



Università degli Studi di Salerno

Corso di Dottorato in Scienze Giuridiche

Curriculum: Storico – Filosofico – Giuridico

Ciclo: XXXIII

Tesi di Dottorato in

Controllo e Repressione della Magia nell'Età Tardoantica

Tutor:

Chiar.mo Prof. Francesco Fasolino

Chiar.mo Prof. Francesco Lucrezi

Candidato:

Dott. Pierluigi Romanello

Il Coordinatore:

Chiar.mo Prof. Geminello Preterossi

Controllo e repressione della magia nell'età tardo antica

Capitolo I La magia: uno sguardo alle origini

- 1.1 Magia, religione, diritto: aspetti di uno stesso tema.....p.2
- 1.2 Le XII Tavole: pratiche magiche consentite e pratiche magiche condannate...p. 28
- 1.3 La *lex Cornelia de sicariis et veneficis*.....p.38
- 1.4 Augusto e il potere religioso del *princeps*.....p.45

Capitolo II Vicende di cronaca giudiziaria

- 2.1 Il primo processo per veneficio: un punto di partenza per inquadrare il
contesto.....p.57
- 2.2 Alcuni celebri processi per magia: contro Libone..... p.62
- 2.3 ... e contro Apuleio.....p.80

Capitolo III: Cristianesimo e cultura magica

- 3.1 Il cd. reato di Cristianesimo e le persecuzioni.....p.88
- 3.2 Le costituzioni di Costantino sulla magia.....p.99
- 3.3 Fra magia ed eresia: un delicato passaggio.....p.114

Capitolo IV: La repressione della magia nell'Occidente tardoantico

- 4.1 La polarizzazione del sacro.....p.126
- 4.2 Il processo inquisitorio per il reato di magia.....p.132
- 4.3 Controllo e repressione della magia nel disegno codificatorio di Teodosio II...p.138
- 4.4 Astrologi, maghi, indovini: tutti nemici di Giustiniano?.....p.177

Capitolo I

La magia: uno sguardo alle origini

1.1 Magia, religione, diritto: aspetti di uno stesso tema.

Complessa sarebbe una definizione univoca del concetto di magia, sia in una visione storicistica, che tenda a considerarla come la prima modalità che l'uomo ha avuto nel cercare di comprendere la realtà, sia che invece l'approccio sia razionalistico per cui essa possa apparire come il desiderio irrisolto dell'uomo di modificare la realtà.

Imprescindibile punto di partenza, anche per le sue suggestioni, è rappresentato dagli studi e dagli scritti di James George Frazer. L'antropologo sociale e storico delle religioni, ultimo esponente dell'evoluzionismo culturale, indaga il mondo tutto, soprattutto negli aspetti più misteriosi e inquietanti, quali le credenze e le superstizioni, alla cui natura si rifanno le istituzioni, i miti e le leggende.

E' opportuno richiamare la teoria dell'illustre studioso¹ che riteneva che il percorso cognitivo dell'uomo nella storia abbia seguito tre fasi, tre momenti conoscitivi: quello della magia, della religione e quello della scienza. La prima

¹ J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio della magia e della religione*, trad. it. L. De Bosis ult. rist., Torino 2012, 20 ss.

fase, quella della magia vede ancora la conoscenza dell'uomo confusa, dominata da pregiudizi e dall'ignoranza, non ancora in grado di cogliere i reali nessi causa/effetto nell'esperienza oggettiva dei fenomeni naturali. La magia, in tal modo, è concepita come la volontà dell'uomo di forzarne i segreti e di tentarne di assumere il controllo.

Con la religione la figura del sacerdote rappresenterebbe il ruolo di mediazione con la realtà superiore del divino. Nell'ultima fase la scienza permette all'uomo di indagare razionalmente i fenomeni naturali e coglierne le leggi².

Queste tre fasi sarebbero, quindi, forme di conoscenza sperimentate finora dalle società umane, attraverso le quali, nel tempo, l'uomo ha cercato il senso della propria esistenza e della realtà, cogliendo nei fenomeni naturali e sociali relazioni di causa-effetto.

La magia avrebbe avuto, inoltre, lo scopo di forzare la natura sottoponendo al controllo umano la realtà esterna nella totalità dei suoi aspetti.

La religione assolverebbe il compito di determinare in modo esclusivo il rapporto tra uomo e divinità che crede essa sola di possedere e poter dare all'uomo la via di accesso al soprannaturale.

Nella storia dei popoli, quindi, l'uomo, ancor prima di giungere alla conoscenza razionale della realtà, avrebbe cercato proprio con la magia di

² M. BETTINI, *Su alcuni modelli antropologici della Roma più arcaica (Mater matuta, matertera, etc.)*, in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 2 (1979) 9 ss.; U. FABIETTI, *Storia dell'antropologia*, Bologna 2011, 22 s.

comprendere e forzare la natura e di scoprire ciò che non poteva che essere per lui mistero.

In tal senso la magia è stata considerata conoscenza dell'universo³, delle sue forze e dell'ultraterreno.

Sin dai tempi più remoti sovengono all'uomo così immagini poetiche, intrise di fantasia e mistero; insondabili pur nella loro attenta rappresentazione. Esse divengono strumento non solo d'indagine sul mondo ma anche sull'origine dell'uomo, modalità e tentativi quasi didattici, di spiegazione di un fenomeno, di un concetto i cui confini non sono immediatamente tracciabili e visibili.

Il celebre esoterista francese Eliphas Levi, confrontando la magia con la conoscenza, usa l'immagine di angeli che caddero dal cielo per amare le figlie della terra e insegnare loro la magia, gli incantesimi e le divisioni delle radici e degli alberi⁴.

Gli uomini avrebbero avuto così accesso a conoscenze loro proibite: Dio li avrebbe puniti con il diluvio universale.

La magia si configura come conoscenza (per di più proibita; non accessibile agli uomini), ma con l'incedere delle società diviene scienza o ancor

³ Secondo Cornelio Agrippa, celebre mago e filosofo tedesco del XVI Secolo «Chiunque vuole operare in magia è necessario sappia e conosca la proprietà della sua propria anima, la sua virtù, misura, ordine e grado nella potenza dell'universo stesso». C. AGRIPPA, *La Filosofia Occulta o la Magia*, trad. it. Alberto Fidi, Roma 1972, 124.

⁴ L. ELPHAS, *Storia della magia*, Roma 2003, 49: «Amazarac insegnò tutti segreti degli incantatori, Barkaial fu maestro dell'osservazione degli astri, Akibeel rivelò segni e Azoradel i movimenti della luna».

meglio *scientia*, sapere; la stessa magia incontra la religione e con essa cerca di costruire un rapporto con il trascendente.

I due fenomeni avrebbero, quindi, una comune origine; il quando e le ragioni di un loro successivo distacco sarebbero complesse e difficile sarebbe la loro ricostruzione: secondo Frazer infatti la religione sarebbe stata storicamente e culturalmente successiva alla magia, generata dalla reiterata delusione nei risultati concreti ottenuti attraverso le pratiche magiche; da questo sarebbe nata negli uomini l'esigenza di attribuire tali insuccessi alla volontà mutevole di forze superiori e lontane⁵.

Il modello interpretativo del rapporto tra magia, religione e scienza risente delle correnti di pensiero del XIX secolo, di una stagione di studi poi superata: alcuni storici delle religioni⁶ hanno infatti elaborato modelli diversi, in virtù dei quali la magia apparirebbe quale degenerazione della religione, quasi un "tentativo di subordinare al volere umano, a seguito di un'accresciuta fiducia nella potenza dell'uomo, forze sovranaturali non più rispettate nella loro sovranità e inaccessibilità"⁷.

Inevitabile quindi che anche la nascita della società civile e l'organizzazione del potere conoscano la magia, anzi da essa traggono forza e

⁵ FRAZER, *Il ramo d'oro*. Cit.

⁶ M. LALIBERTÉ, *Religion populaire et superstition au Moyen Âge*, in *Théologiques* 8 (2000) 19 ss.; T. GLENDINNING, S. BRUCE, *New ways of believing or belonging: is religion giving way to spirituality?*, in *The British Journal of Sociology* 57 (2006) 399 ss.

⁷ FABIETTI, *Storia dell'antropologia* cit. 22 s.

spesso legittimazione: il potere del monarca è divino⁸, egli può vantare un rapporto unico con gli dei come artefice di sacrifici⁹; in alcune culture, come quella egizia, è esso stesso un dio. Il diritto, come creazione dell'uomo, quasi attraverso una etero-rivelazione non può che risentire di tali esiti¹⁰.

Il rapporto del diritto con la magia può per certi versi seguire quello tra magia e religione: prima se ne condivide ritualità e linguaggio, ma poi la si condanna quando la magia viene a rappresentare un pericolo per l'ordine costituito¹¹.

A Roma, fin dalle sue origini, la magia è presente: la società romana codificò a più riprese il fenomeno magico, ammettendone di fatto gli effetti e istituzionalizzandone in qualche modo l'esistenza.

Il magico era parte integrante della vita quotidiana: un fluido vitale e immanente governava la vita degli uomini ed era una necessità ingraziarsi le potenze che lo possedevano. Per superare le paure del divino occorreva pertanto legare, vincolare la volontà degli dei con attenti e accurati cerimoniali.

Il rito propiziatorio era sacro; il rituale metteva in contatto il mondo umano e quello divino, creava un rapporto, un accordo.

⁸ F. BLAIVE, *Rex Sacrorum. Recherches sur la fonction religieuse de la royauté romaine*, in *RIDA* 42 (1995) 125 ss.

⁹ A. MOMIGLIANO, *Il rex sacrorum e l'origine della repubblica*, in *Studi in onore di E. Volterra*, Milano 1969, 357 ss.

¹⁰ M. T. FÖGEN, *Storie di diritto romano. Origine ed evoluzione di un sistema sociale*, ed. it., Bologna 2005, *passim*.

¹¹ Cfr. ad es. G. VIGGIANI *Diritto, magia e performatività*, in *RIFL* (2013) 332, il quale, analizzando le diverse teorie rispetto all'origine della natura vincolante del diritto, sottolinea proprio la vicinanza del linguaggio magico a quello giuridico.

Ecco il perché del formalismo¹² quale tratto caratteristico dell'esperienza giuridica romana sin dal suo nascere. Ancor prima dell'ordimento politico i Romani fondano la possibilità di convivenza nella condivisione minuziosa del rito, di cerimonie e di formule. Esse sembrano fissare la possibilità di creare equilibri tra gli uomini e tra quest'ultimi e le divinità, poiché la fonte della ragione è sempre la natura e quindi il divino¹³.

Nella Roma arcaica il rapporto tra creazione mitica e ritualità con formule tese a privilegiare quest'ultima e il carattere stereotipato del precetto cerimoniale ebbero una particolare valenza cogente. "Era una condizione che si avvicinava molto a quella di una vera e propria sindrome prescrittiva, assente nella Grecia arcaica: lo spazio umano e quello soprasensibile del divino, captato attraverso le manifestazioni magiche, apparivano chiusi dentro un reticolo di rituali fitti, stringenti; per certi versi, addirittura ossessivi"¹⁴.

¹² Cfr. sul punto R. ORESTANO, *Formalismo Giuridico*, in *Enciclopedia Italiana*, III Appendice 1 (1961) 658; G. LANATA, *Società e diritto nel mondo tardo antico. Sei saggi sulle Novelle giustinianee*, Torino 1994, passim.; A. MAZZACANE, "Il leone fuggito dal circo": pandettistica e diritto comune europeo, in *Index* 29 (2001) 97; A. MANTELLO, *Natura e diritto da Servio a Labeone*, in *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, a cura di D. Mantovani e A. Schiavone, Pavia 2007, 242 ss.

¹³ La natura avvertita come ordine razionale era un punto di convergenza degli «indirizzi fondamentali della filosofia antica: dal naturalismo ionico, interpretato in termini numerici dalla scuola pitagorica, a quello di Empedocle, attraverso la cosmologia eleatica, dalla riflessione platonica e peripatetica a quella epicurea e stoica», M. BREONE, *I fondamenti del diritto romano. Le cose e la natura*, Roma - Bari 1998, 115.

¹⁴ A. SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Bologna 2005, 168 ss.

Ciascun rituale o formula cerimoniale acquistava appena dopo la sua pronuncia una propria oggettività, il cui scrupoloso rispetto dava fiducia ed equilibrio alla comunità, esorcizzava il pericolo¹⁵.

L'esperienza del rito fu caratteristica fondante della religiosità di Roma arcaica e divenne base della prassi precettiva e del sistema ordinante vigente nella comunità¹⁶.

La ritualizzazione cerimoniale divenne un modello, un archetipo di ordine: i gesti del rituale con le parole utilizzate dalle formule divennero strumenti per creare obblighi, fissare comportamenti da avere in occasione di avvenimenti importanti (stringere matrimoni, fare testamento, contrarre un debito, cedere un animale o una particella di terra).

Ancora in età repubblicana, lo sviluppo del pensiero giuridico e il suo linguaggio conserva tale impianto formalistico; persino in età imperiale, pur ormai in assenza del *pathos* partecipativo, sarebbe rimasta tale caratteristica come forza della tradizione.

¹⁵ Roma nasceva circondata dal pericolo dei nemici, rappresentava un crocevia multietnico e questo la rendeva sia aperta al confronto ma anche sempre minacciata. «E si può perciò considerare l'esplosione della fantasia ritualistica e sistemica proprio come una risposta stabilizzatrice al bisogno indotto dall'ambiente di esorcizzare il pericolo – percepito come devastante – della violenza e del caos che non solo circondavano i romani, ma potevano anche penetrare ogni momento al loro interno: l'ordine del rituale, contro la forza sopraffattrice e sempre incombente della disgregazione.» SCHIAVONE, *Ius* cit., 171 ss.

¹⁶ L'esperienza del rito risulta a Roma alla base della religiosità collettiva, e di ogni prassi precettiva e ordinante. L'intera comunità instaurava un ordine simbolico in grado di coinvolgere sia gli dei che gli uomini, disciplinando la spinta alla violenza. SCHIAVONE, *Ius*, cit., 177

Molti studiosi, come ad esempio Axel Hägerström, filosofo e giureconsulto svedese, esponente del realismo scandinavo¹⁷, ritengono che lo stesso linguaggio giuridico, alla sua origine, avrebbe avuto una componente magica, anche se con il tempo perduta, attribuendosi un potere performativo del diritto, che assomiglia sorprendentemente alle forme di magia verbale delle comunità primitive.

Hägerström giunge ad affermare che lo *ius civile* romano avesse forse tratto la sua origine da un sistema di norme relativo all'esercizio di poteri soprannaturali tra i cittadini, di cui si "sarebbe persa negli anni la componente animistica e magica ma di cui sarebbe rimasta l'efficacia, per abitudine o tradizione ma di cui sarebbe rimasta l'efficacia, per abitudine o tradizione"¹⁸.

Le istituzioni derivate dalla esperienza giuridica romana, che oggi hanno un'impronta razionalistica, insomma, dovevano essere ricondotte ad una origine magica e rituale. In altri termini, tali concetti sono reali, ma nel senso delle idee che sono reali in quanto contenuti mentali¹⁹.

¹⁷ I rappresentanti di tale corrente hanno dato al fenomeno giuridico un carattere che riesce a cogliere il rapporto tra diritto e magia, il fenomeno giuridico diviene fatto umano da inserirsi in un determinato contesto spazio-temporale, privo di ogni sovrastruttura metafisica, il cui studio si apre al contributo di nuove discipline come la psicologia, la sociologica e la linguistica. Per una visione più ampia vd. A. HÄGERSTROM, *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung*, Lipsia 1927.

¹⁸ Cfr. VIGGIANI, *Diritto, magia e performatività* cit. 336. In particolare su Hägerström.

¹⁹ Hägerström analizza l'esperienza giuridica romana e riporta alcuni esempi per lui esemplificativi, quali quelli degli istituti della *possessio* e quello della *mancipatio*. HÄGERSTROM, *Der römische Obligationsbegriff* cit. 35 ss.

Il filosofo, distaccandosi dalla tesi di Savigny²⁰, ridefinisce il possesso nell'interpretazione del diritto romano antico come l'unione del potere fisico sulla cosa con una influenza magico-soprannaturale dell'*animus* del possessore sull'*animus* della cosa: sarebbe assente una qualsiasi forma volontaristica del possesso; il concetto di volontà è sostituito dall'influenza animistica. Il primitivo concetto di *animus*, dietro l'influenza della cultura greca, sarebbe stato sostituito da quello più evoluto di *species*, che presupponeva una maggiore astrazione in senso filosofico.

Species, per usare le categorie aristoteliche, rappresenterebbe l'essenza dell'oggetto, la sua causa formale, per cui quando l'oggetto viene profondamente trasformato esso perde la propria *species* e ne acquisisce una diversa. Dietro questo concetto di *species*, fatto proprio dai giuristi romani, Hägerström avrebbe individuato la sopravvivenza dell'antica anima delle cose, purificata dal contatto con il pensiero greco ed elevata a concetto astratto²¹.

²⁰ Come noto Friedrich Karl von Savigny rivendica che il possesso, nel diritto romano, sarebbe stato costituito da due elementi principali: un mero elemento fattuale e materiale, cioè la detenzione del bene e la volontà del soggetto di possedere (*animus possidendi*). Da questo la distinzione tra *civilis* e *naturalis possessio*, dove il primo era il possesso idoneo a far acquisire la proprietà per usucapione, mentre il secondo corrispondeva alla semplice detenzione. Era dunque l'elemento soggettivo, la volontà individuale, a qualificare il possesso come tale, distinguendolo dal semplice controllo fisico del bene posseduto. Per un quadro completo dell'amplissima produzione in materia possessoria si vedano anzitutto le voci enciclopediche di C. A. CANNATA, *Possesso (diritto romano)*, in *NNDI* 13 (1966) 325 ss.; A. BURDESE, *Possesso (diritto romano)*, in *ED* 34 (1985) 452 ss. Ancora sul tema del possesso e dell'*animus* vd. G. ROTONDI, *Possessio quae animo retinetur. Contributo alla dottrina classica e postclassica del possesso e dell'animus possidendi*, in *BIDR* 30 (1920), 1 ss., ora in *Studii varii di diritto romano ed attuale*, Milano 1922, 94 ss.; C. A. CANNATA, *L' 'animus possidere' nel diritto romano classico*, in *SDHI* 26 (1960), 83; P. ZAMORANI, *Possessio e animus, I*, Milano 1977 ancora P. FERRETTI, *Animo Possidere. Studi su animus e possessio nel pensiero giurisprudenziale classico*, Torino 2017.

²¹ C. FARALLI, *Diritto e magia. Il realismo di Hägerström e il positivismo filosofico*, Bologna 1987, 112 s.

Un esempio si può rinvenire nel diritto di proprietà, che potrebbe aver nascosto un vincolo mistico tra l'*animus* del proprietario e l'oggetto posseduto, in cui il potere dell'*animus* del titolare del diritto sull'*animus* dell'oggetto integrerebbe il nudo diritto di proprietà, comportando un'astrazione dall'oggetto nella sua corporeità²², con la conseguenza che ben poteva mancare del tutto l'effettivo potere sulla cosa.

Anche nella *mancipatio* si rinverrebbe il medesimo schema, allorché la dichiarazione di proprietà "io dico che quest'uomo è mio per diritto dei Quiriti" avrebbe preceduto l'acquisto, "e mi sia comprato con questo rame e con questa bilancia", non una situazione giuridica (l'acquisto) ma una nuova situazione realizzata con ritualità magica: "che cosa altro, se non magia, è il produrre degli effetti per mezzo di parole recitate solennemente durante un atto rituale in stretta osservanza ad un antico modello?"²³

Il legame tra diritto e magia viene colto anche da altri studiosi di ambiti disciplinari diversi; l'agire magico sarebbe azione costitutiva del senso e dell'ordine culturale²⁴. I simboli magici acquistano una consistenza forte²⁵, condivisa dalla collettività tutta e da essa riconosciuta come fondante e

²² FARALLI, *Diritto* cit. 113.

²³ Gai. I.119. K. OLIVECRONA, *La struttura dell'ordinamento giuridico*, trad. it. Enrico Pattaro, Milano 1972, 254 ss.

²⁴ W.W. BUCKLAND, *Ritual Acts and Words in Roman Law*, in *Festschrift Paul Koschaker* I (1939), 16-26.

²⁵ Interessante sull'argomento la tangibilità dei simboli magici, prima ancora che religiosi, come pubblici amuleti: i *pignora imperii*, gli oggetti sacri più importanti, garanti della *salus* e della potenza dello stato. O il fuoco sacro, in origine forse il focolare della dimora del *rex*, al cui ininterrotto ardere badava il corpo sacerdotale femminile più importante della religione romana, le Vestali. Sui *Pignora Imperii* confronta G. GIANNELLI, *Il sacerdozio delle Vestali romane*, Roma 1913, 65 ss.

necessaria. In virtù di ciò l'azione simbolica nella quale si concretizza la magia sarebbe divenuta sostegno anche di giuridicità, di legittimità dell'agire. La concretezza è da ravvisarsi nella sua incidenza nel mondo reale, in virtù del loro significato simbolico.

Secondo Weber sarebbe dunque la società a conferire ai simboli concretezza e materialità, riconoscendoli come entità materiali²⁶.

Allo stesso modo il processo, soprattutto in età arcaica, assumerebbe la forma di un rituale: espressioni verbali, stabilite a priori che devono essere citate senza commettere errori; allo stesso modo precisi e puntuali sono i gesti da compiere. Una pretesa diviene tutelabile in giudizio, e cioè diritto, grazie esclusivamente alla possibile esecuzione di un rito simbolico. Il simbolo conferisce concretezza giuridica e materiale; al di fuori di esso e delle sue ferree regole quella stessa situazione non esisterà in ambito giuridico e non potrà essere quindi azionabile in giudizio.

C'è quindi un aspetto formale, simbolico: distinzioni e separazioni costitutive della sfera magico-religiosa e della sfera giuridica.

Come nella celebre affermazione di Dumezil i tre verbi pronunciati dal giudice, *do, dico, addico*, creano una situazione, concludono un dibattito, legittimano una pretesa²⁷.

²⁶ M. WEBER, *Sociologia del diritto*, Milano 2005, 43 ss.; cfr. E. MASSIMILLA, *Gli dei greci e gli dei romani nella sociologia delle religioni di Max Weber*, in *Pompei e l'Europa. Atti del Convegno. Pompei nell'archeologia e nell'arte dal neoclassico al post-classico*, a cura di M. Osanna, R. Cioffi, A. Di Benedetto, L. Gallo, Milano 2016, 180 ss.

²⁷ G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica*, a cura di F. Jesi, Milano 2001, 51.

Il bagaglio arcaico di un sapere ritualistico, prescrittivo, svolge funzione quindi di collante di base per l'*urbs*, è riscontrabile nelle prime manifestazioni della religione romana e nel diritto, nel suo linguaggio. Utile osservazione può essere che per tutti gli antichi riti legati agli atti giuridici, l'autorità non era tenuta a chiarire il significato del rituale stesso, né il cittadino a comprenderne il senso profondo. Il peso delle parole sarebbe stato bastevole per la formalizzazione dell'atto²⁸ configurandosi come fenomeno sociale, momento di aggregazione essenziale della comunità politica.

La religione della Roma arcaica è una religione di stato e nessun *civis*, proprio in virtù di tale *status* può praticare una religione diversa da quella della comunità alla quale appartiene e che lo indentifica come tale. Non esiste, quindi, alcuna differenza tra la comunità dei fedeli e quella dei *cives*²⁹.

Il *ius humanum* ed il *ius divinum* o *sacrum* non sono tra loro contrapposti o paralleli, ma due insiemi di norme che partecipano, nella stessa misura, alla formazione dell'ordinamento della *civitas*³⁰.

²⁸ R. A. RAPPAPORT, *Rito e religione nella costruzione dell'umanità*, Padova 2002, 64. L'autore sottolinea che «il rito denota la *performance* di sequenze di atti ed enunciati formali più o meno invariati e non interamente codificati da chi li esegue o li pronuncia».

²⁹ Cfr. P. DE FRANCISCI, *Primordia Civitatis*, Roma 1959, 217 ss.

³⁰ R. ORESTANO, *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, Torino 1967, 114: «In queste condizioni tutta la vita privata e quella pubblica erano dominate dall'assillo ansioso e ininterrotto di operare in accordo con queste "forze" o "deità", di procurarsi il loro ausilio, di propiziarsi il loro assenso, di mettersi al riparo dalle loro influenze ostili, di non fare nulla che potesse suscitare il loro sfavore o una loro reazione. La paura di non soddisfare gli dèi o, peggio, che qualche atto o comportamento potesse rompere la *pax deorum* da cui dipendevano il benessere dell'individuo, della famiglia, della comunità, rendeva il romano continuamente attento a cercare in qualunque aspetto della natura i segni della volontà divina».

Nella Roma arcaica assume importanza suprema il concetto, riscontrabile anche in altre società antiche, della *pax deorum*³¹. Essa deve essere preservata; nulla deve incrinare il rapporto tra le divinità e la collettività poiché è in tal modo che si garantisce, alla civitas tutta e ai singoli suoi componenti, il favore degli dei e, quindi, la condizione essenziale per la prosperità. Deve quindi esser vietato qualsiasi comportamento che possa turbare la *pax deorum*; laddove il divieto venga infranto il reo deve espiare la colpa commessa secondo quanto previsto e sancito dall'ordinamento della *civitas*. Non c'è differenza alcuna tra peccato e comportamento giuridicamente vietato in questa società nella quale vige la commistione tra *ius* e *fas*: ciò che è giusto secondo una visione religiosa lo è anche giuridicamente.

La ritualità della magia, sequenze precise di atti cioè che devono esser posti in essere, si ritrova anche nel sistema delle pene. Esse sono appunto tese a sedare l'ira degli dei, affinché l'errore del singolo non metta a repentaglio l'intera collettività. Più il peccato-reato sarà giudicato grave maggiore sarà il sacrificio necessario e, in alcuni casi, sarà necessario condannare a morte il reo³².

All'interno di tale collettività il compito del *rex*, capo supremo della vita politica, militare, giuridica ma, inevitabilmente, anche religiosa, è quello di

³¹ Ricorrentissima nei riferimenti letterari, in cui è di sovente citata come unico appiglio in caso di sconvolgimenti: Plaut. *Poen.* 253: «*sunt hic omnia, quae ad deum pacem oportet adesse?*»; Lucr. *De rerum.* 5.1229-1230: «*non divom pacis votis adit, ac prece quaesit / ventorum pavidus paces animas secundas*»; Verg. *Aen.* 3.370: «*exorat pacem divom*»; Liv. 3.5.14: «*His avertendis terroribus in triduum feriae indictae, per quas omnia delubra pacem deum exposcentium virorum mulierumque turba implebantur*».

³² P. VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, in *SDHI* 19 (1953) 50.

essere supremo mediatore fra la comunità e gli dei: egli è il garante della *pax deorum*³³, mediante gli *auspicia* e si trova al vertice di tutti i collegi sacerdotali.

Un ‘meccanismo unico’ re-sacerdoti che rimase tale in tutta l’età pre-etrusca.

Religione e ordinamento dello stato diventano dunque il collante della vita sociale.

La magia permeava tutti gli aspetti dell’agire umano in ambito sociale e religioso ma negli aspetti che sembrano mettere in pericolo l’ordinamento sociale, diviene oggetto di repressione pur permanendo in diverse pratiche.

Il rapporto tra ritualità magiche e pratiche giuridiche evidenziava a volte caratteri di continuità, ad esempio quando la ritualità aveva lo scopo di stigmatizzare comportamenti ritenuti giuridicamente vincolanti (come nel caso della *obvagulatio*); altre volte di contrapposizione e di conseguenza criminalizzata (come nel caso *fruges excantare* o dell’*alienam segetem pellicere*)³⁴.

Superstizione e pratiche sacro-magiche rappresentavano una forma di comunicazione tra gli uomini e le divinità; esse infatti utilizzavano, secondo le credenze, numerose e diverse modalità per inviare moniti ed avvertimenti agli uomini: il canto delle cornacchie, un sogno infausto, il canto del gallo durante un convito ed altri eventi ai quali veniva attribuita una forte valenza simbolica.

³³ M. SORDI, *Pax deorum e libertà religiosa nella storia di Roma*, in AA.VV., *La pace nel mondo antico*, Milano 1985, 146 ss.

³⁴ Serv. Comm. In Verg. Buc. 8.99

Anche l'uso di alcuni oggetti o la presenza di alcune persone erano considerati segni nefasti, portatori cioè di influssi malefici.

Alle donne, per esempio, era vietato passeggiare per strada con il fuso fra le mani, perché si riteneva che esso fosse di cattivo augurio per il raccolto.

Nell'antica Roma, inoltre, si credeva che le ombre dei morti, retaggio della religione etrusca, potessero togliere la tranquillità negli animi popolari: si credeva ai fantasmi che vagavano nelle case³⁵, ai lupi mannari, alle streghe, ai vampiri; i numeri pari erano considerati infausti, mentre quelli dispari di buon augurio, in particolare il numero tre ed i suoi multipli³⁶, probabilmente anche perché tre erano i membri di alcuni collegi sacerdotali e tre le divinità capoline.

La magia e la stregoneria erano dunque parte integrante della cultura romana più antica, per la precisione ne costituivano l'aspetto più oscuro. Si trattava talvolta anche di nozioni mediche, come per esempio metodi per favorire la nascita di un figlio, sia maschio che femmina (questo rivolgendosi agli dei preposti a questa benevola propiziazione), oppure per mantenere in vita il neonato o la puerpera, o la preparazione di filtri d'amore, pozioni o malocchi.

³⁵ E. JOBBE-DUVAL, *Les morts malfaisants. Larves, Lemures, d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Parigi 1924, rist. 2000, 76.

³⁶ Il valore simbolico del numero tre è legato al pensiero di Pitagora: tre è numero dispari, positivo perché limitato e maschile, segno di unificazione dell'uomo tra corpo e anima. Successivamente anche il numero dieci quale numero di magistrati che componeva il collegio decemvirale, è d'ispirazione sempre pitagorica. Esso, infatti, rappresenta la *Tetraktys* ovvero la totalità dell'universo. Il tetratti è anche alla base dell'ipotesi ricostruttiva che Marie Theres Fögen ha proposto sul mito fondativo delle XII tavole. Vd. FÖGEN, *Storie di Diritto Romano* cit. 78 ss.

Nel mondo romano delle origini si ripresenta, così come in altre culture arcaiche, l'antica distinzione tra magia 'bianca', *θεουργία*, e magia nera, *γοητεία*³⁷.

La magia bianca veniva impiegata, in genere, dagli stregoni e dai gran sacerdoti, esclusivamente, per così dire, "a fin di bene": era utilizzata per procurare la guarigione di qualcuno, propiziare la caccia, favorire i raccolti, proteggersi dalle catastrofi naturali nonché per scacciare gli spiriti maligni³⁸ e i demoni.

La magia nera era, invece, impiegata per scopi malefici, apotropaici, come lanciare malefici sulle tribù rivali, affinché si abbattessero su di loro malattie e sventure.

Magicas vanitates saepius quidem antecedente operis parte, ubicumque causae locusque poscebant, coarguimus detegemusque etiamnum in paucis tamen digna res est, de qua plura dicantur, vel eo ipso quod fraudulentissima artium plurimum in toto terrarum orbe plurimisque saeculis valuit Auctoritatem ei maxima fuisse nemo miretur, quandoquidem sola artium tres alias imperiosissimas humanae mantis complexa in unam redegit.

Natam primum e medicina nemo dubitabit ac specie salutari inrepsisse velut altiore et sanctioreque medicinam, ita blandissimis desideratissimisque promissis addidisse vires religionis, ad quas maxime etiam nunc caligat

³⁷ Cfr. H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Cairo 1956, 461 ss.

³⁸ D. OGDEN, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: a Sourcebook*, Oxford 2009 150, 169.

*humanum genus, atque, ut hoc quoque suggesserit, misquisse artes mathematicas, nulla non avido futura de sese sciendi atque ea e caelo verissime peti credente. Ita possessis hominum sensibus triplici vinculo in tantum fastigii adolevit, ut hodieque etiam in magna parte gentium praevaleat et in oriente regum regibus imperet.*³⁹

Come ben evidente in questo lungo e celebre passo di Plinio, all'origine della magia ci sarebbe la medicina, anche se bisogna distinguere fra le due perché la prima è la vera medicina, la seconda è magia falsa ed arrogante, e soprattutto ancorata all'elemento soprannaturale; la magia si consoliderebbe perciò quanto falsa *scientia*, impadronendosi delle funzioni della medicina, ed impossessandosi altresì delle forze della religione. È importante sottolineare come il termine *religio* assuma qui il significato di superstizione. L'astrologia, infine, definita come *artes mathematicae*, rimanda alla funzione divinatoria della magia.

E' anche il caso di rammentare che figure di maghi, maghe, streghe e loro rituali erano presenti anche nei grandi poemi classici dell'antichità, come le

³⁹ PLIN. *NH.* 30.2.

figure evocate nei poemi omerici⁴⁰, o la Medea nelle Argonautiche⁴¹, così come il sapere che molti filosofi come Empedocle, Pitagora, Democrito e lo stesso Platone sarebbero andati a cercare in Persia, sapere legato a quello degli antichi magi, casta ereditaria dei Medi che Erodoto menziona come γένοϛ, ovvero casta sacerdotale, abili nell'interpretazione dei sogni e nella divinazione.

La figura del mago è designata inizialmente come una sorta di prete itinerante e addirittura mendicante che Platone (*magos*, μάγοϛ) aveva definito indovino, nel secondo libro della Repubblica⁴².

Quella del mago è in ogni caso una figura mutevole, che può apparire dunque indovino, prete, medico, ciarlatano, filosofo, o semplicemente un

⁴⁰ HOM, *Odissea*, che cito qui nella traduzione di I. Pindemonte, Verona, 1822, Libro IV v.282 ss.: «*Ma in altro/ Pensiero allora Elena entrò./ Nel dolce Vino, di cui bevean, farmaco infuse/ Contrario al pianto, e all'ira, e che l'obblio/ Seco inducea d'ogni travaglio e cura./ Chiunque misto col vermiglio umore/ Nel seno il ricevè, tutto quel giorno/ Lagrime non gli scorrono dal volto./ Non, se la madre, o il genitor perduto./ Non, se visto con gli occhi a sè davante/ Figlio avesse, o fratel di spada ucciso./ Cotai la figlia dell'Olimpio Giove./ Farmachi insigni possedea, che in dono/ Ebbe da Polidamna, dalla moglie/ Di Tone nell'Egitto, ove possenti/ Succhi diversi la feconda terra/ Produce, quai salubri, e quai mortali./ Ed ove più, che i medicanti altrove./ Tutti san del guarir l'artedivina/, Siccome gente da Peòn discesa./ Il Nepente già infuso, e a servi imposto/ Versar dall'urne nelle tazze il vino» *Odissea*, Libro X: «*La Dea li pose/ Sovra splendidi seggi; e lor mescea/ Il Pramnio vino con rappreso latte./ Bianca farina, e mel recente; e un succo/ Giungeavi esizial, perchè con questo/ Della patria l'obblio ciascun bevesse./ Preso, e votato dai meschini il nappo./ Circe batteali d'una verga, e in vile/ Stalla chiudeali: avean di porco testa./ Corpo, setole, voce; ma lo spirto/ Serbavan dentro, qual da prima, integro./ Così rinchiusi, sospirando, furo:/ Ed ella innanzi a lor del cornio i frutti/ Gettava, e della rovere, e dell'elce./ De' verri accovacciati usato cibo.»**

⁴¹ Medea nelle Argonautiche è l'allieva di Ecate, divinità ctonia dell'occulto. Grazie a lei, secondo il mito tramandato da Apollonio Rodio nelle Argonautiche, Giasone riesce a recuperare il leggendario Vello d'oro: Medea istruisce l'eroe e gli fornisce le armi con cui superare le prove imposte dal re Eeta per ottenere l'ambito premio, lo dota di filtri protettivi e usa formule magiche per far addormentare il drago custode del manufatto: «*E mentre lui si allungava,/ ecco che Medea fu davanti ai suoi occhi/ e con voce soave invocò il Sonno in aiuto,/ il dio supremo, che affascinasse la fiera;/ e chiamò anche la regina notturna, infernale,/ che le fosse benevola, e le concedesse l'impresa.*»

⁴² Plat. *Rep.* 2.364 b.

personaggio carismatico. Nel *Simposio* Platone usava l'espressione μαντική τέχνη per definire l'interpretazione dei segni naturali e inoltre attribuisce al dio Febo, Apollo, l'arte della divinazione e nel *Fedro*⁴³ scrive che l'anima posseda in parte tale arte rivendicandone successivamente il carattere utilitario. Preziose, ai fini di meglio delineare la figura, risultano essere anche le fonti letterarie romane, in esse troviamo un vasto numero di donne che esercitano la magia così come numerosi episodi ad essa collegati.

Orazio⁴⁴ crea Canidia, una vecchia brutta e malvagia, manipolatrice di veleni e sostanze disgustose, assassina perversa, la cui immagine diventerà lo stereotipo della strega.

Nella *Satire* narra di un rituale fatto da due streghe, Canidia e Sagana, con due pupazzi, uno di lana e uno di cera⁴⁵. Per richiamare gli spiriti infernali, le due donne sbranano a morsi un'agnella bruna, versandone il sangue in una fossa. Il rituale si svolge sull'Esquilino, antico luogo di sepoltura plebea.

Canidia e Sagana evocano Ecate e Tesifone, facendo comparire serpenti e cagne infernali, uno spettacolo tanto spaventoso che persino la luna cerca di nascondersi dietro i grandi sepolcri per evitare di assistere a tali orrori.

Canidia è presente anche negli *Epodi*: la strega aiutata da altre tre, compie un rito orrendo su un fanciullo per preparare un filtro d'amore. Il poeta non solo

⁴³ Plat. *Phdr.* 242 c.

⁴⁴ Hor. *Sat.* 1.

⁴⁵ Hor. *Sat.* 1.8.

descrive l'aspetto mostruoso delle streghe⁴⁶ ma riporta il loro rituale notturno⁴⁷, e infine la maledizione con cui il fanciullo promette alle streghe che tornerà a tormentarle in forma di fantasma⁴⁸.

Ovidio evidenzia una chiara distinzione tra i due termini *strix* e *sagae* usati per designare le streghe o maghe: il primo è un ornitonimo, che designa cioè un rapace notturno con il senso di creatura demoniaca, molestatrice di bambini, avida di carni umane (da qui il significato della parola italiana "strega")⁴⁹; *Sagae* ha invece una valenza positiva⁵⁰.

⁴⁶ Hor. *Epod.* 5: «*Canidia brevibus implicata viperis/ crinis et incomptum caput/ Sagana, per totam domum/ spargens Avernalis aquas,/ horret capillis ut marinus asperis/ echinus aut currens aper.*».

⁴⁷ «*Canidia [..]/ iubet sepulcris caprificos erutas,/ iubet cupressos funebris/ et uncta turpis ova ranae sanguine/ plumamque nocturnae strigis/ herbasque, quas Iolcos atque Hiberia/ mittit venenorum ferax,/ et ossa ab ore rapta ieiunae canis/ flammis aduri Colchis/ [..]Sagana, per totam domum/ spargens Avernalis aquas,/ [..]Abacta nulla Veia conscientia/ lignonibus duris humum/ exhauriebat, ingemens laboribus,/ quo posset infossus puer/ longo die bis terque mutatae dapis/ inemori spectaculo,/ cum promineret ore, quantum exstant aqua/ suspensa mento corpora.*».

⁴⁸ «*venena magnum fas nefasque, non valent/ convertere humanam vicem./ diris agam vos: dira detestatio/ nulla expiatur victima./ quin, ubi perire iussus expiravero,/ nocturnus occurram furor/ petamque voltus umbra curvis unguibus,/ quae vis deorum est Manium,/ et inquietis adsidens praecordiis/ pavore somnos auferam./ vos turba vicitim hinc et hinc/ axis petens/ contundet obscaenas anus;/ post insepulta membra different lupi/ et Esquilinae alites/ neque hoc parentes, heu mihi superstites,/ effugerit spectaculum.* ».

⁴⁹ Ov. *Fast.* 6 vv. 131-40: «*[..]grande caput, stantes oculi, rostra apta rapinis;/ canities pennis, unguibus hamus inest;/ nocte volant puerosque petunt nutricis egentes,/ et vitiant cunis corpora rapta suis;/ carpere dicuntur lactentia viscera rostris,/ et plenum potio sanguine guttur habent./ est illis strigibus nomen; sed nominis huius/ causa quod horrenda stridere nocte solent [..]*».

⁵⁰ Cic. *Div.* 1.21: «*Sagire enim sentire acute est; ex quo sagae anus, quia multa scire volunt, et sagaces dicti canes. Is igitur qui ante sagit quam oblata res est, dicitur praesagire, id est futura ante sentire. Inest igitur in animis praesagatio extrinsecus iniecta atque inclusa divinitus.*».

I termini *magus* e *magia*, di evidente derivazione greca, compaiono piuttosto tardi, per la precisione intorno al I secolo a.C., la figura del *magus* appare stretta relazione con la Persia⁵¹.

Cicerone, ad esempio, nel *De divinatione*, definisce i Magi come sacerdoti ufficiali della Persia: “*Magi quod genus sapientum et doctorum habebatur in Persiis...*”⁵², una classe di dotti e di saggi che interagiscono con Ciro, il re persiano che doveva essere iniziato alla scienza ed alla tecnica dei maghi.

Nella loro scienza comunque componente imprescindibile è la divinazione ovvero l’arte mantica che permetteva sia di interpretare fenomeni naturali (*auguria impetrativa*) sia di leggere segni premonitori del futuro attraverso determinate ritualità messe in atto.

“*Cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt, harum ego religionum nullam umquam contemnendam putavi mihique ita persuasi Romulum auspiciis, Numam sacris constitutis fundamenta icisse nostrae civitatis, quae numquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuisse*”⁵³.

⁵¹ CATULL. *Carm.* 3.90 «*nascatur magus ex Gelli matrisque nefando/ coniugio. et discat Persicum aruspicium / nam magus ex matre et nato gignatur oportet./ si vera est Versarum impia religio./ gnatus ut accepto veneretur carmine divos / omentum in flamma pingue liquefaciens.*»

⁵² CIC. *Leg.* 2.26.

⁵³ CIC. *Nat. D.* 3.5 «*«Tutta la religione del popolo romano è divisa in riti e auspici, a cui si è aggiunta una terza suddivisione: le predizioni degli interpreti della Sibilla e degli aruspici basate sui portenti e sui prodigi; io non ho mai pensato che si dovesse trascurare alcuna di queste pratiche e mi sono persuaso che Romolo con gli auspici, Numa con l’istituzione del rituale*

Per Cicerone, dunque, i riti e gli auspici rappresentano un momento importante per il rapporto tra uomini e divinità. Per i Romani essi sono momenti fondamentali che segnano la loro storia, presenti fin dalla fondazione dell'*urbe*. Romolo, fondatore della città, decreta la validità degli auspici, mentre Numa Pompilio fonda l'ordine degli Auguri.

Il passo di Cicerone fornisce anche indicazioni sui diversi tipi di divinazione utilizzati nella ritualità pubblica della religione romana: la lettura dei prodigi, la consultazione degli aruspici, ovvero l'esame dei visceri degli animali per coglierne segni divini, il cosiddetto *extispicium*⁵⁴.

A tali pratiche i Romani, oltre che a presagi e prodigi ritenuti espressione della volontà degli dei, fecero ricorso in molti momenti della propria storia, iniziando dalla fondazione mitica dell'*urbe*: Romolo decreta l'uso degli auspici, Numa Pompilio fonda il Collegio degli Auguri⁵⁵.

Anche la consultazione degli oracoli rappresenta un momento fondamentale nella storia di Roma, oracoli presenti sia in Italia sia in Grecia. La tensione magica trova albergo anche in Livio che narra il viaggio antichissimo presso l'oracolo di Delfi di Tarquinio il Superbo, accompagnato da Lucius Iunius Brutus. Addirittura iscrivendolo tra i momenti decisivi della nascita della *res*

abbiano gettato le fondamenta della nostra città, che certamente non avrebbe mai potuto essere così grande se gli dèi immortali non fossero stati sommamente propizi.»

⁵⁴ Si tratta dell'ispezione degli intestini (*exta*). Forma antichissima di divinazione (in uso presso i Babilonesi cfr. *Ezechiele*, 30.26) fu tramandata ai Romani presumibilmente dagli Etruschi. G. FURLANI, *Epatoscopia babilonese ed epatoscopia etrusca*, in *SMSR* 4 (1928) 243 ss.

⁵⁵ Sul rapporto tra Auguri, ritualità e diritto confronta su tutti P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, Torino 1960 *passim*.

publica. Nella narrazione dello storico repubblicano l'oracolo, interrogato su chi sarebbe divenuto il futuro re di Roma, predice "sarà re colui che per primo darà un bacio alla madre". Bruto fu l'unico ad interpretare correttamente tali parole capendone il vero significato, cioè che per madre il dio intendeva la Terra, progenitrice della vita tutta⁵⁶.

Tornati a Roma i due figli del re, tratti invece in inganno dalle parole udite, si recarono immediatamente nella casa natale per baciare la madre; l'astuto Bruto, invece, appena sceso dalla nave, fingendo di cadere, baciò la Terra. Fu grazie a tale *escamotage* egli divenne, successivamente alla cacciata del re, console della nascente nuova repubblica⁵⁷.

La consultazione dell'oracolo di Delfi non è solamente un motivo mitico per i Romani, ma una realtà storica, anche se consultare oracoli che si trovino all'esterno della città, rimane comunque una pratica eccezionale⁵⁸: i Romani preferivano infatti la consultazione di propri sacerdoti per conoscere il volere degli dei, sia che si manifestasse spontaneamente, per volontà della divinità, o che fossero interrogati.

⁵⁶ LIV. 1.56 «*Ex infimo specu vocem redditam ferunt: imperium summum Romae habebit qui uestrum primus, O iuvenes, osculum matri tulerit. Tarquinius ut Sextus, qui Romae relictus fuerat, ignarus responsi expersque imperii esset, rem summa ope taceri iubent; ipsi inter se uter prior, cum Romam redisset, matri osculum daret, sorti permittunt. Brutus alio ratus spectare Pythicam vocem, velut si prolapsus cecidisset, terram osculo contigit, scilicet quod ea communis mater omnium mortalium esset. Reditum inde Romam, ubi adversus Rutulos bellum summa vi parabatur.*»

⁵⁷ M. BETTINI, *Bruto lo sciocco*, in *Le orecchie di Hermes*, Torino 2000, 55.

⁵⁸ Cfr. M. TORTORELLI GHIDINI, *Un modello arcaico di Sibilla*, in *Sibille e linguaggi oracoli. Mito Storia Tradizione*, Atti del convegno internazionale di studi, a cura di I. Chirassi Colombo e T. Serpilli Macerata-Norcia, 20-24 settembre 1994, Pisa-Roma 1998, 249 ss.

Il collegio degli Auguri assunse, quindi, potere religioso e politico: la stessa investitura di Numa Pompilio avrebbe visto accanto al re, che interroga i segni, la figura dell'augure che lo accompagna e lo guida nello scrutare quella parte di cielo, *templum*, nel quale si attende la manifestazione del segno della volontà degli dei; controlla inoltre la procedura rituale affinché la cerimonia non venga invalidata da segni fortuiti negativi. La pratica divinatoria accompagnerà ben presto ogni impresa pubblica⁵⁹.

Con il trascorrere dei secoli la modalità di consultazione sarebbe cambiata; Cicerone⁶⁰ affermava, ad esempio, che verso la fine della repubblica i segni divini fossero letti non più nel volo degli uccelli, ma nel comportamento di animali, quali polli, tenuti in gabbia. Una volta fatti uscire, se questi si fossero precipitati sul cibo affamati e con ingordigia fino al punto di farne cadere avanzi dal becco, il messaggio degli dèi sarebbe stato letto come positivo, favorevole (*tripudium sollistissimum*)⁶¹.

Durante l'anno i segni divini che presumibilmente si manifestavano a Roma e nei dintorni venivano comunicati al Senato, che aveva il compito di decidere sulla loro validità e quindi eventualmente interpretarli. In tal caso si

⁵⁹ Liv. 1,18.6 ; Plut. Num. 7.3.

⁶⁰ Cic. Div. 2.71-72.

⁶¹ Gli *auspicia oblativa*, cioè i segni che si manifestano quando e dove vogliono gli dèi, servono ad avvertire gli uomini che la *pax deorum* (cioè l'accordo tra uomini e dèi) è in crisi. Tali segni a volte possono essere particolarmente significativi ed essere indicati con nomi diversi, che hanno la funzione di sottolineare aspetti diversi della manifestazione del messaggio divino. Il termine *prodigium* per esempio deriva da *prod-* e *agere* che significa "mettere davanti". Il *prodigium* è dunque il messaggio che gli dèi presentano davanti agli occhi degli uomini. Il termine non ha in sé una connotazione negativa M. SORDI, *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, v. 28, Milano 2002, 244.

ricorreva ai pontefici che prescrivevano le pratiche idonee, in genere l'offerta di sacrifici; nel caso in cui i segni avessero presentato particolare gravità o comunque difficoltà d'interpretazione ci si rivolgeva agli aruspici o *quindecimviri*⁶² successivamente *quindecimviri sacris faciundis*, conoscitori dell'arte divinatoria etrusca, che avevano la possibilità di consultare i Libri Sibillini, e inviare il responso al senato indicando e prescrivendo i riti di espiazioni ritenuti adeguati.

Dionigi di Alicarnasso⁶³ racconta il mito della testa del *Capitolium* (Campidoglio): durante degli scavi sul colle fu rinvenuta la testa di un uomo morto da poco, il suo volto simile a quello di un uomo ancora vivo e con il sangue ancora fresco. Per comprendere il significato di tale prodigio Tarquinio interrogò gli indovini che non riuscirono a spiegarlo. A quello il re chiese chi fosse il migliore indovino in grado di comprenderlo ed inviò ambasciatori ad interrogarlo. Il racconto di tale mito evidenzia come la lettura di un segno, ritenuto opera delle divinità, non fosse univoco, ma il suo autentico significato e valore dovesse essere interpretato. Basti annotare su tutto le visioni sui segni dei

⁶² L'origine di tale collegio sacerdotale si fa risalire leggendariamente a Tarquinio Prisco (*duumviri*); assunse la connotazione di collegio con le leggi Liciniee nel 367 a. L'abituale denominazione di *XVviri sacris faciundis*, derivante all'aumento dei componenti a quindici avviene in età sillana ne riscontriamo una menzione in una lettera di Cicerone (Cic. *Fam.* 8.4.1 datata il 51 a.C.). Sarà Cesare ad aumentare il numero a sedici (Cass. Dio. 42.51.4; 43.51.9; Serv. *Aen.* 6.73) e Augusto a diciannove (come leggiamo nei *Commentarii dei ludi saeculares* del 17 a.C. Ai componenti si aggiungeranno *extra ordinem* Augusto e Agrippa. Il numero di diciannove resterà immutato sino all'età severiana, come rivelano i *Commentarii dei ludi saeculares* del 204, in cui *extra ordinem* saranno aggiunti Settimio Severo, i suoi due figli e il prefetto del pretorio Plauziano.). Cf. M. G. GRANINO CECERE, *Quindecimviri e sacra peregrina* in *Sacrum Facere. Atti del V Seminario di Archeologia del Sacro. Sacra peregrina. La gestione della pluralità religiosa nel mondo antico*, Trieste 2019, 147 ss.

⁶³ Dion. Hal. *Ant. Rom.* 4.59.

quindecimviri (ancor prima *duomviri*, poi *decemviri*, finalmente *quindecimviri sacris faciundis*) che su disposizione del Senato consultavano i Libri Sibillini. I responsi tratti da questi esperti di divinazione suggerivano al Senato alle volte sacrifici, alle volte ulteriori riti ma anche, addirittura, i voleri di divinità magari trascurate⁶⁴, che, formulati da questi interpreti, prescrivevano un'espiazione (generalmente dei riti di supplica o un sacrificio, più raramente l'introduzione di un nuovo culto).

Esisteva, chiaramente, accanto alle pratiche divinatorie pubbliche, la possibilità di praticare tale arte privatamente e metterla a disposizione dei cittadini.

⁶⁴ Cic. Div.1.43 «*Quotiens senatus decemviros ad libros ire iussit! Quantis in rebus quamque saepe responsis haruspicum paruit! nam et cum duo visi soles essent, et cum tres lunae, et cum faces, et cum sol nocte visus esset, et cum e caelo fremitus auditus, et cum caelum discessisse visum esset atque in eo animadversi globi. Delata etiam ad senatum labes agri Privernatis, cum ad infinitam altitudinem terra desidisset Apuliaque maximis terrae motibus conquassata esset. Quibus portentis magna populo Romano bella perniciosaeque seditiones denuntiabantur, inque his omnibus responsa haruspicum cum Sibyllae versibus congruebant. Quid cum Cumis Apollo sudavit, Capuae Victoria? Quid, ortus androgyni nonne fatale quoddam monstrum fuit? Quid cum fluvius Atratus sanguine fluxit? Quid quod saepe lapidum, sanguinis non numquam, terrae interdum, quondam etiam lactis imber effluxit? Quid cum in Capitolio ictus Centaurus - caelo est, in Aventino portae et homines, Tusculi aedes Castoris et Poflucis Romaeque Pietatis? Nonne et haruspices ea responderunt, quae evenerunt, et in Sibyllae libris eaedem repertae praedictiones sunt?».*

1.2 Le XII Tavole: pratiche magiche consentite e pratiche magiche condannate.

Il complesso rapporto tra diritto e magia viene sancito dalle XII Tavole.

La legislazione decemvirale presenta alcune disposizioni che si riferiscono senza alcun dubbio a pratiche magiche. La magia è talora contemplata e legittimata come strumento repressivo di atti illeciti (*obvagulatio*⁶⁵), in altri casi repressa e punita, perché considerata pericolosa e nociva. L'origine delle XII tavole, i tempi antichissimi, la commistione in esse di nuove intuizioni e precedenti norme consuetudinarie (*mores*), la perdita dei testi originali e la difficile collocazione esatta del contesto nel quale erano originariamente inserite, rende complessa la comprensione e la interpretazione oggettiva del fenomeno magico.

Non si può inoltre ignorare nelle XII tavole, l'influenza delle legislazioni greche presenti nelle vicine città della Magna Grecia, com'è stato evidenziato, fra gli altri⁶⁶, da S. Mazzarino⁶⁷.

In diritto greco sopravvisse a lungo l'uso della magia verbale.⁶⁸

⁶⁵ Vedi *infra* p. 21 ss.

⁶⁶ W. WOŁODKIEWICZ, *Greckie wpływy na powstanie Ustawy XII tablic (na marginesie glosy Accursiusa do D.1,2,2,4)*, (*The Greek Influence on the Twelve Tables, considering the Gloss of Accursius to D.1,2,2,4*), in *Prawo Kanoniczne* 37 (1994) 39 ss. Vedi *amplius* M. ZABŁOCKA, *I problemi della ricostruzione delle fonti giuridiche romane nella scienza moderna*, in *Ius Antiquum* 3 (1998) 28 ss.

⁶⁷ S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, 1, Bari 1966, 202.

⁶⁸ E. CANTARELLA, *A Proposito Di Diritto e Prediritto*, in *Studi Storici* 25 1, (1984) 75–81, 77.

Il testo della legislazione decemvirale è stato ricostruito, per quanto possibile, stante la limitatezza dei frammenti pervenuti⁶⁹, ma non fu mai percepito “dalla giurisprudenza romana come un ‘monumento’ avulso dalla successiva storia giuridica di Roma, ma proprio come il contrario: la partenza di una grande storia, nel corso della quale le medesime XII Tavole erano non un semplice ricordo, ma uno dei tasselli e dei fattori di sviluppo.”⁷⁰

Il contenuto delle Tavole esprime la volontà dei legislatori, pur conservando norme consuetudinarie, di superare ogni residuo di vendetta privata e sancire nei casi in cui la pena prevista fosse la morte, il giudizio del massimo comizio di tutto il popolo, il *comitiatus maximus*.

Nella Tavola VIII sono presenti reati più chiaramente legati all’uso della magia come in: *Qui fruges excantassitneve alienam segetem pellexeris*⁷¹.

Alcuni⁷² hanno evidenziato il “valore etimologico” dei verbi impiegati nelle due espressioni: *excantare*, composto del preverbo *ex* (che indica un allontanamento o un movimento verso l’esterno) e del verbo *canto*, che vale nello specifico «fare incantesimi», secondo la *communis opinio* allude verosimilmente all’atto di «chiamare fuori con un incantesimo» la parte vitale delle messi,

⁶⁹ O. DILIBERTO, *La palingenesi della Legge delle XII Tavole e le codificazioni “a domino”*, in *Dallo Stirone al Tigri, dal Tevere all’Eufrate. Studi in onore di C. Saporetti*, Roma 2009, 119 ss.

⁷⁰ O. DILIBERTO, *Le XII Tavole nel Digesto* (si tratta del testo di una relazione svolta nel corso del II Seminario “Il nuovo diritto civile della Russia nella prospettiva romanistica”, 12 giugno 2003, Università di Roma “La Sapienza”).

http://www.dirittoestoria.it/iusantiquum/articles/Diliberto-XII-Tavole-nel-Digesto.htm#_ftn2

⁷¹ Cfr. *FIRA*, VIII Cfr. Plin. *NH* 18.41-43.

⁷² F. ZUCCOTTI, ‘... *Qui fruges excantassit ...*’. *Il primigenio significato animistico-religioso del verbo ‘excanto’ e la duplicità delle previsioni di XII Tab. VIII. 8*, in *Atti del III Seminario Romanistico Gardesano*, Milano 1988, 83 ss.

facendole così marcire. Quanto a *pellicere*, esso è derivato dall'inusitato verbo semplice *lacio*, «attirare con inganno»: colui che *segetes pellicit*, dunque, commette in sostanza un furto, attirando le messi dal campo altrui al proprio, evidentemente, anche in questo caso, con un canto magico⁷³.

Plinio il Vecchio a sostegno del carattere magico di tali reati scrive:

“*quid? non et legum ipsarum in XII Tabulis verba sunt: qui fruges excantassit et alibi qui malum carmen incantassit*”⁷⁴.

Sempre Plinio riferisce di un processo contro il liberto Furio Cresimo, accusato di trasportare con l'uso della magia le messi altrui nei suoi campi. La pena sanzionata nel caso di colpevolezza sarebbe stata la morte.

Altri due disposizioni presenti nelle XII Tavole richiamano l'uso della magia e possono essere individuate dalle espressioni *qui malum carmen*

⁷³ L. PEPE, *Excantare, incantare, occentare: tre reati delle Dodici Tavole*, Milano 2000, 417 ss.

⁷⁴ Plin. *NH.* 28.2.4 (17-18). Questa affermazione è fortemente dibattuta nel contenuto tra gli studiosi. Secondo una visione dottrinale si trattava di diffamazione da sanzionare con una condanna a morte (Cic. *Rep.* 4.12). (su tutti Th. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Lipsia 1899, 794 ss.; K. LEONHARD, *sv. Carmen famosum*, in *RE* 6 (1899) col. 1593; E. CUC, *sv. Injuria*, in *DS* 3 (1900) 519 ss; ed ancora H. USENER, *Italische Volksjustiz*, in *RhM* 56 (1901) 2 ss.; E. FRAENKEL, *recensione a F. Beckmann, Zauberei und Recht in Romsfrühzeit*, in *Gnomon* 1 (1925) 185 ss; I. PFAFF, *sv. Libellus famosus*, in *RE* 13 (1926) col. 28 ss.; CH. BRECHT, *sv. Occentatio*, in *RE* (1937) col. 1752 ss.; A. MOMIGLIANO, *recensione a L. Robinson, Freedom of Speech in the Roman Republic*, in *The Journal of Roman Studies* 32 (1942) 120 ss.; A. BERGER, *sv. Occentare*, in *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia 1953, 606; G. LEPOINTE, *L'occentatio de la loi des XII Tables d'après Saint Augustin et Cicéron*, in *RIDA* 3 (1955) 287 ss; G. CRIFÒ, *Diffamazione e ingiuria*, in *ED* 12 (1964) 470; A. M. TUPET, *La magie dans la poésie latine*, Parigi 1976, 166 ss.). Secondo altri il crimine concerneva in effetti pratiche magiche vietate (R. MASHKE, *Die Persönlichkeitsrechte des Römischen Iniuriensystems*, Breslavia 1903, 11 ss.; P. HUVELIN, *La notion de l'iniuria' dans le très ancien droit romain*, Lione 1903 (rist. Roma, 1971), 18 ss.; F. BECKAMANN, *Zauberei und Recht in Romsfrühzeit*, Osnabrück 1923, 40 ss.; T. FRANK, *Naevius and Free Speech*, in *American Journal of Philology* 48 (1927) 105 ss.; L. DE SARLO, *La prigionia di Nevio*, in *Studi italiani di filologia classica* 12 (1935) 215 ss.).

incantassit e si quis occentavisset. Il loro significato originale circa il tipo di reati a cui si riferiscono è stata più complessa per la diversa interpretazione che hanno dato nel tempo alcuni autori tra i quali Cicerone, Orazio⁷⁵, i quali sostennero, infatti, che la norma decemvirale facesse riferimento a reati di diffamazione messi in atto con *carmen infamante*.

I termini *incantare* e *carmen* sono però fortemente legati ad una valenza magica e questo inoltre si collega al fatto che, anche se successivamente essi sarebbero stati collegati a reati di diffamazione, nel loro spirito originario riflettessero una rappresentazione ancora legata a superstizioni e a concezioni magiche, delle quali è possibile trovare numerose tracce nelle statuizioni riguardanti la repressione di atti e pratiche considerati malefici.

Tra le pratiche magiche considerate strumento sanzionatorio di atti illeciti bisogna ricordare l'*obvagulatio*. Nella Tavola II era presente tale disposizione: *Cui testimonium defuerit, is tertiis diebus ob portum obvagulatum ito*.

Il rifiuto di prestare testimonianza, se pubblicamente accertato, veniva sanzionato attraverso l'antico rituale dell'*obvagulatio*, la recitazione di una formula di maledizione e d'infamia dinanzi la porta del reo⁷⁶, e inoltre egli perdeva la capacità di testimoniare in futuro e di chiamare altri a testimoniare in proprio favore.

⁷⁵ Cic. Rep. 4.10.12 «Nostrae duodecim tabulae cum perpauca res capite sanxissent, in his hanc quoque sancientiam putaverunt: si quis occentavisset sive carmen condidisset, quod infamiam faceret flagitiumve alteri.». Hor. Sat. 2.1 «Sunt quibus in satira videar nimis acer et ultra legem tendere opus».

⁷⁶ E. CANTARELLA, L. GAGLIARDI, *Diritto e teatro in Grecia e a Roma*, Milano 2007, 13.

In modo simbolico il rituale veniva messo in atto dinanzi alla porta (*ianua*) dell'accusato, ritenuta luogo dalla forte valenza magico – religiosa; essa era custodita dal dio *Ianus*, una delle divinità più antiche della religione romana, raffigurato con due volti, che quindi custodiva l'uscio guardando sia dentro che fuori la casa. Dalla porta potevano entrare spiriti benevoli o malevoli con le relative conseguenze⁷⁷.

In epoca successiva, poi, la *obvagulatio* serviva a rendere pubblica l'azione infame e quindi così esporre il mancato testimone alla pubblica condanna.

Particolare interesse è la ritualità magico sacrale del procedimento della *manumissio*, cessazione della sottomissione e acquisto della libertà di uno schiavo.

È stato sottolineato che i momenti cerimoniali della *manumissio* romana, in particolare della *manumissio vindicta*, che non si esauriva nella sola osservanza dei requisiti previsti dal diritto quiritario, ma presentava un complesso insieme di formule, comportamenti e oggetti di grande impatto magico-simbolico⁷⁸.

⁷⁷ E. CANTARELLA, *I supplizi capitali. Origine e funzione delle pene di more in Grecia e a Roma*, Milano 2005, 172 ss.

⁷⁸ S. TONDO, *Aspetti simbolici e magici nella struttura della manumissio vindicta*, Milano 1967.

Ad esempio, nel bassorilievo n.26 di epoca augustea del Museo di Mariemont⁷⁹ è rappresentata la scena conclusiva d'una *manumissio vindicta*. A rendere il frammento, seppur mutilo e per certi versi ambiguo, di interesse giuridico è stata la raffigurazione di tre personaggi interi ed un accenno a una quarta figura. Nello sfondo vi è la denotazione del littore con il fascio appoggiato alla spalla sinistra e una virga, volta verso il basso, nella mano destra. Degli altri due personaggi, collocati in avanti, il *subsignaculum* del quale sono cinti ne dimostra invece la condizione servile. L'uno, in posizione eretta, nella mano sinistra ha una frusta (segno del mestiere servile di cocchiere) tende la destra ad un ulteriore personaggio, sicuramente il padrone, figura della quale ora si vede solo una parte del braccio adesso con relativa mano, mano con la quale ha afferrato quella dello schiavo. L'altro personaggio, per contro, è prostrato al suolo, al cospetto nel medesimo padrone, in segno di gratitudine⁸⁰. Particolare notevole, infine: entrambi hanno la testa coperta del *pilleus*, ciò che presuppone avvenuto, per effetto della *vindicatio in libertatem* e conseguente *addictio* magistratuale, il conferimento della *libertas*.

L'ipotesi che tale immagine si riferisca al rituale della *manumissio* è indubbiamente legittima, anche se messo in discussione da altri studiosi.⁸¹

⁷⁹ Museo di Mariemont, n. inv. B 26; Cfr. L. LUSCHI, *L'omaggio al vincitore a proposito del rilievo con desultores del Musée Royal di Mariemont*, in *Studi classici e orientali* 66 (2019) 361 ss.

⁸⁰ LUSCHI, *L'omaggio al vincitore* cit. 367.

⁸¹ L'archeologo G. Vallet ha vigorosamente contestato l'interpretazione usuale come scena di affrancamento di due schiavi (cfr. A. GUARINO *Pagine di diritto romano. Casi e Istituti del Ius Privatum*, I Napoli 1993, 536).

Tra gli oggetti e i comportamenti con valenza sacrale e magica si evidenzia l'imposizione del *pilleus*, che diverse fonti letterarie attestano essere collegato ad ogni forma di *manumissio*. Esso è un segno rappresentativo della libertà personale, infatti per alcuni studiosi esso in epoca passata costituiva, al pari della toga, il costume caratteristico dell'individuo libero⁸² e che tale segno sia sopravvissuto per alcune categorie di sacerdoti, assumendo un preciso significato magico-religioso.⁸³

Oltre *l'impositio pillei* è da sottolineare nelle diverse fasi della celebrazione anche la particolare importanza della *circumactio* o *vertigo*⁸⁴.

La *circumactio* era una fase della cerimonia le cui ragioni sono da attribuire solo in parte a procedure giuridiche, ma in prevalenza hanno origine da rituali magico-sacrali. Essa che poteva svolgersi in origine alla presenza di una

⁸² A.D. MANFREDINI, *Le pilleus libertatis (C.7.2.10 - C.7.6.1.5)* in *RDroitsAnt* 57 (2010), 247-263. Ma anche F. MERCATILLI, "Manumissio" e "circumactio": tradizione letteraria e contesti archeologici in *Quaderni di Storia* 88 (2018) 155-177 157 in cui si cita PERS. 5, 73-90 (*Libertate opus est, non hac, ut quisque Velina / Publius emeruit, scabiosum tesserula far / possidet. Heu steriles veri, quibus una Quiritem / vertigo facit. Hic Dama est non tresis agaso, / vappa lippus et in tenui farragine mendax: / verterit hunc dominus, momento turbinis exit / Marcus Dama. Papae! Marco spondente recusas / credere tu nummos? Marco sub iudice palles? / Marcus dixit, ita est. Adsigna, Marce, tabellas. / Haec mera libertas, hoc nobis pillea donant. / "An quisquam est alius liber, nisi ducere vitam / cui licet ut libuit? Licet ut volo vivere: non sum / liberior Bruto?" "Mendose colligis" inquit / Stoicus hic aurem mordaci lotus aceto, / "hoc reliquum accipio, 'licet' illud et 'ut uolo' tolle". / "Vindicta postquam meus a praetore recessi, / cur mihi non liceat, iussit quodcumque voluntas, / excepto siquid Masuri rubrica vetabit?"*) che ben descrive che la *libertas* acquisiva proprio attraverso l'*impositio* del *pilleus* e la *vertigo*.

⁸³ TONDO, *Aspetti simbolici* cit.148 ss «La *velatio capitis* è un atteggiamento che viene comunemente assunto, qualunque sia la qualità di soggetto, negli atti più importanti dell'esperienza religiosa. Un'antica leggenda riporta l'origine all'episodio di Enea che, sorpreso da Ulisse o Diomede nell'atto di sacrificare, si sarebbe coperto il capo per non rimanere esposto alla vista del nemico. Per l'autore tale uso è legato a un'esigenza diversa legata a concezioni magico religiose del mondo romano, cioè quella di isolarsi nel momento in cui chi si pone in rapporto con l'entità numenica, dalla sfera del profano».

⁸⁴ Vedi H. LÉVY-BRUHL, *Le bas-relief N° 26 du Musée de Mariemont*, in *Rev. Arch.* 32 (1930) 217 ss., fig. 1 221-222, che riconduce la scena della *circumactio* di certo a una *manumissio*.

divinità, nei pressi di un altare, e come in pratiche romane analoghe, (es. *lustrum*, *circumambulatio*) appare purificatoria ed apotropaica.

Il *servus* da liberare veniva preso con la mano destra dal *patronus* e guidato in un giro in senso antiorario. Il tutto può essere letto come un vero e proprio rito di passaggio, d'iniziazione, così come è stato interpretato da G. Dumézil, che definisce i tratti peculiari di questa articolata celebrazione «étrange». Ciò che conta e offre novità dal punto di vista giuridico è, naturalmente, la volontà o il consenso mostrato, sebbene indubitabilmente sulla scena, continui a svolgersi un'operazione magica-religiosa⁸⁵.

Per quanto riguarda l'*alapa* come elemento integrativo del cerimoniale, le più antiche testimonianze risalgono agli inizi principato e l'autore Fedro descrive il comportamento di uno schiavo dell'imperatore Tiberio che per guadagnarsi la libertà ostentava servigi ridicoli. Tiberio - avendo compreso la motivazione del servo - rivolgendosi a lui disse: “*Non multum egisti; et opera nequiquam perit: multo maioris alapae mecum veneunt*”⁸⁶.

⁸⁵ TONDO, *Aspetti simbolici* cit. 148 ss.

⁸⁶ «Non importa molto quello che facesti; e l'opera tua andò perduta invano, gli schiaffi presso di me si vendono a molto maggior prezzo.» PHAEDR 2.5, trad. it. S. Saglimbeni. Sul punto A. GUARINO, *Altre pagine di Diritto Romano*, Napoli 2006, 25 nt. 32 che chiarisce che “lo schiaffo, *alapa*, di cui parla Tiberio, può essere inteso in due sensi: in quello proprio e in quello dell'*alapa* che si soleva dare allo schiavo, a completamento della sua *manumissio*, per avviarlo simbolicamente tra gli uomini liberi”

L'*alapa* entra successivamente nel simbolismo giuridico cristiano conservando la sua vitalità; infatti, a partire dal X secolo è documentato il suo uso quale cerimonia conclusiva della *confirmatio*, andando così rinnovando il suo significato. Bisogna infatti ricordare che tale cerimonia costituiva la trasfigurazione cristiana di un antico cerimoniale destinato accogliere l'ingresso di un individuo nell'età adulta, quindi come la manomissione, pur operando su piani diversi, rappresentava proprio rito di passaggio. L' *alapa* rimase, pur dopo secoli, parte di contesti rituali destinati a figurare un mutamento, un cambiamento nello stato della persona⁸⁷.

La formula vindicatoria nella sua intima essenza presenta una strutturazione ritmica che non può essere ricondotta né al genere poetico né a quello prosastico, la qual cosa fa propendere per una sua datazione in un'epoca storicamente precedente all'affermarsi di tale distinzione. Questo non lascerebbe dubbi non solo sull'origine remota, ma anche il suo forte legame ha una ritualità magica che legava la propria efficacia a particolari enunciazioni. Tra gli esempi si evidenzia la preghiera a *Mars Pater* nei *Souvetaurilia*⁸⁸, la formula augurale

⁸⁷ A tutt'oggi lo svolgimento del sacramento della Cresima prevede un piccolo schiaffo del sacerdote al cresimando.

⁸⁸ Cato. *Agr.* 141.2-3: «*Mars pater te precor quaesoque uti sies volens propitius mihi domo familiaeque nostrae. Quoius rei ergo agrum terram fundumque meum suovitaurilia circumagi iussi, uti tu morbos visos invisosque viduertatem vastitudinemque, calamitates intemperiasque prohibessis defendas averruncesque, utiques tu fruges frumenta, vineta virgultaque, grandire beneque evenire siris, pastores pecuaque salva servassis, duique bonam salutem valetudinemque mihi domo familiaeque nostrae: harunce rerum ergo, fundi terrae agrique mei lustrandi lustrique faciendi ergo, sicuti dixi, macte hisce suovitaurilibus lactentibus inmolandis esto.*».

per la delimitazione del templum⁸⁹, la *devotio*, la *evocatio* degli déi nemici, la consacrazione d'eserciti e città ostili⁹⁰, la formula del *pater patratus*⁹¹.

⁸⁹ Varro *Ling.* 7.8.

⁹⁰ Macr. *Sat.* 3.9.9.

⁹¹ Liv. 1.32.7 ss «*Audi, Iuppiter, audite fines, cuiuscunque gentis sunt, nominat; audiat fas. Ego sun publicus nuntius populi Romani; iuste pieque legatus venio, vebisque meis fides sit.*».

1.3 La *lex Cornelia de sicariis et veneficis*

La *lex Cornelia de sicariis et veneficis*, di epoca tardo-repubblicana, dell'81 a.C., rappresenta il punto di partenza, nonché pietra miliare, di successive legislazioni contro la magia.

“E fu sempre la *lex Cornelia*, verosimilmente, a fornire un fondamento giuridico a due interventi normativi contro le arti magiche, emanati sotto Tiberio e poi sotto Antonino Pio, menzionati dai passi della *Collatio*[..]. Di uno specifico provvedimento (per alcuni da attribuire ad Antonino Pio, per altri di origine più recente), contro *i vaticinatores* (autori di profezie vaticini), *mathematici* (astrologhi), e *haruspices* danno notizia le *Pauli Sententiae*.”⁹².

Nella legge venivano sottoposte al giudizio di un'unica *quaestio*⁹³, un insieme di reati considerati simili o comunque affini, quali, ad esempio: essere armati con l'intento di compiere un omicidio o un furto, possedere o vendere veleni, l'incendio doloso o il corrompere giudici.

Detta legge mirava a colpire i sicari appartenenti a bande armate al servizio delle due fazioni opposte, che portavano armi in pubblico (*cum telo esse, ambulare*), cercando di prevenire atti delittuosi quali saccheggio e delitto.

⁹² F. LUCREZI, *Magia, stregoneria e divinazione in diritto ebraico e romano*, Milano 2007, 44.

⁹³ Precedentemente non vi era un'unica *quaestio de sicariis et veneficis* – cioè un'unica corte giudicante ordinaria permanente – ma due *quaestiones* distinte a seconda che il crimine fosse stato commesso con armi o mediante veleni. Vd. L. D'AMATI, *Reati di danno e reati di pericolo: radici antiche di una distinzione moderna*, in *La legislazione penale* (2017) 1 ss.

Inoltre tale legge considerava colpevoli non solo coloro che di fatto avevano compiuto un reato, ma anche coloro che manifestavano, mostrando armi o comprando veleni, l'intenzione di metterlo in atto, assumendo in tal modo un comportamento potenzialmente lesivo⁹⁴.

E' verosimile che la *lex Cornelia de sicariis et veneficis* nel suo tenore originario non comprendesse l'esercizio della magia⁹⁵, ma successivamente il Senato promosse una sua interpretazione estensiva⁹⁶, allargandone l'ambito applicativo e facendo, in tal modo, rientrare tra i reati anche il compimento di pratiche magiche (*mala sacrificia*) atte a nuocere o a dare la morte ad altre persone, la preparazione di filtri amorosi (*pocula amatoria*) volti a soggiogare la volontà altrui⁹⁷, fino a provocare la morte del soggetto affatturato, fattispecie originariamente estranee alla repressione sillana del veneficio, limitata all'avvelenamento tradizionale⁹⁸.

Ne consegue quindi che il termine *veneficium* si riferisca ad un'azione che provoca la morte improvvisa, sia mediante veleno, sia attraverso altri mezzi

⁹⁴ Relativamente alla *lex Cornelia de sicariis et veneficis*, in particolar modo sull'analisi dell'elemento soggettivo richiesto per la punizione dell'omicidio, vastissimi sono gli studi condotti. Utile ricordare, tra i vari, la riflessione condotta da F. BOTTA, *Osservazioni in tema di criteri di imputazione soggettiva dell'homicidium in diritto romano classico*, in *Dritto@Storia, Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana*, 12 (2014).

⁹⁵ J. D. CLOUD, *The primary purpose of the lex Cornelia de sicariis*, in *ZSS.*, 86 (1969) 284 nt. 20.

⁹⁶ J. B. RIVES, *Magic, Religion and Law: The Case of the Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, in *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, a cura di C. Ando e J. Rüpke, Stoccarda 2006, 47 ss.

⁹⁷ C. MARCHESI, *I "pocula amatoria" e il "crimen magiae", nella legislazione penale romana*, in *Rivista indo-greco-italica di filologia, lingua, antichità* 7 (1923) 163 ss.

⁹⁸ LUCREZI, *Magia, stregoneria e divinazione* cit. 44.

occulti, ovvero filtri, pozioni, ma anche a incantesimi e operazioni rituali di tipo *defixio* (fini lamelle di piombo su cui sono state scritte delle maledizioni).

Tutte le pratiche magiche vennero poi definite come “*veleni del corpo e della mente*”, e questo spiega perché naturalmente la magia assimilata a un veleno potesse agevolmente includerla tra le diverse fattispecie che rientrarono nella sfera di competenza della *lex Cornelia*⁹⁹.

In realtà i tempi erano più che maturi perché la magia fosse istituzionalmente limitata da normative penali. Già in precedenza vi erano state disposizioni che miravano a colpire anche coloro che consultavano senza averne l'autorità i libri di profezie, i vaticinatori, espulsi da luoghi pubblici e dalla città in quanto corruttori dei *publici mores*.

Attraverso alcune fonti sappiamo di un particolare episodio, sul quale torneremo nel secondo capitolo, che era avvenuto nel 331 a.C.¹⁰⁰: i consoli condussero una apposita *quaestio de veneficiis* per perseguire i colpevoli di aver causato un'epidemia che affliggeva Roma. Alcune matrone, per la delazione di un'ancella¹⁰¹, furono scoperte durante la preparazione di filtri segreti, che a loro discolpa dichiararono essere di natura medicamentosa, ma che una volta bevuti loro stesse, a riprova di quanto affermarono, causarono la loro morte.

⁹⁹ Cfr. N.D. LUISI, ‘*Lex Cornelia de sicariis et veneficis*’: considerazioni sul problema del rapporto di causalità, in *Filia. Scritti per Gennaro Franciosi*, a cura di F.M. d’Ippolito, 3, Napoli 2007, 1519 ss.

¹⁰⁰ LIV. 8.18.1-12; LIV. per. 8.9-10; VAL. MAX. 2.5.3; AUGUST. civ. dei 2.17.2; OROS. 3.10

¹⁰¹ VAL. MAX. 2.5.3; OROS. 3.10.

La repressione della divinazione aveva ragioni di diversa natura, la paura di destabilizzazione sociale legata alla diffusione di nuovi culti e l'uso della divinazione nella lotta politica, a tal proposito ricordiamo la distruzione dei libri attribuiti a Numa Pompilio relativi proprio alla divinazione e l'espulsione da Roma di astrologi e *goetes*. al fine di fronteggiare la diffusione di culti stranieri¹⁰².

È documentata l'esistenza di diversi provvedimenti per proibire la divinazione a Roma, precedenti al principato, ricordiamo nel 139 a.C. l'editto del pretore peregrino Caio Cornelio Hispalo.

“C.Cornelius Hispalus praetor peregrinus M. Pompilio Lenate L.Calpurnio cos. edicto Chaldaeos circa decimum diem abire ex Urbe atque Italia iussit, levibus et ineptis ingeniis fallaci siderum interpretatione quaestuosam mendaciis suis caliginem inicietes. Idem Iudaeos, qui Sabazi Iovis cultu Romanos inficere mores conati erant, repetere domos suas coegit. “103

Inoltre il concetto di *veneficium* contemplato nella *lex Cornelia* doveva essere estraneo, originariamente al fenomeno della mantica, ma sembra che anch'essa divenne oggetto di una disciplina legale. A tal riguardo si ricordano gli avvenimenti accaduti a Nigidio Figulo, uomo politico e grande erudito amico di

¹⁰² L. DE SANTI, *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas*, Milano 1990, 35 ss.

¹⁰³ VAL. MAX. 1.3.3 (epitome di Giulio Paride) qui per comodità citato in italiano. «Caio Cornelio Hispalo, pretore peregrino, sotto il consolato di Marco Popilio Lenate e di Lucio Calpurnio, con un editto ordinò che i Caldei entro 10 giorni si allontanassero da Roma e dall'Italia, poiché spargevano dottrine caliginose e menzognere, per raccogliere soldi, con le loro menti superficiali e inette, basandosi sulla fallace interpretazione degli astri. Parimenti obbligò i Giudei a tornare nella loro patria, poiché cercavano di guastare i costumi romani con il culto di Giove Sabazio.»

Cicerone. Definito esperto di astrologia, di aruspicina e divinazione, nelle opere di Nigidio emerge una particolare sintesi tra pitagorismo, tradizione rituale dell'arcaico mondo etrusco-latino con quegli aspetti assolutamente fondamentali della religione romana che pur considerati legati a divinità minori mantenevano viva il legame con la divinazione, l'aruspicina e la scienza augurale, e infine l'apporto delle dottrine dei Magi ellenizzati.

Svetonio lo disse pitagorico e mago¹⁰⁴, Agostino matematico¹⁰⁵.

Dione Cassio narra che Nigidio Figulo avrebbe predetto ad Ottaviano il potere assoluto¹⁰⁶. Esperto nell'interpretazione dei segni celesti, sarebbe stato accusato, per questo, di aver praticato arti riprovevoli. La natura dell'accusa mossa contro Nigidio doveva riguardare, in particolare, l'esercizio dell'astrologia. La vicenda di Nigidio si concluse nel 45 a.C. Ciò si legge nei *Chronica* di S. Girolamo, il quale ci offre significative indicazioni intorno a questo caso: *Nigidius Figulus Pythagoricus et magus in exilio moritur*.¹⁰⁷ Il passo suggerisce che Nigidio Figulo subì l'esilio e ciò fa pensare che sia stato condannato alla pena capitale in forza di un *iudicium legitimum*. Per molti studiosi parla, forse per la suggestione delle parole di S. Girolamo, di *iudicium ex lege Cornelia de sicariis et veneficis*,¹⁰⁸ esteso in via di interpretazione ad

¹⁰⁴ A. REIFFERSCHIED, *C. Suetoni Tranquilli praeter Caesarum libros reliquiae*, Lipsia, Teubner 1860, 95 (Fr. 85): «*Nigidius Figulus Pythagoricus et magus in exilio moritur*».

¹⁰⁵ Aug. *De civ. D.* 5.3.

¹⁰⁶ Dio Cass. 45.1.3-5.

¹⁰⁷ Hier. *Chron.* 183.4.

¹⁰⁸ R. A. BAUMAN, *Impietas in Principem. A Study of Treason against the Roman Emperor with special Reference to the first Century A. D.*, Monaco 1974, 59 ss.

un'accusa di magia¹⁰⁹ perché il dettato originale della legge non avrebbe incluso i *carmina magorum* nel *veneficium*.¹¹⁰ Indipendentemente da quella che può essere stata l'imputazione formale, è bene precisare che i fatti addebitati a Nigidio Figulo molto probabilmente non concernevano la magia, almeno la cosiddetta magia nera.

Uno studio di Liuzzi¹¹¹ perviene alla conclusione che questi sarebbe stato propriamente un esperto di divinazione e che la fama e il titolo di *magus* gli sarebbero derivati non dal fatto di avere praticato la magia nera, bensì dal fatto di avere applicato la magia divinatoria. In particolare, egli sarebbe stato il primo a «creare (*instinctu carmine*) le condizioni del sonno» affinché il medium potesse riferire i suoi sogni, dando sicuri responsi¹¹². Inoltre, questo profilo di mago divinatore non risulterebbe neppure preponderante rispetto a una attività divinatoria multiforme, esercitata come astrologo, aruspice, interprete dei sogni. Dione Cassio, infine, non lascia dubbi sul fatto che l'accusa avesse tratto origine dall'esercizio dell'astrologia. Pare fondata per quel che concerne la *lex publici iudicii* applicata, verosimilmente in via di interpretazione, vale a dire la *lex Cornelia de sicariis et veneficis*. Proprio questa legge, infatti, è stata probabilmente estesa agli indovini da un senatoconsulto del 16 (17) d.C., ed è

¹⁰⁹ La *Lex Cornelia de sicariis et veneficis* nella testimonianza delle Paul. Sent. 5.23.15-18, prevede per chi pratica magia la pena di morte per crocifissione. RIVES, *Magic, Religion and Law* cit. 47 ss.; S. CASTAGNETTI, *Ancora sui suspendiosi nelle leges libitinariae: aspetti religiosi e giuridici* in AA.VV. *Religione e diritto romano. La cogenza del rito*, Lecce 2014, 105 ss.

¹¹⁰ B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, in *Enciclopedia del diritto*, 29 Milano 1998, 891 nota 53.

¹¹¹ N. FIGULO, *Nigidio Figulo, "astrologo e mago"*. *Testimonianze e frammenti*, a cura di D. Liuzzi, Lecce 1983, 7.

¹¹² ID. 12

plausibile che già nell'età di Nigidio Figulo sia stata utilizzata allo stesso scopo.¹¹³

¹¹³ L. DESANTI, *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano 1990, 20.

1.4 Augusto e il potere religioso del *princeps*

Come ben noto Ottaviano con la vittoria di Azio del 31 a.C. mise fine alle guerre civili, la cui durata aveva determinato nel popolo romano l'esigenza di vivere un periodo di pace interna e duratura.

La terminologia stessa¹¹⁴, che sta alla base di tutto l'impianto ideologico di matrice augustea, si presenta innovativa nei contenuti, ma rassicurante nell'apparente rispetto delle forme. Ciò grazie a una campagna propagandistica studiata nei modi e nei toni, per far presa su un'opinione pubblica profondamente scossa, vulnerabile, resa insicura da un secolo di acerrimi scontri, congiure, scambi di alleanze, programmi demagogici non mantenuti, crisi valoriale dell'élite aristocratica dirigente¹¹⁵, progressivo impoverimento delle risorse economiche e della popolazione più debole. *Consensus, fides, pietas* e, al vertice, *auctoritas* rappresentano i *signa* verbali grazie al cui sapiente impiego Augusto progressivamente costruisce un legame personale e quasi organico con il popolo e rafforza in esso la propria immagine quale continuatore e garante degli antichi *mores*.”¹¹⁶

¹¹⁴ *Pax Augustea, Primus inter pares*, e tutte quelle locuzioni che superstiti ci hanno riconsegnato una volontà innovatrice ma non di esteriore frattura.

¹¹⁵ R. PETTAZZONI, *La religione*, in *Augustus: studi in occasione del Bimillenario Augusteo*, a cura di V. Arangio-Ruiz, Roma 1938, 217 ss.; A. GUARINO (a cura di), *Res gestae divi Augusti*, Catania 1947; D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica*, Milano 1988; P. ARENA, *Onorare il principe. Osservazioni su Res Gestae 11-12-13*, in *Saeculum Aureum. Tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea*, a cura di I. Baglioni, 1, Roma 2016.

¹¹⁶ M. A. LEVI, *Ottaviano capoparte. Storia politica di Roma durante le ultime lotte di supremazia*, 1, Roma 1933 e dello stesso autore *Augusto*, Roma 1929, *passim*; L. POLVERINI,

Il cambiamento venne incanalato lungo un tracciato molto graduale e di apparente recupero e ripristino dei *mores* repubblicani, nell'impostare la politica pubblica in modo che ogni carica, ogni onore, ogni potere apparissero frutto dell'iniziativa del Senato e del popolo e non di un arbitrio personale. La nuova forma di stato era necessaria, e con essa una nuova religione.

L'opera religiosa del *princeps* risultò un lavoro complesso e a volte contraddittorio, agendo a volte su restaurazioni, "ritorno all'antico", e altre su innovazioni, rispetto per le religioni dei popoli soggetti e altre volte misure restrittive verso alcuni culti stranieri. Di fatto l'impero si avviò ad un processo di unificazione religiosa, attraverso in un culto che fosse comune ai cittadini romani e ai popoli soggetti (specie nella forma romana del *Genius o Numen Augusti*), in tal modo la religione imperiale divenne comune a tutto l'impero romano, simbolo religioso della sua unità¹¹⁷.

La struttura che viene data sostanzialmente al regime, l'organizzazione amministrativa, la legislazione sulla famiglia, gli interventi moralizzatori sono pienamente coerenti con i medesimi scopi che sono perseguiti in campo religioso: la creazione di una società riordinata, ripacificata e nella quale potesse rivivere l'antica *virtus* romana; una società, peraltro, in cui gli aneliti libertari fossero

L'aspetto sociale del passaggio dalla repubblica al principato, in *Aevum* 39 (1965) 12 ss.; M. EVANGELISTI, *L'Irresistibile ascesa di Ottaviano Augusto*, in *Diritto@Storia, Rivista internazionale di Scienze giuridiche e tradizione romana*, 15 (2016) 9.; E. BIANCHI, *Evandro, Augusto. Auctoritas, potestas, imperium. Brevi annotazioni storiche e semantiche*, in *JUS* 3 (2018) 44 ss.

¹¹⁷ BAGLIONI (a cura di) *Saeculum Aureum*. cit. 40.

maggiormente controllati e gli individualismi meno marcati. Si caratterizzava il *saeculum Augustum*.¹¹⁸

Le tradizioni vengono usate strumentalmente da Augusto per la costituzione del proprio prestigio personale¹¹⁹, la religione diviene un *instrumentum regni* e assume una valenza politica, in precedenza mai conosciuta nel mondo romano¹²⁰. Augusto, prediletto degli déi, e il suo rapporto con la religione non può infatti essere separato da una visione che inserisca l'uso del divino solo come funzione di una volontà organizzatrice più ampia¹²¹.

L'importanza di tale processo deve essere analizzata alla luce del particolare contesto storico culturale del momento: “[...] la lunghissima crisi che attraversa il mondo romano nella seconda metà del II e in tutto il I secolo a.C., aveva condotto alla diminuita partecipazione popolare alla vita religiosa e aveva portato alla decadenza di molti culti, al declino del ruolo dei sacerdoti e, addirittura, a episodi di spettacolare drammaticità come nel noto caso del suicidio del *flamen Dialis* Lucio Cornelio Merula.”¹²²

¹¹⁸ Svet. *Aug.* 100.5, racconta la proposta del senato di appellare «*saeculum Augustum*» gli anni che intercorsero tra la nascita e la morte del Principe, annotandoli nei Fasti, proposta che poi non sarà recepita da un decreto senatorio. vd. S. MAZZARINO, *L'impero Romano*, 1, Bari 1976, 35, l'autore annota che «la vita di Ottaviano fatto Augusto [...] apparve come una realtà religiosa nella quale poteva dunque riassumersi il significato di un'epoca».

¹¹⁹ L. CANALI, *Potere e consenso nella Roma di Augusto*, Bari 1975, VIII ss.

¹²⁰ E. BIANCHI, *Augusto e l'utilizzazione carismatica delle tradizioni religiose. Una contestualizzazione frammentaria*, in *Studi su Augusto. In occasione del XX centenario della morte*, a cura di A. Valvo, e G. Negri, Torino 2016, 7 ss.

¹²¹ R. LAURENDI, in F. Costabile, *Caius Iulius Caesar. Dal dictator al princeps. Dal Divi filius al Cristo. Augusto e le maschere del potere. Con un contributo di Rossella Laurendi*, Roma 2013, 162-166.

¹²² F. HINARD, *Sylla*, Parigi 1985, 151 ss.; cfr. inoltre A. FRASCHETTI, *Roma e il principe*, Bari 1990, 251.

La crisi religiosa è da contestualizzare all'interno di un periodo di incertezza politico sociale e di sconvolgimento dei costumi; tale constatazione diviene più chiara se si ricorda come la religione romana abbia forte carattere politico¹²³. Essa non risponde a bisogni spirituali del singolo, ma ha come finalità la conservazione della *pax deorum*, di conservare e preservare il favore delle divinità per l'intera comunità e le attività che questa mette in atto. La crisi e la fine della repubblica coinvolgono i culti pubblici della città.

[.] È la religione della cittadinanza, non quella dei singoli cittadini, che si sfalda a ragione della sua connotazione politica che ora viene ad esasperarsi in misura esponenziale giungendo ad assumere addirittura i caratteri della faziosità.”¹²⁴

Molti altri ravvisano la necessità del nascente nuovo di un culto comune, adatto alla nazionalità italo-ellenica e al mutato contesto sociale ed economico dell'impero¹²⁵.

¹²³ N. TURCHI, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939, 8 s.; cfr. J. SCHEID, *La religione a Roma* (trad. it.), Bari 1983, 162, «l'elemento religioso (a Roma ndr) è consustanziale a quello politico»; G. DE SANCTIS, *La religione a Roma. Luoghi, culti, sacerdoti, dèi*, Roma 2012, 29 ss.

¹²⁴ E. BIANCHI, *Augusto e l'utilizzazione carismatica delle tradizioni religiose* cit. 10 ss.; PETTAZZONI, *Tradizione e Innovazione nella religione romana di epoca augustea*, in *Saeculum Aureum* cit. 15 ss.; E. LA ROCCA, *Dal culto di Ottaviano all'apoteosi di Augusto*, in *Dicere laudes. Elogio, comunicazione, creazione del consenso*, a cura di G. Urso, Pisa 2011, 181.

¹²⁵ E. CICCOTTI, *Profilo di Augusto*, Torino 1938, 114; TH. MOMMSEN, *Storia di Roma antica*, 2, Firenze 1973, 1181; P.A. BRUNT, J.M. MOORE, *La posizione costituzionale di Augusto*, in AA.VV., *Potere e consenso nella Roma di Augusto*, Roma-Bari 1975, 229; D. SHOTTER, *Cesare Augusto*, Genova 1993, 77; W. ECK, *Augusto e il suo tempo*, Bologna 2000, 45. F. DE MARTINO, *Considerazioni su alcuni temi di storia costituzionale romana*, in *Diritto, economia e società nel mondo romano*, a cura di F. D'Ippolito, Napoli 2003, 89 ss.

Già in precedenza Augusto aveva creato intorno alla sua figura una sorta di alone mistico; prodigi circondano la sua persona e molti momenti della sua vita; la loro sapiente interpretazione viene utilizzata nella costruzione di un'immagine eminentemente connotata di religiosità fino ad arrivare a una vera e propria costituzione di una teogonia familiare¹²⁶.

Anche in merito all'opera di controllo sull'arte mantica da parte di Augusto, diversi furono gli interventi contro profezie, oracoli e in particolar modo se riguardavano la sua salute.

Svetonio scrive di numerosi presagi che accompagnano la figura del *princeps*, ancor prima della nascita, chiari segni della sua futura grandezza.

Infatti, in prossimità del concepimento, un fulmine cadde sulle mura di *Velitrae*, cittadina nella quale Augusto sarebbe nato.

Tale fenomeno fu interpretato quale presagio dell'imminente nascita di un uomo che avrebbe conquistato grande potere; questo per gli abitanti della cittadina significava una possibile rivalsa contro il potere di Roma, verso il quale tanto spesso essi avevano combattuto¹²⁷. Ancora, alcuni mesi prima della sua

¹²⁶ La *gens Iulia* viene definitivamente legata al mito di Enea eroe discendente egli stesso dagli Dei, vd. M. BETTINI, *Un'identità troppo compiuta. Troiani, Latini, Romani e Iulii nell'«Eneide»*, in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 5 (2005), 77 ss.

¹²⁷ Cf. M. CHIABÀ, *Roma e le priscae Latinae coloniae. Ricerche sulla colonizzazione del Lazio dalla costituzione della repubblica alla guerra latina*, Trieste 2011, 23. Nel 338 la città fu punita per avere partecipato alla guerra latina contro Roma, *Velitrae* perse lo status di colonia latina e col rango di *municipium sine suffragio* fu annessa allo stato romano. Tale grave punizione è inoltre annotata in LIV. 8.14.5-7: *in Veliternos, veteres cives Romanos, quod totiens rebellassent, graviter saevitum; et muri deiecti et senatus inde abductus iussique trans Tiberim habitare, ut eius, qui cis Tiberim deprehensus esset, usque ad mille assium clarigatio esset nec prius quam aere persoluto is, qui cepisset, extra vincula captum haberet. In agrum senatorum coloni missi, quibus adscriptis speciem antiquae frequentiae Velitrae receperunt.*

nascita, a Roma un nuovo presagio annunciava la possibile genesi di un nuovo re. Ciò causò sgomento e paura nel Senato che decretò che nessun bambino, nato in quell'anno, venisse allevato; nello stesso momento, però, i senatori, le cui consorti erano gravide, sperarono che tale destino di grandezza potesse appartenere ai propri figli, e di conseguenza non permisero che il decreto venisse depositato e quindi messo in atto.

Il concepimento di Ottaviano, poi, riprende quello mitico del grande Alessandro: la madre Atia, recatasi di notte al tempio di Apollo in lettiga, rimasta sola si addormentò e sognò che un serpente le strisciasse sul corpo. Al suo risveglio sentì di doversi purificare come dopo un rapporto con il coniuge, mentre sul suo corpo comparve una macchia indelebile in forma di serpente. Dopo nove mesi nacque Augusto, considerato per tali avvenimenti, figlio del dio Apollo¹²⁸. Il padre Ottavio, a sua volta, sognò che dal ventre della moglie fosse nato un raggio di luce.

Ancora, il giorno della sua nascita, sempre Ottavio giunse, per tale ragione, in ritardo in Senato e P. Nigidio, conosciuto per le sue capacità divinatorie, informato della causa del ritardo e vista l'ora della nascita, proclamò che era venuto al mondo il padrone dell'universo intero. Gli oracoli barbari,

¹²⁸ I paragoni tra Augusto e Apollo sono in realtà costanti v. G. PURPURA, *Profilo storico giurisprudenziale del diritto pubblico romano*, Torino 2007, 176 ss. in cui Augusto «nuovo Apollo, [...] quasi dio del sole e delle api, simboleggiato a Tarso dal bue (bucranio), onnipresente nell'arte augustea, si era vittoriosamente opposto al nuovo Dioniso, Antonio»; J. GAGÉ, *Apollon romain*, Parigi 1955, *passim*; A. MASTROCINQUE, *I sacerdoti di Apollo e il culto imperiale*, in *Sacerdos. Figure del sacro nella società romana. Atti del convegno internazionale*, Cividale del Friuli 26-28 settembre 2012, 223 ss.

consultati da Ottavio durante la sua spedizione in Tracia, in un bosco consacrato a Bacco, confermarono quanto profetizzato da Nigidio¹²⁹.

Al di là di questo alone mitico introdotto nelle agiografie il nuovo pontefice massimo assumerà il controllo quasi monopolistico degli oracoli: ordinerà infatti che i libri Sibillini, unico riferimento oracolare ammesso, fossero trasferiti dal tempio di Giove Capitolino a quello, antico, di Apollo sul Palatino¹³⁰. In tal modo, distruggendo anche buona parte della restante letteratura oracolare, Ottaviano, sempre in nome della tradizione, acquisisce il pieno controllo su possibili divinazione e profezie.

Dione Cassio riporta che intorno all'11 d.C. gli indovini avevano diffuso voci allarmanti sulla salute di Augusto e l'arrivo di grandi cambiamenti.¹³¹

¹²⁹ Svet. Aug. 2.94. «*Et quoniam ad haec ventum est, non ab re fuerit subtexere, quae ei prius quam nasceretur et ipso natali die ac deinceps evenerint, quibus futura magnitudo eius et perpetua felicitas sperari animad vertique posset. Velitris antiquitus tacta de caelo parte muri, responsum est eius oppidi civem quandoque rerum potiturum; qua fiducia Veliterni et tunc statim et postea saepius paene ad exitium sui cum populo Romano belligeraverant; sero tandem documentis apparuit ostentum illud Augusti potentiam portendisse. Auctor est Iulius Marathus, ante paucos quam nasceretur menses prodigium Romae factum publice, quo denuntiabatur, regem populo Romano naturam parturire; senatum exterritum censuisse, ne quis illo anno genitus educaretur; eos qui gravidas uxores haberent, quod ad se quisque spem traheret, curasse ne senatus consultum ad aerarium deferretur. In Asclepiadis Mendetis Theologumenon libris lego, Atiam, cum ad sollemne Apollinis sacrum media nocte venisset, posita in templo lectica, dum ceterae matronae dormirent, obdormisse; draconem repente irrepsisse ad eam pauloque post egressum; illam expergefactam quasi a concubitu mariti purificasse se; et statim in corpore eius exstitisse maculam velut picti draconis nec potuisse umquam exigi, adeo ut mox publicis balineis perpetuo abstineret; Augustum natum mense decimo et ob hoc Apollinis filium existimatum. Eadem Atia prius quam pareret somniavit, intestina sua ferri ad sidera explicarique per omnem terrarum et caeli ambitum. Somniavit et pater Octavius utero Atiae iubar solis exortum. Quo natus est die, cum de Catilinae coniuratione ageretur in curia et Octavius ob uxoris puerperium serius affuisset, nota ac vulgata res est P. Nigidium, comperta morae causa, ut horam quoque partus acceperit, affirmasse dominum terrarum orbi natum. Octavio postea, cum per secreta Thraciae exercitum duceret, in Liberi patris luco barbara caerimonia de filio consulenti, idem affirmatum est a sacerdotibus, quod infuso super altaria mero tantum.*».

¹³⁰E. BIANCHI, *Augusto e l'utilizzazione carismatica delle tradizioni religiose* cit. 17 ss.

¹³¹ Dio Cass. 56.24.3-5.

L'imperatore, preoccupato, tentò di porre freno a simili dicerie.¹³² Nell'anno in cui Druso, figlio di Tiberio, venne fatto questore, si vietò agli indovini di fare predizioni senza testimoni o sulla morte di persone. Lo stesso Augusto fece ricorso, per sé, a queste pratiche e fece pubblicare, con editto, il proprio oroscopo,¹³³ all'evidente scopo di smentire i dubbi che si erano diffusi sulla sua morte. La paternità e la natura del provvedimento non sono espressamente indicate. D'altra parte, la precisazione che Augusto, nonostante tutto, volesse sottrarsi al divieto, fa pensare che tale provvedimento fosse stato emanato dal principe stesso. Chiaramente gli esiti delle previsioni furono favorevolissimi. Risultò che Augusto fosse nato sotto il cielo del Capricorno, legato alla figura di Saturno, il Dio genitore di quell'*aurea aetas*, colma di benessere, prosperità e ricchezza¹³⁴. Il Capricorno, tra l'altro, secondo il poeta astronomo Marco Manilio¹³⁵, sovrintendeva a tutte le regioni occidentali dell'Impero. Proprio quelle nei confronti delle quali Augusto abbisognava di non interrompere il filo teso da Cesare. Si può quindi ritenere che anche l'astrologia sia stata coinvolta nella strumentalizzazione del potere nelle arti arcane, manifestazione di un ennesimo frutto proibito disponibile solo all'*élite* e precluso invece al popolo. E,

¹³² Dio Cass. 56.25.5.

¹³³ Suet. *Aug.* 94.6. L'oroscopo in discorso risalirebbe a Nigidio Figulo, secondo E. J. DWYER, *Augustus und Capricorn*, in *MDAIR* 80 (1973) 59 ss.

¹³⁴ Cf. J. M. PIQUER MARÍ, *Sui beni patrimoniali dello stato nell'antica Roma. La preda bellica*, in *Annali Università degli Studi di Bari* 4 (2016) 417 ss. «[...]le entrate del popolo romano, [erano] poste così sotto la tutela di Saturno, che garantiva idealmente protezione alla ricchezza del popolo intero, non di un singolo gruppo».

¹³⁵ Manil., *Astronomica*, IV,791-796 «*Tu, Capricorne, regis quidquid sub sole cadente / est positum gelidamque Helicen quod tangit ab illo / Hispanas gentes et quot fert Gallia dives / teque feris dignam tantum Germania matrem / asserit ambiguum sidus.*»).

vista la portata generale di queste premesse, si può probabilmente supporre che il provvedimento fu deciso con editto.¹³⁶

Su tale provvedimento troviamo una informazione in una fonte molto tarda e dibattuta. Coll. 15, 2 , 1 (Ulp. 7 off. proc.): *Praeterea interdictum est mathematicorum callida impostura et obstinata persuasione. Nec hodie primum interdici eis placuit, sed vetus haec prohibitio est. Denique exstat senatus consultum Pomponio et Rufo consulibus factum, quo cavetur, ut mathematicis, Chaldeis, ariolis et ceteris, qui simile inceptum fecerunt, aqua et igni interdicatur omniaque bona eorum publicentur, et si externarum gentium quis id fecerit, ut in eum animadvertatur. Sed fuit quaestio, utrum scientia huiusmodi hominum puniatur an exercitio et professio. Et quidem apud veteres dicebatur professionem eorum, non notitiam esse prohibitam, postea variatum. Nec dissimulandum est nonnumquam inrepsisse in usum, ut etiam profiterentur et publice se praeberent. Quod quidem magis per contumaciam et temeritatem eorum factum est, qui ausi erant vel consulere vel exercere, quam quod fuerat permissum. Saepissime denique interdictum est fere ab omnibus principibus, ne quis omnino huiusmodi ineptiis se inmisceret, et varie puniti sunt ii qui id exercuerint, pro mensura scilicet consultationis. Nam qui de principis salute, capite puniti sunt vel qua alia poena graviore adfecti; enimvero si qui de sua suorumque, levius. Inter hos habentur vaticinatores, quamquam ii quoque plectendi sunt, quoniam nonnumquam contra publicam quietem imperiumque*

¹³⁶ F. H. CRAMER, *The Caesars and the Stars (I)*, Philadelphia 1951, 5.

populi Romani improbandas artes exercent. Extat denique decretum divi Pii ad Pacatum, legatum provinciae Lugudunensis, cuius rescripti verba quia multa sunt, de fine eius ad locum haec pauca subieci. Denique divus Marcus eum, qui motu Cassiano vaticinatus erat et multa quasi instinctu deorum dixerat, in insulam Syrum relegavit. Et sane non debent inpune ferre huiusmodi homines, qui sub obtentu ex monito deorum quaedam vel enuntiant vel iactant vel scientesconfingunt.

Questo brano, in particolare nelle ultime righe, sembra proprio riferirsi a questo provvedimento di Augusto, il quale avrebbe aperto la via alle costituzioni imperiali di epoca successiva¹³⁷. Inoltre Ulpiano, qui citato nella *Collatio*, ricorre a *veteres* con un significato speciale che coglie pienamente il momento storico e quindi le misure contro la divinazione, chiarendo in tal modo anche la cronologia del racconto¹³⁸. Con quella *vetus prohibitio* iniziale si fa riferimento al *senatus consultum* del 16 o 17 d.C., con il quale si vietava a *mathematici, Chaldaei, harioli* e simili di praticare l'arte mantica; si conclude con il deittico *hodie*, oggi. Tra i due momenti storici, delimitati dal *senatusconsultum* e dalla parola *hodie*, il compilatore della *Collatio* si sofferma e pone un quesito, ovvero se il divieto

¹³⁷ Cf. sul tema l'essenziale ricerca di D. MANTOVANI, *Quando i giuristi diventarono 'veteres'. Augusto e Sabino, i tempi del potere e i tempi della giurisprudenza*, in *Augusto. La costruzione del Principato*. Atti del Convegno 4-5 dicembre 2014 Roma, Accademia dei Lincei, Roma 2017, 257-322 da cui si cita. (abbreviato in S. Rocchi – C. Mussini (éd.), *Imagines Antiquitatis. Representations, Concepts, Receptions of the Past in Roman Antiquity and the Early Italian Renaissance*, Berlin, De Gruyter, 2017, pp. 249-302).

¹³⁸ Id. 278.

riguardasse solo l'esercizio pubblico della profezie o, in modo più drastico comprendesse anche la sola conoscenza di tali arti.

A tale proposito egli riconoscerebbe due fasi diverse: *apud veteres dicebatur professionem eorum, non notitiam esse prohibitam; postea variatum*

Mantovani ben spiega che “le due fasi sono ovviamente correlate ai poli cronologici del racconto. Dicendo *veteres*, ci si riferisce presumibilmente all'età del *senatus consultum*, per il quale l'autore aveva usato lo stesso aggettivo, *vetus*. L'avverbio *postea* denota un successivo periodo di indirizzi interpretativi mutevoli,¹³⁹ indefinito nel suo preciso inizio e cessato prima dell'*hodie*, il presente di Ulpiano, in cui la questione è ormai chiusa. Ora è vietato l'esercizio delle arti divinatorie.¹⁴⁰ La soluzione, opposta a quella invalsa *apud veteres*, che punivano persino la semplice conoscenza, a Ulpiano sembra non piacere del tutto. Proprio la costruzione del brano gli permette tuttavia di presentarla come moderata, un giusto mezzo, dato che fra gli estremi del suo racconto ha collocato strategicamente l'accento ad alcuni momenti nei quali si era assistito a una tolleranza di fatto addirittura della pubblica professione¹⁴¹”.

¹³⁹ *Variatum est* indica il susseguirsi di opinioni o regole, che possono essere giurisprudenziali oppure imperiali.

¹⁴⁰ Nel testo, se si accentua la distinzione fra la prima e la seconda parte (*Sed fuit quaestio/Saepissimae denique*) coesistono due linee di svolgimento, quella relativa all'*interpretatio* del *senatus consultum* e quella rappresentata dalle norme emanate in momenti non meglio precisate. La distinzione fra le due linee tende a scomparire se Ulpiano si riferisce all'interpretazione/applicazione non solo dei giuristi, ma anche contenuta in norme imperiali susseguite nel tempo con indirizzi diversi.

¹⁴¹ MANTOVANI, *Quando i giuristi diventarono* cit. 278.

Per ciò che concerne la sanzione, il senatoconsulto emanato nel 17 d.C., dalla lettura del testo appena analizzato avrebbe inflitto ai cittadini romani l'*aqua et igni interdictio* e la *publicatio bonorum*; sottoponeva invece gli stranieri alla *animadversio*, verosimilmente la pena di morte comminata in via straordinaria.¹⁴²

¹⁴² U. BRASIELLO, *La repressione penale in diritto romano*, Napoli 1937, 222 ss.

Capitolo II

Vicende di cronaca giudiziaria

2.1 Il primo processo per veneficio: un punto di partenza per inquadrare il contesto

Necessaria premessa per i tutti i processi di magia è una rapida scorsa di quello che può essere definito (come già accennato nel capitolo precedente) il primo processo, per una migliore visione formale anche dell'evoluzione dei casi. È necessario però fare un balzo indietro nel 331 a.C. durante il consolato di M. Claudio Marcello¹⁴³ e C. Valerio¹⁴⁴; “*Foedus insequens annus seu intemperie caeli seu humana fraude fuit...*”¹⁴⁵. Roma fu falciata dalla morte di numerosissimi uomini: in un primo momento la causa fu individuata in un'epidemia, ma in seguito si cominciò a sospettare della moralità delle matrone romane, la cui lascivia, come racconterà molti secoli dopo Agostino, fu più rovinosa di qualunque pestilenza¹⁴⁶.

¹⁴³ Marco Claudio Marcello, console nel 331. a.C. e dittatore nel 327 a.C.; membro della *gens* Claudia, padre dell'omonimo generale romano che nel 222 a.C. sconfisse gli Insubri e i Gesati nella battaglia di *Clastidium* e uccise il loro capo Viridomaro; lo stesso assediò Siracusa dal 213 al 211 a.C., quando la città capitò.

¹⁴⁴ Caio Valerio Potito.

¹⁴⁵ LIV. 1.18.

¹⁴⁶ Cfr. Aug. *De civ. D.* 3.17 “[...] *Vbi erant, quando alia pestilentia grauis de uenenis matronarum exorta credita est, quarum supra fidem multarum atque nobilium mores deprehensi sunt omni pestilentia grauiore?* [...]”.

La descrizione della vicenda, che fu ripresa anche da autori successivi¹⁴⁷, la dobbiamo a Livio, che faceva però risalire le sue fonti a testimonianze non meglio identificate¹⁴⁸.

*“Cum primores civitatis similibus morbis eodemque ferme omnes eventu morerentur, ancilla quaedam ad Q. Fabium Maximum aedilem curulem indicaturam se causam publicae pestis professa est, si ab eo fides sibi data esset haud futurum noxae indicium.”*¹⁴⁹

L'*ancilla* che si rivolse all'edile Quinto Fabio Massimo non viene inquadrata con un termine preciso da Livio, ma questo è ricavabile dalla descrizione che l'autore ne fa: è un'informatrice, quella che nelle fonti è definita *index*, colei che indica, che porta un reato allo scoperto, ne fornisce gli indizi o finanche le prove; l'azione dell'ancella è di fatto qualificata come *indicium*, sostantivo che condivide la radice con il termine *index* e il verbo *indico*; parimenti il *praemium* richiesto, *esset haud futurum noxae*, ossia l'immunità, coincide con gli elementi che permettono di distinguere l'*index* dal *delator*, colui che pur

¹⁴⁷ Cfr. Val. Max. 2.5.3.: “*Veneficii quaestio et moribus et legibus Romanis ignota conplurium matronarum patefacto scelere orta est. quae, cum uiros suos clandestinis insidiis ueneno perimerent, unius ancillae indicio protractae, pars capitali iudicio damnatae C et septuaginta numerum expleuerunt.*”; OROS. 3.10: “*At uero paruo exim tempore interiecto horresco referre quod gestum est. nam Claudio Marcello et Valerio Flacco consulibus incredibili rabie et amore scelerum Romanae matronae exarserunt. erat utique foedus ille ac pestilens annus inflictaeque iam undique cateruatim strages egerebantur et adhuc tamen penes omnes de corrupto aere simplex credulitas erat, cum, existente quadam ancilla indice et conuincente, primum multae matronae ut biberent quae coxerant uenena compulsae, deinde, simul atque hausere, consumptae sunt. tanta autem multitudo fuit matronarum in his facinoribus consciarum, ut trecentae septuaginta damnatae ex illis simul fuisse referantur.*”; V. anche G. VALDITARA, *Riflessioni sulla pena nella Roma repubblicana*, Torino 2015.

¹⁴⁸ Liv. 1.18. «*Illud peruelim – nec omnes auctores sunt – proditum falso esse uenenis absumptos quorum mors infamem annum pestilentia fecerit; sicut proditur tamen res, ne cui auctorum fidem abrogaverim, exponenda est.*».

¹⁴⁹ Liv. 8.18.

essendo a conoscenza del reato non vi ha partecipato e ottiene come ricompensa somme di denaro o cariche politiche; la distinzione tra i due termini, invero, risulta, specialmente in età imperiale, labile, stante che l'azione di entrambi consiste nel portare a conoscenza dell'organo giudicante una notizia di reato¹⁵⁰.

L'edile Quinto Fabio riferì la notizia ai consoli, che la riportarono celermente al Senato; qui l'ancella, dopo che i senatori le ebbero garantito con unanime consenso quanto da ella richiesto, rivelò che le morti di tanti uomini illustri erano state provocate dai veleni prodotti da alcune matrone, dedite a criminose pratiche femminili.

Su consiglio dell'ancella, i senatori la seguirono, cogliendo così in flagrante alcune donne dedite alla preparazione di filtri e altri *venena*.

Condotte nel Foro una ventina di matrone, nelle cui case erano state rinvenute tali miscele, due di esse, Cornelia e Sergia, sostennero che si trattava non di *venena*, ma di *medicamenta*, ossia farmaci volti a curare, certo non a uccidere.

Tuttavia, la loro difesa fu contestata dall'*ancilla* e le matrone furono "invitate" a bere i loro preparati, così da dimostrare inconfutabilmente che le accuse erano infondate; dopo essersi consultate in disparte con le altre donne, poiché nessuna era contraria, bevvero le pozioni davanti al popolo e morirono *ipsae fraude*.

¹⁵⁰ Cfr. M. F. PETRACCIA, *Indices e delatores nell'antica Roma Occultiore indicio proditus; in occultas delatus insidias*, Milano 2014, 13 ss.

Le ancelle delle suddette matrone furono immediatamente arrestate e fecero i nomi di molte altre venefiche, delle quali ben centosettanta vennero condannate¹⁵¹. Ciò solleva la questione se la pena nei processi per avvelenamento del 331 sia stata capitale. Liv. 8.18.10 dice *damnatae* e aggiunge che questa fu la prima *quaestio de veneficiis* a Roma. *La pena in tutte le commissioni speciali a noi note era capitale, e anche in questo caso si presume che sia stato così*¹⁵².

Giudicandosi i fatti a posteriori, è plausibile ipotizzare che le matrone romane, dedite alla produzione di unguenti e olii medicinali, fossero state effettivamente spinte dall'intenzione di realizzare *medicamenta* per arginare una terribile pestilenza; se così fosse, allora avrebbero solo inconsapevolmente prodotto e distribuito *venena*; questa tesi sarebbe corroborata dalla sicurezza con cui esse bevvero i loro stessi filtri, morendone.

D'altro canto, si può del pari sostenere che queste *veneficae*, oramai smascherate e certe della loro prossima condanna, avrebbero optato per il suicidio, così da evitare una morte più dolorosa: a titolo di esempio, nel 153 a.C. due donne, Publilia e Licinia furono accusate di aver eliminato i rispettivi mariti;

¹⁵¹ Liv. 2.18 «[...] *Fabius confestim rem ad consules, consules ad senatum referunt consensuque ordinis fides indici data. Tum patefactum muliebri fraude civitatem premi matronasque ea venena coquere et, si sequi extemplo velint, manifesto deprehendi posse. Secuti indicem et coquentes quasdam medicamenta et recondita alia invenerunt; quibus in forum delatis et ad viginti matronis, apud quas deprehensa erant, per viatorem accitis duae ex eis, Cornelia ac Sergia, patriciae utraque gentis, cum ea medicamenta salubria esse contenderent, ab confutante indice bibere iussae ut se falsum commentam arguerent, spatio ad conloquendum sumpto, cum submoto populo [in conspectu omnium] rem ad ceteras rettulissent, haud abnudentibus et illis bibere, epoto [in conspectu omnium] medicamento suamet ipsae fraude omnes interierunt. Comprehensae extemplo earum comites magnum numerum matronarum indicaverunt; ex quibus ad centum septuaginta damnatae.*

¹⁵² R. A. BAUMAN, *Women and politics in Ancient Rome*, Londra 1992, 156.

ritenute colpevoli, vennero eliminate per strangolamento dai loro stessi parenti¹⁵³.

L'azione delle matrone fu considerata un *prodigium*, nel senso di atto inaudito, mostruoso, frutto di menti folli e malate, più che criminali.

Negli annali era scritto che in passato, quando si erano verificate secessioni della plebe, il *dictator*¹⁵⁴ aveva piantato un chiodo come rito di espiazione, facendo così rinsavire le *discordia mentes hominum*.

Per questo si decise di nominare *dictator* Gneo Quintilio, e questi scelse come *magister equitum* Lucio Valerio; dopo aver piantato il chiodo secondo la tradizione, entrambi i magistrati rinunciarono alla carica¹⁵⁵.

¹⁵³ Cfr. E. CANTARELLA, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Milano 2003³, 172.

¹⁵⁴ Supremo magistrato romano, non eletto, ma nominato da uno dei consoli in accordo col Senato; magistratura non collegiale (il *magister equitum* era scelto dal *dictator* ed era a questi subordinato), aveva una durata di sei mesi; il *dictator* era dotato di *summum imperium* e non era soggetto alla *provocatio ad populum*. Labruna e Cascione hanno approfondito nel procedimento di nomina, la *dictio* il forte legame con gli aspetti sacri e religiosi. L. LABRUNA, *Adversus plebem dictator*, in *Index* 15 (1987), 289 ss. e C. CASCIONE, *Dictatorem dicere; critica di un dogma (moderno) del diritto pubblico romano*, in *Studi per G. Nicosia*, II, Milano 2007, 269 ss.

¹⁵⁵ Liv. 8.18 «*Prodigii ea res loco habita captisque magis mentibus quam consceleratis similis visa; itaque memoria ex annalibus repetita in secessionibus quondam plebis clauum ab dictatore fixum alienatas[que] discordia mentes hominum eo piaculo compotes sui fecisse, dictatorem clavi figendi causa creari placuit. Creatus Cn. Qvinctilius magistrum equitum L. Valerium dixit, qui fixo clauo magistratu se abdicaverunt.*».

2.2 Alcuni celebri processi per magia: contro Libone...

Il principato nel suo sviluppo storico matura un rapporto con il diritto che si andava scandendo secondo una doppia visione: la ricerca di legalità legittimante e la lotta alacre contro i vincoli giuridici e psicologici derivanti dalla *libertas* repubblicana, chiaramente avversa a una gestione monolitica dell'*imperium*¹⁵⁶.

Nella premessa di questa duplice esigenza, appare naturale che durante il principato si sfruttasse la perizia dei giureconsulti a fini propagandistici.

I processi per magia dal primo impero in poi evidenziano la nuova configurazione giuridica che tali reati assumono. L'elemento maggiormente innovativo è l'associazione tra magia, astrologia eon la divinazione; in modo specifico quando queste uscivano dalla sfera privata e riguardavano il potere, con la temibile imputazione di *maiestas*.

Quando invece consultazioni o pratiche magiche fossero rimaste all'interno della vita degli uomini comuni, anche se nocive, sarebbero rientrate ancora fra i *crimina veneficii*.

“La divinazione nasce dalla medesima necessità di superare il limite imposto all'uomo, dall'alto o dall'esterno. Solo rendendosi conto della profonda frattura esistente tra fatto religioso da un lato, e magico, in tutte le sue multiformi

¹⁵⁶ Cfr A. MAIURI, *La giurisdizione criminale in tacito Aspetti letterari e implicazioni politiche*, Roma 2012, prefazione 1 ss.

manifestazioni, dall'altro, si potrà capire la recisa condanna che le *malae artes* incontrano a Roma. Lo Stato, infatti, detiene il monopolio della divinazione, avendola imbrigliata in positivo nella persona degli *augures*, ma anche gli antichissimi *haruspices* sono circondati da un profondo rispetto, limitatamente, almeno, alla loro funzione pubblica.”¹⁵⁷

Tacito propone un'analisi estremamente interessante di come la figura del giurista sia passata da una funzione consultiva ad una fondante¹⁵⁸.

Il controllo dei giuristi da parte del principe consentiva la processualizzazione del diritto, che quindi scostandosi da una sua solidità oggettiva – fatta di criteri condivisi normativi - passava nelle mani quasi inopponibili del potere imperiale. Il diritto, la sua evoluzione, o involuzione sociale, diventava quindi non solo più scivoloso ma anche più connesso alle visioni imperiali, che proprio attraverso i processi, prima ancora che con le leggi, estrinsecavano la loro attitudine normativa e organizzatrice.¹⁵⁹

¹⁵⁷ A. MAIURI, *Occultae Notae. Linee evolutive del trattamento del reato di magia negli Annales di Tacito: profilo giuridico e puntualizzazioni lessicali*, in *Contesti magici. Atti del Convegno internazionale "I contesti magici nell'antichità"*, Roma 2012, 99.

¹⁵⁸ V. sul tema anche R. S. ROGERS, *A Tacitean Pattern in Narrating Treason-Trials* in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 83 (1952) 279 ss.

¹⁵⁹ Sul mutamento del diritto dalla Repubblica al Principato la bibliografia è immensa, la questione è annosa, valgono a titolo meramente sommario: A. GUARINO, *Gli aspetti giuridici del principato*, in *ANRW* II.13 (1980) 27 ss. (= *PDR* 3 (1994) 592 ss.); E. BETTI, *La crisi della repubblica e la genesi del principato in Roma*, a cura di G. Crifò. Roma 1982, 520 ss.; M. BRETONE, *Pensiero politico e diritto pubblico*, in *Tecniche ed ideologie dei giuristi romani?*, Napoli 1982 (rist. 1984) 15 ss.; F. COSTABILE (a cura di) *Temi e riflessioni sulla storia politica e costituzionale di Roma antica*, Soveria Mannelli 1990, 55 ss.; N. PALAZZOLO, *Il principe, i giuristi, l'editto. Mutamento istituzionale e strumenti di trasformazione del diritto privato da Augusto ad Adriano*, in *Res publica e princeps*, a cura di F. Milazzo, Roma 1990, 289 ss.; S. TONDO, *Profilo di storia costituzionale romana*, 2, Milano 1993, 304 ss.; L. LABRUNA, *Le forme della politica tra innovazione e ripristino del passato. Dalle Idi di marzo ad Augusto principe, Res publica e princeps. Vicende politiche, mutamenti istituzionali e ordinamento giuridico da Cesare ad Adriano. Atti del convegno internazionale di diritto romano*, Copanello 25-27 maggio

Il passaggio dalle *quaestiones*, riorganizzate nel I sec. a. C. da Silla, alle due nuove modalità di giudizio previste dalla nascente *cognitio extra ordinem*, facenti capo rispettivamente al tribunale imperiale, a quello dei delegati del *princeps*¹⁶⁰, e a quello senatorio si rivela in ciò un elemento decisivo.

Maiuri sottolinea, come anche in questi processi avverso la magia, giochi un ruolo fondamentale la nuova realtà giurisdizionale, ormai affermatasi.

Abbandonato, ormai, lo schema processuale delle *quaestiones* repubblicane, l'elasticità e la nuova flessibilità offerta dai meccanismi della *cognitio extra ordinem*, consentono all'organo giurisdicente una discrezione e una maggiore ingerenza relativamente alla stessa valutazione del comportamento da sussumere in una fattispecie delittuosa e, come tale, perseguibile. Più che alla condotta del soggetto, l'attenzione del *princeps* e dei suoi collaboratori è spostata su quanto esso possa realmente e in che misura mettere a rischio l'ordine costituito, principio ormai primario al fine anche di una configurazione giuridica di qualsiasi condotta.

1994, Napoli 1996, 162 ss.; C. MASI DORIA, *Spretum imperium. Prassi costituzionale e momenti di crisi nei rapporti tra magistrati nella media e tarda repubblica*, Napoli 2000, 99 ss.; T. SPAGNUOLO VIGORITA, *La repubblica restaurata e il prestigio di Augusto*, in *Studi in onore di G. Nicosia*, 7, Milano 2007, 521 ss., (= *Imperium mixtum. Scritti scelti di diritto romano*, Napoli 2013, 521 ss.); L. MAGANZANI, *La sanctio e i rapporti fra leggi*, in *Leges publicae. Le leggi nell'esperienza romana*, a cura di J.L. Ferrary, Pavia 2012, 65 ss.; F. ARCARIA, O. LICANDRO, *Diritto romano, I. Storia costituzionale di Roma*, Torino 2014, 221 ss.

¹⁶⁰ Il *princeps* esercitava *iurisdictio* piena di prima istanza e d'appello su questioni afferenti il diritto criminale (oltre che di natura privatistica) sentito il parere del suo *consilium* (Svet. *Ner.* 15.1). Sul punto R. ORESTANO, *Augusto e la cognitio extra ordinem*, in *SUC* 26 (1938) 20 (= in *Scritti I* [Napoli 1998] 532); I. BUTI, *La cognitio extra ordinem da Augusto a Diocleziano*, in *ANRW* 14/2 (1982) 35 s. cfr. Svet. *Aug.* 33.1 «*Ipse ius dixit assidue et in noctem nonnumquam, si parum corpore valeret, lectica pro tribunali collocata vel etiam domi cubans*».

L'analisi dei condannati nei processi imperiali per magia d'altronde restituisce un identikit di cittadini appartenenti a famiglie influentissime, a stretto contatto con il potere e probabilmente puniti proprio alla luce di una loro non piena adesione allo stesso e alle sue mutevoli disposizioni.

L'obiettivo politico del controllo del dissenso¹⁶¹ conduce, come già evidenziato, alla repressione delle pratiche divinatorie, ormai integranti a pieno titolo nel reato di magia.

La punizione di tali reati però differiva: le divinazioni o predizioni private rientravano nella previsione della *lex Cornelia de sicariis et veneficis*; nel caso invece di predizioni di eventi politici o riguardante la figura del *princeps*, si faceva riferimento a quanto statuito dalla *lex Iulia maiestatis*, voluta da Augusto nell'anno 8 d.C.¹⁶². Si avviava quindi una commistione tra magia e minaccia al potere che caratterizzerà la produzione antimagica successiva.

¹⁶¹ Sulla centralità del consenso nell'esperienza giuridica romana (e non solo in termini politici), C. CASCIONE, *Consensus. Problemi di origine, tutela processuale, prospettive sistematiche*, Napoli 2003 *passim*.

¹⁶² G. ROTONDI, *Leges Publicae Populi Romani*, Milano, 1912 453 ss. ; B. BIONDI, *La legislazione di Augusto*, in *Conferenze Augustee nel bimillenario della nascita*, Milano 1939, 254 ss. Secondo altra dottrina la legge è del 27 a.C. v. R. A. BAUMAN, *The Crimen Maiestatis in the Roman Republic and Principate*, Johannesburg, 1967, 275 ss., che fa leva principalmente sul confronto tra D. 48. 4. 3 e la normativa riferita da Cass. Dio. 53.15. 6 per l'anno 27 a. C.

Proprio in Tacito troviamo gli esempi di alcuni processi per *maiestas* (e magia)¹⁶³: Tiberio avrebbe dato nuovo vigore alla preesistente *Lex Maiestatis*¹⁶⁴, comprendente anche i casi dell'antica *perduellio*¹⁶⁵.

In particolare leggiamo negli *Annales* del processo di Libone Druso, nell'anno 16 d.C. e di quello a Calpurnio Pisone, nell'anno 20 d. C.

Al processo contro Libone lo storico dedica tutto il secondo libro della sua opera, evidenziando, comunque, una visione degli accadimenti favorevole all'accusato e sfavorevole all'operato di Tiberio, in linea con la propria ideologia legata ancora alla *libertas* repubblicana¹⁶⁶. Nella descrizione insistentemente lo storico connota positivamente la figura Libone Druso. Oltre alla accennata nostalgia per la Repubblica, che tende a caratterizzare come degeneri tutte le azioni di Tiberio, Tacito insinua l'innocenza di Libone, nobile pompeiano, perché semplicemente si riconosce in lui portatore di quella antica nobiltà

¹⁶³ M. Scribonius Libo Drusus (Tac. *Ann.* 2.27) che fu pretore nel 16; Mamercus Aemilius Scaurus (Tac. *Ann.* 6.29) che fu *consul suffectus* sotto Tiberio (probabilmente nel 21); Aemilia Lepida (Tac. *Ann.* 3.22) prima moglie di Mamercus Scaurus (il loro primogenito, P. Sulpicius Quirinius, fu console nell'11 a.C.), e sorella di M. Aemilius Lepidus, console nel 11, discendente di Silla e Pompeo; Sextia (Tac. *Ann.* 6.29) seconda moglie di Mamercus Scaurus, precedentemente moglie di L. Cornelius Silla Felix (*frater arvalis* nel 21); Claudia Pulchra (Tac. *Ann.* 4.52), cugina di Agrippina Maior, figlia probabilmente di M. Valerius Messalla Barbatus Appianus (console nel 12 a.C.), e moglie di P. Quintilius Varus, antieroe di Teutoburgo (console nel 13 a.C.); Fabia Numantina, assolta (Tac. *Ann.* 4.22), moglie di Plautius Silvanus (*praetor urbanus* nel 24).

¹⁶⁴ Come testimoniato proprio da Tacito: *legem maiestatis reduxerat, cui nomen apud veteres idem* (Ann., I, 72)

¹⁶⁵ Cf. E. CIACERI, *Processi politici e relazioni internazionali*, Roma 1918, 251.

¹⁶⁶ Secondo Tacito (*Agr.* 3.1), prima di Nerva il Principato e la *libertas* erano due cose inconciliabili (*principatus et libertas res olim dissociabiles*).

senatoria che oramai era compressa dalla nuova forma che lo stato aveva assunto¹⁶⁷.

Libone fu accusato di pratiche magiche rivolte ai danni del principe e dei suoi figli.

Tacito scrive che egli, *iuvenis improvidus et facilis inanibus*¹⁶⁸, fu spinto dal senatore *Firminius Catus*, suo intimo amico, ad avvicinarsi alle pratiche magiche, all'interpretazione dei sogni, ai riti dei Caldei, per conoscere previsioni sul proprio futuro, sul futuro dell'imperatore, sull'impero. Conoscenze che avrebbero potuto sostenere l'aspirazione di Libone, al potere, grazie anche ai suoi illustri ascendenti¹⁶⁹.

Firminius una volta avute le testimonianze di tali pratiche accusò il giovane all'imperatore. Altra accusa gli fu mossa da *Fulcius Trio*, che chiese al senato un processo contro Libone, avendo saputo che questi si era rivolto ad un negromante per interrogare i morti e conoscere le sorti proprie e dell'imperatore, a queste si aggiunsero accuse anche da parte di *Fonteius Agrippa* e *C. Vibius*.

Convocato il senato, per deliberare *super re magna et atroci*, lo storico descrive l'accusato angosciato al punto di dover recarsi in senato in lettiga, nonostante le accuse contro di lui fossero infondate e insensate. Libone smentisce, ma viene deciso di interrogare i suoi schiavi sotto tortura e dato che questo era vietato in un processo capitale, pur di colpire l'accusato viene deciso

¹⁶⁷ M. L. PALADINI, *L'imperatore Tiberio e i primi processi politici nel suo regno*, in *RBPh* 46/1 (1968) 25 ss.

¹⁶⁸ Tac. *Ann.* 2. 27.

¹⁶⁹ Tac. *Ann.* 2. 27.2.

che fossero venduti. Tiberio, al fine di aggirare il divieto, li fece vendere a un *actor publicus*.¹⁷⁰ A questo punto Libone, vistosi perduto, preferì suicidarsi con due colpi di lama al ventre.¹⁷¹ Il processo, tuttavia, continuò e si pervenne a una sentenza di condanna: i beni del colpevole furono divisi tra gli accusatori; contro di lui si decretò la *damnatio memoriae*.¹⁷²

Accesserant praeter Trionem et Catum accusatores Fonteius Agrippa et C. Vibius, certabantque cui ius perorandi in reum daretur, donec Vibius, quia nec ipsi inter se concederent et Libo sine patrono introisset, singillatim se crimina obiecturum professus, protulit libellos vaecordes adeo ut consultaverit Libo an habiturus foret opes quis viam Appiam Brundisium usque pecunia operiret. Inerant et alia huiusce modi stolidi vana, si mollius acciperes, miseranda. Uni tamen libello manu Libonis nominibus Caesarum aut senatorum additas atrocis vel occultas notas accusator arguebat. Negante reo adgnoscentis servos per tormenta interrogari placuit. Et quia vetere senatus consulto quaestio in caput domini prohibebatur, callidus et novi iuris repertor Tiberius mancipari singulos actori publico iubet, scilicet ut in Libonem ex servis salvo senatus consulto quaereretur. Ob quae posterum diem reus petivit domumque digressus extremas preces P. Quirinio propinquo suo ad principem mandavit¹⁷³

¹⁷⁰ Tacito afferma che l'espedito fu inventato da Tiberio. In realtà, anche Augusto sembra essere ricorso allo stesso stratagemma (cfr. pure Cass. Dio. 55.5.4).

¹⁷¹ Tac. *Ann.* 2.31.1-2.

¹⁷² Tac. *Ann.* 2.31. 3; 2.32.1-2.

¹⁷³ Tac. *Ann.* 2. 30, «A Trione e a Cato si erano aggiunti come accusatori Fonteio Agrippa e Gaio Vibio, e litigavano fra loro a chi toccasse pronunciare la requisitoria. Alla fine, poiché nessuno di loro intendeva cedere e Libone si era presentato senza difensore, Vibio dichiarò che avrebbe solo presentato, una per una, le singole accuse, e produsse documenti così deliranti da sostenere che Libone aveva consultato gli indovini per sapere se avrebbe avuto ricchezze tali da

Inoltre Druso fu poi sottoposto a un giudizio consolare-senatorio il quale trovava applicazione, soprattutto, in materia di *crimen maiestatis*.¹⁷⁴ Ancora, sembra significativo il fatto che il processo fosse continuato dopo la sua morte e che le sue sostanze sarebbero state aggiudicate agli accusatori.¹⁷⁵ Tutto ciò era forse possibile, infatti, solo nei casi di lesa maestà o, per meglio dire, di *perduellio*.¹⁷⁶ Da tutto ciò sembrerebbe emergere che la speciale configurazione di questo caso fosse già delineata nel 16 d.C.

Il processo di Libone Druso ebbe come conseguenza ulteriore l’emanazione del senatoconsulto contro gli indovini e i maghi divinatori.¹⁷⁷ Questo provvedimento così radicale, può essere legato a un nesso causale con la vicenda di Libone Druso, poiché quest’ultimo fu accusato di un comportamento sovvertitore sostanziato in pratiche occulte. Restò facile quindi insinuare che ogni mago avrebbe potuto attraverso le sue arti replicare tale intento contro principe e senato. Andavano quindi espulsi in blocco¹⁷⁸.

ricoprire con monete tutta la via Appia fino a Brindisi. Vi erano anche altre accuse di tal genere, insensate e infondate, oppure accuse, a voler essere buoni, miserevoli. Tuttavia, in un documento l'accusatore dimostrava che Libone aveva aggiunto di suo pugno, accanto ai nomi dei Cesari e dei senatori, annotazioni terribili e misteriose. Alla smentita dell'accusato, venne deciso di interrogare, sotto tortura, gli schiavi, che ne conoscevano la grafia. E poiché un vecchio decreto del senato vietava l'interrogatorio di schiavi in un processo capitale contro il padrone, Tiberio, scaltro interprete di nuovi cavilli, ordinò la vendita di ciascuno degli schiavi a un funzionario del fisco, per poter poi, com'è ovvio, farli deporre contro Libone senza violare il decreto del senato. A questo punto l'accusato chiese il rinvio di un giorno, tornò a casa e affidò a Publio Quirino, suo parente, l'estrema supplica al principe.»

¹⁷⁴ Sen. Ep. 70.10; Tac. Ann. 2.28.3; 2.29.2; 2.31.3; Svet Tib. 25. 8; Cass. Dio. 57.15. 4. Sulla competenza del senato a giudicare i casi di lesa maestà, cfr. F. DE MARINI AVONZO, *La funzione giurisdizionale del senato romano*, Milano 1957, 20 ss.

¹⁷⁵ Tac. Ann. 2.31.3; 2.32.1.

¹⁷⁶ D. 48.4.11 (Ulp. 8 *disput.*).

¹⁷⁷ Tac. Ann. 2.32.3.

¹⁷⁸ F. MERCOGLIANO, *In ricordo dell'amicizia con Alberto Filippi*, in *Annali della Facoltà Giuridica dell'Università di Camerino – Rileggendo* 9 (2020), 7.

La versione ufficiale del processo è più severa, altre fonti tra le quali Seneca, lo storico Velleio Patercolo, contemporaneo agli avvenimenti, lo dimostrano.

Seneca scrive di Libone definendolo come una persona: *adulescens tam stolidus quam nobilis, maiora sperans quam illo saeculo quisquam sperare poterat aut ipse ullo*. Inoltre riconosce la sua colpevolezza nella dichiarazione conclusiva *manus sibi attulit nec sine causa*.¹⁷⁹

Velleio Patercolo accenna alla questione di Libone in due passi: *quam celeriter Libonem ingratum et nova molientem oppressit (scl. Tiberius)!* (II,129,2,3); *quid hic meruit (scl.Tiberius)...ut scelerata Drusus Libo iniret consilia?* (II, 130, 3). In questi passi la colpevolezza di Libone è data come sicura. E la sua colpa è posta in diretta relazione con la figura di Tiberio: soltanto Velleio, infatti, parla espressamente dell'ingratitude di Libone, e quindi indica in lui un ribelle.¹⁸⁰

Nefaria consilia si riferisce dunque al fatto che il giovane Libone fosse stato indotto a consultare gli astri non per conoscere solo il proprio futuro, ma cosa più grave, per conoscere quello dello stato e il destino dell'imperatore.

Pare che la fattispecie sia proprio quella contemplata da Ulpiano nel settimo libro *De officio proconsulis*: «[...] varie puniti sunt ii qui id exercuerint, pro mensura scilicet consultationis. Nam qui de principis salute, capite puniti

¹⁷⁹ Sen., *Ep.* 8.70.10

¹⁸⁰ M. L. PALADINI, *Tiberio e i primi processi politici del suo regno*, in *Revue belge de philologie et d'histoire* 46 (1968) 28 ss.

*sunt vel qua alia poena graviore adfecti: enimvero si qui de sua suorumque, levius.*¹⁸¹ In buona sostanza l'inviolabilità della persona dell'imperatore s'estendeva, per prendere in prestito un brocardo privatistico, *uscue ad sidera*, le stelle non potevano essere interrogate il destino non poteva in alcun modo essere scandagliato.

Il principio che viene ad essere stabilito da Ulpiano è ripreso nelle *Pauli Sententiae: Qui de salute principis vel summa rei publicae mathematicos hariolos haruspices vaticinatores consulit, cum eo qui responderit capite punitur.*¹⁸²

Le azioni di Libone assunsero una vera e propria valenza sovversiva, valicando la disciplina divinatoria, regolamentata in base al *ius publicum* e alla *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, rientravano nelle nuove previsioni del *crimen maiestatis* e quindi rimessa ai severi meccanismi della *cognitio extra ordinem*¹⁸³.

Nella nuova realtà politica e ideologica del principato la configurazione giuridica dell'illecito nasceva in base a quanto esso potesse rappresentare una minaccia all'ordine costituito.

¹⁸¹ Coll. 15.2. 3.

¹⁸² P.S. 5.21.3.; R.S. ROGERS, *Criminal Trials and Criminals Legislation under Tiberius*, Middletown 1935, 16; E. PAIS, *L'astrologia e i delitti di lesa maestà, in Roma dall'antico al nuovo impero*, Milano 1938, 373 ss. ed anche B. SANTALUCIA, *Processo penale (diritto romano) in Enciclopedia del Diritto*, 36, Milano 1987, 350 ss.

¹⁸³ MAIURI, *Occultae notae* cit. 91.

Altro processo presente negli *Annales* è quello contro Cn. Calpurnio Pisone, tenuto nell'anno 20 d.C.; come nel caso di Libone, anche questa volta l'imperatore Tiberio rifiutò di avocare a sé la causa e quindi il processo si svolse in Senato. Tra le imputazioni mosse a Pisone vi erano quelle di aver avvelenato Germanico e di aver fomentato la guerra civile nella provincia della Siria. La seconda accusa entrava nell'ambito della *lex maiestatis*, ma anche l'avvelenamento di Germanico rientrava nella legge di maestà, in quanto Germanico apparteneva alla famiglia giulio-claudia ed era l'erede di Tiberio.

Il resoconto della *quaestio* senatoria contro Pisone rappresenta nell'opera di Tacito grande importanza per il suo carattere politico di accusa contro l'operato di Tiberio ma anche perché permette di avere un confronto con il testo delle tavole bronzee di Andalusia che contengono copia del senato consulto emanato il 10 dicembre del 20 d.C., al termine del processo di Pisone, e pubblicato a scopo esemplare.

Germanico dopo il trionfo della campagna in Germania riceve *l'imperium proconsolare maius*, venne inviato con poteri straordinari in Oriente. Presto entra in collisione con il proconsole della Siria, Calpurnio Pisone.

Tra i due nascono forti contrasti, fomentati anche da quelli presenti tra le due rispettive consorti: Agrippina maggiore, moglie di Germanico, e Plancia moglie di Pisone. Germanico si ammala, la sua malattia appare strana, si presenta con fasi alterne, comunque sopraggiunge la sua morte. Si sospetta non solo che

sia stato avvelenato ma che siano stati celebrati maligni rituali magici sulla sua persona, in particolare formule magiche ed incantesimi (*carmina et devotiones*).

Come scrive Svetonio: «*Praeter livores, qui toto corpore erant, et spumas, quae per os fluebant, cremati quoque cor inter ossa incorruptum repertum est, cuius ea natura existimatur, ut tinctum veneno igne confici nequeat*»¹⁸⁴.

Pisone venne accusato di *studium rerum novarum*, corruzione dell'esercito, impiego di funeste *devotiones* ai danni di Germanico.

Tra i capi d'accusa non vi è l'avvelenamento di Germanico, forse, come si evince dagli *Annales* e da quanto scritto da Svetonio per timore che fosse messa in luce l'atteggiamento non favorevole dell'imperatore nei confronti proprio di Germanico, troppo noto e amato.

Tacito in proposito riferisce le preoccupazioni di Tiberio per un *libellus* di Pisone, verosimilmente contenente istruzioni sull'assassinio di Germanico e fino a quel momento tenuto segreto solo grazie alle pressioni di Seiano¹⁸⁵.

Nello stesso testo ufficiale della sentenza del senato non si parla di avvelenamento: le accuse di veneficio non furono, quindi, considerate nel procedimento relativo a Pisone e non ebbero concreti effetti penali, anche se esercitarono particolare fascino sulla tradizione letteraria.

Pisone si tolse la vita prima che il verdetto venisse pronunciato.

¹⁸⁴ Svet. *Cal.* 1.2.

¹⁸⁵ Tac. *Ann.* 3.16.1.

Sempre durante l'impero di Tiberio le accuse di veneficio e consultazioni astrologiche sulla *domus* imperiale furono mosse contro Emilia Lepida, patrizia discendente di Silla e Pompeo. In questo caso tali accuse, in particolare quelle di magia, dovevano sostenere altri reati quali quello di adulterio e di *partus suppositus*, reato quest'ultimo che richiedeva per la prima volta l'estensione del regime del falso rispetto alla *lex Cornelia de falsis*, con l'innovazione, appunto, del *partus suppositus*.

Gli avvenimenti del processo evidenziano l'ambiguità di Tiberio, che prima vieta al senato di recepire le accuse di *maiestas* nei propri confronti, successivamente spinge l'ex console Servilio a farlo, inoltre non rispettando l'abituale *ordo sententiarum*.

*Exemit etiam Drusum consulem designatum dicendae primo loco sententiae; quod alii civile rebantur, ne ceteris adsentiendi necessitas fieret, quidam ad saevitiam trahebant: neque enim cessurum nisi damnandi officio*¹⁸⁶

Altro processo fu quello di Agrippina Maggiore, anche in questo caso il reato di adulterio si accompagnò con accuse di veneficio e trame occulte ai danni del *princeps*. Agrippina, com'è noto, fu condannata all'esilio con i suoi figli, eredi di Germanico.

¹⁸⁶ Tac. *Ann.* 3.22.4.

I successivi imperatori, Claudio e Nerone, assunsero un atteggiamento nei confronti delle pratiche magiche, e in particolare verso le consultazioni astrologiche, molto diverso¹⁸⁷.

Claudio evidenziò una decisa avversione per le pratiche magiche, decretò l'abolizione del culto druidico, così come testimonia Svetonio¹⁸⁸ considerando le pratiche messe in atto durante le cerimonie druidiche al di fuori dell'ordinamento giuridico e religioso romano e non accettabili dalla cultura e dalla mentalità del *civis Romanus*. Tale divieto presentava un complesso insieme di ragioni politiche e di un tentativo, voluto dall'imperatore, di continuare l'attività restauratrice augustea.

Inoltre altri provvedimenti come la riorganizzazione del collegio degli aruspici o il nuovo bando emesso contro gli astrologi mettono in evidenza l'intento imperiale di bloccare o almeno limitare la moda, ormai diffusa, di consultare astrologi orientali, che nonostante i divieti e la loro espulsione ritornavano. Claudio tentava di sostanziare i tradizionali strumenti di previsione del futuro resi disponibili dall'apparato sacerdotale pubblico: la legislazione statale si affiancava alla repressione giudiziaria come strumento complementare di controllo della piaga delle consultazioni¹⁸⁹.

¹⁸⁷ D. MCALINDON, *Senatorial Opposition to Claudius and Nero*, in *American Journal of Philology* (1956) 113 ss.

¹⁸⁸ Svet. *Claud.* 25.13 «*Druidarum religionem apud Gallos dirae immanitatis et tantum civibus sub Augusto interdictam penitus abolevit*»

¹⁸⁹ MAIURI, *Occultae Notae* 94 cit.

L'imperatore Claudio evidenziò la sua scarsa tolleranza per le pratiche magiche e cercando di limitare l'uso, nonostante i divieti, di consultare astrologi di origine orientali, cercò di combattere il tutto sia riorganizzando i collegi augurali e quindi rafforzando la tradizione augustea sia accentuandone la repressione.

Altri processi dell'età di Claudio contro le arti divinatorie sono pure presenti negli *Annales*¹⁹⁰: come quello contro i fratelli Petra, accusati di aver avuto un sogno premonitore che annunciava una carestia e perfino la morte dell'imperatore¹⁹¹. In entrambi i casi si trattava di elementi disturbatori del potere imperiale. Sempre accusati di consultazioni di astrologi caldei furono Lollia Paolina¹⁹² e Camillo Scribonio, Statilio Tauro venne accusato invece di *magicae superstitiones*.

Prendendo in considerazione tutti gli indizi forniti da Tacito si evince, in maniera non troppo sottesa, che le persone condannate sotto Claudio fossero sostanzialmente colpevoli di essere cadute in disgrazia nei confronti

¹⁹⁰ Contro due *equites cognomento* Petrae (T. Pomponius Petra, un *tribunus* della decima legione, probabilmente parente dell'imperatore; Tac. *Ann.* 11.4); Furius Scribonianus (Tac. *Ann.* 12.52.1–2), figlio di L. Arruntius Camillus Scribonianus (console nel 32); Statilius Taurus (Tac. *Ann.* 12.59), a console nel 44, proconsole in Africa intorno al 52/53, figlio di T. Statilius Taurus (console nell'11), e nipote da parte di madre di M. Valerius Messalla Corvinus (console 31 a.C.); Lollia Paulina (Tac. *Ann.* 12.22; 14.12), figlia di M. Lollius (a console nel 21 a.C.), e moglie di P. Memmius Regulus (*quaestor* di Tiberio, e *consul suffectus* nel 31) e dell'imperatore Caligola; Domitia Lepida (Tac. *Ann.* 12.64–65.1), figlia di L. Domitius Ahenobarbus (console nel 16 a.C.).

¹⁹¹ K. NIPPERDEY, *Cornelius Tacitus: ab excessu divi Augusti XI–XVI mit der Rede des Claudius ueber das ius honorum der Gallier*, Berlino 1873, 22.

¹⁹² Lollia Paolina subi la confisca dei beni e l'esilio, successivamente venne fatta uccidere da Agrippina.

dell'imperatore o dell'imperatrice¹⁹³. L'accusa di stregoneria segreta era lo strumento più appropriato per liberarsi delle persone scomode, e diventava perfetta per condannare le donne che difficilmente avrebbero potuto essere accusate di *maiestas* o di istigazioni a rivolte armate¹⁹⁴.

Nerone ebbe, al contrario di Claudio, una vera e propria attrazione nei confronti della magia¹⁹⁵, sui saperi dei magi, tanto da voler essere istruito dal fratello del re dei Parti Tiridate¹⁹⁶ ed ebbe uno stretto legame con l'astrologo Tiberio Claudio Balbillo, di cui Seneca sottolinea la vasta e raffinata erudizione¹⁹⁷ che introdusse il principe alla religione mitriaca. Secondo quanto ci riferisce Plinio il Vecchio, il principe ben presto si sarebbe stancato dei misteri orientali, sconfessandoli apertamente: «*Immensum, indubitatum exemplum est falsae artis quam dereliquit Nero*»¹⁹⁸.

Tacito riporta il caso di due processi svolti durante il suo impero per l'accusa di magia. Il primo è quello di Servilia, figlia di Borea Sorano che nel 66 d.C. è sottoposto a processo per non avere perseguito i complici della congiura ordita da Gaio Calpurnio Pisone. Servilia fu accusata di «magica sacra» e

¹⁹³ Tacito descrive negli *Annales* tre processi promossi per motivi personali da Agrippina la Giovane (Lollia Paulina, Statilius Taurus, Domitia Lepida).

¹⁹⁴ M. MELOUNOVÁ, *Trials with religious and political charges from the Principate to the Dominate*, in *Graeco-Latina Brunensia* 17 (2012) 117 ss.

¹⁹⁵ Celebre, tra l'altro, il suo rapporto quasi simbiotico con la strega/avvelenatrice Locusta ben testimoniato dalla letteratura: Dio. Cass., 61.63 ; Juv. *Sat.* 1.70.72 ; Svet. *Ner.* 33.47 ; Tac. *Ann.* 12.66, 13.15.

¹⁹⁶ F. CUMONT, *L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate d'Armenia*, in *RFIC* 61 (1933) 145 ss.

¹⁹⁷ Sen., *QNat.* 4.2.13 «*virorum optimus perfectusque in omni litterarum genere rarissime*».

¹⁹⁸ Plin. *NH.* 30.15.

«devotiones»¹⁹⁹. Il discorso di Servilia è riportato da Tacito in prima persona, diretto, toccante per la sua genuina spontaneità, anche se abilmente preparato: con un atteggiamento assolutamente plateale infatti, prima di parlare la fanciulla si getta a terra in lacrime, e solo dopo una lunga pausa inizia il suo discorso.

Sorano interviene e scagiona la figlia di qualunque coinvolgimento nella congiura contro il principe. Ella è stata mossa da *nimia pietas*. Servilia afferma che per amore verso il padre aveva chiesto ai magi informazioni sulla sua incolumità, non avendo mai nominato il nome dell'imperatore se non tra quello degli dei.

*“ Nullos” inquit impios deos, nullas devotiones, nec aliud infelicibus precibus invocavi quam ut hunc optimum patrem tu, Caesar, vos, patres, servaretis incolumem. Sic gemmas et vestis et dignitatis insignia dedi, quo modo si sanguinem et vitam poposcissent. Viderint isti, antehac mihi ignoti, quo nomine sint, quas artes exerceant: nulla mihi principis mentio nisi inter numina fuit. Nescit tamen miserrimus pater et, si crimen est, sola deliqui”*²⁰⁰.

Testimone contro gli accusati è un cliente di Sorano, maestro stoico, Egnazio, a favore il notevole di Bitinia Cassio Asclepiodoto; quest'ultimo

¹⁹⁹ Tac. *Ann.* 16.30. 2.

²⁰⁰ Tac. *Ann* 16.31.1«No, - disse - nessuna divinità empia io ho invocato, nessun rito malefico ho compiuto e nient'altro con le malaugurate mie preghiere ho chiesto, se non che tu, o Cesare, e voi, senatori, mi rendiate sano e salvo il migliore dei padri che è qui davanti. Così ho dato le mie perle, le mie vesti e i distintivi del mio grado, come avrei dato il sangue e la vita, se me l'avessero chiesta. Vedano essi, gli astrologi, a me prima sconosciuti, che nome hanno e quali pratiche esercitano: io non ho mai fatto il nome del principe, se non fra quelli degli dei. Ad ogni modo, nulla sa il mio infelicissimo padre e se colpa c'è, l'unica colpevole sono io!».

secondo Tacito, di fronte alle avversità non depone l'ossequio che aveva tributato a Sorano quando la sorte gli era favorevole, e per questa ragione viene spogliato dei beni ed esiliato.

Sorano e Servilia vengono condannati a morte, viene concessa loro la libera determinazione delle sue modalità («datur mortis arbitrium»)²⁰¹.

²⁰¹ Tac. *Ann.* 16. 33. 2.

2.3 ...e contro Apuleio

Processo per magia tra i più conosciuti è quello contro il filosofo Lucio Apuleio intorno al 158/159 d.C., nel tribunale di Sabrata; contro il Madaurese furono mosse pesanti accuse dai parenti di sua moglie Emilia Pudentilla²⁰².

I fatti sono ben noti. Durante un tragitto da Cartagine ad Alessandria, Apuleio, probabilmente a causa di un malessere o di una grande stanchezza fece una sosta ad Oea (oggi Tripoli). In questa città fu accolto dal compagno di studi e vecchio amico Ponziano.

Una volta ristabilitosi, tenne un'orazione agli abitanti del luogo, le parole furono così gradite che accesero l'entusiasmo degli abitanti: proposero ad Apuleio di trattenersi e di diventare cittadino.

L'amico Ponziano angustiato dalla solitudine della madre Pudentilla²⁰³ vedova e non più giovane, non solo accolse questo evento come un segno divino, ma propose addirittura al filosofo di sposare la madre. Le motivazioni di tale scelta risiedevano nel fatto che Ponziano, avesse massima fiducia in Apuleio,

²⁰² La bibliografia sul punto è vastissima, su tutti: P. MONCEAUX, *Apulée, Roman et Magie*, Parigi 1888 *passim*; F. AMARELLI, *Il processo di Sabrhata*, in *SDHI* 54 (1988) 110 ss.; B. L. HJMAN, *Apuleius Orator: "Pro se de magia" and "Florida"*, in *ANRW* II 34/2 (1994) 1708 ss. part. 1715 ss.; F. AMARELLI, F. LUCREZI, *I processi contro Archia e contro Apuleio*, Napoli 1997, *passim*; P. SCHENK, *Einleitung*, in *Apuleius: uber die Magie*, a cura di J. Hammerstaedt, Darmstadt 2002, (nt. 22) 43 ss.; M. Ducos, *Les criminels dans les Métamorphoses d'Apulée*, *Présence du roman grec et latin*, in *Actes du colloque de Clermont-Ferrand*, 23-25 novembre 2006, Clermont-Ferrand 2011, 323 ss.

²⁰³ Apul. *Apol.* 73.4 «[...] non formosa pupilla, sed mediocri facie mater liberorum.».

poiché filosofo e quindi presumibilmente disinteressato alle ingenti ricchezze familiari²⁰⁴.

Pudentilla era rimasta vedova di Sicinio Amico con il quale aveva avuto due figli: Ponziano e Pudente. Peculiarità di quella unione, che la rendeva non abituale nel contesto del diritto romano è che con il matrimonio non si era instaurata la *manus maritalis*; la donna era rimasta, in buona sostanza, titolare del proprio patrimonio, eccetto la dote. Dopo le continue insistenze di Ponziano e un anno di frequentazioni Apuleio si era legato alla vedova e quest'ultima non riusciva più a sopportare la solitudine. Intanto però Ponziano, sposato con la figlia di Erennio Rufino, sotto l'influenza del suocero e dello zio paterno Emiliano divenne contrario al matrimonio della madre e cercò di dissuaderla.

²⁰⁴ Apul. *Apol.* 73.2 «*Haec omnia adnixus impenso studio persuadet, matrem suam suumque fratrem, puerum istum, mihi commendat. non nihil a me in communibus studiis adiuvantur, augetur oppido familiaritas. interibi reualesco; dissero aliquid postulantibus amicis publice; omnes qui aderant ingenti celebritate basilicam, qui locus auditorii erat, complentes inter alia pleraque congruentissima uoce 'insigniter' adclamant petentes, ut remanerem, fierem ciuis Oeensium. mox auditorio misso Pontianus eo principio me adortus consensum publicae uocis pro diuino auspicio interpretatur aperitque consilium sibi esse, si ego non nolim, matrem suam, cui plurimi inhient, mecum coniungere (mihi quoniam soli ait rerum omnium confidere sese et credere); ni id onus recipiam, (quoniam non formosa pupilla, sed mediocri facie mater liberorum mihi offeratur) -- si haec reputans formae et diuitiarum gratia me ad aliam condicionem reseruarem, neque pro amico neque pro philosopho facturum. nimis multa oratio est, si uelim memorare, quae ego contra responderim, quam diu et quotiens inter nos uerbigeratum sit, quot et qualibus precibus me adgressus haud prius omiserit quam de[ni]que impetrarit, non quin ego Pudentillam iam anno perpeti adsiduo conuictu probe spectassem et uirtutum eius dotes explorassem, sed utpote peregrinationis cupiens impedimentum matrimoni aliquantis per recusaueram. mox tamen talem feminam nihilo segnus uolui quam si ultro appetissem. persuaserat idem Pontianus matri suae, ut me aliis omnibus mallet, et quam primum hoc perficere incredibili studio auebat. uix ab eo tantulam moram impetramus, dum prius ipse uxorem duceret, frater eius uirilis togae usum auspicaretur: tunc deinde ut nos coniungeremur.».*

Apuleio e Pudentilla si sposarono pertanto in segreto, date le resistenze dei figli e dei parenti di lei, e fuori città²⁰⁵. Apuleio avrebbe poi indotto la moglie, subito dopo il matrimonio, ad effettuare a Ponziano e Pudente, figlio minore della donna, cospicue donazioni, al fine di favorire una riappacificazione.

Ponziano si sarebbe nuovamente ricreduto sul conto di Apuleio ma moriva prematuramente; alla sua morte il suocero Erennio Rufino insieme al fratello del primo marito di Pudentilla, Sicinio Amico, che avrebbe voluto che la donna sposasse l'altro fratello Sicinio Claro, probabilmente affinché il cospicuo patrimonio restasse in famiglia²⁰⁶, diedero vita ad un'opera denigratoria e calunniatoria nei confronti del filosofo.

Le accuse principali si concentrarono sul fatto che Pudentilla sarebbe stata costretta al matrimonio da incantesimi, perché in realtà il suo desiderio profondo sarebbe stato invece quello di non volere più risposarsi; vi erano lettere in cui era confessato l'impiego della magia; Pudentilla era ultrasessantenne al

²⁰⁵ Apul. *Apol.* 67.3.

²⁰⁶ Sul patrimonio di Pudentilla cfr. R. DUNCAN-JONES, *The Economy of the Roman Empire: Quantitative Studies*, Cambridge 1982, 347, il quale, partendo dal passo in cui Apuleio menziona una generosa donazione che egli aveva spinto la moglie a effettuare a favore dei figli di lei (Apul. *Apol.* 93.4 «*praeterea ex re familiari sua fructuosissimos agros et grandem domum opulente ornatam magnamque uim tritici et ordei et uini et oliui ceterorumque fructuum, seruos quoque haud minus CCCC, pecora amplius neque pauca neque abiecti pretii donaret*».) e osservando come non venga fatta menzione di un impoverimento della donna a seguito di ciò, ha affermato, pur sottolineando come qualsiasi calcolo al riguardo debba essere considerato solo una plausibile approssimazione della misura reale, che la donna fosse considerevolmente ricca (Apuleio affermò che avesse quattro milioni di Assi al momento del matrimonio Apul. *Apol.* 71;77) e che potesse disporre di circa 600 schiavi: «*it is probably fair to assume that her original fortune included a disposable labour force not less than 600 strong (the figure may be too low)*»

momento del matrimonio²⁰⁷; le nozze erano state celebrate in campagna e non in città senza testimoni; Apuleio, dopo il matrimonio, aveva estorto un'ingente dote alla moglie²⁰⁸. Il processo si svolse intorno al 160 d.C., a Sabrata²⁰⁹, durante un *conventus*²¹⁰ presieduto dal proconsole della provincia d'Africa Claudio Massimo²¹¹.

L'autodifesa che Apuleio²¹² pronunciò in occasione del processo ci è pervenuta nei codici con il titolo *De magia*, ma è nota come Apologia. È un'ampia orazione giudiziaria, l'unica di età imperiale giunta fino a noi, che certamente fu rielaborata dall'autore in vista della pubblicazione. Nello specifico chiaramente la questione seppur incardinata sul reato di magia, sottintendeva

²⁰⁷ Sul punto anagrafico è interessante una breve digressione: Augusto scoraggiava il matrimonio delle persone anziane come riferito in Val. Max. 7.7.4, in cui l'imperatore invalida (*improbavit*) il matrimonio di una donna anziana, che sposandosi aveva diseredato i figli.

²⁰⁸ Vd. AMARELLI, *Apuleio in difesa di se stesso per un'accusa di magia* in AMARELLI, LUCREZI, I processi contro Archia cit.

²⁰⁹ Città fondata dai Fenici intorno al VII secolo a.C. nella parte nord-occidentale dell'attuale Libia, fu conquistata dai Romani nel 46 a.C.; il sito archeologico di Sabratha, locato non lontano dall'omonima città moderna.

²¹⁰ Il termine *conventus* indicava le adunanze provinciali (ma col tempo passò ad indicare anche il periodo e/o le città in cui si svolgevano queste riunioni) durante le quali i governatori romani giudicavano sui casi presentati innanzi a loro, sia in sede civile che in sede penale; sulle competenze dei proconsoli nell'amministrazione della giustizia vd. F. HURLET, *Tra giurisdizione cittadina e giurisdizione imperiale: la sfera di competenza del proconsole*, in *Studi Classici e Orientali* 56 (2010) 231 ss. I proconsoli, avendo giurisdizione in prima istanza e in appello, per non costringere gli interessati a recarsi nel capoluogo, percorrevano ogni anno i territori loro affidati, fermandosi nelle città principali; in tali occasioni accorrevano giudici, avvocati, contendenti e imputati, che raccogliendosi nel medesimo luogo formavano vere e proprie assemblee giudiziarie, alle quali si diede il nome di *conventus*; cfr. F. AMARELLI, *Il conventus come forma di partecipazione alle attività giudiziarie nelle città del mondo provinciale romano*, in *Politica e partecipazione nelle città dell'impero romano*, Roma 2005, 1 ss.

²¹¹ Console nel 144 d.C., fu maestro e collaboratore di Marco Aurelio; governatore della Pannonia superiore tra il 150 e il 154 d.C., nel 158 d.C. fu nominato proconsole in Africa.

²¹² Sulla identificazione di Apuleio come mago resta di riferimento la riflessione di F. GRAF, *La magia nel mondo antico*, Roma-Bari 1995, 69 ss., che fa derivare l'accusa di magia dalla enorme curiosità del filosofo-naturalista e del filosofo-teologo.

motivazioni decisamente più prosaiche: la dote²¹³. D'altronde lo stesso filosofo lo chiarisce immediatamente all'inizio della sua celebre difesa: *Certus equidem eram proque uero obtinebam, Maxime Cl. quique in consilio estis, Sicinium Aemilianum, senem notissimae temeritatis, accusationem mei prius apud te coeptam quam apud se cogitatam penuria criminum solis conuiciis impleturum; quippe insimulari quiuis innocens potest, reuinci nisi nocens non potest. Quo ego uno praecipue confisus gratulor medius fidius, quod mihi copia et facultas te iudice optigit purgandae apud imperitos philosophiae et probandi mei. Quanquam istae calumniae ut prima specie graues, ita ad difficultatem defensionis repentinae fuere²¹⁴.*

Apuleio si rivolge a Claudio Massimo, sostenendo che tutti gli elementi emersi contro di lui non sono certo incompatibili con la professione di filosofo.

Nella prima parte del discorso Apuleio sgombra il campo da accuse secondarie, ricavate dai suoi comportamenti interpretati dagli accusatori come indizi d'immoralità: ad esempio il fatto di aver scritto versi erotici o di far uso di dentifricio e di uno specchio; respinge inoltre l'imputazione di essere povero e di aver quindi circuito la ricca vedova per interesse.

Se nel processo si parlava di *mali versus*, chiara allusione cioè alla magia ed all'incantamento, detto *malum carmen* in epoca decemvirale e proibito dalla

²¹³ Apul. *Apol.* 66.1 «[...] me, quem lucri cupiditate inuasisse Pudentillae domum dictitant [...]». Sul punto confronta: S. STUCCHI, *Sulla dote di Pudentilla nell'Apologia di Apuleio*, in *Erga-Logoi. Rivista di storia, letteratura, diritto e culture dell'antichità* 7 (2019) 137 ss.

²¹⁴ Apul. *Apol.* 1.

legge delle dodici tavole, l'autore non esita ad allontanare lo spettro dell'accusa contrapponendo l'aggettivo *malus*, usato al plurale e riferito ai versi, a *bonus*, e lasciando intendere che i versi venivano definiti mali in quanto fatti male, e non nel senso di malefico o di magico.

Dal capitolo 25 ha inizio la confutazione dell'accusa di magia. Alla magia volgare, come la intendevano i suoi nemici e con la quale egli afferma di non aver mai avuto nulla a che fare, Apuleio contrappone una magia di tipo più nobile, consistente in un particolare rapporto del filosofo (quale egli si dichiara, rifacendosi alla dottrina platonica) con la realtà divina, in una speciale pratica di familiarità con gli dei che non conferisce alcuna capacità di influire direttamente sulle cose umane, ma permette a colui che è degno di possederla una superiorità su tutti gli altri uomini.

Presso i Persiani, egli ricorda, i maghi erano i sacerdoti che amministravano il culto, mentre secondo Platone solo chi aveva esercitato la magia aveva diritto ad accedere al soglio regale.

Con il tempo, però, il termine mago era diventato sinonimo di stregone, un uomo cioè che esercita malefici, e la potenza attribuita ai maghi cominciò a spaventare il popolo superstizioso ed ignorante, per cui Apuleio rinnega con decisione il fatto di essere pratico dell'esercizio della magia, continuando a smentire punto per punto le accuse di cui è oggetto.

Non si è maghi, sostiene Apuleio, se si è studiosi della natura, se si esercita la professione di medico alla luce del sole ed in maniera disinteressata, se si pratica in maniera assidua il culto degli dei.

In realtà, il confine tra certe filosofie religiose e le dottrine è quantomeno labile, per cui egli ha sì, preso parte a rituali propri di scienze occulte, ma senza aver mai praticato sortilegio in danno di qualcuno.

Quindi quella che viene definita magia sarebbe in realtà religione, o addirittura scienza.

Apuleio distingue la figura di *magus*, legata alla sua imputazione, da quella del *sicarius*, del *fur* e del *venenarius*; a fondamento dell'accusa contro di lui non sembra esserci nemmeno la *lex Cornelia*²¹⁵, dal momento che la normativa sillana puniva l'omicidio, il tentato omicidio, il veneficio, e prevedeva anche l'incriminazione del magistrato e del falso testimone che procurassero inavvertitamente la morte di un innocente.

Ad una più attenta osservazione, però, si comprende che Apuleio viene accusato proprio in forza del provvedimento corneliano, non in virtù della norma in esso contenuta, che puniva il veneficio, ma per effetto di decisioni senatorie, di cui abbiamo notizia soprattutto in età severiana con Ulpiano e Modestino, con le quali viene colpito l'esercizio delle arti magiche con la pena prevista dalla *lex Cornelia* in materia di veneficio. Un passo delle istituzioni di Marciano, che verrà

²¹⁵ Visione contrastante l'abbiamo riscontrata in L. PELLECCI, *Innocentia eloquentia est. Analisi giuridica dell'Apologia di Apuleio*, Como 2013, 271 ss. che invece afferma che Apuleio fu processato secondo la *Lex cornelia*.

poi ripreso da Giustiniano nelle *Institutiones* (4.18.5.), ci mostra il percorso attraverso il quale si arrivò ad un allargamento dell'ambito di applicazione della legge sillana.^{[L][SEP]}Non era la magia in quanto tale ad essere sanzionata, poiché l'utilizzo dei *venena* per la preparazione dei *pocula amatoria* poteva essere colpito dalla *lex Cornelia* solo se integrasse una pratica omicida.

Ben presto, però, cominciò ad essere richiesta un'estensione delle ipotesi criminose nei processi per magia nei confronti degli imputati che erano ritenuti colpevoli di aver procurato la morte con veleni o con formule magiche; si decise quindi di punire con la stessa pena che la *lex Cornelia* prevedeva per il veneficio dapprima i riti magici che preludevano alla preparazione dei *pocula amatoria*, poi lo stesso *crimen magiae*.

E' dunque ragionevole presupporre che Apuleio venga accusato in base alla normativa sillana non di veneficio, ma di magia. La magia veniva, infatti, assimilata all'avvelenamento in forza della sua interpretazione estensiva, e per la repressione di essa poteva essere addirittura inflitta la pena capitale²¹⁶. Come è noto Apuleio venne assolto, nonostante l'esperienza e l'accortezza degli accusatori; il suo appassionato discorso di apologia, però, non aveva certo allontanato i dubbi sulla sua professione di mago.

²¹⁶ AMARELLI, *Il processo di Sabratha* cit. 69 ss.

Capitolo III

Cristianesimo e cultura magica

3.1 Il cd. reato di Cristianesimo e le persecuzioni

Il rapporto fra i Cristiani e il potere imperiale, nei tre secoli che dividono l'inizio della diffusione della nuova religione nell'impero dalla conversione di Costantino, fu articolato e problematico²¹⁷.

Il Cristianesimo non rappresentò solo una nuova religione ma dava vita ad una complessa organizzazione che influiva, sempre più con il passare del tempo, sulla vita sociale. Diffondeva credenze religiose distinte, professava valori e norme etiche nuove, si dava una organizzazione disciplinata e in grado di procacciarsi mezzi di sussistenza. Il Cristiano condivideva con l'ebraismo idea dell'universalità ma diversamente dall'Ebreo, che rimaneva legato alla sua origine e appartenenza al popolo eletto, egli si sentiva cittadino, legato agli altri

²¹⁷ Sul tema la bibliografia è notoriamente immensa, segnaliamo perciò qui solo alcuni testi più significativi sul tema: A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums im den ersten drei Jahrhunderten*, Lipsia 1924⁴ (tr. it. *Missione e propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli*, Cosenza 2009); M. SORDI, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, dal cui testo ci rifaremo in imminenti successive parti; P. BROWN, *Il culto dei santi: l'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, tr. it., Torino 1983; P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, Bari 1987; G. FILORAMO, S. RODA, *Cristianesimo e società antica*, Bari 1992; P. BROWN, *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, tr. it., Roma 1995 e dello stesso autore *Il sacro e l'autorità: la cristianizzazione del mondo romano antico*, Roma 1996; G. FILORAMO, D. MENOZZI, *Storia del Cristianesimo*, Bari 2001.

credenti in Cristo, in una *civitas* unica senza nessun confine tradizionale politico o di razza, credeva nell'universalità per fede.

Nacquero diversi centri cristiani che mantenevano fra loro continui contatti, mediante sinodi o concilii per assicurare una continuità d'indirizzo generale, quali organismi politici economici e finanziari.

Il fondamento giuridico delle prime persecuzioni e le regole processuali seguite nei processi contro i Cristiani rappresenta una tematica estremamente problematica e aperta che ha dato origine, come noto, a diverse teorie²¹⁸.

Per Mommsen i Cristiani furono condannati in virtù delle misure adottate dai magistrati romani dotati di *coercitio* e questo spiegherebbe la varietà delle accuse formulate e le diverse procedure adottate. Tale tesi potrebbe non essere conciliabile con alcune fonti quali l'epistolario tra Plinio e Traiano, gli Atti dei Martiri e le varie testimonianze letterarie; questi testi sono concordi, infatti, nel mostrare come, almeno in parte, i procedimenti che subirono i cristiani furono dei veri e propri processi, rientranti nell'orbita delle cosiddette *cognitiones extra ordinem*²¹⁹.

Alcuni studiosi evidenziano l'esistenza di leggi speciali contro il Cristianesimo: Tertulliano, ad esempio nelle sue indagini che esplorano il passato, sostiene l'esistenza di leggi specifiche anticristiane e offre una serie di

²¹⁸ GUADAGNO, *Rapporti tra Cristiani e Pagani nel I e II secolo*, in AA.VV., *Cristiani*, cit. 39 ss.; AA.VV., *Il processo contro Gesù*, a cura di F. Amarelli e F. Lucrezi, Napoli 1999, *passim*; L. SOLIDORO MARUOTTI, *Sul fondamento giuridico delle persecuzioni dei Cristiani*, in AA.VV., *Cristiani nell'Impero romano*, Napoli 2002, 127 ss.; M. SORDI, *I Cristiani e l'Impero romano*, Milano, 2004, *passim*.

²¹⁹ T. MOMMSEN, *Der Religionsfrevel nach römischem Recht*, Berlino 1890, 399.

richiami a leggi anticristiane nell'*Ad nationes*²²⁰ e in particolare in un famoso passo dell'*Apologeticum*²²¹. L'autore, nello stesso momento, definisce tale insieme "antica e confusa foresta di leggi"²²². L'apologeta farebbe risalire la legislazione anticristiana ad un senatoconsulto sorto dal rifiuto del Senato alla proposta di Tiberio di consentire il culto di Cristo²²³.

Bisogna aggiungere che la forma del senatoconsulto era, dal punto di vista giuridico, l'unica che in età giulio-claudia poteva autorizzare o rifiutare l'accoglienza del nuovo culto²²⁴.

Lattanzio, nelle *Divinae Institutiones*²²⁵, cita Ulpiano come colui che nel settimo libro *De officio proconsulis*, avrebbe raccolto e commentato vari rescritti imperiali, allo scopo di definire quali pene potessero essere applicate ai Cristiani. Il libro di Ulpiano non è conservato, ma comunque una raccolta di editti imperiali contro il Cristianesimo sembrerebbe dimostrare che *lo ius coercionis* dei magistrati non bastasse a porre una base giuridica ai processi contro i cristiani.

Sulpicio Severo scrive di una serie di editti anticristiani che

²²⁰ Tert. *Ad Nat.* 1.6.4 « *Christianum puniunt leges. Si quod est factum Christiani, erui debet. Nulla lex prohibet inquirere, atquin pro legibus facit inquisitio: quomodo enim legem obseruabis cauendo quod lege prohibetur, adempta diligentia cauendi per defectionem agnoscendi quid obserues?* ».

²²¹ Tert. *Apol.* 4.4 « *praeferatur veritati, de legibus prius concurram vobiscum ut cum tutoribus legum. Iam primum cum dure definitis dicendo: Non licet esse vos!* ».

²²² Tert. *Apol.* 4.7.

²²³ Tert. *Apol.* 5.2; M. SORDI, I. RAMELLI, *Il senatoconsulto del 35 contro i cristiani in un frammento porfiriano* in *Aevum* 78 (2004) 59 ss.

²²⁴ SORDI, *I cristiani* cit. 28.

²²⁵ Lactant. *Div. inst.* 5.11.

condannavano il nuovo culto e che avrebbero fornito i fondamenti delle condanne a morte degli apostoli Pietro e Paolo²²⁶.

La maggioranza degli studiosi tuttavia rifiuta l'esistenza di tale senatoconsulto, che sembra non rappresentare leggi specificamente anticristiane, ma solo norme per preservare la tradizionale religione politeistica pagana dal diffondersi di culti nuovi e stranieri, ne sono testimonianza diverse fonti letterarie.²²⁷

Parte della storiografia, però, "ha rivolto, volta per volta, la propria attenzione ai singoli fenomeni persecutori, opportunamente distinguendo una repressione cristiana provinciale da quella avvenuta in territorio italico, differenziando la posizione degli imputati cristiani a seconda della loro condizione sociale ('*honestiores* ', '*humiliores* ', '*cives Romani*', '*peregrini*', '*milites* '), cercando di porre in luce l'impossibilità di ridurre ad unità tutti gli episodi"²²⁸.

Ruolo importante nei primi processi contro i Cristiani ebbe la *lex Iulia de maiestate*, fu appellandosi infatti alle disposizioni di questa legge che i governatori delle province poterono accusare di sedizione i Cristiani, come troviamo testimonianza negli Atti dei Martiri²²⁹. Altri capi d'accusa furono di sacrilegio, cioè rifiutarsi di venerare la divinità imperiale, di ateismo, di *impietas*,

²²⁶ Sulp. Sév. *Chron.* 2.29.3 «*Post etiam datis legibus religio vetabatur, palam edictis propositis Christianum esse non licebat*».

²²⁷ Cic. *Leg.* 2.8.19.8; Liv. 4.30.11; Tac. *Ann.* 3.60-64.

²²⁸ L. SOLIDORO MARUOTTI, *Profili storici del delitto politico*, Napoli 2002, 79 ss.

²²⁹ *Acta Martyrum Scillitanorum* 10.1; *Acta Perpetuae et Felicitatis* 6.3.

di associazione illecita. Reato a loro riconosciuto e che appare più volte fu anche quello di magia²³⁰.

Presumibilmente i primi Cristiani furono perseguiti seguendo quelli che erano i *crimina* definiti dai reati comuni; solo in seguito in talune province il *nomen Christianum* divenne fattispecie indipendente di reato²³¹.

Quanto disposto dal *senatus consultum* del 17 d. C. relativamente alle pene per *mathematici, Chaldaei, harioli e ceteri qui simile fecerunt*²³², venne utilizzato per la condanna dei primi Cristiani: lo stesso Gesù, con l'apostolo Pietro, fu del resto definito mago dal filosofo greco Celso, intorno al 170 d.C., nella sua opera *l'Alethès lógos* (1.6;6.42;7.36), successivamente Agostino scriverà che l'apostolo venisse appellato "arcimago"²³³.

Ancora Tacito ricorda, relativamente l'accusa mossa dal marito Aulo Plauzio alla moglie Pomponia Graecina di *superstitio externa*, nel 57 d. C., cioè di seguire un nuovo culto, che fu affidata al giudizio del tribunale domestico²³⁴.

Nelle province l'ostilità verso i Cristiani apparve prima che a Roma a causa di contrasti inizialmente forse di tipo economico più che ideologico, ricordiamo, ad esempio, una rivolta popolare scoppiata ad Efeso durante il regno di Nerone.

²³⁰ Sul punto F. LUCREZI, Costantino e gli aruspici, in *AAN* 97 (1987) 171 ss.; S. BRADBURY, *Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century*, in *CPh* 89 (1994) 120 ss.; J. CURRAN, *Constantine and the Ancient Cults of Rome. The Legal Evidence*, in *G&R* 43 (1996) 68 ss ; L. DE GIOVANNI, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*, Napoli 2003.

²³¹ SOLIDORO MARUOTTI, *Sul fondamento giuridico* cit. 129.

²³² Ulp. *Coll.* 15.2.1.

²³³ SOLIDORO MARUOTTI, *Sul fondamento giuridico* cit.133.

²³⁴ Tac. *Ann.* 13.32.

La motivazione di tale rivolta, descritta negli Atti degli Apostoli, fu decisamente prosaica. Ad Efeso c'era una fiorente comunità di artigiani che preparavano simulacri della dea Artemide, venerata in quel luogo. L'opera di proselitismo di San Paolo influì molto negativamente su tale commercio. Le vendite ebbero un crollo, costringendo in buona parte i tanti artigiani a una notevole diminuzione degli introiti²³⁵.

Interessante riscontrare come la prima rivolta anticristiana fu in realtà molto probabilmente sobillata da preparatori di amuleti magici. Si ritiene infatti che questi artigiani preparassero oltre che statuette devozionali anche le famose *efèsia grammata*²³⁶ ossia arcane formule incise su amuleti, utili secondo le credenze, a scacciare malocchi e sortilegi²³⁷, solo pochi decenni dopo i cristiani avrebbero reso la pariglia ai maghi.

La prima persecuzione dei Cristiani a Roma tradizionalmente si colloca nel 64 d.C., quando Nerone accusò i Cristiani dell'incendio della città; Tertulliano, più di un secolo dopo, affermò che questa abbia dato inizio ad una

²³⁵ Atti 19.23-27 «23 Verso quel tempo scoppiò un gran tumulto riguardo alla nuova dottrina. 24 Un tale, chiamato Demetrio, argentiere, che fabbricava tempietti di Artèide in argento e procurava in tal modo non poco guadagno agli artigiani, 25 li radunò insieme agli altri che si occupavano di cose del genere e disse: "Cittadini, voi sapete che da questa industria proviene il nostro benessere; 26 ora potete osservare e sentire come questo Paolo ha convinto e sviato una massa di gente, non solo di Efeso, ma si può dire di tutta l'Asia, affermando che non sono dèi quelli fabbricati da mani d'uomo. 27 Non soltanto c'è il pericolo che la nostra categoria cada in discredito, ma anche che il santuario della grande dea Artèide non venga stimato più nulla e venga distrutta la grandezza di colei che l'Asia e il mondo intero adorano". 28 All'udire ciò s'infiammarono d'ira e si misero a gridare: "Grande è l'Artèide degli Efesini!". 29 Tutta la città fu in subbuglio e tutti si precipitarono in massa nel teatro, trascinando con sé Gaio e Aristarco macèdoni, compagni di viaggio di Paolo.» (trad. CEI)

²³⁶ L. BETTARINI, *Testo e lingua nei documenti con ΕΦΕΣΙΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ*, in *ZPE* 183 (2012) 111 ss.

²³⁷ Cfr. Atti 19.18.19.

serie interrotta di persecuzioni²³⁸, ma altre fonti storiche come Svetonio e Tacito²³⁹, pur testimoniando una ostilità nei confronti dei Cristiani, non collegarono direttamente le persecuzioni all'incendio della città. Inoltre ricordiamo che all'epoca i Cristiani rappresentavano ancora una esigua minoranza non del tutto distinta da quella giudea.

Domiziano, che pure secondo Cassio Dione²⁴⁰ condannò a morte una persona di cui non abbiamo notizie per astrologia, diede vita alla seconda persecuzione, di tale evento ne abbiamo informazioni solo dalle fonti cristiane più antiche del II sec. d.C., Eusebio²⁴¹ e Tertulliano²⁴².

Cassio Dione scrive che l'imperatore Domiziano avesse un comportamento sicuramente ostile verso i Cristiani, ma che le accuse a loro mosse, comunque, rientravano ancora nel *crimen laesae Romanae religionis*, integrando la fattispecie del *crimen maiestatis*.

Nel 110 d.C. nella lettera scritta da Plinio il Giovane, *legatus pro praetore consulari* in Bitinia, all'imperatore Traiano, si evidenzia come l'autore della missiva si rivolga all'imperatore per avere più precise indicazioni nel perseguire i Cristiani in caso di crimini comuni. L'imperatore risponde che non è possibile osservare criteri precisi e dotati di efficacia generale e che bisogna attenersi alle

²³⁸ Tert. *Apol.* 5.3.

²³⁹ Svet. *Ner.* 16.2; Tac. *Ann.* 15.44.

²⁴⁰ Cass. Dio. 67.12.2 «ὡς ἀστρολόγοις ὀμιληκῶς».

²⁴¹ Euseb. *Hist. eccl.* 3.20.5.

²⁴² Tert. *Apol.* 4.4.

leggi delle diverse province. Questo testimonia ancora una volta la non esistenza di leggi specifiche contro i cristiani²⁴³.

L'imperatore Antonino Pio represses duramente ogni attività contro la religione di stato, che era ancora pagana; una prova sarebbe rappresentata da un rescritto inviato a C. Prastina Pacato Messalino, legato della Lugdunense intorno al 141 d.C, sotto il titolo *de mathematicis et vaticinatoribus*; con tale rescritto condannava e unificava le pene per matematici, vaticinatori e cristiani, ritenendo le loro attività *contra quietem imperiumque populi Romani*²⁴⁴.

Le tensioni nell'Impero verso il Cristianesimo tesero ad aumentare e il capo d'accusa rivolto contro i Cristiani sembrerebbe divenire il solo fatto di essere tali: Giustino²⁴⁵ lamenta infatti che "l'unica accusa che ci viene rivolta è quella di essere Cristiani". E dagli *Acta Martyrum* risulta che nel giro di pochi anni furono processati e giustiziati, appunto "in quanto Cristiani", Policarpo, Giustino, i martiri Lionesi e Scillitani, Apollonio, Perpetua²⁴⁶.

L'imperatore Marco Aurelio considerò la ormai diffusa nuova religione pericolosa per lo stato e sul piano giuridico essa non fu considerata diversamente, il vescovo di Sardi Melitone testimonia, infatti, come in Asia, in virtù di nuovi editti si creò una accanita persecuzione dei Cristiani²⁴⁷.

²⁴³ Cfr. R. MUTH, *L'inventario concettuale delle lettere sui cristiani di Plinio e dell'Imperatore Traiano rispecchiato nella letteratura latina successiva sulle persecuzioni dei cristiani*, in *WS* 114 (2001) 405 ss.

²⁴⁴ Ulp. *Coll.* 15.2.3-4.

²⁴⁵ *Iust. Apol.* 4.7.2.24.1

²⁴⁶ SOLIDORO MARUOTTI, *Sul fondamento giuridico* cit. 143.

²⁴⁷ Euseb. *Hist. eccl.* 4.26.5.

Decio, forse mosso da forti tensioni presenti all'interno dell'esercito nel quale molti soldati ritenevano i Cristiani colpevoli delle sconfitte subite, dichiarò la fine di ogni tolleranza nei confronti del Cristianesimo e diede vita ad azioni anticristiane spietate.

Dopo aver arrestato alcuni membri del clero, tra i quali il Papa Fabiano, nel 250 emanò un editto²⁴⁸ contro i Cristiani, ma del quale non ci è giunto il testo.

Al di là di quanto gli apologisti affermano delle persecuzioni precedenti, l'editto di Decio, oggettivamente fu il primo provvedimento di legge con validità generale, estesa a tutte le province dell'impero.

Da quanto si può desumere il testo dell'editto comunque non affermava la persecuzione dei Cristiani esplicitamente, ma era destinato a rinsaldare la tradizione pagana in particolare l'immagine dell'imperatore e la salute dell'impero.

Dionigi, vescovo di Alessandria, e Commodiano danno notizia di due editti voluti da Valeriano: il primo, emesso nel 257, dichiarava l'istituzione ecclesiastica illegale, richiedeva la requisizione immediata di tutti i suoi beni, mobili e immobili, e l'immediato arresto di tutti gli ecclesiastici; veniva, inoltre, proibita ogni ulteriore riunione di culto, pena la morte per i partecipanti; il secondo, del 258, stabiliva la pena di morte o la deportazione ai lavori forzati per

²⁴⁸ Cypr. Ep. 30.3.

tutti gli arrestati in precedenza e si presentò nella forma di un senato consulto, vale a dire di una deliberazione della Curia.

Diocleziano dopo un lungo periodo di tolleranza mise in atto una politica di tipo assolutistico e sacrale. Da un rescritto del Codice di Giustiniano emerge a chiare lettere che Diocleziano, il primo grande persecutore dei cristiani, proibì con una legge del 294 l'*ars mathematica*, ossia l'astrologia, sia sotto il profilo del *discere*, imparare, sia dell'*exerceri*, mettere in pratica, anche se egli considerava di notevole importanza studiare la geometria ed esercitarsi in essa.²⁴⁹

Il provvedimento di Diocleziano giunse ai compilatori probabilmente grazie al Codice Ermogeniano²⁵⁰ che certamente conteneva un titolo dedicato ai malefici. Probabilmente questo avveniva anche perché, mentre l'esercizio professionale dell'astrologia è sempre stato giudicato illecito, la punibilità della *scientia* deve essere stata periodicamente revocata.

Si può ritenere un precedente agli editti contro i Cristiani l'editto contro i Manichei emanato nel 297 quando l'imperatore era in procinto di intraprendere una campagna anti-iranica.

²⁴⁹ LUCREZI, *Magia, stregoneria e divinazione* cit. 48.

²⁵⁰ Come noto il *Codex Hermogenianus* è una raccolta privata di costituzioni, costituita una integrazione del *Codex Gregorianus* e raccolse una serie di rescritti dello stesso Diocleziano emessi tra il 294 e il 295 d.C. Fu riconosciuto solo nel 438 d.C. da Teodosio quale codificazione ufficiale. Gli autori delle due opere, Gregorio e, con tutta probabilità, Ermogeniano] riuscirono nell'ambizioso intento di raccogliere un elevato numero di costituzioni imperiali grazie soprattutto alla consultazione degli archivi imperiali, cui avevano accesso, essendo entrambi funzionari dell'amministrazione centrale. Le due raccolte, di cui ci sono pervenuti solo scarni frammenti, e non ci è noto per tradizione diretta, ma sulla base delle leggi barbariche *Burgundionum* e *Wisigothorum*.

Fra il 303 e il 304 l'Imperatore emanò quattro editti contro i Cristiani, considerati come una potenziale minaccia per l'integrità dello stato e per la *vetus religio*: essi non sono infatti disposti a riconoscere la religione ufficiale romana, ossia il paganesimo, né tantomeno la natura divina dell'imperatore.

Contenuto del primo editto fu l'ordine di: abbattere le chiese, distruggere con il fuoco le sacre scritture, confiscare dei beni ecclesiastici, proibire le riunioni tra i fedeli, l'attribuzione dell'infamia ai Cristiani e ancora per coloro appartenenti all'esercito e alla burocrazia imperiale che professassero la fede cristiana era prevista la privazione della capacità processuale, l'esclusione dalle cariche pubbliche e l'assoggettamento alla condizione di schiavitù²⁵¹.

L'Imperatore Diocleziano, nel 303 d.C., dispose l'arresto di tutti gli ecclesiastici; con un successivo editto, dello stesso anno, escluse i Cristiani e i membri del clero da un'amnistia, a meno che questi non avessero compiuti sacrifici agli dei pagani. Infine, nel 304 d.C., a causa delle pressioni di Galerio fu emanato un ulteriore provvedimento, portato a conoscenza di tutti gli abitanti

²⁵¹ «Appena dopo la pubblicazione dell'editto, secondo il racconto tradizionale, scoppiarono ben due incendi nel palazzo imperiale, a breve distanza l'uno dall'altro, e allora divampò la furia imperiale: Diocleziano fece arrestare e uccidere sacerdoti e diaconi senza processo e senza attendere la loro confessione, instrui i giudici affinché si recassero presso i templi, costringendo tutta la popolazione a compiere sacrifici pagani; ordinò che quanti avessero rifiutato fossero accusati come *hostes publici*, dunque considerati rei di *crimen maiestatis*, e messi a morte come tali o come incendiari, dopo avere subito la confisca dei patrimoni, a seguito di procedimenti di accertamento estremamente sbrigativi. Queste esecuzioni, però, non avvennero sulla base del primo editto, come del resto dimostra il riferimento di Lattanzio a capi d'imputazione quali l'incendio e la lesa maestà.» SOLIDORO MARUOTTI, *Sul fondamento giuridico* cit.153.

dell'impero tramite epistole. L'Imperatore sanciva l'obbligo per l'intera popolazione di compiere sacrifici agli dei romani, pena la morte²⁵².

Successivamente all'abdicazione di Diocleziano le normative anticristiane rimasero valide in tutto l'Impero fino all'anno 311 d. C., anno nel quale vennero abrogate da un editto emanato da Galerio, il quale riconobbe la libertà di culto a tutte le sette religiose dell'Impero, a condizione che non avessero legami con stranieri e pregassero per la salute dell'Imperatore.

3.2 Le costituzioni di Costantino sulla magia

In questo paragrafo precorreremo alcune costituzioni di Costantino incluse nel Codice teodosiano, sul quale ci soffermeremo maggiormente in seguito, in un paragrafo dedicato. La scelta di questa anticipazione, tutt'altro che disgregante, è invece funzionale ad un'analisi del pensiero costantiniano nella sua completezza. Esso meritava una parte indipendente, autonoma, non solo per la preponderanza della figura di Costantino rispetto al panorama successivo, ma anche perché queste scelte costantiniane, che andremo ora a scandagliare, rappresentano per valore ideologico delle premesse necessarie per comprendere più agevolmente il mutamento ideale circa la magia occorso in questa fase della esperienza giuridica romana. Se le avessimo confuse con le altre recuperate nel

²⁵² Euseb. *Hist. eccl.* 8.2.5; 8.6.10.

teodosiano temiamo il messaggio peculiare sarebbe potuto andare disperso, posto sullo stesso piano storico di altre che invece riteniamo siano state l'effetto di queste e quindi non paragonabili.

Com'è noto l'imperatore Costantino²⁵³ dopo la vittoria su Massenzio nel 312 emanò il cosiddetto editto di Milano nel 313, che sanciva la piena libertà di culto (anche) ai cristiani²⁵⁴. Libertà di culto che, come vedremo, non veniva estesa illimitatamente a tutte le credenze e che, con una svolta decisamente repressiva, avrebbe trovato il suo culmine, 67 anni dopo, con l'editto di Tessalonica di Teodosio I, del 380, che elesse il Cristianesimo a unica religione riconosciuta.

Le motivazioni che mossero Costantino in questa nuova apertura alla religione sono state sondate da innumerevoli ricerche²⁵⁵, vedendo studiosi finanche affrontare la problematica della reale esistenza o di un editto del 313²⁵⁶.

²⁵³ Lact. *De mort. pers.* 26.1-3; 26.6-7; Euseb. *Hist. eccl.* 8.13.15; Euseb. *Vit. Const.*

²⁵⁴ Cfr. L. SALVATORELLI, *La politica religiosa e la religiosità di Costantino*, in *Ricerche religiose* 4 (1928) 289 ss, in particolare 312 nt. 2 in cui lo storico afferma che nell'editto di Milano si vedrebbe espressa una incompatibilità con ogni professione di esclusivismo cristiano, perfettamente conforme a quella religiosità sincretistica che si riscontra nella condotta di Costantino.

²⁵⁵ Tra gli altri: V. SESAN, *Die Religionspolitiker christlich-römischen Reiche von Konstantin dem Großen bis Theodosius dem Großen (313-380)*, Berlino 1911, 168 ss.; E. GALLI, *L'Editto di Milano del 313*, in *La Scuola cattolica* 41 (1913) 39 ss.; M. ADRIANI, *La storicità dell'editto di Milano*, in *Studi romani* 2 (1954) 18 ss, in particolar modo 23 ss.; P. BREZZI, *Dalle persecuzioni alla pace di Costantino*, Roma 1960; M. AGNES, *Alcune considerazioni sul cosiddetto "editto" di Milano*, in *Studi romani* 13 (1965), *passim*; T. CHRISTENSEN, *The So-Called Edict of Milan*, in *Classica et mediaevalia* 35 (1984) 129 ss.; J. IRMSCHER, *L'imperatore Costantino nel giudizio dei Riformatori tedeschi*, in *Costantino il Grande dall'Antichità all'Umanesimo, Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico* (Macerata 18-20 dicembre 1990), a cura di G. Bonamente, F. Fusco, I, Macerata 1992, 487 ss.; H. A. DRAKSE, *Constantine and Consensus*, in *Church History* 64 (1995) 1 ss.; CH. M. ODAHL, *God and Constantine's Sanction for Imperial Rule in the First Christian Emperor's Early Letters and Art*, in *Church History Review* 81 (1995) 327 ss.

²⁵⁶ Le fonti del IV secolo, le tardoantiche e le medievali non menzionano affatto un editto di Milano. Cfr. J.R. KNIPFING, *Das angebliche Mailänder Edikt v. J. 313 im Lichte der neueren Forschung*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 39 (1921) 206 ss. nota 1.

La questione costantiniana rappresentò comunque una inversione inoppugnabile che rompendo le precedenti cataratte fece fluire sempre più impetuosamente il cristianesimo nella vita pubblica e giuridica romana. Pare comunque pacifico che la scelta religiosa dell'imperatore non rappresentava "un affare di coscienza privato, ma piuttosto un esempio da seguire, e grande impegno fu da lui posto, inoltre, nell'elaborazione di una definizione unica, coattiva e tassativa del nuovo credo (dando, così, fondamento giuridico alla nuova categoria della "eresia", da intendere ormai come deviazione rispetto alla "retta dottrina", formulata dal potere episcopale o conciliare cristiano)"²⁵⁷.

La cultura cristiana si mutò irreversibilmente e, pur mantenendo i propri principi ideologici, celebrò la potenza romana, con i fondamentali concetti dell'eternità e della universalità, una Roma rinnovata dal sangue dei due apostoli Pietro e Paolo consacrata poi nella nuova immagine dell'Imperatore²⁵⁸.

Pur abbandonando il culto dell'imperatore divinizzato, Costantino assunse il titolo di *episcopus ton ektos*²⁵⁹ (vescovo dei non cristiani) e partecipò al Concilio di Nicea.

²⁵⁷ LUCREZI, *Costantino* cit.

²⁵⁸ L'inizio della fama 'cristianissima' di Costantino, è in gran parte probabilmente dovuta dall'*Elogio di Costantino* del 335 ad opera di Eusebio vescovo di Cesarea in cui se ne presenta la figura come immagine di Dio e mimesi del Logos. Cfr.: EUSEBIO DI CESAREA, *Elogio di Costantino. Discorso per il trentennale. Discorso regale*, a cura di M. Amarise, Milano 2005, 11 ss.

²⁵⁹ Euseb. *Vit. Const.* 4.24. Cfr. J. STAUB, *Regeneratio Imperii*, Darmstadt 1972, 119 ss.

“La sacralità imperiale riusciva soddisfatta: per questa via l'imperatore arriverà poi ad assumere il più alto titolo sacro di *isapóstolos*, cioè uguale agli apostoli, a sottolineare la sua superiorità a tutti i presenti.”²⁶⁰

Pratiche considerate lecite o tollerate nel passato vennero severamente vietate, la Chiesa sola divenne custode della verità e legittimata a svolgere un ruolo profetico di guida²⁶¹.

Eppure Costantino non ebbe né la forza né la volontà di spazzare via i precedenti culti, nello specifico i rituali magici. L'Imperatore seppur muovendosi da una ispirazione chiaramente cristiana, mantenne un equilibrio, sostanziale forse ancor più che formale, circa la repressione della magia. Andava però consolidandosi la visione, che avrebbe poi inciso sulle politiche future, della dequalificazione della magia, da parte strutturale di una visione pagana a una forma di mera superstizione. In realtà, il passaggio fu ferale più per il paganesimo che per la magia stessa. Si incominciava ad indentificare la magia come superstizione e quindi, ampliando la categoria giuridica, il paganesimo stesso di cui la magia era parte, diventava superstizione. La magia fu quindi sfruttata come grimaldello per reprimere le religioni precedenti, di cui la magia era la parte più facilmente aggredibile.²⁶²

²⁶⁰ V. A. SIRAGO, *Roma e Cristianesimo: scontro e integrazione*, in *Cristiani nell'impero romano*. Giornate di studio, S. Leucio del Sannio- Benevento 22-29 marzo e 5 aprile-2001, Napoli 2002, 271 ss.

²⁶¹ Cfr. sul punto DE GIOVANNI, *Costantino e il mondo pagano* cit. e per le persecuzioni antipagane in genere, G. FILORAMO, *La Croce e il potere: i cristiani da martiri a persecutori*, Roma - Bari 2011.

²⁶² M. KAHLOS, *Religious Dissent*, in *Late Antiquity* 11 (2019) 350 ss.

Con il nuovo impero si ebbe un'evoluzione dei principi repressivi della magia e delle pratiche mantiche: coloro che perseguono la scienza o l'arte volte a interrogare il futuro o a interpretare liberamente i segni divini sono da condannare, "la stessa parola *divinatio* risulta ostica: la volontà divina è racchiusa tutta nelle sacre scritture, ed ogni altra manifestazione non può provenire che da Dio, per cui l'unica *divinatio* possibile e consentita non è altro che interpretazione dei libri sacri"²⁶³.

Ne consegue che la prima forma di culto pagano perseguita sia stata la divinazione con due costituzioni, la C.Th. 9.16.1 e 9.16.2, accolte poi anche nel Codice di Giustiniano.

C.Th. 9.16.1 Imp. Constantinus A.. ad Maximum. *nullus haruspex limen alterius accedat nec ob alteram causam, sed huiusmodi hominum quamvis vetus amicitia repellatur, concremando illo haruspice, qui ad domum alienam accesserit et illo, qui eum suasionibus vel praemiis evocaverit, post ademptionem bonorum in insulam detrudendo: superstitioni enim suae servire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere. Accusatorem, autem huius criminis non delatorem esse, sed dignum magis praemio arbitramur. proposita kal. feb. Romae Constantino A. v et Licinio Caes. cons. (319 febr. 1 [sept.....]).*

Tale norma, emanata a Roma il 1° febbraio 319²⁶⁴ indirizzata a Maximus *praefectus urbis*, distingue l'attività dell'aruspicina esercitata in pubblico da quella

²⁶³ LUCREZI, *Costantino* cit. 57.

²⁶⁴ La datazione è invero dibattuta. O. SEECK in *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.: Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*,

esercitata invece in privato; nel primo caso è ammessa, nel secondo proibita e perseguita con gravi pene a carico non solo dell'aruspice ma anche per il consultante, condannato anche in precedenza rispetto questa norma alla confisca dei beni e alla *deportatio*²⁶⁵. Costantino condanna l'aruspicina considerata *superstitio*²⁶⁶, il suo uso in pubblico viene tollerato presso i templi e solo se esercitata dagli aruspici, ma non vi si riconosce nessuna fondatezza. Successivamente Eusebio afferma nella *Vita Constantini* che l'imperatore proibì per legge ai funzionari dello stato, dai governatori provinciali ai prefetti del pretorio, di compiere sacrifici in atti legati alle loro funzioni pubbliche.²⁶⁷

Inoltre, sempre Eusebio sostiene che l'Imperatore emanò due leggi: la prima per permettere l'ampliamento e la costruzione di chiese cristiane, l'altra per proibire attività legate ai culti pagani e l'erezione di statue di dei, ovvero l'interdizione di atti di culto pagani nelle funzioni pubbliche.

Con tale costituzione Costantino condivide la condanna cristiana circa l'aruspicina ma contemporaneamente sembra operare una scelta politica di

Stuttgart 1919, 58, 68, corregge la data al primo febbraio 320 dato che il prefetto del pretorio Maximus salì in carica solo nel settembre del 320.

²⁶⁵ T. MOMMSEN, *Le droit pénal romain*, 3, Parigi 1984, 313. Non è ancora esplosa la repressione massima anche nei confronti del consultante come poi vedremo nella costituzione di Costanzo del 357 (C.Th. 9.16.4) in cui il consultante verrà invece condannato con *supplicium capitis*.

²⁶⁶ L'evoluzione del termine *superstitio* è continua. Da un suo uso nei confronti di tutto ciò che non era legato alla religione tradizionale romana, fino a diventare in epoca tarda una parola che definisce invece tutto ciò che era pagano. Cfr. W. F. OTTO, *Religio und Superstitio*, in *Archiv für Religionswissenschaft* 14 (1911) 406 ss. e il più recente saggio di M. SACHOT, *Religio/superstitio. Histoire d'une subversion et d'un retournement*, in *Revue de l'Histoire des Religions* 208 (1991) 355 ss.; cfr. anche S. CALDERONE, *Superstitio*, in *ANRW* 1.2 (Berlino-New York 1972) 377 ss.; D. GRODZYNSKI, *Superstitio*, in *Revue des Études Anciennes* 76 (1974) 36 ss.; L.F. JANSSEN, *Die Bedeutungsentwicklung von superstitio/superstes*, in *Mnemosyne* 28 (1975) 135 ss.; W. BELARDI, *Superstitio*, Roma 1976, *passim*.

²⁶⁷ Euseb. *Vit. Const.* 2.45.

tolleranza, connettendosi, rispetto al divieto della pratica privata, sulla scia delle legislazioni imperiali precedenti²⁶⁸. La differenza fondamentale è che in precedenza il divieto di consultare gli aruspici *secreto et sine testibus*²⁶⁹ era collegato al timore che la divinazione fosse usata contro il principe, *de salute principis*, in tal caso la penalizzazione delle consultazioni riguardanti l'imperatore doveva essere ovvia ed era sanzionata a sufficienza da leggi precedenti. Le pene previste da tale costituzione sono massime: l'imperatore minaccia il rogo per gli aruspici che violino questa legge. Costantino dichiara, come non troviamo in nessun altro testo, che gli aruspici non possono invocare il pretesto della *vetus amicitia*²⁷⁰ per frequentare case altrui e che chi infrange questo divieto verrà addirittura bruciato vivo.

Un'altra innovazione è circa la figura del delatore, essenziale ovviamente per scovare chi praticava l'aruspicina privatamente. L'accusatore *huius criminis* in questo caso merita una ricompensa.

La questione non è secondaria. La legislazione anche costantiniana in tal senso è infatti non sempre uniforme, se infatti in alcuni casi la delazione

²⁶⁸ F. BULGARINI, 'Scientia punienda'. *L'accusa di magia nel passaggio dal paganesimo al cristianesimo*, in *Nuova rivista storica* 85 (2001) 215 ss.

²⁶⁹ Svet. Tib. 63.2.

²⁷⁰ Di grande interesse la visione di F.P. Casavola nella prefazione a DE GIOVANNI, *Costantino e il mondo pagano* cit. VI, il quale osserva: «Le costituzioni del 319 (C.Th. 9.16.1 e 2), che vietano agli aruspici di entrare in case private sia pure di amici, obbligandoli a celebrare i loro riti soltanto in pubblico, *libera luce*, tendono evidentemente ad arginare l'esplorazione del futuro, in un'età in cui i fattori di insicurezza sociale dovevano oscurare di ansietà le esistenze individuali». Cit. in P. ONIDA, *Il divieto dei sacrifici animali nella legislazione di Costantino. Una interpretazione sistematica*, in *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di San Costantino imperatore tra Oriente e Occidente*, a cura di F. Sini e P.P. Onida, Torino 2003, 88 ss. nt.116.

(soprattutto se calunniosa) meritava la decapitazione e il taglio della lingua, C.Th. 10.10.2²⁷¹, in questa invece il delatore ottiene invece un compenso. Potrebbe quindi emergere che per alcune fattispecie criminali, particolarmente allarmanti, Costantino volesse avere un controllo capillare, accostando agli *agentes in rebus*²⁷² dei “quasi” *agentes in rebus*, che per guadagnare ricompense facessero della delazione pressoché una professione²⁷³. Questa deriva di spie ‘amatoriali’, evidentemente sfuggita dal controllo statale, sarà poi di fatto stroncata da una costituzione del 380 (C.Th. 10.10.13), che prevedeva che il delatore dopo tre accuse, anche fondate (!), fosse decapitato²⁷⁴.

La seconda costituzione²⁷⁵, che segue la prima con un breve intervallo di tempo, è un editto indirizzato *ad populum* del 15 maggio 319, in cui viene ribadito il divieto della consultazione domestica degli aruspici e la liceità per contro della consultazione in luogo pubblico.

²⁷¹ «[...] *delatorum execranda pernicies, et inter primos conatus in ipsis faucibus stranguletur, et amputata radicitus invidiae lingua vellatur, ita ut iudices nec calumniam nec vocem prorsus deferentis admittant; sed si qui delator exstiterit, capitali sententiae subiugetur.* [...]»

²⁷² Sul ruolo degli *agentes* cfr. A. GIARDINA, *Aspetti della burocrazia nel basso impero*, Roma 1977, 170 ss. in cui l'autore definisce queste figure anche, e soprattutto, come controllori degli interessi della corte e della politica imperiale. Nel 359 Costanzo II ufficializzerà questa funzione di controllo, C. Th. 6.29.4 « *agentes in rebus [...] quae geri in re publica videritis, notitiae subtrahatis, scientes poenis eum debitis subiugari, qui tantum facinus ausus fuerit perpetrare*».

²⁷³ Ammiano racconta in 15.3 del *notarius* Paulus, che andava insinuandosi in banchetti solo per riferire poi all'imperatore e riscuotere eventuali compensi.

²⁷⁴ A. DI MAURO TODINI, *Divinazione e magia nelle Costituzioni Imperiali del IV Secolo*, Roma 1980, 100 ss.

²⁷⁵ DE GIOVANNI, *Costantino e il mondo pagano*. cit.23 s.; DESANTI, *Sileat omnibus*, cit.140 s.; F. LUCREZI, *Costantino e gli aruspici*, in *AAN* 97 (1987) 171 ss.; F. HEIM, *Les auspices publiques de Cosntantin à Théodose*, in *Ktema* 13 (1988) 41 ss.; S. MONTERO HERRERO, *Los haruspices bajo el emperador Constantino*, in *Atti del Secondo Congresso Internazionale Etrusco*, 3, Roma 1989,1213 ss.

C.Th. 9.16.2 Imp. Constantinus AA. *ad populum. haruspices et sacerdotes et eos, qui huic ritui adsolent ministrare, ad privatam domum prohibemus accedere vel sub praetextu amicitiae limen alterius ingredi, poena contra eos proposita, si contempserint legem. qui vero id vobis existimatis conducere, adite aras publicas adque delubra et consuetudinis vestrae celebrate sollemnia: nec enim prohibemus praeteritae usurpationis officia libera luce tractari. dat. id. mai. Constantino A. v et Licinio cons. (319 mai. 15).*

In tale editto l'aruspicina viene definita *consuetudinis vestrae celebrate sollemnia*, riti tradizionali, *praeteritae usurpationis officia*, dove *usurpatio* non assume un valore negativo ma piuttosto quello di consuetudine. Anche l'aggettivo possessivo *vestrae* non implica necessariamente un distacco dell'imperatore dal sentire del suo popolo²⁷⁶ ma piuttosto, forse, una più intima presa di coscienza religiosa da parte di Costantino. Il paragone, infatti, tra *superstitioni suae*, usato in CTh 9.16.1, e *consuetudinis vestrae*, come scritto in questa, secondo De Giovanni²⁷⁷ rappresenterebbe un cambio di tono riconducibile ad una percepita estraneità, da parte dell'Imperatore, nei confronti dell'aruspicina, determinata dal suo nuovo e più consapevole credo cristiano.

I toni, comunque, rispetto alla prima costituzione appaiono decisamente più tenui, forse per il diverso destinatario della costituzione: nel primo caso è il prefetto urbano, quindi l'irritazione dell'imperatore nei confronti dei senatori

²⁷⁶ M. V. ESCRIBANO-PAÑO, *Constantino y Licinio: la leyes constantinianas a proposito de los haruspices (319-320)*, in *RIDA* 57 (2010) 197 ss.

²⁷⁷ DE GIOVANNI, *Costantino e il mondo pagano* cit. 36.

sembrerebbe più palese; nel secondo ci si rivolge al popolo romano, con la consapevolezza che l'esercizio vietato era diffuso e difficilmente sradicabile in tempi brevi. D'altronde ci sentiremmo di condividere la visione secondo cui la costituzione in esame, lungi dall'essere immediatamente antipagana è, piuttosto, volta a limitare semplicemente le pratiche magiche singole che potrebbero essere pericolose, non solo per la cittadinanza, ma anche per l'imperatore e quindi per il potere costituito.²⁷⁸ Ci viene in sostegno sul punto la felicissima definizione di Biondi, secondo cui il provvedimento era strumento per la difesa del potere imperiale piuttosto che difesa del cristianesimo.²⁷⁹ L'assenza di una pena specificata nel dettato normativo potrebbe far propendere al rinvio a una norma precedente in cui in effetti tale pena era invece prevista:²⁸⁰ questa normativa si potrebbe individuare²⁸¹ in C.Th. 9.16.1o secondo altre tesi²⁸² in una costituzione precedente sui sacrifici a noi non pervenuta.

Sempre sul tema della liceità delle consultazioni degli aruspici è la terza costituzione del 320, che pare avere carattere diverso dalle precedenti.

C.Th. 16. 10. 1 Imp. Constantinus A. ad Maximum. Si quid de palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more veteris observantiae quid portendat, ab haruspibus requiratur et diligentissime scriptura collecta ad nostram scientiam referatur, ceteris etiam

²⁷⁸ DI MAURO TODINI, *Divinazione e magia* cit. 126.

²⁷⁹ B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano* I, Napoli 1952, 285.

²⁸⁰ F. SITIZIA, *Recensione a L. De Giovanni, Costantino e il mondo pagano*, in *BIDR* 82 (1979) 233 ss.

²⁸¹ DI MAURO TODINI, *Divinazione e magia* cit. 119.

²⁸² A. PIGANIOL, *L'Empereur Constantin*, Parigi 1932, 130.

usurpandae huius consuetudinis licentia tribuenda, dummodo sacrificiis domesticis abstineant, quae specialiter prohibita sunt. Eam autem denuntiationem adque interpretationem, quae de tactu amphitheatri scripta est, de qua ad heraclianum tribunum et magistrum officiorum scripseras, ad nos scias esse perlatam. dat. xvi kal. ian. Serdicae; accepta viii id. mar. Crispo ii et Constantino ii cc. cons. (320/1 dec. 17).

In questo caso l'aruspicina è interpretata secondo una richiesta di un caso concreto (un fulmine ha colpito il palazzo), non in termini generici e astratti. Si ritiene infatti che la costituzione sia la risposta dell'imperatore al prefetto di Roma su come interpretare la norma in seguito al caso occorso.²⁸³ L'imperatore ordina che in caso di pericoli riguardanti lo Stato e l'imperatore (come nel caso della folgore) vengano interpellati gli *haruspices*, che venga relazionato il responso e sia trasmesso a corte. Secondo le tradizioni romane il prodigio era espressione di un'ira divina e l'*iter* da usare per questi accadimenti era peculiare. Innanzitutto, bisognava segnalare l'evento eccezionale (*nuntiare*) e valutarlo (*prodigii loco habere*), poi deferirlo al senato (*referre ad senatum*) che doveva accoglierlo e disporre, sentiti gli esperti, la cerimonia di *procuratio* indicata²⁸⁴.

Anche se questa costituzione sembra *prima facie* una mera ripresa delle normazioni precedenti, in questo caso l'imperatore agisce quale *pontifex*

²⁸³ ESCRIBANO-PAÑO, *Constantino y Licinio*, cit. 202.

²⁸⁴ S. SATTERFIELD, *Prodigies, the pax deum and the ira deum*, in *The Classical Journal* 110 (2015), 431 ss.

maximus, osservando come abbiamo visto, la procedura delle *procuratio*. Nel testo in oggetto infatti riscontriamo: *denuntiatio*, *interpretatio*, relazione del *praefecus urbis* al *tribunum et magistrum officiorum* e infine il *referre* all'imperatore (*pontifex maximus*, per l'appunto).²⁸⁵ Costantino finiva quindi per restringere ulteriormente l'ambito consentito degli aruspici ora, seppur in risposta a un caso specifico, strettamente codificato²⁸⁶.

Le costituzioni appena analizzate sembrano rivelare una visione contraddittoria, perniciosa, spesso illogica del potere costantiniano nei confronti della aruspicina²⁸⁷. Se per certi versi infatti, tale attività è denigrata come *superstitio* (C.Th. 9.16.1), come retaggio di vecchie pratiche (C.Th. 9.16.2), e in tal senso punita anche aspramente se officiata in privato, d'altra parte resta ammessa quando è pubblica. Persino ordinata come necessaria nel caso del palazzo folgorato.²⁸⁸

Tale atteggiamento è più chiaro se collocato nel giusto contesto storico. L'inizio del IV secolo era ancora di transizione tra la nuova religione cristiana che stava per diventare ufficiale i tradizionali culti pagani ancora diffusi, in una fase che potremmo definire di contaminazioni confliggenti tra vecchi e nuovi riti entrambi (ancora) impregnati di credenze magiche.

²⁸⁵ DI MAURO TODINI, *Divinazione e magia* cit. 143.

²⁸⁶ Cfr. O. SEECK, *Die Regesten der Kaiser und Päpste*, Stoccarda 1919, 58, 68, 169.

²⁸⁷ In realtà l'intero pensiero costantiniano si è spesso configurato, anche nella produzione normativa, come ambiguo. Con quell'atteggiamento di chi per primo passa un valico. J. TURMEL, *La vision de Constantin*, in *Revue du Clergé français* 48 (1906) 518 ss.

²⁸⁸ LUCREZI, *Costantino* cit. 59.

Se nei confronti della aruspicina il tono normativo era stato altalenante nei confronti della magia, Costantino si pone in modo decisamente più deciso.

C.Th. 9.16.3: *Imp. Constantinus A. et C. ad Bassum pf. p. eorum est scientia punienda et severissimis merito legibus vindicanda, qui magicis accincti artibus aut contra hominum moliti salutem aut pudicos ad libidinem deflexisse animos detegentur. nullis vero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quaesita corporibus aut in agrestibus locis, ne maturis vindemiis metuerentur imbres aut ruentis grandinis lapidatione quaterentur, innocenter adhibita suffragia, quibus non cuiusque salus aut existimatio laederetur, sed quorum proficerent actus, ne divina munera et labores hominum sternerentur. dat. x. kal. iun. Aquileia, Crispo et Constantino Caess. coss²⁸⁹.*

La data della costituzione presenta alcuni problemi per la discrepanza fra la datazione consolare della *subscriptio* (*Crispo et Constantino Caess. Coss.*) che rimanderebbe agli anni 321 o 323 e la prefettura urbana di Giunio Basso al quale la costituzione è indirizzata, che si colloca, invece, fra il 15 marzo 317 e il primo Settembre 319²⁹⁰. La magia viene presentata esplicitamente come *scientia punienda* e *vindicanda*. L'atteggiamento di Costantino è però particolarmente aspro nei confronti della sola magia nociva; le altre forme di magia, ad esempio

²⁸⁹ La costituzione reca anche l'*interpretatio* essendo stata accolta nel *Breviarum*: *malefici vel incantatores vel immissores tempestatum vel ii, qui per invocationem daemonum mentes hominum turbant, omni poenarum genere puniantur.*

²⁹⁰ A. CHASTAGNOL, *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire*, Parigi 1962, 70; SEECK, *Regesten* cit. 62 ss., ritiene che nella *subscriptio* fosse indicato originariamente il quinto consolato di Licinio ma dopo la sua *damnatio memoriae* il suo nome sarebbe stato sostituito da Costantino come Cesare, come tra l'altro accettato anche da DE GIOVANNI, *Costantino e il mondo pagano* cit. 65.

quella adoperata per guarire le malattie o ridurre il dolore, sono ancora tollerate. Nella costituzione leggiamo infatti *magicis [...] animos deeguntur* l'imperatore non afferma che la *scientia* magica debba essere perseguita *in toto* e in quanto tale, ma nei casi in cui essa sia usata per ottenere effetti criminosi, ponendo in pericolo o colpendo l'integrità fisica delle persone, la loro onorabilità, l'*existimatio* dei pudici animi, ovvero inducendo *honestae feminae* ad atti di libido. In tal modo la normativa si avvicina a quanto già stabilito dalla *lex Cornelia de sicariis et veneficis*²⁹¹.

Rispetto a questa ultima parte è interessante evidenziare come nelle cd. *Pauli Sententiae* sia condannato l'uso di filtri magici, se questi conducono alla morte, l'azione è punibile secondo la *lex Cornelia* con la pena capitale o in alternativa *ad metallum* con motivazione di tipo etico (*quia mali exempli res est*)²⁹².

“La costituzione di Costantino pone invece esplicitamente i filtri amorosi nell'ambito della magia (*qui magicis accinti artibus [...] pudicos ad libidinem deflexisse animos deteguntur*), ma non ne giustifica la penalizzazione sulla base della *lex Cornelia de sicariis et veneficis*, nella misura cioè in cui essi attentano all'integrità fisica e mentale degli individui, il cui effetto è dunque assimilabile a quello dei *venena*, ma perché sono gli strumenti del compimento o dell'induzione

²⁹¹ V. NERI, *La repressione della magia: principi e prassi giudiziaria. Le testimonianze antiochene*, in AA.VV. *Politica, religione e legislazione nell'Impero romano (ss. IV-V d.C.)*, Bari 2014, 199 ss.

²⁹² 5.23.16 . MOMMSEN, *Droit penal* cit. 359.

a reati sessuali, come l'adulterio e lo stupro, dai quali la tradizione giuridica romana intendeva difendere le donne di elevata condizione sociale.²⁹³

Come già evidenziato Costantino sembra quindi distinguere una magia buona da una magia cattiva, riconoscendo alla prima persino efficacia benefica. La magia buona sarebbe quella grazie alla quale si possono tutelare i campi dalla distruzione oppure ottenere *remedia [...] humanis corporibus*. Tale distinzione durò tuttavia poco: Ammiano ci racconta che già sotto Costanzo II se qualcuno - per lenire una sofferenza - avesse fatto ricorso ad un incantesimo, sarebbe di certo stato tratto in giudizio e condannato a morte²⁹⁴.

Sarebbe ora interessante sondare più compiutamente il rapporto tra magia e medicina, per molti versi indissolubile. Purtroppo non è il tema di questa ricerca, basti però rilevare che in questa 'epoca di angoscia'²⁹⁵ la crisi della medicina ufficiale, come di tutte le arti, a causa della precarietà dell'organizzazione statale, della miseria diffusa, delle epidemie²⁹⁶ riconduceva i cittadini alle antiche arti magiche; a quei territori antichi in cui il *pater* era guaritore e mago e impastava con i *carmina*, i filtri, le *incantationes*, i rimedi utili

²⁹³ NERI, *La repressione della magia* cit. 204.

²⁹⁴ Amm. Marc. 16.8.2 «*Nam si super occentu soricis vel occursu mustelae, vel similis signi gratia consulisset quisquam peritum, aut anile incantamentum ad leniendum adhibuisset dolorem, quod medicinae quoque admittit auctoritas, reus unde non poterat opinari delatus, raptusque in iudicium, poenaliter interibat.*».

²⁹⁵ Come dal titolo del noto volume di E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965.

²⁹⁶ U. CAPITANI, *Scienza e pratica nella cultura latina*, Firenze 1973, 117.

contro i malanni; a quel rapporto simbiotico con i *mores* che troppo repentinamente ora si stava dissolvendo.

3.3 Fra magia ed eresia: un delicato passaggio.

Come accennato in precedenza²⁹⁷, i primi Cristiani, nel loro complesso rapporto con l'impero, erano stati accusati di magia; per una amara inversione che di frequente accade nella storia, la Chiesa, di suo canto, appena poté condannò sempre proprio la magia e coloro che la praticavano.

La magia era stata sin dall'inizio del Cristianesimo considerata opera del demonio e i maghi (strumenti del demonio, agenti del male) appellati con varie locuzioni: *humani generis inimicus*²⁹⁸, *hostis communis salutis*²⁹⁹ o riprendendosi espressioni analoghe tratte anche dalla tradizione pagana, come *hostis salutis humanae*³⁰⁰ o *hostis generis humani* mutuata probabilmente da alcuni passi ciceroniani³⁰¹.

L'accusa di esercitare arti magiche era stata inoltre uno dei mezzi utilizzati nella lotta contro le eresie. Sin dagli Atti degli Apostoli con la figura di

²⁹⁷ V. infra pag. 95

²⁹⁸ Definizione ripresa addirittura nel titolo nella celebre bolla di Niccolò V del 1449 che diede non poca forza a quella Santa Inquisizione che pure avrebbe flagellato il Continente, e i suoi liberi pensatori, per qualche secolo.

²⁹⁹ Come saranno definiti i maghi in C.Th. 9.16.11.

³⁰⁰ Cfr. Eus. Caes. *H.E. sec. transl. Rufin.* 2.13.1; 4.7.1 ; 5.21.2.

³⁰¹ Cic. *Sest.* 15: «*communis salutis inimici.*». Cfr. NERI, *La repressione della magia* cit. 196.

Simon Mago infatti leggiamo³⁰²: *V'era da tempo in città un tale di nome Simone, dedito alla magia, il quale mandava in visibilio la popolazione di Samaria, spacciandosi per un gran personaggio. A lui aderivano tutti, piccoli e grandi, esclamando: «Questi è la potenza di Dio, quella che è chiamata Grande». Gli davano ascolto, perché per molto tempo li aveva fatti strabiliare con le sue magie. Ma quando cominciarono a credere a Filippo, che recava la buona novella del regno di Dio e del nome di Gesù Cristo, uomini e donne si facevano battezzare. Anche Simone credette, fu battezzato e non si staccava più da Filippo. Era fuori di sé nel vedere i segni e i grandi prodigi che avvenivano.*

Frattanto gli apostoli, a Gerusalemme, seppero che la Samaria aveva accolto la parola di Dio e vi inviarono Pietro e Giovanni.

Essi discesero e pregarono per loro perché ricevessero lo Spirito Santo; non era infatti ancora sceso sopra nessuno di loro, ma erano stati soltanto battezzati nel nome del Signore Gesù. Allora imponevano loro le mani e quelli ricevevano lo Spirito Santo.

Simone, vedendo che lo Spirito veniva conferito con l'imposizione delle mani degli apostoli, offrì loro del denaro dicendo: «Date anche a me questo potere perché a chiunque io imponga le mani, egli riceva lo Spirito Santo». Ma Pietro gli rispose: «Il tuo denaro vada con te in perdizione, perché hai osato pensare di acquistare con denaro il dono di Dio. Non v'è parte né sorte alcuna per te in questa cosa, perché il tuo cuore non è retto davanti a Dio. Pentiti

³⁰² *Atti 8.9-24 (trad. CEI 2008).*

dunque di questa tua iniquità e prega il Signore che ti sia perdonato questo pensiero. Ti vedo infatti chiuso in fiele amaro e in lacci d'iniquità». Rispose Simone: «Pregate voi per me il Signore, perché non mi accada nulla di ciò che avete detto».³⁰³

L'analisi di questo brano è utile perché getta le fondamenta di quella visione spesso degenerare che contraddistingue il mago e che sarà una costante nella dottrina cristiana e nelle normative ad esso ispirata.

Analizzando, ancora, gli Atti di Pietro e Paolo apocrifi³⁰⁴ si legge che Simone giunse a Roma e per convincere Nerone dei propri poteri, nel foro romano riuscì a volare, grazie alle sue arti magiche, neutralizzate immediatamente dalle preghiere di Pietro. Questo passaggio, non secondario,

³⁰³ *Atti 8.9-24* Ἀνὴρ δὲ τις ὀνόματι Σίμων προὔπηρχεν ἐν τῇ πόλει μαγεύων καὶ ἐξιστάνων τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρείας, λέγων εἶναι τινα ἑαυτὸν μέγαν, ὃ προσεῖχον πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου λέγοντες· Οὗτός ἐστιν ἡ Δύναμις τοῦ θεοῦ ἢ ἡ καλουμένη Μεγάλη. ὅτε δὲ ἐπίστευσαν τῷ Φιλίππῳ εὐαγγελιζομένῳ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐβαπτίζοντο ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες. ὁ δὲ Σίμων καὶ αὐτὸς ἐπίστευσεν, καὶ βαπτισθεὶς ἦν προσκαρτερῶν τῷ Φιλίππῳ, θεωρῶν τε ἡ σημαῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας γινομένας ἐξίστατο. Ἀκούσαντες δὲ οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις ἀπόστολοι ὅτι δέδεκται ἡ Σαμάρεια τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀπέστειλαν πρὸς αὐτοὺς Πέτρον καὶ Ἰωάννην, οἵτινες καταβάντες προσηύξαντο περὶ αὐτῶν ὅπως λάβωσιν πνεῦμα ἅγιον· οὐδέπω γὰρ ἦν ἐπ' οὐδενὶ αὐτῶν ἐπιπεπωκός, μόνον δὲ βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. τότε ἐπετίθεσαν τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτούς, καὶ ἐλάμβανον πνεῦμα ἅγιον. ἰδὼν δὲ ὁ Σίμων ὅτι διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων δίδεται τὸ πνεῦμα προσήνεγκεν αὐτοῖς χρήματα λέγων· Δότε κάμοι τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα ὡς ἐὰν ἐπιθῶ τὰς χεῖρας λαμβάνῃ πνεῦμα ἅγιον.

Πέτρος δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν· Τὸ ἀργύριόν σου σὺν σοὶ εἶη εἰς ἀπόλειαν ὅτι τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ ἐνόμισας διὰ χρημάτων κτᾶσθαι. οὐκ ἔστιν σοι μερὶς οὐδὲ κληρὸς ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ, ἢ γὰρ καρδία σου οὐκ ἔστιν εὐθεῖα ἔναντι τοῦ θεοῦ.

μετανόησον οὖν ἀπὸ τῆς κακίας σου ταύτης, καὶ δεήθητι τοῦ κυρίου εἰ ἄρα ἀφεθήσεται σοὶ ἡ ἐπίνοια τῆς καρδίας σου,· https://www.bibbiaedu.it/GRECO_NT/nt/At/8/?compareto=CEI2008.

³⁰⁴ Gli Atti di Paolo sono un testo apocrifo del Nuovo Testamento relativo a Paolo di Tarso, scritto in greco verso la fine del II secolo. La tradizione identifica l'autore in un certo Leucio Carino, discepolo dell'apostolo Giovanni, che avrebbe composto anche altri atti apocrifi, compresi nel cosiddetto «ciclo leuciano», di Pietro, Giovanni, Andrea e Tommaso.

colloca simbolicamente la magia a Roma, al cospetto del vecchio potere imperiale pagano (Nerone) in grado di riconoscerne la virtù, contro cui però interviene salvifica la figura di Pietro, che come un Costantino *ante litteram*,³⁰⁵ ne annulla subito gli esiti con il salvifico potere della preghiera ossia del diritto.

Simone fu, parimenti, considerato anche il primo eresiarca³⁰⁶ ed esponente dello gnosticismo.³⁰⁷

Troviamo inoltre documentazioni contro la magia anche nelle testimonianze dell'opera di Paolo ad Efeso: *“La prima comunità di Efeso, come quella di Gerusalemme, è ricca di portenti straordinari, con guarigioni ed esorcismi. Paolo, come Pietro e gli altri apostoli, liberano gli uomini da malattie del corpo e dello spirito.[..] Dio intanto operava prodigi non comuni per mano di Paolo, al punto che mettevano sopra i malati fazzoletti o grembiuli che erano stati a contatto con lui e le malattie cessavano e gli spiriti cattivi fuggivano. Alcuni Giudei, che erano esorcisti itineranti, provarono anch'essi a invocare il*

³⁰⁵ A Costantino si fa risalire tradizionalmente al costruzione della prima Basilica di S. Pietro come nel *Liber Pontificalis*, 1,176 « *Eodem tempore Augustus Constantinus fecit basilicam beato Petro apostolo...»*.

³⁰⁶ S. GERHARD (a cura di), *Gli Atti degli Apostoli*, Brescia 1985, 668 ss.; Iust. *Apol.* 1.26: «I sedicenti dèi, suscitati dai demoni, non furono perseguitati XXVI. - 1. In terzo luogo: anche dopo l'ascesa di Cristo al cielo, i demoni continuavano a suscitare uomini che dicevano di essere dèi; e questi non solo non furono perseguitati da voi ma furono stimati degni di onore. 2. Così un tale Simone di Samaria di un villaggio chiamato Gitton, - il quale sotto l'imperatore Claudio compiva prodigi magici, per mezzo dell'arte dei demoni che operavano in lui, nella vostra città imperiale di Roma - fu ritenuto dio, è stato onorato da voi di una statua; questa statua è stata eretta nel fiume Tevere tra i due ponti, con la scritta in latino: "*Simoni deo sancto*". ».

³⁰⁷ Iren. *Irlat.*, 1.23.4 «Ci sono due fonti di tradizione, ma come Dio è uno solo, solo una deriva da Dio, quella che la chiesa riceve tramite Cristo e gli apostoli che Egli scelse, specialmente Pietro. L'altra viene da Satana e risale al maestro gnostico Simon Mago, nemico per eccellenza di Pietro, che cercò di comprare il potere spirituale dell'apostolo e si guadagnò la maledizione. Come Pietro è il capostipite della vera successione, così Simone incarna la falsa successione degli eretici, ispirata dal demonio: è il padre di tutte le eresie».

nome del Signore Gesù sopra quanti avevano spiriti cattivi, dicendo: «Vi scongiuro per quel Gesù che Paolo predica!». Così facevano i sette figli di un certo Sceva, uno dei capi dei sacerdoti, giudeo. Ma lo spirito cattivo rispose loro: «Conosco Gesù e so chi è Paolo, ma voi chi siete?». E l'uomo che aveva lo spirito cattivo si scagliò su di loro, ebbe il sopravvento su tutti e li trattò con tale violenza che essi fuggirono da quella casa nudi e coperti di ferite. Il fatto fu risaputo da tutti i Giudei e i Greci che abitavano a Èfeso e tutti furono presi da timore, e il nome del Signore Gesù veniva glorificato. Molti di quelli che avevano abbracciato la fede venivano a confessare in pubblico le loro pratiche di magia e un numero considerevole di persone, che avevano esercitato arti magiche, portavano i propri libri e li bruciavano davanti a tutti. Ne fu calcolato il valore complessivo e si trovò che era di cinquantamila monete d'argento. Così la parola del Signore cresceva con vigore e si rafforzava».³⁰⁸

³⁰⁸ Atti 19.8-22 (trad. CEI): «Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν Ἀπολλῶ εἶναι ἐν Κορίνθῳ Παῦλον διελθόντα τὰ ἀνωτερικὰ μέρη ἐλθεῖν εἰς Ἔφεσον Δυνάμεις τε οὐ τὰς τυχούσας ὁ θεὸς ἐποίει διὰ τῶν χειρῶν Παύλου, ὥστε καὶ ἐπὶ τοὺς ἀσθενοῦντας ἀποφέρεσθαι ἀπὸ τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ σουδάρια ἢ σιμικίνθια καὶ ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ' αὐτῶν τὰς νόσους, τὰ τε πνεύματα τὰ πονηρὰ ἐκπορευέσθαι. ἐπεχείρησαν δὲ τινες καὶ τῶν περιερχομένων Ἰουδαίων ἐξορκιστῶν ὀνομάζειν ἐπὶ τοὺς ἔχοντας τὰ πνεύματα τὰ πονηρὰ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ λέγοντες· Ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν ὃν Παῦλος κηρύσσει. ἦσαν δὲ τινος Σκευᾶ Ἰουδαίου ἀρχιερέως ἑπτὰ υἱοὶ τοῦτο ποιοῦντες.

ἀποκριθὲν δὲ τὸ πνεῦμα τὸ πονηρὸν εἶπεν αὐτοῖς· Τὸν Ἰησοῦν γινώσκω καὶ τὸν Παῦλον ἐπίσταμαι, ὑμεῖς δὲ τίνες ἐστέ; καὶ ἐφαλόμενος ὁ ἄνθρωπος ἐπ' αὐτοὺς ἐν ᾧ ἦν τὸ πνεῦμα τὸ πονηρὸν κατακυριεύσας ἀμφοτέρων ἴσχυσεν κατ' αὐτῶν, ὥστε γυμνοὺς καὶ τετραυματισμένους ἐκφυγεῖν ἐκ τοῦ οἴκου ἐκείνου τοῦτο δὲ ἐγένετο γνωστὸν πᾶσιν Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσιν τοῖς κατοικοῦσιν τὴν Ἔφεσον, καὶ ἐπέπεσεν φόβος ἐπὶ πάντας αὐτούς, καὶ ἐμεγαλύνετο τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. πολλοὶ τε τῶν πεπιστευκότων ἤρχοντο ἐξομολογούμενοι καὶ ἀναγγέλλοντες τὰς πράξεις αὐτῶν. ἱκανοὶ δὲ τῶν τὰ περίεργα πραξάντων συνενέγκαντες τὰς βίβλους κατέκαιον ἐνώπιον πάντων· καὶ συνεψήφισαν τὰς τιμὰς αὐτῶν καὶ εὔρον ἀργυρίου μυριάδας πέντε. οὕτως κατὰ κράτος τοῦ κυρίου ὁ λόγος ἠῤῥξανε καὶ ἴσχυεν.».

Accuse di magia nera contro gli gnostici furono, inoltre, attestate nel III sec. dC, ad esempio nel caso di Menandro, discepolo di Simone; o di Marco, esponente della corrente orientale dei Valentiniani e Carpocrate, accusati di insegnare le arti magiche³⁰⁹. Lo stesso Eusebio scrivendo sulla storia delle eresie che si diffusero a partire dal regno di Adriano, affermava che il demonio volle allora colpire la Chiesa introducendo in essa maghi e ciarlatani per portare alla perdizione i fedeli.³¹⁰

Le condanne della Chiesa per eresia, fino a Costantino³¹¹, chiaramente non diedero vita al concretizzarsi di norme giuridiche, spesso esse rimasero su un piano meramente polemico, in quanto il Cristianesimo era riconosciuto come religione illecita e i suoi fedeli rappresentavano comunque una minoranza.

Con Costantino, invece, cambiando il rapporto tra Chiesa e impero, il potere statale favorì la condanna degli eretici, spesso attraverso accuse di magia. Negli anni compresi tra il 332 e il 335, ad esempio Atanasio vescovo di Alessandria, sostenitore della divinità di Cristo, affermata dal Concilio di Nicea

³⁰⁹ G. SFAMENI GASPARRO, *Eretici e maghi in Ireneo: l'accusa di magia come strumento della polemica anti-agnostica*, in "Munera amicitiae". Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a S. Pricoco, a cura di R. Barcellona e T. Sardella, Soveria Mannelli 2004, 474 ss.

³¹⁰ Euseb. *Hist. eccl.* 4.7.

³¹¹ Sulla istituzione della categoria giuridica di eretico a partire da Costantino si vedano tra gli altri: K. L. NOETHLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des 4. Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Dissertazione, Colonia 1971, *passim*; L. DE GIOVANNI, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano. Saggio sul libro XVI*, Napoli 1980, 81 ss.; R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico, Da Graziano ad Ugucione*, Padova 1994, 23 ss.; M.V. ESCRIBANO, *La construction de l'image de l'héretique dans le Code Théodosien XVI*, in *Empire chrétien et Église aux IVe et Ve siècles: Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien*, in *Actes du Colloque international*, Lione 6-8 ottobre 2005, Parigi 2008, 389 ss.

ma negata dagli ariani, fu accusato ripetutamente da questi di praticare magia nera. Tali accuse fecero sì che il vescovo fosse condannato e deposto (concilio di Tiro) e successivamente esiliato per decreto dell'Imperatore³¹².

Costanzo II, fervente ariano, succeduto al padre Costantino nel 337 ebbe un ruolo attivo nelle diatribe dottrinali che il Concilio di Nicea non aveva sanato. Infatti la situazione della Chiesa, specie in Oriente, ma anche in alcune aree dell'Occidente, restava lacerata e traballante sia sul piano dottrinale, quanto su quello organizzativo con conseguente incertezza e instabilità³¹³. Il vescovo di Roma Giulio I spinse gli imperatori Costante I per l'Occidente, Costanzo II per l'Oriente, a loro volta preoccupati che le discordie dottrinali influissero sull'ordine pubblico, a convocare un nuovo concilio a Serdica nel 343³¹⁴.

Anche in questo caso la magia ebbe un ruolo.

Durante il concilio i vescovi ariani fallendo nel loro intento di confermare la destituzione e l'esilio di Atanasio, si riunirono separatamente e composero una lettera sinodale nella quale accusavano il vescovo di Cordova, Ossio, principale sostenitore della tesi degli occidentali, di aver intrattenuto in oriente relazioni con persone dalla condotta scellerata e malvagia, in particolar modo con Paolino. Quest'ultimo era stato *episcopus Daciae*, ma successivamente era stato cacciato

³¹² G. MARASCO, *Pagani e cristiani di fronte alle arti magiche nel IV secolo d.C.: il caso di Atanasio*, in *QC* 3 (1991) 114 ss.

³¹³ A. SOLARI, *Ancora sulle leggi di C. contro il culto pagano*, in *Rend. Acc. Scienze di Bologna*, s. 2^a, 9 (1924-25) 22 ss.

³¹⁴ H. HESS, *The Canons of the Council of Sardica a.D.343. A Landmark in the early development of canon Law*, Oxford 1958, 10 ss.

dalla Chiesa con l'accusa di *maleficium* e suoi scritti di magia erano stati bruciati da Macedonio, vescovo di Mopsuestia³¹⁵, secondo una prassi attestata dal diritto romano³¹⁶.

L'uso diretto o indiretto di magia assunse quindi un ruolo fondamentale nella disputa dottrinale.

Priscilliano³¹⁷, vescovo di Avila, fu il più significativo rappresentante di un movimento ascetico sorto in Spagna verso la fine del sec. IV d. C. Tale movimento, che si diffuse in Spagna e in Gallia e fu aspramente condannato dalla Chiesa³¹⁸.

“Secondo il racconto di Sulpicio Severo³¹⁹, dopo molti contrasti non degni di essere menzionati che videro contrapposti Priscilliano con i suoi da un lato e i tre vescovi dall'altro, si giunse infine nell'ottobre del 380 a radunare a Cesaraugusta un concilio cui parteciparono dodici vescovi iberici e aquitani.

Le conclusioni di questo concilio sono incerte. Da un lato Sulpicio afferma che gli eretici non si presentarono al giudizio dei vescovi e che furono

³¹⁵ Hil., *fragmenta historica* A 4.1.7: « *quod conuixerit in Oriente cum sceleratis ac perditis. Turpiter namque Paulino quondam episcopo Daciae indiuiduus amicus fuit, homini, qui primo maleficus fuerit accusatus et de ecclesia pulsus usque in hodiernum diem in apostasia permanens cum concubinis publice et meretricibus fornicetur, cuius maleficiorum libros Machedonius episcopus atque confessor a Mobso combussit* » (S. Hilarii Episcopi Pictaviensis Opera, ed. A. Feder, [CSEL 65], Vindobonae – Lipsiae 1916, p. 66).

³¹⁶ Cf. ad es. P.S. 5.23.18.

³¹⁷ Su Priscilliano cfr. tra gli altri: M. SIMONETTI, Priscilliano Priscilianismo, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 3, cc. 4333-4335.

³¹⁸ G. MARASCO, *L'accusa di magia e i cristiani nella tarda antichità*, in *Augustinianum* 51 (2011) 367 ss.

³¹⁹ Sulp. Sev., *Chron.* 2.47.1: *post multa inter eos nec digna memoratu certamina...*

condannati i vescovi Instanzio e Salviano e i laici Elpidio e Priscilliano³²⁰; dall'altro, tuttavia, i canoni conciliari, così come ci sono pervenuti, non condannano esplicitamente nessuno e Priscilliano stesso dichiara nel *Liber ad Damasum* che nel concilio di Cesaraugusta “nessuno di noi è stato messo sotto accusa, nessuno incriminato, nessuno dimostrato colpevole, nessuno condannato, nessun crimine è stato ascritto a noi o alla nostra condotta di vita”.³²¹

Nel 383 l'imperatore usurpatore Magno Massimo, “desideroso di rafforzare la propria posizione a danno della corte ariana di Milano e di apparire agli occhi di Teodosio come il difensore dell'ortodossia religiosa, colse l'opportunità indicando un concilio a Bordeaux nell'anno 384. In questa sede [...] Priscilliano, a quanto riferiscono le fonti antiche, scelse di ricorrere (*prouocare*) direttamente al principe. [...] Come conseguenza della *prouocatio* Priscilliano e i suoi seguaci furono condotti a Treviri per essere sottoposti a processo.”³²²

Il processo si concluse con la condanna a morte dei principali aderenti della setta. Le accuse contro Priscilliano, a quanto riferisce Sulpicio Severo³²³, erano quelle di avere propagato dottrine immorali, di avere convocato riunioni con donne impure, di pregare nudo, alle quali si aggiungeva l'accusa più grave,

³²⁰ SULP. SEV. *Chron.* 2.47.3: *damnati Instantius et Saluianus episcopi, Helpidius et Priscillianus. laici.*

³²¹ M. VERONESE, *Tempora graua et periculosa: il caso Priscilliano*, in *Auctores Nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica*, 5, Bari 2008, 240 ss.

³²² ID.

³²³ SULP. SEV. *Chron.* 2.46.5.

quella di *maleficium*, crimine condannato severamente dagli imperatori soprattutto nel corso del IV secolo e che comportava la pena capitale³²⁴.

Mostrando l'ingerenza del braccio secolare in questioni di ordine religioso, la condanna capitale di Priscilliano, formulata alla corte imperiale di Treviri nel 385 d.C., rappresentò indubbiamente una tappa significativa delle relazioni tra Impero e Chiesa. La sentenza, cui Magno Massimo diede l'ordine di esecuzione, in base ai capi di imputazione formulati da alcuni vescovi, venne vivacemente contestata da eminenti esponenti del clero.³²⁵ Il vescovo di Milano, Ambrogio, personalità determinante nell'affermazione del Cristianesimo, pur convinto della necessità di preservare l'Impero ormai cristiano dalle dottrine eretiche, che potevano spingere all'errore e al peccato, fu contrario all'intervento persecutorio contro il paganesimo e in particolare verso la repressione imperiale nei confronti del priscillianesimo³²⁶.

Ancora, l'accusa di magia fu paravento per condanne che con la magia avevano nessun contatto. Ad esempio, essa fu usata per colpire, durante il Concilio di Costantinopoli del 360 d. C. i vescovi che avevano abbracciato tesi omeusiane. Si procedette contro costoro, preferendo imputarli per questioni magiche e non dottrinali, onde non riacutizzare discussioni teologiche che si

³²⁴ MARASCO, *L'accusa di magia* cit. 385.

³²⁵ A.R. BIRLEY, *Magnus Maximus and the Persecution of Heresy*, in *Bulletin John Rylands Library* 66 (1983) 13 ss..

³²⁶ Ambrogio durante la sua permanenza a Treviri in occasione del processo, rifiutò di incontrare tutti i vescovi che accusavano Priscilliano in tribunale ponendosi in aperta opposizione a Magno Massimo. *Ambr. Ep. 30* (24 Maur.) Cfr. C. GABRIELLI, *La sovranità del diritto e il caso di Priscilliano (Leo ep. 15)*, in *Politica, Religione e Legislazione nell'Impero Romano (IV e V secolo d.C.)*, *Collana Munera* 37 (2014) 105 ss.

volevano sedare, ma prediligendo agire su di un piano meramente disciplinare e morale.³²⁷ Tra le accuse possiamo ricordare quella di aver somministrato il battesimo e reso diacono un uomo arrestato, precedentemente, per stregoneria; di aver dato asilo a Tiro ad un ex sacerdote di Eracle, accusato anch'egli di stregoneria.

Queste accuse evidenziano la condanna per responsabilità non diretta, ma per il solo fatto di trattare e aver accolto in Chiesa individui riconosciuti colpevoli di magia, e per tale carattere assunsero aspetti contrastanti e problematici riguardo al loro fondamento giuridico, rispetto alle posizioni assunte sia dall'autorità ecclesiastica che quella imperiale in merito ai cosiddetti maghi che mostravano pentimento e mettevano fine all'uso di arti magiche. Anche se poco dopo con il Concilio di Elvira nel 306³²⁸ d. C. la Chiesa vietò il sacramento della comunione a chi, pur se in punto di morte, avesse commesso omicidio ricorrendo alla magia.

Con il Concilio di Laodicea, probabilmente del 364 d. C., venne sancito il divieto per gli ecclesiastici appartenenti agli ordini minori e maggiori, di praticare arti magiche, di essere stregoni, indovini o astrologi, prevedendosi la

³²⁷ MARASCO, *Pagani e cristiani* cit. 77.

³²⁸ Canon 6 (C. Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Paris 1907, vol. 1/1, p. 225 = *Concilios Visigóticos e hispano-romanos*, ed. J. Vives, Barcelona-Madrid 1963, p. 3): «*si quis maleficio interficiat alterum, eo quod sine idolatria perficere scelus non potuit nec in finem impertiendam illi esse communionem.*». Cfr. MARASCO, *L'accusa di magia* cit. 378.

scomunica anche per coloro che portassero amuleti, in tal modo si estese la condanna anche a quella che era stata considerata magia bianca³²⁹.

Si profila quindi in questi brevi cenni quanto la magia anche ad uso del cristianesimo sia risultata più che una minaccia, una valida alleata. Ben poco intimoriti dagli eventuali effetti esoterici delle formule, dei filtri, delle veggenze, e di tutti quei rituali pressappochisticamente inclusi nella medesima definizione di 'magico', la Chiesa sin dai primi passi mossi dalle sue giovanissime gambe la adoperò per regolare conti interni, per superare, tranciandole, annose questioni dottrinali, per delegittimare antichi culti o per disciplinarsi nei momenti di sbandamento intorno un nemico comune, l'ineffabile (e indimostrabile) timore del magico.

³²⁹ Canon 36 (cf. *Histoire des Conciles...* vol. 1/2, p. 1018).

Capitolo IV

La repressione della magia nell'Occidente tardoantico

4.1 La polarizzazione del sacro

La legislazione riguardante i reati di magia dopo Costantino, come visto, a partire da Costanzo II fino a Teodosio, assunse toni diversi: la figura del mago fu associata indissolubilmente ai malefici; scomparve inoltre la distinzione tra magia bianca e magia nera, come d'altra parte era da sempre ribadito dalla letteratura cristiana³³⁰.

Il nuovo assetto statale, con una rinnovata visione sociale, si riverbera sul diritto in maniera irreversibile.

I maghi venivano oramai attaccati da un doppio fuoco, uno secolare, con gli imperatori che sovente legiferavano in tal senso, ed un altro, quello della Chiesa, che faceva valere il suo peso in maniera oramai totalizzante su tutti gli aspetti della società³³¹.

³³⁰ Agostino in *De civitate Dei* (10. 9), denuncia come negativa la distinzione all'interno della magia, tra *teurgia* e *goetia* (*quam vel magian vel detestabili ore nomine goetian vel honorabiliore theurgiam vocant*), affermando che entrambe hanno come autori i demoni «*Haec et alia multa huiusmodi, quae omnia commemorare nimis longum est, fiebant ad commendandum unius Dei veri cultum et multorum falsorumque prohibendum. Fiebant autem simplici fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quam vel magian vel detestabiliore nomine goetian vel honorabiliore theurgiam vocant, qui quasi conantur ista discernere et illicitis artibus deditos alios damnabiles, quos et maleficos vulgus appellat (hos enim ad goetian pertinere dicunt), alios autem laudabiles videri volunt, quibus theurgiam deputant; cum sint utriusque ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus angelorum.*».

³³¹ M.W DICKIE, *Magic and magician in Greco -Roman World*, New York 2001, 273 ss.

Eppure, se è pur presente una forte influenza cristiana nella definizione degenerare dei maghi nelle costituzioni di Costanzo II e di Teodosio, il linguaggio, le espressioni utilizzate dalle cancellerie imperiali non sono ancora cristiane in modo esplicito e assoluto.

In C.Th. 16.10.12³³² Teodosio, rivolgendosi a Rufino prefetto del pretorio d'Oriente,³³³ proibisce alcuni aspetti della ritualità pagana, come praticare sacrifici, e condanna la divinazione (condanna estensibile a tutte le attività afferenti l'ambito magico) in quanto contraria alla legge naturale (*naturae ipsius leges velle rescindere, illicita perscrutari, occulta recludere, interdicta temptare*). La divinazione ha come obiettivo non solo la predizione ma anche la

³³² IMPPP. THEODOSIUS, ARCADIUS ET HONORIUS AAA. AD RUFINUM PRAEFECTUM PRAETORIO. *Nullus omnino ex quolibet genere ordine hominum dignitatum vel in potestate positus vel honore perfunctus, sive potens sorte nascendi seu humilis genere condicione ortuna in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris vel insontem victimam caedat vel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore veneratus accendat lumina, inponat tura, sarta suspendat. 1. Quod si quispiam immolare hostiam sacrificaturus audebit aut spirantia exta consulere, ad exemplum maiestatis reus licita cunctis accusatione delatus excipiat sententiam competentem, etiamsi nihil contra salutem principum aut de salute quaesierit. Sufficit enim ad criminis molem naturae ipsius leges velle rescindere, illicita perscrutari, occulta recludere, interdicta temptare, finem quaerere salutis alienae, spem alieni interitus polliceri. 2. Si quis vero mortali opere facta et aevum passura simulacra inposito ture venerabitur ac ridiculo exemplo, metuens subito quae ipse simulaverit, vel redimita vittis arbore vel erecta effossis ara cespitibus, vanas imagines, humiliore licet muneris praemio, tamen plena religionis iniuria honorare temptaverit, is utpote violatae religionis reus ea domo seu possessione multabitur, in qua eum gentilicia constiterit superstitione famulatum. Namque omnia loca, quae turis constiterit vapore fumasse, si tamen ea in iure fuisse turificantium probabuntur, fisco nostro adsocianda censemus. 3. Sin vero in templis fanisve publicis aut in aedibus agrisve alienis tale quispiam sacrificandi genus exercere temptaverit, si ignorante domino usurpata constiterit, viginti quinque libras auri multae nomine cogetur inferre, coniventem vero huic sceleri par ac sacrificantem poena retinebit. 4. Quod quidem ita per iudices ac defensores et curiales singularum urbium volumus custodiri, ut ilico per hos comperta in iudicium deferantur, per illos delata plectantur. Si quid autem ii tegendum gratia aut incuria praetermittendum esse crediderint, commotioni iudiciariae, subiacebunt; illi vero moniti si vindictam dissimulatione distulerint, triginta librarum auri dispendio multabuntur, officiis quoque eorum damno parili subiugandis. DAT. VI ID. NOV. CONSTANTINOPOLI ARCADIO A. II ET RUFINO CONSS.*

³³³ T. HONORÉ, *Law in the Crisis of the Empire 379-455 AD: the Theodosian dynasty and its quaestors*, Oxford 1998, 73 ss.

modifica dello stato naturale delle cose, divino, cui devono sottoporsi tutti gli uomini: a tutti gli uomini quindi la magia deve essere preclusa³³⁴.

In tal modo la costituzione - pur mostrando significativi influssi cristiani - non li esplicita ancora, ma allo stesso tempo incomincia a definire in legge quei valori che presto diventeranno universali. Emerge, nella lettura del disposto, un atteggiamento decisamente distante rispetto la precedente tradizione giuridica romana: infatti “dalla legislazione post-costantiniana la magia è considerata un crimine in sé, prescindendo dunque dalle sue applicazioni, ed un crimine non tanto contro i singoli individui ma contro l’intera comunità, un crimine la cui essenza è di natura religiosa, in quanto i maghi sono considerati gli strumenti di un’aggressione diabolica.”³³⁵

Costanzo II nel 357 aveva condannato anche coloro che si rivolgessero agli indovini, alla divinazione essa compiuta da maghi, astrologi, aruspici, in quanto, come già affermato, la divinazione può operare su avvenimenti modificandoli e distorcendoli dal loro percorso naturale³³⁶, come in CTh 9.16.4.

Nella costituzione, che avremo modo di analizzare di seguito più ampiamente³³⁷, iniziamo ad annotare che si incomincia a intravedere un’ispirazione, in modo esplicito o meno, ai principi cristiani e alla loro naturale

³³⁴ I. FARGNOLI, *Sulla 'caduta senza rumore' delle Olimpiadi classiche*, in *RIDA* 50 (2003) 119 ss.

³³⁵ NERI, *La repressione della magia* cit. 8.

³³⁶ Diversamente nelle *Sententiae Pauli* la consultazione di indovini sarebbe stata punita solo nel caso che il suo oggetto fosse la salute del principe o la sorte dello stato. P.S., 5.21.3 «*qui de salute principis vel summa rei publicae mathematicos hariolos haruspices vaticinatores consulit cum eo qui responderit capite punitur*».

³³⁷ V. 200 ss.

frizione con la magia. E' però, doveroso, rimarcare che la Chiesa, almeno in queste fasi, pur manifestando la sua approvazione per la repressione alla prassi giudiziaria messa in atto dalle leggi imperiali, non cooperò e non promosse collaborazione per l'identificazione di coloro che si potessero ritenere colpevoli di tali reati. Le torture inflitte inoltre dal braccio secolare per ottenere confessioni e le successive condanne inflitte non furono condivise.

Giovanni Crisostomo, arcivescovo di Costantinopoli nel 398, ne prese atto ma ne riconobbe l'inefficacia, egli condannò i suoi fedeli il ricorso a guaritori o astrologi, ma non li spinse mai a denunciarli all'autorità³³⁸.

A tale proposito va ricordato un particolare episodio della vita Severo di Antiochia di Zacharias di Mitilene. A Berito, tra gli studenti di diritto, un Egiziano di Tebe, Giovanni il Fullone voleva praticare la morte rituale di uno schiavo al fine di propiziarsi il "demone paredro" per ottenere i favori di una donna di cui era innamorato e che rifiutava il suo amore³³⁹. Su indicazioni della eventuale vittima un gruppo di Cristiani zelanti scoprirono che egli era in possesso di libri di magia. Questi intimarono a Giovanni di bruciare i libri, garantendogli che non lo avrebbero alle autorità. Tale scoperta spinse il Vescovo ad ordinare la ricerca di coloro che fossero sospettati di essere in

³³⁸ *De sancto hieromart. Phoca* (PG 50.701) «Io non tormento coi fatti, ma perseguito con la parola, non l'eretico, ma l'eresia, non disprezzo l'uomo, ma odio l'errore, e voglio che sia attirato a me. Non muovo guerra all'essenza. L'essenza è opera di Dio. Ma voglio correggere l'intelletto, che il diavolo ha corrotto. [...]»

³³⁹ Vita, ed. KUGENER 57-59. Per il ruolo e le prerogative del *daimon paredros*, ben noto soprattutto dalla letteratura dei PGM si vedano in partic. CIRAULO, *Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri*, in MEYER - MIRECKI, *Ancient Magic* cit., 279-295.

possesto di libri di magia e di requisirli. I libri furono poi bruciati pubblicamente alla presenza del vescovo e del *defensor civitatis*. Tra i Cristiani alcuni erano propensi a denunciarne i possessori e a consegnarli alla giustizia, come le leggi prescrivevano, ma lo stesso Zaccaria li dissuase ricordando l'affermazione di Ezechiele: "Io non voglio la morte del peccatore ma che si converta e viva"³⁴⁰.

Tale atteggiamento evidenzia una complessità di aspetti legata anche, in particolare nell'area orientale dell'Impero, alla questione che molti Cristiani provenivano da una formazione culturale filosofica e retorica classica, la stessa di coloro che erano ancora legati ad altri culti e a riti esoterici, e per tale motivo non accettarono la denigrazione o peggio la violenza, ma cercarono il confronto nell'esercitare il metodo dialettico riconoscendo che, pur se avversari, essi potevano essere considerati i depositari di una tradizione culturale ancora autorevole e valida sotto diversi profili³⁴¹.

"I Cristiani frequentano le scuole di grammatica e di retorica, oltre che di filosofia, tenute dai maestri platonici ad Alessandria come a Berito affollano la locale famosa scuola di diritto, convivendo con condiscepoli pagani, deplorandone l'attaccamento all'eseacrato culto idolatrico e cercando di convertirli, ma pure intesi ad appropriarsi degli strumenti consolidati di un sapere indissolubilmente legato alla tradizione pagana. Da questa tradizione il nuovo

³⁴⁰ Ezechiele 33.11.

³⁴¹ Si può rilevare nell'etica cristiana sin dall'inizio, nelle tre scuole teologiche originarie, Alessandria, Cesarea ed Antiochia, principi eudemonistici in continuità con l'etica pagana cfr. C. BENINCASA, *L'altra scena. Saggi sul pensiero antico, medievale, controrinascimentale*, Bari 1979, 110-129.

mondo, che emergerà con la sua peculiare fisionomia dall'amalgama complesso dello scenario tardoantico, ha preso una distanza ormai incolmabile, caratterizzandosi sempre più decisamente sotto il segno cristiano, ma recando per lungo tempo le tracce di un confronto-scontro in cui i due fronti hanno tenacemente sostenuto le proprie posizioni nella consapevolezza acuta che la posta in gioco era l'affermazione o la perdita, con il proprio patrimonio religioso, della rispettiva identità culturale.”³⁴²

Carattere particolare era il reato di magia all'interno degli ambienti agonistici, circensi, nei quali erano diffuse vendette e ritorsioni violente. A tale proposito si ritenne opportuno legiferare³⁴³. Sempre Libanio ricorda di un uomo, un certo Martirio che fu perseguito per magia dal governatore di Siria Festo, proprio perché assiduo frequentatore dell'ambiente degli atleti. Ancora un collaboratore di Libanio, Filoumeno, fu denunciato per magia presumibilmente per le sue relazioni con l'ambiente circense, “dal momento che Libanio, che viene ascoltato come testimone, dice di trovarsi in mezzo ad aurighi, palafrenieri, incaricati dell'apertura dei *carceres* del circo, che venivano torturati e fustigati a sangue.”³⁴⁴

³⁴² G.F. GASPARRO, *Magia e demologia nella polemica tra Cristiani e pagani* (V-VI sec.): *La vita di Severo di Zaccaria Scolastico*, in *MHNH* 6 (2006) 32 ss.

³⁴³ C.Th. 9.16.11. che pure analizzeremo in seguito, nel capitolo dedicato al C.Th.

³⁴⁴ NERI, *la repressione penale della magia* cit. 15.

4.2 Il processo inquisitorio per il reato di magia

Dopo aver definito la cornice nel suo sviluppo diacronico macroscopico, potrebbe essere interessante indietreggiare e proporre la testimonianza della sorte per coloro che consultavano i maghi. L'opportunità ci è data dall'inquisizione contro il retore filosofo Libanio di Antiochia³⁴⁵, nel 342 a Costantinopoli.

L'idea della Chiesa di "correggere" i peccatori e riportarli sulla giusta via spirituale, portò a non ricorrere sempre alla repressione statale.

Le procedure previste erano di due tipi: uno accusatorio, in cui l'attore denunciava un soggetto indicandolo come colpevole di averlo colpito tramite il ricorso di pratiche magiche, muovendosi in diritto dalla *lex Cornelia de sicariis et veneficis* e le interpretazioni successive; uno inquisitorio in cui si denunciava una persona solo perché praticante o conoscitrice delle pratiche magiche, questa seconda scelta di carattere più ampio, e forse ideologico, mirava a reprimere la magia in quanto tale, tendenza rafforzata dalla legislazione di Costanzo II e Teodosio che iscriveva i maghi come *humani generis inimici*.

È lo stesso Libanio a raccontarci i fatti³⁴⁶. Il retore ormai ultrasettantenne aveva ripreso a patire una violentissima emicrania, antico disturbo del quale

³⁴⁵ Per l'opera di Libanio resta fondamentale tutt'oggi il lavoro monumentale curato da R. FÖRSTER per la Bibliotheca Teubneriana tra il 1903 e il 1927: voll. I-IV, *Orationes* (1903-1908); voll. V-VII *Declamationes* (1909-1913); vol. VIII *Progymnasmata, Argumenta orationum demosthenicarum* (1915); vol. IX, *Characteres epistolici e Prolegomena ad epistulas* (1927); voll. X-XI, *Epistulae* (1921-1922).

³⁴⁶ *Or.* I 243-250

aveva sofferto molti anni prima ma che in seguito era stato risolto; il dolore lancinante e persistente fece temere al retore di perdere la propria salute mentale, impedendogli gli studi e quasi giunse di sperare nella morte. I medici non riuscirono a trovare soluzioni e così alcuni amici iniziarono fortemente a sospettare di un sortilegio, ad accusare taluni personaggi di aver recato danno alla sua salute con operazioni magiche. Tali tesi fu avallata anche dallo strano ritrovamento nella sala di lettura del cadavere di un camaleonte³⁴⁷ il cui corpo era stato stranamente manipolato (la testa piegata verso il basso fino alle zampe posteriori, una zampa posta in modo da chiudere la bocca). Il retore non volle procedere a nessuna accusa, esortando gli amici alla preghiera. Allentata la tensione, Libanio riprese la possibilità di muoversi e tornare ai propri studi.

Spesso i giudici stessi proponevano un'accusa per magia al fine di costringere alla ritrattazione i delatori. Un esempio di ciò ci viene raccontato ancora da Libanio: un retore che invidiava la fama di Libanio, si convince che quest'ultimo avesse provocato la malattia e la successiva morte di sua moglie ricorrendo alla magia. L'accusatore non presenta un'accusa formale, ma in questi casi si prevedeva l'arresto e l'eventuale tortura del copista di Libanio. Il giudice non accolse l'accusa e pretese che l'accusatore procedesse ad un'accusa formale³⁴⁸, con il rischio, quindi, di essere a sua volta accusato di accusa

³⁴⁷ Plinio nelle *NH* 28.1.4. riporta che al camaleonte erano attribuiti virtù magiche e che era utilizzato per curare malattie ma anche per prevalere sui nemici e vincere processi.

³⁴⁸ Lib. *Or.* 1.62.

temeraria. L'accusatore rinunciò a procedere ad un'azione penale e anzi cercò di discolarsi adducendo al grande dolore per la morte della moglie, che incautamente per la disperazione lo aveva portato alla denuncia.

I processi di magia si avvalevano in particolare di prove scritte, in quanto coloro che più frequentemente si rivolgevano ad esperti di arti magiche e divinatorie erano individui appartenenti a ceti elevati che si rivolgevano ai maghi o indovini attraverso documenti scritti, lettere o comunque missive, lasciando così prove tangibili del reato e correndo maggiore pericolo.

L'importanza quindi delle prove scritte è esemplare nei casi dei processi per magia, ad esempio durante l'impero di Valentiniano I, si ricorda il caso di un *commonitorium manu scriptum*³⁴⁹. In genere nei *commonitoria* allegati nelle *epistulae*, una sorta di promemoria sommario, venivano scritti riferimenti a eventi di poca importanza, ad uso strettamente privato, altre volte invece si scrivevano problemi di carattere politico, cui non si intendeva dare eccessiva divulgazione.

“Mentre infatti l'*epistula*, secondo una concezione peculiare al mondo antico, per sua natura poteva implicare la divulgazione, essendo concepita, come è stato rilevato, quale “documento aperto”, il *commonitorium* conservava un carattere più strettamente riservato, “ne rappresentava l'appendice privata, sede

³⁴⁹ AMM. XXVIII, 1, 20.

di note cursorie non vincolate da norme stilistiche ... una sorta di brogliaccio destinato ad essere cestinato dopo la lettura”³⁵⁰.

Di questa natura riservata e provvisoria e della tendenziale destinazione alla soppressione forniscono testimonianza alcune attestazioni sempre di Ammiano Marcellino. In particolare a un *commonitorium manu scriptum*, ricorda lo storico, era stata affidata la richiesta di una pratica magica rivolta dall'ex proconsole d'Africa Imezio all'aruspice Amanzio per placare l'ostilità dell'imperatore Valentiniano, che lo sospettava di peculato per le presunte appropriazioni compiute in relazione alle operazioni rivolte a sopperire alla carestia che aveva colpito i provinciali d'Africa:

*Amm., Hist., 28.1.17-23: ...Amantius haruspex, ea tempestate prae ceteris notus, occultiore indicio proditus, quod ob prava quaedam implenda, ad sacrificandum ab eodem esset adscitus Hymetio, inductusque in iudicium, quamquam incurvus sub eculeo staret, pertinaci negabat instantia. [20] Quo inficiente, secretioribus chartis ab eius domo prolatis, commonitorium repertum est, manu scriptum Hymetii, petentis ut obsecrato ritu sacrorum sollemni numine, erga se imperatores delenirentur...[21] ...Amantius, vero, damnatus postea rerum capitalium interiit*³⁵¹

³⁵⁰ LIZZI TESTA *Un'epistola speciale: il commonitorium*, in *Forme letterarie nella produzione latina di IV-V secolo*, a cura di F. E. Consolino Roma, 2003, 59.

³⁵¹ S. PULIATTI, *Tra letteratura e diritto. Ed. 32.2 e il commonitorium. In margine a un recente studio*, in *Ravenna Capitale: permanenze del mondo giuridico romano in Occidente nei secoli V – VIII: instrumenta, civitates, collegia, studium iuris*, Santarcangelo di Romagna 2014, 154.

Il ricorso ad un aruspice da parte di Imezio per mettere in atto una pratica demonologica era severamente vietato dalla legislazione tardoimperiale e in particolare dalle disposizioni di Costantino e di Costanzo (tanto che Amanzio fu poi messo a morte e Imezio mandato in esilio).

Magia e divinazione rimasero strumenti, spesso, impiegati nei giochi politici e nelle lotte di potere: bersaglio di tali complotti a volte fu lo stesso imperatore. Lo storico Ammiano Marcellino nei *Rerum gestarum libri* ci narra di alcuni processi antiocheni sotto Valente, legati dalla scoperta di un complotto contro l'imperatore, che faceva capo a Teodoro³⁵², che diede inizio a dure repressioni. La persecuzione del reato di lesa maestà trapassa dunque spesso nella persecuzione - che può apparire generalizzata - delle pratiche magiche e divinatorie. Il reato di lesa maestà e la persecuzione di pratiche di magia si muovevano su piani distinti (*quosdam veneficiorum notitia pollutos, alios ut adpetitoribus imminuendae conscios maiestatis*)³⁵³, ma il racconto di Ammiano evidenzia, come in certi casi, la repressione dell'uno e dell'altro reato siano connesse. Lo storico antiocheno scrive infatti che venivano scoperti e puniti, nelle inquisizioni riguardanti il complotto contro Valente, incantamenti salutari ed erotici, che, egli insinua, venivano spesso surrettiziamente fatti ritrovare nelle

³⁵² Cfr. M. A. MARIÉ, *Deux sanglantes épisodes de l'accession au pouvoir d'une nouvelle classe politique: les grands procès de Rome et d'Antioche chez Ammien Marcellin Res gestae XXVIII, 1; XXIX, 1 et 2*, in *Se Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à J. Fontaine*, I, Paris 1992, 349-360; J. B. CLERC, *Homines Magici. Étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine*, Bern-Berlin-Frankfurt a.m.-New York-Paris-Wien 1995, 204 ss.; F. J. WIEBE, *Kaiser Valens und die heidnische Opposition*, Bonn 1995, 247 ss.

³⁵³ Amm. Marc. 29.2.2.

case perquisite³⁵⁴: [...] *et ne uel coniugibus maritorum uacaret miserias flere, immittebantur confestim, qui signatis domibus inter scrutinia supellectilis patris addicti incantamenta quaedam anilia uel ludi- briosam subderent amatoria ad insontium perniciem*

Tutto questo sembra testimoniare che le leggi post-costantiniane, pur applicate rigorosamente, spesso non distinsero fra pratiche innocue o di scarsa rilevanza e pratiche di maggiore gravità e di maggiore pericolosità sociale.

³⁵⁴ Amm. Marc. 29.2.3.

4.3 Controllo e repressione della magia nel disegno codificatorio di Teodosio II.

Nei sedici anni di regno Teodosio operò una produzione sconfinata sui temi religiosi. Molto di più dei suoi predecessori. Promulgò su questi temi sessantacinque leggi³⁵⁵, che spaziavano dall'organizzazione della Chiesa³⁵⁶ fino alle condanne contro gli eretici³⁵⁷. Ma più che la forza produttiva, circa la magia, fu decisiva la sua opera organizzativa. Riassunse in maniera organica non solo una serie di norme tese alla persecuzione dei maghi (in senso amplissimo), ma costituì un presupposto che finalmente ne concentrava una visione unitaria, e che fu usato ampiamente dal braccio secolare della Chiesa nei secoli a venire.

³⁵⁵ Cfr. P. TILDEN, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire: The evidence of the Theodosian Code*, Londra 2006, 163 ss.

³⁵⁶ C.Th. 16.1.2 del 28 Febbraio 380; 16.2.25 del 28 Febbraio 380; 9.35.4 del 27 Marzo 380; Const. Sirm. 7 Pasqua 380/1; 16.2.26 del 31 Marzo 381; 11.39.8 del 29 Giugno 381; 9.17.6 del 30 Luglio 381; 16.1.3 del 30 Luglio 381; 12.1.104 del 7 Novembre 383; Const. Sirm. 3 del 4 Febbraio 384; 11.39.10 del 25 Luglio 385/6; 16.1.4 del 23 Gennaio 386; 9.17.7 del 26 Febbraio 386; Const. Sirm. 8 del 22 Aprile 386; 12.1.115 del 31 Dicembre 386; 16.4.2 del 16 Giugno 388; 2.8.19 del 7 Agosto 389; 9.35.5 del 6 Settembre 389; 12.1.121 del 17 Giugno 390; 16.2.27 del 21 Giugno 390; 11.16.18 del 5 Luglio 390; 16.2.28 del 23 Agosto 390; 16.3.1 del 2 Settembre 390; 12.1.123 del 28 Luglio 391; 9.40.15 del 13 Marzo 392; 11.36.31 del 9 Aprile 392; 2.8.20 del 17 Aprile 392; 16.3.2 del 17 Aprile 392; 2.8.21 del 27 Maggio 392; 9.45.1 del 18 Ottobre 392; 15.5.2 del 20 Maggio 392/5 e 15.7.12 del 29 Giugno 394.

³⁵⁷ C.Th. 16.5.6 del 10 Gennaio 381; 16.5.7 del 8 Maggio 381; 16.5.8 del 19 Luglio 381; 16.5.9 del 31 Marzo 382; 16.5.10 del 20 Giugno 383; 16.5.11 del 25 Giugno 383; 16.5.12 del 3 Dicembre 383; Coll. v e. 2 del 383/4; 16.5.13 del 21 Gennaio 384; 16.5.14 del 10 Marzo 388; 16.5.15 del 14 Giugno 388; 16.5.16 del 9 Agosto 388; 16.5.17 del 4 Maggio 389; 16.5.18 del 17 Giugno 389; 16.5.19 del 26 Novembre 389; 16.5.20 del 19 Maggio 391; 16.5.21 del 15 Giugno 392; 16.4.3 del 18 Luglio 392; 16.5.22 del 15 Aprile 394; 16.5.23 del 20 Giugno 394 e 16.5.24 del 9 Luglio 394.

Analizziamo quindi alcune costituzioni del Teodosiano, per meglio comprendere uno dei punti conclusivi dell'esperienza giuridica romana (ora cristallizzato) e per annotare anche le basi sulle quali si sarebbero poi mosse le azioni legislative successive europee sulla magia. È di un certo interesse, tutt'altro che aneddótico, anche se non è tema di questa ricerca che si istituirono processi contro la magia fino alla rivoluzioni del XVIII secolo, ma anche oltre³⁵⁸.

Il punto naturale di partenza è la normativa di Costantino, sulla quale ci siamo già soffermati³⁵⁹, ma riteniamo che sia utile inserire ed analizzare qui in passaggi non trattati in precedenza, per comprendere più compiutamente l'evoluzione del fenomeno.

C.Th.3.16.1 *Imp. constantinus a. ad ablavium pf. p. placet, mulieri non licere propter suas pravas cupiditates marito repudium mittere exquisita causa, velut ebrioso aut aleatori aut mulierculario, nec vero maritis per quascumque* occasiones uxores suas dimittere, sed in repudio mittendo a femina haec sola crimina inquiri, si homicidam vel medicamentarium vel sepulcrorum dissolutorem maritum suum esse probaverit, ut ita demum laudata omnem suam dotem recipiat. nam si praeter haec tria crimina repudium marito miserit, oportet eam usque ad acuculam capitis in domo mariti deponere, et pro tam magna sui*

³⁵⁸ L'ultima condanna a morte per stregoneria in Europa avvenne a Poznam in Polonia nel 1793, AA.VV., *La Chiesa nell'epoca dell'Assolutismo e dell'Illuminismo: egemonia francese, giansenismo, missioni (XVII-XVIII secolo)*, in *Storia della Chiesa* 7 (2002) 650.

³⁵⁹ V. cap. II

confidentia in insulam deportari. in masculis etiam, si repudium mittant, haec tria crimina inquiri conveniet, si moecham vel medicamentariam vel conciliatricem repudiare voluerit. nam si ab his criminibus liberam eiecerit, omnem dotem restituere debet et aliam non ducere. quod si fecerit, priori coniugi facultas dabitur, domum eius invadere et omnem dotem posterioris uxoris ad semet ipsam transferre pro iniuria sibi illata. dat. iii. non. mai. basso et ablavio COSS.

Interpretatio. certis rebus et probatis causis, inter uxorem et maritum repudiandi locus patet; nam levi obiectione matrimonium solvere prohibentur. quod si forte mulier dicat maritum suum aut ebriosum aut luxuriae deditum, non propterea repudiandus est, nisi forte eum aut homicidam aut maleficum aut sepulcri violatorem esse docuerit, quibus criminibus convictus sine culpa mulieris merito videtur excludi, et mulier recepta dote discedit: nam si haec crimina mulier non potuerit approbare, hac poena mulctatur, ut et dotem, quam dederat vel pro ipsa data fuerat, et donationem, quam percepit, amittat atque etiam exsilii relegatione teneatur. quod si a viro mulier repellatur, nec ipse, nisi certis criminibus ream docuerit, pro levi, ut assolet, iurgio repudiare non permittitur, nisi fortasse adulteram aut maleficam aut conciliatricem eam probare sufficiat. quod si docere non potuerit, dotem mulieri restituat et aliam ducere non praesumat uxorem. quod si forte tentaverit, habebit mulier liberam facultatem, quae innocens eiecta est, domum mariti sui atque omnem eius

substantiam sibimet vindicare. quod dignoscitur ordinatum, ut etiam secundae uxoris dotem repudiata iniuste mulier iubeatur acquirere.

Questo risulta il primo provvedimento presente nel codice Teodosiano in cui compare il concetto di magia e la sua caratterizzazione come indegna. La costituzione emanata da Costantino nel 331 e rivolta al prefetto del pretorio Ablabio, è stata ampiamente analizzata in riferimento alla sua portata sulla questione del ripudio³⁶⁰, sebbene anche nella parte riferita alla magia riveli aspetti per noi molto interessanti. Costantino definì le *iustae causae*, per le quali il *repudium* potesse essere adito dai coniugi. L'imperatore andava quindi restringendo il campo del 'divorzio' rispetto alla normativa precedente³⁶¹ e limitandolo solo ai casi di circoscritte di motivazioni³⁶². In caso il *repudium* fosse avvenuto all'infuori delle cause stabilite, la donna doveva lasciare i suoi beni nella casa del marito, non poteva richiedere la restituzione della dote e doveva essere deportata *in insulam*. L'uomo avrebbe dovuto restituire la dote per intero e gli sarebbe stata preclusa la possibilità di contrarre nuove nozze (*aliam non*

³⁶⁰ U. AGNATI, *Profili giuridici del Repudium nei secoli IV e V*, Napoli 2017, nello specifico cap. IV. Cfr. anche E. VOLTERRA, 'Intorno ad alcune costituzione di Costantino', in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* (1959) 325-334; C. CASTELLO, *Assenza di ispirazione cristiana in C.Th. 3.16.1*, in «*Religion, société et politique. Mélanges J. Ellul*», Paris 1983, 203 ss., A. DI MAURO TODINI, 'Medicamentarius', una denominazione insolita. *Brevi considerazioni a proposito di C.Th. 3.16.1.*, in *AARC* 7 (1988) 343-382; C. VENTURINI, *La repudianda (in margine di C.Th. 3.16.1)*, in *AARC* 8 (1990) 353 ss.

³⁶¹ E. VOLTERRA, s.v. *Divorzio* (diritto Romano), in *NNDI* 6 (1960) 62 ss. Cfr. anche P. GIUNTI, *Alle origini del ripudio, criminalità femminile e dissolubilità del matrimonio in Roma arcaica*, Firenze 1993, 8 ss.

³⁶² Il paragone con il diritto precedente è impietoso. Si assiste a una vera e propria costrizione della volontà soggettiva e quindi della libertà. Ulpiano nella sua analisi del matrimonio (*Tit. Ulp.* 6.12) poneva al centro del *divortium* innanzitutto la 'volontà' di sciogliere il vincolo. Scompare con Costantino il riferimento all'adulterio da parte dell'uomo, che pure era inserito da Ulpiano tra i motivi *gravioris*, ossia quelli utili per far cessare il matrimonio.

ducere); in caso in cui avesse comunque contravvenuto alla prescrizione e si fosse risposato, la precedente moglie avrebbe potuto appropriarsi dei beni compresi nella dote della seconda moglie, *pro iniura sibi inflata*.

Nello specifico i *crimina*, che dovevano compiersi e per i quali sarebbe stato lecito operare per l'altro coniuge il *repudium*, erano differenti per l'uomo e per la donna. Solo uno era comune ad entrambi: la pratica della magia, l'attività di *medicamentarius*³⁶³. Alla donna infatti era permesso ripudiare il marito solo nel caso avesse provato che il coniuge fosse stato un omicida, una persona dedita ad attività di tipo magico o un profanatore di sepolcri. Il marito poteva invece ripudiare sua moglie nei soli casi in cui provasse che era un'adultera, una praticante di arti magiche oppure, infine, una mezzana.

Costantino pare sia interessato, oltre che a disciplinare rapporti privatistici, anche a una stigmatizzazione e persecuzione di atteggiamenti criminali ai fini più squisitamente pubblicistici³⁶⁴. D'altronde questo aspetto sarà valorizzato dai Goti nell'applicazione pratica della legge come si evince dalla *interpretatio* ove si dice *maleficus* al posto di *medicamentarius* per ampliare

³⁶³ Il termine era usato dal diritto romano come sinonimo di *veneficius*. Gaio stesso equipara i *medicamenta* ai *venena* (D. 50.6.236 pr.), come d'altronde da tradizione greca del φάρμακον: *Qui venenum dicit, adicere debet, utrum malum an bonum: nam et medicamenta venena sunt, quia eo nomine omne continetur, quod adhibitum naturam eius, cui adhibitum esset, mutat cum id, quod nos venenum appellamus, Graeci φάρμακον dicunt, apud illos quoque tam medicamenta quam quae nocent, hoc nomine continentur: unde adiectione alterius nomine distinctio fit.*

³⁶⁴ D. ANNUNZIATA, *Il "repudium" in Costantino. Brevi note su C.Th. 3.16.*, in *Riv. di Diritto Romano* 18 (2018) 55.

presumibilmente la portata del dispositivo includendo delle fattispecie punibili più ampie³⁶⁵.

Nella realtà degli eventi anche qui emerge quella necessità da parte di Costantino di un sincretismo religioso obbligato³⁶⁶. Da uomo politico l'imperatore aveva intuito l'importanza della religione per puntellare il suo regno, doveva quindi avviare quel procedimento di riforme sociali lentamente sottraendo mattoni alle mura pagane senza dare l'impressione di operare però una violenta e repentina cesura. Questa costituzione appare quindi un capolavoro di equilibrio giuridico, che guarda sia al suo popolo, ancora pagano, sia ai vescovi con i quali pure Costantino aveva frequentissimi contatti³⁶⁷.

Se per un verso continuava a consentire la possibilità della solvibilità del matrimonio – inammissibile secondo la dottrina cristiana influenzata in quegli anni da un forte radicalismo evangelico³⁶⁸ - dall'altro inseriva in essa

³⁶⁵ Sul tema, V. L. DI CINTIO, *L'Interpretatio visigothorum al Codex Theodosianus*, Milano 2013, 135 ss., e ancora L. DES, *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas: indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano 1990, 147 ss.

³⁶⁶ Sotto il regno di Giustiniano, vi furono altresì norme che regolarono il ripudio nel matrimonio (C. 5.17.8.8-9). Nessuna di queste però ricomprese nei motivi di scioglimento del vincolo la magia.

³⁶⁷ G. BARONE ADESI, *L'età della Lex Dei*, Napoli 1992, 100, dove si cita a tal proposito la testimonianza di Euseb. *Hist. Eccl.* 10.2.

³⁶⁸ τοῖς δὲ γεγαμηκόσι παραγγέλλω, οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ὁ Κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι· ἢ ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῆ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγῆτω· καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι. *Agli sposati ordino, non io, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito — e qualora si separi, rimanga senza sposarsi o si riconcili con il marito — e il marito non ripudi la moglie (1 Cor 7.10-11 CEI)*; cfr. pure G. G. STROUMSA, *Le radicalisme religieux du christianisme ancien*, in *A. Le Boulluec and E. Patlagean* (1993) 347-374.

caratteristiche necessariamente antipagane, come l'uso della magia.

C.Th.9.16.4[=brev.9.13.2] Imp. Constantius a. et Iulianus c. ad populum. nemo haruspicem consulat aut mathematicum, nemo hariolum. augurum et vatum prava confessio conticescat. chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad hanc partem aliquid moliantur. sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. etenim supplicium capitis feret gladio ultore prostratus, quicumque iussis obsequium denegaverit. dat. viii. kal. febr. mediolano, constantio a. ix. et iuliano caes. ii. coss. interpretatio. quicumque* pro curiositate futurorum vel invocatorem daemonum vel divinos, quos hariolos appellant, vel haruspicem, qui auguria colligit, consuluerit, capite punietur.*

In questa costituzione del gennaio 357 d. C., indirizzata al popolo, Costanzo assume una posizione netta. Non suscettibile di interpretazioni. Proibisce ogni tipo di divinazione con la pena capitale. Tra l'altro è l'ultima legge di Costanzo sul tema religioso che prevede questa pena.³⁶⁹ Nella lettura del provvedimento emerge che chiunque consulti un indovino, un mago o un matematico (veggente), dovrà essere punito con la morte.

³⁶⁹ Le precedenti sono C.Th 16.8.6, 13 agosto 339; C.Th 16.10.4, 1° dicembre 354; C.Th 16.10.6, 20 febbraio 356.

Addirittura, con linguaggio tonante, durissimo, afferma che le dottrine magiche degli indovini e dei veggenti taceranno.

Questa forma verbale racconta in realtà una visione integerrima da parte dell'Imperatore, probabilmente suggerita da alcuni eventi del periodo³⁷⁰. Nella costituzione inoltre condannava poi i Caldei e i maghi, a causa della “vastità dei loro crimini”. Una norma di certo non solo punitiva ma anche e soprattutto politico-pedagogica. Il nuovo corso dell'Impero doveva “far cessare ogni tipo di curiosità per la divinazione”.

Interessante ciò che rappresentava nella teologia cristiana il termine più ampio di *curiositas*³⁷¹. Questa normazione si pone in antitesi con C.Th 16.10.1 del 320, in cui l'Imperatore Costantino aveva consentito le pratiche divinatorie. Eppure qualcosa della visione di Costantino resiste. I maghi, le loro dottrine sono definite in questa costituzione “*prava confessio*”, ma “*pravus*” in latino ha generalmente significato di storto, irregolare, erroneo, quindi un'accezione non troppo degenerare³⁷². Diverso il trattamento per i Caldei, “*maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat*”, in cui di certo si nota una categorizzazione ben

³⁷⁰ Notevole è la coincidenza del ritorno in quell'anno in Roma del Vescovo Liberio, sostituito proprio da Costanzo con l'Antipapa ariano Felice. Il provvedimento potrebbe essere quindi letto come contributo ‘pacificatore’ contro il paganesimo, nemico comune, per l'unità cristiana spaccata come è ampiamente noto sulle teologie ariane, v. E. AMANN, in *Dictionnaire de théologie catholique*, sv. *Libère. Le Pontificat* 636-659.

³⁷¹ Agostino (*Conf. X.35.54.*) definisce la filosofia come non al servizio della Teologia ‘*vana curiositas*’. Perché è lecito capire il mondo solo per comprendere Dio. La scelta terminologica quindi della parola *curiositas* è nel solco certamente di una visione cristianizzante non solo della società ma anche degli studi dell'uomo, all'interno dei quali se la filosofia era accolta con diffidenza, la magia non poteva trovare alcuno spazio, ma anzi andava estirpata.

³⁷² TILDEN, *Religious Intolerance* cit. 43.

più negativa, concepita probabilmente dalla paura di chi pur essendo dello stesso credo, ne rimaneva ai margini, con visioni decisamente non ortodosse. Si nota quindi una peculiare differenziazione tra chi esercita o si affida alla magia, prevalentemente di origine pagana, e chi invece professa una religiosità cristiana ma “malvagia”. La normazione almeno nel lessico - gli esiti erano i medesimi: *capitis feret gladio*³⁷³ – andava quindi discostandosi denunciandosi un timore sociale e politico che via via si orientava non più verso i maghi, ma verso gli eterodossi, gli eretici. Solo poco tempo dopo l’azione imperiale prosegue sui medesimi temi.

C.Th.9.16.5 *Idem a. ad populum. post alia: multi magicis artibus ausi elementa turbare vitas insontium labefactare non dubitant et manibus accitis audent ventilare, ut quisque suos conficiat malis artibus inimicos. hos, quoniam naturae peregrini sunt, feralis pestis absumat. dat. prid. non. decemb. mediolano constantio a. viiii et iuliano caes. ii cons. (357 dec. [?] 4).*

Anche questa indirizzata al popolo, fu emanata a Milano nel dicembre del 357. In questa costituzione Costanzo si riferisce invece ai negromanti³⁷⁴. Come

³⁷³ Anche in C.Th 16.10.4. ricorre la parola ‘*gladio*’ con un senso, come vedremo, leggermente differente.

³⁷⁴ La negromanzia affonda le sue origini nell’antichità più remota. Consisteva nell’evocazione delle anime dei defunti a scopi divinatori o propiziatori, ma anche per compiere maledizioni o fatture. I popoli Babilonesi, i Greci (mediante la *nèkyia*), ma anche i Romani e gli Ebrei, la usavano comunemente. Per gli ebrei nonostante fosse confliggente con i dettami biblici. Anche se la Bibbia stessa narra l’episodio dell’evocazione dell’ombra di Samuele effettuata dalla pitonessa di Endor su richiesta del re Saul (I Re 28). Cfr. con ENRICO FLORES, s.v. “Sibilla”, in *Enciclopedia Virgiliana, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani* 6 (1988) 825-827; DARIO SABBATUCCI, *Divinazione sotto giudizio*, in *Sibille e linguaggi oracolari. Mito Storia Tradizione*,

già accennato, amplissima fu la espansione di quest'arte in Roma, diffusasi presumibilmente dalla Grecia. Come numerose sono le tracce letterarie in cui è descritta nel corso della storia romana. A mero carattere esemplificativo, Necyomantia - forma latina di nekuomantei/a -, è il nome di un mimo del I sec. a. C. del mimografo Decimo Laberio (106-43 a.C.). Cicerone conferisce ad Appio Claudio capacità nekuomanteia³⁷⁵ esplorando nel sua opera Sulla Divinazione anche la psychomantia (divinazione attraverso le "anime")³⁷⁶, ancora nelle *Tuscolane*, I 115, troviamo l'uso di *psychomantium* come luogo di evocazioni.

La costituzione CTh. 9.16.5 appare, però, come una presa di posizione più teorica che sostanziale. Non sono specificate pene e, seppur il lessico sia molto netto, l'Imperatore non riserva la stessa *vis* adoperata nei confronti dei maghi e degli indovini. Potremmo supporre che le motivazioni siano da riscontrarsi in una sostanziale marginalità del fenomeno che destava meno preoccupazione rispetto ad altri, almeno per la zona di diffusione. Tali pratiche infatti persistevano di certo più radicate nelle aree orientali³⁷⁷. Anche la definizione dei negromanti è piuttosto vaga: si riferisce a persone che evocavano sia anime dei morti, ma anche che agivano sugli elementi naturali (*elementa turbare*) cagionando danni alla popolazione. In merito alla aspecificità della

Atti del Convegno internazionale di Studi, Macerata, 20-24 settembre 1994, a cura di I. Chirassi Colombo e T. Seppilli, Pisa-Roma, 1999, 39-41.

³⁷⁵ Cic. *Tusc.* 1.37.

³⁷⁶ Cic. *Div.* 1.132.

³⁷⁷ ILEANA CHIRASSI COLOMBO, *La divinazione nell'antica Grecia*, in *Abstracta* 50 (1990) 46-53.

pena, Costanzo suggerisce solo che “essi (i negromanti) saranno colpiti da una maledizione in quanto estranei alla natura” (*hos, quoniam naturae peregrini sunt, feralis pestis absumat*).

Questa scelta pare piuttosto strana. La non definizione di una punizione, ma quasi una remissione a Dio di una punizione terrena. Eppure non deve apparire bizzarro, o troppo insolito. Si riteneva, invero, che la pericolosità di questi soggetti fosse così elevata da non poter essere neppure tratti in processo³⁷⁸. Così da non inimicarsi o addirittura esporre il popolo a conseguenze ancora più gravi. La punizione dei negromanti si lasciava quindi alla potenza divina (interessante il confronto con un retaggio dell’arcaico uso della *consecratio*).

Questo orientamento apparve comunque non duraturo dato che solo pochi anni dopo, nel 359, Ammiano narra di un processo ai negromanti a Scythopolis in Palestina³⁷⁹, di cui riferisce non solo la punizione esemplare ma anche la brutalità della stessa. Nel caso specifico i negromanti erano soggetti che avevano minacciato l’autorità imperiale³⁸⁰, quindi il crimine destava una elevata preoccupazione. Non si trova ulteriore traccia dei negromanti in altre costituzioni successive perché si ritiene che la categoria, lungi dal non essere più perseguita, fu in realtà più generalmente assimilata ai maghi e agli indovini, già

³⁷⁸ TILDEN, *Religious Intolerance*, cit. 44.

³⁷⁹ Amm. Marc. 19.12.8.

³⁸⁰ Amm. Marc. 19.12.9.

abbondantemente trattati, come visto, in C.Th. 9.16.4, e finì quindi per seguirne le sorti³⁸¹.

C.Th.9.16.6 *a. ad taurum praefectum praetorio. etsi excepta tormentis sunt corpora honoribus praedictorum, praeter illa videlicet crimina, quae legibus demonstrantur, etsi omnes magi, in quacumque sint parte terrarum, humani generis inimici credendi sunt, tamen quoniam qui in comitatu nostro sunt ipsam pulsant propemodum maiestatem, si quis magus vel magicis contaminibus adsuetus, qui maleficus vulgi consuetudine nuncupatur, aut haruspex aut hariolus aut certe augur vel etiam mathematicus aut narrandis somniis occultans artem aliquam divinandi aut certe aliquid horum simile exercens in comitatu meo vel caesaris fuerit deprehensus, praesidio dignitatis cruciatus et tormenta non fugiat. si convictus ad proprium facinus detegentibus repugnaverit pernegando, sit eculeo deditus unguis que sulcantibus latera perferat poenas proprio dignas facinore. dat. iiii non. iul. arimini datiano et cereale cons. (358 iul. 5).*

Questa ultima costituzione di Costanzo sulla magia del 5 luglio del 359, si discosta dalle altre analizzate innanzitutto per il destinatario: Taurus, prefetto del pretorio. La caratteristica, combinata con la lettura della fonte ci illustra immediatamente che questo provvedimento si rivolgeva direttamente alla corte imperiale e agli alti dignitari. Sebbene solitamente la corte imperiale non fosse

³⁸¹ C. R. PHILLIPS, *Nullum crimen sine lege: Socioreligious Sanctions on Magic*, in *Magika hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York 2007, 260-276.

oggetto di torture o pene troppo severe - come dice *a contrario* l'Imperatore stesso nella costituzione (*perferat poenas proprio dignas facinore*) - in caso di magia i cittadini erano "*humani generi inimici*", ossia nemici della razza umana. Non meritevoli quindi di alcun trattamento di favore, per censo o per ruolo ricoperto.

Questa chiara specificazione fa stringere il cerchio attorno alle personalità più vicine all'Imperatore. Quelle che certamente sarebbero potute risultare minacce maggiori, rispetto magari il semplice cittadino che praticava arti magiche. D'altronde un'accusa di magia, per la stessa indimostrabilità insita degli effetti delle arti magiche, ben si adattava alla funzione (che continuerà ad avere nei secoli successivi) di strumento di controllo politico³⁸², o ancora peggio, di controllo sociale contro il potere costituito³⁸³, che nelle pieghe delle arti demoniache inseriva rivali o semplici oppositori³⁸⁴.

È inoltre nota la diffidenza di Costanzo II e la ferocia dello stesso nei confronti degli oppositori, come puntualmente ricordato da Ammiano³⁸⁵: *dinumeratis carptim bonis, quae scire potuimus, nunc ad explananda eius vitia veniamus. cum esset in negotiis aliis principibus mediis comparandus, si adfectatae dominationis amplam quandam falsam repperisset aut levem, hanc*

³⁸² Cf. MARASCO, *Pagani e cristiani*, cit. 111-134. Cf. inoltre D.E. AUNE, *Magic in Early Christianity*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2/23 (1980) 1507 ss.

³⁸³ C. CASTELLO, *Cenni sulla repressione del reato di magia dagli inizi del principato fino a Costanzo II*, in *AARC* 8 (1990) 674-678.

³⁸⁴ Euseb *Hist. Eccl.* 4.7.2.

³⁸⁵ Amm. Marc. 21.16.8.

sine fine scrutando, fasque eodem loco ducens et nefas, Caligulae et Domitiani et Commodi inmanitatem facile superabat, quorum aemulatus saevitiam inter imperandi exordia cunctos sanguine et genere se contingentes stirpitus interemit.

In breve, alla sola scoperta di un indizio, anche falso, che qualcuno avesse potuto aspirare al potere massimo, avrebbe proceduto con indagini e processi con una crudeltà maggiore di Caligola, Domiziano e Commodo, addirittura cercando di prolungare la morte degli incriminati³⁸⁶. Una accusa di magia sarebbe stata quindi ideale per liberarsi di avversari prossimi e sgraditi. Non era raro tra l'altro che le congiure fossero precedute da auspici, spesso avvertiti quindi, da un Imperatore naturalmente sospettoso, come atti prodromici. Costanzo cercava, inoltre, di cristianizzare definitivamente la corte, che restava mista, tra i cortigiani non erano infrequenti quelli con simpatie pagane.

Quest'opera cristianizzante ben si concretizzava proprio con la punizione degli auspici. I dignitari non temevano troppo le normazioni contro maghi e indovini. Tali pratiche erano diffuse soprattutto tra le fasce più umili della popolazione. Ma di certo questione differente era la punizione degli auspici. Sebbene gli auguri erano infatti, ufficialmente, in costante declino sin dalla tarda

³⁸⁶ La narrazione ammiana è d'altronde sprezzante con le politiche di Costanzo: un regno del terrore basato sui complotti, sulle delazioni (Amm. Marc. 14.8), sui processi sommari (Amm. Marc. 14.12) cfr. A. CAMERON, *The Later Roman Empire, AD 284-430*, Cambridge (MA) 1997, 87. In sostanza tutta la descrizione da parte di Ammiano sul regno di Costanzo II è caratterizzata dall'assenza di *caritas* cfr. V. NERI, *La dialettica politica fra l'imperatore e la sua corte nelle Res gestae di Ammiano Marcellino*, in *KOINONIA* 40 (2016) 107-140 124. B. GIROTTI, *Assolutismo e dialettica del potere nella corte tardoantica vol.1: La Corte di Ammiano Marcellino*, Milano 2017.

repubblica, ampie sono le testimonianze che le pratiche aruspicine fossero ancora radicate nei luoghi di potere e che le stesse figure degli aruspici e i loro servizi proseguissero anche in tempi prossimi a quelli di Costanzo, perfino ufficialmente. Degno di nota che ancora nel 322 a Zama Regia il governatore inviò un'ambasceria composta da 4 pontefici e 2 auguri³⁸⁷.

CTh.9.16.7 Impp. Valent. et Valens aa. ad Secundum pf. p. ne quis deinceps nocturnis temporibus aut nefarias preces aut magicos apparatus aut sacrificia funesta celebrare conetur. detectum atque convictum competenti animadversione mactari, perenni auctoritate censemus. dat. v. id. sept. divo ioviano a. et varroniano coss.

Questa costituzione ci pone immediatamente innanzi un interrogativo. Pubblicata il 9 settembre del 364 d. C, contrariamente a quanto affermato da Zosimo³⁸⁸ (secondo cui Valentiniano sarebbe stato il primo estensore della legge), essendo la Costituzione indirizzata al Prefetto del Pretorio d'Oriente, è quindi più coerente che l'estensore sia Valente. Probabilmente ci troviamo innanzi una versione superstite, quella di Valente per l'appunto, che ricalcava la precedente costituzione di Valentiniano, citata da Zosimo, e andata persa. Era però certo che entrambi i fratelli, probabilmente a causa di una grave malattia che li aveva colpiti una volta diventati imperatori, fossero fortemente superstiziosi³⁸⁹.

³⁸⁷ CIL 6.1686

³⁸⁸ Zos. 4.3.2

³⁸⁹ Amm. Marc. 26.4.4

Inoltre questo provvedimento “antimagico”, poteva inserirsi anche nella necessità di una immediata presa di posizione cristiana dopo Giuliano³⁹⁰. Risulta infatti essere uno dei primi provvedimenti degli imperatori, saliti al trono nello stesso anno della costituzione (364). Il legislatore in questa costituzione si sofferma particolarmente sui rituali notturni³⁹¹.

La notte era ovviamente considerata il momento ideale per evocare le forze del male o dei morti, per lanciare incantesimi o per offrire orribili sacrifici o lanciare minacciosi anatemi. La notte stessa nella visione romana era anche un luogo di minacce, pericoli o tranelli. Ma anche albergo di vampiri³⁹², lupi mannari³⁹³ e soprattutto streghe³⁹⁴, la cui minaccia come ampiamente descritto veniva vissuta come cogente, in ogni periodo della storia romana³⁹⁵. E quindi

³⁹⁰ V. M. MINALE, *I Valentiniani contro i manichei: su C.Th. 16.5.3 (373) e C.Th. 16.7.3 (383)*, in *SDHI* 82 (2016) 514.

³⁹¹ Sui riti notturni H. G. KIPPENBERG, *Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals could be Illegal*, in *Envision Magic* 75 (1997) 137 - 163

³⁹² Strix, simili alle Lamie di cui parla Orazio (ars. Poet. 338), sono demoni notturni femminili che si pensasse succhiassero il sangue: *et plenum poto sanguine guttur habent* (Ov. *Fast.* 6 v. 138). Ma le descrizioni non mancano anche nel *Satyricon* di Petronio Arbitro (LXIII) e nelle *Metamorfosi* di Apuleio (I, 11-19). + cacciatrice di streghe

³⁹³ Noti come *versipellis* sono testimoniati nella letteratura sia da Apuleio nel racconto di Telifrone (Apul. *Metam.* 2, 22: *deterimae versipelles*) sia più ampiamente da Petronio: *Ut vero domum veni, iacebat miles meus in lecto tanquam bovis, et collum illius medicus curabat. Intellexi illum versipellem esse, nec postea cum illo panem gustare potui, non si me occidisses.* Petr. *Satyricon* 62, 1-14. G. B. BRONZINI, *Il lupo mannaro e le streghe di Petronio in Lares* 54 (1988) 147-207.

³⁹⁴ Ov. *Am.* 1.8., in cui descrive la capacità delle streghe di cambiare forma di notte.

³⁹⁵ *CIL* 6.3.19747 *IUCUNDUS LIVIAE DRUSI CAESARIS, F(ilius) GRIPHY ET VITALIS. IN QUARTUM ANNUM SURGENS COMPENSUS DEPRIMOR ANNUM, CUM POSSEM MATRI DULCIS ET ESSE PATRI, ERIPUIT ME SAGA MANUS CRUDELIS; UBIQUE CUM MANET IN TERRIS ET NOCIT ARTE SUA, VOS, VESTROS NATOS CONCUSODITE, PARENTES NI DOLOR IN TOTO PECTORE FINIS EAT.*

Iucundus, di Druso Cesare e di Livia, figlio di Gryphi e Vitalis. Affacciandomi al quarto anno di vita sono stato rapito e ucciso, quando avrei potuto essere la gioia di mia madre e mio padre. Mi ha strappato via la mano crudele di una strega; poiché si trova dappertutto sulla terra e nuoce con la sua arte, voi, genitori, custodite i vostri bambini affinché il dolore non invada il vostro cuore e vi rimanga.

“Nessuno tenterà durante la notte di impegnarsi in preghiere malvagie o magie o sacrifici funebri”. Coloro che sarebbero stati scoperti in tali atti sarebbero stati “colpiti con una punizione adeguata”.

Ora su *mactari*, da *mactare*, sarebbe interessante comprendere quale accezione il legislatore abbia voluto conferire. Il verbo infatti è piuttosto complesso nella sua storia semantica, ed ha infatti differenti sfumature, alcune delle quali applicabili al passo in esame³⁹⁶: onorare, celebrare (*eos mactant honoribus*³⁹⁷); sacrificare, immolare (col dativo della divinità cui si sacrifica, es.: *mactavit taurum Neptuno*³⁹⁸); uccidere (*damnos mactabis et apros*³⁹⁹); affliggere, tormentare, punire (con ablativo strumentale: *Nonne hunc summo supplicio mactare imperabis?*⁴⁰⁰).

Si potrebbe quindi ipotizzare che vista l'unicità del termine scelto all'interno della codificazione (viene citato in tutto il teodosiano solo in questa costituzione) si possa in effetti ipotizzare che la condanna a morte dei maghi fosse da intendersi, secondo gli imperatori, qualcosa oltre una semplice punizione bensì quasi come un sacrificio dei colpevoli alla divinità⁴⁰¹. Una (sconcertante)

³⁹⁶ G. B. CONTE, E. PIANEZZOLA, G. RANUCCI, *Dizionario della lingua latina*, Le Monnier - Mondadori 2000, 714

³⁹⁷ Cic. Rep. 1.67

³⁹⁸ Verg. Aen. 3.118

³⁹⁹ Mart. 1.49.24

⁴⁰⁰ Cic. Cat. 1.27

⁴⁰¹ É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2, 225: «Ainsi le présent dénomiatif *mactare* signifie “rendre grand, accroître”, c’est l’opération qui met dans l’état *mactus*. Les emplois les plus anciens, tel *mactare deum extis*, comportent le nom du dieu à l’accusatif et le nom du sacrifice à l’instrumental. C’est donc rendre le dieu plus grand, l’exalter, et en même temps le renforcer par l’offrande. Puis, par un changement de construction analogue à celui qu’on connaît dans *sacrare*, s’est établie l’expression *mactare victimam* “offrir en sacrifice une victime”. E ancora J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion*

visione quindi di una religiosità che seppure aggiornata al cristianesimo non perdeva nella memoria ancestrale un rapporto di sangue con il divino. In altre occasioni di crimini e punizioni capitali come quelle legate all'adulterio⁴⁰², all'omicidio, o al furto, la terminologia preferita era *poena capitis (o de capite)*⁴⁰³.

Ulteriore aspetto da valutare della legge è il destinatario *Secundus*, che merita una breve digressione utile alla comprensione della ratio della costituzione. *Secundus*⁴⁰⁴ fu vicino a Giuliano nel ripristino delle antiche divinità, tanto da essere proposto come imperatore (ruolo rifiutato) dopo la morte di Giuliano⁴⁰⁵. Fu poi però decisivo nella salita al potere di Valentiniano, fu confermato Prefetto del Pretorio e divenne amico fidatissimo dell'Imperatore. Era notoriamente un pagano. Appare quindi notevole, nel senso di improbabile, che lo stesso accettasse un provvedimento antipagano. In realtà la specificazione "notturna" dei rituali poneva la persecuzione del reato più direttamente nell'alveo delle pratiche magiche e non contro le funzioni religiose, seppur pagane.

romaine, in *Revue de l'histoire des religions* 153 (1958) 130: «Beaucoup plus essentielle à la nature première du sacrifice la rinvigoration du dieu dont l'aide est attendue. *Macte*, lui dit-on en lui offrant la matière consacrée: et ce vocatif équivaut à "Prends (ou reçois) un surcroît de force". Le verbe qui en dérive, *mactare*, après avoir eu les sens successifs d' "accroître" et d' "honorer" finit même par signifier "immoler la victime"»

⁴⁰² S. PULIATTI, *Ricerche sulle Novelle di Giustino II. La legislazione imperiale da Giustino I a Giustino II. Vol. 2: Problemi di diritto privato e di legislazione e politica religiosa*, Milano 1984, 27.

⁴⁰³ B. SANTALUCIA, *Pena criminale*, in *Studi di diritto romano penale*, 1994, 239-240.

⁴⁰⁴ Citato come *Saturninus Secundus* nelle iscrizioni (CIL 3.247, CIL 6.1764), *Secundus Salustius* in Amm. Marc. (22.3.1), *Secundus* in Filostorgio (8.8) e Sozom. (6.3), e *Salustius, Salustius* o *Sallustius* altrove.

⁴⁰⁵ Amm. Marc. 26.2.1

Circa l'*interpretatio* alla costituzione presente nel Breviarum: *quicumque* nocturna sacrificia daemonum celebraverit vel incantationibus daemones invocaverit, capite puniatur* il passaggio a una terminologia più esplicita in merito alla identificazione sanzionatoria, *capite puniatur*, potrebbe essere riconducibile a una volontà di razionalizzare i provvedimenti definendo in maniera sistemica non solo i comportamenti punibili ma anche le possibili sanzioni che andavano uniformate⁴⁰⁶.

Valente prosegue poi prosegue la sua visione con un secondo e ultimo provvedimento sulle pratiche tradizionali.

CTh. 9.16.8. *Impm. Valent. et Valens aa. ad modestum praefectum praetorio. cesset mathematicorum tractatus. nam si qui publice aut privatim in die noctuque deprehensus fuerit in cohibito errore versari, capitali sententia feriatur uterque. neque enim culpa dissimilis est prohibita discere quam docere. dat. prid. id. decemb. constantinopoli valentiniano et valente aa. cons. (370? 373? dec. 12).*

Questa costituzione è indirizzata a Modesto⁴⁰⁷, prefetto del pretorio d'Oriente per otto anni dal 369 (periodo insolitamente lungo, ma Modestus fu

⁴⁰⁶ DI CINTIO, *L' interpretatio visigothorum* cit. 136 ss.

⁴⁰⁷ Anche se di umili origini (Amm. Marc. 30.4.1) Modesto fu prefetto del pretorio, per un tempo insolitamente lungo, otto anni circa dal 369. Centrale nella vita politica e religiosa imperiale, assunse via via sempre più potere, finendo per avere una fortissima ascendenza sull'imperatore (Sozom. *Hist. Eccl.* 6.18). La sua religione fu incerta, certamente pagano si

centrale nella politica imperiale) già destinatario del CTh. 16.2.19 e CTh. 12.1.63. Nello specifico questa costituzione si riferisce agli astrologi (qui identificati come *mathematicorum*⁴⁰⁸).

Il provvedimento appare immediatamente decisivo, ed emerge chiara la volontà imperiale di eradicare quest'arte definitivamente. Si condannano infatti a morte (*capitali sententia*) sia i maestri sia gli studenti di questa disciplina (*est prohibita discere quam docere*). Può essere plausibile che questa costituzione sia derivante da una vicenda narrata da Ammiano: una congiura di palazzo da parte di tali Eliodoro e Palladio nel 372⁴⁰⁹, identificati come astrologi, o meglio ancora, lettori di oroscopi⁴¹⁰.

Il proseguire delle indagini sui due coinvolse anche Fidiustus⁴¹¹, reo di aver voluto divinare attraverso gli oroscopi il nome del successore dell'imperatore.

Fidustus (ex governatore), e *Pergamius*, con Ireneo, con *detestandis praesagiis didicisse secretim*⁴¹², avevano appreso segretamente il nome dell'uomo che doveva succedere a Valente: Teodoro. Fidiustus fu arrestato sul posto ed ammise le sue colpe, raccontando che con Ilario e Patrizio, uomini esperti in divinazione, di cui il primo aveva servito nell'esercito, avevano cercato

convertiti presumibilmente all'arianesimo. Cfr. H. TRÄNKLE, *Modestus Und Kaiser Valens* (Amm. 30.4.2), in *Hermes* 136/4 (2008) 505–508.

⁴⁰⁸ C 9.18.2: *Imperatores Diocletianus, Maximianus: Artem geometriae discere atque exerceri publice intersit. ars autem mathematica damnabilis interdicta est. diocl. et maxim. aa. et cc. Tiberio.*

⁴⁰⁹ Amm. Marc. 29.1-2

⁴¹⁰ Amm. Marc. 29.1.5: *fatorum per genituras interpretem.*

⁴¹¹ Amm. Marc. 29.1.6

⁴¹² Amm. Marc. 29.1.6

informazioni sulla successione imperiale e con le predizioni ispirate da arti segrete avevano predetto la denominazione di un eccellente principe⁴¹³. Si può quindi inserire questo provvedimento in un clima di evidente tensione all'interno della corte e del contesto amministrativo, che aveva spinto ad agire immediatamente anche come esempio non solo per chi già esercitasse tali pratiche, ma anche nei confronti di chi avesse voluto apprendere. Se questa ipotesi fosse corretta la legge dovrebbe essere datata 373 più che 370.

C.Th.9.16.9 *Imppp. Valentinianus, Valens et Gratianus AAA. ad Senatum. haruspicinam ego nullum cum maleficiorum causis habere consortium iudico neque ipsam aut aliquam praeterea concessam a maioribus religionem genus esse arbitror criminis. testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique, quod animo inbibisset, colendi libera facultas tributa est. nec haruspicinam reprehendimus, sed nocenter exerceri vetamus. dat. iiii kal. iun. treviris gratiano a. ii et probo cons. (371 mai. 29).*

In uno scenario oramai in torrenziale evoluzione, in cui i nuovi equilibri religiosi si incrinavano di fronte alle premesse pagane, spesso confuse (o confluite) alle volte in una generica dizione di 'magico', un discorso diverso, come abbiamo visto anche nelle pagine precedenti, si rileva circa gli aruspici e l'aruspicina. Il tema è connaturato, indissolubilmente, rispetto alla storia

⁴¹³ Amm. Marc. 29.1.7-9

quotidiana e soprattutto politica, romana⁴¹⁴. Lo stesso Imperatore Claudio, come riportato da Tacito⁴¹⁵, in un celebre discorso al Senato aveva riconosciuto che l'aruspicina era garante delle fortune dell'impero, poiché apparteneva alle antiche tradizioni romano-italiche, opposte alle *externae superstitiones*⁴¹⁶. Il tema quindi doveva essere trattato con cautele enormi⁴¹⁷, ma restava focale nella discussione giuridica e politica, anche perché nell'Occidente tardoantico, l'aruspicina era ancora senza dubbio "l'ultimo baluardo del paganesimo nei confronti del trionfante cristianesimo"⁴¹⁸.

Questa costituzione del 371, destinata al Senato, probabilmente è la conseguenza di una serie di processi per magia che avevano caratterizzato il triennio 369-371⁴¹⁹, ma riteniamo anche in questo caso che non ci fosse una volontà specificamente antipagana⁴²⁰. Si proibivano, infatti, non i rituali

⁴¹⁴ Di diretta derivazione dalle pratiche etrusche: "il gruppo specializzato di aruspici etruschi, maestri indiscussi nell'arte della divinazione, costituì l'estrema risorsa del Senato in giorni in cui prodigi particolarmente terrificanti chiedevano di essere espiati con nuove e sconosciute cerimonie", R. BLOCH, *Le origini di Roma*, Milano 1977, 150. La bibliografia sul tema è sterminata: G.B. PIGHI, *La religione romana*, Torino 1967, 52 ss; sulla scuola di aruspicina, fondata da Alessandro Severo (SHA *Al. Sev.* 44,4) S. MONTERO, *Politica y adivinación en el bajo imperio romano: emperadores y haruspices (193 d.C.-408 d.C.)*, Bruxelles 1991, 13-35; M.L. HAACK, *Les haruspices dans le monde romain*, Bordeaux 2003, *passim*; H. RECH, *Mos Maiorum. La Tradizione a Roma*, Roma 2006, 77 ss.; M. TORELLI, *Tarquitius Priscus Haruspex di Tiberio*, in *Archeologia in Etruria Meridionale*, a cura di M. Pandolfini. Atti delle giornate di studio in ricordo di Mario Moretti, Civita Castellana 14-15 Novembre 2003, Roma 2006, 249 ss.

⁴¹⁵ Tac. *Ann.* 11.15. l'aruspicina era definita *vetustissime Italiae disciplina*.

⁴¹⁶ F. SINI, *Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica*, Torino 2001, 60-73.

⁴¹⁷ F. PERGAMI *La legislazione di Valentiniano e Valente (364-375)*, Milano 1993, 562.

⁴¹⁸ V. L. NERI, *Gli aruspici romani nella legislazione e nella storiografia del IV secolo*, in "Formazione e trasmissione del sapere: diritto, letteratura e società. VI incontro tra storici e giuristi dell'antichità", a cura di P. Ferretti, M. Fiorentini, Trieste 2020, 119-133, 120.

⁴¹⁹ Amm. Marc. 28.1.1-57; N. LENSKI, *Failure of Empire: Valens and the Roman State In the Fourth Century AD*, Berkeley 2002, 218-223.

⁴²⁰ F. HEIM, *Les auspice publics de Constantin à Théodose*, in *Ktéma* 13 (1988) 41-53.

aruspicini, in senso stretto, bensì quelli che avrebbero potuto arrecare danno (*nocenter*)⁴²¹. Anzi l'imperatore Valentiniano, in una insolita prima persona singolare, chiarisce immediatamente che la magia deve essere distinta dall'aruspicina (*haruspicinam ego nullum cum maleficiorum causis habere consortium iudico*). Probabilmente in queste “*leges a me in exordio imperii mei datae*” si può intuire un intento pacificatore tra gruppi di elettori contrapposti dal credo religioso⁴²². Si resta tuttavia in un ambiguo galleggiamento tra persecuzione e tutela propria di questa politica imperiale. Il futuro era prepotentemente presente, il passato tardava a svanire. Nella normazione coeva si riverberava, inossidabile, questa condizione di ‘lungo addio’.

C.Th. 9.16.10 *Imppp. Valentinianus, Valens et Gratianus AAA. ad Ampelium praefectum urbi. quia nonnulli ex ordine senatorio maleficiorum insimulatione adque invidia stringebantur, idcirco huiusmodi negotia urbanae praefecturae discutienda permisimus. quod si quando huiusmodi inciderit quaestio, quae iudicio memoratae sedis dirimi vel terminari posse non creditur, eos, quos negotii textus amplectitur, una cum gestis omnibus praesentibus adque praeteritis ad comitatum mansuetudinis nostrae sollemni observationi transmitti praecipimus. dat. viii id. dec. gratiano a. ii et probo cons. (371 dec. 6).*

⁴²¹ Come già dichiarato da Costantino in C.Th 9.16.3.

⁴²² Amm. Marc. 26.1.4-6.

Questa legge si rivolge ai senatori e si colloca probabilmente in quelle risposte che l'imperatore diede all'ambasceria senatoria guidata da Pretestato⁴²³. Non è un caso isolato: sei *leges*⁴²⁴ inserite nel *Codex* sono esplicitamente riferite alla materia della giustizia criminale sui senatori⁴²⁵. Valentiniano stabilisce che i processi a componenti l'ordine senatoriale per la pratica della magia possono essere affidati al prefetto della città; tuttavia, se una sentenza non può essere accertata, il processo dovrebbe essere trasferito alla corte imperiale.

Il preambolo pone chiaramente una questione misteriosa. L'affidamento delle questioni criminali al prefetto urbano anche nel caso in fossero implicati alcuni senatori⁴²⁶. Presentata come innovativa era in realtà pratica ben più risalente. La giurisdizione del prefetto urbano su questioni senatorie era già

⁴²³ Narrato, tra gli altri, da Macrobio nei suoi *Saturnalia*, fu strenuo difensore del paganesimo; amico di Simmaco, pontefice di Vesta e del Sole, iniziato ai misteri, fu detto *princeps religiosorum*. «[*Deorum C]onsentium sacrosancta simulacra, cum omni lo[ci] totius adornatio]ne cultu in f[ormam antiquam restituto], / [V]ettius Praetextatus, v(ir) c(larissimus), pra[efectus] u[r]bi, [repositus]. / Curante Longeio [---] v(iro) c(larissimo), c[onsul]ari.» CIL. 6.102.*

⁴²⁴ In ordine cronologico, C.Th. 9.1.1 (a. 316/7), 1.16.4 (a. 328?), 9.40.10 (a. 366?), 9.16.10 (a. 371), 9.1.13 (a. 376), 2.1.12 (a. 423). Cfr. U. VINCENTI, *Codice Teodosiano e interpretazione sistematica*, in *Index 24* (1996), 111-131.

⁴²⁵ S. PULIATTI, *Dopo il Teodosiano: l'opera degli interpreti occidentali. Linee di tendenza*, in *Ravenna Capitale. Dopo il Teodosiano. Il diritto pubblico in Occidente nei secoli V-VIII*, Santarcangelo di Romagna 2017, 47-58, 54.

⁴²⁶ La giurisdizione del Senato sui suoi membri in realtà non deriva da una disposizione legislativa ma da una pratica invalsa con Tiberio. Il principe in genere (avendo tale potere) rimandava al Senato questioni civili o penali avente ad oggetto i senatori. Prassi rafforzata da Adriano che stabilì non ci si potesse appellare al Principe dopo una sentenza del Senato (Dig. 49.2.1-2). Con i severi le cancellerie imperiali si sostituirono alle corti di giustizia permanenti, ed anche il ruolo del Senato fu assorbito, in tali ipotesi dal Prefetto Urbano. Cui in seguito fu addirittura concessa dignità senatoria così da definire in maniera irrevocabile che potesse giudicare un suo pari senatore, S. GIGLIO *Il tardo Impero romano d'Occidente e il suo senato*, Perugia 1990, 201. Sul punto, in genere: F. DE MARINI AVONZO, *La funzione giurisdizionale del senato Romano*, Milano 1957, *passim*.

pratica consolidata nel III secolo⁴²⁷. La frase quindi potrebbe riferirsi non a un riepilogo della normativa già esistente, ben nota, ma probabilmente a una normativa specifica che non ci è giunta⁴²⁸. Questa disposizione, che di fatto investiva il prefetto urbano, annullava in parte la disposizione contenuta in C.Th. 9.40.10, in cui si concedeva di rinviare all'Imperatore processi ai senatori che avrebbero potuto prevedere una condanna a morte, qui la corte imperiale poteva essere adita solo in secondo grado.

C.Th.9.16.11 *Imppp. Valentinianus, Theodosius et Arcadius AAA. Albino praefecto urbi. quicumque maleficiorum labe pollutum audierit deprehenderit occupaverit, ilico ad publicum protrahat et iudiciorum oculis communis hostem salutis ostendat. quod si quisquam ex agitatoribus seu ex quolibet alio genere hominum contra hoc interdictum venire temptaverit aut clandestinis suppliciis etiam manifestum reum malificae artis suppresserit, ultimum supplicium non evadat geminae suspicionis obnoxius, quod aut publicum reum, ne facinoris socios pulicaret, severitati legum et debitae subtraxerit quaestioni aut proprium fortassis inimicum sub huius vindictae nomine consilio atrocior confecerit. dat. xvii kal. sept. romae timasio et promoti cons. (389 aug. 16).*

⁴²⁷ Dig. 1.12.1 *Omnia omnino crimina praefectura urbis sibi vindicavi.*

⁴²⁸ Questa costituzione aveva rappresentato una conquista dei senatori che si liberavano dal giudizio dei prefetti, spesso provenienti da classi sociali molto basse.

In questa costituzione Teodosio legifera per l'Occidente⁴²⁹. Leggiamo che se un uomo sospetta qualcuno del crimine di magia, deve consegnarlo al giudizio pubblico. È espressamente vietato eseguire immediatamente la pena contro tale persona. La magia è un crimine contro il pubblico che ha il diritto di processare tali casi. In realtà la costituzione si concentra sul mondo degli aurighi (*quisquam ex agitatoribus*⁴³⁰) delle corse dei carri⁴³¹.

Si proibiva l'utilizzo della magia contro gli aurighi. Ammiano ci racconta infatti di come tale pratica fosse estremamente frequente all'interno dei ludi e nello specifico delle corse dei carri⁴³². Si aiutavano gli aurighi della propria fazione a vincere e quelli della compagine avversaria si maledicevano con la magia nera⁴³³. Ammiano annota alcuni esempi di aurighi accusati (o condannati) per l'utilizzo di pratiche magiche illegali. Come ad esempio il caso di un auriga chiamato Hilarinus che fu condannato a morte, dopo confessione, per aver affidato il figlio, appena arrivato all'età della pubertà, a un miscelatore di veleni così da istruirlo in certe pratiche segrete proibite dalla legge, da poter effettuare

⁴²⁹ J. GAUDEMET, *Le partage législatif dans la II moitié du IVème siècle*, in *Studi in onore di De Francisci*, 2, Milano 1956, 350 ss., rileva che C.Th.9.16.11 fa parte di un gruppo di costituzioni in cui Teodosio legifera per l'Occidente. Durante l'estate del 389, molte leggi furono inviate ad Albinus da Roma (C.Th. 2.8.19 ; C.Th.9.30.49; C.Th.12.16.1; C.Th.14.4.5; C.Th.14.4.6; C.Th.15.2.5; C.Th.16.5.18), altre gli furono inviate da Milano.

⁴³⁰ Il passo è confrontabile anche con il titolo di Nov. Maior. 12: *De aurigis et seditiosis*, andato oggi perduto.

⁴³¹ Cf. sui ludi V. CARRO, *I ludi romani, tra politica, società e diritto* in F. FASOLINO, A. PALMA, *Il gioco nell'antica Roma. Profili storico-giuridici*, Torino 2018 93-100. Più in genere sulle corse J. HUMPHREY, *Roman Circuses: Arenas for Chariot Racing*, Londra 1986 *passim*.

⁴³² E. FRANCIOSI, *Qui agitandi munus exercent. Brevi note in margine a C.Th. 15.7.7*, in *Studi in onore di Remo Martini*, 2, Milano 2009, 115 ss.

⁴³³ J. LARSON, *The Emperor, the Church, and Chariot Races: The Imperial Struggles with Christianity and Entertainment in Late Antique Constantinople*, Edimburgo 2012, 19.

in casa senza testimoni⁴³⁴. Hilarinus, provò, addirittura a rifugiarsi in una chiesa per sottrarsi alla sentenza, ma secondo Ammiano, fu scovato e decapitato ugualmente⁴³⁵.

L'auriga Auchenius invece fu supportato nelle sue competizioni attraverso la magia addirittura da nobili senatori⁴³⁶. Athanasius, altro auriga, fu poi citato da Ammiano come uso a pratiche magiche e per questo condannato⁴³⁷. Gli aurighi furono in realtà poi associati diffusamente ai maghi, furono considerati individui senza scrupoli, capaci di ogni turpitudine (interessante la definizione di Ammiano in 29.3.5 in cui commenta la mancanza di indulgenza nei confronti dell'Auriga Athanasius *nulla delata voluptatum artificum venia*, ossia nessuna pietà per chi fosse artefice di divertimenti).

Questa associazione tra aurighi e maghi-ci racconta in che modo fossero visti i maghi se la loro "arte" era stata oramai valutata come metro di giudizio per comportamenti abietti e da condannare. In realtà anche in questo caso la legge contro la magia sottintendeva una via breve per la punizione di personalità che mettevano a rischio l'ordine costituito. Gli aurighi nel caso in specie erano, in un impero oramai debole, punti di riferimento per il popolo, essi erano capaci di muovere (o sommuovere) enormi folle a favore o contro i rappresentanti delle istituzioni.

⁴³⁴ Amm. Marc. 26.3.3.

⁴³⁵ Amm. Marc. 26.3.3.

⁴³⁶ Amm. Marc. 28.1.27.

⁴³⁷ Amm. Marc. 29.3.5.

Basti pensare al celebre caso di Buterico⁴³⁸, *magister militum* goto dell'Illiria, che avendo fatto arrestare nel 390 un popolare auriga per pederastia esercitata nei confronti di un suo giovane coppiere, non ne ordinò la scarcerazione per permettergli di partecipare a una importante gara cittadina. La folla insorse. Buterico fu linciato. Seguì una reazione implacabile di Teodosio, che con l'inganno promosse una competizione di bighe in quello stesso stadio.

L'arena, appena fu colma di spettatori, fu circondata dai soldati che fecero strage uccidendo circa settemila civili inermi falciati come spighe di grano⁴³⁹; passò alla storia come "il massacro di Tessalonica"⁴⁴⁰.

C.Th.9.16.12 *Impp. Honorius et Theodosius AA. Caeciliano praefecto praetorio. mathematicos, nisi parati sint codicibus erroris proprii sub oculis episcoporum incendio concrematis catholicae religionis cultui fidem tradere numquam ad errorem praeteritum redituri, non solum urbe roma, sed etiam omnibus civitatibus pelli decernimus. quod si hoc non fecerint et contra clementiae nostrae salubre constitutum in civitatibus fuerint deprehensi vel secreta erroris sui et professionis insinuaverint, deportationis poenam excipiant. dat. kal. febr. ravennae honorio viii et theodosio iii aa. cons. (409 febr. 1).*

⁴³⁸ Sozom. *Hist. Eccl.* 7.25.3-4 ; Teodoreto *Hist. Eccl.* 5.17.

⁴³⁹ Cf. H.A. WASHBURN, *Thessalonian Affair in the Fifth Century Historians*, in *Violence in Late Antiquity. Perceptions and practices*, Londra 2006, 215-224.

⁴⁴⁰ Cf. su tali eventi: A. GÜLDPENNING, J. IFLAND, *Der Kaiser Theodosius der Grosse*, Halle 1878, 181-189; S. MAZZARINO, *L'impero romano 2*, Roma-Bari 1983, 733-734; N.B. MCLYNN, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley-Los Angeles-London 1994, 315-330; H. LEPPIN, *Teodosio il Grande*, Roma 2008, 186-188 ; U. ROBERTO, *Esercito e città in età teodosiana: considerazioni sull'eccidio di Tessalonica*, in *Mediterraneo Antico 1-2* (2008), 269-287.

Onorio e Teodosio pongono con questa costituzione un provvedimento definitivo sulla lunghissima vicenda afferente i matematici (o astrologi).

Circa l'astronomia e l'astrologia è appena il caso di fare qualche considerazione incidentale.⁴⁴¹

Nell'antichità i due termini, diversamente rispetto ad epoche successive, erano accomunati dallo stesso significato. In epoca romana, nella letteratura latina il termine 'astronomia' è poco frequente, quasi raro, mentre 'astrologia' è d'uso comune, riteniamo quindi che quest'ultima coprisse entrambe le aree semantiche⁴⁴². Resta comunque storicizzato il fatto che Roma raramente abbia contribuito in maniera determinante circa le pratiche astronomiche, né mai si siano raggiunti in Roma, gradi di eccellenza in tale disciplina. Mentre per il mondo greco è possibile ricordare grandi studiosi, come Aristarco, Ipparco, Tolomeo tra gli altri, a Roma la situazione sarà profondamente diversa, basti segnare che la prima previsione di un'eclissi compiuta da un romano è testimoniata solo nel primo secolo a.C., ad opera di Gaio Sulpicio Gallo, Console 'prestato' alla astronomia⁴⁴³.

⁴⁴¹ Per l'origine e la diffusione delle due discipline a Roma cf., tra gli altri, P. TANNERY, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Parigi 1893 *passim*; F. H. CRAMER, *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia 1954 *passim*; P. RADICI COLACE, *Per un lessico astrologico. Dal calendario agricolo romano alla luna "rossa" dei pronostici sul matrimonio di Massimo*, in "Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone" ("Studi tardoantichi I-VI") 4 (1988)13-21; *Un contributo alla storia dell'astrologia*, in *Giornale Italiano di Filologia* 48/2 (1996) 323-326.

⁴⁴² Per un'analisi comparata sui due termini vd. W. HUBNER, *Die Begriffe «Astrologie» und «Astronomie» in der Antike: Wortgeschichte und Wissenschaftssystematik, mit einer Hypothese zum Terminus «Quadrivium»*, in *Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Wiesbaden-Stuttgart 1989, 61 ss.

⁴⁴³ Cic. *Rep.* 1.23.

La scienza matematica, l'astrologia, aveva invero accompagnato gran parte delle vicende imperiali. Corre l'obbligo di affrontarne fuggacemente i tratti.

Astrologi, caldei e matematici come spesso vennero accomunati sotto vari sinonimi, furono in età diverse alle volte al servizio del potere, altre osteggiati e perseguiti dallo stesso. L'astrologia, pragmaticamente, era accettata quando utile, ad esempio per confermare l'*aeternitas* dell'Impero⁴⁴⁴, criminalizzata quando rischiava di essere nociva. Questa ambiguità di visioni non era sfuggita a Tacito che li aveva descritti in *Hist.*1.22: *genus hominum potentibus infidum, sperantibus fallax, quod in ciuitate nostra et uetabitur semper et retinebitur*. Ipocriti che venivano ora espulsi ora preservati, in buona sostanza. Ed anche quando la repressione parve severa, come ad esempio col senatoconsulto Claudio del 52 contro gli astrologi, fu ritenuta dai contemporanei invece relativamente blanda, ai limiti dell'inutilità⁴⁴⁵.

Gli editti di espulsione avevano rappresentato quindi misure temporanee, ben lontane dallo scopo di vietare del tutto la pratica dell'astrologia, bensì di limitarne l'uso magari solo all'interno delle strettissime cerchie dell'Imperatore⁴⁴⁶. L'astrologia era stata relegata nella penombra, tra scienza e magia, la cui sorte era spesso puramente legata a personalismi dei Principi, condizionati nella

⁴⁴⁴ Sul punto, anche per la bibliografia, G. PURPURA, *Sulla Eternità dell'Impero, dell'Augusto e di Roma. Note aggiuntive su un lungo percorso*, in *IAH* 11 (2019) 31-62, in cui a pagina 53 si narra della vicenda dell'oroscopo di Roma, chiesto da Varrone all'astrologo, Lucius Tarutius Firmanus (Cic. *Div.* 2.98; Plut. *Vit. Rom.* 12.3-6).

⁴⁴⁵ Amm. Marc. 12.52: *de mathematicis Italia pellendis factum senatus consultum atrox et irritum*.

⁴⁴⁶ Sulla monopolizzazione dell'astronomia da parte degli imperatori vd. P. DOMENICUCCI, *Astra Caesarum: astronomia, astrologia e catasterismo da Cesare a Domiziano*, Pisa 1996 *passim*.

legiferazione da intuizioni originate da sensazioni. Come nel caso di Tiberio, citato da Dione Cassio⁴⁴⁷. Tiberio, ebbe a raccontare lo scrittore, fu influenzato nei due senatoconsulti⁴⁴⁸ del 16 d.C. in cui espulse gli astrologi, da un sogno in cui gli fu ordinato di dare una somma di denaro a un uomo. Egli ebbe interpretato il sogno - grazie anche alle consultazioni frequenti con Thrasyllus e il suo impiego quotidiano nella pratica giornaliera della divinazione - come l'invio di un *daimōn*⁴⁴⁹, ossia un fantasma a lui giunto in sogno attraverso la magia di un astrologo, che fu poi scoperto e ucciso dall'Imperatore.

Interessante constatare che nel 15 d. C. a Roma è annotato che avvenne una terribile esondazione del Tevere⁴⁵⁰. Questo evento da molti era stato vissuto come un prodigio nefasto, da interpretare in senso avverso circa la politica di Tiberio. Sempre Tacito ci aveva raccontato che Asinio Gallo⁴⁵¹ gli aveva suggerito di consultare i libri sibillini per ristabilire la *pax deorum*, proposta che fu immediatamente respinta da Tiberio. Il quale però per limitare le ansie del Senato nei confronti di queste religioni aliene, optò per la cacciata degli astrologi.

Questi episodi, forse strumentali a una certa narrazione anti-tiberica, confermano però che l'astrologia dovesse restare appannaggio del potere e

⁴⁴⁷ Dio Cass. 57.15.8

⁴⁴⁸ Svet. *Tib.* 36 ; Tac. *Ann.* 2.32: *facta et de mathematicis magisque Italia pellendis senatus consulta.*

⁴⁴⁹ Va segnalato che la parola – distante dal senso originario filosofico greco - è qui usata da Dione Cassio per riferirsi in senso peggiorativo, secondo un'accezione di Apollonio (Philostr. *VA* 7.32), nel significato di simulacro, di immagine di uno stregone.

⁴⁵⁰ Tac. *Ann.* 1.76.79.

⁴⁵¹ Senatore oppositore di Tiberio tanto da rivendicare la paternità di Druso (Cass. Dio 57.2.7).

piegata a scopi celebrativi dello stesso; e inoltre come tali pratiche confliggesero comunque con una visione tradizionale della società romana.

Nella costituzione in oggetto però - a differenza delle età immensamente più risalenti appena evocate - appare una figura che cala nella realtà storica il provvedimento, differenziandolo necessariamente dagli altri provvedimenti contro gli astrologi pure presi nell'esperienza giuridica romana: il vescovo o meglio i vescovi (*episcoporum*). *Episcopus* e l'aggettivo *episcopalis*, invero è frequentemente ricorrente all'interno del teodosiano, sia da solo⁴⁵² che con altri termini come *presbyter* e *diaconus*⁴⁵³, quando si desidera distinguere i diversi uffici. *Episcopus*, nel Codice Teodosiano, ha un significato esclusivamente cristiano, non potendosi mai ricondurre ad un funzionario civile: nel quarto secolo il termine indicava infatti solamente una precisa funzione nell'ambito delle comunità cristiane⁴⁵⁴.

Nella costituzione si delinea quindi una forte ispirazione cristiana e ontologicamente religiosa. La figura del vescovo appare nella narrazione legislativa non solo centrale ma anche quasi come 'garante' o testimone dell'esecuzione della pena (*sub oculis episcoporum*). La norma assume un

⁴⁵² *Episcopus*: C.Th 9.16.12; 9.40.16; 9.40.24; 9.45.1; 9.45.4; 11.1.37; 11.16.21; 11.36.20; 11.36.31; 11.39.8; 11.1.3; etc.

⁴⁵³ *Episcopus* aut *presbyter*: C.Th 5.3.1; 12.1.163, ecc.; *episcopus clericique*: C.Th 5.9.2.

⁴⁵⁴ Come ben definito da A. DI BERARDINO, *Il vescovo e i suoi titoli nel Codice Teodosiano*, in *L'évêque dans la cité antique du IVe au Ve siècle. Image et autorité*. Actes de la Table ronde organisée l'Istituto Patristico Augustinianum et l'École française de Rome, Roma 1 e 2 dicembre 1995, Roma 1998, 35-48, 40.

carattere sacro prima ancora che giuridico. E non può non rimandarci questa pena ‘assistita’ da un sacerdote ad immagini ancestrali.

La costituzione può forse rappresentare una cerniera tra un mondo remoto e un mondo incombente (fatto di ben più drammatici roghi), e spazza via con un termine (*episcopus*) parte dell’evoluzione protopositivista nella repressione dei crimini a Roma, di cui pure la lunga stagione era cominciata con la *perduellio*⁴⁵⁵. D’altronde la presenza di un sacerdote può consentirci alcune suggestioni ed analogie rispetto a un passato che evidentemente risultava presente in un inconscio diffuso. Quando i tempi si sconvolgono, l’ordine costituito vacilla, la prima risposta delle società è di sovente un rivolgersi a un tranquillizzante passato che sana la frattura.

In effetti può tornare alla memoria la suggestione della *deo necari*, ma anche dell’*homo sacer*. Il tema di una sacralizzazione della pena, estremamente dibattuto anche con posizioni discordi nei contenuti, nei metodi e nelle finalità⁴⁵⁶,

⁴⁵⁵ Sulle caratteristiche ‘laiche’ della *perduellio*, crimine, è bene ricordarlo, che ledeva le libertà cittadine (ad esempio usurpazione, cattivo uso del potere politico, cattiva gestione del comando militare, violazione delle prerogative plebee) cf. C.H. BRECHT, *Perduellio. Eine Studie zu ihrer begrifflichen Abgrenzung im römischen Strafrecht bis zum Ausgang der Republik*, München 1938, 190 ss.; G. GROSSO, *Provocatio per la perduellio, provocatio sacramento e ordalia*, in *BIDR* 63 (1960) 213-220; A. MAGDELAIN, *Remarques sur la perduellio*, in *Historia* 22 (1973), 405-422 418 ss.; A. GUARINO, *La perduellio e la plebe*, in *Labeo* 21 (1975) 73 ss. ; B. SANTALUCIA, *Osservazioni sui duumviri perduellionis e sul procedimento duumvirale*, in *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma 1984, 439-452.

⁴⁵⁶ Cfr. R. VON JHERING, *Geist des römischen Rechts auf den verschieden Stufen seiner Entwicklung*, 1, Leipzig 1878, 279 ss.; H. BENNET, ‘*Sacer esto*’, in *TAPhA* 23 (1954) 6 ss.; A. BURDESE, *Riflessioni sulla repressione penale romana in età arcaica*, in *BIDR* 69 (1966) 345; F. GNOLI, *Sen. Ben. 7.7.1-4: prospettiva filosofica e prospettiva giuridica del ‘sacrilegium’*, in *SDHI* 40 (1974) 401 ss.; s.v. *Sacrilegio (diritto romano)*, in *ED* 41 (1989) 212 ss.; G. BASSANELLI SOMMARIVA, *Proposta per un nuovo metodo di ricerca nel diritto criminale (a proposito della sacertà)*, in *BIDR* 89 (1986) 367 ss.; B. ALBANESE, ‘*Sacer esto*’, in *BIDR* 30 (1988) 146 ss. (nonché in *Scritti giuridici*, 3, Torino 2006, 3 ss.); L. GAROFALO, *Sulla condizione di ‘homo*

viene così rinnovato e rinvigorito. Anche se in questa costituzione il sacrificio umano è traslato in un sacrificio in effigie, le opere in luogo delle persone, il libro, l'opera si sostituisce al corpo, risulta comunque un momento prodromico per i secoli futuri, per quella sacra espiazione. Probabilmente non si ha più il coraggio di una vera e propria *deo necari* né si ha ancora il coraggio di una santa pena per sedare il *furor haereticorum*⁴⁵⁷, in cui la pena pubblica, contrapposta al pentimento intimo, assumeva funzione di omicidio rituale sacro per ripristinare non più una *pax deorum* ma una *pax dei* e ribadire quanto non ci fosse più distinzione tra potere e religione,

In definitiva ciò che era contro il secondo doveva essere necessariamente sovversivo nei confronti della sicurezza del primo, attraverso quella ambigua 'lesa maestà'⁴⁵⁸ che si cristallizzerà molti secoli dopo, in questo nuovo percorso

sacer' in età arcaica, in *SDHI* 50 (1990) 223 ss. (nonché in *Appunti sul diritto criminale nella Roma monarchica e repubblicana*, Padova 1997, 1 ss. [dove si cita], e in *Studi sulla sacerdotia*, Padova 2005, 13 ss.); 'Homo liber' et 'homo sacer': *deux archétypes de l'appartenance*, in *RHDFE* 87 (2009) 317 ss.; F. SALERNO, *Dalla 'consecratio' alla 'publicatio bonorum'*, Napoli 1990, 32 ss.; B. SANTALUCIA, *Studi di diritto penale romano*, Roma 1994, 8 ss., 146 ss. e 165 ss., 234 ss.; R. FIORI, 'Homo sacer'. *Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli, 1996, *passim*; B. LIOU-GILLE, *Les 'leges sacratae': esquisse historique*, in *Euphrosyne* 25 (1997) 61 ss.; L. PEPPE, *Note minime di metodo intorno alla nozione di 'homo sacer'*, in *SDHI* 73 (2007) 437 ss.; CANTARELLA, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, cit. 237 ss.

⁴⁵⁷ F. ZUCCOTTI, "Furor Haereticorum". *Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992, *passim*; R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico (da Graziano ad Ugucione)*, Padova 1994, 51-52.

⁴⁵⁸ Ulpiano definisce chiaramente la lesa maestà: "*maiestatis autem crimen illud est, quod adversus populum romanum vel adversus securitatem eius committitur*", *Corpus Iuris Civilis*, 1, *Dig.* 48.4.1, ed. Th. MOMMSEN, Berlin 1970.

giuridico, con Innocenzo III e la decretale *Vergentis in senium*⁴⁵⁹ del 1199.

Con Innocenzio il *crimen haeresis* sarebbe finalmente e chiaramente stato assimilato infatti al *crimen lesae maiestatis aeternae* diventando un delitto religioso-dottrinale e, allo stesso tempo, reato di natura pubblica e politica.

C.Th.9.38.3 *Imppp. Valentinianus, Valens et Gratianus AAA. ad Viventium Praefectum Urbi. ob diem Paschae, quem intimo corde celebramus, omnibus, quos reatus adstringit, carcer inclusit, claustra dissolvimus. adtamen sacrilegus in maiestate, reus in mortuos, veneficus sive maleficus, adulter raptor homicida communione istius muneris separentur. dat. iii non. mai. romae lupicino et iovino cons. (367 [369] mai. 5).*

Anche questa costituzione di Valentiniano I rivolta a Vivenzio, *praefectus Urbi*, può essere annoverata tra i provvedimenti punitivi nei confronti dei maghi. Ovviamente la desunzione è *a contrario*. Il testo, che è il più antico provvedimento imperiale di ‘indulgenze pasquali’⁴⁶⁰, libera i prigionieri, ma non tutti. Sono infatti esclusi, o meglio inclusi nelle categorie più degeneri, coloro che effettuano malefici. La condizione di imperdonabilità è condivisa con i

⁴⁵⁹ 10.5.7.10: *Cum secundum legitimas sanctiones reis lese majestatis punitis capite bona confiscentur eorum (...), quanto magis qui aberrantes in fide Domini filium offendunt, a capite nostro (...) ecclesiastica debent districtione precidi (...), cum longe sit gravius eternam quam temporalem ledere majestatem.*

⁴⁶⁰ F. FASOLINO, *Politiche e strumenti della repressione criminale in età imperiale*, Torino 2020, 104 ss. E inoltre D. A. CENTOLA, *Osservazioni sui provvedimenti imperiali di clemenza in occasione della Pasqua*, in *Koinonia* 39 (2015) 411-437, 415.

colpevoli di *maiestas*, i profanatori di tombe, l'avvelenatore, l'adultero, il rapitore e l'assassino.

C.Th.9.42.2 *Imp. Constantius a. et Iulianus caes. ad populum. si quem forte gladius ultor adflixerit aliave quaelibet vitam adimens poena consumpserit, usque ad tertium gradum generis copulationis eiusdem successio deferatur fisco penitus quiescente, ut accipiat hereditatem, qui eam iure civili vel praetorio poterat vindicare, de numero videlicet personarum, quas legis huius exceptit auctoritas, sed ita, ut alia sit condicio damnatorum ex crimine maiestatis aut magicae. in his enim, etiamsi liberos damnatus habeat vel parentes, non condentes poenam, sed relinquentes antiquam, fisco fieri locum praecipimus. dat. viii id. mart. mediolano constantio a. viii et iuliano caes. cons. (356 mart. 8).*

Sulla scorta della precedente in questa costituzione il *crimen maiestatis* si affratella alla concezione magica di voler alterare il corso naturale delle cose.

Sfidando il volere divino e quindi impedendo la salvezza del mondo.

*Non leve est regalem impugnare maiestatem, etsi iniusta in aliquo videatur. Dei enim ordinatio est; Dei est dispensatio. Profanum est enim violare quod Deus ordinat*⁴⁶¹. Avrebbe scritto Attone da Vercelli nel X secolo. Il seme di queste conclusioni, successive, è però da ricercarsi, come pure abbiamo visto, in

⁴⁶¹ ATTONE DA VERCELLI, *Epistula 1*, in *P.L.* 134, c. 51

questi secoli dove si configura oramai pacificamente come un *crimen proximum sacrilegio*⁴⁶² e per questo è accompagnato alla magia⁴⁶³.

La pena per questo crimine è molto severa (*gladius ultor*⁴⁶⁴), oltre la morte, il divieto ai discendenti fino al terzo grado di succedere nell'eredità del condannato. I colpevoli *ex crimine maiestatis aut magicae* incorrevano quindi in una sanzione più grave rispetto a quelli precedentemente condannati per 'magia', cui pure era consentito (seppur con limitazioni come per gli altri crimini) testare.

L'interesse per noi verso questa costituzione più che sulla mera *maiestas* si concretizza nella parificazione della magia "alla" *maiestas*. Accostando le due figure, il 'mago' seguiva quindi gli esiti di un cospiratore. Un rapporto che si faceva quindi biunivoco. Se infatti nelle repressioni precedenti la magia era stata funzionale all'inasprimento della concezione del *crimen maiestatis* adesso ne seguiva il tragico epilogo.

⁴⁶² Dig. 48.4.1 (Ulp. *De off. proc.* 7), *Proximum sacrilegio crimen est quod maiestatis dicto*. Cfr. L. SOLIDORO, *La disciplina del crimen maiestatis tra tardo antico e medioevo*, in *Crimina e delicta nel tardo antico*. Atti del Seminario di Studi, Teramo, 19-20 gennaio 2001, a cura di F. LUCREZI e G. MANCINI, Milano 2003, 129 [= *Diritto e Giustizia nel processo. Prospettive storiche costituzionali e comparatistiche*, a cura di C. CASCIONE, C. MASI DORIA, Napoli 2002, 367].

⁴⁶³ Come già annotato, in età postclassica *crimen maiestatis* si coagula con i reati di magia, astrologia e divinazione, con ogni comportamento contrario sia alla persona dell'Imperatore, quanto alla sicurezza e all'ordine pubblico, fino a essere usato tendenziosamente per controllare la libertà di pensiero. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale nell'antica Roma* cit. 287 ss.; S. SCIORTINO, *Gli indices nel processo criminale extra ordinem*, in *IAH* 3 (2011) 49-61, 60.

⁴⁶⁴ Interessante l'espressione "*gladio ultore*" (presente in varie costituzioni) che secondo Gotofredo non indicherebbe la *poena gladii* ma genericamente la severità del supplizio. Si veda D. GOTHOFREDUS, *Codex Thodosianus cum perpetuis commentarii. Editio nova in VI tomos digesta, t. III, Mantue 1714, ad C.Th. 9.7.3*, 62 ss.

La fissazione per i maghi della perdita non solo della vita, della libertà, ma anche delle disposizioni sacre di testare e quindi tramandare, può essere letta in analogia con le osservazioni che Bassanelli ha dato su C.Th. 9.5 circa il senso dell'impossibilità a succedere degli eredi dei condannati per *crimen maiestatis*. Secondo la studiosa, il provvedimento avrebbe avuto "sicure connotazioni politiche, teso a colpire e neutralizzare l'eredità spirituale degli oppositori sconfitti, rendendo impotenti coloro che potrebbero raccoglierla"⁴⁶⁵. Anche i maghi quindi perdono con questo dispositivo il loro diritto a 'tramandare'. Una pena, e quindi un crimine, che non resta più legata solo all'autore ma, e qui c'è la novità, si abbatte sulla stirpe⁴⁶⁶.

C.Th.9.42.4 *Imp. Constantius A. ad Taurum. vetueramus bona capite damnatorum fiscali dominio vindicari excepto crimine maiestatis et magicae, ut ea haberent usque ad gradum tertium sucessores eorum, quorum vitam severitas ademisset. nunc vero bona capite damnatorum fiscali dominio vindicari*

⁴⁶⁵ G. BASSANELLI SOMMARIVA, *C.Th. 9.5. ad legem Juliam maiestatis*, in *BIDR* 86-87 (1984) 119.

⁴⁶⁶ Può essere di qualche rilievo constatare quanto questa visione si sia protratta nei secoli successivi. I figli dei maghi o delle streghe infatti non ebbero capacità di ereditare come è testimoniato (tra l'altro) da una decretale di Innocenzo III, raccolta nel *Liber Extravagantium*, la grande collezione di decretali pontificie pubblicata da Gregorio IX nel 1234. In cui chiaramente era fatto divieto di avere riguardo per le sorti dei figli, dato che Dio aveva talvolta punito i figli per le colpe dei padri. *In terris vero temporalis nostrae iurisdictioni subiectis bona haereticorum statuimus publicari: et in aliis idem praecipimus fieri per potestates et principes saeculares [...]. Nec huiusmodi severitatis censuram orthodoxorum exhaereditio filiorum, quasi cuiusdam miserationis praetextu debet ullatenus impedire, cum in multis casibus (etiam secundum divinum iudicium) filii pro patribus temporaliter puniantur, et iuxta canonicas sanctiones quandoque feratur ultio non solum in auctores scelerum, sed etiam in progeniem damnatorum.* Cfr. 10.5.7.10, in *Decretales, Lugduni, Sumptibus Ioannis Pillehotte, M.DCXIII.*, coll. 1675-1676

decernimus sanctione illa, quam certa condicione dederamus, quiescente. dat. prid. non. ian. sirmi, acc. vi kal. sept. datiano et cereale cons. (358 ian. 4).

Anche da questa costituzione si evincerebbe la punizione fiscale, economica. I beni del mago devono essere confiscati da parte dell'imperatore. Appare quindi oltre che una punizione morale o legale anche una opportunità di accrescimento delle risorse economiche a mezzo i reati 'magici'. Il che rende ancora più lampante la duttilità e l'utilità della magia ai fini personalistici.

Ammiano ci descrive infatti come spesso sia accaduto che persone innocenti fossero state accusate e condannate di crimini legati alla magia.⁴⁶⁷

Come abbiamo avuto modo di analizzare in precedenza si trattava spesso di personaggi facoltosi, che di certo avrebbero potuto contribuire con i loro patrimoni personali alle finanze imperiali sempre più traballanti.

⁴⁶⁷ Amm. Marc. 29.1.27.

4.4 Astrologi, maghi, indovini: tutti nemici di Giustiniano?

L'imperatore Giustiniano è stato efficacemente definito un 'teologo al vertice dell'impero'⁴⁶⁸, la cui opera rivela *strettissime connessioni ... fra pensiero teologico e attività legislativa*⁴⁶⁹. Il suo intento codificatorio è senza dubbi animato da personali visioni religiose in cui con difficoltà si riscontra uno iato tra la personale e cristiana sensibilità imperiale e l'impegno di legislatore imperiale.⁴⁷⁰

Non aveva quindi alcuna difficoltà nel trattare tematiche spesso ideologizzanti come quella magica. Anzi per alcune tematiche nei confronti delle quali i suoi predecessori avevano mantenuto una sorta di cauta ambiguità, Giustiniano si sentiva personalmente investito di un'esigenza normativa⁴⁷¹ che tranciante sgombrasse il campo da confini su ciò che era morale, religioso, e su ciò che doveva essere lecito. L'ansia ordinatrice di Giustiniano, della *reductio ad unum*, della sua opera, la volontà di offrire una visione unica del diritto annodando esperienze così lontane ed eterogenee, vestendole con le esigenze del VI secolo rinnova necessariamente i punti di vista. Anche testi accolti nel codice di Giustiniano che appaiono *prima facie* quasi interamente sovrapponibili a quelli presenti nel teodosiano, recano in realtà una innovazione intrinseca nella sopravvivenza al tempo e quindi della attualità. I valori superstiti non sono

⁴⁶⁸ F. AMARELLI, *Giustiniano: un teologo al vertice dell'impero?*, in *Labeo* 21(1975) 238 ss.

⁴⁶⁹ AMARELLI, *Giustiniano* cit. 239.

⁴⁷⁰ Cfr. anche MARIO LAURIA, *Ius. Visioni romane e moderne*³, Napoli 1967, 275.

⁴⁷¹ F. GALGANO, *Il cielo antico. Cosmologie bizantine e Sacre Scritture*, in *Diritto e Religioni* 29 (2020) 1, 282 – 297 292.

semplici relitti legali tratti dal passato, ma diritto vivo. Questo è testimoniato da modifiche talora leggerissime, con risvolti tuttavia- più che tecnico/politici , ideologici.⁴⁷²

Ciò è ben evidente ad esempio in:

C. 9.18.0. De maleficiis et mathematicis et ceteris similibus.

C. 9.18.1: Imperator Antoninus

*Plus est hominem veneno extinguere quam occidere gladio. * ant. a. * <a xxx pp. sine die et consule.>*

Non ci deve stupire la scelta dei compilatori di Giustiniano di muovere da questa prima costituzione di Antonino Pio, cui non ci risulta né data né consolato. Il termine *venenum*, probabilmente derivante da Venus, in relazione alla divinità dell'amore, caratterizzava in origine meramente il filtro amoroso.⁴⁷³

L'evoluzione del veleno da elemento neutro (farmaco o pozione micidiale) a elemento pericoloso trova qui compimento. In buon ordine se prima il termine aveva un carattere ambiguo fortemente legato al greco *φαρμακον*⁴⁷⁴ , per Giustiniano non può più esserci alcuna interpretazione. Del resto già nei

⁴⁷² In Teodosio, come è noto, trionfa la sistemica, la nuova organizzazione del diritto non più su base cronologico ma contenutistico. Una immensa rivoluzione per il diritto che dettava i tempi di uno stato unitario che pretendeva di rinnovare il proprio regime sui luoghi e sulle persone. Vd. G. G. ARCHI, *Teodosio II e la sua codificazione*, Napoli 1976, 37 ss.

⁴⁷³ A. WALDE sv. *Venenum*, in *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1910, 735.

⁴⁷⁴ C. PENNACCHIO, *Farmaco, un Giano bifronte. Dei Veleni e Medicamenti, ovvero breve storia di un ossimoro*, in *SDHI 80* (2014) 117-171, 127.

Digesta, Giustiniano aveva accolto il passo di Gaio in cui si asseriva «*Qui venenum dicit, adicere debet, utrum malum an bonum: nam et medicamenta venena sunt, quia eo nomine omne continetur, quod adhibitum naturam eius, cui adhibitum esset, mutat*». ⁴⁷⁵ Di fatto con la lettura comparata dei due passi (Antonino Pio e Gaio) distantissimi temporalmente ma recuperati dall'imperatore in modo organico, appare che disinteressandosi agli effetti, Giustiniano, si concentrasse sullo strumento: il *venenum* appunto.

Cristianamente nessuna sostanza poteva sovvertire la volontà di Dio, politicamente i *venena* (i filtri) erano stati lungamente usati nelle congiure di palazzo, ⁴⁷⁶ tanto da obbligare un ipocondriaco Marco Aurelio all'assunzione di un antidoto contro il veleno (la teriaca ⁴⁷⁷) preparato da Galeno ogni mattina ⁴⁷⁸.

Più in genere anche la simbologia degli animali veleniferi era mutata. Il serpente, che in età pagana rappresentava la conoscenza (ed i rischi della stessa senza una attenzione nel praticarla), era oramai caratterizzato come mero animale diabolico, il cui veleno lontano dall'essere cura era semplicemente un pericolo, un'insidia. Non possiamo non immaginare che un ingegno ampio e multiforme come quello di Giustiniano non fosse stato permeato da queste nuove

⁴⁷⁵ D. 50.16.236 pr. (Gai 4 *ad leg. duod. Tab.*).

⁴⁷⁶ La storiografia è ricca di episodi in tal senso, basti citare gli attentati con pozioni, tra gli altri a Claudio, Caracalla, Commodo.

⁴⁷⁷ Considerata sin dagli egizi una preparazione eccezionale come antidoto contro i morsi dei serpenti, G.OLMI, *Il farmaco principe: la Teriaca*, in *Il Farmaco nei tempi I* (1989), a cura di A. Zanca, Milano 1989, 105.

⁴⁷⁸ F. DE ROMANIS, *Cassia, Cinnamomo, Ossidiana. Uomini e merci tra Oceano Indiano e Mediterraneo*, Roma 2006, 114.

sedimentazioni che pure affollavano il nuovo sentire e la nuova etica sociale e religiosa.

C. 9.18.2: *Imperatores Diocletianus, Maximianus*

*Artem geometriae discere atque exerceri publice intersit. ars autem mathematica damnabilis interdicta est. * diocl. et maxim. aa. et cc. tiberio. * <a 294 s.Xiii k.Sept.Sirmi cc. cons.>*

In questa costituzione di Diocleziano e Massimo data a Sirmione nelle calende di settembre del 294, si riprende il tema trattato in C.Th. 9.16.8: a differenza però del Teodosiano, la scelta sanzionatoria di Giustiniano appare qui con altre declinazioni.

Rispetto alla dannazione della matematica (divinazione) viene fatta salva dalla pena lo studio della geometria, considerata utile alla collettività. Interessante la parola *publice*; in consonanza con le scelte già presenti viene specificato che le arti devono essere soggette a un insegnamento pubblico o quantomeno essere di pubblica utilità. Si rinnova quindi anche tra i compilatori giustiniani la dicotomia tra pubblico (tollerato, ammesso) e privato (proibito, interdetto).

Le forze centrifughe che minavano oramai questa fase della storia romana riscontravano nell'individualismo, che pure una qualche influenza aveva avuto

nella esperienza giuridica romana,⁴⁷⁹ un avversario. D'altronde l'amplessima riforma giuridica operata da Giustiniano tendeva tutta verso un riorganizzare e un ricongiungere intorno allo Stato (moralizzato dai vescovi cristiani, pienamente inseriti nelle amministrazioni) una burocrazia e una cittadinanza oramai sfilacciata.⁴⁸⁰

C. 9.18.3pr.: Imperator Constantinus. *Nullus haruspex, nullus sacerdos, nullus eorum, qui huic ritui adsolent ministrare, limen alterius accedat nec ob alteram causam, sed huiusmodi hominum amicitia quamvis vetus repellatur: concremando illo haruspice, qui ad domum alienam accesserit, et illo in insulam detrudendo post ademptionem bonorum, qui eum evocaverit suasionibus vel praemiis. * const. a. ad maximum. * <a 319 pp.K.Febr.Romae constantino a.V et licinio c.Conss.>*

I compilatori giustiniani integrano in questa costituzione due disposizioni di Costantino, in precedenza già analizzate, presenti nel teodosiano in due testi differenti, Ct.h. 9.16.1 e 9.16.2. Dopo *haruspex* però aggiungono di propria mano *nullus sacerdos, nullus eorum, qui huic ritui adsolent ministrare*

⁴⁷⁹ Come pur analizzato da De Martino che riconosce una componente individualistica alternata nell'esperienza giuridica romana affermando che vi erano fasi e momenti in cui "gli interessi individuali [prevalevano] su quelli collettivi e viceversa" F. DE MARTINO, *Diritto e società nell'antica Roma*, a cura di Alberto dell'Agli e Tullio Spagnuolo Vigorita, Roma 1979, 17 ss.

⁴⁸⁰ S. PULIATTI, *Antiquitatis reverentia e funzionalità degli istituti nelle riforme costituzionali di Giustiniano*, in *Cinquanta anni della Corte Costituzionale della Repubblica italiana. Tradizione romanistica e costituzione*, 2, Napoli 2006, 1377-1401.

non presente nelle costituzioni originarie. La scelta è probabilmente riconducibile a una volontà di ulteriore ampliamento delle categorie e può essere interpretata come rafforzativa di una pubblicizzazione delle fattispecie religiose.

L'introduzione del lemma *sacerdos* in questo caso quasi certamente con valenza cristiana⁴⁸¹, delinea ancora di più la portata della norma.

Relitto giuridico è invece la locuzione *in insulam*: la pena che come noto prevedeva una segregazione in un'isola come punizione di alcune fattispecie criminali. Probabilmente dal tempo di Costantino e certamente dal periodo di Giustiniano fu utilizzata impropriamente per indicare l'esilio non necessariamente in un'isola ma in un qualsiasi luogo specifico.⁴⁸²

Tale formula nella tarda antichità era stata massimamente utilizzata per definire un confino, un luogo generico privo di comodità in cui il condannato fosse relegato lontano dai propri affetti o interessi province.

Questa visione è suffragata dal fatto che l'uso di questa formula era diffusa soprattutto tra i governatori delle province che, avendo il potere di relegare solo all'interno delle province amministrare spesso non potevano

⁴⁸¹ Il passaggio di *sacerdos* dal mondo pagano a quello cristiano avviene gradualmente. Si deve presumibilmente a Cipriano che identificando i vescovi con il termine *sacerdotes* ne diffonde l'uso comune per i presbiteri cristiani in genere. M. BÉVENOT, 'Sacerdos' as understood by Cyprian, in *The Journal Of Theological Studies* 30/2 (1979) 413–429, 416.

⁴⁸² J. D. HILLNER, *Confined exiles: an aspect of the late antique prison system*, in *Millennium* 10/1 (2013) 385-433, 396.

contare sulla presenza di isole nei territori⁴⁸³. L'espressione *deportatio/relegatio in insulam* era quindi oramai diventata soltanto un cliché per definire un luogo remoto in cui costringere un esule, senza alcuna attinenza ad un'isola vera e propria.

C. 9.18.3.1: *Imperator Constantinus*

Accusatorem autem huius criminis non delatorem esse, sed dignum magis praemio arbitramur. <a 319 pp.K.Febr.Romae constantino a.V et licinio c.Conss.>

C. 9.18.4pr.: *Imperator Constantinus*

*Eorum est scientia punienda et severissimis merito legibus vindicanda, qui magicis adincti artibus aut contra salutem hominum moliti aut pudicos animos ad libidinem deflexisse deteguntur. * const. a. et c. ad bassum pp. * <a 321 d.X k.Iun.Aquileiae crispo et constantino cc. conss.>*

C. 9.18.4.1: *Imperator Constantinus*

Nullis vero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quaesita corporibus aut in agrestibus locis innocenter adhibita suffragia, ne maturis vindemiis metuerentur imbres aut ruentis grandinis lapidatione quaterentur,

⁴⁸³ R. DELMAIRE, *Exile, rélegation, déportation dans la législation du bas-empire*, in *Exil and rélegation: Les tribulations du sage et du saint Durant l'antiquité romaine et chrétienne (I-VIe s. ap. J.-C.)*, a cura di Philippe Blauddau, Paris 2008, 115-132, 119.

quibus non cuiusque salus aut aestimatio laederetur, sed quorum proficerent actus, ne divina munera et labores hominum sternerentur. <a 321 d.X k.Iun.Aquileiae crispo et constantino cc. cons.>

Queste costituzioni ripropongono le costituzioni del Teodosiano, in Ct.h. 9.16.1 e 9.16.3, nello specifico la prima recupera solo la parte finale (la parte precedente era stata unita insieme a Ct.h. 9.16.2 in C. 9.18.3pr.) *accusatorem...arbitramur*. Lo scopo era quello di ribadire una premialità nei confronti di chi denuncia comportamenti magici.

In C. 9.18.4.pr invece avviene una elisione proprio della clausola della costituzione nella versione presente nel teodosiano (CTh. 9.16.3) che salvava, come abbiamo avuto modo di vedere⁴⁸⁴, la magia destinata a tutelare messi o raccolti e che qui viene invece inserita nel primo capo.

La scelta dei Compilatori non è di agevole interpretazione. Si può supporre che la separazione sia contenitiva, attenuata politicamente, cosa insolita tra l'altro rispetto una visione determinata di Giustiniano sulle questioni magiche. Se nel principium senza troppi fronzoli sancisce una condanna netta opera però, conservando la specifica di Costantino, una eccezione. L'imperatore tutela le pratiche agresti e le ritualità ad esse legate. Negli Studi sulle dinamiche

⁴⁸⁴ V. infra p. 108

economiche e in particolare sull'agricoltura nel mondo antico compiute nel corso dei secoli scorsi la fattispecie magica è spesso stata relegata ai margini. Ci si è soffermati maggiormente sulle evoluzioni tecnologiche o anche nei risvolti meramente giuridici del lavoro nei campi, definendo come folclore una parte che invece era strutturale nell'approccio alla scienza agricola.⁴⁸⁵

Giustiniano conosceva il ruolo primario della agricoltura per l'impero bizantino,⁴⁸⁶ fonte primaria di sussistenza economica e quindi presumibilmente non volle interferire sulle ritualità che ne accompagnavano da sempre lo sviluppo e la pratica. In effetti pure in questo caso non possiamo che constatare quanto più volte apparso in questa analisi sulla magia. E che forse vale la pena di sottolineare ancora una volta.

⁴⁸⁵ Nella storia romana l'agronomo spesso era anche mago. Le testimonianze sono innumerevoli Columella nel suo trattato *De Re Rustica*, con assoluta naturalezza accanto suggerimenti più meramente scientifici accosta rimedi magici (11.2.95, 11.3.62 tra gli altri) o Varrone che nel suo *De agri cultura* indica ai *pater familias* come prendere auspici per l'allevamento di polli (Varro 3.3.5) o Plinio che nella *Naturalis Historia* suggerisce amuleti o formule per la giusta pioggia nei campi (28.115-118).

⁴⁸⁶ Cf. J. L. TEALL, *The Byzantine Agricultural Tradition*, in *Dumbarton Oaks Papers* 25 (1971) 33-59.

L'esperienza giuridica romana ha orientato a lungo le sensibilità dei popoli che governava. Talora ne è stata invece mera interprete delle aspirazioni o delle convinzioni dei cittadini.

La magia ha certamente rappresentato quasi un principio naturalistico sempre presente nella sua evoluzione. Attraverso l'analisi della magia abbiamo potuto intravedere le ansie minori dei cittadini, quelle intime, che non potevano trovar luogo sui fumiganti altari dei templi. La magia ci ha riferito le tensioni amorose di un cittadino, la preoccupazione di un militare prima della battaglia o lo scrutare di un contadino speranzoso nella clemenza degli elementi. Eppure ci ha anche condotti nelle tensioni della gestione del potere, nelle sue trame, nella ramificazione dei ruoli delle corti, accompagnando un passaggio tra paganesimo e cristianesimo per nulla incruento.

Attraverso questa lente occulta il diritto ha dato prova di grande elasticità ma pure di immensa arbitrarietà, pretendendo di modificare con pochi tratti di parole un'evoluzione che risiedeva nei sedimenti più risalenti della civiltà romana.

Il passaggio non è stato graduale, ci è apparso anzi scosceso, che più s'inclinava verso il basso la china ideologica più il vigore, la violenza, la empietà normativa acquisiva velocità. Questa cesura che ci è apparsa traumatica ha impedito un sereno commiato dalle pratiche magiche da parte della popolazione,

che difatti le ha perpetrare incessantemente nei secoli del medioevo, fino a mutarle poi in alchimia nei secoli dei lumi.

Quasi che l'impossibilità di una licenza, che non fosse favorita dalla punta di una spada, avesse gettato le basi per una resistenza magica più che una consapevole prosecuzione. D'altronde l'intimo magico, come non poteva essere ospitato nei templi, così, a maggior ragione, non trovava spazio nelle costituenti basiliche cattoliche. La religione cristiana tracciò un profondo solco tra ciò che era lecito e ciò che era superstizione.

Atteggiamento radicalmente differente da quello aureo romano in cui la pluralità degli dèi favoriva una pluralità della società ed includeva senza particolari dolenze le nuove religioni. Commodo spalancò il Pantheon ai culti orientali, il Cristianesimo richiuse idealmente queste porte relegando (e qui il nesso semantico con religione è amaro) tutto ciò che non era cristiano in un inferno che i padri della Chiesa configurarono molto rapidamente. Lo abbiamo letto nella lista delle costituzioni che incessantemente riducevano gli spazi, spingendo fuori coloro che non si erano prontamente adeguati.

Ed anche l'ambiguo equilibrio che pure abbiamo testimoniato in talune normazioni, ci appare strumentale a un timore di rivolte, di ulteriore disgregazione del tessuto sociale, più che una scelta ideologica e organizzatrice che pure nei secoli precedenti aveva guidato i grandissimi giuristi della tradizione romanistica. Erano normazioni di reazione più che programmatiche. Il diritto

tardo applicato alla magia ci è apparso solo sostentamento del potere, piantone a guardia di un mondo che doveva cambiare nonostante le sensibilità della sua cittadinanza. Ed appare coerente con questa repressione la scomparsa, via via, delle varie scuole filosofiche: la speculazione era oramai riassunta in un'eterna teologia cristiana, formalmente gerarchizzata e quindi irrimediabilmente al servizio dello Stato.

D'altronde la nuova religione non contemplava più il cittadino, ma il fedele. La parola era perduta e l'umanità avrebbe dovuto attendere alcuni secoli prima di riaggregarsi liberamente in entità areligiose, prive di un connotato fideistico. Prima di ricominciare a risanare il trauma della perdita delle radici. Non ci deve stupire quindi che oggi, più di mille anni dopo gli eventi analizzati, ancora evochiamo quel pensiero magico che seppur ormai obliato ha resistito in un inconscio disvelato solo dalla moderna psicologia.

Bibliografia

- AA.VV., *Il processo contro Gesù*, a cura di F. Amarelli e F. Lucrezi, Napoli 1999.
- AA.VV., *La Chiesa nell'epoca dell'Assolutismo e dell'Illuminismo: egemonia francese, giansenismo, missioni (XVII-XVIII secolo)*, in *Storia della Chiesa* 7 (2002) 650.
- ADRIANI M., *La storicità dell'editto di Milano*, in *Studi romani* 2 (1954) 18 ss.
- AGNATI U., *Profili giuridici del Repudium nei secoli IV e V*, Napoli 2017.
- AGNES M., *Alcune considerazioni sul cosiddetto "editto" di Milano*, in *Studi romani* 13 (1965).
- AGRIPPA C., *La Filosofia Occulta o la Magia*, trad. it. A. Fidi, Roma 1972.
- ALBANESE B., 'Sacer esto', in *BIDR* 30 (1988) 146 ss.
- ALBANESE B., *Scritti giuridici*, 3, Torino 2006.
- AMANN E., *Dictionnaire de théologie catholique*, sv. *Libère e le Pontificat*, Paris 1928, coll. 631 – 659.
- AMARELLI F., *Giustiniano: un teologo al vertice dell'impero?* in *Labeo* 21(1975) 238 ss.
- AMARELLI F., *Il processo di Sabrhata* in *SDHI* 54 (1988) 110 ss.
- AMARELLI F., *Apuleio in difesa di se stesso per un'accusa di magia*, in AMARELLI F., LUCREZI F., *I processi contro Archia e contro Apuleio*, Napoli 1997.
- AMARELLI F., *Il conventus come forma di partecipazione alle attività giudiziarie nelle città del mondo provinciale romano*, in *Politica e partecipazione nelle città dell'impero romano*, Roma 2005.
- ANNUNZIATA D., *Il "repudium" in Costantino. Brevi note su C.Th. 3.16.*, in *Riv. di Diritto Romano* 18 (2018) 55.

- ARCARIA F., LICANDRO O., *Diritto romano, I. Storia costituzionale di Roma*, Torino 2014.
- ARCHI G., *Teodosio II e la sua codificazione*, Napoli 1976.
- ARENA P., *Onorare il principe. Osservazioni su Res Gestae 11-12-13*, in *Saeculum Aureum. Tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea*, a cura di I. Baglioni, 1, Roma 2016.
- AUNE D.E., *Magic in Early Christianity*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2/23 (1980) 1507 ss.
- BAGLIONI I., (a cura di), *Saeculum Aureum. Tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea*, 1, Roma 2016.
- BARONE ADESI G., *L'età della Lex Dei*, Napoli 1992.
- BASSANELLI SOMMARIVA G., *C.Th. 9.5. ad legem Juliam maiestatis*, in *BIDR* 86-87 (1984) 119.
- BASSANELLI SOMMARIVA G., *Proposta per un nuovo metodo di ricerca nel diritto criminale (a proposito della sacertà)*, in *BIDR* 89 (1986) 367 ss.
- BAUMAN R. A., *The Crimen Maiestatis in the Roman Republic and Principate*, Johannesburg, 1967.
- BAUMAN R. A., *Impietas in Principem. A Study of Treason against the Roman Emperor with special Reference to the first Century A. D.*, Monaco 1974.
- BAUMAN R. A., *Women and politics in Ancient Rome*, Londra 1992.
- BAYET J., *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, in *Revue de l'histoire des religions* 153 (1958) 130.
- BECKAMANN F., *Zauberei und Recht in Romsfrühzeit*, Osnabrück 1923.
- BELARDI W., *Superstitio*, Roma 1976.
- BENINCASA C., *L'altra scena. Saggi sul pensiero antico, medievale, controrinascimentale*, Bari 1979.
- BENNET H., 'Sacer esto', in *TAPhA* 23 (1954) 6 ss.

- BENVENISTE É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Parigi 1969, 2, 225.
- BERGER A., *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, sv. *Occentare*, Filadelfia 1953.
- BETTARINI L., *Testo e lingua nei documenti con ΕΦΕΣΙΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ in ZPE* 183 (2012) 111 ss.
- BETTI E., *La crisi della repubblica e la genesi del principato in Roma*, a cura di G. Crifò. Roma 1982.
- BETTI E., *Continuità e imperium nella storia costituzionale romana*, Firenze 2007.
- BETTINI M., *Su alcuni modelli antropologici della Roma più arcaica (Mater matuta, matertera, etc.)*, in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 2 (1979) 9ss.
- BETTINI M., *Bruto lo sciocco*, in *Le orecchie di Hermes*, Torino 2000.
- BETTINI M., *Un'identità troppo compiuta. Troiani, Latini, Romani e Iulii nell'«Eneide»*, in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 5 (2005) 77 ss.
- BÉVENOT M., 'Sacerdos' as understood by Cyprian, in *The Journal Of Theological Studies* 30/2 (1979) 413 ss.
- BIANCHI E., *Augusto e l'utilizzazione carismatica delle tradizioni religiose. Una contestualizzazione frammentaria*, in *Studi su Augusto. In occasione del XX centenario della morte*, a cura di A. Valvo, e G. Negri, Torino 2016, 7 ss.
- BIANCHI E., *Evandro, Augusto. Auctoritas, potestas, imperium. Brevi annotazioni storiche e semantiche in JUS* 3 (2018) 44 ss.
- BIONDI B., *La legislazione di Augusto*, in *Conferenze Augustee nel bimillenario della nascita*, Milano 1939, 254 ss.
- BIONDI B., *Il diritto romano cristiano I*, Napoli 1952.
- BIRLEY A.R., *Magnus Maximus and the Persecution of Heresy*, in *Bulletin John Rylands Library* 66 (1983) 13 ss.

- BLAIVE F., *Rex Sacrorum. Recherches sur la fonction religieuse de la royauté romaine*, in *RIDA* 42 (1995) 125 ss.
- BLOCH R., *Le origini di Roma*, Milano 1977, 150.

- BOTTA F. in *Osservazioni in tema di criteri di imputazione soggettiva dell'homicidium in diritto romano classico*, in *Dritto@Storia, Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana*, 12 (2014).
- BRADBURY S., *Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century*, in *CPh* 89 (1994) 120 ss.
- BRASIELLO U., *La repressione penale in diritto romano*, Napoli 1937.
- BRECHT C.H., sv. *Occentatio*, in *RE* (1937) col. 1752 ss.
- BRECHT C.H., *Perduellio. Eine Studie zu ihrer begrifflichen Abgrenzung im römischen Strafrecht bis zum Ausgang der Republik*, Monaco 1938
- BRETONE M., *Pensiero politico e diritto pubblico*, in *Tecniche ed ideologie dei giuristi romani*², Napoli 1982 (rist. 1984) 15 ss.
- BRETONE M., *I fondamenti del diritto romano. Le cose e la natura*, Roma - Bari 1998.
- BREZZI P., *Dalle persecuzioni alla pace di Costantino*, Roma 1960.
- BRONZINI G. B., *Il lupo mannaro e le streghe di Petronio* in *Lares* 54 (1988) 147-207.
- BROWN P., *Il culto dei santi: l'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, tr. it., Torino 1983.
- BROWN P., *Potere e cristianesimo nella tarda antichità* Roma 1995.
- BROWN P., *Il sacro e l'autorità: la cristianizzazione del mondo romano antico*, Roma 1996.
- BRUNT P.A., J.M. MOORE, *La posizione costituzionale di Augusto*, in AA.VV., *Potere e consenso nella Roma di Augusto*, Roma-Bari 1975.
- BUCKLAND W.W., *Ritual Acts and Words in Roman Law*, in *Festschrift Paul Koschaker*, Weimar 1939.

- BULGARINI F., *'Scientia punienda'. L'accusa di magia nel passaggio dal paganesimo al cristianesimo* in *Nuova rivista storica* 85 (2001) 215 ss.
- BURDESE A., *Riflessioni sulla repressione penale romana in età arcaica*, in *BIDR* 69 (1966) 345.
- BURDESE A., *Possesso (diritto romano)*, in *ED* 34 (1985) 452ss.
- BUTI I. *La cognitio extra ordinem da Augusto a Diocleziano*, in *ANRW* 14/2 (1982) 35 s.
- CALDERONE S., *Superstitio*, in *ANRW* 1.2 (Berlino-New York 1972) 377 ss.
- CANALI L. (a cura di), *Potere e consenso nella Roma di Augusto*, Bari 1975.
- CANNATA C. A., *L'animus possidere' nel diritto romano classico*, in *SDHI* 26 (1960) 83.
- CANNATA C. A., *Possesso (diritto romano)*, in *NNDI* 13 (1966) 325 ss.
- CANTARELLA E., *A Proposito di Diritto e Prediritto* in *Studi Storici* 25 1, (1984) 75ss..
- CANTARELLA E., *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Milano 2003³.
- CANTARELLA E., *I supplizi capitali. Origine e funzione delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Milano 2018.
- CANTARELLA E., L. GAGLIARDI, *Diritto e teatro in Grecia e a Roma*, Milano 2007.
- CAPITANI U., *Scienza e pratica nella cultura latina*, Firenze 1973.
- CARRO V., *I ludi romani, tra politica, società e diritto* in FASOLINO F., PALMA A., *Il gioco nell'antica Roma. Profili storico-giuridici*, Torino 2018.
- CASAVOLA F. P., in prefazione a DE GIOVANNI L., *L'imperatore Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*, 6, Napoli 2003.

- CASCIONE C., *Consensus. Problemi di origine, tutela processuale, prospettive sistematiche*, Napoli 2003.
- CASCIONE C., *Dictatorem dicere; critica di un dogma (moderno) del diritto pubblico romano*, in *Studi per G. Nicosia*, II, Milano 2007, 269 ss.
- CASTAGNETTI S., *Ancora sui suspendiosi nelle leges libitinariae: aspetti religiosi e giuridici* in AA.VV. *Religione e diritto romano. La cogenza del rito*, Lecce 2014.
- CASTELLO C., *Assenza di ispirazione cristiana in C.Th. 3.16.1*, in «Religion, société et politique. Mélanges J. Ellul», Parigi 1983, 203 ss.
- CASTELLO C., *Cenni sulla repressione del reato di magia dagli inizi del principato fino a Costanzo II*, in *AARC* 8 (1990) 674-678.
- CATALANO P., *Contributi allo studio del diritto augurale*, Torino 1960.
- CENTOLA D. A., *Osservazioni sui provvedimenti imperiali di clemenza in occasione della Pasqua*, in *Koinonia* 39 (2015) 411ss.
- CHASTAGNOL A., *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas- Empire*, Parigi 1962.
- CHIABÀ M., *Roma e le priscae Latinae coloniae. Ricerche sulla colonizzazione del Lazio dalla costituzione della repubblica alla guerra latina*, Trieste 2011.
- CHIRASSI COLOMBO I., *La divinazione nell'antica Grecia*, in *Abstracta* 50 (1990) 46-53.
- CHRISTENSEN T., *The So-Called Edict of Milan*, in *Classica et mediaevalia* 35 (1984) 129 ss.
- CIACERI E., *Processi politici e relazioni internazionali*, Roma 1918.
- CICCOTTI E., *Profilo di Augusto*, Torino 1938.
- CIRAULO L.J., *Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri*, in MEYER M., MIRECKI P., *Ancient Magic and ritual power*, Leida 1995.

- CLERC J. B., *Homines Magici. Étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine*, Berna-Berlin-Frankfurt a.m.-New York-Parigi-Vienna 1995.
- CLOUD J. D., *The primary purpose of the lex Cornelia de sicariis*, in *ZSS.*, 86 (1969) 284 nt. 20.
- CONTE G. B., PIANEZZOLA E., RANUCCI G., *Dizionario della lingua latina*, Firenze 2000.
- COSTABILE F. (a cura di) *Temi e riflessioni sulla storia politica e costituzionale di Roma antica*, Soveria Mannelli 1990.
- CRAMER F. H., *The Caesars and the Stars (I)*, Philadelphia 1951.
- CRAMER F. H., *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia 1954.
- CRIFÒ G., *Diffamazione e ingiuria*, in *ED* 12 (1964) 470.
- CUC E., sv. *Injuria*, in *DS* 3 (1900) 519 ss.
- CUMONT F., *L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate d'Armenia* in *RFIC* 61 (1933) 145 ss.
- CURRAN J., *Constantine and the Ancient Cults of Rome. The Legal Evidence*, in *G&R* 43 (1996) 68 ss.
- D'AMATI L., *Reati di danno e reati di pericolo: radici antiche di una distinzione moderna*, in *La legislazione penale* (29/11/2017) 1ss.
- DE FRANCISCI P., *Primordia Civitatis*, Roma 1959.
- DE GIOVANNI L., *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano. Saggio sul libro XVI*, Napoli 1980.
- DE GIOVANNI L., *L'imperatore Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*, Napoli 2003.
- DE MARINI AVONZO F., *La funzione giurisdizionale del senato Romano*, Milano 1957.
- DE MARTINO F., *Diritto e società nell'antica Roma*, a cura di dell'Agli A. e Spagnuolo Vigorita T., Roma 1979.

- DE MARTINO F., *Considerazioni su alcuni temi di storia costituzionale romana*, in *Diritto, economia e società nel mondo romano*, a cura di F. D'Ippolito, Napoli 2003.
- DE ROMANIS F., *Cassia, Cinnamomo, Ossidiana. Uomini e merci tra Oceano Indiano e Mediterraneo*, Roma 2006.
- DE SANCTIS G., *La religione a Roma. Luoghi, culti, sacerdoti, dèi*, Roma 2012.
- DE SANTI L., *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas*, Milano 1990.
- DE SARLO L., *La prigionia di Nevio*, in *Studi italiani di filologia classica* 12 (1935) 215 ss.
- DELMAIRE R., *Exile, rélegation, déportation dans la législation du bas-empire*, in *Exil and rélegation: Les tribulations du sage et du saint Durant l'antiquité romaine et chrétienne (I-VIe s. ap. J.-C.)*, a cura di Blaudeau P., Parigi 2008.
- DES L., *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas: indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano 1990.
- DESANTI L., *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano 1990.
- DI BERARDINO A., *Il vescovo e i suoi titoli nel Codice Teodosiano*, in *L'évêque dans la cité antique du IVe au Ve siècle. Image et autorité. Actes de la Table ronde organisée l'Istituto Patristico Augustinianum et l'École française de Rome*, Roma 1 e 2 dicembre 1995, Roma 1998, 35ss.
- DI CINTIO V. L., *L'Interpretatio visigothorum al Codex Theodosianus*, Milano 2013.
- DI MAURO TODINI A., *Divinazione e magia nelle Costituzioni Imperiali del IV Secolo*, Roma 1980.
- DI MAURO TODINI A., 'Medicamentarius', una denominazione insolita. *Brevi considerazioni a proposito di C.Th. 3.16.1.*, in *AARC* 7 (1988) 343ss.

- DICKIE M.W., *Magic and magician in Greco -Roman World*, New York 2001.
- DILIBERTO O., *Le XII Tavole nel Digesto in D&S 16 (2005) in D&S 16 (2005) in <http://www.dirittoestoria.it/iusantiquum>.*
- DILIBERTO O., *La palingenesi della Legge delle XII Tavole e le codificazioni “a domino” in Dallo Stirone al Tigri, dal Tevere all’Eufrate. Studi in onore di C. Saporetti*, Roma 2009, 119 ss.
- DODDS E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965.
- DOMENICUCCI P., *Astra Caesarum: astronomia, astrologia e catasterismo da Cesare a Domiziano*, Pisa 1996.
- DRAKSE H. A., *Constantine and Consensus*, in *Church History* 64 (1995) 1ss.
- DUCOS M., *Les criminels dans les Métamorphoses d’Apulée , Présence du roman grec et latin in Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 23-25 novembre 2006, Clermont-Ferrand, 2011, 323 ss.*
- DUMÈZIL G., *La religione romana arcaica*, a cura di F. Jesi, Milano 2001.
- DUNCAN-JONES R. (*The Economy of the Roman Empire: Quantitative Studies*, Cambridge 1982.
- DWYER E. J., *Augustus und Capricorn*, in *MDAIR*, 80 (1973) 59 ss.
- ECK W., *Augusto e il suo tempo*, Bologna 2000.
- ELPHAS L., *Storia della magia*, Roma 2003.
- ESCRIBANO M.V., *La construction de l’image de l’héretique dans le Code Théodosien XVI*, in *Empire chrétien et Église aux IVe et Ve siècles: Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien, Actes du Colloque international*, Lione 6-8 ottobre 2005, Parigi 2008, 389 ss.
- ESCRIBANO-PAÑO M. V. , *Constantino y Licinio: la leyes constantinianas a proposito de los haruspices (319-320)*, in *RIDA* 57 (2010) 197 ss.
- EVANGELISTI M., *L’Irresistibile ascesa di Ottaviano Augusto*, in *Diritto@Storia, Rivista internazionale di Scienze giuridiche e tradizione romana*, 15 (2016) 9.

- FABIETTI U., *Storia dell'antropologia*, Bologna 2011.
- FARALLI C., *Diritto e magia. Il realismo di Hägerström e il positivismo filosofico*, Bologna 1987.
- FARGNOLI I., *Sulla 'caduta senza rumore' delle Olimpiadi classiche* in *RIDA* 50 (2003) 119 ss.
- FASOLINO F., *Politiche e strumenti della repressione criminale in età imperiale*, Torino 2020.
- FERRETTI P., *Animo Possidere. Studi su animus e possessio nel pensiero giurisprudenziale classico*, Torino 2017.
- FILORAMO G., RODA S., *Cristianesimo e società antica*, Bari 1992.
- FILORAMO G., MENOZZI D., *Storia del Cristianesimo*, Bari 2001
- FILORAMO G., *La Croce e il potere: i cristiani da martiri a persecutori*, Roma - Bari 2011.
- FIORI R., 'Homo sacer'. *Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli, 1996.
- FLORES E., sv. "Sibilla", in *Enciclopedia Virgiliana, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani* 6 (1988) 825-827.
- FÖGEN M. T., *Storie di diritto romano. Origine ed evoluzione di un sistema sociale*, ed. it., Bologna 2005.
- FÖRSTER R., *Orationes* (1903-1908) voll. I-IV; *Declamationes* (1909-1913); voll. V-VII; vol. VIII; *Progymnasmata, Argumenta orationum demosthenicarum* (1915) vol. IX; *Characteres epistolici e Prolegomena ad epistulas* (1927); voll. X-XI, *Epistulae* (1921-1922).; in *Bibliotheca Teubneriana*, Berlino 1903-1922.
- FRAENKEL E., *recensione a Beckmann F., Zauberei und Recht in Romsfrühzeit*, in *Gnomon* 1 (1925) 185 ss.
- FRANCIOSI E., *Qui agitandi munus exercent. Brevi note in margine a C.Th. 15.7.7*, in *Studi in onore di Remo Martini*, 2, Milano 2009, 115 ss.
- FRANK T., *Naevius and Free Speech*, in *American Journal of Philology* 48 (1927) 105 ss.

- FRASCHETTI A., *Roma e il principe*, Bari 1990.
- FRASCHETTI A., *Augusto*, Roma 1998
- FRAZER J. G., *Il ramo d'oro. Studio della magia e della religione*, trad. it. L. De Bosis ult. rist., Torino 2012.
- FURLANI G., *Epatoscopia babilonese ed epatoscopia etrusca*, in *SMSR* 4 (1928) 243 ss.
- GABRIELLI C., *La sovranità del diritto e il caso di Priscilliano (Leo ep. 15)*, in *Politica, Religione e Legislazione nell'Impero Romano (IV e V secolo d.C.)*, collana Munera 37, (2014) 195ss.
- GAGÉ J., *Apollon romain*, Parigi 1955.
- GALGANO F., *Il cielo antico. Cosmologie bizantine e Sacre Scritture*, in *Diritto e Religioni* 29 (2020) 1, 282 ss.
- GALLI E., *L'Editto di Milano del 313*, in *La Scuola cattolica* 41 (1913) 39 ss.
- GAROFALO L., *Sulla condizione di 'homo sacer' in età arcaica*, in *SDHI* 50 (1990) 223 ss. (nonché in *Appunti sul diritto criminale nella Roma monarchica e repubblicana*, Padova 1997, 1 ss. e in *Studi sulla sacertà*, Padova 2005, 13 ss.); *'Homo liber' et 'homo sacer': deux archétypes de l'appartenance*, in *RHDFE* 87 (2009) 317 ss.
- GASPARRO G.F., *Magia e demologia nella polemica tra Cristiani e pagani (V-VI sec.): La vita di Severo di Zaccaria Scolastico*, in *MHNH* 6 (2006) 32 ss.
- GAUDEMET J., *Le partage législatif dans la II moitié du IV^{ème} siècle*, in *Studi in onore di De Francisci*, 2, Milano 1956, 350 ss.
- GERHARD S. (a cura di), *Gli Atti degli Apostoli*, Brescia 1985.
- GIANNELLI G., *Il "penus vestae" e i "pignora imperi"*, Roma 1910.
- GIANNELLI G., *Il sacerdozio delle Vestali romane*, Roma 1913.
- GIANNELLI G., *Augusto e la religione*, in *Conferenze Augustee nel bimillenario della nascita*, 17, Milano 1939.

- GIARDINA A., *Aspetti della burocrazia nel basso impero*, Roma 1977.
- GIGLIO S., *Il tardo Impero romano d'Occidente e il suo senato*, Perugia 1990.
- GIROTTI B., *Assolutismo e dialettica del potere nella corte tardoantica: la Corte di Ammiano Marcellino*, Milano 2017, v. 1.
- GIUNTI P., *Alle origini del ripudio, criminalità femminile e dissolubilità del matrimonio in Roma arcaica*, Firenze 1993, 8 ss.
- GLENDINNING T., BRUCE S., *New ways of believing or belonging: is religion giving way to spirituality?*, in *The British Journal of Sociology* 57 (2006) 399ss.
- GNOLI F., *Sen. Ben. 7.7.1-4: prospettiva filosofica e prospettiva giuridica del 'sacrilegium'*, in *SDHI* 40 (1974) 401 ss.; s.v. *Sacrilegio (diritto romano)*, in *ED* 41 (1989) 212 ss.
- GOTHOFREDUS I., *Codex Thodosianus cum perpetuis commentarii. Editio nova in VI tomos digesta, t. III, Mantue 1714, ad C.Th. 9.7.3*, 62 ss.
- GRAF F., *La magia nel mondo antico*, Roma-Bari 1995.
- GRANINO CECERE M. G., *Quindecemviri e sacra peregrina in Sacrum Facere. Atti del V Seminario di Archeologia del Sacro. Sacra peregrina. La gestione della pluralità religiosa nel mondo antico*, Trieste 2019, 147.
- GRODZYNSKI D., *Superstitio*, in *Revue des Études Anciennes* 76 (1974) 36 ss.
- GROSSO G., *Provocatio per la perduellio, provocatio sacramento e ordalia*, in *BIDR.* 63 (1960) 213-220.
- GUADAGNO G., *Rapporti tra Cristiani e Pagani nel I e II secolo*, in *AA.VV., Cristiani nell'Impero romano*, Napoli, 2002.
- GUARINO A. (a cura di), *Res gestae divi Augusti*, Catania 1947.
- GUARINO A., *La perduellio e la plebe*, in *Labeo* 21 (1975) 73 ss.
- GUARINO A., *Pagine di diritto romano. Casi e Istituti del Ius Privatum*, 1 Napoli 1993.

- GUARINO A., *Gli aspetti giuridici del principato*, in *ANRW* II.13 (1980) 27 ss. (= *PDR* 3 (1994) 592 ss.).
- GUARINO A., *Altre pagine di Diritto Romano*, Napoli 2006.
- GÜLDPENNING a., IFLAND J., *Der Kaiser Theodosius der Grosse*, Halle 1878.
- HAACK M.L., *Les haruspices dans le monde romain*, Bordeaux 2003.
- HÄGERSTROM A., *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung*, Lipsia 1927.
- HEIM F., *Les auspices publiques de Cosntantin à Théodose*, in *Ktema* 13 (1988) 41 ss.
- HESS H., *The Canons of the Council of Sardica a.D.343. A Landmark in the early development of canon Law*, Oxford 1958, 10 ss.
- HIJMANS B. L., *Apuleius Orator: "Pro se de magia" and "Florida"*, in *ANRW* II 34.2 (1994) 1708 ss.
- HILLNER J. D., *Confined exiles: an aspect of the late antique prison system*, in *Millennium* 10/1 (2013) 385ss.
- HINARD F., *Sylla*, Parigi 1985.
- HONORÉ T., *Law in the Crisis of the Empire 379-455 AD: the Theodosian dynasty and its quaestors*, Oxford 1998.
- HUBNER W., *Die Begriffe «Astrologie» und «Astronomie» in der Antike: Wortgeschichte und Wissenschaftssystematik, mit einer Hypothese zum Terminus «Quadrivium»*, in *Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Wiesbaden-Stoccarda 1989, 61 ss.
- HUMPHREY J., *Roman Circuses: Arenas for Chariot Racing*, Londra 1986.
- HURLET F., *Tra giurisdizione cittadina e giurisdizione imperiale: la sfera di competenza del proconsole*, in *Studi Classici e Orientali* 56 (2010) 231 ss.
- HUVELIN P., *La notion de l'iniuria' dans le très ancien droit romain*, Lione 1903 (rist. Roma, 1971) 18 ss.

- IRMSCHER J., *L'imperatore Costantino nel giudizio dei Riformatori tedeschi*, in *Costantino il Grande dall'Antichità all'Umanesimo, Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico* (Macerata 18-20 dicembre 1990), a cura di G. Bonamente, F. Fusco, 1, Macerata 1992.
- JANSSEN L.F., *Die Bedeutungsentwicklung von superstitio/superstes*, in *Mnemosyne* 28 (1975) 135 ss.
- JOBBE-DUVAL E., *Les morts malfaisants. Larves, Lemures, d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Parigi 1924, rist. 2000.
- NOETHLICH K. L., *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des 4. Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Dissertazione, Colonia 1971.
- KAHLOS M., *Religious Dissent in Late Antiquity* 11 (2019) 350 ss.
- KIPPENBERG H. G., *Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals could be Illegal*, in *Envision Magic* 75 (1997) 137 – 163
- KNIPFING J.R., *Das angebliche Mailänder Edikt v. J. 313 im Lichte der neueren Forschung*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 39 (1921) 206 ss.
- LABRUNA L., *Adversus plebem dictator*, in *Index*, XV (1987), 289 ss.
- LABRUNA L., *Le forme della politica tra innovazione e ripristino del passato. Dalle Idi di marzo ad Augusto principe, Res publica e princeps. Vicende politiche, mutamenti istituzionali e ordinamento giuridico da Cesare ad Adriano. Atti del convegno internazionale di diritto romano, Copanello 25-27 maggio 1994*, Napoli 1996, 162 ss.
- LALIBERTÈ M., *Religion populaire et superstition au Moyen Âge*, in *Théologiques* 8 (2000) 19 ss.
- LANATA G., *Società e diritto nel mondo tardo antico. Sei saggi sulle Novelle giustiniane*, Torino 1994.
- LA ROCCA E., *Dal culto di Ottaviano all'apoteosi di Augusto*, in *Dicere laudes. Elogio, comunicazione, creazione del consenso*, a cura di G. Urso,

Pisa 2011.

- LARSON J., *The Emperor, the Church, and Chariot Races: The Imperial Struggles with Christianity and Entertainment in Late Antique Constantinople*, Edimburgo 2012.
- LAURENDI R., in Costabile F., *Caius Iulius Caesar. Dal dictator al princeps. Dal Divi filius al Cristo. Augusto e le maschere del potere. Con un contributo di Rossella Laurendi*, Roma 2013.
- LAURIA M., *Ius. Visioni romane e moderne*, Napoli 1967.
- LENSKI N., *Failure of Empire: Valens and the Roman State In the Fourth Century AD*, Berkeley 2002.
- LEONHARD K., sv. *Carmen famosum*, in *RE* 6 (1899) col. 1593.
- LEPOINTE G., *L'occentatio de la loi des XII Tables d'après Saint Augustin et Cicéron*, in *RIDA* 3 (1955) 287 ss.
- LEPPIN H., *Teodosio il Grande*, Roma 2008.
- LEVI M. A., *Augusto*, Roma 1929.
- LEVI M. A., *Ottaviano capoparte. Storia politica di Roma durante le ultime lotte di supremazia*, 1, Roma 1933.
- LÉVY-BRUHL H., *Le bas-relief N° 26 du Musée de Mariemont* in *Rev. Arch.* 32 (1930) 217 ss.
- LÉWY H., *Chaldean Oracles and Theurgy*, Cairo 1956.
- LIOU-GILLE B., *Les 'leges sacratae': esquisse historique*, in *Euphrosyne* 25 (1997) 61 ss.
- LIUZZI D., (a cura di) *Nigidio Figulo, "astrologo e mago". Testimonianze e frammenti*, Lecce 1983.
- LIZZI TESTA R., *Un'epistola speciale: il commonitorium*, in *Forme letterarie nella produzione latina di IV-V secolo*, a cura di F. E. Consolino Roma, 2003.
- LUCREZI F., *Costantino e gli aruspici* in *AAN* 97 (1987) 171 ss.

- LUCREZI F., *Magia, stregoneria e divinazione in diritto ebraico e romano*, Milano 2007.
- LUISI N.D., *'Lex Cornelia de sicariis et veneficis': considerazioni sul problema del rapporto di causalità*, in *Filia. Scritti per Gennaro Franciosi*, a cura di F.M. d'Ippolito, 3, Napoli 2007, 1519 ss.
- LUSCHI L., *L'omaggio al vincitore a proposito del rilievo con desultores del Musée Royal di Mariemont* in *Studi classici e orientali* 66 (2019) 361 ss.
- MACERATINI R., *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico (da Graziano ad Ugucione)*, Padova 1994.
- MAGANZANI L., *La sanctio e i rapporti fra leggi*, in *Leges publicae. Le leggi nell'esperienza romana*, a cura di J.L. Ferrary, Pavia 2012.
- MAGDELAIN A., *Remarques sur la perduellio*, in *Historia* 22 (1973), 405-422 418 ss.
- MAIURI A., *La giurisdizione criminale in tacito Aspetti letterari e implicazioni politiche*, Roma 2012.
- MAIURI A., *Occultae Notae. Linee evolutive del trattamento del reato di magia negli Annales di Tacito: profilo giuridico e puntualizzazioni lessicali*, in *Contesti magici. Atti del Convegno internazionale "I contesti magici nell'antichità"*, Roma 2012.
- MANFREDINI A.D., *Le pilleus libertatis (C.7.2.10 - C.7.6.1.5)* in *RDroitsAnt* 57 (2010) 247ss.
- MANTELLO A., *Natura e diritto da Servio a Labeone*, in *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, a cura di D. Mantovani e A. Schiavone, Pavia 2007.
- MANTOVANI D., *Quando i giuristi diventarono 'veteres'. Augusto e Sabino, i tempi del potere e i tempi della giurisprudenza*, in *Augusto. La costruzione del Principato. Atti del Convegno 4-5 dicembre 2014 Roma*, Accademia dei Lincei, Roma 2017, 257 ss.

- MARASCO G., *Pagani e cristiani di fronte alle arti magiche nel IV secolo d.C.: il caso di Atanasio*, in *QC* 3 (1991) 114 ss.
- MARASCO G., *L'accusa di magia e i cristiani nella tarda antichità in Augustinianum* 51 (2011) 367 ss.
- MARCHESI C., *I "pocula amatoria" e il "crimen magiae", nella legislazione penale romana*, in *Rivista indo-greco-italica di filologia, lingua, antichità* 7 (1923) 163 ss.
- MARIÉ M. A., *Deux sanglantes épisodes de l'accession au pouvoir d'une nouvelle classe politique: les grands procès de Rome et d'Antioche chez Ammien Marcellin Res gestae XXVIII, 1; XXIX, 1 et 2*, in *Se Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à J. Fontaine, I*, Paris 1992, 349 ss.
- MASHKE R., *Die Persönlichkeitsrechte des Römischen Iniuriensystems*, Breslavia 1903, 11 ss.
- MASI DORIA C., *Spretum imperium. Prassi costituzionale e momenti di crisi nei rapporti tra magistrati nella media e tarda repubblica*, Napoli 2000.
- MASSIMILLA E., *Gli dei greci e gli dei romani nella sociologia delle religioni di Max Weber*, in M. Osanna, R. Cioffi, A. Di Benedetto, L. Gallo, (a cura di), *Pompei e l'Europa. Atti del Convegno. Pompei nell'archeologia e nell'arte dal neoclassico al post-classico*, Milano 2016, 180 ss.
- MASTROCINQUE A., *I sacerdoti di Apollo e il culto imperiale*, in *Sacerdos. Figure del sacro nella società romana. Atti del convegno internazionale*, Cividale del Friuli 26-28 settembre 2012, 223 ss.
- MAZZACANE A., *"Il leone fuggito dal circo": pandettistica e diritto comune europeo*, in *Index* 29 (2001) 97 ss.
- MAZZARINO S., *Il pensiero storico classico*, 1, Bari 1966.
- MAZZARINO S., *L'impero Romano*, 1, Bari 1976.
- MAZZARINO S., *L'impero romano* 2, Roma-Bari 1983.

- MCALINDON D., *Senatorial Opposition to Claudius and Nero* in *American Journal of Philology*, (1956) 113 ss.
- MELOUNOVÁ M., *Trials with religious and political charges from the Principate to the Dominate* in *Graeco-Latina Brunensia* 17 (2012) 117 ss.
- MERCATILLI F., “*Manumissio*” e “*circumactio*”: tradizione letteraria e contesti archeologici in *Quaderni di Storia* 88 (2018) 155-177.
- MERCOGLIANO F., *In ricordo dell’amicizia con Alberto Filippi*, in *Annali della Facoltà Giuridica dell’Università di Camerino – Rileggendo* 9 (2020), 7 ss.
- MINALE V. M., *I Valentiniani contro i manichei: su C.Th. 16.5.3 (373) e C.Th. 16.7.3 (383)*, in *SDHI* 82 (2016) 514 ss.
- MOMIGLIANO A., *recensione a L. Robinson, Freedom of Speech in the Roman Republic*, in *The Journal of Roman Studies* 32 (1942) 120 ss.
- MOMIGLIANO A., *Il rex sacrorum e l’origine della repubblica*, in *Studi in onore di E. Volterra*, Milano 1969.
- MOMMSEN TH., *Storia di Roma antica* (trad. it.), 2, Firenze 1973.
- MOMMSEN TH., *Le droit pénal romain*, 3, Parigi 1984.
- MOMMSEN TH., *Der Religionsfrevel nach römischem Recht*, Berlino 1890.
- MOMMSEN Th., *Römisches Strafrecht*, Lipsia 1899.
- MONTERO HERRERO S., *Los haruspices bajo el emperador Constantino*, in *Atti del Secondo Congresso Internazionale Etrusco*, 3, Roma 1989, 1213 ss.
- MUTH R., *L’inventario concettuale delle lettere sui cristiani di Plinio e dell’Imperatore Traiano rispecchiato nella letteratura latina successiva sulle persecuzioni dei cristiani*, in *WS* 114 (2001) 405 ss.
- NERI V., *La repressione della magia: principi e prassi giudiziaria. Le testimonianze antiochene*, in AA.VV. *Politica, religione e legislazione nell’Impero romano (ss. IV-V d.C.)*, Bari 2014, 199 ss.

- NERI V., *La dialettica politica fra l'imperatore e la sua corte nelle Res gestae di Ammiano Marcellino*, in *KOINONIA* 40 (2016) 107ss.
- NERI V. L., *Gli aruspici romani nella legislazione e nella storiografia del IV secolo*, in *"Formazione e trasmissione del sapere: diritto, letteratura e società. VI incontro tra storici e giuristi dell'antichità"*, a cura di P. Ferretti, M. Fiorentini, Trieste 2020.
- NIPPERDEY K., *Cornelius Tacitus: ab excessu divi Augusti XI–XVI mit der Rede des Claudius ueber das ius honorum der Gallier*, Berlino 1873.
- ODAHL CH. M., *God and Constantine's Sanction for Imperial Rule in the First Christian Emperor's Early Letters and Art*, in *Church History Rewiew* 81 (1995) 327 ss.
- OGDEN D., *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: a Sourcebook*, Oxford 2009.
- OLIVECRONA K., *La struttura dell'ordinamento giuridico*, trad. it. Enrico Pattaro, Milano 1972.
- OLMI G., *Il farmaco principe: la Teriaca*, in *Il Farmaco nei tempi* 1, a cura di Zanca A., Milano 1989.
- ONIDA P., *Il divieto dei sacrifici animali nella legislazione di Costantino. Una interpretazione sistematica*, in *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di San Costantino imperatore tra Oriente e Occidente*, a cura di F. Sini e P.P. Onida, Torino 2003, 88 ss. nt.116.
- ORESTANO R., *Formalismo giuridico* in *Enciclopedia Italiana*, III Appendice, t. 1, 1961.
- ORESTANO R., *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, Torino 1967.
- ORESTANO R., *Augusto e la cognitio extra ordinem*, in *SUC* 26 (1938) 20 (= in *Scritti I* [Napoli 1998] 532).

- OTTO W. F., *Religio und Superstitio*, in *Archiv für Religionswissenschaft* 14 (1911) 406 ss.
- P. MONCEAUX, *Apulée, Roman et Magie*, Parigi 1888.
- P. ARENA, *Onorare il principe. Osservazioni su Res Gestae 11-12-13*, in *Saeculum Aureum. Tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea*, a cura di I. Baglioni, 1, Roma 2016.
- PAIS E., *L'astrologia e i delitti di lesa maestà, in Roma dall'antico al nuovo impero*, Milano 1938.
- PALADINI M. L., *L'imperatore Tiberio e i primi processi politici nel suo regno*, in *RBPh*, 46.1, 1968.
- PALADINI M. L., *Tiberio e i primi processi politici del suo regno*, in *Revue belge de philologie et d'histoire* 46 (1968) 28 ss.
- PALAZZOLO N., *Il principe, i giuristi, l'editto. Mutamento istituzionale e strumenti di trasformazione del diritto privato da Augusto ad Adriano*, in *Res publica e princeps*, a cura di F. Milazzo, Roma 1990.
- PELLECCHI L., *Innocentia eloquentia est. Analisi giuridica dell'Apologia di Apuleio*, Como 2013.
- PENNACCHIO C., *Farmaco, un Giano bifronte. Dei Veleni e Medicamenti, ovvero breve storia di un ossimoro*, in *SDHI* 80 (2014) 117 ss.
- PEPE L., *Excantare, incantare, occentare: tre reati delle Dodici Tavole*, Milano 2000, 417 ss.
- PEPPE L., *Note minime di metodo intorno alla nozione di 'homo sacer'*, in *SDHI* 73 (2007) 437 ss.
- PERGAMI F., *La legislazione di Valentiniano e Valente*, Milano 1993.
- PETRACCIA M. F., *Indices e delatores nell'antica Roma Occultiore indicio proditus; in occultas delatus insidias*, Milano 2014.
- PETTAZZONI R., *La religione*, in *Augustus: studi in occasione del Bimillenario Augusteo*, a cura di V. Arangio-Ruiz, Roma 1938, 217 ss.

- PFAFF I., sv. *Libellus famosus*, in *RE* 13 (1926) col. 28 ss.
- PHILLIPS C. R., *Nullum crimen sine lege: Socioreligious Sanctions on Magic*, in *Magika hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York 2007, 260 ss.
- PIGANIOL A., *L'Empereur Constantin*, Parigi 1932.
- PIGHI G.B., *La religione romana*, Torino 1967.
- PIQUER MARÍ J. M., *Sui beni patrimoniali dello stato nell'antica Roma. La preda bellica* in *Annali Università degli Studi di Bari* 4 (2016) 417 ss.
- POLVERINI L., *L'aspetto sociale del passaggio dalla repubblica al principato*, in *Aevum* 39 (1965) 12 ss.
- PULIATTI S., *Ricerche sulle Novelle di Giustino II. La legislazione imperiale da Giustiniano I a Giustino II: Problemi di diritto privato e di legislazione e politica religiosa*, Milano 1984, vol. 227.
- PULIATTI S., *Antiquitatis reverentia e funzionalità degli istituti nelle riforme costituzionali di Giustiniano*, in LABRUNA L., *Cinquanta anni della Corte Costituzionale della Repubblica italiana. Tradizione romanistica e costituzione*, Napoli 2006, 2 ss.
- PULIATTI S., *Tra letteratura e diritto. Ed. 32.2 e il commonitorium. In margine a un recente studio*, in *Ravenna Capitale: permanenze del mondo giuridico romano in Occidente nei secoli V – VIII: instrumenta, civitates, collegia, studium iuris*, Santarcangelo di Romagna 2014, 154 ss.
- PULIATTI S., *Dopo il Teodosiano: l'opera degli interpreti occidentali. Linee di tendenza*, in *Ravenna Capitale. Dopo il Teodosiano. Il diritto pubblico in Occidente nei secoli V-VIII*, Santarcangelo di Romagna 2017, 47ss.
- RADICI COLACE P., *Per un lessico astrologico. Dal calendario agricolo romano alla luna "rossa" dei pronostici sul matrimonio di Massimo*, in "Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone" ("Studi tardoantichi I-VI") 4 (1988) 13 ss.

- RAPPAPORT R. A., *Rito e religione nella costruzione dell'umanità*, Padova 2002.
- RECH H., *Mos Maiorum. La Tradizione a Roma*, Roma 2006.
- REIFFERSCHIED A., *C. Suetoni Tranquilli praeter Caesarum libros reliquiae*, Lipsia, Teubner 1860.
- RIVES J. B., *Magic, Religion and Law: The Case of the Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, in *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, a cura di C. Ando e J. Rüpke, Stoccarda 2006, 47 ss.
- ROBERTO U., *Esercito e città in età teodosiana: considerazioni sull'eccidio di Tessalonica*, in *Mediterraneo Antico* 1-2 (2008), 269 ss.
- ROCCHI S., MUSSINI C. (éd.), *Imagines Antiquitatis. Representations, Concepts, Receptions of the Past in Roman Antiquity and the Early Italian Renaissance*, 7, Monaco 2017.
- ROGERS R.S., *Criminal Trials and Criminals Legislation under Tiberius*, Middletown 1935.
- ROGERS R. S., *A Tacitean Pattern in Narrating Treason-Trials in Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 83 (1952) 279 ss.
- ROTONDI G., *Leges Publicae Populi Romani*, Milano, 1912.
- ROTONDI G., *Possessio quae animo retinetur. Contributo alla dottrina classica e postclassica del possesso e dell'animus possidendi*, in *BIDR* 30 (1920), ora in *Studii varii di diritto romano ed attuale*, Milano 1922.
- SABBATUCCI D., *La religione di Roma antica*, Milano 1988.
- SABBATUCCI D., *Divinazione sotto giudizio*, in *Sibille e linguaggi oracolari. Mito Storia Tradizione, Atti del Convegno internazionale di Studi*, Macerata, 20-24 settembre 1994, a cura di I. Chirassi Colombo e T. Seppilli, Pisa-Roma, 1999, 39ss.

- SACHOT M., *Religio/superstitio. Histoire d'une subversion et d'un retournement*, in *Revue de l'Histoire des Religions* 208 (1991) 355 ss.
- SALERNO F., *Dalla 'consecratio' alla 'publicatio bonorum'*, Napoli 1990.
- SALVATORELLI L., *La politica religiosa e la religiosità di Costantino*, in *Ricerche religiose*, 4 (1928), 289 ss.
- SANTALUCIA B., *Osservazioni sui duumviri perduellionis e sul procedimento duumvirale*, in *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma 1984.
- SANTALUCIA B., *Processo penale (diritto romano) in Enciclopedia del Diritto*, 36, Milano 1987.
- SANTALUCIA B., *Pena criminale*, in *Studi di diritto romano penale*, Roma 1994.
- SANTALUCIA B., *Studi di diritto penale romano*, Roma 1994.
- SANTALUCIA B., *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, in *Enciclopedia del diritto*, 29 Milano 1998, 891 nota 53.
- SATTERFIELD S., *Prodigies, the pax deum and the ira deum in The Classical Journal* 110 (2015), 431 ss.
- SCHEID J., *La religione a Roma* (trad. it.), Bari 1983.
- SCHENK P., *Einleitung*, in *Apuleius: uber die Magie*, a cura di J. Hammerstaedt, Darmstadt 2002.
- SCHIAVONE A., *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Bologna 2005.
- SCIORTINO S., *Gli indices nel processo criminale extra ordinem*, in *IAH* 3 (2011) 49ss.
- SEECK O., *Die Regesten der Kaiser und Päpste*, Stoccarda 1919.
- SEECK O. in *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.: Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*, Stuttgart 1919, 58 ss.
- SESAN V., *Die Religionspolitiker christlich-römischen Reiche von Konstantin dem Großen bis Theodosius dem Großen (313-380)*, Berlino 1911, 168 ss.

- SFAMENI GASPARRO G., *Eretici e maghi in Ireneo: l'accusa di magia come strumento della polemica anti-agnostica*, in “*Munera amicitiae*”. *Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a S. Pricoco*, a cura di R. Barcellona e T. Sardella, Soveria Mannelli 2004, 474 ss.
- SHOTTER D., *Cesare Augusto*, Genova 1993.
- SIMONETTI M., Priscilliano Priscilianismo, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 3, cc. 4333-4335.
- SINI F., *Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica*, Torino 2001.
- SINISCALCO P., *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, Bari 1987.
- SIRAGO V. A., *Roma e Cristianesimo: scontro e integrazione*, in *Cristiani nell'impero romano. Giornate di studio, S. Leucio del Sannio- Benevento 22-29 marzo e 5 aprile-2001*, Napoli 2002, 271 ss.
- SITIZIA F., *Recensione a L. De Giovanni, Costantino e il mondo pagano*, in *BIDR* 82 (1979) 233 ss.
- SOLARI A., *Ancora sulle leggi di C. contro il culto pagano*, in *Rend. Acc. Scienze di Bologna*, s. 2^a, IX (1924-25) 22 ss.
- SOLIDORO MARUOTTI L., *Profili storici del delitto politico*, Napoli 2002.
- SOLIDORO MARUOTTI L., *Sul fondamento giuridico delle persecuzioni dei Cristiani*, in AA.VV., *Cristiani nell'Impero romano*, Napoli 2002.
- SOLIDORO MARUOTTI L., *La disciplina del crimen maiestatis tra tardo antico e medioevo*, in *Crimina e delicta nel tardo antico. Atti del Seminario di Studi, Teramo, 19-20 gennaio 2001*, a cura di LUCREZI F. E MANCINI G., Milano 2003, 129 [= *Diritto e Giustizia nel processo. Prospettive storiche costituzionali e comparatistiche*, a cura di C. Cascione, C. Masi Doria, Napoli 2002, 367].
- SORDI M., *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1965.
- SORDI M., *Pax deorum e libertà religiosa nella storia di Roma*, in AA.VV., *La pace nel mondo antico*, Milano 1985.

- SORDI M., *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, v. 28, Milano 2002.
- SORDI M., *I Cristiani e l'Impero romano*, Milano, 2004.
- SORDI M., RAMELLI I., *Il senatoconsulto del 35 contro i cristiani in un frammento porfiriano* in *Aevum* 78 I. (2004) 59 ss.
- SPAGNUOLO VIGORITA T., *La repubblica restaurata e il prestigio di Augusto*, in *Studi in onore di G. Nicosia*, 7, Milano 2007, 521 ss., (= *Imperium mixtum. Scritti scelti di diritto romano*, Napoli 2013, 521 ss.).
- STAUB J., *Regeneratio Imperii*, Darmstadt 1972.
- STROUMSA G.G., “*Le radicalisme religieux du christianisme ancien*”, in *Retours aux Ecritures* (Le Boulluec A- Patlagean E.), Bibliothque de l' Ecole Pratique des Hautes Etudes, Louvain 1993.
- STUCCHI S., *Sulla dote di Pudentilla nell'Apologia di Apuleio* in *Erga-Logoi. Rivista di storia, letteratura, diritto e culture dell'antichità* 7 (2019) 137 ss.
- TANNERY P., *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Parigi 1893.
- TEALL J. L., *The Byzantine Agricultural Tradition*, in *Dumbarton Oaks Papers* 25 (1971) 33 ss.
- TILDEN P., *Religious Intolerance in the Later Roman Empire: The evidence of the Theodosian Code*, Londra 2006.
- TONDO S., *Aspetti simbolici e magici nella struttura della manumissio vindicta*, Milano 1967.
- TONDO S., *Profilo di storia costituzionale romana*, 2, Milano 1993.
- TORELLI M., *Tarquitius Priscus Haruspex di Tiberio*, in *Archeologia in Etruria Meridionale*, a cura di M. Pandolfini. Atti delle giornate di studio in ricordo di Mario Moretti, Civita Castellana 14-15 Novembre 2003, Roma 2006, 249 ss.
- TORTORELLI GHIDINI M., *Un modello arcaico di Sibilla*, in *Sibille e linguaggi oracoli. Mito Storia Tradizione*, Atti del convegno

- internazionale di studi, Macerata-Norcia, 20-24 settembre 1994, a cura di I. Chirassi Colombo e T. Serpilli, Pisa-Roma 1998, 249 ss.
- TRÄNKLE H., *Modestus Und Kaiser Valens (Amm. 30.4.2)*, in *Hermes* 136/4 (2008) 505–508.
 - TUPET A. M., *La magie dans la poésie latine*, Parigi 1976.
 - TURCHI N., *La religione di Roma antica*, Bologna 1939.
 - TURMEL J., *La vision de Constantin*, in *Revue du Clergé français*, 48 (1906) 518 ss.
 - USENER H., *Italische Volksjustiz*, in *RhM* 56 (1901) 2 ss.
 - VALDITARA G., *Riflessioni sulla pena nella Roma repubblicana*, Torino 2015.
 - VENTURINI C., *La repudianda (in margine di C.Th. 3.16.1)*, in *AARC* 8 (1990) 353 ss.
 - VERONESE M., *Tempora grauia et periculosa: il caso Priscilliano*, in *Auctores Nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica*, 5, Bari 2008, 240 ss.
 - VIGGIANI G., *Diritto, magia e performatività*, in *RIFL* (2013) 332, 336.
 - VINCENTI U., *Codice Teodosiano e interpretazione sistematica*, in *Index* 24 (1996), 111ss.
 - VOCI P., *Diritto sacro romano in età arcaica*, in *SDHI* 19 (1953) 50.
 - VOLTERRA E., *'Intorno ad alcune costituzione di Costantino'*, in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* (1959) 325ss.
 - VOLTERRA E., s.v. *Divorzio (diritto Romano)*, in *NNDI* 6 (1960) 62 ss.
 - VON HARNACK A., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums im den ersten drei Jahrhunderten*, Lipsia 1924⁴ (tr. it. *Missione e propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli*, Cosenza 2009).
 - VON JHERING R., *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, Leipzig 1878, 1.
 - WALDE A. sv. *Venenum*, in *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1910.

- WASHBURN H.A., *Thessalonian Affair in the Fifth Century Historians*, in *Violence in Late Antiquity. Perceptions and practices*, Londra 2006.
- WEBER M., *Sociologia del diritto*, Milano 2005.
- WIEBE F. J., *Kaiser Valens und die heidnische Opposition*, Bonn 1995.
- WOŁODKIEWICZ W., *Greckie wpływy na powstanie Ustawy XII tablic (na marginesie glosy Accursiusa do D.1,2,2,4)*, (*The Greek Influence on the Twelve Tables, considering the Gloss of Accursius to D.1,2,2,4*), in *Prawo Kanoniczne* 37, (1994) 39 ss.
- ZABŁOCKA M., *I problemi della ricostruzione delle fonti giuridiche romane nella scienza moderna*, in *Ius Antiquum* 3 (1998) 28 ss.
- ZAMORANI P., *Possessio e animus, I*, Milano 1977.
- ZUCCOTTI F., *'... Qui fruges excantassit ...'*. *Il primigenio significato animistico-religioso del verbo 'excanto' e la duplicità delle previsioni di XII Tab. VIII. 8*, in *Atti del III Seminario Romanistico Gardesano*, Milano 1988.
- ZUCCOTTI F., *"Furor Haereticorum"*. *Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992.

FONTI

Ambrosius

Epistulae
[ed. O. Faller]

30 (Maur.24) nota 326

Ammianus Marcellinus

Res Gestae

12.52 nota 445

14.8 nota 386

14.12 nota 386

15.3 nota 273

16.8.2 nota 294

19.12.8 nota 379

19.12.9 nota 380

21.16.8 nota 385

22.3.1 nota 404

26.1.4-6 nota 422

26.2.1 nota 405

26.3.3 nota 434 e 435

26.4.4 nota 389

28.1.1-57 nota 419

28.1.17-23 pag. 135

28.1.20 nota 349

28.1.27 nota 436
29.3.5 pag.164 e nota 437
29.1-2 nota 409
29.1.5 nota 410
29.1.6 nota 411 e 412
29.1.7-9 nota 413
29.1.27 nota 467
29.2.2 nota 353
29.2.3 nota 354
30.4.1 nota 407
30.4.2 nota 407

Ἀπολλώνιος Ῥόδιος
Ἀργοναυτικά

4.143-148 nota 41

Apuleius
Apologia

1 nota 214
66.1 nota 213
67.3 nota 205
71 nota 206
73.2 nota 204
73.4 nota 203
77 nota 206
93.4 nota 206

Metamorphoseon libri XI

2.11-19 nota 392

2.22 nota 393

Actus Apostolorum

8.9-24 nota 302 e 303

19.8-22 nota 308

19.18.19 nota 237

19.23-27 nota 235

Augustinus Hipponensis

Confessiones

10.35.54 nota 371

De civitate Dei

2.17.2 nota 100

3.17 nota 146

5.3 nota 105

10.9 nota 330

Cato Maior

De Agri Cultura

141.2-3 nota 88

Δίων ὁ Κάσσιος

Ῥωμαϊκὴ ἱστορία

42.51.4 nota 62
43.51.9 nota 62
45.1.3-5 nota 106
53.15.6 nota 162
55.5.4 nota 170
56.24.3-5 nota 131
56.25.5 nota 132
57.2.7 nota 451
57.15.4 nota 174
57.15.8 nota 447
61.63 nota 195
67.12.2 nota 240

Catullus

Carmina

3.90 nota 51

Κέλσος

Αληθής λόγος

1.6 pag. 92

6.42 pag. 92

7.36 pag. 92

Chrysostomus

De sancto hieromart. Phoca

PG 50.701 nota 338

Cicero

Catilinariae

1.27 nota 400

De divinatione

1.21 nota 50

1.132 nota 376

1.43 nota 64

2.71-72 nota 60

2.98 nota 444

De legibus

2.8.19.8 nota 227

2.26 nota 52

De natura deorum

3.5 nota 53

De re publica

1.23 nota 443

1.67 nota 397

4.10.12 nota 75

4.12 nota 74

Epistulae ad familiares

8.4.1 nota 62

Pro Sexto

15 nota 301

Tusculanae disputationes

1.37 nota 375

Codex Theodosianus

1.16.4 nota 424

2.1.12 nota 424

2.8.19 nota 429

3.16.1 pag. 139

5.3.1 nota 453

5.9.2 nota 453

6.29.4 nota 272

9.1.1 nota 424

9.1.13 nota 424

9.5 pag.175

9.16.1 pagg. 103, 107, 108, 110, 181e184

9.16.2 pagg. 103, 107, 110, 181e 184

9.16.3 pagg.111, 184 e nota 421

9.16.4 nota 265 e pagg. 128,144,149

9.16.5 pagg. 146 e 147

9.16.6 pag.149

9.16.7 pag. 152

9.16.8 pag. 156

9.16.9 pag.158

9.16.10 nota 424 e pag. 160
9.16.11 nota 299, 343, 429 e pag. 162
9.16.12 pag.165 e nota 452
9.30.49 nota 429
9.35.4 nota 356
9.38.3 pag.172
9.40.10 nota 424 e pag. 162
9.40.16 nota 452
9.40.24 nota 452
9.42.2 pag. 173
9.42.4 pag.176
9.45.1 nota 452
9.45.4 nota 452
10.5.7.10 nota 459
10.10.2 pag. 106
10.10.13 pag.106
11.1.3 nota 452
11.1.37 nota 452
11.16.21 nota 452
11.36.20 nota 452
11.36-31 nota 452
11.39.8 nota 452
12.1.63 pag. 157
12.1.163 nota 453
12.16.1 nota 42
14.4.5 nota 429
14.4.6 nota 429
15.2.5 nota 429
16.1.2 nota 356
16.2.19 pag. 157

16.2.25 nota 356
16.5.18 nota 429
16.5.6 nota 357
16.5.7 nota 357
16.5.8 nota 357
16.5.9 nota 357
16.5.10 nota 357
16.5.11 nota 357
16.5.12 nota 357
16.8.6 nota 369
16.10.1 pag. 145
16.10.4 nota 369 e 373
16.10.6 nota 369
16.10.12 pag. 127 e nota 332

Constitutiones Sirmondianae

3 nota 356
2.8.19 nota 356
2.8.20 nota 356
2.8.21 nota 356
7 nota 356
9.17.6 nota 356
9.17.7 nota 356
9.35.5 nota 356
9.40.15 nota 356
9.45.1 nota 356
11.16.18 nota 356
11.36.31 nota 356
11.39.8 nota 356

11.39.10 nota 356
12.1.104 nota 356
12.1.115 nota 356
12.1.121 nota 356
12.1.123 nota 356
15.5.2 nota 356
15.7.12 nota 356
16.1.3 nota 356
16.1.4 nota 356
16.2.26 nota 356
16.2.27 nota 356
16.2.28 nota 356
16.3.1 nota 356
16.3.2 nota 356
16.4.2 nota 356

Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum

15.2.1 pag. 53
15.2.1 nota 232
15.2.3 nota 181
15.2.3-4 nota 244
16.5.13 nota 357
16.5.14 nota 357
16.5.15 nota 357
16.5.16 nota 357
16.5.17 nota 357
16.5.18 nota 357
16.5.19 nota 357

16.5.20 nota 357

16.5.21 nota 357

16.4.3 nota 357

16.5.22 nota 357

16.5.23 nota 357

16.5.24 nota 357

Columella Lucius Iunius Moderatus

De re rustica

11.2.95 nota 485

11.3.62 nota 485

Corpus Inscriptionum Latinarum

3.247 nota 404

6.102 nota 423

6.1686 nota 387

6.1764 nota 404

6.3.19747 nota 395

Corpus Iuris Civilis

Codex repetitae praelectionis

9.18.0 pag. 178

9.18.1 pag. 178
9.18.2 nota 408 e pag. 180
9.18.3 pr. pagg. 181 e 184
9.18.3.1 pag. 183
9.18.4 pr. pagg. 183 e 184
9.18.4.1 pag. 183

Digesta

1.2.2.4 nota 66
1.12.1 nota 427
48.4.1 nota 458 e 462
49.2.1-2 nota 426
50.6.236 pr. nota 363
50.16.236 pr. nota 475

Cyprianus

Epistolae

30.3 nota 248

Dionysius

Antiquitates Romanae

4.59 nota 63

Eusebius Caesariensis

Historia Ecclesiastica

3.20.5 nota 241

4.7 nota 310

4.7.2 nota 384

4.26.5 nota 247

8.2.5 nota 252

8.6.10. nota 252

8.13.15 nota 253

10.2 nota 367

Vita Constantini

2.45 nota 267

4.24 nota 259

Gaius

Institutiones

1.119 nota 23

Hieronymus

Chronicon

183.4 nota 107

Hilarii

Fragmenta historica

A 4.1.27 nota 315

Homerus

Odysseia

4.282-302 nota 40

10.303-317 nota 40

HORATIUS

Ars Poetica

338 nota 392

Epodi

5 nota 46

Saturae

1 nota 44

1.8 nota 45

2.1 nota 75

Irenaeus

Adversus Haereses

1.23.4 nota 307

Iustinus

Apologia

4.7.2.24.1 nota 245

1.26 nota 306

Iuvenalis

Saturae

1.70.72 nota 195

Lactantius

De Mortibus Persecutorum

26.1-3 nota 253

26.6-7 nota 253

Divinae institutiones

5.11 nota 225

Libanius

Orationes

1.243-250 nota 346

Liber Pontificalis

1.176 nota 305

Livius

Ab Urbe condita

1.18 nota 148

1.18.6 nota 59

1.32.7 ss. nota 91
1.56 nota 56
2.18 nota 151
3.5.14 nota 31
4.30.11 nota 227
8.9-10 nota 100
8.14.5-7 nota 127
8.18 nota 149 e 155
8.18.1-12 nota 100
8.18.10 pag. 60

Lucretius

De rerum natura

5.1229-1230 nota 31

Macrobius

Saturnalia

3.9.9 nota 90

Marcus Manilius

Astronomica

4.791-796 nota 135

Martialis

Epigrammata

1.49.24 nota 399

Orosius Paulus

Historiarum adversus paganos libri septem

3. 10 nota 100; 101 e 147

Ovidius

Amores

1.8. nota 394

Fasti

Libro VI, versi 131-140 nota 49

Pauli sententiae

5.21.3 nota 182 e 336

5.23.15-18 nota 109

5.23.16 nota 292 e 316

5.23.18 nota 316

Paulus Apostolus

Epistolas ad Corinthios

Prima

7.10-11 nota 368

Persius

Saturae

V, 73-90 nota 82

Petronius

Satyricon

62.1-14 nota 393

63 nota 392

Phaeder

Fabulae

2.5 nota 86

Philostratus

De vita Apollonii Tyanei libri octo

7.32 nota 449

Philostorgius

Historia ecclesiastica

8.8 nota 404

Plato

Phaidros

242 c. nota 43

Respublica

2.364 b. nota 42

Plautus

Poenulus

253 nota 31

Plinius Secundus

Naturalis historia

18. 41-43 nota 71

28.1.4 nota 347

28.2.4 17-18 nota 74

28.115-118 nota 485

30.2 nota 39

30.15 nota 198

Plutarchus

Vitae Parallelae

Numa

7.3 nota 59

Romulus

12.3-6 nota 444

Seneca

Epistulae morales ad Lucilium

8.70.10 nota 179

70.10 nota 174

Naturales Questiones sbagliato titolo

4.2.13 nota 197

Servius Marius Honoratus

Commentarii in Vergilii Bucolica

8.99 nota 34

Commentarii in Vergilii Aeneidos libros

6.77 nota 62

Sozomenus

Historia Ecclesiastica

6.3 nota 404

6.18 nota 407

7.25.3-4 nota 438

Suetonius

De Vita Caesarum

Augustus

2.94 nota 129

33.1 nota 160

94.6 nota 133

100.5 nota 118

Tiberius

25. 8 nota 174

36 nota 448

63.2 nota 269

Caligola

1.2 nota 184

Claudius

25.13 nota 188

Nero

15.1 nota 160

16.2 nota 239

33.47 nota 195

Sulpitius Severus

Chronica

2.29.3 nota 226

2.46.5 nota 323

2.4.7 nota 319

2.47.3 nota 320

Tacitus

Agricola

3.1 nota 166

Annales

1.72 nota 164

1.76.79. nota 450

2. 27 nota 163 e 168

2. 27.2 nota 169
2.28.3 nota 174
2.29.2 nota 174
2.30 nota 173
2.31.1-2 nota 171
2.31.3 nota 172 e 174 e 175
2.32 nota 448
2.32.1 nota 175
2.32.1-2 nota 172
2.31.3 nota 172
2.32.1-2 nota 172
2.32.3 nota 177
3.16.1 nota 185
3.22 nota 163
3.22.4 nota 186
3.60-64 nota 227
4.22 nota 163
4.52 nota 163
6.29 nota 163
11.15. nota 415
11.4 nota 190
12.22 nota 190
12.52.1-2 nota 190
12.59 nota 190
12.64-65.1 nota 190
12.66 nota 195
13.15 nota 195
13.32 nota 234
14.12 nota 190
15.44 nota 239

16.30.2 nota 199

16.31.1 nota 200

16.33.2 nota 201

Θεόδωρητος Κύρρου

Historia Ecclesiastica

5.17 nota 438

Tertullianus

Ad Nationes

1.6.4 nota 220

Apologeticum

4.4 nota 221 e 242

4.7 nota 222

5.2 nota 223

5.3 nota 238

Tituli ex corpore Ulpiani

6.12 nota 362

Valerius Maximus

Factorum ac dictorum memorabilium libri IX

1.3.3 nota 103

2.5.3 nota 100; 101; 103 e 147

7-7-4 nota 207

Varro Marcus Terentius

De lingua latina

7.8 nota 89

De agri cultura

3.3.5 nota 485

Velleius Paterculus Marcus

Historiae romanae ad M. Vinicium libri duo

Liber II, 129.2.3 pag. 70

Liber II, 130.2 pag. 70

Vergilius

Aeneis

3.118 nota 398

3.370 nota 31

Ζώσιμος

Ἱστορία Νέα

4.3.2 nota 388

