

AMARE IL TIRANNO. CREAZIONE DEL CONSENSO E LINGUAGGIO ENCOMIASTICO NELLA CULTURA FLAVIA

GIANPIERO ROSATI

A lungo la poesia flavia non ha goduto di buona stampa: opere come gli epigrammi di Marziale e, più ancora, le *Silvae* di Stazio sono state lungamente considerate espressione della degradazione morale che caratterizza il clima politico-culturale di un regime autocratico tra i più malfamati del mondo antico, quello di Domiziano. Una tenace tradizione critica ha visto nell'encomio, incorporato, come componente primaria, nella produzione letteraria dei due maggiori poeti del tempo, la conferma che questa poesia sarebbe stata scritta 'su commissione', come una forma di propaganda organizzata dall'alto e che poeti come Stazio e Marziale avrebbero subito passivamente, facendosi docili strumenti del potere imperiale in cambio (o nella speranza) di benefici e guadagni personali¹. Tutto ciò ha dato luogo a un atteggiamento pregiudizialmente negativo, fondato su ragioni morali; eppure liquidare questa letteratura come espressione di degradante servilismo, come mera adulazione cortigiana sarebbe certamente riduttivo, e ci precluderebbe la comprensione di aspetti importanti della dinamica sociale che emergono ugualmente dietro questo linguaggio artefatto (come recita un noto adagio di Gibbon, che si invoca in casi come questo, "si può spesso sapere la verità anche dal linguaggio dell'adulazione").

In realtà, per cominciare da Stazio, che il suo sia un encomio 'su commissione' è una tesi senza vero fondamento. L'argomento cui solitamente questa tesi si appoggia è un passo della lettera prefatoria al primo libro delle *Silvae*, in cui il poeta – secondo la lezione del codice unico, il *Matritensis*, da cui l'opera è trasmessa – direbbe di aver ricevuto da Domiziano l'ordine di comporre la *silva* iniziale sull'inaugurazione del monumento equestre (*indulgentissimo imperatori postero die quam dedicaverat opus, tradere est iussum, silv. 1 praef. 19*)². Ma che questo sia il testo autentico è più che lecito dubitare, e giusta-

¹ Per Stazio cfr. ad es. VESSEY 1982, 562-564; un paradigma di servilismo assoluto il poeta appare anche a SULLIVAN 1991, 128 ("Martial's flattery is not as extreme as the sycophancy of Statius"). Per una buona ed equilibrata presentazione di questo aspetto delle *Silvae* di Stazio è invece da vedere NEWLANDS 2002, 18 ss.

² Ad es. cfr. da ultimo SMOLENAARS 2006, 225. Su quello stesso passo F. Ahl, che vi vede una denuncia indiretta dell'arbitrio esercitato da un autocrate come Domiziano, fonda la sua tesi della 'doppiezza'

mente oggi quel *iussus* è di regola corretto in *ausus sum*³, attribuendo cioè al poeta l'iniziativa del dono di quel componimento. Del resto, sarebbe anche indelicato verso Domiziano presentare la *silva* come il prodotto di un suo ordine, e non come il frutto di una spontanea reazione di stupore/ammirazione del poeta offerto in omaggio al sovrano, con la cautela e prudenza dovuta: in un regime autocratico anche l'omaggio di un suddito è, sempre, un 'atto di audacia', come tutto ciò che disturba il sovrano dal compito di governare il mondo, in cui lo si deve immaginare sempre occupato (si veda ad es. il modo cauto e ossequioso in cui nell'epigramma iniziale Marziale dedica a Domiziano il suo quinto libro)⁴.

Che Domiziano abbia avuto una sua politica culturale è cosa nota⁵; ma che abbia in qualche modo condizionato l'attività letteraria di Stazio (e tanto meno di Marziale, se si considera la bassa reputazione di un genere come l'epigramma), o che sia intervenuto direttamente per orientarla in chiave propagandistica, non ci sono prove o indizi consistenti: la promessa di Stazio di volersi impegnare nella celebrazione, verosimilmente in poesia epica, delle imprese belliche dell'imperatore non prova in sé che ci siano state pressioni reali in tal senso, ma potrebbe solo significare che Stazio lo avvertiva, o voleva mostrare di avvertirlo, come un suo dovere (che peraltro continuò a eludere e posticipare per tutta la sua carriera)⁶. Anziché pensare dunque a un'azione di propaganda (un concetto spesso troppo meccanicamente invocato dagli storici, con tutta probabilità condizionati anche da esperienze moderne)⁷, a me sembra più produttivo vedere la poesia encomiastica flavia come un'iniziativa autonoma, che contiene una proposta di politica culturale offerta al regime flavio in cambio di un nuovo mecenatismo, sul modello di quello augusteo, mitizzato e sempre rimpianto.

D'altra parte, anche questa letteratura bollata tradizionalmente come 'cortigiana' può beneficiare della recente fioritura di studi sul concetto di corte (sulla scia del noto lavoro di Norbert Elias sulla *Società di corte*)⁸, che ne han-

(*iussus sum* contrasterebbe con *indulgentissimo*) della poesia encomiastica di Stazio, e dunque della necessità di una sua lettura ironica (cfr. AHL 1984, 91).

³ Sulla proposta, che risale a C.E. Sandstroem (Upsala 1878), cfr. spec. gli argomenti a favore adottati da HAKANSON 1969, 17-18; da ultimi adottano l'emendamento sia E. Courtney (Oxford 1992) che D.R. Shackleton Bailey (Cambridge, Ma - London 2003); cfr. anche GEYSSEN 1996, 30; ZEINER 2005, 69 s. Cito generalmente il testo delle *Silvae* (salvo indicazione contraria) secondo l'edizione di E. Courtney.

⁴ Dopo il lungo elenco di attività in cui il poeta immagina Domiziano impegnato, cfr. spec. il distico finale (*Tu tantum accipias: ego te legisse putabo / et tumidus Galla credulitate fruar*, 9 s.).

⁵ Mi limito qui a rinviare almeno a COLEMAN 1986.

⁶ Su questa strategia della dilazione cfr. ROSATI 2002, 249-251.

⁷ Efficaci le osservazioni in proposito di VEYNE 2005, cap. 7 (*Buts de l'art, propagande et faste monarchique*), 379-418.

⁸ Cfr. ELIAS 1980 (il saggio, scritto già negli anni trenta, fu pubblicato in Germania solo nel 1969).

no elaborato un'idea più articolata e dinamica, mostrando come quest'ultima, la corte, non va vista in prospettiva unidirezionale, come un'emanazione del potere dall'alto verso il basso, quasi una creazione del sovrano, priva di iniziativa propria e capace solo di fargli da cassa di risonanza. La corte va vista piuttosto come un corpo almeno parzialmente autonomo, capace di proporre una propria idea del potere e di negoziarla col vertice del potere stesso (perché ovviamente il consolidamento e la perpetuazione di quest'ultimo vanno a vantaggio anche della corte)⁹. È chiaro che il concetto di corte, nel modo in cui qui lo usiamo per la società domiziana, va inteso in senso lato, per definire non solo individui e gruppi che ruotano attorno al sovrano, che costituiscono direttamente la sua cerchia (la *domus* imperiale, la *familia Caesaris* e i suoi *amici*)¹⁰, ma anche più in generale una serie di figure socialmente autorevoli, come i destinatari delle *Silvae* di Stazio, che sono di fatto espressione qualificante della società imperiale, la sua élite¹¹.

D'altra parte, leggere testi encomiastici pone di fronte a un problema preliminare (su cui torneremo più avanti), quello della loro doppiezza, intrinseca alla natura 'condizionata' di testi che per statuto non possono se non 'parlar bene' del loro oggetto: dovendo *solo* lodare, le eventuali critiche si devono dedurre *ex silentio* o in altro modo, comunque indiretto. Un problema che è espressamente messo a fuoco da uno dei più famosi testi encomiastici antichi, il *Panegirico a Traiano* di Plinio, che evidentemente presuppone un pubblico abituato a leggere *against the grain*, a guardare anche dietro la facciata di un testo tutto celebrativo: *paneg. 3,4 Non enim periculum est ne, cum loquar de humanitate, exprobrari sibi superbiam credat cum de frugalitate, luxuriam cum de clementia, crudelitatem cum de liberalitate, avaritiam cum de benignitate, livorem cum de continentia, libidinem cum de labore, inertiam cum de fortitudine, timorem*. L'encomio insomma non è necessariamente solo approvazione, entusiastica e acritica, del suo oggetto, ma può indirettamente contenere, in maniera più o meno cauta e dissimulata, consigli, avvertimenti, ammonizioni e anche critiche¹². Anche l'elogio, in contesti politico-sociali che non ammettono forme, dirette o indirette, di opposizione, può costituire insomma una forma di influenza e di controllo: elogiare qualcuno può servire anche a svolgere una funzione di indirizzo, può essere un modo di costringere il *laudandus* al confronto con un modello potenzialmente imbarazzante, farlo

⁹ Tra i contributi più significativi al dibattito cfr. WEBER 1993; WALLACE-HADRILL 1996; HERMAN 1997; WINTERLING 1997; WINTERLING 1999; PANI 2003; SPAWFORTH 2007.

¹⁰ Sulla corte flavia da vedere ora anche l'efficace sintesi di WALLACE-HADRILL 2009.

¹¹ Sulla sua composizione e sul profilo sociale e ideologico cfr. LOTITO 1974-1975; HENDERSON 1998; WALLACE-HADRILL 2009.

¹² Su questo aspetto cfr. ad es., dopo PERNOT 1993, 711 ss., BRAUND 1998; per Stazio cfr. da ultimo NEWLANDS 2009, 388 s.

sentire sotto osservazione, mettergli davanti uno specchio nel quale egli può faticare a riconoscersi, imporgli insomma una maschera che ne condiziona il comportamento¹³. E attraverso il linguaggio dell'encomio si può insinuare la critica: come può essere eloquente il silenzio, così lo può essere il richiamo a qualità o tipi di comportamento in confronto ai quali il principe può risultare, o apparire, deficitario.

Sia Stazio che Marziale si costruiscono quindi una propria autorità che permette loro di negoziare l'adesione alla politica del principe, e il consenso 'pubblico' che questa autorità riesce a coagulare. Se Stazio punta a vedersi riconosciuto come il più grande poeta vivente, *poeta laureatus* e nuovo Virgilio del regime flavio¹⁴, e da questa posizione negozia il suo rapporto con Domiziano e l'élite sociale che gli ruota attorno (cioè i destinatari delle *Silvae*), anche Marziale, che rivendica ripetutamente il suo enorme successo popolare (ad es. 1,1,1-2; 3,95,7-8 etc.), vanta la propria autorità letteraria presso i suoi amici potenti e potenziali committenti desiderosi di vedersi assegnata una patente di distinzione nei versi del poeta:

*Quod cupis in nostris dicique legique libellis
et nonnullus honos creditur iste tibi,
ne valeam, si non res est gratissima nobis
et volo te chartis inseruisse meis* (4,31,1-4).

Una distinzione cui molti aspirano (5,15,3-4 *gaudet honorato sed multus nomine lector, / cui victura meo munere fama datur*), e che non può essere conferita dal denaro, ma solo dal talento poetico, che Marziale esalta come privilegio esclusivo. Cfr. ad es. l'epigramma 5,13:

*Sum, fateor, semperque fui, Callistrate, pauper,
sed non obscurus nec male notus eques,
sed toto legor orbe frequens et dicitur 'Hic est',
quodque cinis paucis, hoc mihi vita dedit.
At tua centenis incumbunt tecta columnis
et libertinas arca flagellat opes,
magnaue Niliacae servit tibi glaeba Syenes,
tondet et innumeros Gallica Parma greges.
Hoc ego tuque sumus: sed quod sum, non potes esse:
tu quod es, e populo quilibet esse potest.*

Nel negoziato con i suoi interlocutori, Marziale rivendica come un atto dovuto la corresponsione di sostegno e denaro in cambio della fama che i suoi

¹³ Da vedere ora il notevole lavoro di FORMISANO 2008.

¹⁴ Cfr. sul tema, anche per l'ampia bibliografia, ROSATI 2008.

versi possono conferire, ed esplicita il principio di reciprocità che fa da fondamento dei rapporti sociali (evidentemente costretto da quella che lamenta come un'ingratia diffusa: cfr. ad es. 5,36 *Laudatus nostro quidam, Faustine, libello / dissimulat, quasi nil debeat: inposuit*)¹⁵. In una società come quella romana basata sullo scambio dei *beneficia*, tale principio fonda e rinsalda la stessa tenuta sociale (come ricorda anche Seneca, *ben.* 1,4,2 *res, quae maxime humanam societatem adligat*), e ad esso Marziale si appella per sollecitare il sostegno degli amici potenti.

In forma solo più discreta il negoziato coinvolge lo stesso Domiziano: lo mostra chiaramente l'epigramma in cui Marziale gli chiede il dono dell'acqua corrente nella sua casa di campagna (9,18):

*Est mihi – sitque precor longum te praeside, Caesar –
 rus minimum, parvi sunt et in urbe lares.
 Sed de valle brevi, quas det sitientibus hortis,
 curva laboratas antlia tollit aquas:
 sicca domus queritur nullo se rore foveri,
 cum mihi vicino Marcia fonte sonet.
 Quam dederis nostris, Auguste, penatibus undam,
 Castalis haec nobis aut Iovis imber erit.*

Come sempre la chiusa dell'epigramma ne condensa il senso: se Domiziano, il Giove terreno, farà al poeta il dono dell'acqua, essa sarà per lui l'acqua di Giove' (cioè gli darà la vita), ma oltre che vitale quell'acqua sarà anche *Castalis*, cioè – essendo Castalia la fonte sacra ad Apollo e alle Muse cui si abbeverano i poeti¹⁶ – gli porterà l'ispirazione, ovviamente a beneficio dell'imperatore. È evidente dunque la mossa di Marziale: la sua è un'ispirazione 'condizionata', egli la può sì mettere al servizio di Domiziano ma in cambio di quel *beneficium*: l'epigramma contiene insomma un'offerta di collaborazione, una proposta conveniente per entrambe le parti.

La brillante formulazione di Marziale mostra l'atteggiamento che egli assume anche altrove nel rapporto col potere politico: ad es. la lettura/interpretazione che in molti epigrammi egli fornisce dei *circenses*, il 'commento' poetico dei vari giochi e delle forme di 'cultura popolare' offerte da Domiziano ai suoi sudditi, agisce non solo come cassa di risonanza del potere, di cui si celebra così l'azione di evergetismo, ma anche come strumento di divulgazione dei

¹⁵ Sull'importanza del tema del dono, e degli obblighi sociali connessi, nella poesia di Marziale insistono efficacemente GOLD 2003; SPISAK 2007 (cfr. spec. cap. 3, sui *Poems of Praise*, pp. 53-71). Sulla sua centralità nel sistema della cultura latina da vedere anche diversi dei contributi compresi in PICONE 2008.

¹⁶ Cfr. ad es. anche 7,22,3 s. *Haec meruit, cum te terris, Lucane, dedisset, / mixtus Castaliae Baetis ut esset aquae*; 12,2,13 s. *Fons ibi Castalius vitreo torrente superbit, / unde novem dominas saepe bibisse ferunt.*

valori sociali che il potere promuove¹⁷. Così, l'interpretazione del messaggio politico ingegnosamente elaborato nel cosiddetto 'ciclo dei leoni e delle lepri', cioè un invito al lealismo verso il sovrano, mostra come il talento di un poeta possa agire quale strumento di creazione del consenso: è un fenomeno che oggi potremmo chiamare di 'mediatizzazione della politica', cioè di traduzione del messaggio politico in forme di cultura popolare, e in simboli, che una poesia di successo, e socialmente di larga fruibilità, come quella di Marziale si incarica di amplificare, di fare oggetto di una forma di comunicazione diffusa ma anche culturalmente prestigiosa. Quel che Marziale mostra a Domiziano è che il consenso non si costruisce solo dall'alto, da parte di chi detiene il potere politico, e che un poeta può efficacemente collaborare alla sua creazione, fornendo al sovrano l'occasione di esercitare una forma di moderno mecenatismo che nobilita la sua immagine, le conferisce autorità culturale e insieme politica.

Una posizione analoga mostra anche Stazio nelle *Silvae*, i componimenti 'd'occasione' (che egli stesso assimila a epigrammi: *silv.* 2 *praef.* 16-17) in cui descrive la Roma di Domiziano e la vita dei propri potenti amici e sperati protettori. La celebrazione dell'élite flavia attraverso il suo stile di vita dovizioso e culturalmente raffinato non solo procura all'élite stessa la distinzione che un grande poeta conferisce¹⁸, ma rappresenta un encomio dell'intera società imperiale, e dunque, indirettamente, del suo vertice: l'encomio cioè tratteggia e impone una visione del mondo, e in questo senso agisce come una forma di controllo sociale, che conferisce autorità culturale e politica al poeta-mediatore, il quale si mostra capace di costruire un'immagine della realtà come del 'migliore dei mondi possibili'¹⁹. Un mondo di cui viene celebrato il lusso e l'opulenza: i marmi e i materiali esotici che affluiscono in massa a Roma da ogni parte del mondo, e decorano la 'vita in villa' degli amici/protettori di Stazio, sono il simbolo, oltre che il segno tangibile, della prosperità dell'impero²⁰.

Benessere e armonia sono dunque i tratti dominanti della vita dell'élite sociale, e il suo elogio rappresenta un elogio indiretto del sovrano che governa il mondo flavio. In questa nuova età dell'oro viene rimosso ogni conflitto e appagato ogni desiderio: è un mondo dominato da un potere *soft*, che non ha bisogno di ricorrere alla forza perché la sua autorità incute rispetto e timore nei nemici. Un mondo dunque pacifico che garantisce sicurezza e prosperità ai sudditi, i quali non possono se non *amare* il loro sovrano, ricambiando il suo amore per loro. Quella flavia è una società caratterizzata da una concordia universale fondata sull'amore (*Nullum Roma ducem, nec te sic, Caesar, ama-*

¹⁷ Su questo aspetto della poesia di Marziale rimando a ROSATI 2006.

¹⁸ Importante in proposito ZEINER 2005.

¹⁹ Rinvio ovviamente al bel lavoro, su Marziale, di FABBRINI 2007.

²⁰ Un simbolo notoriamente sfruttato in chiave propagandistica già dallo stesso Augusto, che si vantava di aver reso di marmo la vecchia città di mattoni (Svetonio, *Aug.* 28,3; Cassio Dione 56,30,3).

vit: / te quoque iam non plus, ut velit ipsa, potest, 8,11,7-8), una società senza nemici: lo stesso Catone, il nemico per antonomasia di Cesare, oggi sarebbe ‘cesariano’ (11,5,14)²¹.

Il tema dell’amore per il sovrano torna ripetutamente nella poesia flavia: cfr. ad es. Marziale 8,56

*Magna licet totiens tribuas, maiora daturus
dona, ducum victor, victor et ipse tui,
diligetis populo non propter praemia, Caesar,
te propter populus praemia, Caesar, amat.*

e 9,7,9-10

*Dilexere prius pueri iuvenesque senesque,
at nunc infantes te quoque, Caesar, amant;*

ma è un topos encomiastico particolarmente presente in un testo per noi prezioso, e pressoché coevo (100 d.C.) all’età flavia, il *Panegirico a Traiano* di Plinio il Giovane²².

Ora, l’idea che l’amore dei sudditi (la benevolenza, *eunoia*), e non il terrore, sia il migliore strumento di governo e la miglior difesa per il sovrano è molto antica: è ad es. già in Isocrate, *Nic.* 21, e la ritroviamo formulata tra gli altri da Cicerone, *off.* 2,23 *Omnium autem rerum nec aptius est quicquam ad opes tuendas ac tenendas quam diligi nec alienius quam timeri ... Malus enim est custos diuturnitatis metus contraque benivolentia fidelis vel ad perpetuitatem.* È infatti l’amore che legittima il potere del principe, e lo differenzia da quello del tiranno (un’opposizione già di Platone e Aristotele), creando il consenso sociale. Questo legame affettivo è un topos largamente diffuso nella panegiristica imperiale²³, e rientra nel rapporto di tipo emozionale che si instaura solitamente con un leader carismatico: i poeti flavi rappresentano l’imperatore come una figura dotata di poteri numinosi, un ‘dio in terra’, tale da esercitare sui sudditi un forte potere di seduzione alimentando la loro devozione personale.

²¹ Il paradosso di un Catone cesariano (cioè l’ambizione di convertire il nemico perdente dall’odio all’amore verso il vincitore, un sogno da età dell’oro, nella quale non esistono conflitti), torna anche in Stazio, *Silv.* 1,1,27-8 e poi, nella tradizione panegiristica, in Claudiano 17,165.

²² Un’analisi acuta del testo pliniano è offerta da BARTSCH 1994. Ma è da vedere ora, anche per l’influenza del testo di Plinio sulla tradizione retorico-politica fino a Machiavelli, CONNOLLY 2009, la quale legge l’opera “as an exercise in political theorizing” (260) che “articulates and defends not passive quietism but a mode of political thought that, taking the current reality of autocratic power as its first instance, operates in terms that transform or evade conventional roman republican habits which, Pliny subtly suggests, no longer serve the changed conditions of imperial politics” (261).

²³ Ad es. *paneg.* 2,1,3; 2,16,1-4; 5,3,1; 5,14,4; 6,16,2,6; 6,18,7; 12,2,2; 12,3,1,3, etc.

Al tempo stesso, il presupposto che porta gli autori di encomi politici ad adottare un linguaggio di tipo affettivo nei confronti del sovrano-*laudandus* è la sua grandezza senza confronti, la sua natura dichiarata come divina, che induce a professare nei suoi confronti una venerazione e dedizione senza riserve. Lo stesso presupposto lo troviamo nel linguaggio della letteratura erotica, che vede (ad es. nell'elegia latina) un poeta-amante dichiararsi 'schiavo' dell'amore per una donna-dea, vale a dire un rapporto di potere che oppone un *servus* alla sua *domina*, segnato da un'analogia asimmetria di ruoli. Le analogie dei moduli del corteggiamento erotico con quelli della letteratura di corte, cioè del 'corteggiamento' encomiastico, rivelano una 'naturale' interferenza tra due sfere espressive – fondata in entrambi i casi sull'atteggiamento psicologico dell'autore dell'encomio verso la figura-oggetto di quest'ultimo, ma anche sul rapporto intrinsecamente negoziale che lega le due parti²⁴ – e contribuiscono dunque a spiegare il carattere tipicamente affettivo del linguaggio dell'encomio.

Nel *Panegirico* pliniano il topos dell'amore per il sovrano, e più in generale il lessico dei sentimenti, ritorna con frequenza ossessiva: l'imperatore è anzitutto un padre dei suoi sudditi (21,3-4; 23,5)²⁵, e dunque il loro rapporto con lui è regolato da devozione e affetto filiale (essendo così amato, egli non ha nemmeno bisogno di difendersi con le armi: la sua casa "la difendono le guardie non già della crudeltà, ma dell'amore", 49,2). La capacità di amare del principe viene detta assoluta e senza distinzioni (quasi non ne può fare a meno), e il suo amore per i sudditi non può non avere un rispecchiamento nell'amore, ancora maggiore, per lui da parte loro (43,2 *nunc a pluribus amaris; nam et plures amas*); un amore che del resto è nell'interesse dei cittadini stessi (68,5 *Amamus quidem te in quantum mereris ... istud tamen non tui facimus amore sed nostri*). Anche perché, a sua volta, l'amore dei cittadini è condizione di quello degli dei, che non può mancare a un buon sovrano²⁶ e che fa prosperare l'intera società, nella quale dominano consenso e concordia universale²⁷.

²⁴ Sul tema cfr. ROSATI 2003.

²⁵ Su questo paradigma (costruito in opposizione al rapporto tra padrone e schiavo) cfr. ROLLER 2001, 233 ss.

²⁶ Cfr. 72,3-4 *Adeo nihil tibi amore civium antiquius, ut ante a nobis deinde a dis, atque ita ab illis amari velis, si a nobis ameris. Et sane priorum principum exitus docuit, ne a dis quidem amari nisi quos homines ament*; 74,3-4 *Quamvis enim faceremus quae amantes solent, illi tamen non amari se credebant sibi. Super haec precati sumus, ut sic te amarent di quemadmodum tu nos. Quis hoc aut de se aut principi diceret mediocriter amanti? Pro nobis ipsis quidem haec fuit summa votorum, ut nos sic amarent di quomodo tu. Estne verum, quod inter ista clamavimus: 'O nos felices'? Quid enim felicius nobis, quibus non iam illud optandum est, ut nos diligat princeps, sed di quemadmodum princeps?*

²⁷ Come nella totale unità di intenti tra imperatore e senato: cfr. 62,4-5 *Nunc inter principem senatumque dignissimi cuiusque caritate certatur. Demonstramus invicem, credimus invicem, quodque maximum*

Un procedimento ricorrente del panegirico è il confronto²⁸, spesso configurato come un'opposizione radicale tra bene e male: in questa retorica binaria, elementare come lo è questo lessico dei sentimenti, l'amore per il buon principe non può essere disgiunto dall'odio per il cattivo, che è solo l'altra faccia dell'amore, il suo naturale, e anzi necessario, presupposto e complemento (53,1-2 *Alioqui nihil non parum grate sine comparatione laudatur. Praeterea hoc primum erga optimum imperatorem piorum civium officium est, insequi dissimiles ... neque enim satis amarit bonos principes, qui malos satis non oderit*)²⁹. Il cattivo principe è quello passato (preferibilmente l'ultimo), rispetto al quale quello attuale che lo ha sostituito si qualifica come colui che ha salvato la collettività dalla rovina, avviandola verso un futuro radioso la cui garanzia sta proprio nella stabilità del nuovo potere, di quel principe ottimo che i cittadini devono amare nel loro stesso interesse, una volta che abbiano riconosciuto in lui il migliore tra tutti i governanti possibili.

Come hanno osservato vari studiosi, da Joseph Hellegouarc'h³⁰ a Peter White³¹ a Sandra Citroni Marchetti,³² il lessico dell'amore – il verbo *amare*, insieme ai coradicali *amor*, *amicitia*, *amicus* – a partire dagli ultimi decenni della repubblica, e poi in età augustea, è il più comune per designare i legami personali, e politici, anche laddove sia implicata una forte disparità di *status* fra le persone coinvolte: anzi, l'impiego ostentato di questo lessico è proprio il mezzo con cui si cerca di mascherare questa disparità, usando un linguaggio che simula una società di uguali, legati da un saldo vincolo affettivo, ormai invece superata nei fatti da una configurazione del potere fortemente gerarchizzata. L'appello al principio dell'amore è dunque la maniera di esorcizzare, o di dissimulare, questo radicale squilibrio di potere, perpetuando l'illusione di un mondo ormai superato. La grande letteratura d'età imperiale, da Tacito a Seneca anzitutto, ci dice che simulazione e dissimulazione sono l'atteggiamento più diffuso³³, o anzi connaturato e necessario, nella vita di corte (dove non è lecito *sentire quae velis et quae sentias dicere*)³⁴, e adeguarsi a questa generale ipocrisia collettiva è la condizione necessaria per cercare di sopravvivere in un contesto sociale altamente instabile e rischioso.

amoris mutui signum est, eosdem amamus. Proinde, patres conscripti, favete aperte, diligite constanter. Non iam dissimulandus est amor ne noceat, non premedum odium ne prosit: eadem Caesar quae senatus probat improbatque. Vos ille praesentes, vos etiam absentes in consilio habet.

²⁸ Illustra questo schema ricorrente, sulla base di alcuni panegirici non solo antichi, PAILLIER 2003.

²⁹ Cfr. anche 68,7 *Et alioqui, cum sint odium amorque contraria, hoc perquam simile habent, quod ibi intemperantius amamus bonos principes, ubi liberius malos odimus.*

³⁰ Cfr. HELLEGOUARC'H 1972, 146-151.

³¹ WHITE 1978, 80-81.

³² CITRONI MARCHETTI 2000, *passim*.

³³ Cfr. ad es. STROCCHIO 2001.

³⁴ Secondo WALLACE-HADRILL 1996, 305 "flattery and the concealment of true feelings were a structural necessity" della corte.

Quello dei sentimenti che si possono, o si debbono, nutrire verso chi detiene un potere assoluto è un problema su cui si è interrogato più volte il pensiero politico anche moderno, da Baldesar Castiglione (nel capitolo 2,18 del *Cortegiano*) a Machiavelli (il capitolo 17 del *Principe* esamina il tema “*s’elli è meglio essere amato che temuto, o e converso*”, dunque assumendo il punto di vista del principe) a Vittorio Alfieri, il quale nel trattato *Della Tirannide* (del 1777; capp. 16-17 “*Se si possa amare il tiranno, e da chi*”) argomenta che “*colui che potrà impunemente offendere tutti, e non essere mai impunemente offeso da chi che sia, sarà per necessità temutissimo, e quindi per necessità abborrito da tutti*”. Già Cicerone, del resto, osservava realisticamente che il reciproco timore tra sudditi e tiranno ingenera non certo amore ma piuttosto un reciproco odio (*Lael.* 52-53):

Haec enim est tyrannorum vita nimirum, in qua nulla fides, nulla caritas, nulla stabilis benivolentiae potest esse fiducia, omnia semper suspecta atque sollicita, nullus locus amicitiae. Quis enim aut eum diligat, quem metuat, aut eum, a quo se metui putet? Coluntur tamen simulatione dumtaxat ad tempus. Quodsi forte, ut fit plerumque, ceciderunt, tum intellegitur, quam fuerint inopes amicorum.

L’ostentazione di amore (anche il verbo *colo* rientra nel lessico dell’‘amore politico’) è dunque il risultato della simulazione, dell’ipocrisia diffusa che caratterizza i regimi tirannici e le corti che attorno ad essi ruotano (Alfieri la chiama “la maschera dell’amore”, cioè la forma sotto cui nelle corti si camuffa la paura). Regimi tirannici che, per gli scrittori di encomi, sono sempre quelli del passato, e mai del presente: nelle parole di Plinio, ad esempio, com’è spontaneo e sincero l’amore per Traiano così viene detto ipocrita il finto amore che nascondeva l’odio verso il cattivo imperatore Domiziano (85,1):

*Iam etiam et in privatorum animis exoleverat priscum mortalium bonum amicitia, cuius in locum migraverant adsentationes blanditiae et peior odio amoris simulatio. Etenim in principum domo nomen tantum amicitiae, inane scilicet inrisumque remanebat. Nam qui poterat esse inter eos amicitia, quorum sibi alii domini alii servi videbantur?*³⁵

Com’è stato osservato, il *Panegirico* di Plinio è ossessionato dal bisogno di provare la propria sincerità³⁶: l’encomio si dice autentico, frutto di un amore sincero, e tutt’altra cosa dalla lode adulatoria che è invece tipica dei regimi segnati dalla schiavitù (55,3 *ingeniosior est enim ad excogitandum simulatio veritate, servitus libertate, metus amore*). È ovvio che una così insistita *excusatio* vuole fugare il sospetto della propaganda imposta, o di un’intenzione

³⁵ Che non sia possibile amicizia in un rapporto così asimmetrico, che si configura piuttosto come una relazione tra schiavo e padrone, dominata dalla paura, è affine all’argomento del *Lelio* di Cicerone visto qui sopra.

³⁶ BARTSCH 1994, 149 (*The art of sincerity* è il titolo dell’intero capitolo, 148-187).

adulatoria, che confermerebbe la natura non-liberale del potere lodato, il quale fa mostra perciò di non volere la lode, di accettarla suo malgrado (una formula che salva così l'onore del *laudandus* non meno che del *laudator*)³⁷. Il panegirico di Plinio è perciò presentato come una concessione che Traiano fa (malvolentieri, perché 'odia essere lodato') all'affetto dei suoi sudditi, dando con ciò ulteriore prova della sua *civilitas*: 4,3 *cedis adfectibus nostris, nec nobis munera tua praedicare, sed audire tibi necesse est*. Anche Traiano, come già gli imperatori precedenti a partire da Cesare e Augusto (che non a caso nella sua autobiografia insiste sul rifiuto di molte delle cariche ripetutamente a lui offerte), si confronta col problema, squisitamente politico, dei limiti da porre alle profferte di elogi³⁸: nelle parole di Plinio il sovrano viene detto costretto ad accettare le proprie lodi (*igitur cogendus fuisti*, 5,6) dalla pressione dei sudditi che lo amano, allo scopo cioè di esibire il suo come un cedimento al loro affetto (la situazione si sarebbe dunque rovesciata: se prima, con gli imperatori precedenti come Domiziano, si imponeva l'autorità del sovrano che si proclamava *dominus et deus*, a prevalere ora è l'amore dei cittadini)³⁹. Perché tra le virtù che del buon sovrano si devono celebrare c'è proprio la modestia, e la vicinanza ai sudditi, che la sua divina grandezza non gli fa dimenticare (egli realizza così il modello del *civilis princeps*)⁴⁰, e che lo rende perciò degno di essere amato da quei cittadini cui egli generosamente 'si concede'⁴¹.

La martellante ostentazione di sincerità che pervade il testo di Plinio tradisce in realtà la difficoltà di parlare liberamente al sovrano, e del sovrano, in una struttura sociale fondata su una radicale disuguaglianza e asimmetria di potere⁴². I confini circoscritti entro cui Plinio sa di doversi muovere sono lucidamente definiti da lui stesso in una lettera in cui spiega la genesi del *Panegirico*, e la propria decisione di seguire la tecnica del *laudando praecipere*, che gli permette di assolvere al proprio dovere di cittadino leale al sovrano senza abdicare alla sua dignità morale e intellettuale:

³⁷ La mossa rientra insomma nel rituale del 'rifiuto' (soprattutto di cariche), così diffuso nel comportamento politico del *princeps*, e le cui sottili finalità semiotiche sono efficacemente colte da WALLACE-HADRILL 1982, 37: "refusal ... is a gesture designed to substantiate an elaborate pretence that things are not as they seem".

³⁸ Cfr. BARTSCH 1994, 163-164.

³⁹ Sull'ambiguità di questo richiamo alla paura dominante sotto Domiziano (in opposizione al presente) cfr. CONNOLLY 2009, 264 ss.

⁴⁰ Su cui è da vedere ancora WALLACE-HADRILL 1982.

⁴¹ Sulla strategia politica implicita nell'atteggiamento tenuto verso l'élite sociale cfr. WALLACE-HADRILL 1996, 306: "The accessibility of the emperor to the upper classes and his 'civil' treatment of them as 'equals' was an essential part of the strategy of power, and it makes the imperial court fundamentally different from the court of any hellenistic ruler".

⁴² CONNOLLY 2009, 278 lo definisce un "text of praise produced out of constraint and fear that insists on speaking about freedom".

bono civi convenientissimum credidi eadem illa spatiosius et uberius volumine amplecti, primum ut imperatori nostro virtutes suae veris laudibus commendarentur, deinde ut futuri principes non quasi a magistro sed tamen sub exemplo praemonerentur, qua potissimum via possent ad eandem gloriam niti. Nam praecipere qualis esse debeat princeps, pulchrum quidem sed onerosum ac prope superbum est; laudare vero optimum principem, ac per hoc posteris velut e specula lumen quod sequantur ostendere, idem utilitatis habet adrogantiae nihil (epist. 3,18,1-3).

Plinio è fin troppo cosciente che il suo discorso rientra a pieno titolo in una tradizione encomiastica che ormai, per l'abuso che il servilismo dilagante ne ha indotto, risulta irrimediabilmente screditata (come nel famoso prologo dell'*Agricola* osserva in maniera obliqua lo stesso Tacito: *at nunc narraturo mihi vitam defuncti hominis venia opus fuit, quam non petissem incusaturus: tam saeva et infesta virtutibus tempora*, 1,4). Del resto lo stesso Plinio, nella lettera sopra citata, riconosce come il discorso encomiastico risulti universalmente invisibile perché percepito come falso: una norma rispetto alla quale la *gratiarum actio* da lui rivolta a Traiano rappresenta, va da sé, l'eccezione (perché eccezionale è, implica Plinio, la natura stessa del *princeps* da lui elogiato: *epist. 3,18,7 accedet ergo hoc quoque laudibus principis nostri, quod res antea tam invisiva quam falsa, nunc ut vera ita amabilis facta est*). L'encomio, in altre parole, finisce per risultare controproducente, danneggia chi lo riceve: è un discorso ormai compromesso, che ha perso il suo senso autentico. Il fatto è che la natura stessa del linguaggio encomiastico denuncia il potere detenuto dal suo oggetto-destinatario, e dunque tradisce l'adulazione nei suoi confronti: nel discorso 1,19 di Epitteto (*Come comportarsi davanti a un tiranno*), alla richiesta di definire la natura del proprio potere il tiranno risponde "sono adulato da tutti", e dà in questo modo la misura di un potere illimitato.

Questo ci riporta al problema del sospetto congenito di falsità, di adulazione, dell'encomio rivolto a un potente, che è un vizio sociale tipico dei regimi strutturati gerarchicamente con al vertice il detentore di un potere autocratico, dalla cui volontà può dipendere il destino dei suoi sudditi (un problema oggetto ad es. di riflessione morale dell'operetta di Plutarco *Come distinguere l'adulatore dall'amico*). È la ragione per cui, come dice un noto passo di Dione Crisostomo (6,59, nell'orazione *Sulla tirannide*), un tiranno non è mai davvero contento di ascoltare il proprio elogio, perché è sempre convinto che esso sia falso. L'encomio di un potente insomma è intrinsecamente condannato a esser creduto falso, a esser considerato frutto dell'ipocrisia adulatoria di chi ne è l'autore.

Ma le più eloquenti in proposito sono le parole di Atreo, il tiranno-arche-tipo del teatro di Seneca⁴³, colui che rifiuta la *clementia* e l'amore dei sudditi e teorizza lucidamente il terrore, facendo suo il famoso *oderint dum metuant*

⁴³ Sulla figura dell'Atreo senecano cfr. SCHIESARO 2003, cap. 4 (139-176, spec. 161-162).

proclamato dall'omonimo personaggio di Accio, un motto in cui Seneca filosofo vedeva simboleggiato l'orrore del potere tirannico⁴⁴. Quella che per Dione Crisostomo è la frustrazione di ogni tiranno, Atreo la volge in piacere: non solo il piacere sadico di vedere l'ipocrisia dei sudditi che odiano il tiranno ma per paura si costringono a lodarlo, ma un piacere ancora più perverso, quello che li spinge a volerlo amare, a volere cioè il contrario di quel che sentono, ad annullare la propria volontà autentica (*Thyest.* 205 ss.):

*At. Maximum hoc regni bonum est,
quod facta domini cogitur populus sui
tam ferre quam laudare. Sat. Quos cogit metus
laudare, eosdem reddit inimicos metus.
At qui favoris gloriam veri petit,
animo magis quam voce laudari volet.
At. Laus vera et humili saepe contingit viro,
non nisi potenti falsa. Quod nolunt velint*⁴⁵.

Una lode vera, dice Atreo, può toccare a chiunque, mentre quella falsa solo a un potente. In altre parole, l'encomio, ci dice Seneca (che dell'ambiente di corte e dei suoi codici di comportamento conosce ogni segreto), *soprattutto se è falso*, se come tale cioè viene percepito, dà la misura del potere di chi ne è oggetto (e quindi a un tiranno come Atreo dà più soddisfazione). L'encomio insomma, senza riuscire a convincere della propria sincerità, agisce involontariamente come un segno del potere del suo destinatario; e quanto più esso è esagerato e servile, tanto più chi ne è oggetto ne risulta contrassegnato come un despota. Il destino dell'encomio, o almeno dell'encomio di un potente, è insomma di produrre un esito opposto alle sue intenzioni dichiarate, di risolversi in una rappresentazione del potere smisurato che quel potente detiene. Il linguaggio, in altre parole, parla oltre e anche *contro* le proprie intenzioni: e dice che non ci può essere encomio sincero di un potente.

È lo scacco estremo cui va incontro la forma-encomio, l'ultimo tra i tanti paradossi che caratterizzano questo tipo di discorso, quando è minato alla

⁴⁴ Cfr. *dial.* 3,20,4-5 *illa dira et abominanda 'oderint, dum metuant'. Sullano scias saeculo scriptam. Nescio utrum sibi peius optaverit ut odio esset an ut timori...; cfr. anche de clem. 12,4 (cum invisus sit, quia timetur, timeri vult, quia invisus est, et illo execrabili versu, qui multos praecipites dedit, utitur...), dove quel verso 'esecrando' viene assunto a emblema di una concezione, o pratica, del potere non solo aberrante in sé ma anche politicamente sconsiderata e autolesionistica.*

⁴⁵ Cfr. MADER 1998, 37 (che rileva i tratti alla Orwell di questa concezione del potere): "power on this view is the tyrant's capacity to enforce his will upon his victims, thereby destroying their psychological autonomy and integrity", col perverso obiettivo di ottenere quel "volontario asservimento della volontà" (denunciato da un noto passo tacitano come estrema *species adulandi*, *ann.* 1,8,4) su cui è da vedere ora BESSONE c.d.s.

base da un marcato squilibrio nei rapporti di forza tra chi lo fa e chi lo riceve. Analogamente accade per il linguaggio dell'amore: quanto maggiore è la asimmetria nel rapporto che si vuol presentare come un affetto tra *amici*, tanto più falso e ipocrita è l'amore che viene proclamato, e che è invece impossibile. Come afferma Diogene nell'orazione di Dione, con tutta la sua ricchezza e potenza il tiranno non potrà mai avere quello che è il tesoro più grande, un'amicizia sincera.

Bibliografia

- AHL, F. 1984, *The Rider and the Horse. Politics and Power in Roman Poetry from Horace to Statius*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.32.1, Berlin - New York, 40-110.
- BARTSCH, S. 1994, *Actors in the Audience. Theatricality and Doublespeak from Nero to Hadrian*, Cambridge, Mass. - London.
- BESSONE, F. c.d.s., *Quod nolunt velint (Sen. Thy. 212)*, in A. BALBO - F. BESSONE - E. MALASPINA (edd.), *'Tanti affetti in tal momento'. Studi in onore di Giovanna Garbarino*.
- BRAUND, S.M. 1998, *Praise and Protreptic in Early Imperial Panegyric: Cicero, Seneca, Pliny*, in M. WHITBY (ed.), *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden, 53-75.
- CITRONI MARCHETTI, S. 2000, *Amicizia e potere nelle lettere di Cicerone e nelle elegie ovidiane dall'esilio*, Firenze.
- COLEMAN, K.M. 1986, *The Emperor Domitian and Literature*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.32.5, Berlin - New York, 3087-3115.
- CONNOLLY, J. 2009, *Fear and Freedom. A New Interpretation of Pliny's Panegyricus*, in G. URSO (ed.), *Ordine e sovversione nel mondo greco e romano*, Pisa, 259-278.
- ELIAS, N. 1980, *La società di corte*, trad. it., Bologna.
- FABBRINI, D. 2007, *Il migliore dei mondi possibili. Gli epigrammi efrastici di Marziale per amici e protettori*, Firenze.
- FORMISANO, M. 2008, *Speculum principis, speculum oratoris: alcune considerazioni sui Panegyrici Latini come genere letterario*, in L. CASTAGNA - C. RIBOLDI (edd.), *Amicitiae templa serena: studi in onore di G. Aricò*, Milano, I, 581-599.
- GEYSSEN, J.W. 1996, *Imperial Panegyric in Statius. A Literary Commentary on Silvae 1.1*, New York.
- GOLD, B.K. 2003, *'Accipe divitias et vatum maximus esto': Money, Poetry, Mendicancy*

- and Patronage in Martial, in A.J. BOYLE - W.J. DOMINIK (edd.), *Flavian Rome: Culture, Image, Text*, Leiden - Boston, 591-612.
- HÅKANSON, L. 1969, *Statius' Silvae: Critical and Exegetical Remarks with Some Notes on the Thebaid*, Lund.
- HELLEGOUARC'H, J. 1972, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris.
- HENDERSON, J. 1998, *A Roman Life: Rutilius Gallicus on Paper and in Stone*, Exeter.
- HERMAN, G. 1997, *The Court Society of the Hellenistic Age*, in P. CARTLEDGE - P. GARNSEY - E. GRUEN (edd.), *Hellenistic Constructs. Essays in Culture, History, and Historiography*, Berkeley - Los Angeles - London, 199-224.
- INSTINSKY, H.U. 1940, *Consensus universorum*, "Hermes" 75, 265-278.
- LOTTITO, G. 1974-1975, *Il tipo etico del liberto funzionario di corte (Stazio, Silvae III 3 e V 1)*, "DArch" 8, 275-383.
- MADER, G. 1998, *Quod nolunt velint: Deference and Doublespeak at Seneca, Thyestes 334-335*, "CJ" 94, 31-47.
- NEWLANDS, C. 2002, *Statius' Silvae and the Poetics of Empire*, Cambridge.
- NEWLANDS, C. 2009, *Statius' Self-conscious Poetics: Hexameter on Hexameter*, in W.J. DOMINIK - J. GARTHWAITE - P.A. ROCHE (edd.), *Writing Politics in Imperial Rome*, Leiden - Boston, 387-404.
- PAILLIER, J.-M. 2003, *L'éloge du Prince comme anti-éloge: l'exemplum du Panégyrique de Trajan, de l'Antiquité tardive au Pérou des Incas*, in I. COGITORE - F. GOYET (edd.), *L'Éloge du Prince. De l'Antiquité au temps des Lumières*, Grenoble, 65-79.
- PANI, M. 2003, *La corte dei Cesari*, Roma - Bari.
- PERNOT, L. 1993, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris.
- PICONE, G. (ed.) 2008, *Clementia Caesaris. Modelli etici, parenesi e retorica dell'esilio*, Palermo.
- ROLLER, M.B. 2001, *Constructing Autocracy. Aristocrats and Emperors in Julio-Claudian Rome*, Princeton.
- ROSATI, G. 2002, *Muse and Power in the Poetry of Statius*, in E. SPENTZOU - D. FOWLER (edd.), *Cultivating the Muse. Struggles for Power and Inspiration in Classical Literature*, Oxford, 229-251.
- ROSATI, G. 2003, *'Dominus/domina': moduli dell'encomio cortigiano e del corteggiamento amoroso*, in R. GAZICH (ed.), *'Fecunda licentia'. Tradizione e innovazione in Ovidio elegiaco*, Milano, 49-69.
- ROSATI, G. 2006, *Luxury and Love: the Encomium as Aestheticisation of Power in Flavian Poetry*, in R. NAUTA - H.-J. VAN DAM - J.J.L. SMOLENAARS (edd.), *Flavian Poetry*, Leiden - Boston - Köln, 41-58.

- ROSATI, G. 2008, *Status, Domitian and Acknowledging Paternity. Rituals of Succession in the Thebaid*, in J.J.L. SMOLENAARS - H.-J. VAN DAM - R. NAUTA (edd.), *The Poetry of Statius*, Leiden - Boston - Köln, 175-193.
- SCHIESARO, A. 2003, *The Passions in Play. Thyestes and the Dynamics of Senecan Drama*, Cambridge.
- SMOLENAARS, J.J.L. 2006, *Ideology and Poetics along the via Domitiana: Statius Silvae 4.3*, in R. NAUTA - H.-J. VAN DAM - J.J.L. SMOLENAARS (edd.), *Flavian Poetry*, Leiden - Boston - Köln, 223-244.
- SPAWFORTH, A.J.S. (ed.) 2007, *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*, Cambridge - New York.
- SPISAK, A.L. 2007, *Martial. A Social Guide*, London.
- STROCCHIO, R. 2001, *Simulatio e dissimulatio nelle opere di Tacito*, Bologna.
- SULLIVAN, J.P. 1991, *Martial: the Unexpected Classic. A Literary and an Historical Study*, Cambridge.
- VESSEY, D.W.T.C. 1982, *Flavian Epic*, in E.J. KENNEY (ed.), *The Cambridge History of Classical Literature. II. Latin Literature*, Cambridge, 558-596.
- VEYNE, P. 2005, *L'empire gréco-romain*, Paris.
- WALLACE-HADRILL, A. 1982, *Civilis Princeps: Between Citizen and King*, "JRS" 72, 32-48.
- WALLACE-HADRILL, A. 1996, *The Imperial Court*, in A.K. BOWMAN - E. CHAMPLIN - A. LINTOTT (edd.), *The Cambridge Ancient History. X. The Augustan Empire, 43 B.C. - A.D. 69*, Cambridge, 283-308.
- WALLACE-HADRILL, A. 2009, *La corte flavia*, in F. COARELLI (ed.), *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi*, Roma, 302-307.
- WEBER, G. 1993, *Dichtung und höfische Gesellschaft: die Rezeption von Zeitgeschichte am Hof der ersten drei Ptolemäer*, Stuttgart.
- WHITE, P. 1978, *Amicitia and the Profession of Poetry in Early Imperial Rome*, "JRS" 68, 74-92.
- WINTERLING, A. (ed.) 1997, *Zwischen "Haus" und "Staat". Antike Höfe im Vergleich*, München.
- WINTERLING, A. 1999, *Aula Caesaris. Studien zur Institutionalisierung des römischen Kaiserhofes in der Zeit von Augustus bis Commodus (31 v. Chr. - 192 n. Chr.)*, München.
- ZEINER, N.K. 2005, *Nothing Ordinary Here: Statius as Creator of Distinction in the Silvae*, New York - London.