

## DIREZIONE

Rita LIZZI TESTA (Perugia), Carlo LORENZI (Perugia),  
Marialuisa NAVARRA (Perugia)

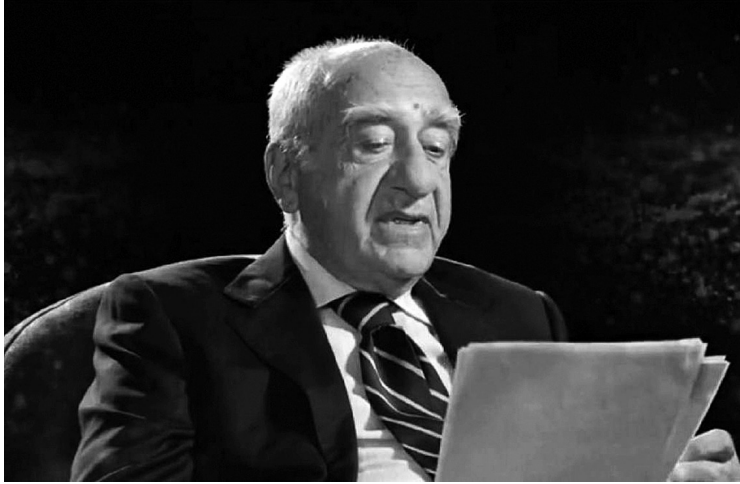
## COMITATO EDITORIALE

Paola BIANCHI (Roma Tor Vergata), Maurilio FELICI (LUMSA Palermo),  
Francesca GALGANO (Napoli Federico II), Marco Urbano SPERANDIO  
(Roma Tre)

## COMITATO SCIENTIFICO

Francesco AMARELLI (Napoli Federico II), Francesco ARCARIA (Catania),  
Gisella BASSANELLI SOMMARIVA (Bologna), Mariagrazia BIANCHINI (Genova),  
Giorgio BONAMENTE (Perugia), Maria CAMPOLUNGHY (Perugia), Jean-Michel  
CARRIÉ (Paris EHESS), Felicianonio COSTABILE (Reggio Calabria), Victor  
CRESCENZI (Urbino), Lucio DE GIOVANNI (Napoli Federico II), Lietta DE  
SALVO (Messina), María Victoria ESCRIBANO PAÑO (Zaragoza), Lorenzo  
FASCIONE (Roma Tre), Maurilio FELICI (LUMSA Palermo), Sandro-Angelo  
FUSCO (Macerata), Francesca GALGANO (Napoli Federico II), Stefano  
GIGLIO (Perugia), Peter GRÖSCHLER (Mainz), Carlo LANZA (Università della  
Campania “Vanvitelli”), Noel LENSKI (Yale), Orazio Antonio LICANDRO  
(Catania), Detlef LIEBS (Freiburg i. Br.), Rita LIZZI TESTA (Perugia), Carlo  
LORENZI (Perugia), Andrea LOVATO (Bari), Francesco Maria LUCREZI  
(Salerno), Marialuisa NAVARRA (Perugia), Nicola PALAZZOLO (Perugia), Leo  
PEPPE (Roma Tre), Salvatore PULIATTI (Parma), Boudewijn SIRKS (Oxford),  
Marco Urbano SPERANDIO (Roma Tre)

A partire dal XVIII volume, la pubblicazione dei contributi, non riconducibili ad autori invitati dal Comitato Scientifico a collaborare all'opera, è subordinata alla valutazione positiva espressa da due studiosi facenti parte del Comitato Scientifico oppure di settori scientifico-disciplinari attinenti alla materia trattata, nel rispetto dell'anonimato di autore e valutatori.



Francesco Amarelli

*nihil dulcius est, bene quam munita tenere  
edita doctrina sapientum templa serena*

(LUCR. II.7-8)

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA

DIPARTIMENTO DI GIURISPRUDENZA

ATTI DELL'ACCADEMIA  
ROMANISTICA  
COSTANTINIANA

XXV

LA COSTRUZIONE DEL TESTO  
GIURIDICO TARDOANTICO

CULTURE, LINGUAGGI,  
PERCORSI ARGOMENTATIVI E STILISTICI  
IN ONORE DI FRANCESCO AMARELLI



 ali&no  
EDITTRICE

*Il volume è stato curato da C. Lorenzi e M. Navarra*

Opera pubblicata con il contributo del Comune di Spello



I contributi raccolti in questo volume approfondiscono  
tematiche del Convegno 2021  
dell'Accademia Romanistica Costantiniana  
organizzato in collaborazione con  
l'Accademia Storico-Giuridica Costantiniana



AUTORI VARI

Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, XXV

La costruzione del testo giuridico tardoantico. Culture, linguaggi, percorsi argomentativi e stilistici

in onore di Francesco Amarelli

Collana: Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Perugia

Perugia, alieno editrice, 2023

pp. 688; 24 cm

ISBN 978-88-6254-292-0

ISSN 1973-8293

---

© 2023 by Università degli Studi di Perugia

[www.alienoeditrice.net](http://www.alienoeditrice.net)

[info@alienoeditrice.net](mailto:info@alienoeditrice.net)

Tutti i diritti riservati. Senza il consenso scritto dell'editore nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma e da qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, né fotocopiata, registrata o trattata da sistemi di memorizzazione e recupero delle informazioni.

PAOLO COSTA  
*Università di Genova*

LA CITTÀ MALATA. CONTINUITÀ  
E DISCONTINUITÀ DI UN *TÓPOS* CLASSICO  
NELLA LEGISLAZIONE TARDOANTICA

1. *Nov. Iust. 77: il delitto religioso dematerializzato e pestilente*

La Novella 77 di Giustiniano – da datarsi probabilmente al 535<sup>1</sup> – costituisce un *turning point* nell'evoluzione della repressione criminale degli illeciti religiosi e, più in generale, nella storia del diritto penale romano. La costituzione, rivolta ai Costantinopolitani<sup>2</sup> e da applicarsi da parte del *praefectus regiae urbis*, incrimina condotte anteriormente poste al di fuori dell'area rilevante per la repressione pubblica: i βλάσφημα ῥήματα, cioè oltraggi, ingiurie, turpiloquio e imprecazioni contro la divinità, unitamente alla sodomia<sup>3</sup> e ai giura-

<sup>1</sup> Sulla datazione, estesamente, cfr. F. BOTTA, *Giustiniano e la repressione della blasfemia*, in *φιλία. Scritti per Gennaro Franciosi*, a cura di F.M. D'IPPOLITO, I, Napoli 2007, 304.

<sup>2</sup> G. LANATA, *Legislazione e natura nelle Novelle giustiniane*, Napoli 1984, 159-160, precisa che la novella era finalizzata a reprimere comportamenti che, diffusi nell'impero, «trovavano nella capitale un terreno elettivo, o vi erano praticati con minore inibizione». Secondo PROC., *Anekd.* 8.1, ogni malattia (νόσημα) sorge nella capitale per diffondersi nell'impero; cfr. R. BONINI, *Ricerche sulla legislazione giustiniana dell'anno 535. Nov. Iustiniani 8: venalità delle cariche e riforme dell'amministrazione periferica*, Bologna 1976, 71 nt. 11.

<sup>3</sup> Nell'*Epitome Iuliani* (Cost. 71; ed. G. HAENEL) non si riscontrano riferimenti al reato sessuale; per tali profili in Nov. Iust. 77, cfr. D. DALLA, *'Ubi Venus mutatur'. Omosessualità e diritto nel mondo romano*, Milano 1987, 199-203; E. CANTARELLA, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma 1988, 232-234 (la quale data la legge al 538). Sulla tradizione manoscritta della Novella, cfr.

menti *per deum*<sup>4</sup>. Il diritto della repubblica e del principato, infatti, presupponendo una scissione nitida tra il *fas* e il *ius*, ignota ad altre culture antiche<sup>5</sup>, non prevedeva sanzioni penali per opinioni religiose devianti, punendo l'illecito religioso solo se rientrante nell'area del *sacrilegium*; non un'offesa comunque espressa alla divinità, bensì una condotta con carattere di materialità: la sottrazione di danaro o cose dedicate alle divinità<sup>6</sup> dai templi<sup>7</sup>. Vigeva una sorta di 'principio di libertà di parola'<sup>8</sup>, che non reprimeva il *dicere inreligiose* neppure se rivolto contro l'imperatore divinizzato, quello in carica o la sua stessa madre (Tac., *Ann.* 2.50)<sup>9</sup>. Il diritto tardoimperiale estese poi la

L. MIGLIARDI ZINGALE, *Il manoscritto greco τῆς παναγίας Κακοποιώσεως 175 e Nov. Iust. 77*, in *Studi in onore di Cesare Sanfilippo*, III, Milano 1983, 461-481.

<sup>4</sup> Non si tratta dei giuramenti di soggetti coinvolti in processi, sulla cui disciplina cfr. E. NARDI, *Scritture 'terribili'*, in *Studi in onore di Cesare Sanfilippo*, II, Milano 1982, 431-468.

<sup>5</sup> Ignota, ad esempio, al giudaismo; cfr. D. PIATTELLI, *L'offesa alla divinità negli ordinamenti giuridici del mondo antico*, in *AAL.M.* s. VIII, 21, 1977, 423-449; EAD., *Concezioni giuridiche e metodi costruttivi dei giuristi orientali*, Milano 1981, 119-136.

<sup>6</sup> Sul regime delle *res sacrae*, cfr. A. RAMON, *L'appartenenza e la gestione delle 'res sacrae' in età classica*, in *I beni di interesse pubblico nell'esperienza giuridica romana*, a cura di L. GAROFALO, I, Napoli 2016, 249-316.

<sup>7</sup> Si trattava di una fattispecie aggravata di *furtum*, punita dalle norme sul *peculatus*; cfr. D. 48.13.1 (Ulp. 44 *ad Sab.*); 48.13.4 pr. (Marcian. 14 *inst.*); D. 48.13.11.2 (Paul. *l.s. iud. publ.*); cfr. TH. MOMMSEN, *Der Religionsfrevel nach römischen Recht*, in *HZ*, 64, 1890, 389-392 (= ID., *Gesammelte Schriften*, III, *Juristische Schriften* III, Berlin 1907, 389-393); C. FERRINI, *Diritto penale romano. Esposizione storica e dottrinale*, Roma 1905, 353-354; O. ROBINSON, *Blasphemy and Sacrilege in Roman Law*, in *IJ*, 8, 1973, 357-358; F. GNOLI, *Ricerche sul crimen peculatus*, Milano 1979, 137-145; J. SCHEID, *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine*, in *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome 1981, 117-171; F. GNOLI, *Sacrilegio (dir. rom.)*, in *ED*, 41, 1989, 212-215. Nota F. BOTTA, *Giustiniano cit.*, 276: «i romani concentravano le energie statuali dirette alla repressione del delitto religioso su atti dotati di forte materialità». Il criterio ricorre ancora in costituzioni di Alessandro Severo (C. 4.1.2, a. 223) e di Gordiano III (C. 9.19.1, a. 240); cfr. I. RUGGIERO, *Ricerche sulle Pauli Sententiae*, Milano 2017, 236-240.

<sup>8</sup> Cfr. F. COSTABILE, *Il principio di libertà di parola nel giudizio di Gallione su Paolo di Tarso e la coerenza giuridica di Traiano nei processi contro i cristiani*, in *MEP*, 22, 2019, 273-283. Sul rilievo di questo principio per la comprensione delle vicende processuali di Paolo di Tarso e dei primi cristiani, rinvio a P. COSTA, «Scoppiò un grande tumulto» (*At 19,23-40*). *Efeso, la 'Via' e gli argentieri: studio esegetico e storico-giuridico*, Torino 2021, 301-303.

<sup>9</sup> Infatti, Cicerone scrive: *qui secus faxit, deus ipse vindex erit, e: non iudex*

nozione di *sacrilegium* anche alla repressione dei movimenti ereticali, ma mai punì la blasfemia in sé<sup>10</sup>. Se ancora nel *Codex Iustinianus* la punizione del blasfemo è rimessa alla divinità (C. 4.1.2, a. 223)<sup>11</sup>, la novità della Nov. Iust. 77<sup>12</sup> è la sanzione dell'offesa a Dio comunque perpetrata: non è più necessaria la materialità del furto sacrilego, ma

*sed deus ipse vindex constituitur* (leg. 2.10.19, 25); e secondo Tacito, Tiberio affermò: *deorum iniuriae diis curae* (Ann. 1.73); cfr. J. TURPIN, *Cicéron, De legibus I-II et la religion romaine: une interprétation philosophique à la veille du principat*, in ANRW, II.16.3, Berlin-New York 1986, 1885-1886; F. FONTANELLA, *Introduzione al De legibus di Cicerone. I*, in Ath., 85, 1997, 505-516; R. FIORI, *La condizione di homo sacer e la struttura sociale di Roma arcaica*, in *Autour de la notion de sacer*, a cura di T. LANFRANCHI, Rome 2018, 204-205.

<sup>10</sup> L'eretico integra il *sacrilegium*, perché la sua condotta si sostanzia in aggressioni al clero cattolico, danneggiamenti di strutture ecclesiastiche, furti (cfr. CTh. 16.2.31 [= C. 1.3.10]; Sirm. 14) o nella costituzione di gruppi eterodossi socialmente definibili (cfr. CTh. 16.5.7; 8; 41; 66; C. 1.5.8.2) o potenzialmente lesivi dell'ordine pubblico (cfr. *infra* § 3.2), ma non nella mera opinione religiosa. Cfr. G. CRIFÒ, *Profili del diritto criminale romano tardoantico*, in *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, a cura di A. SAGGIORO, Roma 2005, 88; F. BOTTA, *Giustiniano cit.*, 288-289, ove altra bibliografia. In modo troppo reciso B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, III. *La famiglia-Rapporti patrimoniali-Diritto pubblico*, Milano 1954, 464, afferma che già con CTh. 16.2.25 (a. 380) la nozione di sacrilegio si sarebbe dilatata fino a comprendere ogni delitto contro la religione; nella fattispecie si tratta, infatti, non di posizioni dottrinali o di opinioni, ma di condotte di chierici (si veda la rubrica) eretici e considerati particolarmente pericolosi per le loro attività associate; cfr. G. BARONE ADESI, *Eresie sociali ed inquisizione teodosiana*, in *AARC*, 6, Città di Castello 1986, 130-133 [= *Id.*, *Il diritto romano nella legislazione degli imperatori cristiani. Scritti di Giorgio Barone Adesi*, a cura di M. CARBONE-O. LICANDRO-I. PIRO, Roma 2019, 62-65]; R. LIZZI TESTA, *Legislazione imperiale e reazione pagana: i limiti del conflitto*, in *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IV<sup>th</sup>-VI<sup>th</sup> Century A.D.)*. *Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008)*, a cura di P. BROWN-R. LIZZI TESTA, Wien-Berlin 2011, 474.

<sup>11</sup> Cfr. G. CRIFÒ, *Profili cit.*, 87. C. 4.1.2 è un rescritto di Alessandro Severo, nel quale T. HONORÉ, *Ulpian. Pioneer of Human Rights*, Oxford 2002<sup>2</sup>, 34, riconosce la mano di Ulpiano.

<sup>12</sup> Per l'esegesi della Novella cfr. F. BOTTA, *Giustiniano cit.*, 275-305. In Nov. Iust. 77 è estesa la *ratio legis*, ma non l'*occasio*, a differenza, ad es., di Nov. Iust. 141 del 559, la quale tratta parimenti della sodomia e, nella *praefatio*, interpreta eventi tragici vicini nel tempo (terremoti e un'epidemia di peste), come punizione dei peccati dei Costantinopolitani; cfr. D. DALLA, *'Ubi Venus'* cit., 203-209; S. BUSA, *Manifestazioni dell'ira divina. Eziologie sismiche 'religiose' in età giustiniana*, in *Arys*, 10, 2012, 349-351.

neppure l'adesione a movimenti ereticali o la propagazione di dottrine eterodosse. Quel che è eretico è *ipso facto* blasfemo, ma non tutto ciò che è blasfemo è necessariamente eretico: è sufficiente, per integrare il reato, un qualsivoglia oltraggio alla divinità. La dematerializzazione del delitto religioso è compiuta e incriminato è un mero reato di opinione.

Rileva la *ratio* dell'intervento: Giustiniano afferma che i sudditi sono stati affidati a lui da Dio, il quale vuole per loro conversione e salvezza, al cui conseguimento è servente la legislazione imperiale<sup>13</sup>; poi incrimina la sodomia, da reprimere affinché le città non periscano – come la biblica Sodoma –, a causa dell'ira divina<sup>14</sup>; infine, tratta estesamente della blasfemia. L'imperatore dichiara che bestemmie, sodomia e giuramenti *per deum* provocano Dio all'ira, invita ad astenersene e a temere Dio<sup>15</sup>, e dispone che coloro che perseverino – nonostante la *νοθεσία* imperiale – *in talibus delictis* siano soggetti agli ἔσχαται τιμοῖαι, cioè alla pena di morte<sup>16</sup>. Perché siffatta severità di intervento e sanzione? La costituzione è esplicita: διὰ γὰρ τὰ τοιαῦτα πλημμελήματα καὶ λιμοὶ καὶ σεισμοὶ καὶ λοιμοὶ γίνονται<sup>17</sup>. Per tali ἀμαρτία e

<sup>13</sup> Cfr. H. JONES, *Justiniani Novellae ou l'autoportrait d'un législateur*, in *RIDA*, III.35, 1988, 168 e nt. 87; R. BONINI, *Alcune considerazioni sulla funzione della pena nelle Novelle giustiniane*, in *Il problema della pena criminale tra filosofia greca e diritto romano*, a cura di O. DILIBERTO, Napoli 1993, 411.

<sup>14</sup> Cfr. F. SITZIA, *Aspetti della legislazione criminale nelle novelle di Giustiniano. Il problema della giustificazione della pena*, in *Novella Constitutio. FS. N. van der Wal*, a cura di J.H.A. LOKIN-B.H. STOLTE, Groningen 1990, 215-216 e nt. 20; J.A. BUENO DELGADO, *La legislación religiosa en la compilación justiniana*, Madrid 2015, 429-430.

<sup>15</sup> Sul frequente richiamo al timore di Dio nelle Novelle, cfr. B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, I. *Orientamento religioso della legislazione*, Milano 1952, 139; S. PULIATTI, *Ricerche sulla legislazione 'regionale' di Giustiniano. Lo statuto civile e l'ordinamento militare della prefettura africana*, Milano 1980, 49 nt. 98-99.

<sup>16</sup> Cfr. R. BONINI, *L'ultima legislazione pubblicistica di Giustiniano (543-565)*, in *Il mondo del diritto nell'epoca giustiniana. Caratteri e problematiche*, a cura di G.G. ARCHI, Ravenna 1985, 168. Sul lessico tardoantico delle sanzioni, cfr. J.-P. CALLU, *Le jardin des supplices au Bas Empire*, in *Du Châtiment* cit., 338-339. Sulla filosofia tardoantica della pena, cfr. G. BARONE ADESI, *Religio e polifunzionalità della pena tardoantica*, in *La funzione della pena in prospettiva storica e attuale. Atti della Società Italiana di Storia del Diritto*, a cura di A. CALORE-A. SCIUMÉ, Milano 2013, 33-91 (= ID., *Il diritto* cit., 311-369).

<sup>17</sup> Auth. 78.1.1: *Propter talia enim delicta et fames et terrae motus et pestilentia fiunt*. Un linguaggio simile si rinviene nell'Inno 54 di Romano il Melode, al tempo



ἀσέβεια sono vulnerate ἡ πόλις καὶ ἡ πολιτεία. La *ratio* dell'intervento imperiale è la tutela della *salus publica*, molto più della salvezza individuale menzionata quasi in un *obiter dictum*<sup>18</sup>. Appunta Botta: «non possono non riconoscersi le medesime motivazioni di mantenimento della *pax deorum* a cui sin dall'origine di Roma si orienta il potere punitivo connesso all'*imperium*»<sup>19</sup>. Riaffiora qui la tradizione romana più antica secondo cui i magistrati debbono compiere gli atti necessari per evitare l'ira degli dèi sulla città. Ma si nota anche una costante più nascosta, che giunge a Nov. Iust. 77 dopo almeno un millennio di impiego in testi letterari, teologici e giuridici: il ricorso al linguaggio delle patologie del corpo civico. *Fames* (λιμοί), *terrae motus* (σεισμοί), *pestilentiae* (λοιμοί) possono affliggere la città contaminata dalla blasfemia e l'intervento imperiale mira a prevenirli.

## 2. *Malattia e città: 'classicità', evoluzione e polisemia di un τόπος*

### 2.1. *La discordia civile come malattia e i suoi agenti patogeni*

Il tema del rapporto tra la malattia, intesa come violazione dell'equi-

di Giustiniano residente a Costantinopoli, cfr. J. KODER, *Imperial Propaganda in the Kontakia of Romanos the Melode*, in *DOP*, 62, 2008, 282. Sulla punizione 'divina' dell'invio di un terremoto, *ex multis*, cfr. G. DAGRON, *Quand la terre tremble...*, in *T&M*, 8, 1981, 87-103 (spec. 91-92) (= ID., *Idées byzantines*, I, Paris 2012, 3-22 [pp. 8-9]). Cfr. anche E. GUIDOBONI, *Catalogue of Ancient Earthquakes in the Mediterranean Area up to the 10<sup>th</sup> Century*, Rome 1994, 323-328.

<sup>18</sup> Questo l'inciso: ὥστε μὴ τὰς αὐτῶν ἀπολέσαι ψυχὰς. Cfr. H. JONES, *Justiniani* cit., 191-192.

<sup>19</sup> F. BOTTA, *Giustiniano* cit., 284. L'intervento imperiale appare una mediazione finalizzata a fermare la mano punitiva di Dio secondo la logica (sacerdotale) della causa strumentale. Scrive M. BIANCHINI, *Per la storia dei rapporti fra cristianesimo e impero da Costantino a Teodosio I*, in *Serta Historica Antiqua*, II, Roma 1989, 256 (= EAD., *Temî e tecniche della legislazione tardoimperiale*, Torino 2018, 232): «In Oriente l'impero è più solido, più omogeneo, e può ben rappresentarsi come regno di Dio sulla terra, in quanto immagine del regno celeste; mentre l'imperatore, immagine e Vicario del Logos-Cristo re e quindi vescovo universale, è figura preminente rispetto ai capi delle singole chiese». E. CANTARELLA, *Secondo natura* cit., 233, nota: «Il diritto è il braccio armato della Chiesa, interviene per realizzare la volontà del Signore, per evitare le catastrofi che l'ira divina può provocare, (...) sottoponendo i peccatori-criminali alla pena di morte». Cfr. anche F. FASOLINO, *Indulgentia principis ed emenda: aspetti della repressione criminale nell'impero romano tra IV e VI sec. d. C.*, in *Verg.*, 4, 2017, 186-187.

librio fisiologico, e il ‘corpo della *pólis*’ è oggetto di riflessione teoretica e di impiego retorico fin dai testi più risalenti dell’arcaicità greca, in connessione con il progresso della scienza medica nel V e nel IV secolo a.C.<sup>20</sup>. Copiosissime sono le testimonianze in proposito<sup>21</sup>. Il mio intento è qui solo rievocare, per cenni, la persistenza e l’evoluzione di questo linguaggio, proponendo una distinzione euristica fra le fonti che impiegano l’immagine della malattia pestilente per significare la discordia civile o – per metonimia di causa-effetto<sup>22</sup> – i suoi agenti patogeni, e quelle che indicano malattie esiziali come conseguenze di offese agli dèi o di condotte irreligiose o di devianza religiosa<sup>23</sup>.

Iniziando dalle fonti greche pervenute, l’adozione più risalente del *tópos* della malattia del corpo sociale riguarda il male collettivo derivato dalla discordia civile: la città è presentata come un insieme di uomini più che come un territorio<sup>24</sup> e – metonimicamente – ‘malata’, a significare

<sup>20</sup> Cfr. J. JOUANNA, *Médecine et politique dans la Politique d’Aristote (II 1268 b 25-1269 a 28)*, in *Ktéma*, 5, 1980, 266. Appunta I. DIONIGI, *Il medico: filosofo o ingegnere del corpo?*, in *Bullettino delle Scienze Mediche*, 2, 2006, 23: «Con tutta evidenza, la medicina prende a prestito le parole della politica; il corpo quelle della città»; cfr. anche R. BROCK, *Sickness in the Body Politic: Medical Imagery in the Greek Polis*, in *Death and Disease in the Ancient City*, a cura di V.M. HOPE-E. MARSHALL, London-New York 2000, 24.

<sup>21</sup> Per tutti, cfr. A. MOMIGLIANO, *History between Medicine and Rhetoric*, in *ASNP*, III.15, 1985, 767-780 (= ID., *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1987, 13-25). Per prospettive recenti sul tema cfr. J. JOUANNA, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen. Selected Papers*, Leiden 2012.

<sup>22</sup> Su questo tropo retorico classico, cfr. H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, ed. D.E. ORTON-R.D. ANDERSON, Leiden-Boston-Köln 1998, 256-260 (§§ 565-571); B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Milano 2014<sup>15</sup>, 148-151.

<sup>23</sup> Per alcune recenti note etimologiche e semantiche sul linguaggio della pandemia e dell’epidemia, in prospettiva storico-giuridica, cfr. R. CARDILLI, *Coronavirus e ius. La scienza giuridica al tempo della grande Pandemia*, in *Emergenza sanitaria global: Su impacto en las instituciones jurídicas*, a cura di R. BARRA-M. PLAZA, Buenos Aires 2020, 104-106; in generale sul lessico del contagio nel mondo greco-latino, cfr. F. STOK, *Il lessico del contagio*, in *Letteratura scientifica e tecnica greca e latina. Atti del Seminario internazionale di studi: Messina, 29-31 ottobre 1997*, a cura di P. RADICI COLACE-A. ZUMBO, Messina 2000, 55-89.

<sup>24</sup> Già Alceo (fr. 112 L.-P., v. 10) presuppone siano gli uomini, non le mura, a costituire la città (cfr. THUC. 7.77.7); cfr. O. LONGO, *Ad Alceo 112.10 L.P. Per la storia di un topos*, in *BIFG*, 1, 1974, 211-228; ID., *La polis, le mura, le navi (Tucidide VII, 77, 7)*, in *QS*, 1, 1975, 87-114; E. ZAMPERINI, *Politica e corporeità sulla scena*

che i cittadini sono colpiti dai mali della divisione e della lotta intestina. È la situazione denominata στάσις<sup>25</sup>, cioè «il dramma della lacerazione interna, dello scontro intestino che mette a repentaglio la coesione e la sopravvivenza stessa della compagine politica»<sup>26</sup>.

Il contagio pestilenziale compare al vertice dell'elenco tucidideo (1.23.1-3; 2.59, 61) di παθήματα causati dalla principale στάσις vissuta dai Greci, la guerra del Peloponneso, ma la denotazione in termini di patologia della divisione e del degrado civico è testimoniata almeno a partire da Solone (*fr.* 4.17; ed. West)<sup>27</sup>. Erodoto (V 28) presenta il conflitto intestino a Mileto come νοσήσασα ἐς τὰ μάλιστα στάσις<sup>28</sup> e in più luoghi Platone descrive la città prostrata dalle contese civili come una città malata<sup>29</sup>. Le folle degli sfaccendati sono un νόσημα πόλεως (*Resp.* 552c)<sup>30</sup>, e anche un singolo cittadino privo di moderazione e giustizia può essere νόσος per la πόλις (*Prt.* 322d-323). Nell'*Antigone* sofoclea

*del teatro tragico: prospettive storico-religiose e antropologiche* (Diss. Padova 2017) 38-39.

<sup>25</sup> Sulla στάσις, *ex multis*, cfr. E. STOLFI, *Immagini della guerra nell'antica Grecia: 'stásis', 'pólemos' e 'díkaios pólemos'*, in *Riv. Studi Militari*, 1, 2012, 16-18. G. CAMBIANO, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Roma-Bari 2016, 108-154.

<sup>26</sup> STOLFI, *Immagini cit.*, 16-17.

<sup>27</sup> Cfr. A. PARRY, *The Language of Thucydides' Description of the Plague*, in *BICS*, 16, 1969, 115; A.J. WOODMAN, *Rhetoric in Classical Historiography. Four Studies*, London-Sydney 1988, 32-33, 64; M. CAGNETTA, *La peste e la stasis*, in *QS*, 53, 2001, 8-9; R. BROCK, *Greek Political Imagery. From Homer to Aristotle*, London-New York 2013, 69.

<sup>28</sup> Cfr. J.B. CLARKE KOSAK, *Polis Nosousa. Greek Ideas about the City and Disease in the Fifth-century B.C.*, in *Death cit.*, 45.

<sup>29</sup> Cfr. PLATO, *Resp.* 372e; 544; 556a.e; *Soph.* 229a-b; *Lg.* 736A; cfr. M. CAGNETTA, *La peste cit.*, 20-21, 28-29; J.B. CLARKE KOSAK, *Polis cit.*, 46; S. GRIMAUDDO, *'Un conflitto intestino e una malattia dell'anima': νόσος e στάσις nel Sofista di Platone* (*Soph.* 228 A 7-8), in *Philologus*, 156, 2012, 3-16. La concezione organicistica della città è teorizzata anche da Aristotele (*Pol.* 4-5 [1290b]; *EN* 10 [1181b]); cfr. J.-M. BERTRAND-M.-P. GRUENAI, *Quelques aspects de la métaphore organique dans le domaine politique*, in *Lang. et soc.*, 29, 1984, 39-57; P. ACCATTINO, *L'anatomia della città nella 'Politica' di Aristotele*, Torino 1986. Rispetto al corpo malato il buon politico deve operare come medico; per le fonti, cfr. M. CAGNETTA, *La peste cit.*, 10-13. Si veda anche W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, II. *Alla ricerca del divino*, Firenze 1954, 557-607.

<sup>30</sup> Cfr. S. BRILL, *Political Pathology in Plato's Republic*, in *Apeiron*, 49, 2016, 127-161.

(1015) Tiresia accusa Creonte di cagionare, per la sua ὄβρις, quanto ammorba (νοσεῖ) Tebe, dilaniata dalla lotta fratricida<sup>31</sup>. Per Tucidide il collasso sociale ed etico di una città, la στάσις, s'identifica con il maggiore sconvolgimento patologico, la peste (λοιμός) (II, 53.1-3)<sup>32</sup>. Nella retorica demostenica (9.50) le città greche sono esposte alle mire macedoni perché indebolite dalle malattie (νοσοῦντας) della στάσις e della corruzione. Riguardo agli Oriti Demostene (9.12) impiega una locuzione quasi formulare: νοσοῦσι καὶ στασιάζουσιν, definisce poi λοιμός un avversario, Aristogitone, che, come un capro espiatorio, va allontanato dalla città per purificarla (25.80)<sup>33</sup>. Quest'ultimo epiteto, per indicare persone esiziali per la comunità, si trova anche nella Bibbia dei LXX (*I Reg.* 30.22)<sup>34</sup> e negli *Actus Apostolorum* (24.5), laddove Tertullo, avvo-

<sup>31</sup> Per il rapporto tra patologia e politica nell'*Oresteia* di Eschilo, cfr. G. CARILLO, *Quando il male si fa spazio. Patologia e politica nell'Oresteia*, in *La malattia come metafora nelle letterature dell'Occidente*, a cura di S. MANFERLOTTI, Napoli 2014, 1-16. Per impieghi analoghi in Euripide (*Iph.A.* 411; *Herc.F.* 34, 272, 542) e Aristofane (*Vesp.* 561), cfr. M. CAGNETTA, *La peste* cit., 19; J.B. CLARKE KOSAK, *Polis* cit., 45.

<sup>32</sup> Cfr. F.M. WASSERMANN, *Thucydides and the Disintegration of the Polis*, in *TPAPhA*, 85, 1954, 46-54; C. ORWIN, *Stasis and Plague: Thucydides on Dissolution of Society*, in *JP*, 50, 1988, 831-847. M.C. MITTELSTADT, *The plague in Thucydides: an extended metaphor?*, in *RStCl*, 16, 1968, 145-154, nota l'analogia fra il progressivo decadimento dei corpi causato dalla pestilenza e il deterioramento dell'impero ateniese provocato dalle ambizioni politiche. Anche Lucrezio (*Rer. nat.* 6.1138-1153) descrive la peste di Atene collegando il morbo alla disgregazione civile; cfr. I. DIONIGI, *Lucrezio. Le parole e le cose*, Bologna 1988, 90; M. GALZERANO, *La fine del mondo nel 'De rerum natura' di Lucrezio*, Berlin-Boston 2019, 238-243, 298-300. Sul valore politico di tale descrizione, cfr. R. CARDILLI, *Coronavirus* cit., 108.

<sup>33</sup> Cfr. C.W. WOOTEN, *Unnoticed Medical Language in Demosthenes*, in *Hermes*, 107, 1979, 157-160. Il tema del capro espiatorio da allontanare dalla *pólis* per purificarla si trova già in PLATO, *Pol.* 293d. Dell'incriminazione per empietà si fece ampio uso politico e intere famiglie – come quella degli Alcmeonidi cui apparteneva Pericle (cfr. THUC. I.126-127; PLUT., *Per.* 33) – furono allontanate da Atene perché considerate causa di contaminazioni. Un esempio di età romana: Apollonio di Tiana (cfr. PHIL., *V.A.* 4.10), adunò nel teatro gli abitanti di Efeso devastata dalla peste e li esortò a lapidare un mendicante perché nemico degli dèi e perciò causa dell'epidemia. Sul tema, *ex multis*, cfr. R. PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983, 16-17; E. STOLFI, *Prime note su phonos e miasma nella tragedia greca: il kerygma di Edipo e le sue ambigue allusioni*, in *Dike. Essays on Greek Law in Honor of Alberto Maffi*, a cura di L. GAGLIARDI-L. PEPE, Milano 2019, 291-314.

<sup>34</sup> Cfr. M. CAGNETTA, *La peste* cit., 22; cfr. anche R. PARKER, *Miasma*, cit. 257.

cato dei sinedriti, dinanzi al governatore Felice, accusa Paolo di Tarso di essere λοιμὸν καὶ κινουῦντα στάσεις<sup>35</sup>. Conferma questi usi la lettera di Claudio agli Alessandrini del 41 d.C. (*PLond.* 1912, rr. 98-100)<sup>36</sup>, ove il *princeps* minaccia di considerare i Giudei responsabili di diffondere una νόσος in tutta l'οἰκουμένη. Plutarco (*Mor.* 824F), sulla scorta di Platone, paragona la πόλις a un σώμα νοσούν e interrela νόσος e στάσις<sup>37</sup>. Dione di Prusa denuncia il carattere sacrilego della στάσις (*Or.* 40.27-28) e associa στάσις καὶ νόσοι (*Or.* 38.13)<sup>38</sup>; Elio Aristide considera la στάσις un νόσημα πόλεως (*Or.* 24.16) e una φθόη (*Or.* 23.31)<sup>39</sup>. Due secoli dopo,

<sup>35</sup> Cfr. M. CAGNETTA, *Tertullo contro Paolo: l'accusa di στάσις*, in *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, Roma 1994, 7-15; A.M. MANDAS, *Il processo contro Paolo di Tarso. Una lettura giuridica degli Atti degli apostoli (21.27-28.31)*, Napoli 2017, 178-180.

<sup>36</sup> Per l'*editio princeps*, cfr. H.I. BELL (ed.), *Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy. Illustrated by Texts from Greek Papyri in the British Museum*, VI, London 1924, 1-37 (per il testo: pp. 23-26).

<sup>37</sup> Cfr. P. DESIDERI, *La vita politica cittadina nell'impero: lettura dei praecepta gerendae rei publicae e dell'an seni res publica gerenda sit*, in *Ath.*, 74, 1986, 371-381. Si vedano anche gli usi di Flavio Giuseppe (*Bell.* 2.11, 264; 3.443; 4.376; 6.337; 7.437).

<sup>38</sup> Cfr. A. HELLER, *La violence au sein des provinces d'Asie Mineure à l'époque impériale, à partir de quelques discours de Dion de Pruse*, in *CCG*, 10, 1999, 249-251, la quale (a p. 250) rimarca: «La stasis a quelque chose de foncièrement anti-naturel qui la place du côté de la violence: elle bafoue les lois et les coutumes, elle a même un aspect sacrilège».

<sup>39</sup> Cfr. K. BURASELIS, *Arroganza e servilismo. La critica di Elio Aristide alle politiche civiche greche nella 'provincia Asia'*, in *Elio Aristide e la legittimazione greca dell'impero di Roma*, a cura di P. DESIDERI-F. FONTANELLA, Bologna 2013, 105; E. BIANCO, *Elio Aristide e la concordia dei Rodii*, in *Historiká*, 1, 2011, 105. Anche Clemente Romano (*ad Cor.* 55.1) indica come malattia le divisioni nel corpo sociale di Corinto e richiama esempi di oracoli che avevano spinto re e comandanti, in tempi di pestilenze e calamità, a sacrificarsi per salvare la città; cfr. M. CAGNETTA, *La peste cit.*, 23. In opposizione al primo cristianesimo Celso, nel suo *Discorso vero* (II sec. d.C.), considera Gesù της στάσεως ἀρχηγέτης (VIII.14; ed. R. Bader) e i cristiani afflitti dalla malattia della sedizione (VIII.49: τῇ στάσει συννοσοῦντες) ed eversori della vita sociale (III.5: τὸ στασιάζειν πρὸς τὸ κοινόν); cfr. C. ANDRESEN, *Nomos und Logos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955, 219 e nt. 16; R.L. WILKEN, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven-London 1984, 117-125; G. LANATA, *Celso, Il Discorso vero*, Milano 1987, 248 nt. 36; F. BOTTA, *Pro legibus facit inquisitio. Processo provinciale e nomen christianum nelle opere apologetiche di Tertulliano*, in *Koinonia*, 44, 2020, 166 nt. 64.

Libanio (*Or.* 26.5) definisce i responsabili di disordini ad Antiochia «affetti dalla più grave malattia» (τὰ χεῖριστα νοσοῦντων)<sup>40</sup>.

Il pensiero politico romano mutua dalle riflessioni greche «il principio di unità e armonia dell'organismo statale, metaforicamente e simbolicamente interpretato sul fondamento di modelli anatomici»<sup>41</sup>. I lessemi indicanti malattie (*pestis, pestilentia, pestilitas, morbus, lues, contagium*) sono adottati, con pluralità funzionale e assiologica, per significare i nocuenti più gravi al corpo politico<sup>42</sup>. Cicerone<sup>43</sup> evoca l'immagine di una *res publica aegrota ac desperata* (*In Q. Caec.* 70-71) a causa della corruzione dei magistrati e afferma che leggi ingiuste producono *multa perniciose* e *multa pestifere* (*leg.* 2.13); ritrae poi i successi di Catilina come quelli di una *pestis* (*Mur.* 85; *Cat.* 1.11, 30; 2.1)<sup>44</sup>, che minaccia la

<sup>40</sup> Per il retore la malattia è una mancanza di ordine (*Ep.* 384.1) e nell'*Or.* 19.9 scrive a Teodosio che le città afflitte dalla discordia sono malate (νοσοῦσι). I loro νοσήματα consistono nel disordine e nel tumulto. La folla che rumoreggia in teatro è appellata, con locuzione d'ascendenza 'platonica', νόσημα πόλεως (*Or.* 41.11). La cura per questa malattia è rappresentata dall'azione vigorosa del governatore-medico (*Ep.* 1127.3); da ultimo, cfr. C. PARAVANO, *Retorica e dinamiche del potere ad Antiochia nel IV secolo. Introduzione, traduzione e commento all'orazione A Icaro (26 Foerster) di Libanio*, in *MEG*, 20, 2020, 191. Similmente, Procopio (*Pers.* 1.24.6) definisce ψυχῆς νόσημα la violenta rivolta di Nika; cfr. M. DE BERNARDI, *Atti di violenza in occasione di manifestazioni sportive: alcuni «precedenti» nell'epoca dell'Impero romano*, in *RDR*, 11, 2011, 6 (estr.); J.J. AYAITA, *Justinian und das Volk im Nikaaufstand* (Diss. Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 2015) 78

<sup>41</sup> G. LA BUA, *Medicina consularis: Cicerone e la cura dello Stato*, in *Modelli educativi e formazione politica in Cicerone. Atti del V Simposio Ciceroniano*, a cura di P. DE PAOLIS, Cassino (FR) 2014, 31. Si ricordi ovviamente l'apologo di Menenio Agrippa (*Liv.* 2.32).

<sup>42</sup> Cfr. H.H. GARDNER, *Pestilence and the Body Politic in Latin Literature*, Oxford 2019, 18.

<sup>43</sup> Sulla teoria organicistica della *res publica* in Cicerone, cfr. M.G. IODICE DI MARTINO, *La metafora del corpo nelle opere retoriche di Cicerone*, in *BStudLat*, 16, 1986, 22-30; L. HAVAS, *L'idée d'État dans les discours consulaires de Cicéron*, in *Ciceroniana*, 7, 1990, 133-147. Sul tema si veda, da ultimo, N. DONADIO, *Da nemico di fazione a criminale pericoloso: percorsi di una strategia accusatoria dalla 'pro Roscio Amerino' alle Filippiche*, in *Iura*, 69, 2021, 221 ss.

<sup>44</sup> Cfr. F. REDUZZI MEROLA, *Iudicium de iure legum. Senato e legge nella tarda repubblica*, Napoli 2001, 37. P.H. SCHRIJVERS, *Horror ac Divina Voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam 1970, 320-321, nota la preferenza ciceroniana per il lessema *pestis* anziché *morbus*, scelto invece da Lucrezio e Lucono, per indicare le discordie politiche.

*pax deorum*, e di un *morbus* (*Sull.* 76), rispetto al quale l'Arpinate stesso si presenta come medico<sup>45</sup>. Definisce *pestifer* l'imminente *bellum* tra Cesare e Pompeo (*Att.* 8.14.2, 9.13.3), mentre Antonio è una *pestis* per l'Urbe (*Phil.* 8.15; cfr. 5.43)<sup>46</sup> e il suo rientro a Roma un *pestiferum ... re-ditum* (*Phil.* 3.2; 4.3), cui solo Ottaviano – *spes e salus* della *res publica*<sup>47</sup> – può opporsi. Analoghe sono le espressioni impiegate da Sallustio<sup>48</sup>, a proposito di Catilina (*Cat.* 10.6; 36.5), e da Seneca il Vecchio (2.1.10)<sup>49</sup>, Livio (6.19.2, 6), Velleio Patercolo (*H.R.* 2.22) e Valerio Massimo (8.6.4) per le discordie civili.

Riguardo ai cristiani di Bitinia e del Ponto Plinio il giovane scrive a Traiano: *superstitionis istius contagio pervagata est* (*Ep.* 10.96.9)<sup>50</sup>. Due secoli dopo, Costantino, nel *rescriptum* di Spello (333-335 d.C.) autorizza la costruzione di una *aedes gentis Flaviae* puntualizzando: *ea observatione perscripta, ne aedis nostro nomini dedicata cuiusquam contagios[a]e superstitionis fraudibus polluat* (CIL XI.5265, ll. 45-

<sup>45</sup> Nella *peroratio* conclusiva della *Prima Catilinaria* Cicerone invoca la *vis divina* di *Iuppiter Stator*, custode delle istituzioni civiche (nel cui tempio secondo PLUT., *Cic.* 16.3, pronuncia l'orazione), perché punisca il responsabile del contagio per la *civitas*; cfr. M.C. LEFF, *Redemptive Identification: Cicero's Catilinarian Orations*, in *Explorations in Rhetorical Criticism*, a cura di C.J. STEWART-D.J. OCHS-G.P. MOHRMANN, University Park, 1973, 158-177. Commenta G. LA BUA, *Medicina* cit., 39: «[Cicerone si inserisce] in una consolidata tradizione letteraria che vede un nesso indissolubile fra peste e colpa, fra *loimos* e *stasis*, con conseguente punizione degli dèi nei confronti della città/uomo responsabile di aver violato le leggi umane e divine che regolano l'essenza stessa della comunità».

<sup>46</sup> Cfr. I. OPELT, *Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen*, Heidelberg 1965, 135-138, 278.

<sup>47</sup> Cfr. P. COSTA, *La ἐπίς e la Spes Augusta in alcuni discorsi di Paolo di Tarso* (*Ac.* 23.6; 24.15; 26.6-7; 28.20). *Una correlazione di annuncio kerygmatico, strategia giudiziaria e hidden political transcripts*, in *QLSD*, 11, 2021, 123-130.

<sup>48</sup> Per gli esempi immediatamente seguenti, cfr. H.H. GARDNER, *Pestilence* cit., 19.

<sup>49</sup> Cfr. G. DANESI MARIONI, *Il tragico scenario delle guerre civili nella prima Controversia di Seneca Retore*, in *Prometheus*, 29, 2003, 151-170; E. BERTI, *Semina belli. Seneca il Vecchio e le cause delle guerre civili*, in *Seneca the Elder and his rediscovered Historiae ab initio bellorum civilium. New Perspectives on early-imperial Roman Historiography*, a cura di M.C. SCAPPATICCIO, Berlin-Boston 2020, 101-122.

<sup>50</sup> Per la sterminata bibliografia sul punto cfr. F. COSTABILE, *Il principio* cit. 287 nt. 42.

47). Ancora *contagio* e ancora *superstitio*, ma la contaminazione proviene ora da eccessi nelle pratiche sacrificali pagane<sup>51</sup>.

## 2.2. *L'eziologia religiosa delle epidemie*

Ancor più vicini al quadro concettuale di Nov. Iust. 77 sono gli impieghi del linguaggio della patologia per la presentazione di eziologie religiose di malattie, epidemie e pestilenze. Già Solone (*fr.* 4; ed. West)<sup>52</sup> parla di una pestilenza come punizione divina per la città a causa dell'ὑβρις dei cittadini più importanti, causa della στάσις. Esiodo (*Op.* 230-247) collega, con la locuzione assonante presente anche in Nov. Iust. 77, il λοιμός<sup>53</sup> (la pestilenza che lede il corpo degli uomini) e il λιμός (la fame derivante dalla malattia isterilente il 'corpo' della terra)<sup>54</sup>, che

<sup>51</sup> Cfr. G.A. CECCONI, *Il Rescritto di Spello*, in *Costantino prima e dopo Costantino*, a cura di G. BONAMENTE-N. LENSKI-R. LIZZI TESTA, Bari 2012, 274-275; C. LETTA, *Tra umano e divino. Forme e limiti del culto degli imperatori nel mondo romano*, Sarzana-Lugano 2020, 161 (ove altra bibliografia). In SHA, *Eliog.* 10.1; *Alex. Sev.* 1.1; 9.4; 41.1; *Gord.* 8.3; *Tyr. Trig.* 8.13; 12.7; 26.1, l'epiteto di *pestis* è attribuito a Eliogabalo, Massimino e Galliano. In una petizione delle città di Licia e Panfilia a Massimino Daia, Costantino e Licinio (forse del 311, da Arycanda) i cristiani sono appellati come un νόσος da estirpare. Nel suo rescritto del 6 aprile 312 Massimino Daia parla di *gravis morbus* (CIL III.12132 [= TAM II.785]). Queste immagini riguardo ai cristiani appaiono altresì in testi dell'imperatore Giuliano (*Gal.* 327b; *Ep.* 61c; 85; 89a 98 Bidez); cfr. G. SCROFANI, *La religione impura. La riforma di Giuliano imperatore*, Brescia 2010, 68-74, 76-99, 100-130; per questo linguaggio anche in alcune pietre miliari dal territorio di Serdica del tempo di Giuliano, cfr. N. SHARANKOV, 'Infectam usque fatale exitium': *The Milestones of Emperor Julian in the Territory of Serdica and the Conflict of Paganism and Christianity*, in *Archaeologia Bulgarica*, 23, 2019, 41-70.

<sup>52</sup> Cfr. J.A. ALMEIDA, *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems. A Reading of the Fragments in Light of the Researches of New Classical Archaeology*, Leiden-Boston 2003, 189-236.

<sup>53</sup> Su λοιμός negli autori greci, cfr. R. MITCHELL-BOYASK, *Plague and the Athenian Imagination: Drama, History and the Cult of Asclepius*, Cambridge 2008, 23-25.

<sup>54</sup> Cfr. J. JOUANNA, *Famine et pestilence dans l'Antiquité grecque: un jeu de mots sur limos / loimos*, in *L'homme face aux calamités naturelles dans l'Antiquité et au Moyen Âge. Actes du 16<sup>ème</sup> colloque de Beaulieu sur-Mer (14-15 octobre 2005)*, a cura di J. JOUANNA-J. LECLANT-M. ZINK, Paris 2006, 197-219; sull'etimologia dei due termini cfr. M. MASSON, *Le couple grec lim'os 'famine' / loi m'os 'pestilence'*, in *La Linguistique*, 61, 2020, 115-145. Secondo HDT. VII.171, ai Cretesi che chiesero alla Pizia se intervenire in soccorso dei Greci contro i Persiani, l'oracolo ricordò



affliggono la città a causa dell'ira di Zeus per la malvagità di un notevole<sup>55</sup>. Similmente gli oracoli delfici associano λοιμός e στάσις e la πόλις appare contaminata e bisognosa di purificazioni rituali<sup>56</sup>. Una chiave teologico-ermeneutica degli eventi esiziali impattanti il corpo sociale è costante: la violenza e la ὕβρις sono punite con la discordia e con l'epidemia<sup>57</sup>. È uno stilema che si rinviene in Erodoto<sup>58</sup>, ma anche in Tuciddide<sup>59</sup>. Per quest'ultimo la peste d'Atene, pur causata da condizioni ambientali, rappresenta la risposta del cosmo all'ὕβρις contro la natura. Il morbo pestilenziale (ἡ λοιμώδης νόσος) è congiunto, come in Nov. Iust. 77, a terremoti (σεισμοί)<sup>60</sup>, eclissi, siccità e carestie (λιμοί). Lo storico pare qui avvicinarsi alla concezione della peste come punizione divina<sup>61</sup>,

l'esito della partecipazione alla guerra di Troia: λιμόν τε καὶ λοιμόν.

<sup>55</sup> Si vedano i saggi di Vernant: *La société des Dieux* (1966) e *Le pur et l'impur* (1953-54) (in J.-P. VERNANT, *Mythe & société en Grèce ancienne*, Paris 1974, 103-120, 121-140).

<sup>56</sup> Cfr. J.E. FONTENROSE, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*, Berkeley-Los Angeles-London 1978, 76, 268, 286, 309-310; P. DEMONT, *Les oracles delphiques relatifs aux pestilences et Thucydide*, in *Kernos*, 3, 1990, 147-156; M. CAGNETTA, *La peste cit.*, 15-16. Pausania (5.4.6) menziona un simile oracolo (dell'VIII sec. a.C.) mentre l'Ellade era devastata da conflitti intestini (ὑπὸ ἐμφυλίον στάσεων) e da una malattia pestilente (ὑπὸ νόσου λοιμώδους). Anche un oracolo caldaico associa malattie e sedizioni; cfr. H.D. SAFFREY, *Nouveaux oracles chaldaïques dans les scholies du Paris Gr. 1853*, in *RPh*, 43, 1969, 65-67.

<sup>57</sup> È questa altresì la matrice degli eventi cantati nell'*Iliade* (1.61). Per altre fonti greche sul rapporto tra condotte peccaminose umane e invio di malattie da parte degli dèi, cfr. G.E.R. LLOYD, *In the Grip of Disease. Studies in the Greek Imagination*, Oxford 2003, 5-6, 14-17, 116-119, 236. Queste concezioni si trovano parimenti attestate in iscrizioni propiziatorie; cfr. A. CHANIOTIS, *Illness and cures in the Greek propitiatory inscriptions and dedications of Lydia and Phrygia*, in *Ancient Medicine in its socio-cultural Context. Papers Read at the Congress Held at Leiden University, 13-15 April 1992*, II, a cura di H.F.J. HORMANNSHOFF-P.J. VAN DER EIJK-P.H. SCHRIJVERS, Amsterdam-Atlanta 1995, 323-344.

<sup>58</sup> Cfr. HDT. VI.27, VII.171; VIII.115-117; cfr. P. DEMONT, *Hérodote et les pestilences (Note sur Hdt VI, 27; VII, 171; VIII, 115-117)*, in *RPh*, 62, 1988, 10-11.

<sup>59</sup> Tuciddide usa il nesso λοιμός / λιμός riferendo responsi oracolari (II.54.2-3); cfr. J.E. FONTENROSE, *The Delphic Oracle cit.*, 442; P. DEMONT, *Les oracles cit.*, 148.

<sup>60</sup> Sulle cause della peste di Atene, cfr. P. DEMONT, *The Causes of the Athenian Plague and Thucydides*, in *Thucydides between History and Literature*, a cura di A. TSAKMAKIS-M. TAMIOLOAKI, Berlin-Boston, 2013, 73-87.

<sup>61</sup> Cfr. G. RECHENAUER, *Thukydides und die hippokratische Medizin. Naturwissenschaftliche Methodik als Modell für Geschichtsdeutung*, Hildesheim-Zürich-

benché s'appalesi la sua 'modernità': στάσις e λοιμός sono legati più che per le cause, per gli effetti di disgregazione politica, religiosa, sociale e morale (II.52.3; III.82.6-8)<sup>62</sup>.

In numerose fonti latine le epidemie (talvolta unite a fenomeni devastanti, come i terremoti) sono considerate un segno che la *pax deorum* sia pregiudicata<sup>63</sup>. In molti casi di crisi epidemiche o di *prodigia* si ordinano *supplicationes*, si consultano i *libri Sybillini*<sup>64</sup>, si celebrano lecti-

New York 1991, 320-326; S. HORNBLOWER, *A Commentary on Thucydides*, I, Oxford 1997, 62.

<sup>62</sup> L'immoralità è conseguenza e non causa dell'epidemia, durante la quale il timore degli dèi è disprezzato (III.82.2) e i pellegrinaggi ai santuari, la consultazione degli oracoli e le preghiere sono percepiti come inutili (II.47.4); cfr. J. LONGRIGG, *Death and Epidemic Disease in Classical Athens*, in *Death* cit., 55-56; E. ZAMPERINI, *Politica* cit., 53-54.

<sup>63</sup> Per un inquadramento generale sul tema e le fonti, cfr. J.-M. ANDRÉ, *La notion de Pestilentia à Rome: du tabou religieux à l'interprétation préscientifique*, in *Latomus*, 39, 1980, 3-16. Sulla *pax deorum* come vincolo di alleanza tra gli uomini e gli dèi, *ex multis*, cfr. E. MONTANARI, *Il concetto originario di pax e pax deorum*, in *Le concezioni della pace, Atti del Convegno da Roma alla Terza Roma* (1988), a cura di P. CATALANO-P. SINISCALCO, Roma 2006, 39-50. Per un esame di interventi normativi collegati a epidemie lungo la storia romana, cfr. A. PETRUCCI, *Brevi riflessioni su alcune normative privatistiche in tempi di pestilenze ed epidemie nell'esperienza giuridica romana*, in *Roma e America*, 15, 2021, 153-174.

<sup>64</sup> La prima grande *supplicatio* (LIV. 3.7.6-8) si pone durante la campagna contro gli Equi e i Volsci (463 a.C.). Tale rito, ordinato dai pontefici o dai *decemviri*, durava da uno a tre giorni e prevedeva pellegrinaggi e preghiere; cfr. J. VAN OOTEGHEM, *Lectisterne et supplication*, in *ÉtCl*, 32, 1964, 390-395 (ove bibliografia precedente); E.M. ORLIN, *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*, Leiden-New York-Köln 1997, 95-96. Nel 437-436, durante la guerra con Veio, una *pestilentia populum invasit*, insieme a un terremoto (LIV. 4.21.2; cfr. OROS. 2.13.8) ed è compiuta, su invito dei *duumviri*, un'*obsecratio*; cfr. J. GAGÉ, *Apollon Romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du 'ritus graecus' à Rome des origines à Auguste*, Roma 1955, 125; E. GUIDOBONI, *Catalogue* cit., 116-117. Nel 433, un'altra *pestilentia* colpisce Roma: sono fatti voti ad Apollo e i *duumviri* consultano i *libri Sybillini* per trovare come placare l'*ira deum* (LIV. 4.25.3-4). Nel 295 una *pestilentia gravis* ed eventi metereologici eccezionali inducono a consultare i *libri Sybillini* e a edificare un tempio a *Venus Obsequens* (LIV. 10.31). Intorno al 260 un'altra pestilenza, congiunta a *prodigia*, devasta Roma e causa molti morti; dai *libri Sybillini* si individua la causa nell'*ira* degli dèi (AUG., *Civ. Dei* 3.17.24-28; OROS. 4.5.6-8). Nel 193-192 Roma è inondata, si verificano piogge di pietre, fulmini, invasioni di vespe e prolungati terremoti: i *decemviri* consultano i *libri Sybillini* e si celebrano solenni *supplicationes* (LIV. 34.55.1-4; 35.40.7). Nel 190, durante la guerra contro Antioco III di Siria, a causa di *prodigia* si tengono una *supplicatio* e cerimonie notturne (LIV.

*sternia*<sup>65</sup>. Rimarchevole è la duplicità funzionale di tali pratiche volte a ricostituire non solo la concordia con gli dèi, ma anche quella interna fra i diversi strati del corpo civico. Si nota, in queste fonti, il rapporto tra disgregazione naturalistica, tensioni sociopolitiche e devianze morali e religiose<sup>66</sup>, che perdura anche in piena età imperiale. Infatti, se quasi scompare il richiamo alla *pax deorum*, dacché ora la *pax* è essenzial-

37.3.1-6). *Supplicationes* sono altresì disposte per espiare, nel 188, un'eclissi di sole (LIV. 38.36.4), nel 187, una *gravis pestilentia* (LIV. 38.44), nel 183, una pioggia di sangue (LIV. 39.46.2-5). Nel 181 svariati *foeda prodigia*, tra cui una *pestilentia tanta*, inducono il senato a decretare – dopo aver consultato i *libri Sybillini* – una *supplicatio* di tre giorni *per totam italiam* (LIV. 40.19.1-5). Nel 180 un'enorme *pestilentia* sconvolge Roma e la penisola italiana. Al pontefice massimo è ordinato di scoprire le ragioni dell'*ira deum*; ai *decemviri* di consultare i *libri Sybillini*; al console di compiere voti ad Apollo, a Esculapio e alla *Salus*. I *decemviri* dispongono una *supplicatio* (LIV. 40.36.14-37.1-3). Nel 175-174, una *pestilentia* bovina diviene un *morbis* mortifero: il senato chiede ai *decemviri* di consultare i *libri Sybillini* e si decretano *supplicationes* (LIV. 41.21). Su queste fonti, in generale, v. M. MONACA, *La Sibilla a Roma. I Libri Sibillini tra religione e politica*, Cosenza 2005, 113-126; C. CERCHIAI MANODORI SAGREDO, *Malattie e pandemie nell'antica Roma*, Roma 2020.

<sup>65</sup> Il *lectisternium* era un'offerta di banchetti rituali alla divinità al fine di ristabilire la *pax deorum*; i primi *lectisternia* si tengono tra il 399 e il 217 a.C. (LIV. 5.13.5-6; 7.2; 7.27; 8.25; 21.62; 22.10.9-10; DIO. HAL. 12.9). Dionigi associa, come visto più volte, νόσος e λοιμώδης; parla di un morbo pestilenziale mandato dagli dèi e umanamente non sanabile; cfr. J. GAGÉ, *Apollon* cit., 104, 130-132, 149-150, 162, 168-185, 260-270, 487; M. SORDI, *Pax deorum e libertà religiosa nella storia di Roma*, in *La pace nel mondo antico*, a cura di M. SORDI, Milano 1985, 147; M. MONACA, *La Sibilla* cit., 125-126.

<sup>66</sup> La *pestilentia* ricorre, con i terremoti, nella terza delle *notiones deorum*, quella che atterrisce gli uomini, in CIC., *Nat. deor.* 2.13-14; cfr. R. CARDILLI, *Coronavirus* cit., 106 nt. 5. Sinteticamente F. ZUCCOTTI, *Furor Haereticorum? Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992, 241-242, riconosce «una visione generale che lega carestie, guerre e pestilenze ed ogni sconvolgimento del mondo a una congiuntura di disarmonia ontologica comunemente indicata come 'rottura' della *pax deorum*, di cui il fenomeno innaturale sembra per vari versi rappresentare tanto il *signum* rivelatore quanto, nella sua valenza ominosa, la causa scatenante, in una prospettiva sacrale ove espellere dal mondo il *prodigium* può costituire, al pari dell'esclusione del reo dalla comunità, l'unico mezzo per ottenere una sorta di 'perdono' della divinità. (...) Una sorta di identificazione tra la *pax* di Roma e la stessa *pax deorum* conduce ad inquadrare ogni sciagura fenomenologica che coinvolga la *res publica* in una contingente – e perciò in linea di massa rimediabile – situazione di negatività *lato sensu* rituale».

mente quella *Augusta*<sup>67</sup> e rispetto alla connotazione comunitaria della *salus rei publicae* prevale quella personal-corporativa della cura per la *salus* del *princeps* e per la stabilità della dinastia, nondimeno il rapporto fra infrazioni dell'ordine naturale e sociale e 'mondo' del sacro non si esaurisce. Così Adriano, dinanzi ad alcune calamità naturali, pare aver ordinato la lettura dei *libri Sybillini* e Marco Aurelio, seguendo gli stessi *libri*, celebra un *lectisternium* piacolare per interrompere la pestilenza del 165 d.C. (SHA, *Hadr.* 21.5-6; *Marc. Aur.* 13.1-5), per la quale le fonti riferiscono un'eziologia di tipo religioso<sup>68</sup>. Sotto Gordiano III, nel 241 d.C., un terremoto distrugge intere città: si compiono sacrifici e sono consultati i *libri Sybillini* (SHA, *Gord.* 26.1-2)<sup>69</sup>. Lo stesso accade nel 262 d.C., sotto Gallieno: a fronte di un devastante terremoto e di una *pestilentia tanta*, i *libri Sybillini* prescrivono un sacrificio a *Iuppiter Salutaris* per ristabilire la *pax deorum* (SHA, *Gall.* 5.2-3)<sup>70</sup>. Con la dif-

<sup>67</sup> Cfr. C. SANTI, *Fata ac remedia Romana. I libri Sibyllini nella tarda Antichità*, in *Chaos e Kosmos*, 14, 2013, 3-4. Di recente, sulla *pax Augusta*, cfr. H. CORNWELL, *Pax and the Politics of Peace. Republic to Principate*, Oxford 2017.

<sup>68</sup> Cfr. AMM. MARC. 23.6.24; SHA, *Marc. Aur.* 8.2. Su tale pestilenza si veda il volume collettaneo, a cura di E. LO CASCIO, *L'impatto della 'peste antonina'*, Bari, 2012. Per riflessi dell'epidemia riscontrabili in fonti giuridiche, di recente, cfr. M. FIORENTINI, *Caelum pestilens. Riflessi delle pandemie antiche nel diritto romano*, in *Virus in fabula. Diritti e Istituzioni ai tempi del covid-19*, a cura di G.P. DOLSO-M.D. FERRARA-D. ROSSI, Trieste 2020, 47-53.

<sup>69</sup> Cfr. C. SANTI, *Fata cit.*, 5. Su questo terremoto, cfr. E. GUIDOBONI, *Catalogue cit.*, 241.

<sup>70</sup> Cfr. S. KARWIESE, *Das Beben unter Gallien und seine anhaltenden folgen*, in *Lebendige Altertumswissenschaft. FS. H. Vettters*, a cura di M. KANDLER-S. KARWIESE-R. PILLINGER-B. ASAMER, Wien 1985, 126-131; E. GUIDOBONI, *Catalogue cit.*, 242-243. Anche Cipriano tratta di epidemie nel *De mortalitate* (CSEL III A.2; Turnholti 1976, 15-32); cfr. K. HARPER, *Pandemics and Passages to Late Antiquity: Rethinking the Plague of c. 249-270 described by Cyprian*, in *JRA*, 28, 2015, 223-260; ID., *Another Eye-witness to the Plague described by Cyprian and Notes on the 'persecution of Decius'*, in *JRA*, 29 (2016) 473-476. Egli non individua la causa degli eventi (*Mort. 2: bella et fames et terrae motus; 16: lues horribilis et feralis*) nell'ira di Dio, ma invita ad affrontarli con fiducia nell'aiuto divino e speranza nella vita eterna; *ex multis*, cfr. J.H.D. SCOURFIELD, *The 'De mortalitate' of Cyprian: Consolation and Context*, in *VCh*, 50, 1996, 12-41. Secondo AMM. MARC. 23.1.7 (cfr. LIB., *Or.* 18.177), mentre Giuliano sta per muovere guerra ai Parti, nel 363, un terremoto scuote Costantinopoli e sono ancora i *libri Sybillini* a dissuadere l'imperatore dal varcare le frontiere; cfr. E. GUIDOBONI, *Catalogue cit.*, 263-264; C. SANTI, *Fata cit.*, 2, 8.

fusione del cristianesimo la correlazione tra devastazioni naturalistiche e lesione della *pax deorum* si esprimerà significativamente nell'individuazione dei cristiani all'origine delle sciagure provocate dalla vendetta divina<sup>71</sup>.

### 3. *L'eretico come agente patogeno, l'eresia come malattia*

#### 3.1. *La polemica cristiana e le metafore della malattia*

Nelle fonti cristiane la prima direttrice semantica che persiste, con continuità di linguaggio e inevitabile discontinuità di contenuto, riguarda l'impiego di metafore mediche per indicare persone o gruppi che generano divisioni nell'ordine ecclesiale e sociale. Già le Lettere Pastorali invitavano a mantenere la 'sanità' della fede e della dottrina contro il pericolo dei 'cattivi maestri'<sup>72</sup>. Tertulliano (*Spect.* 27.4) esorta i fedeli a evitare i *sedilia hostium Christi, illam cathedram pestilentiarum*, con ciò marcando una separazione tra i cristiani, sani, e i non cristiani, malati,

<sup>71</sup> Si vedano, ad es., TERT., *Apol.* 40.2, su cui v. F.J. DÖLGER, *Wenn der Tiber in die Stadtmauern steigt, dann heißt es: Die Christen vor die Löwen* (*Apol.* 40, 2), in *AC*, 6, 1940, 157-159; ARN., *Adv. Nat.* 1.3, su cui v. L.-F.A. MAURY, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, Hildesheim-New York 1980, 143 nt. 2, che rapporta questo linguaggio con quello impiegato contro la devianza religiosa in Nov. Theod. 3, su cui a breve si ritornerà. AUG., *Civ. Dei* 3.17.24-28, riguardo alle pestilenze successive alla guerra di Pirro, irride le soluzioni religiose intraprese per rispondere alla devastazione stridenti rispetto a un contesto sociale di immoralità e corruzione diffuse; cfr. anche AUG., *Civ. Dei* 2.3, su cui v. P. COURCELLE, *Propos antichrétiens rapportés par Saint Augustin*, in *RAug*, 1, 1958, 149-186; G. LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milano 1973, 49 ss. Vegezio, tra il IV e il V secolo, nel suo trattato di veterinaria (1.17.1; 4.3.5) evidenzia come i proprietari di animali imputino spesso le epidemie alla *divina iracundia*, per non ammettere la propria *imperitia e negligentia*; cfr. J.N. ADAMS, *Pelagonius and Latin Veterinary Terminology in the Roman Empire*, Leiden-New York-Köln 1995, 93; F. STOK, *Il lessico cit.*, 69. D'altra parte, Isidoro di Siviglia (IV.6,17-18), trattando della *pestilentia*, afferma che il contagio avviene sì *ex corrupto aere*, ma che *sine arbitrio omnipotentis Dei omnino non fit*; cfr. J. PIGEAUD, *De la mélancolie et de quelques autres maladies dans les Etymologies IV d'Isidore de Séville*, in *Mémoires V. Textes Médicaux Latins Antiques*, a cura di G. SABBAGH, St.-Étienne 1984, 101; F. STOK, *Il lessico cit.*, 86.

<sup>72</sup> Cfr. *1Tim.* 1.10, 13; 2.2; 6.3; *2Tim.* 1.13; 4.3; *Tit.* 1.9; 2.8; cfr. A.J. MALHERBE, *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis 2006, 121 ss.

rilevante anche nella legislazione tardoantica<sup>73</sup>. Lo Ps.Egesippo, nel *De Excidio Hierosolymitano*<sup>74</sup>, in più occasioni ricorre al *tópos* della malattia; il popolo eletto è affetto dalla *familiaris pestis* della divisione (1.9.3), perché ha tradito gli antenati e rigettato Gesù (5.2.1)<sup>75</sup>: conseguenza è la distruzione di Gerusalemme, da cui deriva un pericoloso *contagio* (5.41.2). Tra coloro che fecero impiego di tali *tópoi* ricordo (anche per la sua influenza sugli imperatori Arcadio e Teodosio) Giovanni Crisostomo, il quale, ad Antiochia nel 386-387, stigmatizza credenze, pratiche e feste giudaiche come un νόσημα χαλεπώτατο, che si sviluppa nel corpo della chiesa e che ha già ammorbato molti (τοὺς δὲ τὰ Ἰουδαϊκὰ νοσοῦντας). Rispetto a questa malattia il vescovo si propone come medico (*Adv. Iud.* 1.1.4-5; PG 48.847-850)<sup>76</sup>. Nell'omelia crisostomica *Contra ludos et theatra* (PG 56.263-270)<sup>77</sup> s'incontrano i temi dell'ira di Dio e

<sup>73</sup> Cfr. F. ZUCCOTTI, 'Furor' cit., 212. Tertulliano impiega il linguaggio della malattia anche a proposito dei gentili in *Idol.* 8. Per usi analoghi in Cipriano, cfr. I. OPELT, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg 1980, 221.

<sup>74</sup> Si tratta di un rimaneggiamento latino del IV sec., con caratura antiggiudaica, del *Bellum Iudaicum* di Flavio Giuseppe; cfr. H. SCHRECKENBERG, *Die christliche Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, Frankfurt am Main 1982, 310-311; C. SOMENZI, *Egesippo – Ambrogio. Formazione scolastica e cristiana a Roma alla metà del IV secolo*, Milano 2009, 151-182. Sull'identità dello Ps.Egesippo, da ultimo, cfr. L. CANFORA, *La conversione. Come Giuseppe Flavio fu cristianizzato*, Roma 2021, 100-116.

<sup>75</sup> La degradazione sociale è descritta con categorie anatomiche e se ne individua l'eziologia in motivazioni religiose (5.16.1); cfr. C. BAY, *Disease and the Christian Discourse of Jewish Death in De Excidio Hierosolymitano 5, 2*, in *Vox Patrum*, 78, 2021, 165.

<sup>76</sup> Per altri impieghi analoghi nell'opera del Crisostomo, cfr. C. BAY, *Disease* cit., 177-179; sulla sua virulenta retorica antiggiudaica, cfr. C. SHEPARDSON, *Between Polemic and Propaganda: Evoking the Jews of Fourth-Century Antioch*, in *JJMJS*, 2, 2015, 147-148.

<sup>77</sup> Cfr. R.L. WILKEN, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4<sup>th</sup> Century*, Berkeley-Los Angeles-London 1983, 116-123. Sul valore storico-giuridico di questa omelia, cfr. J. CAIMI, *Arcadio, Giovanni Crisostomo e la festa di Maiuma*, in *Ann. Genova*, 20, 1984-85, 49-84. Crisostomo usa le metafore della malattia anche riguardo agli Ariani (*De incompr.* 1.6 [PG 48.707-708] 2.7 [48.718]) e parla dei Manichei come οἱ τὰ Μανιχαίων νοσοῦντες (*Contr. Anom.* 11.76-82; S.C. 396.295); cfr. C.L. DE WET, *Manichaeism in John Chrysostom's Heresiology*, in *Manichaeism and Early Christianity. Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation*, a cura di J. VAN OORT, Leiden 2020, 225-252. Per

della malattia: νοσοῦντες sono i Costantinopolitani, frequentatori assidui di giochi circensi e spettacoli teatrale, ma disertori delle cerimonie religiose. Questo linguaggio, riguardo ai Giudei, ritorna negli scritti di Agostino (*C. Ep. Parm.* 2.17.36; CSEL 51.91), Cirillo d'Alessandria (*In Io.* 2.20; PG 73.236), e Arnobio Minore (*In Ps.* 103; PL 53.478C-D), che giustappone il *morbis Iudaeorum* al *morbis haereticorum*. Già Firmico Materno (*Err.* 16.4; CSEL 2.100; ca. a. 346-350) si scagliava con parole simili contro il paganesimo, *error funestus*, supplicando Costante e Costanzo di adottare un intervento di repressione della devianza religiosa: *amputanda sunt haec pagana pestifera ne pestiferae consuetudinis convalescet improbitas*<sup>78</sup>. Ancora Agostino (*Ep.* 204.2; CSEL 57.318) definisce *pestifera divisio* le divisioni causate dagli eretici e *pestilentissima* l'eresia manichea (*C. Cresc.* 3.11.11; 4.64.79; CSEL 52.577-578), ma sono rimarchevoli gli usi linguistici analoghi attestati in documenti del vescovo di Roma. Papa Celestino in una lettera (*Ep.* 11; PL 50.459-464) a Cirillo di Alessandria, qualifica la predicazione di Nestorio che turba la chiesa di Costantinopoli come un *pestifer morbus* (ἡ λοιμώδης

un inquadramento storico-teologico sulla malattia nei Padri della Chiesa, cfr. M. DÖRNEMANN, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, Tübingen 2003.

<sup>78</sup> Firmico invoca la celerità della cura 'medica' imperiale della *vulneris plaga* per evitare che il *malum morbi* attecchisca; in altri luoghi parla di *pestiferum veneni virus* (20.7) e di *pestilentia* (28.1); cfr. I. OPELT, *Schimpfwörter in der Apologie De errore profanarum religionum des Firmicus Maternus*, in *Glotta*, 52, 1974, 115; M.A. SÁNCHEZ MANZANO, *Lexicon and Style in the Works attributed to Firmicus Maternus*, in *Pallas*, 103, 2017, 181-189. Filastrio di Brescia principia il suo *Diversarum Hereseon Liber* (ca. 370-385), ponendo a tema *de hereseon diversa pestilentia* e anche in 5.2 impiega questo linguaggio; sull'opera di Filastrio, cfr. M. SZRAM, 'Varii Errores qui ab Origine Mundi Emerserunt'. *The Semantic Scope of the Term 'Heresy' in Philastrius' of Brescia Diversarum Hereseon Liber*, in *VP*, 37, 2017, 315-325. Epifanio di Salamina (ca. 374) intitola la sua opera Πανάριον: si tratta dell'*arca medica*, contenente le medicine contro i morbi ereticali; cfr. R.A. FLOWER, *Medicalizing Heresy: Doctors and Patients in Epiphanius of Salamis*, in *JLA*, 11, 2018, 251-273. Teodoreto di Ciro impiega la metafora per indicare coloro che si oppongono alla sua dottrina e definisce l'eresia di Marcione τὴν μαρκιῶνος νόσον (*H.E.* 5.31.3). Prudenzio (*Symm.* 1.469), rivolgendosi a Roma, rievoca lo scontro tra Costantino e la *pestifera aula* di Massenzio; cfr. G. LETTIERI, *Costantino nella patristica latina tra IV e V secolo*, in *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana*, II, Roma 2013, 166, 173 nt. 47. Nella *praefatio* di Rufino all'*Historia Ecclesiastica* di Eusebio del 402 l'aggressione di Alarico è definita *pestifer morbus*; cfr. S. BRANCHETTI, *Il libro II del Contra Symmachum di Prudenzio* (Diss. Università di Pisa 2015), 36.

νόσος), un *vulnus* (τραῦμα) che *non unum membrum laeditur, sed totum corpus Ecclesiae sauciatur*. Nestorio è appellato come un *pestifer* (λοιμώδης) che, se non si converte, porterà alla perdizione sé e i suoi seguaci. Papa Leone, in una lettera al vescovo di Costantinopoli Anatolio (*Ep.* 157 [1 dicembre 457]; PL 54.1134) chiama un presbitero eutichiano *hominem pestilentem* e nella lettera, della stessa data, all'imperatore si rivolge all'*animus sacerdotalis*<sup>79</sup> del *princeps* per presentargli la gravità della diffusione dell'eresia eutichiana che *Constantinopolitanae ecclesiae puritatem pestilenter obscurat* (*Ep.* 156; PL 54.1131)<sup>80</sup>.

### 3.2. La legislazione tardoimperiale pregiustiniana

La presenza del lessico della malattia a indicare la violazione dell'ordine giuridico, politico, sociale, religioso e perfino cosmico trova rilevante emersione nella legislazione tardoantica. Un linguaggio assonante si rinviene già nella costituzione diocleziana sui Manichei (Coll. 15.3-4; a. 302), definiti una *lues*, all'origine di un'infezione diffusa nell'*oikouménē*<sup>81</sup>. Diocleziano pone il proprio intervento in armonia con la *providentia* degli dèi che conferiscono al cosmo quell'ordine violato dall'*infamis secta* con turbamento dei *populi quieti* e delle *civitates*. Per preservare l'armonia cosmica l'elemento che la contamina deve essere

<sup>79</sup> Su questo significativo aspetto ritornerò *infra* § 4.

<sup>80</sup> Gli esempi potrebbero moltiplicarsi, come si evince anche solo da uno spoglio dei principali lessici; ancora Gregorio Magno (*Sermo* 22.6 [PL 54.198]) si oppone alla *persuasio pestifera* di coloro che a Natale venerano non la nascita di Cristo, ma il sorgere del nuovo sole; cfr. C. VENTRELLA MANCINI, *Tempo divino e identità religiosa. Culto rappresentanza simboli dalle origini all'VIII secolo*, Torino 2012, 98; per la normazione tardoimperiale in merito alle cadenze liturgiche, cfr. M. BIANCHINI, *Cadenze liturgiche e calendario civile fra IV e V secolo. Alcune considerazioni*, in *AARC*, 6 cit., 241-263 (= *EAD.*, *Temi* cit., 234-256).

<sup>81</sup> Cfr. V.M. MINALE, *Legislazione imperiale e manicheismo da Diocleziano a Costantino. Genesis di un'eresia*, Napoli 2013, 17-128, spec. p. 78. F. ZUCCOTTI, '*Furor*' cit., 159, rileva, muovendo da Coll. 15.3-4, come la concezione oggettiva dello *scelus* religioso, quale elemento di contagio generatore di disordine cosmico, «perfettamente consona al mondo pagano, possa in seguito conservarsi e venire recepita nel pur diverso contesto cristiano: passando dalla lettura delle disposizioni di Diocleziano alla legislazione cristiana in materia di fede, non sembra in effetti imporsi, sotto tale aspetto, alcun sensibile mutamento di contenuti. La dottrina religiosa condannata contaminerà sempre il mondo, turbandone l'ordinato perdurare, e andrà eliminata per evitare le conseguenze dell'ira divina»; cfr. anche D.A. WASHBURN, *Banishment in the Later Roman Empire, 284-476 CE*, London 2013, 59-61.



espunto. Nel modello di costruzione della fattispecie giuridicamente e penalmente rilevante si compenetrano retoricamente la dimensione religiosa e quella politica, nell'interrelazione tra ordine provvidenziale divino e *quies publica*<sup>82</sup>, alla cui tutela è volto l'intervento imperiale. In questo interstizio concettuale si pone la metafora della malattia: il gruppo religioso è una *lues* perché, trasgredendo l'ordine divino, infetta anche quello umano.

Questo modello teoretico, giuridico e politico viene, nel corso del IV secolo, 'cristianizzato' nel quadro della frequente «reciproca mutua-zione di concetti, istituti, terminologia fra il cristianesimo (...) e l'impero»<sup>83</sup>. Il legislatore tardoantico assume, così, l'esplicito obiettivo di reprimere il morbo dei tralignamenti religiosi mediante la *legum medicina*<sup>84</sup>. Il dettato giuridico assume il linguaggio 'classico', testé presentato, per innervare stilemi esecratori di notevole aggressività verbale<sup>85</sup>, in consentaneità retorica con l'asserzione generale fissata da Onorio nell'attribuzione del carattere di *crimen publicum* all'eresia: *quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur iniuriam* (CTh. 16.5.40.1; Roma, a. 407)<sup>86</sup>. L'ordinamento vede una crescente latitudine

<sup>82</sup> Sul concetto di *quies popularium*, da ultimo cfr. A. MANNI, *D. 48.19.28.3 (Call. 6 de cogn.) e la sanzione dei recidivi*, in *Index*, 47, 2019, 352, ove altra bibliografia.

<sup>83</sup> M. BIANCHINI, *Per la storia cit.*, 239 (= EAD, *Temi cit.*, 215), nota come questo fenomeno si possa apprezzare chiaramente in fonti iconografiche, liturgiche e artistiche, ma emerge anche, in alcune tecniche retorico-giuridiche sottostanti alle molteplici costituzioni accolte nel *Codex Theodosianus* (a breve indicate), nelle quali si rinvencono le metafore in esame.

<sup>84</sup> La locuzione ricorre in una costituzione di Marciano del 452, conservata negli atti del Concilio di Calcedonia (ACO 2.3.2.91 [350], 20). *Medicina legum* è il titolo di tre raccolte di studi di E. DOVERE sul diritto tardoantico (Bari 2009, 2011, 2013); si veda anche la recensione di F. PERGAMI, *L'ideologia medicale del legislatore tardoantico*, in *RDR*, 9, 2009 (= ID., *Studi di Diritto romano tardoantico*, Torino 2011, 479-494). Sulla costituzione di Marciano nel suo contesto, cfr. E. DOVERE, *Ius principale e Catholica lex (Secolo V)*, Napoli 1999<sup>2</sup>, 301-318.

<sup>85</sup> Su tale linguaggio, da ultimo, cfr. M. STACHURA, *Enemies of the Later Roman Order. A Study on the Phenomenon of Language Aggression in the Theodosian Code, Post-Theodosian Novels, and the Sirmondian Constitutions*, Kraków 2018. Per il rapporto tra linguaggio legislativo sulla devianza religiosa e formule del contesto sacramentale ed esorcistico, con fini di amplificazione metagiuridica dei disposti normativi, cfr. F. ZUCCOTTI, 'Furor' cit., 140-145.

<sup>86</sup> Cfr. L. DE GIOVANNI, *Chiesa e Stato nel codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, Napoli 2000, 78, 94-95; P. RIEDL-

dell'area criminalmente rilevante e della repressione di condotte contrarie alla fede 'ortodossa', le quali vengono a profilarsi come minacce all'ordine *tout court*: le patologie del corpo della Chiesa cattolica, lo sono, *perciò e viceversa*, di quello dell'impero. Scrive Washburn: «Heresy became the religious contagion *par excellence*»<sup>87</sup>.

Sul piano ermeneutico è interessante notare che, tenendo presente il ricorso al linguaggio della malattia e del contagio nel Teodosiano, è facilmente intelligibile la traiettoria verso la dematerializzazione del delitto religioso, da cui ha preso le mosse il nostro percorso. Gli effetti della *pollutio* contaminante si riferiscono, infatti, inizialmente a una condotta di rilievo religioso, ma dalla connotazione materiale inequivoca, in piena continuità con la legislazione 'pagana': il *facinus* della *violatio sepulchri*, uno *scelus* che contamina e *incestat* i vivi (cfr. CTh. 9.17.2 pr. [a. 349]; 9.17.3 [a. 356]; 9.17.4 [a. 356/357]; 9.17.5 pr.-1 [a. 363])<sup>88</sup>. Questo linguaggio si trova altresì in una costituzione di Costanzo (CTh. 9.16.5; Milano a. 357) a proposito dei maghi, che non esitano a *vitas insontium labefactare* e vengono puniti con una *feralis pestis*<sup>89</sup>. Il lessico del contagio e della peste emerge qui in un contesto

BERGER, *Prolegomena zu den spätantiken Konstitutionen, Nebst einer Analyse der erbrechtlichen und verwandten Sanktionen gegen Heterodoxe*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2020, 471-485. L'eresia è una *figura criminis* peculiare, perché incriminante fattispecie i cui elementi costitutivi sono individuabili dal legislatore solo *per relationem* e perché posta sul crinale tra peccato e reato con conseguenze anche in sede di irrogazione della sanzione (sovente condizionata all'assenza di *emendatio* del reo; cfr. L. DE GIOVANNI, *Chiesa* cit., 83. Scrive F. ZUCCOTTI, '*Furor*' cit., 145-146: «La normazione contro la devianza religiosa (...) appare muoversi ai margini del diritto conosciuto al mondo romano, e forzare sino alle loro estreme possibilità gli schemi e le tecniche da questo elaborati. Tale normazione può recepire i principali dogmi del credo niceno, può ordinare ai sudditi di seguirli e così condannare come eretico chi non vi si conformi (...): i presupposti del delitto tendono inevitabilmente a sfuggire al legislatore laico, che non può fare altro che rinviare al *iudicium catholicae religionis*».

<sup>87</sup> D.A. WASHBURN, *Banishment* cit., 60. Questo contagio è da reprimere per la salute pubblica, dacché gli interessi della collettività sono ormai coincidenti con quelli della Chiesa; si veda, ad es., il disposto di CTh. 16.5.46 (Ravenna, a. 409); cfr. L. DE GIOVANNI, *Chiesa* cit., 85.

<sup>88</sup> Si veda anche una costituzione diocleziana del 290, ove s'incontra analogamente il lessico della *pollutio* (C. 3.44.12); cfr. M. STACHURA, *Enemies* cit., 199.

<sup>89</sup> Il lessico della peste indica qui la pena capitale; cfr. O. ROBINSON, *Roman criminal Law: Rhetoric and Reality. Some Forms of Rhetoric in the Theodosian Code*, in *Au-delà des frontières. FS. W. Wołodkiewicz*, a cura di M. ZABŁOCKA-J.

di *vulnus* all'ordine naturale, ma poi lo stesso violento linguaggio<sup>90</sup> è applicato alle posizioni dottrinali, in un progressivo transito verso il 'reato di opinione'. Graziano usa i termini *furor* e *virus* per riferirsi ai Donatisti (CTh. 16.6.2.1; Costantinopoli, a. 377)<sup>91</sup>. Per Teodosio I, che accorda immediata traduzione legislativa al can. 1 del Concilio di Costantinopoli<sup>92</sup>, la dottrina dei Fotiniani è una *labis contaminatio* e quella degli ariani un *sacrilegii venenum* (CTh. 16.5.6; Costantinopoli, a. 381)<sup>93</sup>; analogamente la magia nera è una *labes* contagiosa (CTh. 9.16.11; Roma, a. 389)<sup>94</sup> e gli idolotiti contaminano i loro sacrificatori

KRZYŃÓWEK-J. URBANIK-Z. SŁUZEWSKA, Varsovie 2000, 773. L'attributo *feralis* si spiega poiché i maghi sono detti *naturae peregrini*; cfr. M.T. FÖGEN, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt am Main 1993, 46-47; M.P. BACCARI, *Cittadini popoli e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*, Torino 1996, 118 nt. 17.

<sup>90</sup> Cfr. A. ŚWIĘTOŃ, *Verbal Aggression in the legal Language of the Late Roman Empire: The Case of the Constitutions preserved in the Book 16 of Codex Theodosianus*, in *Studia Prawnonstrojowe*, 25, 2014, 51-64; M. STACHURA, *Enemies* cit., 89-91.

<sup>91</sup> Cfr. F. ZUCCOTTI, 'Furor' cit., 165, 171; M.V. ESCRIBANO PAÑO, *Heretical Texts and Maleficium in the Codex Theodosianus (CTh. 16.5.34)*, in *Magical Practice in the Latin-speaking Empire. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1<sup>st</sup> Oct. 2005*, a cura di F.M. SIMÓN-R.L. GORDON, Leiden-Boston 2009, 111 nt. 18.

<sup>92</sup> Sulla legislazione antieretica dei primi anni dell'impero di Teodosio, *ex multis*, cfr. G. BARONE ADESI, *Primi tentativi di Teodosio il Grande per l'unità religiosa dell'Impero*, in *AARC*, 3, Perugia 1979, 49-55 (= ID., *Il diritto* cit., 39-47); D. VERA, *Teodosio I tra religione e politica: i riflessi della crisi gotica dopo Adrianopoli*, in *AARC*, 6 cit., 223-239; R.M. ERRINGTON, *Church and State in the First Years of Theodosius I*, in *Chiron*, 27, 1997, 21-72; H. LEPPIN, *Theodosius der Große. Auf dem Weg zum christlichen Imperium*, Darmstadt 2003, 35-86; M. BIANCHINI, *Cristianesimo e impero fra IV e V secolo: influenze reciproche in tema di matrimonio, giustizia, calendario*, in *RDR*, 21, 2021, 9-11 (estr.).

<sup>93</sup> L. DE GIOVANNI, *Chiesa* cit., 34 nt. 41, parla di una costituzione emanata «in termini violentissimi contro quelli che non seguivano il credo niceno»; di recente, cfr. A. SAGGIORO, *La polarizzazione del sacro nel Codice Teodosiano*, in *Política, Religión y Legislación en el Impero Romano (ss. IV y V d.C)*, a cura di M.V. ESCRIBANO PAÑO-R. LIZZI TESTA, Bari 2014, 223-224; M. STACHURA, *Enemies* cit., 100-104; P. RIEDLBERGER, *Prolegomena* cit., 634-635. Sull'importanza del credo niceno come parametro per definire l'eresia nel pensiero e nella legislazione di Teodosio, da ultimo, cfr. M. CARBONE, *La definizione dello status di 'cristiano' o 'cattolico' e di 'eretico' in CTh. 16.1*, in *TSDP*, 10, 2017, 1-30.

<sup>94</sup> Cfr. E. FRANCIOSI, *Qui agitandi munus exercent. Brevi note in margine a CTh. 15.7.7*, in *Studi in onore di Remo Martini*, II, Milano 2009, 113-114.

(CTh. 16.10.10; Milano, a. 391)<sup>95</sup>. Analogamente per Arcadio le *mentes* degli eretici sono *pollutae* (CTh. 16.5.26; Costantinopoli, a. 395)<sup>96</sup>. Dei Donatisti Onorio scrive: *Quae pestis cave contagione latius emanet* (CTh. 16.5.44; Ravenna, a. 408)<sup>97</sup> e per Teodosio II gli Eunomiani sono *clerici pestiferi dogmatis* (CTh. 16.5.58; Costantinopoli, a. 415)<sup>98</sup>. La devianza religiosa è una contaminazione (CTh. 16.5.6.1; cfr. CTh. 9.16.11; 9.40.17; 16.5.26; 16.6.1) capace di *incestare* (CTh. 16.6.2 pr.), *foedare* (CTh. 16.5.62, 64; 16.8.22; Sirm. 6.14), *tabificare* (CTh. 16.5.5) e *labefactare* (CTh. 9.16.5) uomini e cose.

L'impiego di questi lessemi trasla facilmente dall'ordine socio-politico a quello religioso, perché i due ordini, alla fine del IV e all'inizio del V secolo, si compongono: l'eterodosso è anche pernicioso per l'impero, dacché «con l'assunzione del cristianesimo ortodosso a religione dell'impero, è raggiunta la piena identità tra fedele e suddito o, se si

<sup>95</sup> Per l'attribuzione di CTh. 16.10.10 a Teodosio I, cfr. J. GAUDEMET, *La condamnation des pratiques païennes en 391*, in *Epektasis. FS. Card. J. Daniélou*, a cura di J. FONTAINE-C. KANNENGISSER, Paris 1972, 254; I. FARGNOLI, *Sulla 'caduta senza rumore' delle Olimpiadi classiche*, in *RIDA*, 50, 2003, 142. Sulla legislazione religiosa di Teodosio I, di recente, M. BIANCHINI, *Cristianesimo e impero*, cit., 10 (estr.) sintetizza così: «I provvedimenti di Teodosio traducono in concreto opzione religiosa e scelta politica: l'unità di fede sostiene l'unità dell'impero (...). L'imperatore combatte eresie e altri credi, proprio in nome dell'unità dell'impero, che diventa confessionale e intollerante, nel senso che discrimina quanti osservano un culto diverso da quello ortodosso, professato dai cristiani cattolici. Oltre alla repressione delle eresie, al divieto di atti di culti altri dal cristianesimo, alla distruzione dei templi, i sudditi non ortodossi incorrono in limitazioni di ordine patrimoniale, familiare e sociale; ma anche equiparazione buon suddito-buon cristiano, reato-peccato, in quanto l'inosservanza di leggi poste dall'imperatore, emanazione della divinità, è peccato».

<sup>96</sup> Per molti altri esempi, cfr. F. ZUCCOTTI, *'Furor'* cit., 165-167. In generale, sul titolo *De haereticis* del CTh., cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Il Codice Teodosiano e le eresie*, in *Droit, religion et société dans le Code Théodosien. Troisièmes Journées d'Étude sur le Code Théodosien. Neuchâtel, 15-17 février 2007*, a cura di J.J. AUBERT-P. BLANCHARD, Genève 2009, 21-37.

<sup>97</sup> Cfr. M.P. BACCARI, *Cittadini* cit., 281; L. DE GIOVANNI, *Chiesa* cit., 78 nt. 32; B.D. SHAW, *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge 2011, 275-276; R. FLIERMAN, E. ROSE, *Banished from the Company of the Good. Christians and Aliens in Fifth-Century Rome*, in *Al-Mas q*, 32, 2020, 78.

<sup>98</sup> Cfr. M.V. ESCRIBANO PAÑO, *Intolerancia y exilio. Las leyes teodosianas contra los Eunomianos*, in *Klio*, 89, 2007, 196; P. RIEDLBERGER, *Prolegomena* cit., 673-682.

vuole, tra cristiano ortodosso e leale cittadino»<sup>99</sup> e «le eresie vengono combattute in base alla legislazione imperiale che le considera un 'attentato' all'unità dell'impero cristiano, anzi cattolico; un crimine contro l'impero»<sup>100</sup>. Rispetto al rischio che l'eresia «si diffonda in modo esteso divenendo pestilenza e contagio, bisogna emarginare l'eretico e porlo in condizioni di non nuocere»<sup>101</sup>. La retorica di intimidazione, marginalizzazione e stigmatizzazione, che si declina (anche) mediante l'adozione delle metafore della malattia, è funzionale a ingenerare timore negli eretici stessi e a instillare una paura generalizzata di essere a loro associati<sup>102</sup>. Le norme strutturano il tipo del nemico dell'ordine sociale, politico e religioso dell'impero, cesellandone la pericolosità attraverso l'uso di un «condemnatory language»<sup>103</sup>, non privo di finalità propagandistiche e ideologiche. È un lessico della denigrazione che rafforza la condanna legale con quella etica e religiosa<sup>104</sup>.

Per intuire la gravità dell'adozione di siffatta retorica si noti la presenza del lessico della malattia nella costituzione (CTh. 9.40.17; Costantinopoli, a. 399) con cui Arcadio confisca i beni del *praepositus sacri cubiculi* Eutropio: mediante un'*amplificatio* il suo consolato è definito *labes nostri saeculi*, ed Eutropio è un *lutulentum prodigium*, che *contagione foedavit* la fiducia imperiale<sup>105</sup>. Ricompare qui il dianzi notato

<sup>99</sup> M. BIANCHINI, *Ancora in tema di unioni fra barbari e romani*, in *AARC*, 7, Napoli 1988, 246 (= EAD., *Temi cit.*, 410).

<sup>100</sup> M. BIANCHINI, *Per la storia cit.*, 250 (= EAD., *Temi cit.*, 226).

<sup>101</sup> L. DE GIOVANNI, *Chiesa cit.*, 78. Per un quadro generale sul rapporto tra eresia e contaminazione lungo la storia, di recente, cfr. D. MÜLLER, *Heresy as Impurity*, in *Sanctifying Texts, Transforming Rituals. Encounters in Liturgical Studies. FS. G.A.M. Rowborst*, a cura di P. VAN GEEST-M. POORTHUIS-E. ROSE, Leiden-Boston 2017, 366-384.

<sup>102</sup> Cfr. M.V. ESCRIBANO PAÑO, *Heretical Texts cit.*, 111; v. anche M. SIMONETTI, *L'intellettuale cristiano di fronte alle invasioni barbariche in Occidente*, in *Il comportamento dell'intellettuale nella società antica. Atti delle VII Giornate Filologiche Genovesi (1979)*, Genova 1980, 95-96.

<sup>103</sup> Cfr. M. STACHURA, *Enemies cit.*, 198-206. M.V. ESCRIBANO PAÑO, *The Social Exclusion of Heretics in Codex Theodosianus XVI*, in *Droit cit.*, 47, parla di un «lexicon of vituperation».

<sup>104</sup> Cfr. A. SAGGIORO, *La polarizzazione cit.*, 224 nt. 13.

<sup>105</sup> Cfr. M. DEWAR, *The Fall of Eutropius*, in *CQ*, 40, 1990, 582-584; H. SCHOLTEN, *Der Eunuch in der Kaisernähe. Zur politischen und sozialen Bedeutung der praepositus sacri cubiculi im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr.*, Frankfurt am Main, 1995, 223-226; D. SCHLINKERT, *Ordo senatorius und nobilitas. Die Konstitution des*

lessico delle invettive ‘classiche’ contro i nemici dell’ordine pubblico. Questo linguaggio ricorre anche riguardo al *crimen peculatus* in una costituzione di Teodosio II (CTh. 9.28.2; Costantinopoli, a. 415): tale condotta criminosa deve essere eliminata *velut contagium quoddam funestae pestis*<sup>106</sup>. Ancora di *pudendae turpitudinis labes* parla Nov. Theod. 18 (Costantinopoli, a. 439) a proposito del lenocinio<sup>107</sup>. Rappresentando la dissidenza ereticale<sup>108</sup> con le immagini impiegate per reati gravi, la retorica giuridica enfatizza la necessità di un deciso intervento pubblico repressivo. Tale vocabolario assume la finalità metagiuridica di costruire un’immagine così detestabile e spaventosa dell’eretico, che la gravità del suo reato si acuisce e l’orrore dinanzi al suo comportamento si amplifica<sup>109</sup>. Si crea così la base di accettabilità – e anzi di esigibilità – sociale di interventi preventivi e repressivi. La convergenza tra malattia e impurità, tra delitto e peccato, non si pone solo sul piano figurale e metaforico, ma assume un valore di diritto positivo e un’efficacia pragmatica<sup>110</sup>. L’enfasi retorica ha il riflesso realistico della sanzione che va dall’ammenda economica all’espulsione dalla comunità sociale e giuri-

*Senatsadels in der Spätantike. Mit einem Appendix über den praepositus sacri cubiculi, den „allmächtigen“ Eunuchen am kaiserlichen Hof*, Stuttgart 1996, 266-270; M. STACHURA, *Enemies* cit., 94-99.

<sup>106</sup> Cfr. G. BASSANELLI SOMMARIVA, *L’uso delle rubriche da parte dei commissari teodosiani*, in *AARC*, 14, Napoli 2003, 234.

<sup>107</sup> Cfr. L. SOLIDORO MARUOTTI, *I percorsi del diritto. Esempi di evoluzione storica e mutamenti del fenomeno giuridico*, II, Torino 2014, 52-57; M. STACHURA, *Enemies* cit., 205-206.

<sup>108</sup> L’eresia appare perfino come opera di agenti del diavolo; cfr. V. GIUFFRÉ, *La repressione criminale nell’esperienza romana*, Napoli 1998<sup>5</sup>, 159. Scrive F. ZUCCHOTTI, ‘*Furor*’ cit., 168-169: «La falsariga generale su cui si muove la legislazione in materia di fede risulta così situarsi nella prospettiva di una cosmica profilassi del male etico, concepito in termini di patologia medica, dove la *pollutio* (...) appare costituire una vera e propria tabe che (...) tende ad estendersi a quello che ne è ancora immune: una *contagio* o *contaminatio* (*contagium quoddam funestae pestis*) nella cosmica lotta tra il bene e il male».

<sup>109</sup> Cfr. M.V. ESCRIBANO PAÑO, *La construction de l’image de l’hérétique dans le Code Théodosien XVI*, in *Colloque International Empire chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien*, a cura di J.N. GUINOT, Lyon 2008, 408. Sull’*amplificatio* nella retorica, cfr. B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale* cit., 109.

<sup>110</sup> Cfr. A.J.B. SIRKS, *Rec. a M. STACHURA, Enemies* cit., in *IP*, 5, 2020, 182-183.

dica fino alla morte<sup>111</sup> di colui che incarna sempre più ontologicamente e sempre meno metonimicamente il male pestifero del tralignamento religioso<sup>112</sup>.

Poiché ogni patologia contagiosa richiede prevenzioni e rimedi terapeutici, s'incontrano norme che prevedono espiazioni fino a quella con il sangue per chi integri delitti religiosi: ad es., Valentiniano II dispone che *qui super religionem contendunt, seditionis auctores, maiestatis capite ac sanguine sint supplicia luituri* (CTh. 16.4.1; Costantinopoli, a. 386)<sup>113</sup>. La disposizione coniuga il tema della purificazione ancestrale<sup>114</sup> dell'illecito religioso con quello della violazione dell'ordine pubblico. Contemporaneamente a CTh. 16.4.1, Teodosio promulga per l'Oriente una legge generale che vieta riunioni e discussioni pubbliche *de religione*, comminando sanzioni per chi osi opporsi *motu pestiferae perseverationis* (CTh. 16.4.2; Stobi, a. 386)<sup>115</sup>. Ben si coglie come, nell'*iter* della progressiva dematerializzazione dell'illecito religioso, si transiti *de plano* dal livello del turbamento dell'ordine politico (*seditionis auctores*)<sup>116</sup>, emergente nella costituzione di Valentiniano II, a quello delle semplici dispute nella costituzione di Teodosio<sup>117</sup>. L'eterodossia non è solo da

<sup>111</sup> Sulle sanzioni contro gli eretici nel Teodosiano, cfr. R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico (Da Graziano a Ugucione)*, Padova 1994, 74-96.

<sup>112</sup> Cfr. É. FOURNIER, *Amputation Metaphors and the Rhetoric of Exile: Purity and Pollution in Late Antique Christianity*, in *Clerical Exile in Late Antiquity*, a cura di J. HILLNER-J. ULRICH-J. ENGBERG, Frankfurt am Main 2016, 231-250.

<sup>113</sup> Cfr. A. SAGGIORO, *Il vescovo, l'imperatore e le contese super religione (Codice Teodosiano XVI 4)*, in *Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 6-8 maggio 2004*, Roma 2005, 802-803; E. DOVERE, *Legislazione 'religiosa' del IV secolo: la prospettiva di CTh. 16,1 e 2*, in *Diritto@Storia*, 7, 2008 (= ID., *Medicina Legum, II. Formula fidei e normazione tardoantica*, Bari 2011, 135-150).

<sup>114</sup> Cfr. F. MENCACCI, *Sanguis/cruor. Designazioni linguistiche e classificazione antropologica del sangue nella cultura romana*, in *MD*, 17, 1986, 25-91.

<sup>115</sup> Cfr. L. DE GIOVANNI, *Chiesa cit.*, 73; A. SAGGIORO, *Il vescovo cit.*, 803.

<sup>116</sup> Per il valore del linguaggio della *seditionis* rinvio a P. COSTA, «*Scoppio*» cit., 357-379.

<sup>117</sup> Che il turbamento dell'ortodossia cattolica si giustapponga e di fatto coincida con quello dell'ordine pubblico s'inferisce facilmente dalla disposizione con cui Teodosio condanna alla deportazione chiunque *et fidem catholicam turbat et populum* (CTh. 16.4.3; Costantinopoli, a. 392); cfr. A. BARZANÒ, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano 1996, 90-91; L. DE GIOVANNI, *Chiesa cit.*,

emendare, ma da prevenire (CTh. 16.5.20), o almeno è da circoscrivere il suo contagio (CTh. 16.5.44). La prevenzione si realizza attraverso roghi di libri, divieti di proselitismo e di aggregazione<sup>118</sup>, ma Valentiniano III, nella sua prima misura legislativa<sup>119</sup>, dispone anche l'espulsione da ogni città di Manichei, eretici, scismatici, matematici e gruppi nemici dei cattolici, tutti potenzialmente contagiosi<sup>120</sup>. L'allontanamento di soggetti devianti è teleologicamente rivolto a che le *urbes* non si ammorbino per gli *haereticorum polluta contagia*, e che le campagne non ne siano turbate (CTh. 16.5.20; *Ex. sacr. litt.*; Roma a. 391)<sup>121</sup>.

In Nov. Theod. 3 (Costantinopoli, a. 438) su Giudei, Samaritani, eretici e pagani l'imperatore sfrutta ancora il linguaggio della malattia e della contaminazione a proposito di queste molteplici devianze religiose e, in aggiunta, riconosce il nesso eziologico fra l'eterodossia e le sciagure che sovvertono l'ordine cosmico. Si parla di *desperati morbi* insuscettibili di cura, di *feralis secta*, di *pollutae et contaminatae mentes*, ma si aggiunge che le devianze oggetto dell'intervento producono l'ira

73; A. SAGGIORO, *Il vescovo* cit., 804; J. HILLNER, *Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity*, Cambridge 2015, 103; B. SIRKS, *Law and Administration in the Collectio Avellana*, in *Tesserae Iuris*, 1, 2020, 49.

<sup>118</sup> Cfr. F. ZUCCOTTI, 'Furor' cit., 170; L. DE GIOVANNI, *Chiesa* cit., 76-98.

<sup>119</sup> Per l'attribuzione, cfr. J. GAUDEMET, *La première mesure législative de Valentinien III*, in *Iura*, 20, 1969, 130 (= ID., *Études de droit romain*, I, Napoli 1979, 262).

<sup>120</sup> Sirm. 6 (Aquileia, a. 425): *ab ipso aspectu urbium diversarum exterminari debere praecipimus, ut nec praesentiae quidem criminorum contagione foedentur*. In CTh. 16.2.47; 16.5.65 si trovano estratti della stessa legge nota da Sirm. 6 (entrambi contenenti la locuzione *criminorum contagione foedentur*); cfr. S. PULLATTI, *Vivere sotto la legge. Conoscenza e diffusione del diritto in età tardoimperiale*, 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, 167-172.

<sup>121</sup> Cfr. P. RIEDLBERGER, *Prolegomena* cit., 508, 514. La devianza religiosa appare *aliena Romano imperio* (CTh. 16.8.19) e gli eterodossi da bandire dall'ordinamento giuridico, *absque iure Romano* (CTh. 16.5.5); sul punto, cfr. F. ZUCCOTTI, 'Furor' cit., 193-215. Il dato normativo esprime la stessa logica emergente nell'uso della metafora della malattia: i gruppi eterodossi sono morbi da estirpare dal consorzio socio-giuridico. Sulle costituzioni che dispongono 'esclusioni generali' di apostati ed eretici dalla comunione, cfr. M.P. BACCARI, *Cittadini* cit., 263-281; T.S. BERZON, *Strategies of Containment: Regulatory Rhetoric and Heretical Space in the Theodosian Code*, in *Studies in Late Antiquity*, 1, 2017, 124-149.



di Dio<sup>122</sup> da cui conseguono la sovversione dell'ordine delle stagioni e la sterilità della terra. Perché si possa sperare in un futuro fecondo è necessario reprimere ogni forma di eterodossia, limitare i diritti dei Giudei, e così placare i propositi punitivi di Dio<sup>123</sup>. Le accuse rivolte, poco più di un secolo prima, ai cristiani si concentrano ora su Giudei, Samaritani, eretici e pagani in un testo che unisce compiutamente le due traiettorie di impiego del lessico della patologia che si sono viste dipanarsi lungo la storia.

#### 4. *Considerazioni conclusive (ancora) sulla Nov. Iust. 77*

Più raramente rispetto al Teodosiano, il linguaggio della malattia ritorna anche nel *Codex Iustinianus* (ad es., 1.6.1, a. 377; 9.18.6, a. 357; 9.18.9, a. 389; 1.1.6.1, a. 533 [Nestorio]; 1.5.12.2, a. 527 e 1.5.15, a.529 [manichei]; 1.5.18.4, a. 529 [Samaritani e pagani]; 1.5.20.5, a. 530 [Montanisti]; 1.11.10.2 [pagani])<sup>124</sup> e in alcune Novelle. Solo a queste ultime, dacché peculiarmente rivelatrici della *mens legis* di Giustiniano e utili per collocare nel contesto la Nov. Iust. 77, farò un breve cenno.

Nov. Iust. 42 (536) definisce *μιάσματα* (*pollutiones*) le eresie di Ariani e Apollinaristi (1.1) e proibisce agli eretici di contaminare la santa comunione, poi, 'ratificando' la deposizione conciliare dei monofisiti Antimo, Severo e Zoara<sup>125</sup>, vieta a chiunque di turbare la comunità eccle-

<sup>122</sup> Che gli scritti ereticali, da mettersi al rogo, generino l'ira di Dio è espresso anche in una costituzione di Teodosio del 448 (C. 1.1.3.1; cfr. anche C. 1.11.10 pr.); da ultimo, cfr. D. ROHMANN, *Christianity, Book-Burning and Censorship in Late Antiquity. Studies in Text Transmission*, Berlin-Boston 2016, 100-101.

<sup>123</sup> Cfr. G. LANATA, *Legislazione* cit., 196; P. RIEDLBERGER, *Prolegomena* cit., 617.

<sup>124</sup> Per altri casi di impiego nelle costituzioni giustiniane del lessico della malattia e della follia, cfr. G. LANATA, *Figure dell'altro nella legislazione giustiniana*, in *Of Strangers and Foreigners (Late Antiquity – Middle Ages)*, a cura di L. MAYALI-M.M. MART, Berkeley 1993, 40 e nt. 90 (= EAD., *Società e Diritto nel mondo antico. Sei saggi sulle Novelle giustiniane*, Torino 1994, 53-54 e nt. 90). La minore violenza verbale in queste fonti si può spiegare con le mutate condizioni geopolitiche e con le minori tensioni religiose del tempo di Giustiniano rispetto al periodo tra il IV e il V secolo, che è quello che vede il maggiore ricorso al linguaggio dell'invettiva; sul punto, cfr. O. ROBINSON, *Roman Criminal Law*, cit., 785.

<sup>125</sup> Cfr. M. AMELOTI, *Giustiniano tra teologia e diritto*, in *L'imperatore Giustiniano. Storia e mito. Giornate di studio a Ravenna, 14-16 ottobre 1976*, a cura di G.G. ARCHI, Milano 1978, 145-146 (= ID., *Scritti giuridici*, a cura di L. MIGLIARDI

siale, denomina la devianza di Severo come una βλασφημία, e definisce malato (νοσήσας) chi segua i gruppi condannati (3.2), contestualmente espellendo dalle città gli eretici. La *Praefatio* di Nov. Iust. 109 del 541 afferma che sono malati (νοσοῦσι) coloro che seguono la κακοδοξία dei miafisiti<sup>126</sup> Dioscoro e Severo. Nov. Iust. 133.5.1 (539), sulla vita monastica, tratta del caso del monaco che commetta *peccata* e che non si corregga dopo le penitenze inflitte dai superiori. Costui deve essere espulso affinché non si ammorbi il monastero, ὥσπερ τι τῶν λοιμωπτόντων καὶ ἀθεράπευτα νοσοῦντων βροσκημάτων<sup>127</sup>. Giustiniano, quasi mosso a giustificare l'ingerenza in una 'regola' monastica, ne enuncia diffusamente la *ratio*, affermando che l'*imperium* (βασίλειά) deve occuparsi di tali fattispecie e agire contro abati, vescovi e *defensores ecclesiae*, che non osservino le prescrizioni stabilite, perché l'ordine morale nei monasteri si riverbera nel benessere dell'impero<sup>128</sup>.

ZINGALE, Torino 1996, 624-625); R. ARCURI, *Il controllo delle coscienze: la repressione antieretica nella disciplina novellare del 536*, in *AARC*, 19, Roma 2013, 593-616; J.A. BUENO DELGADO, *La legislación cit.*, 170-173; M.T. CAPOZZA, *Sacerdotium nelle Novelle di Giustiniano. Consonantia (συμφωνία) e amplificatio della Res Publica*, Torino 2018, 118.

<sup>126</sup> Su tale eresia e sulla sua denominazione, cfr. P. LUISIER, *Il miafisismo, un termine discutibile della storiografia recente: problemi teologici ed ecumenici*, in *CrSt*, 35, 2014, 297-307; P. BLAUDEAU, *Faut-il s'interdire de parler de miaphysisme? Quelques suggestions d'un historien intéressé à la géo-ecclesiologie de la période tardo-antique*, in *CrSt*, 37, 2016, 7-18; B. VARGHESE, *Mia Physite Christology and the Oriental Orthodox Churches*, in *CrSt*, 37, 2016, 31-44; S.P. BROCK, *Miaphysite, not monophysite!*, in *CrSt*, 37, 2016, 45-54.

<sup>127</sup> Sulla funzione 'catartica' della pena in questa Novella, cfr. F. SITZIA, *Aspetti cit.*, 216-217; J.A. BUENO DELGADO, *La legislación cit.*, 314; F. FASOLINO, *Pena, amnistia, emenda: una prospettiva storico-giuridica*, Napoli 2016, 143; M.T. CAPOZZA, *Sacerdotium cit.*, 100-101.

<sup>128</sup> Giustiniano afferma che le preghiere ὑπὲρ τοῦ πολιτεύματος da parte di persone virtuose placano Dio e ciò si riverbera in pace e prosperità per l'impero; cfr. B. BIONDI, *Il diritto*, I cit., 140; S. PULIATTI, *Ricerche sulle novelle di Giustino II. La legislazione imperiale da Giustiniano I a Giustino II, II. Problemi di diritto privato e di legislazione e politica religiosa*, Milano 1991, 112; M.T. CAPOZZA, *Sacerdotium cit.*, 72. È un esempio, che ho qui trascritto per l'uso del linguaggio della malattia, di quel nesso tra benevolenza divina e condotta umana, che diviene «*ratio* pressoché generale della normazione penale» (così F. ZUCCOTTI, '*Furor*' cit., 248). Condotte in materia di fede e di culto si riflettono sul piano fenomenico, in positivo, ma anche in negativo, perché i peccati provocano la punizione di Dio. La legislazione tardoimperiale assume – secondo F. ZUCCOTTI, '*Furor*' cit., 258-259 – «una tecnica soteriologica del benessere statale», «quasi una curatela dell'equilibrio ontologico

È ora più agevole collocare la Nov. Iust. 77 nel suo contesto ideologico e di teodicea: in essa trova reviviscenza il ‘classico’ schema eziologico che giustificava l’intervento repressivo in materia religiosa rivolgendolo teleologicamente alla necessità della conservazione della *pax deorum*. La motivazione della Novella si atteggia in questa stessa direzione rivelando che quel che interessa all’ordinamento è la prevenzione della situazione di pericolo cosmico cui si espone l’impero per le condotte empie perpetrate da taluni peccatori/criminali, estese, nella loro latitudine di fattispecie criminali, fino a una piena dematerializzazione. Si noti un elemento significativo: Giustiniano assume il linguaggio della malattia, tuttavia, rispetto a essa, non sembra porsi come medico – come l’uomo politico della classicità greca e romana, ma anche il vescovo cristiano – bensì come ‘sacerdote’, capace di placare l’ira di Dio. Il suo intervento legislativo (e repressivo) è di mediazione ‘sacerdotale’ tra Dio e gli uomini. Non posso qui esaminare i rapporti concettuali tra elezione divina, *sacerdotium* e *imperium* nella *Kaiseridee* giustiniana<sup>129</sup>, ma ricordo un passaggio della Nov. Iust. 7.2.1, datata al 535 (lo stesso anno della Nov. Iust. 77), laddove Giustiniano scrive: οὐδὲ πολλῶ διεστᾶσιν ἀλλήλων ἱερωσύνη τε καὶ βασιλεία: *sacerdotium* e *imperium* sono entrambi doni di Dio (cfr. Nov. Iust. 6) e *nec multo differant ab alterutro*. L’intervento ‘sacerdotale’ di Giustiniano sembra uno dei segni di questa sinfonica (nelle asserite intenzioni imperiali<sup>130</sup>) vicinanza tra ἱερωσύνη e βασιλεία.

Il ricorso polisemantico e polifunzionale al linguaggio della malattia è un’identificabile – si pensi solo alla presenza del binomio ‘classico’ λοιμός / λιμός in Nov. Iust. 77 – struttura retorica, che attraversa,

del mondo e quindi dell’impero [che] non si differenzia in ultima analisi da quegli interessi pubblicitici che già il diritto romano di età politeista aveva protetto provvedendo a mantenere e nel caso a ristabilire la *pax deorum*»; di recente, cfr. anche A. CHERCHI, *L’indulgenza nell’emergenza. Brevi note sul c.d. testamentum tempore pestis nel diritto romano*, in *Emergenza e diritti tra presente e futuro*, a cura di V. CORONA-M.F. CORTESI, Napoli 2020, 145 e nt. 7.

<sup>129</sup> Cfr. H. HUNGER, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Wien 1964, 49-83; G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le ‘césaropapisme’ byzantin*, Paris 1996, 290 ss., 314 ss.; M.T. CAPOZZA, *Sacerdotium* cit., 37-68, 149-152.

<sup>130</sup> Ho cercato di mostrare lo scarto tra le affermazioni giustiniane di *consonantia* fra *imperium* e *sacerdotium* e alcune politiche e scelte legislative concrete in P. COSTA, *Giustiniano, Papa Vigilio e i ‘Tre Capitoli’*. *Considerazioni su un’opera recente*, in *IP*, 5, 2020, 91-104.

in modo più o meno nascosto<sup>131</sup>, un millennio di cultura letteraria, politica e giuridica per affiorare nella legislazione tardoantica. Si appalesa il coniugarsi – nel quadro di «un continuo ritornare di corrispondenze e parallelismi, concettuali e terminologici, tra medicina, diritto, etica e religione»<sup>132</sup> – di due direttrici non inedite nella teoresi *lato sensu* penalistica di età imperiale. Da un lato, il riconoscimento della pericolosità per l'impero di condotte di devianza lesive dell'ordine pubblico, in coerenza con il postulato 'classico' e biblico<sup>133</sup> dell'efficacia dei peccati del singolo come morbo per un intero gruppo sociale; dall'altro lato, l'idea che i peccati umani attivino l'ira di Dio che si riversa su tutto il cosmo<sup>134</sup>. Muovendo da CTh. 16.5.40, De Giovanni propone una considerazione opportunamente conclusiva: l'impero cattolico sembra porsi sulla scia di quello pagano, allorché questo nei momenti di difficoltà e pericolo «aveva potuto far quadrato intorno alla propria ideologia religiosa. Basti pensare solo alle espressioni con cui nel mondo pagano, prima di Costantino, ci si riferiva ai cristiani e quelle con cui gli imperatori cattolici nelle leggi del Teodosiano chiamavano gli eretici: troveremo molte analogie»<sup>135</sup>. Il tentativo compiuto in questo itinerario, che ha sfiorato fonti di oltre un millennio di storia, è stato proprio quello di individuare e porre a tema alcune di queste «molte analogie», nella consapevolezza che il ricorso, nei testi

<sup>131</sup> Per altri casi di strutture retoriche nascoste ma presenti nella legislazione tardoantica si vedano i saggi raccolti da D. MANTOVANI, *Le strutture nascoste della legislazione tardoantica. Atti del convegno Redbis (Pavia 17-18 marzo 2016)*, Bari 2019. Tra i contributi, quello di B. MORONI, *La rappresentazione degli affectus nella legislazione tardoantica. Tracce di un'influenza della precettistica retorica*, 220, menziona il riferimento all'*ira Dei* in Nov. Iust. 77 tra gli esempi di *tópoi* 'classici' che si rinvergono nelle fonti giuridiche tardoantiche.

<sup>132</sup> F. ZUCCOTTI, '*Furor*' cit., 178 (si vedano anche le considerazioni alle pp. 175-176).

<sup>133</sup> Cfr. R. DE VAUX, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Genova 1977<sup>3</sup>, 404-419, 433-441, anche per la presentazione dei sacrifici di comunione (*zebah š'elāmîm*) che rappresentano la tipica modalità cultuale con cui l'antico Israele riteneva di ricostituire la pace con Dio.

<sup>134</sup> F. ZUCCOTTI, '*Furor*' cit., 176-177, ricorda anche LACT., *Ira* 17; si vedano altresì i saggi raccolti da M. SORDI, *Fenomeni naturali e avvenimenti storici nell'antichità*, Milano 1989.

<sup>135</sup> L. DE GIOVANNI, *Chiesa* cit., 98.

normativi, a figure, stilemi e strutture retoriche non è un mero mezzo stilistico, ma un efficace strumento di politica del diritto<sup>136</sup>.

#### SINTESI

Il contributo mira a mostrare, in prospettiva storico-giuridica, la continuità e la discontinuità del *tópos* retorico della malattia in rapporto al corpo politico e sociale. La metafora della malattia (*νόσος / morbus*) e della peste (*λοιμός / pestis-pestilentia*) è frequente nelle opere greche e latine e associata alle vicissitudini del corpo politico secondo due modalità interconnesse: 1) la *στάσις* e la discordia civile sono equiparate metaforicamente o analogicamente alla malattia e/o alla peste; 2) la causa di epidemie naturalisticamente verificatesi è individuata nella punizione divina (per la *ὑβρις* o per la violazione della *pax deorum*). Nella tarda antichità l'uso della metafora è raro per indicare gli scontri civili, ma trova espansione negli scritti di autori ecclesiastici e polemisti nei confronti di giudei ed eretici. Anche le costituzioni imperiali tardoantiche adottano diffusamente questo linguaggio. Gli obiettivi del contributo sono: sistematizzare i dati linguistici e retorici rilevanti; tracciare l'evoluzione storica dell'impiego della metafora, chiarendone il valore nella retorica giuridica e nel *drafting* normativo; mostrare come lo studio di questo *tópos* rappresenti una chiave di accesso per apprezzare alcune evoluzioni del diritto penale tardoimperiale.

#### PAROLE CHIAVE

Delitto religioso – Legislazione antiereticale – Retorica giuridica – Metafora della malattia – Pestilenze – Nov. Iust. 77.

#### ABSTRACT

The paper aims to show the continuity and discontinuity of the rhetorical *tópos* of disease in reference to the political and social body

<sup>136</sup> Sul punto mi limito a rinviare alle considerazioni generali di D. MANTOVANI, *Per una ricerca sulle strutture nascoste della legislazione tardoantica*, in *Le strutture* cit., 35-41.

using a historical-legal perspective. The metaphor of disease (νόσος / *morbus*) and plague (λοιμός / *pestis-pestilentia*) is widespread in Greek and Latin literature and linked to the events of the political body – presented in an organicist vision – in two ways: (1) στάσις and civil discord are metaphorically or analogically equated with disease and/or plague; (2) the cause of naturalistic epidemics is recognized in divine punishment (for ὕβρις or for the violation of *pax deorum*). In Late Antiquity the use of the metaphor is rare to indicate civil conflicts, but pervasive in the writings of ecclesiastical authors and polemicists against Jews and heretics. Late imperial constitutions adopt this language extensively. The paper aims: to systematize the pertinent linguistic and rhetorical data; to trace the historical development of the use of metaphor, clarifying its value in juridical rhetoric and legislative drafting; to show how the study of this *tópos* represents a key to appreciate some transformations of late imperial criminal law.

#### KEYWORDS

Religious Crime – Anti-heretical Legislation – Legal Rhetoric – Metaphor of Disease – Pestilence – Nov. Iust. 77.

## Indice generale

ANDREA LOVATO, <i>Strategie argomentative in testi giuridici di epoca tarda</i>	7
JEAN-MICHEL CARRIÉ, <i>Caratteri enunciativi della legge tardoimperiale e suoi precedenti</i>	25
DARIO MANTOVANI, <i>Presenze della giurisprudenza classica nella tarda antichità: il progetto REDHIS</i>	49
SALVATORE PULIATTI, <i>Presenza della giurisprudenza classica nelle costituzioni imperiali. (I)</i>	75
LUIGI PELLECCHI, <i>Presenza della giurisprudenza classica nelle costituzioni imperiali. (II)</i>	95
PAOLA BIAVASCHI, <i>Un esempio di economia di confine. Gestione della terra e olivicoltura nelle Tablettes Albertini</i>	155
GIUSEPPINA MARIA OLIVIERO NIGLIO, <i>Disposizioni imperiali ed istanze cristiane in tema di scioglimento del matrimonio</i>	179
ARRIGO DIEGO MANFREDINI, <i>Serena: storia e contro-storia di una morte violenta. Per una rilettura di Zosimo 5.38</i>	209
EMILIO CAROLI, <i>La definizione del patrimonio imperiale nel linguaggio della tarda antichità: osservazioni sulla res privata principis</i>	237
PAOLO COSTA, <i>La città malata. Continuità e discontinuità di un topos classico nella legislazione tardoantica</i>	249
GISELLA BASSANELLI SOMMARIVA, <i>Il linguaggio dei giuristi e le cancellerie imperiali nel Tardoantico</i>	283
SIMONA TAROZZI, <i>Dinamiche negli accordi matrimoniali tra legislazione imperiale e prassi: CTh. 3.5.12 e prassi visigota. Linguaggi giuridici a confronto</i>	303
LUCIANO MINIERI, <i>Gli appellativi del potere. Note sulla intitolazione imperiale nel Tardoantico</i>	323
SANTO TOSCANO, <i>Sul linguaggio della repressione penale nel diritto tardoantico</i>	339

NOEL LENSKI, <i>Law and Language in the Roman and Germanic Traditions – A Study of Liber Iudiciorum 6.4.3 and the Idea of Iniuria in Visigothic Law</i>	355
LIETTA DE SALVO, <i>Riflessi del linguaggio patristico nella normativa imperiale tardoantica. L'esempio di Agostino</i>	429
MARIATERESA CARBONE, <i>Criminis per aetatem capax sit. Osservazioni a margine di CTh. 16.6.6 pr.</i>	451
FRANCESCA REDUZZI, <i>Principalis gratiae est eruere suis casibus suspicaces mortalium mentes: il linguaggio normativo nelle Novelle di Antemio</i>	467
CARLO LANZA, <i>Collatio legum Mosaicarum et Romanarum: ipotesi di paternità cristiana</i>	489
LUCIA DI CINTIO, <i>Dal prosimetro alla consuetudine. Sull'uso delle categorie esemplari nella Interpretatio Visigothorum</i>	497
LUCIETTA DI PAOLA LO CASTRO, <i>CTh. 1.16.7 (331) e CTh. 1.16.11 (369): due modalità diverse di costruzione e comunicazione del testo giuridico tardoantico</i>	523
FRANCESCO LUCREZI, <i>Retorica, filosofia e diritto nell'orazione De juris prudentia di Gianvincenzo Gravina</i>	547
VICTOR CRESCENZI, <i>Continuità e discontinuità tra mondo classico e età tardoantica: il contraddittorio</i>	563
FRANCESCA GALGANO, <i>Percorsi inediti dell'esperienza giuridica nell'Oriente mediterraneo: alcune riflessioni a proposito del cd. Libro siro-romano</i>	593
FEDERICO PERGAMI, <i>La tecnica normativa e il linguaggio della cancelleria imperiale nel Codice Teodosiano</i>	609
LEO PEPPE, <i>Fortuna e sfortune degli Hermeneumata Pseudodositheana in prospettiva giusromanistica</i>	627
FRANCESCO PAOLO CASAVOLA, <i>Alle origini della salvezza cristiana: il principio di uguaglianza nella lettera ai Galati di San Paolo</i>	657
<i>Atti</i>	661
<i>Materiali</i>	679
<i>Quaderni di lavoro</i>	681



Questo volume è stato stampato  
a Città di Castello (PG)  
nel mese di Maggio 2023

Per informazioni e acquisti

alieno editrice - Strada Trasimeno Ovest, 165/C5 - Perugia  
Tel. 075 4651075  
[info@alienoeditrice.net](mailto:info@alienoeditrice.net)  
[www.alienoeditrice.net](http://www.alienoeditrice.net)