio sostiene che Nerone arrivi addirittura ad abolire il culto del *divus* Claudio (cf. Suet., *Claud.* 45). Tuttavia tale assunto è smentito dalla documentazione epigrafica in nostro possesso.

appare sufficiente a cancellare i difetti fisici di Claudio, che sopravvivono alla purificazione. I difetti, oltre il potenziale comico, costituiscono un espediente politicamente orientato, che presuppone tutti i contrasti d'opinione circa la dottrina dell'esistenza ultraterrena dei Cesari. Quest'impetosa critica pone in essere un attacco diretto alle elaborazioni degli intellettuali del Principato e rappresenta un momento di crisi di una serie di idee, che appare omogenea solo nelle produzioni della propaganda. Il gioco satirico è, dunque, costruito sui paradossi. Paradossi nutriti da un gusto ludico, culminante nella *damnatio ad inferum* dell'imperatore da parte degli dei, vera antitesi della *consecratio*, che si oppone e contraddice il *senatus consultum*. Una condanna richiesta nientemeno che da Augusto, il quale espone i crimini di Claudio al concilio delle deità e sottolinea pure la poca credibilità di un dio portatore di tutti quei difetti fisici. Seneca nella sua critica si dimostra 'miope', perché sembra dimenticare che persino un dio può presentare delle disabilità, come il claudicante Efesto. Tuttavia, l'opera apre non solo una crepa nella monolitica rappresentazione dell'ideologia del Principato, ma dimostra l'esistenza di un progressivo scollamento tra sistema concettuale, le relative formule di rappresentazione attecchite nei generi letterari e le soluzioni iconografiche. Un processo che si cristallizza attorno a formule fondamentali, che non ammettono alterazioni, né alternative.

Eppure, tale costume sovente non viene condiviso dagli stessi imperatori che se ne giovano, come accade per Giuliano, che nel suo slancio riformatore, depreca questa forma tradizionale posta alla base della legittimità dello stesso potere che lui esercita. Costui critica Ottaviano, il quale "*al pari di quelli che fabbricano fantocci (...) —plasmava— per noi divinità, tra le quali ecco qui presente, uno e primo, Cesare*".¹¹¹ Una delle solite miopie ideologiche di Giuliano, che investe la propaganda.¹¹² Questi, preso dalla ricerca di una religione 'pura' da opporre al cristianesimo a guisa di una filosofia di vita, non riesce a percepire una serie di elementi essenziali all'incisività del culto, oltre quegli espedienti che possono essere liquidati come mero elemento folcloristico. Una diffidenza verso questo privilegio che è instillata da un altro imperatore-filosofo come Marco Aurelio (controfigura di Giuliano), il quale sembra aver espresso perplessità circa la divinizzazione delle auguste, non percependone l'effettiva utilità.¹¹³

¹¹¹ Jul., *Caes.* 33.333D.

¹¹² Giuliano nel suo impeto riformatore propone una strategia di autorappresentazione della propria *maiestas* che non viene condivisa dai sottoposti, specie dai cristiani. Costoro gli rimproverano che all'augusto è concessa solo la facoltà di esercitare la virtù della modestia, la *sophrosynē*. Preferiscono così condannare ogni alternativa che sminuisce il fasto della maestà, cf. Socr. Schol., 3.1.

¹¹³ Jul., *Caes.* 35.335a.

CONCLUSIONI

L'aggiornamento dell'istituto della *consecratio* costituisce una delle modalità proposte dal Principato per superare le idiosincrasie connesse alla morte, sebbene si presenti come privilegio elitario e riservato alla *domus* che detiene l'*Imperium*. A tal scopo l'Istituzione imperiale cerca di dimostrare non solo la sopravvivenza dell'imperatore alla morte, ma sostiene che questi acquisisce un corpo che potremmo definire "politico" e "perpetuo". Il sistema di elaborazioni proposto dalla propaganda attraverso la letteratura e le produzioni visuali è volto poi ad una doppia tutela: si vuole preservare la continuità dell'Impero rispetto ad un momento di rottura e debolezza, nonché si salvaguarda il singolo principe da cui nessuno può aspettarsi più nulla. Eppure lo sforzo non appare sufficiente. Nonostante i risultati raffinati degli intellettuali e le immagini di forte impatto prodotte, il sistema di idee elaborato non sembra capace di convincere la *nobilitas*. Il Principato non solo deve contrattare col Senato la concessione di ogni singola *consecratio*, ma deve pure dimostrare, di volta in volta, attraverso espedienti quale il testimone che può essere singolo (come Numerio Attico per Ottaviano) o collettivo (il popolo romano che osserva l'aquila librarsi in aria dalla pira) la divinizzazione del *princeps*. Mentre gli stratagemmi lasciano percepire sul piano visivo l'ascesa *ad sidera*, i testi devono rendere più credibile un sistema di elaborazioni, che non risulta in fin dei conti persuasivo. E se alcune delle idiosincrasie connesse alla morte perdurano, ciò avviene anche perché l'esperimento di colonizzazione dell'inconscio non sembra attecchire nelle classi elevatissime dell'Impero. La poca credibilità della soluzione è dimostrata dal fatto che la formula rappresentativa per la divinizzazione può essere rovesciata e proposta in chiave ironica come accade per il *Ludus de morte Claudii*. Il contenuto della satira comprova che la *consecratio* è percepita dall'aristocrazia con disincanto, viene liquidata come frutto di mero pragmatismo politico e davvero poco ha a che fare col fervore religioso. Una prospettiva politicamente orientata che può originare biasimo e ha a negare i valori stessi dell'istituzione, come accade per l'episodio del catasterismo di Pompeo, quale catalizzatore degli eventi che portano all'uscita di scena di Cesare. Un *locus* non casualmente inserito da Lucano nel *Bellum civile*, giacché non solo costituisce una forte espressione di dissenso avverso l'intero apparato ideologico connesso all'istituzione, ma sembra infine sconfessarlo. Un imbarazzo, quello percepito, che è a maggior ragione dimostrato dalle lacunosità presentate dal *dossier* archeologico concernente i templi dedicati al culto dei *divi*, allorché si contrappone alle informazioni più dettagliate evincibili dalle fonti. Ne è ulteriore prova il venire meno di alcuni templi dedicati ai *divi*, come quello di Claudio, che lascia spazio alla *Domus Aurea*, o il *Templum Gentis Flaviae* fagocitato dalle Terme di

Diocleziano. Nondimeno, la devozione viene ridimensionata da Massimino il Trace, il quale abolisce il fondo pubblico destinato al *cultus divorum*. Dagli anni trenta del sec. III la *consecratio* è ridotta poi a mero atto politico e formale con “scarso impatto rituale”.¹¹⁴ Un calo d’incisività favorito anche dall’adesione degli augusti al cristianesimo, cosa che rende la *consecratio* un fatto formalmente incompatibile con la nuova fede. Questa sopravvive solo come espressione delle competenze altrettanto formali del Senato, che ascrive nel novero dei *divi* Teodosio nel 384 ed il di lui padre Flavio Teodosio.

BIBLIOGRAFIA

Fonti antiche

- AGOSTINO DI IPPONA, *Città di Dio*, ed. Domenico Gentili, Roma, Città Nuova, 2006.
- APIANO ALESSANDRINO, *Storie Romane*, ed. y trad. Marco Mastrofini, Milano, Molina, 1830.
- CASSIO DIONE COCCEIANO, *Storia romana*, ed. y trad. Guido Migliorati, Milano, BUR, 2009.
- CICERONE, M. Tullio, *Le Leggi*, ed. y trad. F. Cancelli, Milano, Mondadori, 1969.
- CICERONE, M. Tullio, *La Repubblica*, ed. y trad. F. Nenci, Milano, BUR, 2008.
- CICERONE, M. Tullio, *Epistulae*, ed. W. S. Watt, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1958.
- DIODORO SICULO, *Biblioteca storica*, edd. y tradd. G. Cordiano y M. Zorat, Milano, BUR, 2014.
- DIONIGI DI ALICARNASSO, *Storia di Roma arcaica. Le antichità romane*, ed. F. Cantarelli, Milano, Rusconi Libri, 1984.
- ERODIANO, *Storia dell'impero romano dopo Marco Aurelio*, ed. y trad. Filippo Casola, Torino, Einaudi, 2017.
- EUSEBIO DI CESAREA, *Storia della Chiesa*, ed. y trad. Livio Tescaroli, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1999.
- GAIO, *Istituzioni*, ed. y trad. Marco Balzarini, Milano, Giappichelli, 2000.
- GIULIANO, Flavio Claudio (imperatore), *Epistole*, ed. C. Mutti, Parma, Del Veltro, 1980.
- GIULIANO, Flavio Claudio (imperatore), *Simposio, I Cesari*, ed. y trad. E. Sardiello, Congedo, Galatina, 2000.
- “*Graphia aureae urbis*. Codice topografico della città di Roma”, en Roberto Valentini y Giuseppe Zucchetti (edd.), *Fonti per la storia d'Italia, Scrittori - Secoli XII-XIV*, Roma, Tipografia del Senato, vol. III, 1942, pp. 77-110.
- LIVIO, Tito, *Storia di Roma*, ed. Guido Vitali, Milano, Mondadori, 2002.
- LUCANO, M. Anneo, *La guerra civile*, ed. y trad. Renato Badalì, Milano, UTET, 2006.
- MARCELLINO, Ammiano, *Le Storie*, ed. y trad. A. Selem, Torino, UTET, 2013.

¹¹⁴ Hdn., 7.3.5.

- PLINIO Secondo Gaio (il Vecchio), *Naturalis historia*, edd. y tradd. Alessandro Barchiesi et al., Torino, Einaudi, 1982.
- PLUTARCO, *Vitae Parallelae*, ed. Konrad Ziegler, Monaco-Lipsia, Saur, 2002.
- Scrittori della storia augusta*, ed. y trad. P. Soverini, Torino, UTET, 1983.
- SOCRATE SCOLASTICO, *Storia Ecclesiastica*, ed. R. Hussey, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1992.
- SVETONIO, *Vite dei Cesari*, ed. y trad. P. Ramondetti, Torino, UTET, 2013.
- TACITO, *Gli Annali*, ed. y trad. Azelia Arici, Torino, UTET, 2017.
- TERTULLIANO, *Difesa del cristianesimo*, ed. y trad. Attilio Carpin, Roma, San Clemente, 2008.

Fonti moderne

- ALFÖLDI, Maria R., "The Consecration Coins in the Third Century", *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 6, 1955, pp. 57-70.
- ALVAR EZQUERRA, J., "Religión, política y cohesión social: el culto al emperador", en J. Alvar Ezquerro et al. (edd.), *Historia del mundo clásico a través de sus textos*, vol. II, Madrid, Alianza Editorial, 1999, pp. 272-280.
- ANDREONI, Emanuela, "Ludus de morte Claudii", en Beatrice Alfonzetti y Silvana Cirillo (edd.), *Il comico nella letteratura italiana: Teorie e poetiche*, Roma, Donzelli, 2005, pp. 5-11.
- ARCE, Javier, *Funus imperatorum: Los funerales de los emperadores romanos*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- ARCE, Javier, "Muerte, *consecratio* y triunfo del emperador Trajano", en Julián González (ed.), *Trajano, Emperador de Roma*, Firenze, L'Erma di Bretschneider, 2000a, pp. 55-69.
- ARCE, Javier, "Morte e apoteosi del principe. Imperatori divinizzati", en Serena Ensoli y Eugenio La Rocca (edd.), *Aurea Roma: Dalla città pagana alla città cristiana*, Firenze, L'Erma di Bretschneider, 2000b, pp. 244-248.
- BAYET, Jean, "L'immortalité astrale d'Auguste: *Manilius commentateur de Virgile*", *Revue des Etudes Latines*, 1, 1939, pp. 141-171.
- BAYET, Jean, *La religione romana*, Torino, Einaudi, 1959.
- BEARD, Mary, *El triunfo romano: una historia de Roma a través de la celebración de sus victorias*, Barcelona, Crítica, 2008.
- BECHTOLD, Christian, *Gott und Gestirn als Präsenzformen des toten Kaisers: Apotheose und Katasterismos und ihre Anknüpfungspunkte im Hellenismus (Schriften zur politischen Kommunikation 9)*, Göttingen, V&R, 2011.
- BICKERMAN, Elias J., "Die römische Kaiserapotheose", *Archiv für Religionswissenschaft*, 27, 1929, pp. 1-34.
- BICKERMAN, Elias J., "Consecratio", en Willelm Den Boer (ed.), *Le culte des souverains dans l'empire romain (Entretiens sur l'antiquité classique)*, Geneva, Fondation Hardt, 1973, pp. 3-25.
- BICKERMAN, Elias J., *Römischer Kaiserkult, Wege der Forschung 372*, Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, pp. 82-121.
- BICKERMAN, Elias J., *Religions and Politics in the Hellenistic and Roman Period*, Como, New Press, 1985.

- BLASI, Massimo, *Strategie funerarie, onori funebri pubblici e lotta politica nella Roma medio e tardorepubblicana (230-27 a.C.)*, Roma, Università La Sapienza, 2012.
- BOER, Willelm, *Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain*, Ginebra, Fondation Hardt, 1973.
- BONAMENTE, Giorgio, "Il senato e l'apoteosi degli imperatori. Da Augusto a Teodosio il Grande", en Klauss Rosen (ed.), *Macht und Kultur im Rom der Kaiserzeit*, Bonn, Bouvier Verlag, 1994, pp. 137-164.
- BONAMENTE, Giorgio, "Il canone dei 'divi' e la 'Historia Augusta'", en Giorgio Bonamente y Noël Duval (edd.), *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*, Macerata, Università degli Studi di Macerata, 2001, pp. 59-82.
- BONAMENTE, Giorgio, "Optimi principes-divi nell'Historia Augusta", en *Historia Augustae Colloquium Genevense in honorem F. Paschoud septuagenarii*, Atti dei convegni sulla *Historia Augusta XI*, Bari, Edipuglia, 2010, pp. 63-82.
- BRECHT, Christoph H., "Zum römischen Komitialverfahren", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 49, 1939, pp. 261-304, <http://dx.doi.org/10.7767/zrgra.1939.59.1.261>.
- BURASELIS, Kostas *et al.*, "Heroisierung und Apotheose", en *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum / Lexikon antiker Kulte und Riten 2*, Los Angeles, Getty, 2004, pp. 125-214.
- BURKET, Walter, "Caesar und Romulus Quirinus", *Historia*, 11, 1962, pp. 356-376.
- CERFAUX, Lucien y Julien TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine*, Paris, Desclée, 1957.
- CHANTRAINE, Heinrich, "'Doppelbestattungen' Römischer Kaiser", *Historia*, 29, 1980, pp. 71-85.
- CLAUSS, Manfred, *Kaiser und Gott: Herrscherkult im Römischen Reich*, Stuttgart-Leipzig, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, <http://dx.doi.org/10.1515/9783110956962>.
- COARELLI, Filippo, "Il Pantheon, l'apoteosi di Augusto e l'apoteosi di Romolo, Città e architettura nella Roma imperiale", *Analecta Romana Instituti Danici*, Supl. 10, 1983, pp. 41-46.
- COARELLI, Filippo, *Il Foro romano 2*, Roma, Edizioni Quasar, 1985.
- CRACCO RUGGINI, Lelia, "Il dittico dei Symmachi al British Museum", *Rivista Storica Italiana*, 89, 1977, pp. 425-489.
- CRESCI, Giovannella y Sara NICOLINI, "Il principe e la strategia del lutto. Il caso delle donne della 'domus' di Augusto", en Anne Kolb (ed.), *Augustae. Machtbewusste Frauen am roemischen Kaiserhof?*, Berlin, Akademie Verlag, 2010, pp. 163-178.
- CROOK, John A., "Augustus: Power, authority, achievement", *Cambridge Ancient History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 113-146, <http://dx.doi.org/10.1017/CHOL9780521264303.004>.
- CUMONT, Franz, "L'éternité des empereurs romains", *Revue d'Histoire et Littérature Religieuse*, 1, 1896, pp. 435-452.
- DE FRANCISCI, Paolo, *Arcana imperii*, Milano, Giuffrè, 1949.
- DE MARTINO, Francesco, *Storia della costituzione romana 2*, Napoli, Jovene, 1972.
- DEN BOER, Hardback, *Some Minor Roman Historians*, Leiden, Brill, 1972.

- DUPONT, Florence, "L'autre corp de l'empereur-dieu", *Le corps des dieux: le temps de la reflexion*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 231-252.
- EDLUND, Ingrid E. M., *Must a King die? The Death and Disappearance of Romulus*, Napoli, Gaetano Macchiaroli, 1984.
- FLOWER, Harriet, *The Art of Forgetting: Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2006, http://dx.doi.org/10.5149/9780807877463_flower.
- FRASCETTI, Augusto, "La mort d'Agrippa et l'autel du Belvédère: un certain type d'hommage", *MÉFRA*, 92, 1980, pp. 957-976.
- FRASCETTI, Augusto, "La *Tabula Hebana*, la *Tabula Siarensis* e la durata del *iustitium* per la morte di Germanico", *MÉFRA*, 100, 1988, pp. 867-889.
- FRASCETTI, Augusto, *Romolo il fondatore*, Roma-Bari, La Terza, 2002.
- FRASCETTI, Augusto, *Roma e il principe*, Roma-Bari, La Terza, 2005.
- FREI-STOLBA, Regula, "*Livie et aliae*: le culte de *divi* et leurs prêtresses; le culte des *divae*", en Florence Bertholet *et al.* (edd.), *Egypte, Grèce, Rome. Les différents visages des femmes antiques*, Bern, Peter Lang, 2008, pp. 345-395.
- GAGÉ, Jean, "Un thème de l'art impérial romain: la Victoire d'Auguste", *Mélanges d'Archéologie et d'Historiae*, 41, 1932, pp. 61-92, <http://dx.doi.org/10.3406/mefr.1932.7223>.
- GAGÉ, Jean, "La theologie de la victoire imperiale", *Revue Historique*, 171, 1933, pp. 1-43.
- GALINSKY, Karl, *Augustan Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- GIARD, Jean-Baptiste, *Le grand camée de France*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, 1998.
- GNOLI, Tommaso, "L'apoteosi di Augusto", *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi tra Antichità e Medioevo*, Bologna, Bononia University Press, 2014.
- GNOLI, Tommaso, "La morte e il velo nella pratica religiosa augustea", *Rivista Storica dell'Antichità*, 45, 2015, pp. 45-53.
- GRADEL, Ittai, *Emperor Worship in Roman Religion*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- GRANINO CECERE, Maria Grazia, "Legittimazione e partecipazione al potere. Le donne della *domus* imperiale durante il principato adottivo", en Benedetta Adembri y Rosa Maria Nicolai (edd.), *Vibia Sabina da augusta a diva*, Milano, Electa, 2007, pp. 39-49.
- GRIMAL, Pierre (ed.), *L. Annaei Senecae. Operum moralium concordantia*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.
- GRIMAL, Pierre, "Sénèque et la prose latine", *Entretiens sur l'antiquité classique*, Genève, Fondation Hardt, 1991, pp. 219-252.
- GROS, Pierre, "Rites funéraires et rites d'immortalité dans la liturgie de l'apothéose impériale", *Annales de l'École pratique des hautes Études*, 4, 1965, pp. 477-490, <http://dx.doi.org/10.3406/ephe.1965.4973>.
- HARMATTA, J., "Royal Power and Immortality", *Acta Antiqua academiae Scientiarum Hungaricae*, 27, 1979, pp. 305-319.
- HÖHL, Ernst, "Die angebliche 'Doppelbestattung' des Antoninus Pius", *Klio*, 31, 1938, pp. 169-185, <http://dx.doi.org/10.1524/klio.1938.31.jg.169>.
- HOLLOWAY, Ross R., "Some Remarks on the Arch of Titus", *L'Antiquité Classique*, 56, 1987, pp. 183-191, <http://dx.doi.org/10.3406/antiqu.1987.2206>.

- HOPKINS, Keith, *Death and Renewal*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511552663>.
- KANTOROWICZ, Ernst, *The King's Two Bodies*, Princeton, Princeton University Press, 1957, <http://dx.doi.org/10.1515/9781400880782>.
- KIERDORF, Wilhelm, “*Funus und consecratio*. Zur Terminologie und Ablauf der römischen Kaiserapotheose”, *Chiron*, 16, 1986a, pp. 43-49.
- KIERDORF, Wilhelm, “Apotheose und postumer Triumph Trajans”, *Tyché*, 1, 1986b, pp. 147-156, <http://dx.doi.org/10.15661/tyche.1986.001.14>.
- KÖHLER, Ulrico, “Stauta di Cesare Augusto”, *Annali dell’Istituto di corrispondenza archeologica*, Roma, Tipografia Tiberina, 1863, pp. 432-449.
- L’ORANGE, Hans, *Apotheosis in Ancient Portraits*, Oslo, Caratzas Brothers, 1947.
- LA ROCCA, Eugenio, “Dal culto di Ottaviano all’apoteosi di Augusto”, en Gianpaolo Urso (ed.), *Dicere laudes. Elogio, comunicazione, creazione del consenso*, Pisa, ETS, 2011, pp. 179-204.
- LATTE, Kurt, *Römische Religionsgeschichte*, München, Beck, 1960.
- LO MONACO, Annalisa, “Divenire un dio: recinti, altari e colonne in Campo Marzio”, en Annalisa Lo Monaco et al. (edd.), *La Galleria di Piazza Colonna*, Torino, Allemandi, 2011, pp. 187-201.
- LOZANO GÓMEZ, Fernando, *La religión del poder. El culto imperial en Atenas en época de Augusto y los emperadores Julio-Claudios*, Oxford, Archeopress, 2002.
- LOZANO GÓMEZ, Fernando, “*Divi Augusti and Theoi Sebastoi*: Roman Initiatives and Greek Answers”, *Classical Quarterly*, 57, 1, 2007, pp. 139-152, <http://dx.doi.org/10.1017/S0009838807000134>.
- LOZANO GÓMEZ, Fernando, “El Más Allá de los emperadores: entre la divinización y el olvido”, en Fernando Lozano Gómez et al. (edd.), *Salvación, Infierno, Olvido. Escatología en el mundo antiguo*, Spal Monografías XIV, Sevilla, Prensa de la Universidad de Sevilla, 2009, pp. 153-174.
- LOZANO GÓMEZ, Fernando, *Un dios entre los hombres. La adoración a los emperadores romanos en Grecia*, Barcelona, Edicions Universitat Barcelona, 2010.
- LOZANO GÓMEZ, Fernando, “The Creation of Imperial Gods: Not only Imposition versus Spontaneity”, en P. Iossif Panagiotis et al. (edd.), *More than Men, Less than Gods. Studies on Royal Cult and Imperial Worship*, Leuven-Paris-Walpole, Peeters, 2011, pp. 475-519.
- MACCORMACK, Sabine G., *Arte e cerimoniale nell’antichità*, Torino, Einaudi, 1995.
- MASIER, Annarosa, Sodales. *Dalle origini a Domiziano*, Padova, CLEUP, 2009.
- MARTINI, Maria C., *Le vestali: un sacerdozio funzionale al “cosmo” romano*, Bruxelles, Latomus, 2004.
- MCCORMICK, Michael, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West Past and Present*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press, 1986.
- MEZZANZANICA, Massimo, “Dai due corpi del real corpo assoggettato. Kantorowicz, Foucault e il corpo politico”, *METABASIS.IT Filosofia e Comunicazione*, 12, 2011, pp. 1-24.
- MOMMSEN, Theodor, *Römisches Staatsrecht*, Leipzig, Verlag, 1969.
- MORA, Fabio, *Il pensiero storico-religioso antico: autori greci e Roma*, Firenze, L’Erma di Bretschneider, 1995.

- NOGALES BASARRATE, Trinidad y Julián GONZÁLEZ (edd.), *Culto imperial: política y poder*, Firenze, L'Erma di Bretschneider, 2007.
- OBER, Josiah, "Tiberius and the Political Testament of Augustus", *Historia*, 31, 1982, pp. 306-328.
- PALADINI, Maria L., "L'aspetto dell'imperatore-dio presso i romani", *Contributi dell'Istituto di filologia classica I*, Milano, Vita e Pensiero, 1963, pp. 1-65.
- PALOMBI, Domenico, "Inter divos relatus est. La divinizzazione nella famiglia imperiale", en Letizia Abbondanza et al. (edd.), *Apoteosi da uomini a dei: il Mausoleo di Adriano*, Roma, Munus, 2013, pp. 189-199.
- PANCIERA, Silvio, "Un nuovo frammento dei fasti di cooptazione dei sodales Antoniniani", *Scritti di storia per Mario Pani*, Bari, Edipuglia, 2011, pp. 373-383.
- PEREA YÉBENES, Sabino, "Imago imperatoris, ad sidera! El funeral de los emperadores romanos, la apoteosis y el cuerpo doble", *Oppidum*, 1, 2005, pp. 103-120.
- PRICE, Simon, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- RICHARD, Jean-Claude, "Les aspects militaires des funérailles imperiales", *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité*, 78, 1966, pp. 313-335.
- RICHARD, Jean-Claude, "Recherches sur certains aspects du culte impérial: Les funérailles des empereurs Romains aux deux premiers siècles de notre ère", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 16/2, 1978, pp. 1121-1134, <http://dx.doi.org/10.1515/9783110851335-005>.
- ROMAN, Luke, "Martial and the City of Rome", *The Journal of Roman Studies*, 100, 2010, pp. 1-30, <http://dx.doi.org/10.1017/S0075435810000092>.
- ROSENBERG, Alfred, "Imperium", en August F. Pauly y Georg Wissowa (edd.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft IX*, Stuttgart, Metzler, 1961, col.1202.
- RÜPKE, Jörg, "Kaiserliche Religionspolitik und priesterliche Rekrutierungsmechanismen. Überlegungen zur Elitenformation am Beispiel der Sodalitäten des Herrscherkultes in Antoninianischer Zeit", en Hubert Cancik y Konrad Hitzl (edd.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, pp. 132-156.
- SALAMON, Gérard, "Autour de la mort de Romulus (à partir du texte de Tite-Live, 1.15.616)", *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 4/2, 2010, pp. 509-524, <http://dx.doi.org/10.3917/dha.hs42.0509>.
- SALZMAN, Michele R., *On Roman Time. The Codex Calendar of 354 and the Rythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1990.
- SCHEID, John, *Recherches archéologiques à la Magliana. Commentarii fratrum Arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*, Roma, École Française de Rome, 1998.
- SCHILLING, Robert, "La déification à Rome: tradition latine et interférence grecque", *Revue des Études Latines*, 58, 1980, pp. 137-152.
- SCHULTEN, Peter N., *Die Typologie der römischen Konsekrationsprägungen*, Frankfurt, Numismatischer Verlag Schulten, 1979.
- SENA CHIESA, Gemma, "Ottaviano capoparte. Simboli politici in Roma nella produzione glittica della fine della Repubblica e del principato augusteo", en Pier G.

- Michelotto (ed.), *Λόγος ἀνήρ. Studi di antichità in memoria di Mario Attilio Levi*, Quaderni di Acme 55, Milano, Cisalpino, 2002, pp. 395-424.
- SENA CHIESA, Gemma, “Arte e prestigio nella glittica di età romana”, en Loretta Dolcini y Bruno Zanettin (edd.), *Cristalli e gemme. Realtà fisica e Immaginario. Simbologia, Tecniche e Arte*, Atti del Convegno, Venezia, 28-30 aprile 1999, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, 2003, pp. 387-419.
- SENA CHIESA, Gemma, “Gemme romane in Italia settentrionale. Collezioni, studi, rinvenimenti: una ricognizione”, *Pallas*, 83, 2010, pp. 225-243.
- SENA CHIESA, Gemma, “Il potere delle immagini: gemme ‘politiche’ e cammei di prestigio”, *Paideia*, 67, 2012, pp. 255-273.
- STEPPER, Ruth, “Der Kaiser als Priester: Schwerpunkte und Reichweite seines oberpontifikalen Handelns”, en Hubert Cancik y Konrad Hitzl (edd.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, pp. 157-187.
- SYME, Ronald, *A Roman Post-Mortem. An Inquest on the Fall of the Roman Republic*, Sydney, Australasian Medical Publishing Co., 1950.
- SYME, Ronald, “The Technique of Tacitus and Roman Oratory in the *Annales*”, *Tacitus*, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1958.
- TAYLOR, Lilly Ross, *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown, American Philological Association, 1931.
- TORELLI, Mario et al., *Arte ed archeologia del mondo romano*, Milano, Longanesi, 2010.
- TOYNBEE, Jocelyn, *Death and Burial in the Roman World*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1971.
- TURCAN, Raphael, “Le culte impérial au III^e siècle”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 16, 1978, pp. 996-1084.
- VALLOCCHIA, Franco, *Collegi sacerdotali ed assemblee popolari nella Repubblica romana*, Torino, Giappichelli, 2008.
- VIDMAN, Ladislav, “Faustina die Ältere und ‘Doppelbestattungen’ römischer Kaiser”, *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, Napoli, Jovene, 1984, pp. 403-414.
- WEINSTOCK, Stefan, *Divus Julius*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- WHITE, Peter, “Julius Caesar in Augustan Rome”, *Phoenix*, 42, 1988, pp. 334-356, <http://dx.doi.org/10.2307/1088658>.
- ZANKER, Paul, trad. it. F. Cuniberto, *Augusto e il potere delle immagini*, Torino, Einaudi, 1989.
- ZECCHINI, Giuseppe, *Cesare ed il mos maiorum*, Stuttgart, Franz Steiner, 2001.

ANTONIO PIO DI COSMO es investigador en el ISACCL, Instituto de Estudios Avanzados en Cultura y Civilización del Levante de Bucarest y es doctor en Arqueología Histórica por la Universidad de Córdoba. Su tesis doctoral “I motivi erranti della regalità: evidenze archeologiche e indicatori dei procedimenti di transito e diffusione nell’area della *koiné* bizantina” fue defendida en el 2017 en la Universidad arriba mencionada y obtuvo la calificación de sobresaliente *cum laude*. Se ha graduado en Derecho con la máxima calificación en la Universidad de Macerata. Con posterioridad, se tituló en Letras y Bienes

Culturales, de nuevo con la máxima calificación, en la Universidad de Foggia, y desarrolló, en Córdoba, el Máster Interuniversitario en “Arqueología y Patrimonio. Ciencia y Profesión”, cuyo trabajo final de Máster volvió a obtener todos los honores. Es autor de ensayos publicados en revistas internacionales y ha participado en diversos congresos, tanto en países europeos como en países latinoamericanos.