



---

CRISTIAN MONDELLO

## Sui *Lares* di Severo Alessandro (*HA Alex. Sev.* 29, 2; 31, 4-5): fra conservazione e trasformazione

### 1.1 I termini della questione

Nel ritratto edificante ed encomiastico che di Severo Alessandro traccia nella sua *Vita*, l'autore della *Historia Augusta* in distinti passi fornisce una serie di dati che documentano gli atti rituali mattutini che l'imperatore avrebbe celebrato per onorare le *imagines* dei suoi *Lari*. Il *lararium maius* del giovane sovrano, a detta del biografo, si sarebbe composto di tre classi di icone: le *maiorum effigies*, quelle dei *divi principes, sed optimi electi*, e quelle delle *animae sanctiores*, tra cui avrebbero trovato posto le *imagines* di Apollonio di Tiana e, secondo quanto riferito da uno *scriptor suorum temporum* non precisato, di Cristo, Abramo, Orfeo, e di altri personaggi non menzionati; il *lararium secundum*, ospitando i simulacri, tra gli altri, di Virgilio, di Cicerone e di Achille, sarebbe stato destinato invece al culto di uomini di lettere e di *magni viri*<sup>1</sup>.

Tale testimonianza è solo una delle molteplici informazioni profuse inaspettatamente dall'autore nel corso della biografia, le quali rivelerebbero la manifesta apertura promossa dalla politica religiosa di Severo Alessandro nei

---

<sup>1</sup> *HA Alex. Sev.* 29, 2; 31, 4-5: *Usus vivendi eidem hic fuit: primum ut, si facultas esset, id est si non cum uxore cubisset, matutinis horis in lar<ar>io suo, in quo et divos principes sed optimos electos et animas sanctiores, in quis Apollonium et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Christum, Abraham et Orfeum et huius<modi> ceteros habebat ac maiorum effigies, rem divinam faciebat. [...] Vergilium autem Platonem poetarum vocabat eiusque imaginem cum Ciceronis simulacro in secundo larario habuit, ubi et Achillis et magnorum virorum. Alexandrum vero Magnum inter optimos et divos in larario maiore consecravit.* Riportiamo i passi in questione secondo il testo dell'edizione teubneriana curata da HOHL 1965. In questa sede il nostro studio si concentrerà solo sui passi indicati, non potendo affrontare le ampie problematiche che coinvolgono l'analisi degli altri luoghi della *HA* sui rapporti tra Severo Alessandro e il cristianesimo.



confronti del cristianesimo e del giudaismo. Gli studiosi che hanno esaminato la notizia in oggetto hanno dato alimento, con varietà di argomentazioni, ad una interminabile *querelle*, divisi tra una sostanziale autenticità dell'informazione riportata dalla *Vita Alexandri Severi*, ed una ipercritica radicale, che accusa di *mendacium* la testimonianza della HA in quanto invenzione prodotta dalla fantasia del redattore non senza particolari fini.

Il caso in esame ci introduce sul fronte più squisitamente religioso delle attitudini personali e della politica dell'ultimo dei Severi che, rispetto agli ideali tradizionalisti del secolo degli Antonini, si apre sincreticamente all'influenza di culti e credenze orientali<sup>2</sup>. A rendere problematico il filocristianesimo espresso da Alessandro nell'ambito del suo culto domestico è la derivazione univoca della notizia dalla HA, non sostenuta o confortata direttamente da altri documenti, al punto che essa è stata soggetta a due opposte linee interpretative.

È opportuno che il dibattito intorno a *Alex. Sev. 29, 2; 31, 4-5*, rimasto a lungo confinato sul piano degli scopi letterari della HA, faccia prima di tutto i conti con il processo di mutamento e di sviluppo che investì radicalmente la religiosità del mondo tardoantico, e con quelle spinte *ad intra* e *ad extra* che, già prima della "Pace della Chiesa", contraddistinsero la cultura giudaico-cristiana nei suoi rapporti con la *civilitas* ellenistico-romana.

## 1.2 Critica a sostegno dell'autenticità di Alex. Sev. 29, 2; 31, 4-5

Forti sono stati gli argomenti avanzati da quel settore della dottrina favorevole all'autenticità di *Alex. Sev. 29, 2; 31, 4-5*. Gli studi condotti negli anni '60 del secolo scorso hanno infatti conferito, da angolature diverse, un particolare impulso al dibattito sul clima sincretistico di II-III secolo e sui rapporti tra impero e cristianesimo in età pre-costantiniana<sup>3</sup>. Tali ricerche hanno indagato e valorizzato soprattutto le fonti cristiane coeve e posteriori, che sembrano restituire per tutta l'età dei Severi il quadro di un «regime tacitamente concordatario» nei rapporti tra impero e cristianesimo<sup>4</sup>. Ad indicarlo sarebbe soprattutto la politica

---

<sup>2</sup> Sulla ricezione di tradizioni e culture orientali in età imperiale, rilevante appare la nozione di 'Greekness' o 'Hellenicity' come espressione di 'identità' ad opera degli intellettuali della Seconda Sofistica: cfr. JONES 2004.

<sup>3</sup> Cfr. soprattutto gli argomenti addotti, spesso in reazione alle posizioni ipercritiche e negazioniste legate agli sviluppi della *Historia Augusta – Forschung*, da DODDS 1965 [tr. it. 1970], 101-136; FRENZ 1965, 303-347; SORDI 1965, 210-246.

<sup>4</sup> SORDI 1979, 352. Il pressoché completo silenzio sulla religione cristiana da parte degli storici pagani del III secolo, Cassio Dione ed Erodiano, in un'epoca in cui il cristianesimo aveva assunto uno spessore ormai pregnante, è a ragione considerato dai moderni intenzionale e riconducibile al carattere elitario e moralistico che la storiografia pagana mantenne fino almeno al III secolo: in proposito, si veda MILLAR 1964, 179; MAZZARINO 1966, 200-201; MARTINELLI 1990, 430-



religiosa e culturale di grande respiro intrapresa dai Severi, tale da testimoniare molteplici interazioni con il mondo ecclesiastico o la presenza alla corte della *familia* imperiale di personaggi cristiani eminenti, tra i quali Bardesane, Ippolito e Giulio Africano<sup>5</sup>.

Sarebbero dunque il rilievo nuovo assegnato soprattutto alle fonti cristiane e la revisione delle problematiche contestuali a permettere di gettare nuova luce sull'atteggiamento filocristiano della *familia* imperiale e di ricostruire un quadro di rapporti non più di semplice tolleranza, ma di palese favore tra impero e cristianesimo sotto l'ultimo *princeps* severiano<sup>6</sup>. Tale indirizzo di studi ha sottolineato come, non potendosi riconoscere nei dati della HA solo il frutto di una tendenza propagandistica, più prudente risulti valutare prima singolarmente poi nell'insieme l'attendibilità delle notizie sull'atteggiamento di Alessandro nei confronti dei cristiani: esse, ricondotte nel preciso quadro storico fornito soprattutto dagli autori ecclesiastici, sembrerebbero riacquistare tutto il loro

---

442; MARASCO 1998, 2903. In generale vd. HIDBER 2004, 187-199; HIDBER 2004a, 201-210; SIDEBOTTOM 2007, 52-82.

<sup>5</sup> A proposito del dialogo *Sul destino* di Bardesane e della sua dedica πρὸς Ἀντωνῖνον (da identificare con Caracalla o più probabilmente con Elagabalo), cfr. Eus. *h.e.* 4, 30, 2. Sulla dedica a Giulia Mamea di un trattato di Ippolito *Sulla Resurrezione*, del quale alcuni florilegi siriaci conservano pochi frammenti e che è forse da identificare con il Περί θ[εο]ῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως ricordato dall'epigrafe della cosiddetta statua di 'Sant'Ippolito', si veda ACHELIS 1897, 251-253; RICHARD 1963, 76-83. Ippolito scrisse anche un Πρωτοεπτικός πρὸς Σεβηρῆϊναν, nella cui destinataria si è voluto riconoscere Aquilia Severa, la vestale sposata da Elagabalo: cfr. VOGT 1954, 1178; SORDI 1965, 238. Sul problema dell'identità di Ippolito cfr. LOI 1977, 67-88. Su Giulio Africano, che dedicò i Κεστοί a Severo Alessandro dal quale fu preposto alla realizzazione della biblioteca del Pantheon presso le *Thermae Alexandrinae* cfr. *P. Oxy.* 3, 412, 39 ss.; Sync. *chron.* a. 5715. Sul tema si veda HAMMERSTAEDT 2009, 53-69. La critica odierna ha registrato negli ultimi anni un crescente interesse nei confronti di Giulio Africano, restituendo l'incisività del ruolo da questi svolto, in età e presso la corte dei Severi, nell'ambito dello sviluppo della scienza cronografica cristiana: oltre agli ormai classici contributi di RAMPOLDI 1981, 73-84 e RAMPOLDI 1997, 2451-2470, si veda ora WALLRAFF 2010, 22-33; ROBERTO 2011. Sui Κεστοί di Giulio Africano cfr. la recente edizione curata da WALLRAFF-SCARDINO-MECCELLA-GUIGNARD 2012. Sull'incontro antiocheno di Origene con Giulia Mamea, madre di Alessandro, la quale è definita θεοσεβεστάτη da Eusebio, cfr. Eus. *h.e.* 6, 21, 3-4; cfr. altresì Oros. *hist.* 7, 18, 7; 19, 1-2 (CSEL 5, 476-477). Ciò non avrebbe impedito tuttavia che Ulpiano, stando alla testimonianza di Lattanzio, potesse raccogliere nel settimo libro del *De officio proconsulis* i rescritti degli imperatori riguardanti la procedura anticristiana: Lact. *inst.* 5, 11, 19. La dottrina del diritto ha però espresso i suoi dubbi sulla possibilità di parlare di un 'Ulpiano anticristiano' e ha posto in luce l'artificialità del rapporto che, attraverso il solo passo lattanziano e spesso in mancanza di una sua adeguata contestualizzazione, è stato costruito tra Ulpiano e il cristianesimo: cfr. CRIFÒ 1976, 767, n. 389.

<sup>6</sup> Un contributo essenziale al dibattito è stato dato da SETTIS 1972, 237-251, il quale ha avanzato l'ipotesi che nell'elenco delle *animae sanctiores* debba riconoscersi il carattere di una galleria di esempi morali scelti dall'imperatore. Tale puntualizzazione è stata ripresa e sviluppata da DAL COVOLO 1989, 70-90; DAL COVOLO 1994, 237-246.



significato e, dunque, convalidare l'immagine del regno di Severo Alessandro come una sorta di «golden age of the pre-Constantinian Church»<sup>7</sup>.

### 1.3 Critica contro l'autenticità di Alex. Sev. 29, 2; 31, 4-5

Uno sviluppo e esiti sensibilmente contrari ha avuto una corrente della ricerca tedesca che ha orientato la propria disamina in direzione dell'*arrière-plan* religioso della *HA*, individuando nell'opera i caratteri di una tendenza filopagana e avversa al cristianesimo. In particolare, J. Straub considera la *HA* non tanto come un attacco diretto al cristianesimo, quanto come una «apologia del paganesimo», composta in età post-teodosiana come replica pagana alla presentazione della storia di Roma in chiave cristiana da parte di opere come le *Historiae adversus paganos* di Paolo Orosio e, in pari tempo, quale tentativo di rivendicazione in epoca di regime cristiano di un trattamento tollerante nei confronti della religione e della cultura pagana<sup>8</sup>. Di un simile intendimento dell'opera sarebbero spia, secondo Straub, la velata ripresa polemica di Girolamo e soprattutto i passi sul filocristianesimo di Severo Alessandro, ritenuti come una serie di artifici tesi a creare «un esempio di responsabilità di un principe di età pagana», al fine di dimostrare che gli imperatori del passato si erano distinti per virtù non inferiori a quelle dei governanti cristiani, e indicando in tal modo l'obbligo morale per questi ultimi di rispettare la tradizione pagana<sup>9</sup>.

Scopi e tecniche intertestuali della *HA* sono stati invece riportati sul piano più squisitamente letterario da altre voci della critica, che spiegano la genesi delle

---

<sup>7</sup> FRENZ 1965, 329. Una sostanziale accettazione della validità di *Alex. Sev. 29, 3; 31, 4-5*, viene espressa altresì da ELIA 1979, 539-563; JOSSA 1997, 146. Più prudente MAZZA 1998, 305, per il quale «se non è vera, la notizia è ben trovata; perché essa, a prescindere dal fatto [...] che, in linea di principio, si può dubitare del carattere religioso di questi 'lararii', traduce bene l'atteggiamento di attivo interesse, nei confronti della religiosità sincretistica del tempo, da parte di Severo Alessandro e di Mamea». Di implicazioni taumaturgiche e medicali, a proposito della notizia, ha invece parlato di recente BRACCESI 2007, 184-186.

<sup>8</sup> Cfr. STRAUB 1963, XXIX; STRAUB 1963a, 5-20, il quale ha proposto il 405 come *terminus post quem* per la redazione della *HA*. Prima di J. Straub, a giudicare la *HA* come un «pamphlet contro il cristianesimo» è stato ALFÖLDI 1943, 59, 64, 75 ss. Per una panoramica generale sul dibattito cfr. CHASTAGNOL 1970; RATTI 2003. Nuove ipotesi sul «faussaire démasqué» che avrebbe composto la *HA* sono avanzate da RATTI 2010, 185-276.

<sup>9</sup> Sulla presenza dell'immagine di Cristo nel larario personale dell'imperatore, secondo Straub 1963, 166-167, «was der pseudonyme Verfasser mit seinen Fiktionen zu verstehen geben wollte, ist jetzt klar geworden: Er respektierte den Glauben der Christen an ihren Kosmokrator, aber er verweigerte ihm die Anerkennung seines absoluten Geltungsanspruchs [...]». Altri riferimenti in chiave attualizzante, secondo lo studioso, sarebbero celati negli *omina imperii* contenuti nella *Vita Alexandri* o ancora nella menzione di Marna, dio di Gaza, il cui tempio venne distrutto dai cristiani nel 401: cfr. STRAUB 1964, 165-170.



notizie sui rapporti tra Alessandro e il mondo giudaico-cristiano come il mero riflesso di esperienze o di urgenze proprie degli ambienti pagani e filosenatori di IV-V secolo<sup>10</sup>.

## 2.1 *Revisione critica e bilancio complessivo*

Le fonti ecclesiastiche del III-IV secolo, come i dati epigrafici ed archeologici, restituiscono esplicite affermazioni e vari indizi sulla presenza di personaggi di fede cristiana alla corte di Alessandro e di Giulia Mamea e, in generale, sul clima di tolleranza religiosa ed eclettismo intellettuale di cui i cristiani cominciarono a godere dall'epoca di Commodo e soprattutto con l'ascesa della dinastia dei Severi. Tali testimonianze esterne alla *HA* sono concordi nell'attribuire all'ultimo Severo atteggiamenti di apertura verso il cristianesimo, ma non sono di per sé sufficienti a confermare direttamente il carico di dati che la *Vita Alexandri*, quasi in termini di *Realpolitik*, ascrive all'imperatore siriano a proposito dei suoi rapporti con le comunità giudaico-cristiane<sup>11</sup>. D'altra parte, lo

---

<sup>10</sup> Cfr. SYME 1968, 138, secondo il quale la notizia sui *Lares* dell'ultimo Severo, concepita come frutto di *divertissement* letterario in contrapposizione alla storiografia seria di Ammiano, sarebbe intrisa di 'ethnic humor', prendendo come bersaglio ora l'origine siriana di Alessandro, ora i giudei, oggetto di facezie in altri luoghi: «If the author had been wholly serious, he would have used Moses, not Abraham. He knew about Moses, as a peculiar story shows; and Abraham was not a religious teacher». Si vedano anche i lavori successivi: SYME 1971; SYME 1971a. Approcci simili al problema, ma con implicazioni diverse, si trovano in BARNES 1968, 42; LIEBMANN-FRANKFORT 1974, 579-607; VILLACAMPA RUBIO 1988, 264; BERTRAND-DAGENBACH 1990, 113. A suggerire che il riferimento al larario dell'ultimo Severo possa costituire una risposta alla lettera con cui Ambrogio, in polemica con Simmaco, si chiedeva se mai un imperatore romano avesse innalzato un'ara a Cristo (Symm. Ep. 18, 10) è CRACCO RUGGINI 1991, 133. Ancora recentemente, a mettere in dubbio la validità storica di *Alex. Sev.* 29, 2, è ZAWADSKI 2002, 453-463, che stima la notizia sui larari di Alessandro come lo *speculum* dei fenomeni sociali e delle abitudini sincretiche stabilitesi nelle case romane alla fine del IV secolo, ma che una legge di Teodosio del 392 (*CTh* 16, 10, 12) aveva interdetto.

<sup>11</sup> A suscitare maggiori dubbi, peraltro, contribuiscono, oltreché le tradizionali perplessità riguardanti l'utilizzabilità storiografica dell'opera, la propensione della *HA* alla *mythistoria* e l'innegabile processo di idealizzazione e perfezionamento morale cui viene sottoposto il *Bild* di Alessandro, che inevitabilmente inducono ad interrogarsi sul reale valore della biografia e del suo disegno storico globale: su quest'ultimo aspetto cfr. FREND 1965, 329; MAZZARINO 1966, 237-238; SORACI 1974, 5-6 e *passim*; BERTRAND-DAGENBACH 1990, 8; MORENO FERRERO 1999, 191-216. La tendenza all'idealizzazione del *princeps* si esprimerebbe nella biografia di Alessandro sia sul fronte politico-amministrativo, in ordine soprattutto alla restaurazione della *Senatsherrschaft* – ma su questo punto vd. LETTA 1991, 696 – sia in rapporto all'esemplarità morale e religiosa di Alessandro costruita attraverso i caratteri dell'«imperatore santo»: CALDERINI 1937, 431-442; BONAMENTE 2011, 339-370.



stesso modello interpretativo di Straub mostra delle irriducibili crepe se presentato quale chiave di esegesi univoca della HA<sup>12</sup>.

Fatte emergere le difficoltà, ed anche i limiti, che le due alee della critica presuppongono, non sarà inutile ribadire che la discussione sulla veridicità di *Alex. Sev. 29, 2; 31, 4-5*, non può essere pregiudicata solo sulla base della provenienza dell'informazione da fonte sospetta; per valutare la notizia in una giusta luce, occorre analizzarne la consistenza lontano da ipotesi preconcepite, discutendo caso per caso la maggiore o minore probabilità dei riferimenti che essa propone nella sua articolazione.

Il dibattito che ruota intorno a tale difficile questione richiede delle riconsiderazioni. A tal fine, ci si soffermerà, innanzitutto, sulla disamina del

---

<sup>12</sup> A segnalare le difficoltà insite in un'ipotesi che pretende di rintracciare un'intenzione polemica e programmatica negli scarni riferimenti ai cristiani presenti nel corso delle *Vitae* era già stato MOMIGLIANO 1954, 22-46; MOMIGLIANO 1975, 89-110, il quale aveva rilevato come, in rapporto alla sua mole complessiva, la raccolta non attribuisce al cristianesimo lo spazio ed il ruolo sufficienti a farne il bersaglio di una provocatoria campagna propagandistica pagana. La forma della falsificazione anacronistica con cui il redattore sarebbe stato costretto ad esprimersi dinanzi al fanatismo di un potere politico ormai ufficialmente cristiano sarebbe contraddetta, inoltre, dall'assenza di divieti di propaganda per il mondo pagano nel periodo compreso tra il regno di Graziano e il primo terzo del V secolo: a tal proposito cfr. l'importante recensione al volume di J. Straub ad opera di CAMERON, 1965, 240-250, il quale ha evidenziato, contro la tesi del Maestro di Bonn, come la propaganda pagana, per il periodo in questione, annoverasse le *Epistulae* di Simmaco, pubblicate tra il 402 e il 408 con la riedizione delle *Relationes*; il *De reditu suo* di Rutilio Namaziano, scritto nel 417-418; e ancora i *Saturnalia* di Macrobio, che forse non sono anteriori al 420. Si veda anche *CTh.* 16, 10, 24, del 423, con cui si proibiva ai cristiani di molestare i pagani *in quiete degentibus nihilque temptantibus turbulentum legibusque contrarium*. Su tale problematica cfr. inoltre STERTZ 1977, 694-715; SYME 1978, 173-192. Nemmeno la concezione generale di Syme sulla HA si dimostra uniformemente persuasiva: opinioni dissenzienti sono state avanzate sia sull'evidenza di tracce e di echeggiamenti ammiccanti, che fisserebbero nella pubblicazione dei *Rerum Gestarum libri* un *terminus post quem* per la composizione della HA (cfr. le varie recensioni al volume di SYME 1978 ad opera di GRAHAM 1968, 81 ss.; MOMIGLIANO 1969, 566-569; CAMERON 1971, 255-267), sia sulla presunta contrapposizione sostenuta dall'autore tra biografia e storiografia, che coinvolge il più ampio e delicato tema – che non manca, a sua volta, di pareri divergenti – della sussistenza o meno nel corso del IV secolo di una distinzione chiara di esse come generi letterari autonomi: cfr. MOMIGLIANO 1969a, 286-303. CAMERON 2011, 753-754, ritornato di recente sul problema della HA, ha affermato che, se vari sono i meriti che debbono ascriversi agli studi di Syme, è altrettanto vero che la peculiare caratterizzazione dell'autore *grammaticus* della HA che essi propongono ha con il tempo incoraggiato la falsa nozione, non condivisa dallo stesso Syme, che questi fosse membro illustre di quella «notorious non-entity» costituita dal «circolo dei Symmachi e dei Nicomachi», che sarebbe stato formato da senatori romani dal forte temperamento conservatore quali Vettius Agorius Praetextatus, prefetto di Roma nel 367, Quintus Aurelius Symmachus, prefetto di Roma nel 384, Virius Nicomachus Flavianus, prefetto del pretorio dell'Italia, Illirico e Africa nel 390: «the truth is that the HA is a work of very limited and conventional culture, distinguished by a triviality of interest and vulgarity of tone that Praetextatus and Symmachus would have found just as offensive as their Christian peers».



sistema di culto dedicato ai *Lares* e sul graduale mutamento che, come suggerisce lo studio e la rilettura delle evidenze archeologiche, tale forma di religiosità registra dal punto di vista fenomenico, e che comporta non poche implicazioni per il nostro studio. Data la vastità della materia, la riflessione verrà poi indirizzata solo su alcuni importanti e non trascurabili aspetti riguardanti espressioni e dinamiche di sviluppo dei fenomeni religiosi cui, secondo la *iunctura* proposta dalla *Vita Alexandri*, farebbero riferimento i *Lares* dell'ultimo Severo: si tratta di culti e tradizioni afferenti alle categorie di ἑλληνισμός, χριστιανισμός e ιουδαισμός, tra le quali si stabilisce una trama articolata di contatti, contaminazioni, reazioni, da cui non può prescindere il giudizio sulla validità di *Alex. Sev.* 29, 2; 31, 4-5.

## 2.2 *Lares e lararia: il sistema di culto delle divinità della casa*

È noto che un ruolo di grande respiro nella tradizione religiosa romana fu quello svolto dal culto dei *Lares* che, già nel sistema rituale arcaico, incarnavano per antonomasia la dimensione domestica<sup>13</sup>. Se nella comprensione della natura originaria di tali divinità domestiche il dibattito scientifico, fin dai suoi esordi, ha registrato il contrapporsi delle due rispettive teorie di G. Wissowa e E. Samter<sup>14</sup>, particolarmente significativo si rivela, ai fini della nostra indagine, il processo di progressiva trasformazione che interviene, nei suoi sviluppi storici, nell'ambito del sistema di culto dedicato ai *Lares*: tale fenomeno religioso assiste infatti, soprattutto in ambito privato, ad una graduale perdita dell'antico legame con la dimensione ctonia e funeraria e, in pari tempo, alla desemantizzazione del suo originario significato culturale, in cui presto sarebbe subentrata la venerazione di

---

<sup>13</sup> Sterminato è, naturalmente, il panorama bibliografico riguardante il culto dei Lari; ci limitiamo a segnalare, tra i contributi a carattere storico e storico-religioso, solo alcuni dei più importanti, rimandando a questi per ulteriore bibliografia: DE MARCHI 1896-1903; TRAN TAM TINH 1992, 205-212; ADAMO MUSCETTOLA 1997, 176-179; KRZYSZOWSKA 2002; CICIRELLI 2003, 184-187.

<sup>14</sup> Il problema della natura dei Lari fu, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, al centro di un acceso dibattito che vide schierarsi in campo la tesi di WISSOWA 1897, 1868-1898, che sosteneva la provenienza agreste ed extradomestica dei Lari, entrati nel culto familiare solo in seguito all'affermazione dell'organizzazione urbana, e l'opinione di SAMTER 1901, 105 ss., che riteneva che i Lari fossero le anime degli antenati e che la loro origine fosse da rintracciare in seno alla *familia*. Le indagini che si sono susseguite nel corso del secolo scorso, supportate da un più rigoroso vaglio delle fonti letterarie e della documentazione archeologica, sembrano convalidare oggi la teoria 'animistica' di Samter, confermata dall'analisi di TABELING 1932, sulla natura della *Mater Larum*, e ribadita anche da TOYNBEE 1971. Una rassegna completa degli studi condotti sull'origine dei Lari fino alla metà del secolo scorso è presente in VITUCCI 1957, 384-406; FLORIANI SQUARCIAPINO 1961, 479-485.



divinità comuni, imparentate da qualità benefiche o protettive, appartenenti sia al *pantheon* greco-romano che a quello straniero.

Indagini recenti dedicate soprattutto all'analisi della documentazione d'area vesuviana orientano la ricerca storico-archeologica al riconoscimento della complessità delle espressioni legate alla fenomenologia della religione domestica e ad una necessaria riqualificazione tipologica delle relative manifestazioni materiali<sup>15</sup>. In particolare, è stata rilevata nel quadro delle abitazioni di Pompei una indispensabile ed inedita distinzione tra le reali manifestazioni di culto rivolte agli atavici *Lares* e gli altri apprestamenti cultuali, definiti con il nome di 'larari secondari', dedicati genericamente alle divinità protettrici dell'ambiente domestico; all'interno di questi appaiono talvolta anche i Lari, desementizzati però, del loro originario significato e venerati come semplici dèi tutelari della casa<sup>16</sup>.

Difficilmente definibile in termini cronologici, un simile fenomeno sembra trovare dei buoni riscontri, a partire dell'età imperiale, nelle fonti letterarie, pur

---

<sup>15</sup> Nel vasto panorama di studi dedicati all'edilizia residenziale nel mondo antico e specificamente alla casa romana, la problematica relativa agli spazi domestici a destinazione culturale non ha avuto una fortuna particolare, e ha anzi costituito un argomento spesso disatteso nella letteratura archeologica. Il primo autentico lavoro di catalogazione sistematica è quello compiuto da BOYCE 1937, il quale, illustrando una casistica di 505 larari presenti nelle *domus* di Pompei, con un'Appendice riservata ad alcune *villae* suburbane o extraurbane, rappresenta il punto di riferimento principale per tutti gli studi successivi, pur mostrando degli evidenti limiti, come l'assenza di una contestualizzazione cronologica dei dati e il ricorso ad una 'tipologia' assai varia e non precisamente definita. La bibliografia successiva, dislocandosi nell'arco di circa un secolo, appare piuttosto esigua seppur in esponenziale aumento, e risulta frammentata in vari sottogruppi: alcune pubblicazioni hanno tentato di classificare la fenomenologia del culto domestico nelle sue varie manifestazioni locali: BRUNEAU 1970; ORR 1988, 293-299; BAKKER 1994; GUZZO 2003; altre hanno concentrato l'attenzione su specifici tipi di manufatti: ELIA 1962, 559-566; FRÖHLICH 1991; D'AMBROSIO - BORRIELLO 2001; CUPITÒ 2004, 123-134; altre ancora hanno considerato questi ultimi valutandone la portata alla luce delle dinamiche connesse alla casa e del più ampio orizzonte del culto privato: SFAMENI 1996, 215-254; BERNABEI 2007, 11-88; BASSANI 2008; D'ALESSIO 2009.

<sup>16</sup> Cfr. GIACOBELLO 2008. La studiosa ha condotto l'analisi su un campione di 114 larari principali, quasi tutti databili tra 62 e 79 d.C. e raccolti nel 'Corpus dei larari di Pompei', cui si affianca un breve catalogo dei larari nelle ville dell'agro vesuviano; dei cosiddetti 'larari secondari' vengono indicati e discussi 156 esemplari, considerati in un'Appendice separata e divisi per ambiente di collocazione. Sugli dèi venerati nei 'larari secondari', la documentazione archeologica fornita da Pompei indica la preferenza accordata dai Pompeiani all'antica tradizione religiosa locale, come nel caso di Ercole, Venere e Dioniso - d'altra parte ricordati come i numi tutelari della regione vesuviana in un epigramma di Mart. 4, 44: CICIRELLI 1995; CORALINI 2001; GUIDOBALDI 2006, 37-39. Frequentemente attestati tra gli dèi tutelari d'ambito domestico sono anche Mercurio, Minerva, Apollo, nonché soggetti minori come Eros, Priapo e Sileno: ADAMO MUSCETTOLA, 1980, 9-32; ZANKER 1993, 93-95; KAUFMANN-HEINIMANN 1998, 222, 224, 255-256. Sulla diffusione dei culti orientali (Iside, Arpocrate, Anubi) nell'area vesuviana cfr. TRAN TAM TINH 1964; TRAN TAM TINH 1971.



scarne quando si tratta di fornire dati relativi agli spazi domestici adibiti al culto dei Lari. Sebbene l'attestazione del termine *lararium*, con cui la tradizione degli studi è solita definire il luogo deputato al culto di queste divinità, risulti rara e documentata in letteratura per la prima volta proprio dalla HA<sup>17</sup>, è interessante notare come presso gli autori antichi frequente sia l'uso esteso e non autentico del termine e del concetto di *Lar*, che viene sovente applicato a quelle divinità assunte dalla *familia* per le loro qualità tutelari ovvero esemplari<sup>18</sup>.

Non meno importante ci sembra la testimonianza dell'uso di venerare, all'interno di un larario privato, immagini di personaggi distintisi in vita per meriti particolari o di modelli etici frutto di scelte personali: Svetonio riferisce che Augusto conservava *in cubiculo suo* l'effigie di un figlio di Germanico morto prematuramente, mentre la moglie Livia aveva collocato una *imago* del giovane nel tempio di Venere sul Campidoglio<sup>19</sup>; il padre dell'imperatore Vitellio venerava, tra i Lari, anche le immagini auree di Narciso e di Pallante, i potenti liberti della corte di Claudio<sup>20</sup>; di nuovo Svetonio parla di un *puer* preposto alla *cura Larum cubiculi* nel passo dedicato alla narrazione dell'assassinio dell'imperatore Domiziano<sup>21</sup>, e racconta che Adriano venerava tra i suoi *Lares cubiculi* una statuette in bronzo del giovane Augusto, recante in epigrafe il soprannome di Turino, donatagli dallo stesso biografo<sup>22</sup>.

Partita dal semplice culto familiare e ctonio, la religiosità dei Lari uscì dalla primitiva dimensione domestica che aveva la sua sede naturale nel focolare e, se

---

<sup>17</sup> Oltre ai passi della *Vita Alexandri*, cfr. HA Aur. 3, 5; Tac. 17, 4. Il termine *lararium* compare ancora in *Gloss. Verg. Aen.*, 12, 199, e significativamente anche in un'iscrizione proveniente da Vitola (CIL IX 2125), che data al 236 d.C. e in cui si legge: P[-] TI[-] AT[-] O[-] Quintus Satrius Secund(us)/ e(t) signum scultum lara(rio). Su di essa cfr. MAIO 1977, 183-186; TORELLI 2002, 113 e 354.

<sup>18</sup> Esemplicativa è la polemica di Tert. *apol.* 13, 4: *Domesticos deos, quos Lares dicitis, domestica potestate tractatis, pignerando, venditando, demutando aliquando in caccabulum de Saturno, aliquando in trullam de Minerva [...]*.

<sup>19</sup> Suet. *Cal.* 7.

<sup>20</sup> Id. *Vit.* 2.

<sup>21</sup> Id. *Dom.* 17.

<sup>22</sup> Id. *Aug.* 7. L'epiclesi di *cubiculares*, relativa nelle fonti letterarie ad una dimensione più intima – connessa con i *cubicula* – del culto dei *Lares*, trova buon riscontro nei *realia* archeologici: rientrerebbero, in particolare, nella categoria dei *Lares cubiculares* le statuette conservate nell'*armarium*-larario collocato nel cubiculo 2 della Casa a Graticcio di Ercolano: cfr. KAUFMANN-HEINIMANN 1998, 210, GFV3; DE CAROLIS 2007, 138-139. Sono poi numerose le statuette da larario, restituite dall'area vesuviana, realizzate in bronzo per lo più non *in situ*, non inusuali quelle in materiale prezioso, mentre sporadiche risultano le testimonianze archeologiche di esemplari in materiale povero e in legno, probabilmente a causa della deperibilità del materiale: cfr. MAIURI 1953; GAGETTI 2006, 491-503. Ad ulteriore riprova della versatilità dello *spatium* e della dimensione del culto dei Lari si veda Apul. *apol.* 53; 55, il quale, nella sua orazione di autodifesa dalle accuse di magia, spiega che gli oggetti tenuti nascosti in un fazzoletto presso i Lari di Ponziano (ove erano riposti anche dei libri) fossero attinenti ai culti misterici.



già in età repubblicana acquistò una dimensione ufficiale per poi essere assorbita dalla riforma urbanistica e religiosa avviata da Augusto nel 12 a.C., in ambito privato si arricchì presto di fenomeni nuovi, a base sincretica, estranei all'originaria connotazione della sfera del *sacrum* domestico.

La consuetudine di venerare, accanto ai *Lares* atavici, immagini di divinità *altre* o di modelli di vita, non può dunque considerarsi come l'espressione di abitudini culturali e domestiche esclusive di un orizzonte cronologico di fine IV-inizi V secolo, ma è da rapportarsi al processo di trasformazione del significato e della natura originaria del culto dei Lari che l'indagine *in primis* archeologica, pur relativamente a contesti locali, ha rivelato<sup>23</sup>.

### 2.3 *Il lararium maius di Severo Alessandro: modelli etici, politici e spirituali*

Si è già detto che la *HA* si sofferma innanzitutto sulla descrizione del *lararium maius*, il primo e più importante dei due larari di Severo Alessandro, in cui il culto dedicato agli imperatori *optimi et divi*, oltre a quello degli antenati, si sarebbe affiancato a quello delle *animae sanctiores* scelte dall'ultimo Severo.

La categoria delle *maiorum effigies* e quella degli imperatori divinizzati, tra i quali la *HA* ricorda in seconda battuta l'immagine di Alessandro Magno (31, 5), costituivano delle componenti essenziali della tradizione religiosa di Roma e dei referenti obbligati, in senso etico e politico, nell'ambito del processo di sacralizzazione del potere imperiale<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Cfr. le osservazioni di GIACOBELLO 2008, 127, la quale difende il valore generale del sistema devozionale domestico ricavato dall'esame della documentazione pompeiana e la sua applicabilità anche ad altri contesti abitativi romani: «L'analisi preliminare di alcuni siti extra pompeiani conferma tale modello religioso: se per le testimonianze di area vesuviana questa condizione appare abbastanza scontata, l'applicabilità del sistema assume maggiore rilevanza in una città di diversa collocazione temporale e territoriale come Ostia».

<sup>24</sup> I ritratti in cera degli antenati, ricordati in un famoso luogo di Polyb. 6, 53-54, costituivano, oltre che dei modelli etici e morali, un importante mezzo di autorappresentazione e di prestigio per le *familiae* nobiliari, soprattutto in rapporto allo *ius imaginum*. Sulle *imagines maiorum* cfr. BETTINI 1992, 260-264; CHARLES-LAFORGE 2007, 158-171. Il culto domestico tributato ai *divi principes* può considerarsi come uno dei tanti aspetti del culto imperiale, il quale ebbe peso notevolissimo sul tema della formulazione e della sacralità del potere nel mondo ellenistico-romano: CERFAUX - TONDRIAU 1958; CLOVER 1979-1980, 121-128; DUVAL 1984, 269-273; PRICE 1984; FISHWICK 1987-2005; TURCAN 1992, 309-337; BRENT 1999; PACI - GASPERINI 2008; BRODD - REED 2011; MCINTYRE 2016. L'affezione espressa da Severo Alessandro per gli imperatori divinizzati è testimoniata, oltre che da *HA Alex. Sev.* 27, 8; 28, 6, anche da *P. Fay.* 20, col. II, 1, 3, in cui il *princeps* siriano, nel testo dell'editto del 222, dichiara che gli esempi che intende imitare sono Traiano e Marco Aurelio. Non sorprende che anche Alessandro Magno venga ricordato nel larario maggiore dell'ultimo Severo *inter optimos et divos*, appena si pensi alla straordinaria vitalità che la *imitatio*



A polarizzare la discussione intorno a *Alex. Sev. 29, 2; 31, 4-5* è stato soprattutto il riferimento alle *animae sanctiores* collocate all'interno del *lararium maius*, tra cui il biografo indica la sicura presenza di Apollonio di Tiana e affida alla responsabilità di una fonte anonima dell'età dei Severi l'indicazione delle *imagines* di Cristo, Abramo, Orfeo e *huiusmodi ceteri*, di altri personaggi dello stesso tenore.

Riguardo ad Apollonio di Tiana, non v'è dubbio che la figura di questo sapiente pitagorico e taumaturgo itinerante godette di grande autorità presso la corte dei Severi: Filostrato, membro della *élite* di intellettuali che si raccolse intorno alla dinastia afro-orientale, venne incaricato da Giulia Domna di redigere una 'biografia' di Apollonio sulla base delle *Memorie* di Damis di Ninive che, consegnategli dall'Augusta, lo scrittore avrebbe rielaborato in un'adeguata veste stilistica<sup>25</sup>. La *Vita Apollonii* filostratea si prefiggeva un fondamentale intento celebrativo riconducendo il Tianeone nel solco della grande speculazione pitagorica, che lo libera così dalle accuse di *μαγεία* o *γοητεία*. Ma lo scritto di Filostrato era altresì animato da una finalità protrettica, volendo fornire al lettore un messaggio di ammaestramento posto sotto la cifra filosofico-religiosa: la *Vita* di Apollonio è infatti costruita secondo il modello pitagorico del saggio che, mediante l'esercizio intellettuale e le pratiche astensionistiche, raggiunge la purificazione interiore e, per via di questa, persegue una *σοφία* che lo assimila alla divinità<sup>26</sup>.

---

*Alexandri* ebbe presso tutti i sovrani ellenistici, i *virii triumphales* d'età repubblicana e i vari *principes* di Roma, registrando una speciale forza d'attrazione presso la dinastia dei Severi anche ai fini della costruzione di una mitologia politica: D.C. 75, 13 e 77 (78), 7, 1-2; 9; Hdn. 4, 8, 1-3 e 4, 8, 9. Cfr. BRUHL 1930, 202-221; CRACCO RUGGINI 1965, 3-80; ZECCHINI 1984, 195-212; BLAZQUEZ 1990, 25 ss.; ESPINOSA 1990, 37-51; BANCALARI 2000, 77-97. Dinanzi a tale contesto, non ci sembra necessario postulare un'intenzione polemica nell'equiparazione del culto cristiano a quello tributato agli imperatori divinizzati nel larario maggiore di Severo Alessandro, come ha di recente sostenuto BONAMENTE 2010, 63-82, il quale ha ricondotto l'eticizzazione dei *principes optimi et divi* elaborata dalla HA al dibattito coevo con i cristiani sul tema della sacralità dell'imperatore e sulla sottrazione, da parte cristiana, dell'istituto della *relatio in numerum divorum*.

<sup>25</sup> Sulla *Vita Apollonii* di Filostrato, la cui composizione si situa tra il 217, anno della morte di Giulia Domna, e la redazione delle *Vitae sophistarum* dello stesso autore, cfr. DEL CORNO 1978. I dettagli della committenza letteraria di Giulia Domna vengono narrati in prima persona dallo stesso Philostr. VA 1, 3. La bibliografia su Apollonio di Tiana e sull'opera di Filostrato, la quale costituisce la base documentaria primaria sul saggio di Tiana per i secoli successivi, è di ingenti proporzioni; tra le voci principali vd. GROSSO 1954, 333-532; LO CASCIO 1974; BOWIE 1978, 1652-1699; DZIELSKA 1986; ANDERSON 1996; O'BRIEN 2009, 17-31.

<sup>26</sup> Sull'immagine di Apollonio formulata dall'opera di Filostrato, la quale risolveva in senso spirituale la duplice *interpretatio* sul carattere sovrumano delle azioni dell'eroe, ricondotte ora alla sfera della *μαγεία* ora a quella della *σοφία*, cfr. SFAMENI GASPARRO 2007, 271, la quale ha indagato il processo di 'costruzione' cui viene sottoposta «la peculiare identità pitagorica della *facies* del Tianeone, la quale fonde in inscindibile unità [...] la componente religiosa e quella filosofico-intellettuale in conformità al paradigma [...] di una filosofia che è insieme esercizio spirituale,



Se la reputazione del saggio di Tiana come θεῖος ἀνὴρ era destinata a perdurare e ad arricchirsi tra gli intellettuali politeisti di IV-V secolo, sia in Oriente che in Occidente<sup>27</sup>, interessante sembra la contrapposizione polemica tra Apollonio di Tiana e il Cristo, volta a dimostrare la superiorità del primo sul secondo, che animò il dibattito dei pagani con i cristiani a partire dalla fine del III-inizi del IV secolo. Istituito per la prima volta dal perduto *Philaethes* di Sossiano Ierocle, governatore di Bitinia nel 303 e prefetto d'Egitto negli anni 310-311, il confronto tra i due personaggi nacque con il proposito di negare la divinità di Gesù e di sminuirne la figura rispetto all'eroe di Filostrato sul fondamento dell'affinità dei miracoli compiuti da entrambi<sup>28</sup>; al *pamphlet* ierocleo avrebbe replicato Eusebio di Cesarea con il *Contra Hieroclem*, documento cruciale della controffensiva cristiana con cui, attraverso una meditata critica esegetica del testo di Filostrato, la figura di Apollonio sarebbe rimasta definitivamente coinvolta negli schemi di attrazione e repulsione tra cultura pagana e cristiana<sup>29</sup>.

etico-ascetico, e *zetesis* razionale». Intorno alle connotazioni demoniche di Apollonio di Tiana si consolidò un vero e proprio culto, praticato in varie città d'Oriente: Filostrato (Philostr. VA 1, 5; 8, 29; 8, 31) ci dice che a Tiana venne dedicato ad Apollonio uno ἱερόν con annesse εἰκόνας, dotato di prerogative regali in quanto sede di omaggio da parte degli imperatori; Cassio Dione attesta che Caracalla, giunto a Tiana nel 214-215, fece erigere e dedicare al Tiano un *heroon*, sanzionando in tal modo una tradizione locale con l'eccezionalità dell'autorità imperiale: cfr. C.D. 77 (78), 18, 4. Un epigramma su frammento d'architrave, trovato nel museo di Adana in Cilicia dai suoi editori DAGRON - MARCILLET-JAUBERT, 1978, 402-405, datato variamente dal III-IV secolo fino alla fine del V, celebra la missione celeste di Apollonio, ispirato dalla divinità e da essa delegato ad ammaestrare l'umanità, alleviando gli affanni dell'esistenza (v.4: ὅπως θνητῶν ἐξελάσει πόνους). Cfr. RICHARDSON - BURIAN 1981, 283-285; MARCOVICH 1982, 263-265; ROBIANO 2001, 81-83.

<sup>27</sup> Sulla grande attrattiva esercitata da Apollonio di Tiana come *holy man* e simbolo della cultura ellenica nella tarda antichità cfr. BROWN 1971, 80-101; JONES 2006, 49-64. In Occidente, l'interesse dell'aristocrazia romana per l'opera di Filostrato nel IV-V secolo è indicato da Sid. Ap. ep. 8, 3, 1, a proposito dello stadio di trasmissione della *Vita Apollonii*, ma non è chiaro se l'autore si riferisca a tre copie successive del testo greco di Filostrato e/o ad una traduzione in lingua latina, eseguita forse da Virio Nicomaco Flaviano: sul tema vd. PRICOCO 1965, 71-98; LOYEN 1968, 83-90. Di «propaganda pagana» a proposito dell'immagine di Apollonio sui contornati emessi forse a Roma nel corso del IV-V sec. ha parlato ALFÖLDI 1943, 8-18; 48-8; *contra* CAMERON 2011, 554 ss.

<sup>28</sup> Simili intenzioni polemiche sono forse da individuare già in alcuni frammenti del Κατὰ Χριστιανῶν di Porfirio di Tiro, il quale sembra però aver colto solo in parte la potenzialità anticristiana di Apollonio di Tiana, senza mai essere giunto ad un paragone sistematico con i prodigi di Gesù: vd. HARNACK 1916, fr. 4, 60, 63. Nessun intento anticristiano sembra d'altra parte aver animato Filostrato nella composizione dell'agiografia pagana di Apollonio, data la totale assenza, nel corso dell'opera, di tratti polemici o di riferimenti diretti al cristianesimo. Sull'identità e la carriera di Sossiano Ierocle, il quale svolse un ruolo importante nella Grande Persecuzione di Diocleziano, cfr. BARNES 1976, 239-252.

<sup>29</sup> Del *Contra Hieroclem* di Eusebio cfr. l'edizione di FORRAT 1986. Sulla disputa sorta tra Sossiano Ierocle ed Eusebio si veda DES PLACES 1985, 423-427; JUNOD 1988, 475-482; CAMPANINI 1991, 17-25.



Alla luce di tale circostanza, una falsificazione che, come vuole Straub, sarebbe nata col proposito di dimostrare, attraverso la *iunctura* Apollonio-Cristo, quanto un principe pagano del passato di Roma si fosse rivelato tollerante nei confronti dei cristiani<sup>30</sup>, avrebbe probabilmente rappresentato un'arma a doppio taglio. Tra IV e V secolo, epoca cui l'indagine moderna ha ormai fissato la redazione della *HA*, i cristiani erano memori della pericolosità derivata dalla comparazione dei due personaggi, che faceva di Apollonio un temibile avversario di Cristo, come il libello ierocleo aveva cercato di dimostrare. Girolamo ed Agostino, che pure elogiavano gli aspetti morali della personalità del Tiano, per esigenze dottrinali facevano largo appello a che Cristo non venisse paragonato ad Apollonio o ad Apuleio, e manifestavano ferma indignazione per coloro che ne confrontavano i rispettivi miracoli<sup>31</sup>. In tale prospettiva, è difficile credere che il biografo della *Vita Alexandri*, nell'elaborazione di una presunta *Erfindung* quale sarebbe da intendersi *Alex. Sev. 29, 2; 31, 4-5*, non avesse tenuto in considerazione l'appello chiaramente espresso dai Padri della Chiesa se davvero il suo intento era quello di negoziare un rapporto di convivenza con l'impero cristiano, come vorrebbe Straub<sup>32</sup>.

Diversamente, la menzione delle *imagines* di Gesù e di Abramo tra le *animae sanctiores* venerate dall'ultimo Severo ci introduce nel cuore del problema rappresentato dai rapporti tra la *civilitas* ellenistico-romana e le due religioni monoteistiche, il cristianesimo e il giudaismo. Naturalmente, il breve spazio della nostra indagine non permette che rapide osservazioni su un tema dalle proporzioni assai ampie e complesse che, nel caso del cristianesimo, implica peraltro la questione del radicale mutamento di forze che sarebbe intervenuto dopo la cosiddetta 'svolta costantiniana' del 313, e ancor di più con l'emanazione dell'editto di Tessalonica.

In età pre-costantiniana il confronto tra pagani e cristiani non si tradusse solo in termini di conflitto, ma determinò l'incontro, ovvero l'interazione e l'influenza vicendevole, tra organismi spirituali di nature diverse, ma non per questo sempre e sistematicamente inconciliabili. Il cristianesimo, calandosi nella cultura greco-romana, ne avrebbe recepito elementi decisivi e, nella comunicazione del proprio messaggio al coevo orizzonte culturale a forte densità ellenica, sarebbe divenuto – soprattutto con l'apologetica cristiana del III secolo

---

<sup>30</sup> Vd. *supra*, n. 9 e contesto.

<sup>31</sup> Hyer. *tract. in psalm. 81*, 225 ss.; Aug. *ep. 102*, 6, 32; 136, 1; 138, 4, 18.

<sup>32</sup> In tal senso vd. anche CAMERON 1965, 246, a parere del quale «the average Christian reader would have been scandalized at the statement that Alexander kept a statue of Christ along with Apollonius of Tyana, Abraham, Orpheus 'et huiusmodi ceteros' in a private shrine [...] rather than persuaded thereby, as Straub supposes [...] to be more tolerant of those who worshipped such gods».



(Tertulliano, Clemente, Origene) – elemento catalizzatore, il quale raccoglieva e inverava il meglio della speculazione greco-classica.

È in virtù del complesso scenario relativo ai rapporti tra ἑλληνισμός, ἰουδαισμός e χριστιανισμός – che implicò sempre «a two way traffic», un processo di acculturazione in due sensi – che la valutazione del filocristianesimo di Severo Alessandro e del suo eclettico sistema culturale documentato dalla HA non può, a nostro avviso, prescindere da una serie di considerazioni.

Innanzitutto, l'importanza delle radici ellenistiche del giudaismo e del cristianesimo nella vicenda religiosa del mondo tardoantico. In un convegno siciliano organizzato nel 1996 dall'Associazione di Studi Tardoantichi, S. Calderone, discutendo il problema degli aspetti ellenistico-orientali della Tarda Antichità, mostrava come, nell'interpretazione droyseniana del concetto di 'ellenismo', la *Vermischung* di grecità e Oriente, realizzatasi nello spirito ellenico (*der hellenistische Geist*), avrebbe conosciuto le più ideali condizioni per il compimento della *Versöhnung* con l'avvento del cristianesimo, che metastoricamente si configurava come lo scopo medesimo dell'Ellenismo<sup>33</sup>. La presenza dei *semina rerum orientalium* nella cultura tardoantica venne certamente perpetuata e vivificata dalla tradizione giudaico-cristiana, essa stessa di ascendenza orientale<sup>34</sup>; peraltro, di fronte alla progressiva morte per agonia del paganesimo tradizionale, sarebbero stati proprio quegli antichi 'valori' provenienti dall'Oriente i soli a saper soddisfare le attese di σωτηρία dell'uomo del secondo ellenismo, nel quadro della impetuosa 'age of anxiety' che fu uno dei fattori connotanti la *Kulturgeschichte* del II-III secolo.

Nondimeno gravido di significati risulta il processo di compenetrazione del giudaismo e del cristianesimo con la *civilitas* ellenistico-romana che diede luogo, con consapevolezza, ad una serie di 'prodotti' derivati dall'osmosi tra i rispettivi sistemi sociali, religiosi e di pensiero. Benché ancora dibattuta sia l'eziogenesi della cosiddetta 'ellenizzazione' del giudaismo e del cristianesimo<sup>35</sup>, gli influssi

---

<sup>33</sup> Gli atti del Quarto Convegno dell'AST, Messina-Tindari 24-27 sett. 1996, attendono ancora di essere pubblicati, ma è possibile consultare gli importanti interventi di CALDERONE 1998, 41-70, e di MAZZA 1998a, 141-170 (ristampato in MAZZA 2009, 67-94).

<sup>34</sup> Cfr. al riguardo le osservazioni di CALDERONE 1998, 49, il quale, attraverso alcuni significativi esempi (i κήποι Ἀδώνιδος, la figura dell'*Angelus bonus*, il caso dei 'santi asceti' fallobati di Hierapolis di Siria), si chiedeva se la cristianizzazione dell'impero non fosse altro che un grandioso processo di orientalizzazione: «La cristianizzazione dell'Impero fu anche l'apertura di un canale, tra Oriente e Occidente, entro cui pur passarono, in acque greche, visioni del mondo e tradizioni religiose, testi sacri e forme di culto [...], tutto un patrimonio culturale, alla cui costituzione avevano variamente contribuito, filtrati e rielaborati dal mondo giudaico, non pochi altri 'valori', provenienti da antichi settori storicamente significativi del Vicino e del Medio Oriente».

<sup>35</sup> Sull'analisi del giudaismo ellenistico cfr. da ultimo CALABI 2010. Sulla 'ellenizzazione' del cristianesimo, considerata in modo deterioro ai fini della conservazione dello specifico cristiano



che le dottrine giudaico-cristiane ricevettero dall'immenso scenario dell'ἑλληνισμός, se da una parte registrarono il persistere di una fede e di una tradizione religiosa gelosamente custodite, dall'altra portarono all'assimilazione di un sistema linguistico e culturale ad esse estraneo, in maniera funzionale alla propria professione di fede.

Nel caso del giudaismo, segno tangibile dello scambio con il coevo mondo greco fu la formazione di una letteratura giudaico-ellenistica, scritta in greco o tradotta in greco da lingua semitica, che fiorì tra III sec. a.C. e I sec. d.C. ad opera di autori ebrei della diaspora (soprattutto di Alessandria d'Egitto) e d'ambito palestinese<sup>36</sup>.

Confrontandosi con la storiografia ellenistica e acquisendo da essa schemi ed informazioni essenziali, i testi giudaico-ellenistici tentarono una conciliazione tra le Sacre Scritture e le tradizioni mitiche greco-orientali, ottenendo marcate rielaborazioni in chiave ellenizzante della storia sacra dei giudei: così, ad esempio, lo Pseudo-Eupolemo (II sec. a.C.?) riscrive la storia di Abramo, il quale sarebbe un discendente dei Giganti e avrebbe insegnato l'astrologia agli egiziani<sup>37</sup>, mentre Artapano (II sec. a.C.) identifica Mosè con Museo, il maestro di Orfeo, presentandolo come il vero fondatore della cultura e delle istituzioni in Egitto<sup>38</sup>. Il testo dello *Hieros logos*, concepito verosimilmente intorno alla metà del II sec. a.C. nell'alveo del giudaismo alessandrino, trasmette l'immagine di un Orfeo 'monoteista' che, giunto alla fine della sua vita, riconosce gli errori del paganesimo abiurando i «365 dèi»<sup>39</sup> e insegna a Museo la vera natura del Dio unico<sup>40</sup>. Il tentativo operato dalla letteratura giudaico-ellenistica di sincronizzare storia biblica e storie mitiche pagane perseguiva lo scopo, fortemente apologetico, di dimostrare l'antecedenza e la superiorità dell'ebraismo rispetto a tutti gli altri ἔθνη, assumendo degli argomenti che, a partire dal II-III secolo d.C., sarebbero stati ereditati anche dai cristiani nel dibattito polemico con gli esponenti della

---

da HARNACK 1887, 27, cfr. la prospettiva riabilitante di CANTALAMESSA 1971, 26-57, e di BEIERWALTES 1998, 231 ss.

<sup>36</sup> Un recente inquadramento generale della letteratura giudaico-ellenistica, con discussione critica, è quello di KRAUS REGGIANI 2008.

<sup>37</sup> I frammenti dello Pseudo-Eupolemo (o Anonimo Samaritano) sono traditi, mediante gli estratti di Alessandro Poliistore, da Eus. *p.e.* 9, 17, 2-9. Cfr. WACHOLDER 1963, 83-113.

<sup>38</sup> Sui frammenti di Artapano cfr. Clem. *str.* I 154, 2-3; Eus. *p.e.* 9, 18, 1; 9, 23, 1-4; 9, 27, 1-37. La relazione istituita tra Abramo e l'astrologia, di cui il patriarca sarebbe stato il fondatore o il mediatore presso fenici ed egiziani, è presente anche in Artapano e verrà lungamente esposta da Filone, Giuseppe Flavio, giungendo fino ai Padri della Chiesa: vd. CERFAUX 1924, 29-88; KLAUSER 1950, 18-27.

<sup>39</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 3, 2.

<sup>40</sup> Il testo dello *Hieros logos* di Orfeo ci è noto dalla redazione di Aristobulo citata da Eus. *p.e.* 3, 7, 1; 3, 13, 14; 13, 12, 3-8, e dalle versioni trasmesse da altri autori cristiani e dalla cd. 'Teosofia di Tubinga': cfr. RIEDWEG 1993, 44-55; SFAMENI GASPARRO 2010, 483-514.



storiografia ellenistico-romana sul tema dell'antichità dei popoli e delle origini del sapere (si pensi, tra tutti, al postulato della priorità cronologica di Mosè rispetto ad ogni personaggio della civiltà greca, anche di età mitica)<sup>41</sup>. Idee e nozioni tipicamente ellenistiche si innestarono in tal modo sul fondo delle dottrine giudaiche e arricchirono sincreticamente la storia biblica la quale, nelle rielaborazioni degli autori giudaico-ellenistici, «da strumento di formazione e di elevazione religiosa [...] passa a strumento di cultura»<sup>42</sup>.

Il processo di 'ellenizzazione del cristianesimo' si manifestò, d'altra parte, lungo direttrici e piani differenti. Posto che la valenza giuridica della persecuzione contro i cristiani fosse sempre «allo stato permanente»<sup>43</sup> e che il III secolo avrebbe conosciuto ancora momenti di violenza anti-cristiana ad opera dell'autorità imperiale, il progressivo 'laicizzarsi' dell'esperienza cristiana – la cui analisi deve pur tener conto della complessità ideologica delle varie correnti dottrinali e della loro concezione dell'impero – determinò, già prima della cosiddetta 'svolta costantiniana', forme di dialogo con le più diverse esperienze socio-culturali della realtà ellenistico-romana.

Ciò diede luogo ad una κοινή sincretistica rivelatrice di una *contaminatio* tra ἑλληνισμός ed elementi della tradizione giudaico-cristiana, che si realizzò innanzitutto sul fronte della religiosità popolare. I papiri greci magici documentano, in un'ampia casistica, il ricorso al nome di Cristo nella formulazione di pratiche e di rituali magici di vario tipo<sup>44</sup>, così come frequente appare, nelle formule di esorcismi e scongiuri, l'invocazione dei patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe, di Mosè, Salomone e di altri nomi biblici, i quali col tempo sembrano essere diventati elementi di un «trans-cultural magical lingo»<sup>45</sup>.

Non sorprende inoltre che Gesù venisse equiparato, in ambito pagano, ai sommi filosofi della speculazione greca, nel solco della nozione del cristianesimo

---

<sup>41</sup> Sul tema cfr. WACHOLDER 1968, 451-481; ADLER 1989, 113-116; ADLER 2010, 496-524; ROBERTO 2011, 57-61; 67-85; 157-162.

<sup>42</sup> KRAUS REGGIANI 2008, 89. Più in generale, sulla condizione ed il pensiero dei giudei in età ellenistica e romana cfr. HADAS-LEBEL 1987; FIRPO 1991; TROIANI 2001.

<sup>43</sup> MAZZARINO 1973, 459.

<sup>44</sup> PREISENDANZ - HEINRICHS 1973-74 (si veda, e.g., PGM II, 3019-3020). Esempi di assimilazione del nome di Cristo nelle formule magiche e in substrati di religiosità sincretistica a livello popolare si trovano nel Grande Papiro Magico di Parigi (= PGM IV) e nel Papiro Leiden, in cui Gesù è forse identificato con Anubis: WESSELY 1946 (= 1906), 187-190; VAN DER HORST 2006, 269-279. Amuleti del III-IV secolo, provenienti dall'Egitto greco-romano, lasciano emergere la connessione Cristo-Horus-Harpocrates: cfr. BARB 1964, 1-22.

<sup>45</sup> SMITH 1996, 245. Cfr. e.g. PGM IV, 1227-1264; V, 480; XXII, b 6; XXXV, 1-42. Sulla conoscenza di Abramo nella cultura pagana e nelle pratiche magiche, contro cui insorgerà Origene (Or. Cels. 1, 22), cfr. SIKER 1987, 188-208; VAN DER HORST 2014, 80-93.



come φιλοσοφία θεία elaborata da Giustino alla metà del II secolo<sup>46</sup>. Particolarmente fecondo fu il dialogo che intervenne, anche in vista di una sintesi, tra il pensiero cristiano e il Neoplatonismo. La concezione neoplatonica dell'Uno indivisibile favorì, com'è noto, l'incontro con la dottrina cristiana, pur continuando a sussistere inevitabili difformità ideologiche tra di esse: tale circostanza contribuì alla maturazione, tra i neoplatonici, di una nuova riflessione sulla figura di Gesù, le cui dottrine vennero considerate in perfetta sintonia con gli insegnamenti della παιδεία greca. Secondo Porfirio, gli dèi avrebbero proclamato Cristo uomo piissimo e immortale, come proverebbero due oracoli di Ecate in cui la dea contrappone l'elogio di Gesù, nella sua qualità di saggio, all'empia stoltezza dei suoi seguaci, che ne avevano fatto oggetto di adorazione<sup>47</sup>: sulla scia della corrente speculativa neoplatonica, la 'cristologia' porfiriana esprimeva «rifiuto, dunque, su un piano filosofico-religioso, del Cristo-Dio, in nome dell'unico Essere supremo, predicato dagli oracoli, ma rispetto per il Cristo-uomo»<sup>48</sup>.

Anche la figura del cantore trace Orfeo, ricordato nel larario principale di Severo Alessandro accanto a Cristo e Abramo, non rimase immune dal lungo e convulso *Synkretismus* che coinvolse la cultura giudaico-cristiana, specie nell'equilibrato dosaggio di critica e di recupero dei valori della πολυθεία δόξα portato avanti dalla letteratura apologetica. Dotato di prospettive escatologiche e legato ad un antico scenario religioso di tipo misteriosofico proveniente dalla Grecia, il mito di Orfeo fu soggetto a vari tentativi di assorbimento da parte degli autori cristiani, al fine di costituirsi come strumento idoneo ad esprimere la verità evangelica.

Clemente Alessandrino, per illustrare ai greci come si esercitasse l'attività della Parola di Dio, non esitava a comparare il canto di Orfeo e il Canto nuovo del *Logos*, spiegando che se il primo, con il fascino delle sue melodie, aveva condotto l'umanità all'errore e all'idolatria, la musica del Verbo, con il suo 'Canto Nuovo', aveva liberato tutti coloro che avevano ascoltato la sua Parola<sup>49</sup>. Clemente, che non confutava il mito di Orfeo sul piano speculativo, dimostrava che la sua

---

<sup>46</sup> Una lettera in siriano di Mara bar Serapion al figlio, pubblicata per la prima volta da CURETON 1855, e ascrivibile secondo la dottrina più recente alla fine del I sec. d.C., evoca il 're saggio' (*malkâ hokhmâ*) dei giudei accanto a Socrate e Pitagora, tra gli esempi di sapienti i cui insegnamenti sono sopravvissuti ad un'ingiusta persecuzione: cfr. BLINZER 1966, 43-48; AVERINCEV 1985, 67-75; RAMELLI 2008, 2588-2593.

<sup>47</sup> I due oracoli di Ecate contenuti nella perduta *De philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio ci sono trasmessi da Eus. *d.e.* 3, 7, e da Aug. *civ. dei* 19, 23, 2. Anche Lact. *inst.* 4, 13, 11, riferisce di un oracolo di Apollo didimeo che si pronuncia a proposito di Gesù: «Egli era nella carne mortale, saggio per le opere straordinarie, ma condannato dal giudizio dei caldei [sc. ebrei], inchiodato sulla croce, subì una morte amara». In merito cfr. RINALDI 1992, 113-136.

<sup>48</sup> SODANO 1993, 6.

<sup>49</sup> Clem. *prot.* 1, 1-4. Cfr. IRWIN 1982, 51-62; ROESSLI 2002, 503-513.



assimilazione alle istanze della religione cristiana fosse possibile con gli strumenti dell'allegoresi e dell'esegesi, come più tardi Eusebio di Cesarea, con cui il confronto tra la musica di Orfeo e l'attività del Verbo, che è pura sapienza e pura armonia, avrebbe perduto il tono polemico del suo predecessore<sup>50</sup>.

Benché poco utilizzato in ambito letterario, l'accostamento di Orfeo a Cristo è documentato da numerose testimonianze storico-artistiche, che risalgono in larga parte al II-IV secolo. Esito di un percorso iconografico complesso attraverso il quale lo schema compositivo del suonatore di cetra o lira tra gli animali si sovrappose a quello del Buon Pastore, il tipo Orfeo-Cristo compare ampiamente negli affreschi romani delle catacombe di Domitilla, nelle catacombe di Callisto, in quelle 'ad duas Lauros', oltre che nel mosaico pavimentale della Villa di Jenah, a Beirut, attestando una sua larga diffusione nella primitiva cultura figurativa cristiana<sup>51</sup>.

In età tardoantica si assistette dunque al profilarsi di uno scenario culturale e spirituale non riconducibile a modelli uniformi, a definizioni concettuali nitide, nel quale le diverse posizioni pagana giudaica cristiana poterono convivere nella prassi quotidiana, più di quanto non facciano credere le prese di posizione teoriche o legislative, ed anche a livello della formulazione teorica.

Sarebbe errato negare l'assoluta incompatibilità tra ἑλληνισμός, ιουδαισμός e χριστιανισμός i quali, sin dai primi secoli dell'impero, lungo un cammino fatto anche e indubbiamente di conflitti persecutori e di dispute polemiche, conobbero importanti momenti di dialogo e di convergenza sul piano dottrinale e sul terreno comune della religiosità popolare<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Eus. *I.C.* 14, 4-5. Già Teofilo Antiocheno, sulla scia del giudaismo alessandrino, aveva considerato Orfeo, insieme ad Omero ed Esiodo, tra i poeti illuminati dalla Divina Provvidenza: cfr. *Thphl. Ant. Autol.* 3, 17 (*ANF*, 116). Sul tema vd. TABAGLIO 1999, 65-82.

<sup>51</sup> Cfr. WEITZMANN 1960, 43-68; FRIEDMAN 1970, 38-85; ROESSLI 2003, 79-134. Il tipo Orfeo-Cristo ricorre anche in una gemma in ematite dei musei di Berlino, oggi perduta, che rappresenta un personaggio crocifisso accompagnato dall'iscrizione ΟΡΦΕΟC ΒΑΚΚΙΚΟC: cfr. KERN 1922, test. 150; MASTROCINQUE 1993, 16-24. In generale, sui rapporti tra orfismo e cristianesimo in età tardoantica cfr. HERRERO DE JÁUREGUI 2010.

<sup>52</sup> Il modello storiografico del 'conflitto' tra pagani e cristiani, dominante soprattutto negli anni '60 del secolo scorso, è stato fortemente ridimensionato dalle ricerche degli ultimi decenni: cfr. e.g. LIZZI TESTA 2009, 167-190; SALZMAN - SÁGHY - LIZZI TESTA 2015. Anche a seguito dell'emanazione dell'editto di Tessalonica del 380 e di quello di Costantinopoli del 392, con il quale si stabilì l'interdizione del culto pagano in tutte le sue forme, le fonti testimoniano il perdurare di un'atmosfera socio-culturale connotata da abitudini sincretiche da parte di cristiani giudei e sostenitori dei culti politeistici: Aug. *sermo* 52, 10; Leo Mag. *sermo* 23, 2; 27, 3-4; Salv. *gub.* 8, 13, 14.



## 2.4 Il *lararium secundum di Severo Alessandro*

Dopo la descrizione del larario maggiore e degli aspetti essenziali dell'*usus vivendi* dell'ultimo Severo, il biografo fa menzione dell'esistenza di un *lararium secundum* del giovane *princeps*, nel quale avrebbero trovato posto le *imagines* di uomini di lettere quali Virgilio e Cicerone, e le effigi di Achille e di altri *magni viri*.

Tale luogo della *Vita Alexandri* è stato messo in rapporto con un brano della biografia dei *Gordiani Tres*, che ne costituirebbe un sottile rimando interno, nell'ambito di un abile gioco letterario<sup>53</sup>: secondo una tecnica propria dell'autore *grammaticus* della *HA*, i presunti *Antoniniadi libri* di Gordiano I (ovvero un'opera fittizia in trenta libri sulla vita di Antonino Pio e di Marco Aurelio) sarebbero «déjà annoncés dans la mention des *boni principes* (AS 35.1) ou des *magni viri* (31,4 et 35,1)»<sup>54</sup>.

Diversamente, altra parte della critica ha messo in luce le consonanze vigenti tra la 'sfilata di ritratti' che avrebbe figurato nei due larari di Alessandro e quella delle biblioteche ellenistiche e romane, il cui ornamento abituale era formato dalle immagini degli scrittori più illustri che, soprattutto negli ambienti privati, dovevano porsi come indice dei gusti e delle preferenze del proprietario<sup>55</sup>.

Una simile circostanza aderirebbe bene all'immagine che la *HA* ci presenta di Severo Alessandro quale principe colto e di buon gusto letterario, amante di Platone e della cultura greca e latina, le cui preferenze sarebbero andate proprio alla lettura delle opere di Cicerone, segnatamente il *De officiis* e il *De re publica*<sup>56</sup>.

Nel caso di Virgilio, se è nota l'enorme influenza che questi esercitò su tutta la tradizione latina successiva, è interessante osservare come la popolarità del Mantovano non fosse priva di caratteri venerandi: Silio Italico celebrava la ricorrenza della nascita del poeta e, come Stazio, ne visitava religiosamente il sepolcro come se fosse un tempio<sup>57</sup>; Marziale, il quale definiva Virgilio *immensum ed aeternum*, considerava le idi di ottobre come una festa sacra al poeta, così come quelle di maggio erano dedicate a Mercurio e quelle di agosto ad Ecate<sup>58</sup>. Alla figura di Virgilio durante i primi secoli dell'impero dovette tributarsi una

<sup>53</sup> *HA Gord. Tres* 3, 2-4.

<sup>54</sup> Cfr. VAN'T DACK 1991, 63.

<sup>55</sup> SETTIS 1972, 248-250.

<sup>56</sup> *HA Alex. Sev.* 30, 2.

<sup>57</sup> *Plin. ep.* 3, 7, 8; *Mart.* 7, 63; 11, 48, 50.

<sup>58</sup> *Id.* 11, 52, 19; 12, 67; 14, 186.



venerazione quasi superstiziosa, che illustra bene e giustifica la qualifica che D. Comparetti aveva dato di Virgilio quale «santo dei poeti»<sup>59</sup>.

A proposito di Achille e dei *magni viri*, la critica ha già ricordato la testimonianza pliniana secondo cui i ginnasi erano ornati di statue *quas Achilleas vocant*, e l'uso di tradizione ellenistica di raffigurare personaggi eminenti con statue dai corpi ideali imitanti figure di eroi e di dèi, che si diffuse in ambiente romano a partire dal I sec. a.C.<sup>60</sup>. Le fonti peraltro testimoniano una straordinaria diffusione presso la corte dei Severi di forme di culto di tipo eroico, destinate a personaggi ritenuti eccezionali per virtù politiche o militari. Cassio Dione ed Erodiano riferiscono di una particolare ammirazione nei confronti di Achille espressa da Caracalla, i cui atti di emulazione andavano di pari passo con la *imitatio Alexandri*<sup>61</sup>. Settimio Severo fu attratto, anche per la sua origine africana, dalla figura di Annibale, al quale fece erigere una tomba di marmo bianco<sup>62</sup>; al condottiero cartaginese e a Sulla anche Caracalla avrebbe indirizzato i suoi elogi, facendo commissionare in loro onore statue e ritratti<sup>63</sup>.

La fortuna di cui questi culti eroici godettero con l'avvento della dinastia severiana avrebbe trovato riflesso anche nelle mode letterarie del tempo. Oltre alla ricca letteratura incentrata su Alessandro Magno, emblematico risulta lo Ἡρωϊκός di Filostrato, scritto secondo la commissione di Caracalla intorno al 214-215, i cui protagonisti si fanno assertori della fede nella sopravvivenza degli eroi della guerra di Troia – tra cui Protesilao, il primo dei caduti greci<sup>64</sup>. Ulteriori elementi di arricchimento sono poi da ricercarsi nella liberalità dimostrata da Settimio Severo verso i poeti (come Oppiano) e nella particolare attività di alcuni letterati, come è il caso di Settimio Nestore di Laranda, ricordato da una base ostiense come l'autore di una *Nascita* di Castore e Polluce, il quale ricevette il privilegio di una εἰκόν in Roma e l'ammissione delle proprie opere in una biblioteca pubblica annessa ad un tempio<sup>65</sup>.

I motivi classicisti del secolo degli Antonini vennero dunque riadattati dagli imperatori Severi sull'ideale politico e religioso di *μοναρχία*, e si arricchirono di

---

<sup>59</sup> COMPARETTI 1937, 59-60. Si ricordi inoltre la forma oracolare legata alle *sortes Vergilianae*, già diffusa in età antonina e praticata anche dagli imperatori, con la quale si interrogava la sorte aprendo a caso le pagine dell'opera di Virgilio. Cfr. DE KISCH 1970, 321-362.

<sup>60</sup> Plin. *nat. hist.* 34, 18. Cfr. DELORME 1960, 354, 363.

<sup>61</sup> C.D. 77 (78), 16, 7; Hdn. 4, 8, 4-5; 4, 9, 3.

<sup>62</sup> Zon. 9, 21, 7; Ioan. Tzetzes *chil.* 1, 804-805: cfr. MOSCOVICH 1990, 108-112.

<sup>63</sup> Hdn. 4, 8, 5.

<sup>64</sup> Sullo Ἡρωϊκός di Filostrato cfr. EITREM 1929, 1-56; MANTERO 1966. Sulle strategie letterarie, religiose, politiche e topografiche impiegate nello Ἡρωϊκός di Filostrato allo scopo di ricreare una coerente identità ellenica per le *élites* greche dell'impero romano si veda ora BRADSHAW AITKEN - BERENSON MACLEAN 2004.

<sup>65</sup> Cfr. GUARDUCCI 1977, 13-26; MA 2007, 83-113.



un ricco repertorio di motivi mitici e storico-eroizzati. Questi, in sensibile analogia con quanto la *HA* ci riferisce a proposito del culto domestico di Severo Alessandro, ci sembrano ulteriore ed icastica testimonianza del clima di sincretismo religioso e di eclettismo culturale che, segnatamente, costituì il tono distintivo di quello che giustamente è stato definito l'“umanesimo severiano”<sup>66</sup>.

### 3. *Quale valutazione di HA Alex. Sev. 29, 2; 31, 4-5?*

Il complesso della documentazione compulsata permette di individuare un forte radicamento ed uno speciale grado di diffusione presso la corte dei Severi dei culti che la *HA* menziona a proposito della religiosità domestica di Severo Alessandro, e, in conformità con la natura della notizia, lascia emergere un graduale processo di desemantizzazione che investe il significato originario del sistema cultuale dedicato ai *Lares*.

Alla luce delle osservazioni effettuate, bisogna chiedersi quale valore si debba attribuire alla testimonianza della *HA* sul culto dei Lari di Alessandro: ovvero, se sia utile sostenere ancora l'infondatezza della notizia, in assenza di riscontri diretti, o se piuttosto sia ragionevole prendere in considerazione la possibilità di una plausibilità dell'informazione proposta dal biografo, sulla scorta della specificità della *Kulturgeschichte* pre-costantiniana, di cui già Jacob Burckhardt aveva compreso l'importanza per l'intendimento della storia del III secolo e della stessa conversione costantiniana.

Senza voler minimizzare la portata delle complesse questioni legate alla *HA* (per le quali, allo stato attuale, è difficile pervenire a risposte inconfutabili), si ritiene che un giudizio ponderato, il cui equilibrio poggia sulla temperie culturale e religiosa del II-III secolo e sulle medesime linee politiche perseguite dai Severi, possa tener fermo ed accettare nei limiti della verosimiglianza l'indicazione della *Vita Alexandri* sul culto domestico professato dall'ultimo Severo.

Cristian Mondello  
Università degli Studi di Messina  
Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne (DICAM)  
Polo Universitario Annunziata  
Viale Annunziata, 98168 Messina (ME)  
cristianmondello@libero.it  
*on line dal 03.12.2017*

<sup>66</sup> MAZZARINO 1973, 604-605.



## Bibliografia

ACHELIS 1897

H. Achelis (Hg.) *Hippolytus. Kleinere Exegetische und Homiletische Schriften*, (GCS 1.2), Leipzig 1897.

ADAMO MUSCETTOLA 1980

S. Adamo Muscettola, *Osservazione sulla composizione dei larari con statuette in bronzo di Pompei ed Ercolano*, in U. Gehrig (Hg.), *Toreutik und figürliche Bronzen römischer Zeit. Akten der 6. Tagung über antike Bronzen*, Berlin 1980, 9-32.

ADAMO MUSCETTOLA 1997

S. Adamo Muscettola, *I culti domestici*, in *Pompei. Abitare sotto il Vesuvio*, Ferrara 1997, 176-179.

ADLER 1989

W. Adler, *Time immemorial. Archaic History and its sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus*, Washington D.C. 1989.

ADLER 2010

W. Adler, *The Chronographiae of Julius Africanus and its Jewish Antecedents*, «ZAC» 24 (2010), 496-524.

ALFÖLDI 1943

A. Alföldi, *Die Kontorniaten. Ein Verkanntes Propagandamittel der Städtrömischen heidnischen Aristokratie in ihrem Kampfe gegen das christliche Kaisertum*, Budapest 1943.

ANDERSON 1996

G. Anderson, *Philostratus on Apollonius of Tyana: the Unpredictable in the Ancient World*, (Mnemosyne Suppl. 159), Leiden-New York-Köln 1996.

AVERINCEV 1985

S. Averincev, *La sagesse stoïcienne de la vie vue par un Syrien instruit de l'époque préchrétienne (le message exhortatif de Mara bar Sarapion à son fils)*, in B.B. Piotrovskij (Éd.), *La civilisation antique et la science moderne*, Moskva 1985, 67-75.

BAKKER 1994

J.T. Bakker, *Living and working with the gods. Studies of evidence for private religion and its material environment in the city of Ostia (100-500 d.C.)*, Amsterdam 1994.



BANCALARI 2000

A. Bancalari, *La imitatio Alexandri en el mundo romano: el caso del emperador Caracalla*, «Semanas de Estudios Romanos» 10 (2000), 77-97.

BARB 1964

A.A. BARB, *Three Elusive Amulets*, «JWI» 27 (1964), 1-22.

BARNES 1968

T.D. Barnes, *Legislation against the Christians*, «JRS» 68 (1968), 35-50.

BARNES 1976

T.D. Barnes, *Sossianus Hierocles and the Antecedents of the "Great Persecution"*, «HSPH» 80 (1976), 239-252.

BASSANI 2008

M. Bassani, *Sacraria. Ambienti e piccoli edifici per il culto domestico in area vesuviana*, Roma 2008.

BEIERWALTES 1998

W. Beierwaltes, *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, trad. it. Milano 1998.

BERNABEI 2007

L. Bernabei, *I culti di Pompei. Raccolta critica della documentazione*, in *Contributi di Archeologia Vesuviana III*, Roma 2007, 11-88.

BERTRAND-DAGENBACH 1990

C. Bertrand-Dagenbach, *Alexandre Sévère et l'Histoire Auguste*, Bruxelles 1990.

BETTINI 1992

M. Bettini, *Culto degli antenati e culto dei morti*, in Aa.Vv., *Civiltà dei Romani. Il rito e la vita privata*, Milano 1992, 260-264

BLAZQUEZ 1990

J.M. Blazquez, *Alejandro Magno, modelo de Alejandro Severo*, in J.M. Croiselle (Ed.), *Neronia IV. Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*, Actes IV Coll. Intern. de la SIEN, Bruxelles 1990, 25 ss.

BLINZER 1966

J. Blinzer, *Il processo di Gesù*, tr. it. Brescia 1966.



BONAMENTE 2010

G. Bonamente, *Optimi principes-divi nell'Historia Augusta*, in L. Galli Milic - N. Hecquet-Noti (Édd.), *Historiae Augustae Colloquium Genevense in honorem F. Paschoud septuagenarii: les traditions historiographiques de l'Antiquité tardive: idéologie, fiction, réalité*, Bari 2010, 63-82.

BONAMENTE 2011

G. Bonamente, *Dall'imperatore divinizzato all'imperatore santo*, in P. Brown - R. Lizzi Testa (Eds.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IV-VI Century A.D.)*, Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008), Berlin 2011, 339-370.

BOWIE 1978

E.L. Bowie, *Apollonius of Tyana. Tradition and Reality*, in ANRW II 16, 2, Berlin-New York 1978, 1652-1699.

BOYCE 1937

G.K. Boyce, *Corpus of the lararia of Pompeii*, Roma 1937.

BRACCESI 2007

L. Braccesi, *Terra di confine. Archeologia e storia tra Marche, Romagna e San Marino*, Roma 2007.

BRADSHAW AITKEN - BERENSON MACLEAN 2004

E. Bradshaw Aitken - J.K. Berenson Maclean, *Philostratus's Heroikos. Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, Leiden 2004.

BRENT 1999

A. Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, Leiden-Boston-Köln 1999.

BRODD - REED 2011

J. Brodd - J.L. Reed (Eds.), *Rome and Religion: A Cross-disciplinary Dialogue on the Imperial Cult*, Atlanta 2011.

BROWN 1971

P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, «JRS» 61 (1971), 80-101.



BRUHL 1930

A. Bruhl, *Le souvenir d'Alexandre le Grande et les Romains*, «MEFR» 47 (1930), 202-221.

BRUNEAU 1970

P. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris 1970.

CALABI 2010

F. Calabi, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, Brescia 2010.

CALDERINI 1937

A. Calderini, *Le "virtù" di Alessandro Severo*, in Aa.Vv., *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi*, Milano 1937, 431-442.

CALDERONE 1998

S. Calderone, *La tarda antichità e l'Oriente*, «MediterrAnt» 1 (1998), 41-70.

CAMERON 1965

A.D.E. Cameron, *Review of J. Straub, Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike*, «JRS» 55 (1965), 240-250.

CAMERON 1971

A.D.E. Cameron, rec. a R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford 1968, «JRS» 61 (1971), 255-267.

CAMERON 2011

A. Cameron, *The last Pagans of Rome*, Oxford-New York 2011.

CAMPANINI 1991

S. Campanini, *Un cristiano e l'irrazionale. Il "Contra Hieroclem" di Eusebio di Cesarea*, «GFRF» 1 (1991), 17-25.

CANTALAMESSA 1971

R. Cantalamessa, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, in Id. (a cura di), *Il Cristianesimo e le filosofie*, Milano 1971, 26-57.

CERFAUX 1924

L. Cerfaux, *Influence des Mystères sur le Judaïsme Alexandrin avant Philon*, «Muséon» 37 (1924), 29-88.



CERFAUX – TONDRIAU 1958

L. Cerfaux - J. Tondriau, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris-Tournai 1958.

CHARLES-LAFORGE 2007

M.O. Charles-Laforge, "Imagines Maiorum" et portraits d'ancêtres à Pompéi, in Aa.Vv., *Contributi di Archeologia Vesuviana*, III, Roma 2007, 158-171.

CHASTAGNOL 1970

A. Chastagnol, *Recherches sur l'Histoire Auguste avec un rapport sur les progrès de la Historia Augusta-Forschung*, Bonn 1970.

CICIRELLI 1995

C. Cicirelli, *Vita religiosa nell'antica Pompei*, Napoli 1995.

CICIRELLI 2003

C. Cicirelli, *La religione privata e i culti domestici*, Menander 2003.

CLOVER 1980

F.M. Clover, *Le culte des empereurs dans l'Afrique vandale*, «BCTH» n.s. 15-16b (1979-1980), 121-128.

COMPARETTI 1937

D. Comparetti, *Virgilio nel medio evo: Virgilio nella tradizione letteraria fino a Dante*, Firenze 1937, 59-60.

CORALINI 2001

A. Coralini, *Hercules domesticus. Immagini di Ercole nelle case della regione vesuviana (I secolo a.C. – 79 d.C.)*, Napoli 2001.

CRACCO RUGGINI 1965

L. Cracco Ruggini, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al Medioevo*, «Athenaeum» n. s. 43 (1965), 3-80.

CRACCO RUGGINI 1991

L. Cracco Ruggini, *Elagabalo, Costantino e i «culti siriaci» nella Historia Augusta*, in G. Bonamente - N. Duval (a cura di), *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*, Macerata 1991.

CRIFÒ 1976



G. Crifò, *Ulpiano. Esperienze e responsabilità del giurista*, in «ANRW» II 2, 15, Berlin-New York 1976, 708-786.

CUPITÒ 2004

C. Cupitò, *Il culto dei Lari nel lotto regio: i focolari*, in *Workshop di Archeologia classica. Paesaggi, costruzioni, reperti 1*, 2004, 123-134.

CURETON 1855

W. Cureton, *Spicilegium Syriacum*, London 1855.

D'ALESSIO 2009

M.T. D'Alessio, *I culti di Pompei: divinità, luoghi e frequentatori, VI secolo-79 d.C.*, Roma 2009.

D'AMBROSIO - BORRIELLO 2001

A. D'Ambrosio - M. Borriello, *Arule e bruciapropumo fittili da Pompei*, Napoli 2001.

DAGRON - MARCILLET-JAUBERT 1978

G. Dagron - J. Marcillet-Jaubert, *Inscriptions de Cilicie et d'Isaurie*, «Türk Tarih Kurumu Belleten» 42 (1978), 402-405.

DAL COVOLO 1989

E. dal Covolo, *I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo*, Roma 1989, 70-90.

DAL COVOLO 1994

E. dal Covolo, *La religione a Roma tra «antico» e «nuovo»: l'età dei Severi*, «RSLR» 30 (1994), 237-246.

DE CAROLIS 2007

E. De Carolis, *Il mobile a Pompei ed Ercolano. Letti tavole sedie e armadi*, Roma 2007.

DE KISCH 1970

Y. De Kisch, *Les sortes Vergilianae dans l'HA*, «MEFRA» 82 (1970), 321-362.

DE MARCHI 1896-1903

A. De Marchi, *Il culto privato di Roma antica*, I-II, Milano 1896-1903.

DEL CORNO 1978

D. Del Corno (a cura di), *Filostrato. Vita di Apollonio di Tiana*, Milano 1978.



DELORME 1960

J. Delorme, *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce*, Paris 1960.

DES PLACES 1985

É. des Places, *La seconde sophistique au service de l'apologétique chrétienne: le Contre Hiéroclès d'Eusèbe de Césarée*, «CRAI» (1985), 423-427.

DODDS 1965

E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an age of anxiety*, Cambridge 1965 [tr. it. Firenze 1970].

DUVAL 1984

N. Duval, *Culte monarchique dans l'Afrique vandale: culte des rois ou culte des empereurs?*, «REAug» 30 (1984), 269-273.

DZIELSKA 1986

M. Dzielska, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Roma 1986.

EITREM 1929

S. Eitrem, *Zu Philostrats Heroicos*, «SO» 8 (1929), 1-56.

ELIA 1979

F. Elia, *I Severi e la questione cristiana: sincretismo religioso o realismo politico?*, «QC» 1 (1979), 539-563.

ELIA 1962

O. Elia, *Culti familiari e privati della Campania. Arule fittili pompeiane*, in M. Renard (Éd.), *Hommages à Albert Grenier*, Bruxelles-Berchem 1962, 559-566.

ESPINOSA 1990

U. Espinosa, *La alejandrofilia de Caracala en la antigua historiografía*, in J.M. Croiselle (Ed.), *Neronia IV. Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*, Actes IV Coll. Intern. de la SIEN, Bruxelles 1990, 37-51.

FIRPO 1991

G. Firpo, *I giudei*, in *Storia di Roma, II, L'impero mediterraneo, 2: I principi e il mondo*, Torino 1991, 527-552.



FISHWICK 1987-2005

D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, I-III, Leiden 1987-2005.

FLORIANI SQUARCIAPINO 1961

M. Floriani Squarciapino, s. v. "Lari", in «EEA» 4 (1961), 479-485.

FORRAT 1986

M. Forrat (Éd.), *Eusèbe de Césarée, Contre Hiéroclès*, SC 333, Paris 1986.

FREND 1965

W.H.C. Frend, *Martyrdom and persecution in the early Church*, Oxford 1965.

FRIEDMAN 1970

B. Friedman, *Orpheus in the Middle Ages*, Cambridge 1970.

FRÖHLICH 1991

T. Fröhlich, *Lararien und Fassadenbilder in den Vesuvstädten. Untersuchungen zur "volkstümlichen" pompejanischen Malerei*, RM 32, Mainz Am Rhein 1991.

GAGETTI 2006

E. Gagetti, *Preziose sculture di età ellenistica e romana*, Milano 2006, 491-503.

GIACOBELLO 2008

F. Giacobello, *Larari pompeiani. Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*, Milano 2008.

GRAHAM 1968

A.J. Graham, rec. a R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford 1968, «AClass» 11 (1968), 81-84.

GROSSO 1954

F. Grosso, *La "Vita di Apollonio di Tiana" come fonte storica*, «Acme» 7 (1954), 333-532.

GUARDUCCI 1977

M. Guarducci, *Il poeta Lucio Settimio Nestore di Laranda nelle epigrafi di Ostia e di Roma*, «Epigraphica» 39 (1977), 13-26.



GUIDOBALDI 2006

M.P. Guidobaldi, *Ercolano. Guida agli scavi*, Napoli 2006.

GUZZO 2003

P.G. Guzzo, *Pompei Ercolano Stabiae Oplontis*, Napoli 2003.

HADAS-LEBEL 1987

M. Hadas-Lebel, *L'évolution de l'image de Rome auprès des Juifs en deux siècles de relations judéo-romaines – 164 à +70*, in ANRW II 20, 2, Berlin-New York 1987, 715-856.

HAMMERSTAEDT 2009

J. Hammerstaedt, *Julius Africanus und seine Tätigkeiten im 18. Kestos (P. Oxy. 412 col. II)*, in M. Wallraff - L. Mecella (Hgg.), *Die Kestoi des Julius Africanus und Ihre Überlieferung*, Berlin-New York 2009, 53-69.

HARNACK 1887

A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, Freiburg 1887.

HARNACK 1916

A. Harnack, *Porphyrius "Gegen die Christen"*, Berlin 1916.

HERRERO DE JÁUREGUI 2010

M. Herrero de Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin-New York 2010.

HIDBER 2004

T. Hidber, *Cassius Dio*, in I.J.F. De Jong - R. Nünlist - A.M. Bowie (Eds.), *Narrators, narratees, and narratives in ancient Greek literature. Studies in ancient Greek narrative*, I, Leiden-Boston 2004, 187-199.

HIDBER 2004a

T. Hidber, *Herodian*, in I.J.F. De Jong - R. Nünlist - A.M. Bowie (Eds.), *Narrators, narratees, and narratives in ancient Greek literature. Studies in ancient Greek narrative*, I, Leiden-Boston 2004, 201-210.

HOHL 1965

E. Hohl, *Scriptores Historiae Augustae*, Leipzig 1965.



IRWIN 1982

E. Irwin, *The Song of Orpheus and the New Song of Christ*, in J. Warden (Ed.), *Orpheus. The Metamorphoses of a Myth*, Toronto 1982, 51-62.

JONES 2004

Ch.P. Jones, *Multiple identities in the age of the Second Sophistic*, in B.E. Bord (Ed.), *Paideia: the World of the Second Sophistic*, Berlin-New York 2004, 13-21.

JONES 2006

Ch.P. Jones, *Apollonius of Tyana in Late Antiquity*, in S. Fitzgerald Johnson (Ed.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot 2006, 49-64.

JOSSA 1997

G. Jossa, *Il cristianesimo antico*, Roma 1997.

JUNOD 1988

E. Junod, *Polémique chrétienne contre Apollonius de Tyane*, «RThPh» 120 (1988), 475-482.

KAUFMANN-HEINIMANN 1998

A. Kaufmann-Heinimann, *Götter und Lararien aus Augusta Raurica. Herstellung, Fundzusammenhänge und sakrale Funktion figürlicher Bronzen in einer römischen Stadt*, 1998.

KERN 1922

O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922.

KLAUSER 1950

Th. Klauser, *Abraham*, in RAC 1, Stuttgart 1950, 18-27.

KRAUS REGGIANI 2008

C. Kraus Reggiani, *Storia della letteratura giudaico-ellenistica*, Milano-Udine 2008.

KRZYSZOWSKA 2002

A. Krzyszowska, *Les cultes privés à Pompéi*, Wrocław 2002.

LETTA 1991

C. Letta, *La dinastia dei Severi*, in *Storia di Roma*, II/2, Torino 1991, 688-700.



LIEBMANN-FRANKFORT 1974

Th. Liebmann-Frankfort, *Les Juifs dans la Historia Augusta*, «Latomus» 33 (1974), 579-607.

LOI 1977

V. Loi, *L'identità letteraria di Ippolito di Roma*, in Aa. Vv., *Richerche su Ippolito*, Roma 1977, 67-88.

LIZZI TESTA 2009

R. Lizzi Testa, *Dal conflitto al dialogo: nuove prospettive sulle relazioni tra pagani e cristiani in Occidente alla fine del IV secolo*, in U. Criscuolo - L. De Giovanni (a cura di), *Trent'anni di studi sulla Tarda Antichità: bilanci e prospettive*, Atti del Convegno Internazionale (Napoli, 21-23 novembre 2007), Napoli 2009, 167-190.

LO CASCIO 1974

F. Lo Cascio, *La forma letteraria della Vita di Apollonio Tiano*, Palermo 1974.

LOYEN 1968

A. Loyen, *Études sur Sidoine Apollinaire*, «REL» 46 (1968), 83-90.

MA 2007

J.T. Ma, *The worlds of Nestor the poet*, in S.C.R. Swain - S.J. Harrison - J. Elsner (Eds.), *Severan culture*, Cambridge 2007, 83-113.

MANTERO 1966

T. Mantero, *Ricerche sull'Heroikos di Filostrato*, Genova 1966.

MAIO 1977

L. Maio, *Folianum l'antica Foglianise*, «Samnium» 50 (1977), 171-200.

MAIURI 1953

A. Maiuri, *Ercolano. I nuovi scavi (1927-1958)*, Roma 1953.

MARASCO 1998

G. Marasco, *Erodiano e la crisi dell'impero*, in ANRW II 34, 4, Berlin-New York 1998, 2837-2927.

MARCOVICH 1982

M. Marcovich, *The epigram on Apollonius of Tyana*, «ZPE» 65 (1982), 263-265.



MARTINELLI 1990

G. Martinelli, *Il silenzio sui cristiani nella 'Storia Romana' di Cassio Dione: un'ipotesi*, «AALig» 47 (1990), 430-442.

MASTROCINQUE 1993

A. Mastrocinque, *Orpheos Bakchikos*, «ZPE» 97 (1993), 16-24.

MAZZA 1998

M. Mazza, *La dinastia severiana: da Caracalla a Severo Alessandro*, in Aa. Vv., *Storia della società italiana, III: La crisi del principato e la società imperiale*, Milano 1998, 261-317.

MAZZA 1998a

M. Mazza, *Di Ellenismo, Oriente e Tarda Antichità. Considerazioni a margine di un saggio (e di un convegno)*, «MediterrAnt» 1 (1998), 141-170.

MAZZA 2009

M. Mazza, *Tra Roma e Costantinopoli. Ellenismo Oriente Cristianesimo nella Tarda Antichità, Saggi scelti*, Catania 2009.

MAZZARINO 1966

S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, II, 2, Bari 1966, 200-201.

MAZZARINO 1973

S. Mazzarino, *L'impero romano*, II, Roma-Bari 1973.

MAZZARINO 1974

S. Mazzarino, *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, I, Bari 1974.

MCINTYRE 2016

G. McIntyre, *A family of Gods. The worship of the Imperial Family in the Latin West*, Ann Arbor 2016.

MILLAR 1964

F. Millar, *A study of Cassius Dio*, Oxford 1964.

MOMIGLIANO 1954

A. Momigliano, *An unsolved problem of historical forgery: the Scriptorum Historiae Augustae*, «JWI» 17 (1954), 22-46.



MOMIGLIANO 1969

A. Momigliano, rec. a R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford 1968, «EHR» 84 (1969), 566-569.

MOMIGLIANO 1969a

A. Momigliano, *L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale* (320-550 d. C.), «RSI» 81 (1969), 286-303.

MOMIGLIANO 1975

A. Momigliano, *Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d.C.*, in Aa.Vv., *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, tr. it. Torino 1975, 89-110.

MORENO FERRERO 1998

I. Moreno Ferrero, *Severus Alexander's Severitas and the Composition of the Life*, in F. Paschoud (a cura di), *Historia Augusta Colloquium Genevense* (1998), n. s. 7, Bari 1999, 191-216.

MOSCOVICH 1990

M.J. Moscovich, *Septimius Severus and the Tomb of Hannibal*, «AHB» 4 (1990), 108-112.

O'BRIEN 2009

C. O'Brien, *The Philosophy of Apollonius of Tyana: An Attempt at Reconstruction*, «Dionysius» 27 (2009), 17-31.

ORR 1988

D.G. Orr, *Learning from Lararia. Notes on Household Shrines of Pompeii*, in R.I. Curtis (Ed.), *Studia Pompeiana et Classica in Honor of W.F. Jashemsky*, I, New York 1988, 293-299.

PACI - GASPERINI 2008

G. Paci - L. Gasperini (a cura di), *Nuove ricerche sul culto imperiale in Italia*, Tivoli 2008.

PREISENDANZ – HEINRICHS 1973-74

K. Preisendanz - A. Heinrichs, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, I-II, Stuttgart 1973-74.



PRICE 1984

S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984.

PRICOCO 1965

S. Pricoco, *Sidonio Apollinare traduttore della Vita di Apollonio di Tiana di Filostrato*, «Nuovo Didaskaleion» 15 (1965), 71-98.

RAMELLI 2008

I. Ramelli, *Mara Bar Serapion*, in Aa.Vv., *Stoici Romani Minori*, Milano 2008, 2588-2593.

RAMPOLDI 1981

T. Rampoldi, *Giulio Africano e Severo Alessandro*, «RIL» 115 (1981), 73-84.

RAMPOLDI 1997

T. Rampoldi, *I κεςτοι di Giulio Africano e l'imperatore Severo Alessandro*, in ANRW II 34, 3, Berlin-New York 1997, 2451-2470.

RATTI 2003

S. Ratti, *L'historiographie latine tardive, 3<sup>e</sup>-4<sup>e</sup> siècles. État des Recherches 1987-2002*, «Pallas» 63 (2003), 209-232.

RATTI 2010

S. Ratti, *Antiquus error. Les ultimes feux de la résistance païenne. Scripta varia augmentés de cinq études inédites*, Turnhout 2010.

RICHARD 1963

M. Richard, *Quelques nouveaux fragments des Pères anténicéens et nicéens*, «SO» 38 (1963), 76-83.

RICHARDSON - BURIAN 1981

N.J. Richardson - P. Burian, *The epigram on Apollonius of Tyana*, «GRBS» 22 (1981), 283-285.

RIEDWEG 1993

C. Riedweg, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos. Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus)*, Tübingen 1993.

RINALDI 1992



G. Rinaldi, *Giudei e pagani alla vigilia della persecuzione di Diocleziano: Porfirio e il popolo di Israele*, «VetChr» 29 (1992), 113-136.

ROBERTO 2011

U. Roberto, *Le «Chronographiae» di Sesto Giulio Africano: storiografia, politica e cristianesimo nell'età dei Severi*, Soveria Mannelli 2011.

ROBIANO 2001

P. Robiano, *L'epigramme sur Apollonios de Tyane et Alexandre, le faux prophète*, «EA» 33 (2001), 81-83.

ROESSLI 2002

J.M. Roessli, *Convergence et divergence dans l'interprétation du mythe d'Orphée. De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée*, «RHR» 219 (2002), 503-513.

ROESSLI 2003

J.M. Roessli, *Orphée aux catacombes*, «Archivum Bobiense» 25 (2003), 79-134.

SALZMAN - SÁGHY - LIZZI TESTA 2015

M. Salzman - M. SÁghy - R. Lizzi Testa (Eds.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, Cambridge 2015.

SAMTER 1901

E. Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin 1901.

SETTIS 1972

S. Settis, *Severo Alessandro e i suoi Lari (S.H.A., S.A., 29, 2-3)*, «Athenaeum» 50 (1972), 237-251.

SIDEBOTTOM 2007

H. Sidebottom, *Severan historiography: evidence, patterns, and arguments*, in S.C.R. Swain - S.J. Harrison - J. Elsner (Eds.), *Severan culture*, Cambridge 2007, 52-82.

SFAMENI 1996

C. Sfamèni, *Il larario di Copia (Sibari). Una proposta d'interpretazione*, «NAC» 25 (1996), 215-254.

SFAMENI GASPARRO 2007



G. Sfameni Gasparro, *Il sofista e l'«uomo divino»: Filostrato e la costruzione della «vera storia» di Apollonio di Tiana*, in O.D. Cordovana - M. Galli (a cura di), *Arte e memoria culturale nella Seconda Sofistica*, Catania 2007, 271-288.

SFAMENI GASPARRO 2010

G. Sfameni Gasparro, *Orfeo 'giudaico': il Testamento di Orfeo tra cosmofofia e monoteismo*, in A. Bernabé - F. Casadesús - Á. Santamaría (Eds.), *Orfeo y el orfismo: Nuevas Perspectivas*, Alicante 2010, 483-514.

SIKER 1987

J. Siker, *Abraham in Graeco-Roman Paganism*, «JSJ» 17 (1987), 188-208.

SMITH 1996

M. Smith, *Studies in the Cult of Yahweh*, II, Leiden 1996.

SODANO 1993

A.R. Sodano, *Porfirio. Vangelo di un Pagano*, Milano 1993.

SORACI 1974

R. Soraci, *L'opera legislativa e amministrativa dell'imperatore Severo Alessandro*, Catania 1974.

SORDI 1965

M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965.

SORDI 1979

M. Sordi, *I rapporti fra il Cristianesimo e l'impero dai Severi a Gallieno*, in ANRW II 23, 1, Berlin-New York 1979, 340-379.

STERTZ 1977

S.A. Stertz, *Christianity in the Historia Augusta*, «Latomus» 36 (1977), 694-715.

STRAUB 1963

J. Straub, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike. Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta*, Bonn 1963.

STRAUB 1963a

J. Straub, *Le leggi di Severo Alessandro in materia di usura (AS 26,3)* in *Atti del Colloquio Patavino sulla Historia Augusta*, Roma 1963, 5-20.

STRAUB 1964



J. Straub, *Marnas*, in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1963*, Bonn 1964, 165-170.

SYME 1968

R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford 1968.

SYME 1971

R. Syme, *Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta*, Oxford 1971.

SYME 1971a

R. Syme, *The Historia Augusta: A call of clarity*, Bonn 1971.

SYME 1978

R. Syme, *Propaganda in the Historia Augusta*, «Latomus» 37 (1978), 173-192.

TABAGLIO 1999

M. Tabaglio, *La cristianizzazione del mito di Orfeo*, in A.M. Babbi (a cura di), *Le metamorfosi di Orfeo*. Convegno internazionale Verona, 28-30 maggio 1998, Verona 1999, 65-82.

TABELING 1932

E. Tabeling, *Mater Larum*, Frankfurt am Main 1932.

TORELLI 2002

M. Torelli, *Benevento romana*, Roma 2002.

TOYNBEE 1971

J.M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, London 1971.

TRAN TAM TINH 1964

V. Tran Tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, Paris 1964.

TRAN TAM TINH 1971

V. Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculanium*, (EPRO 17), Leiden 1971.

TRAN TAM TINH 1992

V. Tran Tam Tinh, *Lar, Lares*, in *LIMC VI*, 1992, 205-212.

TROIANI 2001



L. Troiani, *Aspetti dell'ellenismo nel pensiero ebraico antico (III sec. a.C. – I sec. d.C.)*, in A. Lewin (a cura di), *Gli ebrei nell'impero romano*, Firenze 2001, 47-56.

TURCAN 1992

R. Turcan, *Culto imperiale e sacralizzazione del potere nell'Impero romano*, in J. Ries (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, III, Milano 1992, 309-337.

VAN DER HORST 2006

P.V. van der Horst, *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context*, Tübingen 2006, 269-279.

VAN DER HORST 2014

P.V. van der Horst, *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden 2014.

VAN'T DACK 1991

E. Van't Dack, *Achille dans l'HA*, in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1986/1989*, Bonn 1991, 61-79.

VILLACAMPA RUBIO 1988

M.A. Villacampa Rubio, *El valor histórico de la Vita Alexandri Severi en los Scriptores Historiae Augustae*, Zaragoza 1988.

VITUCCI 1957

G. Vitucci, *Lares*, in E. De Ruggiero, *Dizionario epigrafico di antichità romane*, IV, 1, Roma 1957, 384-406.

VOGT 1954

J. Vogt, *Christenverfolgung (historisch)*, in *RAC II*, Stuttgart 1954, 1159-1208.

WACHOLDER 1963

B.Z. Wacholder, *Pseudo-Eupolemus' Two Greek Fragments on the Life of Abraham*, «HebrUCA» 34 (1963), 83-113.

WACHOLDER 1968

B.Z. Wacholder, *Biblical Chronology in the Hellenistic World Chronicles*; «HThR» 61 (1968), 451-481.

WALLRAFF 2010

M. Wallraff, *Le origini della storia universale cristiana: da Taziano a Giulio Africano*, «Adamantius» 16 (2010), 22-33.



WALLRAFF - SCARDINO - MECELLA - GUIGNARD 2012

M. Wallraff, C. Scardino, L. Mecella, C. Guignard (Eds.), *Iulius Africanus. Cesti: the Extant Fragments*, Boston 2012.

WEITZMANN 1960

K. Weitzmann, *The Survival of Mythological Representations in Early Christian and Byzantine Art and Their Impact on Christian Iconography*, «DOP» 14 (1960), 43-68.

WESSELY 1946 (= 1906)

Ch. Wessely, *Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus. Textes grecs édités traduits et annotés*, PO IV, 2, Paris 1946 (= 1906).

WISSOWA 1897

G. Wissowa, *Lares*, in W.H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, II, 2, 1897, coll. 1868-1898.

ZANKER 1993

P. Zanker, *Pompei. Società, immagini urbane e forme dell'abitare*, Torino 1993.

ZAWADSKI 2002

Th. Zawadski, *Tolérance et syncrétisme* (CIL XV 2, 1, 7036; HA Vita Alex. Sev. 29, 2) in G. Bonamente - F. Paschoud (a cura di), *Historiae Augustae Colloquium Perusinum*, Bari 2002, 453-463.

ZECCHINI 1984

G. Zecchini, *Alessandro Magno nella cultura dell'età antonina*, in M. Sordi (a cura di), *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano 1984, 195-212.



---

## Abstract

Secondo l'autore della *Historia Augusta*, Severo Alessandro avrebbe collocato nel suo *lararium maius* le immagini di Apollonio di Tiana, Cristo, Abramo e Orfeo accanto agli imperatori divinizzati e alle *maiorum effigies*, nel contesto di una presunta politica di apertura verso il cristianesimo ed il giudaismo.

Il presente contributo intende verificare il valore di questa discussa testimonianza della *Vita Alexandri Severi*, indagando il complesso processo di trasformazione che investì la religiosità del mondo tardoantico e che contraddistinse, già prima della cosiddetta 'Pace della Chiesa', le relazioni tra la cultura giudaico-cristiana e la *civilitas* ellenistico-romana

Parole chiave: *Historia Augusta*, Severo Alessandro, religione, sincretismo, cristianesimo

According to the author of the *Historia Augusta*, Severus Alexander placed in his *lararium maius* the images of Apollonius of Tyana, Christ, Abraham and Orpheus alongside the deified Roman emperors and the *maiorum effigies*, in the context of his supposed openness policy towards Christianity and Judaism.

This paper aims to examine the value of this discussed testimony of the *Vita Alexandri Severi* by investigating the complex transformation of religion in the late Roman world, as well as the relations between Jewish-Christian culture and Hellenistic and Roman *civilitas* before the so-called 'Peace of the Church'.

Keywords: *Historia Augusta*, Severus Alexander, religion, syncretism, Christianity