



Il valore ominale dell’Oriente fra cristianesimo e paganesimo: potere imperiale e prodigi in età flavia

The Significance of the East between Christianity and Paganism: imperial Power and
omina in the Flavian Age

Silvia Acerbi*

Universidad de Cantabria

Riassunto: Nella loro messa in scena, gli *omina Imperii*, in particolare quelli strettamente vincolati alle simbologie della regalità, per la loro fertile tradizione nelle società orientali e occidentali, incarnano con grande efficacia l'enorme versatilità semantica del potere quando esso si associa alle manifestazioni del soprannaturale. La letteratura classica rivela come i *mirabilia* - siano essi *mira* o *noxia*, *vera* o *falsa* - appaiano frequentemente relazionati con individui che svolgono un ruolo politico rilevante, e come la propaganda del potere li usi come sequenze privilegiate rispetto ad altre forme o mezzi di consenso. Nel nostro articolo analizziamo la simbologia dell’Oriente tra paganesimo e cristianesimo, soffermando la nostra attenzione nel caso dell'imperatore Tito Flavio Vespasiano.

Parole chiave: Oriente, simbologia, potere imperiale, eliolatria, *mirabilia*

Abstract: In their staging, the *omina Imperii*, especially those closely linked to the symbologies of royalty, due to their fruitful tradition in Eastern and Western societies, embody with great effectiveness the enormous semantic polyvalence of power when it comes into connection with the manifestations of the supernatural. Classical literature reveals how *mirabilia* - whether *mira* or *noxia*, *vera* or *falsa* - are often related to individuals who play a relevant political role and how power propaganda uses them as privileged sequences over other forms or means of consensus. In our article, we analyze the symbolism of the East between paganism and Christianity, paying especial attention to the case of the emperor Titus Flavius Vespasianus.

Keywords: East, symbology, imperial power, heliolatry, *mirabilia*

* Profesora Titular de Historia Antigua en la Universidad de Cantabria (España). El presente trabajo se enmarca en el Proyecto Ministerial PGC2018-099798-B-I00 titulado “Heterotopías de la autoridad y de la sacralidad en el mediterráneo cristiano tardoantiguo (siglos IV-VI): léxico, rituales, *symbola* y *synthema* del poder político y religioso”. Contacto: silvia.acerbi@unican.es

**IL VALORE OMINALE DELL'ORIENTE FRA CRISTIANESIMO E PAGANESIMO:
POTERE IMPERIALE E PRODIGI IN ETÀ FLAVIA**

Silvia Acerbi

Universidad de Cantabria

Le allusioni, in un recente contributo di Ramón Teja,¹ ai prodigi che accompagnarono l'ascesa al potere dell'imperatore Vespasiano, episodi menzionati nel medesimo volume anche da Ennio Sanzi,² mi hanno suggerito di tentare l'analisi di alcuni fra i numerosi *omina imperii* presenti nelle fonti classiche in riferimento al capostipite della dinastia flavia. Centrerò la mia attenzione su quelli allusivi all'Oriente e che ivi ebbero luogo, essendo l'Oriente lo scenario filogenetico di molti di quei meccanismi e sistemi di comunicazione racchiusi in quella che è stata recentemente definita la "semiotica del potere".³ A tali *mirabilia*, che sottolineano un vincolo ominale di Vespasiano con una simbologia ancorata alla pervasività sacrale dell'Oriente, soggiacciono due idee fondamentali: l'imperatore come salvatore e protettore di Roma da un lato, e come fondatore di una genealogicamente riconducibile alla giulio-claudia e pertanto legittima, dall'altro. Il filo-conduttore lo rappresentano i prodigi, se non vogliamo chiamarli *omina*, potremmo dire *signatura rerum* (è questo il titolo di un testo fondamentale di Giorgio Agamben ispirato all'idea paracelsiana che ogni realtà porti un segno, un *signatum*, che manifesta e rivela le sue specificità intrinseche),⁴ con un esplicito contenuto politico-

¹ Teja, Ramón, "Presentación", in Barcellona, R., Sardella, T. edd., *Mirabilia, Miracoli, Magia. Retorica e Simboli del potere nella tarda Antichità*, Edizioni di Storia e studi sociali, Ragusa, 2017, pp. 7-13

² Sanzi, Ennio, "Serapide ad Alessandria d'Egitto fra cristiani e pagani. Osservazioni storico-religiose tra semiotica e potere", in *Mirabilia, Miracoli, Magia* cit., pp. 15- 26

³ Alla "semeiotica del potere" è dedicata la ricerca multidisciplinare di un gruppo di ricerca italiano finanziato dal Ministero dell'Istruzione e della Ricerca (MIUR) con cui collaboriamo.

⁴ Agamben, Giorgio, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri editore, Torino, 2008. Santi, Claudia, "Prodigi, portenti e potere nel tardo Impero", in *Mirabilia, Miracoli, Magia*, cit., pp. 27-37, puntualizza con gran precisione i concetti di prodigio, *monitus* e *omen* nella religione romana.

ideologico che si risemantizza in contesti differenti senza smarrire il suo valore paradigmatico. Infatti nel cristianesimo Dio continua a operare, a provare la sua esistenza e a comunicare attraverso *omina*: i *mirabilia* comprendono fatti ed eventi eccezionali e terrorizzanti, considerati in funzione punitiva, ma generalmente “il meraviglioso è concentrato sotto l’egida e la denominazione del miracolo, inteso come fatto soprannaturale in senso positivo”.⁵ Nel processo di fondazione e di legittimazione della nuova religione imperatori, vescovi e la maggior parte dei cristiani si sforzano di moltiplicare i segni, cioè i *pegni*, garanti visibili di una presenza localizzata e quotidianamente fruibile della *virtus* divina, attribuendo a determinati luoghi, oggetti, persone una vicinanza, un’appartenenza, un rapporto in qualche modo privilegiato con l’invisibile:⁶ i *pignora sanctorum*. Come dai *pignora imperii* - o *signa fatalia*: i sette talismani sacri che, secondo la religione romana, avrebbero protetto la città e il suo impero sino a quando fossero stati custoditi e onorati - dipendeva il potere di Roma, così, in una dinamica di trasversalità culturale e religiosa che ha attraversato indenne i secoli mutandosi nelle forme senza di fatto modificarsi nella sostanza, i *pignora sanctorum* - e fra essi specialmente le reliquie - rappresentano una delle principali scommesse nei processi di legittimazione sacrale del potere e del controllo gerarchico di delicati equilibri politico-sociali da parte della nuova religione nella quale occupano, in età tardoantica e medievale, un ruolo centrale.

I- Il simbolismo dell’Oriente nell’immaginario collettivo e religioso dei popoli del mediterraneo antico

In tutte le grandi religioni, compreso il paganesimo, c’è stata una *direzione sacra* che ha inciso profondamente sul culto da rendere a Dio. Gli Ebrei pregavano rivolti verso la

⁵ Sardella, Teresa- Barcellona, Rossana, Postfazione, in *Mirabilia, Miracoli, Magia*, cit., p. 260

⁶ Come ha scritto anni or sono Canetti, Luigi, “Santuari e reliquie tra Antichità e Medioevo: cristianizzazione dello spazio o sacralizzazione del cristianesimo?”, *Reti Medievali Rivista online* III (2002), 2 “nell’identità di codice performativo che accomuna pagani e cristiani al di qua delle tradizionali contrapposizioni ideologiche, bisogna evidenziare la centralità del rapporto strutturale tra visibilità/invisibilità imperiale e visibilità/invisibilità delle reliquie, che vengono nascoste/mostrare dalla teca o dalla tomba che custodisce i resti venerati. Il sovrano imperiale, e parimenti le reliquie, sono invisibili ma allo stesso tempo ubiqui e onnipresenti. La presenza in effigie dell’imperatore nei numerosi ritratti ufficiali, venerati nelle debite forme ed atti a conferire autorità agli esercenti delegati della funzione sovrana dislocata sul territorio imperiale, trova un parallelo nella presenza diffusa dei frammenti reliquiali, che conferiscono l’autorità degli «amici di Dio» agli impresari e gestori del loro culto”.

Gerusalemme terrena e in particolare verso i *sancta sanctorum* del Tempio, ove era la presenza stessa di Dio (*shekinah*),⁷ agli islamici Maometto prescrisse la preghiera rituale rivolta verso la *Kaaba* della Mecca; come ancor oggi le moschee, la maggior parte dei templi greci ma soprattutto quelli romani avevano tale orientazione, e così più tardi le prime chiese cristiane, costruite con l'abside orientato,⁸ all'interno delle quali anche l'altare e l'officiante guardavano verso l'est – *versus absidem* - e non *versus populum*.

Il semplice fatto di volgere lo sguardo verso Oriente dall'Asia interiore fino alle coste del Mediterraneo costituiva un gesto presente in numerosi riti di orazione, implicando una vasta e complessa sfera di credenze e superstizioni. La mitologia solare e la relativa semeiotica della luce sono un paradigma fondamentale che si innesta spesso e volentieri con la teologia politica, soprattutto con quella delle monarchie ellenistiche, come anni orsono osservava I. Chirassi Colombo:

Si tratta naturalmente non di un'eliolatria interpretabile con il mero metro naturistico, bensì di quella dottrina risultante dalla convergenza delle diverse correnti religiose, filosofiche, magico-astrologiche che si fanno strada nei paesi ellenizzati dell'Oriente in parallelo con l'affermarsi delle strutture politiche centralizzate delle monarchie ellenistiche che esigono un contemporaneo mutamento delle non più adeguate teologie politeistiche.⁹

Molto prima il culto solare era già capillarmente diffuso alla frontiera india sino ad Antiochia passando per la Persia, anche se pare che in Babilonia l'adorazione del sole non fosse poi così rilevante come si pensava, al contrario di quanto accadeva fra i persiani. Ciò nonostante il sacerdote babilonese, quando doveva compiere rituali divinatori o qualsiasi altra prassi religiosa, volgeva il viso verso Oriente,¹⁰ atto in ragione del quale l'Oriente e il Sud (ovvero la destra) appaiono come il lato favorito – benaugurante per il sovrano o in

⁷ Diebner, Bern, "Die Orientierung des Jerusalemer Tempels und die Sacred Direction der frühchristlichen Kirchen", *ZDPV* 87, 1971, pp. 153-66

⁸ Taft, Robert, "Spazio e orientamento nelle liturgie d'Oriente e d'Occidente: convergenze e divergenze", in AA.VV. Spazio Liturgico e orientamento, Ed Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano, 2007, pp. 217-239

⁹ Chirassi Colombo, Ileana, "Sol Invictus o Mithra", in U. Bianchi ed., *Mysteria Mithrae. Proceedings of the International Seminar on the Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with Particular Reference to Roman Sources*, Brill, Leiden, 1979

¹⁰ Jastrow, Morris, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* II, 2, Gießen, 1912, p. 763 nota 6; p. 768

generale per colui che compie interrogazioni sapienziali –, mentre l’Occidente e il Nord (ovvero la sinistra) come quello sfavorevole, associabile al nemico.¹¹

Se dal contesto culturale asiatico ci dirigiamo in Egitto, vi troveremo, come è noto, un culto solare assai marcato, imperniato nella centralità del dio Ra.¹² Molti inni testimoniano l’adorazione dell’astro nascente, prassi che si riflette, oltre che in numerosi altri aspetti religiosi e rituali, anche nelle iscrizioni delle piccole offerte votive con forma piramidale che si depositavano accanto ai morti nelle tombe: col fine di facilitare agli dei la vista/visione del sole, all’alba e al tramonto, appaiono due porte, e in entrambe il morto appare inginocchiato: in una parte prega il sole mattutino, nell’altra il sole vespertino.

Questi culti a divinità solari o al Sole esercitarono una grande influenza sul Giudaismo.¹³ La scena in cui il profeta Ezechiele ci parla degli adoratori dell’astro all’ingresso orientale del tempio di Yahweh mostra con chiarezza come nel culto solare e nella preghiera verso l’Oriente - il Sole nascente e la santità del Tempio - convergono tra loro pressoché in tutti i popoli delle regioni siro-palestine.

Non sorprende la rapida penetrazione del culto solare fra le truppe romane stazionate nella *Pars Orientis*. Durante i continui scontri di frontiera le milizie erano entrate in contatto con le pratiche religiose di quelle remote province, adottandole e sincretizzandole: narra Tacito che la terza legione, allora stanziata in Siria – come quelle dirette da Vespasiano nella guerra giudaica – salutava prima della battaglia il sole nascente, e aggiunge esplicitamente “così come è consuetudine fare in Siria”.¹⁴ La prassi per cui le

¹¹ Peterson, Erik, “Rez. F. Dölger, Sol salutis [1920]”, *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 3, 1922, pp.184-186

¹² Quirke, Stephen, *Ancient Egyptian Religion*, British Museum Press, London, 1994, Id., *The cult of Ra. Sun-worship in Ancient Egypt*, Thames and Hudson ed., London, 2001.

¹³ Wallraff, Martin, “Gerichtetes Gebet. Wie und warum richten Juden und Christen in der Spätantike ihre Sakralbauten aus?”, in Gerhards, Albrecht; Henrix, Hans Hermann edd., *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2004, pp.110-127

¹⁴ Tacito, *Historiarum* III 24 (II, 116 ln. 28 s. Halm-Andressen): “Tuttavia le sorti della battaglia erano ancora sospese e, forse, i flaviani non sarebbero mai riusciti a spuntarla se, al sorgere del sole, i soldati della *legio Gallica* non avessero salutato, così come è consuetudine fare in Siria, la comparsa dell’astro”. Il clamore rivolto a Oriente fece nascere la voce che l’esercito nemico stava sopraggiungendo riaccendendo un’estrema scintilla di vigore in quello romano: “*Undique clamor, et orientem solem (ita in Syria mos est) tertiani salutare*” (“Con un grido in ogni direzione, verso il Sole nascente —così è abitudine in Siria— salutarono i legionari della terza legione”). Cf. anche Cumont, Franz, “La théologie solaire du paganisme roman”, *Mémoires de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 12, 2, 1913, pp. 147-160, Halsberghe, Gaston H.,

truppe salutavano prima in gruppo poi individualmente il sorgere del sole, per dar inizio alla battaglia – soltanto dopo – con un grido potente, è attestata anche da Erodiano verso il 217. d.C. quale consuetudine inizialmente associata ai Parti.¹⁵

Non vi è dubbio che come per gli Esseni, i Terapeuti e i seguaci dell'Ermetismo, fosse naturale anche per i cristiani volgersi in preghiera verso l'*hortus solis*, ovvero verso l'est geografico.¹⁶ Sia nella preghiera in privato che nella orazione liturgica “si voltavano non più verso la Gerusalemme terrena, ma verso la nuova Gerusalemme celeste; il sole nascente era considerato l'espressione di una speranza escatologica”.¹⁷ La salvezza veniva da Oriente, come la luce del sole: *ex Oriente lux*, *Sol salutis*, *Sol Invictus*, *Sol Iustitiae* sono, come tutti ben sappiamo, alcune delle espressioni che la liturgia cristiana mutuò per applicarle a Cristo.¹⁸

The Cult of Sol Invictus, Brill, Leiden, 1972, pp. 45-74; Hijmans, Steven Ernst, *Sol: The Sun in the Art and Religions of Rome*, University of Groningen, Groningen, 2009.

¹⁵ Erodiano, *Ab excessu divi Marci* IV 15 p. 128 ln. 21 ss. “...ἄμα δὲ ἡλίου ἀνίσχοντι ἐφάνη Ἀρτάβανος σὺν μεγίστῳ πλήθει στρατοῦ. Ἀσπασάμενοι δὲ τὸν ἥλιον, ὡς ἔθος αὐτοῖς, οἱ βάρβαροι, μεγίστη τε κλαγγῇ βοήσαντες, ἐπέδραμον τοῖς Ῥωμαίοις (...)” (“Al sorgere del sole si presentò Artabano con una truppa immensa. E dopo aver salutato il sole, com'era sua abitudine, ed emettendo un potentissimo grido, i barbari si lanciarono contro i romani”).

¹⁶ Vogel, Cyrille, “Versus Orientem. L'orientation dans les *Ordines romani* du haut moyen âge”, *La Maison-Dieu*, 70, 1962, p. 67-68: “Circa dall'anno 200, o forse anche dall'inizio del secolo II, tanto in Oriente come in Occidente, il cristiano pregava verso il Sol Levante, e molto presto, da Origene (+253-254), la direzione *versus Orientem* sarà prioritaria rispetto al girarsi verso gli spazi esteriori o pregare all'aria libera. La legge della orientazione culturale si afferma essenzialmente in tre ambiti: nella orazione privata, nella collettiva o liturgica propriamente detta e nella architettura degli edifici sacri...”. Vogel ha approfondito le sue ricerche in “*Sol Aequinoctialis*”, *Revue des Sciences religieuses*, 36, 1962, pp. 175-2119 e in “L'orientation vers l'Est du célébrant et des fidèles pendant la célébration eucharistique”, *L'Orient Syrien* IX, 1964, pp. 3-37. Cfr. anche Peterson, Erik, “La Croce e la preghiera verso Oriente”, *Ephemerides liturgicae* 59, 1945, pp. 52-68. Sembra che tale orientazione – *conversi ad Dominum*, in parole di Agostino *Sermo* 67,10 – prendesse avvio dalla separazione della Chiesa dalla Sinagoga. Così come gli Ebrei pregavano rivolti verso Gerusalemme, i cristiani si distinguono volgendo verso l'Oriente, verso il Cristo, il nuovo Oriens ab alto. Cf. Lang, Uwe, Michael, *Rivolti al Signore, L'orientamento nella preghiera liturgica*, Edizioni Cantagalli, Siena, 2006 [originale: *Turning towards the Lord, Orientation in liturgical prayer*, Ignatius Press, San Francisco 2004]. V. anche Gamber, Klaus, *Tournés vers le Seigneur, Sainte-Madeleine*, Le Barroux 1993; Ratzinger, Joseph, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo ed., Cinisello Balsamo (Mi), 2005.

¹⁷ Lang Uwe, Michael *Rivolti al Signore*, cit., p. 31

¹⁸ Cristo è “vera luce”(Lc. 1,78), “sole di giustizia con la salvezza nei suoi raggi” (Orig, *In Leviticum Hom.* 9,10). Cf. anche il classico Dölger, Franz Joseph, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Münster in M., 1918; trad. spagn. “La metáfora del Sol en un sermón de Navidad del obispo Zenón de Verona. Cristo como verdadero y eterno Sol”, in Id. *Paganos y cristianos. El debate de la Antigüedad sobre el significado de los símbolos*, Ed. Encuentro, Madrid, 2013, pp. 33-94. Sul Sol Invictus, v. Usener, Hermann, “Sol Invictus”, *RM* 60, 1905, p. 480-481, ripubblicato in Id., *Das Weihnachtsfest*, Bonn, 1911, p. 366

Tertulliano, e dopo di lui numerosi altri Padri della Chiesa, dovettero far fronte all'accusa di "eliolatria": se pure i cristiani mantenevano l'usanza di pregare all'alba guardando verso Oriente, non per questo, dice, tributavano culto all'astro come era prassi presso i pagani. A tal proposito c'è un passo dell'*Apologeticum* che merita di essere citato:

“Altri ci trattano davvero con più umanità e oggettività quando credono che il sole¹⁹ sia il nostro Dio. Chissà, forse ci faranno diventare Persiani, anche se noi non adoriamo proprio nessun sole dipinto su un panno, dal momento che il sole ce l'abbiamo dappertutto nel suo disco a forma di scudo: probabilmente dicono così perché ormai è noto che preghiamo rivolti in direzione del sorgere del sole (*nos ad Orientis regionem precari*). Ma voi in maggioranza, con la preoccupazione di adorare i corpi celesti, muovete le vostre labbra al sorgere del sole.....”²⁰

Il testo risulta molto interessante perché il suo autore insiste sugli aspetti differenzianti rispetto ai pagani e il paganesimo che, usando le parole di L. Canetti, “fungono ancora da semantema efficace in quella permanente riattivazione del codice antagonistico/ oppozionale”²¹ che regge tutta la prima apologetica cristiana.

In epoca avanzata – V secolo – papa Leone Magno cerca di combattere questa idea in un noto sermone sul Natale pronunciato nel 451. Il pontefice mette in guardia i suoi fedeli da quella che considera una consuetudine pagana: “il sole che si eleva in cielo allo spuntare della prima luce del giorno è venerato da certe persone insensate in luoghi situati in alture”. Questo dopo aver constatato amaramente che la stessa azione era compiuta dai cristiani che si recavano alla basilica di S. Pietro: “Prima di entrare nella basilica

¹⁹ Si tenga presente che il termine latino *Sol* è assai più pregnante, indicando per i romani la persona del dio Elio.

²⁰ Tert, *Apologeticum*, 16, 9-12. Il medesimo autore così si esprime in *Ad nationes* 1, 13: “Altri si dimostrano verso di noi un poco più umani e credono che il Sole è il Dio cristiano perché si è diffusa l'idea che noi preghiamo dinnanzi al Sole nascente, o perché ci ralleghiamo nel giorno del Sole. Come? Fate forse voi cosa diversa? Di solito non muovete le labbra quando sorge il sole, a volte affannandovi anche nell' adorare i corpi celesti? Voi siete, naturalmente, coloro che hanno anche accolto il Sole nel calendario dei sette giorni e avete scelto tra essi quello che precede il giorno del Sole, in cui rinunciate al bagno o lo posticipate fino alla sera, o cercate di non sollazzarvi e ingozzarvi. Lo fate nella misura in cui vi allontanate troppo dalle pratiche della vostra religione. Alla solennità ebraica appartengono il sabato e la cena che lo onora; giudaici sono il rito delle lampade e i digiuni con il pane non lievitato e le preghiere sulle acque, cose che sono ovviamente estranee ai vostri dei. Torniamo qui al punto di partenza: quando ci rinfacciate il sole e il suo giorno, guardate anche i nostri vicini; non siamo lontani da Saturno e i vostri sabati”. Interessanti e ricchi si spunti i commenti di Gramaglia, Pier Angelo, *Tertulliano, La preghiera. Introduzione, traduzione e note*, Ed. Paoline, Roma, 1984.

²¹ Canetti, Luigi, “L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo”, *Rivista di Storia del Cristianesimo*, VII, 2010, 1, pp. 149-180

dell'apostolo Pietro ... dopo aver salito i gradini che danno accesso alla spianata della parte superiore, con il viso rivolto verso il sole nascente, si inginocchiano e chinano la testa in onore del disco splendente".²²

Un secolo prima, nella sua polemica contro i Manichei, Agostino non aveva potuto ammettere che fosse *contra fidem* (contrario alla fede) dirigere l'orazione verso Levante, giacché con i suoi fedeli lo faceva lui stesso (in terre africane, come ci conferma Apuleio, il pregare verso l'aurora aveva origini arcaiche). La differenza consisteva nel fatto che tanto i manichei così come i girasoli, cambiavano l'orientazione in funzione delle posizioni del sole, e non pregavano soltanto tre volte verso l'Oriente, il Meridione e il Ponente, ma nell'orazione seguivano la rotazione completa dell'astro. I cristiani si scagliarono con forza contro il movimento girettorio manicheo riconoscendo legittima unicamente l'orazione orientata. Il contenzioso si protrasse nel tempo. In una formula di abiura imposta senza deroghe, coloro che desideravano convertirsi al cristianesimo dovevano proclamare: "Maledico coloro che affermano che Cristo è il sole e pregano il sole (...) e quanti non pregano il vero Dio esclusivamente girati verso Oriente ma che nelle loro molteplici preghiere si adattano al movimento solare".²³

Il forte simbolismo rivestito dall'Oriente e il senso di superiorità avvertito dai suoi abitanti rispetto agli occidentali ce lo trasmette Gregorio di Nazianzo. Gregorio ricorre sovente al paradigma cosmologico per illustrare la superiorità rivendicata dai vescovi orientali sui colleghi occidentali con l'argomento che il sole nasce in Oriente così come in Oriente nacque Cristo, ma ricorda loro che quivi pure aveva trovato la morte.²⁴

²² *In Nativ. Dom.* 7, 4, Vedi a questo proposito Yelo Templado, Antonio, *Supervivencia del culto solar en la Roma de León Magno, Memorias de historia antigua* 5, 1981, pp. 243-248, e recentemente Acerbi, Silvia, "León Magno. La auctoritas al servicio de la primacia romana", en F. J. Salvador Ventura, P. Castillo Maldonado, P. Ubric Rabaneda e A. J. Quiroga Puertas edd., *Autoridad y autoridades en la Iglesia Antigua*, Publicaciones de la Univ. de Granada, Granada, 2017, pp. 385-402

²³ Pubblicato da J. B. Cotelerius, *SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt opera* I, Amstelaedami 1724, p. 544: «Ἀναθεματίζω τοὺς τὸν Χριστὸν λέγοντας εἶναι τὸν ἥλιον, καὶ εὐχομένους τῷ ἡλίῳ (...) καὶ τοὺς μὴ πρὸς ἀνατολὰς μόνον τῷ ἀληθεῖ θεῷ εὐχομένους, ἀλλὰ τῇ τοῦ ἡλίου κινήσει συμπεριφερομένους ἐν ταῖς μυρίαῖς αὐτῶν προσευχαῖς». Ripubblicato da Kessler, Konrad, *Mani. Forschungen über die Manichäische Religion. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Orients*, Vol. I Berlin, 1889, p. 404

²⁴ Greg. Naz., *Autob.* 1689-1699: "E considera quanto è lodevole il loro ragionamento. Dicono che bisogna adeguare al sole i fatti, perché questi cominciarono di lì, ove Dio sotto sembianze umane ci illuminò. E che significa ciò? Impariamo a non credere alle stagioni... Se fosse nato lì, direbbe certamente qualcuno, dove più forte sorse la tracotanza, quanto facilmente sarebbe stato consegnato lì alla morte...".

Nella percezione positiva dell'Oriente confluivano, insieme alla simbologia solare, interpretazioni patristiche con significati messianici di diversi *loci* veterotestamentari applicati alle modalità celebrative della liturgia, all'edilizia ecclesiastica e ad altri aspetti della vita e della morte. A est si orientavano i catecumeni quando ricevevano il sacramento battesimale ma anche i letti dei moribondi, i martiri nel momento dell'esecuzione capitale, e pure i cadaveri erano disposti con il capo verso il mezzogiorno. Tutto ciò ebbe come logica conseguenza una percezione negativa dell'Occidente, che alcuni autori – è il caso di Origene – radicalizzano sino a identificare l'ovest con il Demonio. Anche nella agiografia tardoantica il viaggio verso il Paradiso è un *iter ad Orientem*, un viaggio in cui la realtà geografica è in segreta corrispondenza con la dimensione escatologica e le relazioni spaziali sono espressioni metaforiche di categorie morali. Anni fa, in un articolo dedicato a *Viaggi immaginari nella geografia dell'aldilà*, tentai di ampliare l'orizzonte ermeneutico dalla *Vita Macarii* alla modellizzazione spaziale che Iuri Lotman applica a tipologie narrative della letteratura russa medievale, dove in numerosi «prologhi» – questo era il nome di brevi vite di santi i cui modelli provengono dalla letteratura religiosa tardo-bizantina – si riscontrano i medesimi *topoi* ideologico-letterari. Nella “Storia di tre monaci e di come incontrarono S.Macario”, rielaborazione del *bios* tardoantico, compaiono le due serie tipiche delle menzionate modellizzazioni etico-spaziali: “Verso dove ci dirigiamo? – domanda uno dei monaci ai confratelli – A Oriente, cioè a Mezzogiorno verso il paradiso che è a destra, o a Occidente, cioè a Settentrione, a sinistra, là ove si soffrono grandi tormenti?”.²⁵

Insomma l'Oriente e il sole alludono alla genesi e all'evoluzione nel campo religioso e teologico-politico, ad una mitodinamica dalle mille incarnazioni sulle quali potremmo continuare a fornire innumerevoli *exempla*.

²⁵ Acerbi, Silvia, “Iuxta paradisum: mundos imaginarios en la hagiografía tardoantigua de Oriente y de Occidente”, *Studia Historica, Historia Antigua* 27, 2009, pp. 115-128. Si può ricordare che Giovanni Damasceno, nella sua *Esposizione della fede ortodossa* in cui giustifica l'orazione *ad Orientem*, presenta l'espulsione di Adamo e Eva dal Paradiso come un itinerario occidentale.

II- L' Oriente come scenario dei prodigi vespasiani

Dopo questa premessa torniamo a Vespasiano e agli *omina* in relazione con l'Oriente e il Sole nascente. In primo luogo commenterò i cinque trasmessici da Svetonio che ebbero come scenario il Mediterraneo orientale: 1. L'interrogazione dell'oracolo del dio Carmelo da parte di Vespasiano,²⁶ episodio che conosciamo attraverso varie fonti;²⁷ 2. La storia del liberto Basilide durante la visita del futuro imperatore al tempio de Sarapide ad Alessandria;²⁸ 3. La guarigione di un cieco e di uno storpio ad opera di Vespasiano nel *Serapeion* alessandrino;²⁹ 4. La profezia per cui l'impero sarebbe caduto in mano a genti provenienti dalla Giudea (IV, 5);³⁰ 5. Il vaticinio di Flavio Giuseppe secondo il quale Vespasiano sarebbe diventato imperatore³¹ (episodio tramandatoci con verve anche da Iacopo da Varagine nella vita di Giacomo apostolo).

Il significato e il simbolismo di tali *omina Imperii* è già stato oggetto di studio,³² onde mi limito per il momento a radunare le idee fondamentali espresse da studiosi quali Derchain³³ secondo cui la visita di Vespasiano al tempio di Serapide, la presenza in tal luogo del liberto Basilide che offre rami sacri, corone e *pelanoi* “come è consuetudine in tale paese”, le lettere preannuncianti la vittoria ricevute dal futuro imperatore dopo la sosta nel *Serapeion*, rispondono perfettamente ai motivi classici di proclamazione del nuovo faraone, dei cui riti di investitura si erano appropriati i sovrani Lagidi. Le guarigioni miracolose di un cieco e di uno storpio (paralizzato ad una mano secondo Tacito e Dione Cassio), ottenute da Vespasiano con la saliva o il semplice contatto, rappresentano un atto

²⁶ Suet., *Vesp.* V, 6

²⁷ Tacito, *Hist.* II, 78 e Orosio, *Hist.* VII, 9,2

²⁸ Suet., VII, 1, pure raccolto da Tac., *Hist.* IV, 82

²⁹ Suet., VII, 2-3 episodio narrato ancora da Tac., *Hist.* IV, 81 e da Dione Cassio LXV, 8, 1 (questi ultimi due sono i prodigi menzionati da Sanzi, Ennio, cit. pp. 18-19). V. anche Gasparini, Valentino, “I culti egizi”, in F. Coarelli ed., *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi*, Roma, 2009, pp. 348-353

³⁰ Tac., *Hist.* V, 13, Giuseppe Flavio, *Bellum Judaicum* VI, 5 e Orosio, VII, 9, 2. Secondo Zonara XI, 16, l'oracolo si sarebbe riferito non a Vespasiano ma a Cristo.

³¹ Suet. V, 6, raccolto anche in *B.J.* III, 8,9, Dione Cassio LXVI, 1, 4; Zonar. XI, 16, Orosio VII, 9, 3

³² Si consulti l'opera fondamentale di Requena, Miguel, *L'imperatore predestinato: i presagi di potere in epoca imperiale romana*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 2015. Lo storico è uno dei massimi specialisti sugli *omina imperii* a livello europeo e dal suo lavoro prendiamo numerosi spunti.

³³ Derchain, Philippe, “La visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie”, *Chronique d'Égypte* LVI, 1953, pp. 261-279, Hubaux, Jean-Derchain, Philippe, “Vespasien au Sérapéum”, *Latomus* XII, 1953, pp. 38-52

di legittimazione rituale del potere monarchico ricevuto dagli dei. Si tratta di una forza terapeutica e sanatrice derivata dalla investitura come vero monarca, che il dio Serapide conferisce al futuro imperatore, come può intendersi dalle parole di Svetonio il quale afferma che prima di tale prodigio Vespasiano era carente di *auctoritas* e di *majestas*.³⁴

Da parte loro J. Gag e e M. Raquena considerano che sia gli *omina* avvenuti ad Alessandria, cos  come il vaticinio di Giuseppe Flavio, la consulta all’oracolo del dio Carmelo, la profezia allusiva a coloro che sarebbero giunti dalla Palestina, corrispondono al complicato processo sviluppato da alcune case reali come quella ellenistica di Comagene e da grandi santuari orientali per consolidare una *basileia* di tipo magico, conciliatrice e pacificatrice, auspicabile dopo la guerra giudaica e la caduta di Nerone.³⁵ A ci  si pu  aggiungere l’immagine di Vespasiano come *sanator* di un Impero malato, prerogativa preconizzata nel miracolo delle guarigioni da lui compiute. L’ idea che un nuovo re-quasi un Messia inaugurasse un periodo aureo di felicit  e prosperit  era assai radicata in Oriente. Ma, com’  naturale, non tutti gli occidentali condividevano questa visione. Cos  Gerolamo nell’ep. 15, 1: “In Occidente sorge il sole della giustizia, mentre in Oriente ha posto il suo trono sulle stelle Lucifero che era caduto dal cielo”.

III- Prodigi non aventi luogo in Oriente ma che hanno l’Oriente come punto di riferimento. Antecedenti

Svetonio riferisce diversi prodigi riferiti ad altri imperatori che ebbero come tema centrale lo sguardo rivolto *ad Orientem*. Nel primo narra che, mentre Galba stava inaugurando i comizi del suo secondo consolato, una statua del divino Giulio Cesare, situata nell’isola tiberina e visibile dal Campo Marzio, si gir  verso Levante. E aggiunge che, prima della battaglia di Badriaco fra le truppe di Otone e quelle di Vitellio, si vide in cielo uno scontro fra due aquile, e la vincitrice fu messa in fuga da una terza procedente

³⁴ Suet., *Vesp.* VII, 2

³⁵ Gag e, Jean, *Basil ia. Les Césars, les rois d’Orient et le Mages*, Paris, 1968, pp. 155-162

dall'Oriente.³⁶ Entrambi gli episodi furono effettivamente interpretati come *omina* che annunciavano l'elezione imperiale di Vespasiano.

Il carattere benaugurante che si attribuiva da parte del popolo romano all'azione di guardare verso Oriente appare riflesso in un celebre passo ciceroniano contenuto nella terza Catilinaria ove l'arpinate narra una serie di prodigi nefasti accaduti durante l'anno 65 a.C. e annuncianti grandi calamità per Roma (incendi, massacri, guerre civili, distruzione dell'urbe e del suo Impero). Per tal motivo gli *aruspici* prescissero di innalzare grandi statue a Giove su piedistalli particolarmente elevati ma, al contrario di quanto era consueto, girate verso l'Est. Cicerone aggiunge che, con tale orientazione, coincidente con la direzione del Foro e della Curia, si sperava che tutte le macchinazioni ordite contro la Repubblica venissero alla luce, e che il popolo e il senato di Roma ne prendessero coscienza. A questo proposito può essere ricordato uno degli *omina imperii* di Augusto raccontato da Svetonio: quando era ancora bambino, la sua nutrice lo collocò una notte nella culla del piano inferiore della casa, ma la mattina successiva, dopo averlo cercato a lungo, fu trovato in una torre molto alta con il viso rivolto *ad Orientem*:³⁷ a posteriori il fatto fu interpretato come presagio del destino del futuro imperatore.

Il punto di convergenza dei tre racconti lo individuiamo nell'azione centrale di volgersi verso Oriente, e nelle circostanze storiche in cui tale azione si svolge: situazioni di crisi e pericolo per Roma e il suo popolo, o azioni religiose destinate a scongiurare un pericolo e propiziare la protezione dell'urbe. Nel caso di Vespasiano come nell'antecedente di Augusto soggiace anche l'idea che il fondatore di una dinastia sia il *restitutor pacis* e il protettore della comunità romana. Il prodigio della statua è di facile interpretazione: il divino Giulio Cesare segnala il luogo da cui sarebbe giunto il nuovo salvatore di Roma, ovvero Vespasiano.

³⁶ Suet., *Vesp.* V, 7

³⁷ Suet., *Aug.* 94, 6. Ancor prima, all'interno di una serie di prodigi che annunciavano il potere cosmocratico del futuro Augusto, Suet., *Aug.* 94 racconta che il padre biologico Gaio Ottavio durante la gestazione della moglie Azia, l'avrebbe vista in sogno partorire un sole raggianti: "*somniavit et pater Octavius utero Atiae iubar solis exortum*"; cfr. anche Cass. Dione 45, 1, 3: καὶ τῇ αὐτῇ νυκτὶ καὶ ὁ Ὀκτάουιος ἐκ τοῦ αἰδοίου αὐτῆς τὸν ἥλιον ἀνατέλλειν ἐνόμισεν. In un recente articolo Cresci Marrone, Giovannella, "Fra sidus e sol: le alterne vicende del capitale simbolico augusteo in età tardo antica", in C. Giuffrida e M. Cassia edd., *Semeiotica del potere. Simbologia ed ermeneutica del meraviglioso nella Tarda Antichità*, Edizioni di Storia e Studi Sociali, Ragusa, 2016, vol. I, pp.11-23 fa riferimento a la "Augustustheologie" del cristiano Orosio tesa a dimostrare la finalità preparatoria della sovranità del principe per la nascita di Cristo.

La storia che racconta lo scontro fra due aquile è parte di prodigi noti come “presagi figurativi determinanti”, in cui di solito il futuro è prefigurato tramite uccelli, specialmente aquile.³⁸ Mi concentrerò su un episodio che mi sembra particolarmente significativo, perché in qualche modo vincola Vespasiano ad Augusto: quando le truppe dei triumviri erano riunite nei pressi di Bologna, sulle rive del Reno, un'aquila che si era posata sulla tenda del giovane Ottaviano fu assalita improvvisamente da due corvi, ma ne fece scempio. Il fatto fu interpretato come un segno della futura discordia tra Antonio, Lepido e Ottaviano e della vittoria di quest'ultimo.³⁹ Sebbene alcuni autori abbiano sostenuto che il resoconto riferito a Vespasiano sia ispirato in modo diretto a quello di Augusto, altri fatti prodigiosi puntano in un'altra direzione. E' il caso della versione del miracolo della Battaglia di Bedriaco così come viene narrato da Tacito: “Ricordano gli abitanti del posto che, il giorno della battaglia, un uccello di specie sconosciuta si era posato in un bosco sacro, assai frequentato, presso Regio Lepido [l'odierna Reggio Emilia,], e che non si era lasciato spaventare o cacciare né dall'affollarsi delle persone, né dal volteggiare degli altri uccelli, finché Otone non si uccise: da quel momento l'uccello scomparve dalla vista di tutti”.⁴⁰

IV- A modo di conclusione

Ciascuno degli episodi ominali menzionati articola ed esprime le finalità del programma ideologico di Vespasiano, prendendo le mosse da credenze profondamente radicate nella società romana: l'idea secondo la quale l'elezione divina si manifesta di solito attraverso le azioni di certe creature, specialmente bambini o animali (e fra questi ultimi preferibilmente gli uccelli), ma soprattutto la ferma convinzione del carattere magico-positivo dello sguardo rivolto verso l'Oriente. Tale programma, emerso dopo una grave crisi militare e politica, mantiene come asse centrale il bisogno – da parte di un imperatore

³⁸ Si veda Montero, Santiago, *Augusto y las aves. Las aves en la Roma del Principado: prodigio, exhibición y consumo*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcellona, 2006, dove sono raccolti circa sessantacinque prodigi relativi ad Augusto; per la storia in questione v. pp.77-81: "Octavio y el águila de Bolonia"

³⁹ Suet., *Aug.*, 96, 1

⁴⁰ Tac., *Hist.* II, 50. Mi piace ricordare un prodigio in cui un'aquila svolge un ruolo importante di legittimazione imperiale riguardante l'imperatore Marciano, sposo di Pulcheria: v. Mastrocinque, Attilio, “Due note elleniche: l'imperatore Marciano e l'ombra dell'aquila”, *AIV* 138, 1979-1980, pp.551-562

che aveva ottenuto il potere con la forza violenta delle armi – di legittimare e giustificare il proprio mandato presentandosi come il Salvatore e il Protettore dell’Urbe e dell’Impero. Ciò detto non è illogico domandarsi, come fa M. Requena, se il fatto che gli *omina* rispondano a un preciso programma politico significhi necessariamente che ciascuno di essi sia soltanto una creazione dell'apparato di propaganda del nuovo imperatore, o invece lo specchio deformato di concezioni popolari sulla efficacia di tale programma. E’ in fondo quanto osservava il Bloch dei *Re Taumaturghi*, con le sue indagini sulle intersezioni fra cultura popolare e cultura d’élite nelle pratiche religiose delle monarchie europee.⁴¹ Le differenti versioni di una stessa storia e la giustapposizione di credenze e strutture ideologiche rafforzano l’idea che si trattasse dell’adeguamento del programma di governo di Vespasiano a rappresentazioni popolari del potere, consuete tra i romani come tra altri popoli del Mediterraneo. In ogni caso, come scrive R. Teja,⁴² anche se la sua nascita non era avvenuta tra auspici augurali fausti come nel caso di Alessandro Magno o di Augusto, l’ascesa di Vespasiano fu dotata di una legittimità dal carattere non meno soprannaturale. In quanto azioni performative che inscenano e intendono certificare fatti straordinari (*mirabilia*), gli *omina* vespasiani sono chiari fondamenti di autorità in processi di legittimazione sacrale del potere e del controllo gerarchico di delicati equilibri socio-politici.

Mi sono concentrata sul caso di Vespasiano al fine di ricordare, come ha scritto Teja, che siamo di fronte ad archetipi ricorrenti in tutta l’antichità, anche se in ogni epoca hanno un *Sitz im Leben* peculiare; archetipi che fanno emergere come la propaganda del potere utilizzi e si avvalga di *Mirabilia Miracoli Magia* quali sequenze privilegiate rispetto ad altre forme o strumenti di comunicazione. Nel loro statuto performativo e nella loro messa in scena magica, gli *omina imperii*, così vincolati a simbologie della regalità sacra e alla loro pregnanza nelle società orientali e occidentali, incarnavano con estrema efficacia la polivalenza semantica del potere, quando essa entrava in connessione con le manifestazioni del soprannaturale. Dopo Costantino (*comes Solis*), oltre alla propaganda di matrice cristiana, molti imperatori orientali faranno rivivere, anche iconograficamente, i

⁴¹ Bloch, Marc, *Les rois thaumaturges*, Strasburg, 1924

⁴² Teja, Ramón “Presentación”, in Barcellona, R.- Sardella, T. edd., *Mirabilia, Miracoli, Magia*, cit., pp. 7-8.

simbolismi solari e cosmologici: nella sfera del cerimoniale, che Carile definisce ‘la prossemica del potere’,⁴³ le apparizioni del *basileus* saranno vere e proprie epifanie solari.⁴⁴ Vorrei aggiungere una breve riflessione sulla fortuna nella letteratura medievale dei prodigi di Vespasiano, per esempio in opere del XI-XII secolo, come il *De pignoribus sanctorum*, del francese Gilberto de Nogent⁴⁵, che rendono testimonianza della enorme diffusione – più delle profezie di Balaam e Caifa o di episodi quali il mare de Panfilia spalancatosi dinnanzi ad Alessandro Magno – delle guarigioni miracolose operate da Vespasiano, grazie ovviamente a una risemantizzazione dei prodigi in miracoli (ed è ammirevole l’impegno di teologi e scrittori nel sottolineare che essi non sono affatto, di per sé, indizi della santità di colui che li compie: il loro autore è Dio che può scegliere come strumenti dei propri divini disegni anche uomini empì). La chiesa, nel suo graduale e impegnativo processo di definizione teologica, deve passare al setaccio gli uni e gli altri fissando un *limes* discriminante, senza però rinunciare a veicoli efficaci quali messaggi escatologici e soteriologici, di matrice non evangelica bensì pagana.⁴⁶

A proposito dei miracoli orientali dell’Imperatore c’è stato chi - sornionamente - si è chiesto se Vespasiano “di tali fattucchiere, avrassene saputo ridere”, ma anche chi stigmatizza coloro che non prestano fede ai miracoli veterotestamentari, mentre subiscono il fascino di quelli dell’imperatore pagano (“Gli increduli sono in realtà i più credenti: per

⁴³ Carile, Antonio, “Εὐταξία: l’ordine divino nel cosmo e nell’impero”, in *Spazio e centralizzazione del potere*, M. P. Baccari ed., Roma, 1999 (Atti del IV Seminario Internazionale di studi storici ‘Da Roma alla Terza Roma’), pp. 131-136; Id., “La prossemica del potere: spazi e distanze nei cerimoniali di corte”, in *Uomo e spazio nell’alto Medioevo*, Spoleto, 2003, pp. 589-653; Id., “Potere e simbologia del potere nella Nuova Roma”, in *Comunicare e significare nell’alto Medioevo*, Atti delle Settimane del CISAM, Spoleto, 2005, pp. 395-440

⁴⁴ Per l’uso che Costantino fece del simbolo solare nel suo percorso di legittimazione cf. Arena, Gaetano, “Helios ‘a cavallo’ e Costantino: alle origini di una scelta iconografica”, in Id. - Costanzo, S. edd., *Religione e potere, miti e folklore, sostrati e sincretismi*, Messina, 2015, pp. 9-25, e Neri, Valerio, “Il corpo luminoso dell’Imperatore”, in *I disegni del potere. Il potere dei segni*, Ragusa, 2017, pp. 57-66, e la ricca bibliografia ivi indicata, specialmente in relazione alle epifanie costantiniane.

⁴⁵ Gilberto di Nogent, *De Pignoribus Sanctorum*, PL, t. 156

⁴⁶ Nel II e III secolo il dibattito sui miracoli fra i pagani era molto acceso. L’apologetica cristiana non si era sottratta al confronto, ma si riteneva che la efficacia dei miracoli fosse assai limitata dopo le prime conversioni: v. Masetto, Francesco, *I miracoli evangelici nel dibattito fra Celso e Origene*, Libreria Ateneo Salesiano ed., Roma, 1986. Ma come ha dimostrato Monaci Castagno, Adele, “Le trasformazioni del discorso agiografico da Eusebio a Atanasio”, *Annali di storia dell’esegesi* 23/1, 2006, p. 55: “a partire dalla seconda metà del IV secolo e in modo sempre più uniforme nel V e nel VI secolo il miracolistico diventa invece una componente irrinunciabile del discorso agiografico”.

non credere nei miracoli di Mosè, credono in quelli di Vespasiano”).⁴⁷ A dimostrazione che i *mirabilia* non hanno esaurito né mai esauriranno la loro spinta propulsiva e provocatoria.

⁴⁷ Pascal, Blaise, *Pensiero* n. 816

Bibliografía

- Acerbi, Silvia, “Iuxta paradisum: mundos imaginarios en la hagiografía tardoantigua de Oriente y de Occidente”, *Studia Historica, Historia Antigua* 27, 2009, pp. 115-128
- Acerbi, Silvia, “León Magno. La *auctoritas* al servicio de la primacía romana”, in F. J. Salvador Ventura, P. Castillo Maldonado, P. Ubric y A. J. Quiroga (edd.), *Autoridad y Autoridades en la Iglesia Antigua*, Granada, 2017, pp. 385-402
- Agamben, Giorgio, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri Editore, Torino, 2008
- Arena, Gaetano, “Helios ‘a cavallo’ e Costantino: alle origini di una scelta iconografica”, in Id.- Costanzo, S. edd., *Religione e potere, miti e folklore, sostrati e sincretismi*, Messina, 2015, pp. 9-25
- Belayche, Nicole – Rüpke, Jörg (edd.), “Divination et révélation dans les mondes grec et romain”, *Revue de l'histoire des religions*, 224, 2, 2007
- Canetti, Luigi, “L’incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo”, *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 7, 2010, 1, pp. 149-180
- Carile, Antonio, “Εὐταξία: l’ordine divino nel cosmo e nell’impero”, in *Spazio e centralizzazione del potere*, Atti del IV Seminario Internazionale di studi storici *Da Roma alla Terza Roma*, M. P. Baccari ed., Roma, 1999, pp. 131-136
- Carile, Antonio, “La prossemica del potere: spazi e distanze nei cerimoniali di corte”, in *Uomo e spazio nell’alto Medioevo*, Atti delle Settimane del CISAM, Spoleto, 2003, pp. 589-653
- Carile, Antonio, “Potere e simbologia del potere nella Nuova Roma”, in *Comunicare e significare nell’alto Medioevo*, Atti delle Settimane del CISAM, Spoleto, 2005, pp. 395-440
- Chirassi Colombo, Ileana, “Sol Invictus o Mithra”, in U. Bianchi ed., *Mysteria Mithrae. Proceedings of the International Seminar on the Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with Particular Reference to Roman Sources*, Brill, Leiden, 1979
- Cresci Marrone, Giovannella, “Fra sidus e sol: le alterne vicende del capitale simbolico augusteo in età tardo antica”, in C. Giuffrida e M. Cassia edd., *Semeiotica del potere*.

- Simbologia ed ermeneutica del meraviglioso nella Tarda Antichità*, Edizioni di Storia e Studi Sociali, Ragusa, 2016, vol. I, pp.11-23
- Cumont, Franz, "La théologie solaire du paganisme roman", *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 12, 2, 1913, pp. 147-16
- Derchain, Philippe, "La visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie", *Chronique d'Égypte* LVI, 1953, pp. 261-279
- Diebner, Bern, "Die Orientierung des Jerusalemer Tempels und die Sacred Direction der frühchristlichen Kirchen", *ZDPV* 87, 1971, pp. 153-166
- Dölger, Franz Joseph, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze Eine religiongeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Münster in M., 1918
- Gagé, Jean, *Basiléia. Les Césars, les rois d'Orient et le Mages*, Paris, 1968, pp. 155-162
- Gamber, Klaus, *Tournés vers le Seigneur*, Sainte-Madeleine, Le Barrou 1993
- Gasparini, Valentino, "I culti egizi", in F. Coarelli ed., *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi, Catalogo della Mostra*, Roma, 2009, pp. 348-353
- Gramaglia, Pier Angelo, *Tertulliano, la preghiera. Introduzione, traduzione e note*, Edizioni Paoline, Roma, 1984
- Halsberghe, Gaston H., *The Cult of Sol Invictus*, Brill, Leiden 1972
- Hijmans, Steven Ernst. *Sol: The Sun in the Art and Religions of Rome*, University of Groningen, Groningen, 2009
- Hubaux, Jean - Derchain, Philippe, "Vespasien au Sérapéum", *Latomus* XII, 1953, pp.38-52
- Jastrow, Morris, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* II, 2, Gießen, 1912
- Kessler, Konrad, *Mani. Forschungen über die Manichäische Religion. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Orients*, Vol. I Berlin, 1889
- Lang, Uwe, Michael, *Rivolti al Signore, L'orientamento nella preghiera liturgica*, Edizioni Cantagalli, Siena, 2006
- Mastrocinque, Attilio, "Due note elleniche: l'imperatore Marciano e l'ombra dell'aquila", *AIV* 138, 1979-1980, pp. 551-562

- Monaci Castagno, Adele, “Le trasformazioni del discorso agiografico da Eusebio a Atanasio”, *Annali di storia dell’esegesi* 23/1, 2006, pp. 45-65
- Montero, Santiago, *Augusto y las aves. Las aves en la Roma del Principado: prodigio, exhibición y consumo*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcellona, 2006
- Mosetto, Francesco, *I miracoli evangelici nel dibattito fra Celso e Origene*, Libreria Ateneo Salesiano ed., Roma, 1986
- Neri, Valerio, “Il corpo luminoso dell’Imperatore”, in *I disegni del potere. Il potere dei segni*, Ragusa, 2017, pp. 57-66
- Peterson, Erik, “Rez. F. Dölger, Sol salutis [1920]”, *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 3, 1922, pp.184-186
- Peterson, Erik, “La Croce e la preghiera verso Oriente”, *Ephemerides liturgicae* 59, 1945, pp. 52-68.
- Quirke, Stephen, *Ancient Egyptian Religion*, British Museum Press, London, 1994, Id., *The cult of Ra. Sun-worship in Ancient Egypt*, Thames and Hudson ed., London, 2001
- Ratzinger, Joseph, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo ed., Cinisello Balsamo (Mi), 2005
- Requena, Miguel, *L’imperatore predestinato: i presagi di potere in epoca imperiale romana*, L’Erma di Bretschneider, Roma, 2015
- Robin Lorsch, Wildfang, *Divination and Portents in the Roman World*, Odense University Press, Odense, 2000
- Rüpke, Jörg, “Divination romaine I. Einleitung A. B. E. II. Öffentliche Divination in Rom A. B. D. E.”, in *Thesaurus cultus et rituum antiquorum* 3. Los Angeles: Paul Getty Museum, 2005, pp. 79-104
- Rüpke, Jörg, “Divination et décisions politiques dans la République romaine”, *Cahiers Glotz* 16 (2005), pp. 217-233
- Rüpke, Jörg, *Von Jupiter zu Christus: Religionsgeschichte in römischer Zeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011
- Santi, Claudia, “Prodigi, portenti e potere nel tardo Impero”, in *Mirabilia, Miracoli, Magia. Retorica e Simboli del potere nella tarda Antichità*, Edizioni di Storia e studi sociali, Ragusa, 2017, pp. 27-37

- Sanzi, Ennio, “Serapide ad Alessandria d’Egitto fra cristiani e pagani. Osservazioni storico-religiose tra semiotica e potere”, in *Mirabilia, Miracoli, Magia. Retorica e Simboli del potere nella tarda Antichità*, Edizioni di Storia e studi sociali, Ragusa, 2017, pp. 15-26
- Taft, Robert, “Spazio e orientamento nelle liturgie d’Oriente e d’Occidente: convergenze e divergenze”, in AA.VV. Spazio Liturgico e orientamento, Ed Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano, 2007, pp. 217-239
- Teja, Ramón, “Presentación”, in Barcellona, R., Sardella, T. edd., *Mirabilia, Miracoli, Magia. Retorica e Simboli del potere nella tarda Antichità*, Edizioni di Storia e studi sociali, Ragusa, 2017, pp. 7-13
- Usener, Hermann, “Sol Invictus”, *RM* 60, 1905, pp. 480-481
- Vogel, Cyrille, “Versus Orientem. L’orientation dans les *Ordines romani* du haut moyen âge”, *La Maison-Dieu*, 70, 1962, pp. 67-68
- Vogel, Cyrille, “Sol Aequinoctialis”, *Revue des Sciences religieuses*, 36, 1962, pp. 175-211
- Vogel, Cyrille, “L’orientation vers l’Est du célébrant et des fidèles pendant la célébration eucharistique”, *L’Orient Syrien* 9, 1964, pp. 3-37
- Wallraff, Martin, “Gerichtetes Gebet. Wie und warum richten Juden und Christen in der Spätantike ihre Sakralbauten aus?”, in Gerhards, Albrecht-Henrix, Hans Hermann edd., *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2004, pp.110-127