Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice și Creștine

Nr. 21, 2/1 2026

CLASSICA & CHRISTIANA



In honorem NELU ZUGRAVU

EDITURA UNIVERSITĂȚII „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAȘI

Classica et Christiana
Revista Centrului de Studii Clasice şi Creştine
Fondator: Nelu ZUGRAVU
21, 2/1 2026

Classica et Christiana
Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani
Fondatore: Nelu ZUGRAVU
21, 2/1 2026

ISSN: 1842 – 3043
e-ISSN: 2393 – 2961

Comitetul ştiinţific / Comitato scientifico

Moisés ANTIQUEIRA (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Sabine ARMANI (Université Paris 13-CRESC - PRES Paris Cité Sorbonne)
Immacolata AULISA (Università di Bari Aldo Moro)
Andrea BALBO (Università degli Studi di Torino)
Antonella BRUZZONE (Università degli Studi di Sassari)
Livia BUZOIANU (Muzeul Naţional de Istorie şi Arheologie Constanţa)
Claudio César CALABRESE (Universidad Panamericana - Campus Aguascalientes)
Dan DANA (Centre National de la Recherche Scientifique/HiSoMA (UMR 5189), Lyon)
Beatrice GIROTTI (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna)
M[aria] Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE (Universidad de Alicante)
Attila JAKAB (Civitas Europica Centralis, Budapest)
Fred W. JENKINS (University of Dayton)
Domenico LASSANDRO (Università di Bari Aldo Moro)
Carmela LAUDANI (Università della Calabria)
Patrizia MASCOLI (Università di Bari Aldo Moro)
Dominic MOREAU (Université de Lille)
Sorin NEMETI (Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca)
Evalda PACI (Centro di Studi di Albanologia, Tirana)
Vladimir P. PETROVIĆ (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade)
Luigi PIACENTE (Università di Bari Aldo Moro)
Sanja PILIPOVIĆ (Institute of Archaeology, Belgrade)
Mihai POPESCU (C.N.R.S. - ANHIMA, Paris)
Julijana VISOČNIK (Archdiocesan Archives of Ljubljana)
Heather WHITE (Classics Research Centre, London)

Comitetul de redacţie / Comitato di redazione
Claudia TĂRNĂUCEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi)
Nelu ZUGRAVU, director al Centrului de Studii Clasice şi Creştine
al Facultăţii de Istorie a Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
(*director responsabil / direttore responsabile*)
Claudiu-Costel LUCA (Centrul de Studii Clasice şi Creştine)

Corespondenţa / Corrispondenza:
Prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU
Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice şi Creştine
Bd. Carol I, nr. 11, 700506 - Iaşi, România
Tel. ++40 232 201634 / Fax ++40 232 201156
e-mail: nelu@uaic.ro

Toate contribuţiile sunt supuse unei duble analize anonime (*double-blind peer review*), efectuate de specialişti români şi străini.
All contributions are subject to a double anonymous analysis (double blind peer review), carried out by Romanian and foreign specialists.
La redazione sottopone preliminarmente tutti i contributi pervenuti a un procedimento di doppia lettura anonima (*double-blind peer review*) affidato a specialisti romeni e stranieri.

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” din IAŞI
FACULTATEA DE ISTORIE
CENTRUL DE STUDII CLASICE ŞI CREŞTINE

Classica et Christiana

21, 2/1
2026

In honorem Nelu Zugravu

a cura di

Luigi PIACENTE e Claudia TĂRNĂUCEANU

ISSN: 1842 – 3043
e-ISSN: 2393 – 2961

Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi
700511 - Iaşi, tel./fax ++ 40 0232 314947



Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961

NELU ZUGRAVU IASSIENSIS PROFESSORIS LAUDATIO

Inter claros viros humanarum litterarum cultores et iuventutis magistros, qui antiquitatem pervestigando magnam existimationem sibi comparaverint, merito iureque numerandus est vir doctus Nelu Zugravu, antiquitatis Romanae atque Christianae sedulus indagator et in nobilissima Dacoromaniae Universitate Iassiensi professor ordinarius, qui ad classica studia promovenda mirabilem operam navavit atque doctrinae suae fructus liberaliter discipulis tradidit.

Multa variaque volumina et commentariola edidit, maxima digna aestimatione, cum vere ad antiquitatis cognitionem augendam plurimum contulerint. Imperii Romani res gestas, posterioris aevi historiam, Christianae doctrinae fontes, regionis Danubianae Romanam historiam diligentissime atque acri iudicio semper investigavit. Memorandae proinde illius sunt criticae editiones, eruditissimis instructae commentariis, inter quas, exempli gratia, Ciceronis *Philippicae*, *Res gestae divi Augusti*, *Sexti Aurelii Victoris De Caesaribus*, *Fontes historiae Dacoromanae Christianitatis*.

«Centrum Studiorum Classicorum et Christianorum» in Iassiensi «Alexandru Ioan Cuza» Universitate condidit, moderatus est eique adsidue praefuit. Periodica Commentaria, quibus nomen est «Classica et Christiana», maxima cura solidissimisque fundamentis instituit, inter praecipuas vero litterarum Europaeas ephemerides haud dubie numeranda, quae docta inter Dacoromaniae, Italiae ceterarumque nationum eruditos colloquia fovit.

Constanti opera omnium gentium internationalia Colloquia in urbe Iassiensi persaepe promovit et, plurimis antiquitatis cultoribus praesentibus, sapienter moderatus est, feliciterque perfecit et quam celerrime dissertationum volumina in lucem edidit.

Magister egregius, ad studia classica atque Christianae antiquitatis in Dacoromania fovenda plurimum contulit. In Italiae universitatibus autem, Barensi, Sassariensi ac Bononiensi, hospes professor saepe fuit, necnon apud complura Europae litterarum scientiarumque instituta.

In honorem igitur huius inlustris viri, ob illius praeclara in studiis merita, ob adsiduum studiorum classicorum Christianorumque incrementum, amici et collegae ex Dacoromania, Italia aliisque Europae atque Americae nationibus hoc gratum sincerumque existimationis munus summa voluntate libentique animo ei tribuunt.

D. Lassandro, L. Piacente, C. Tărnăuceanu

SUMAR / INDICE / CONTENTS

SIGLE ŞI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 17

***

Lista publicaţiilor profesorului Nelu Zugravu [List of Professor Nelu Zugravu's Publications] / 19

***

Marco ALMANSA FERNÁNDEZ, Gods and arrows: military mobility and religious diffusion through the units *sagittarii* / 49

Maria AMBROSETTI, *It's raining birds*. Storia e spettacolo in Celio Antipatro [*It's raining birds*. History and spectacle in Coelius Antipater] / 71

Moisés ANTIQUEIRA, Aurelius Victor and the City of Rome: between ideas and sites of memory / 83

Rosalba ARCURI, Il *charisma* di Radagaiso tra riti ancestrali e processi etnogenetici [The 'charisma' of Radagaisus between ancestral rites and ethnogenetic processes] / 97

Sergio AUDANO, Il *liber* di Tacito: osservazioni e proposte su un *locus desperatus* dell'*Historia Augusta* (*Tac.* 10, 3) [The *liber* of Tacitus: Observations and Proposals on a *locus desperatus* of the *Historia Augusta* (*Tac.* 10, 3)] / 115

Immacolata AULISA, I *Versus de bibliotheca* di Isidoro di Siviglia: autori rappresentati e fonti utilizzate [Isidore of Seville's *Versus de bibliotheca*: authors represented and sources used] / 129

Andrea BALBO, Retori, oratori e declamatori tardoantichi poco conosciuti o ignoti [Lesser-known and unknown Late Antique rhetoricians, orators, and declaimers] / 165

Nicola BIFFI, A proposito delle *Diegeseis* XLVI e XLVIII di Conone [Regarding Conon's *Diegeseis* XLVI and XLVIII] / 177

Florica BOHÎLȚEA-MIHUȚ, Innovation and elite adaptation: few remarks on the *uillatica pastio* in Varro's *De Re Rustica* / 195

Antonella BRUZZONE, Mettere in scena il testo. Esperienze plurisensoriali nella poesia di Claudiano [Staging the text. Multisensory experiences in Claudian's poetry] / 215

Livia BUZOIANU, Problèmes financiers dans les cités grecques de la côte ouest du Pont-Euxin (III^e^-I^er^ siècles av. J.-C.) : emprunts [Financial problems in the Greek cities on the western coast of the Black Sea (3rd-1st centuries BC): loans] / 233

Claudio CALABRESE, Humanidad y (des)memorias en *Habíamos ido al mar* de Ethel Junco [Humanity and (dis)memories in *Habíamos ido al mar* by Ethel Junco] / 249

Federica CALABRESE, *Auctoritas feminea*, monachesimo doppio e costruzione dinastica nell'Inghilterra del VII secolo [*Auctoritas feminea*, double monasticism, and dynastic construction in the 7th century England] / 269

Maria Carolina CAMPONE, *Dispensator deus*: l'epistola 24 di Paolino di Nola, un trattato polisemico e polifunzionale [*Dispensator deus*: the Epistle 24 of Paulinus of Nola, a polysemic and multifunctional treatise] / 287

Alessandro CAPONE, *Aggrediar Hiezechiel prophetam*: Gerolamo e l'impresa di commentare Ezechiele [*Aggrediar Hiezechiel prophetam*: Jerome and the enterprise of *Commentary on Ezekiel*] / 307

Juan Ramón CARBÓ GARCÍA, Ainhoa DE MIGUEL IRURETA, Classical reception in the paintings of the Seven Wonders of Antiquity by František Kupka and Salvador Dalí / 327

Valy CEIA, Roma altitudinală. Perenitatea unei paradigme existenţiale [Rome at altitude: the enduring nature of an existential paradigm] / 357

Ioana COSTA, Glosele lui Eriugena la *De nuptiis Philologiae et Mercurii* [Eriugena's glosses on *De nuptiis Philologiae et Mercurii*] / 373

Gilvan Ventura DA SILVA, John Chrysostom as 'soul physician': a key aspect of his confrontation against Jews and Judaizers in 4th-century Antioch / 381

Dan DANA, Maxime EMION, Le catalogue de soldats de Salsovia (*I. Chr. România* 272). Réédition et commentaire d'un témoignage d'époque tétrarchique de la province de Scythie [The catalogue of soldiers from Salsovia (*I. Chr. România* 272). Reedition and commentary of a testimony of Tetrarchic period from the province of Scythia] / 397

Vincenzo DEL CORE, Le *sententiae* nei panegirici di Simmaco [The *sententiae* in Symmachus' panegyrics] / 427

Pablo C. DÍAZ, Bárbaros errantes y soldados mercenarios en la Hispania de siglo V [Wandering barbarians and mercenary soldiers in 5th-century Hispania] / 447

Emanuele Riccardo D'AMANTI, Il contributo di grammatici ed eruditi antichi per la *constitutio textus* di Properzio [The contribution of ancient grammarians and scholars to the *constitutio textus* of Propertius] / 463

Immacolata ERAMO, What are Polyaenus' *Stratagems* for?/ 479

Carla FALLUOMINI, Osservazioni sul lessico religioso dei Goti, tra paganesimo e cristianesimo [Observations on the religious vocabulary of the Goths: between Paganism and Christianity] / 497

Erica FILIPPINI, Comunicare per immagini: semantizzazione e risemantizzazione del tipo monetale dell'uccisione di Tarpeia tra il periodo della Guerra Sociale e l'età augustea [Communicating through images: the construction and reconfiguration of meaning in the coin type depicting the killing of Tarpeia from the Social War to the Augustan Age] / 515

Lee FRATANTUONO, Arcadia in the *Aeneid* / 535

Ornella FUOCO, Metafora agricola e metafora pastorale nei *carmina* di Venanzio Fortunato [Agricultural and pastoral metaphors in the *Carmina* of Venantius Fortunatus] / 557

Beatrice GIROTTI, Politica, strategia e memoria del conflitto nel tardo impero: riconciliazione e pacificazione nei *Panegyrici Latini* [Politics, strategy and memory of conflict in the late Empire: reconciliation and pacification in the *Latin Panegyrics*] / 577

M.ª Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE, Le *nomen Ulpius/a* dans l'épigraphie de l'Hispanie [The name *Ulpius/a* in the epigraphy of *Hispania*] / 595

Ioan-Augustin GURIȚĂ, *Prolegomena ad narrationem de excidio Constantinopolis in cultura Dacoromana*. Câteva observaţii privitoare la sursa unei versiuni româneşti a „Istoriei pentru robia slăvitei cetăţi a Ţarigradului…" (sec. XVIII-XIX) [*Prolegomena ad narrationem de excidio Constantinopolis in cultura Dacoromana*. Some remarks on the source of a Romanian version of "The history of the captivity of the glorious city of Constantinople…" (18th-19th centuries)] / 619

Paraschiv-Dumitru HANGANU, About two magical gems of Gnostic origin from the Roman province of Dacia / 659

Martijn ICKS, A tale of two palaces. The courts of Arcadius and Honorius in the works of Claudian / 675

Olimpia IMPERIO, L'atletismo e i suoi detrattori: le vie del pensiero nell'*Autolico* di Euripide [Athletics and its detractors: trajectories of thought in Euripides' *Autolycus*] / 691

Gheorghe IUTIȘ, Împăratul Traian în manualele de istorie din perioada 1920-1948 [Emperor Trajan in history textbooks from 1920 to 1948] / 707

Ștefan IVAS, Câteva observaţii asupra unui pasaj din Dio Chrysostomos referitor la *Getae* (*Or*. 48.5) [Some observations on a passage in Dio Chrysostom concerning the *Getae* (*Or*. 48.5)] / 717

George IVAȘCU, Reprezentarea suveranului în corespondența administrativă a lui Symmachus [The representation of the sovereign in Symmachus' administrative correspondence] / 725

Attila JAKAB, Les chrétiens « orthodoxes » et les Autres (l'hétérodoxe, le païen, le juif) de Constantin (313/324) à Théodose le Grand (379/380) [Orthodox Christians and the others (the heterodox, the pagans, and the Jews) from Constantine (313/324) to Theodosius the Great (379/380)] / 743

Alessandro LAGIOIA, L'epistola prefatoria di Carlo Magno all'Omeliario di Paolo Diacono: il re, il *clientulus* e il '*peer reviewer*' [The prefatory Letter of Charlemagne to Paul the Deacon's Homiliary: kingship, *clientulus*, and '*peer reviewer*'] / 761

Domenico LASSANDRO, Dante e la lingua latina [Dante and the Latin language] / 787

Carmela LAUDANI, Il potere del canto: un omaggio alla poesia in Sil. 11, 288-297; 440-482 [The power of song: a tribute to poetry in Sil. 11, 288-297; 440-482] / 797

Anna Maria LIBERATI, Cattolicesimo, Democrazia Cristiana e mito di Roma in Italia all'alba del secondo dopoguerra. Un caso di studio [Catholicism, Democrazia Cristiana, and the myth of Rome in Italy at the dawn of the Second Post-World period. A case study] / 817

Claudiu-Costel LUCA, Cronologie și memorie identitară în istoriografia latină păgână din a doua jumătate a secolului al IV-lea [Chronology and identity memory in pagan Latin historiography from the second half of the 4th century] / 833

Ecaterina LUNG, Runaway nuns and running emotions around the Poitiers revolt (589-590) / 847

Marcello MARIN, Giorgio Otranto e la trasformazione di *Vetera Christianorum* [Giorgio Otranto and the transformation of *Vetera Christianorum*] / 861

Patrizia MASCOLI, La lenta elaborazione delle *Etymologiae* di Isidoro nel carteggio con Braulione [The gradual composition of Isidore's *Etymologiae* through his correspondence with Braulio] / 883

Attilio MASTINO, Paola RUGGERI, *Valerius Maximianus* e *Ulpia Aristonice* in Numidia dopo la Dacia: un dossier epigrafico tra rappresentazione pubblica, relazioni familiari e culti religiosi [*Valerius Maximianus* and *Ulpia Aristonice* in Numidia after Dacia: an epigraphic dossier on public representation, family relations, and religious cults] / 893

Lucreţiu MIHAILESCU-BÎRLIBA, Capacité de stockage en Mésie Inférieure sous le Haut-Empire. Le cas du *horreum* d'Ibida [Storage capacity in Moesia Inferior during the Early Roman Empire: the case of the *horreum* at Ibida] / 917

Manuela MONGARDI, Quale *Augusta*? Riflessioni a margine di *CIL* III, 14333 = *AE* 1901, 207 [Which *Augusta?* Reflections on *CIL* III, 14333 = *AE* 1901, 207] / 929

Roberto MONTEFINESE, From event to definition: martyrdom in Isidore of Seville's *Etymologiae* / 943

Sorin NEMETI, Dea Regina from Ulpia Sarmizegetusa / 961

Florentina NICOLAE, Dimitrie Cantemir's view on Constantinople (across his works) / 973

Simona NICOLAE, Codex *Mosquensis synodalis graecus* 458 şi istoria manuscrisă a scrierilor parenetice ale împăratului Manuel II Paleologul [Codex *Mosquensis synodalis graecus 458* and the manuscript history of the paraenetic writings of Emperor Manuel II Palaiologos] / 985

Ioan OPREA, The Roman bone and antler industry from Apulum in the 2nd-3rd centuries AD: a historiographical and archaeological overview / 999

Luigi PIACENTE, La biblioteca ideale secondo Leonello d'Este [Leonello d'Este's ideal library] / 1011

Sanja PILIPOVIĆ, Between Upper Moesia and Dacia: Upper Moesian stelae made of Bucova marble / 1025

Dan RUSCU, *Virtus* e origine. L'élite militare illirica nella storiografia romana della tarda antichità [*Virtus* and origin: the Illyrian military elite in Late Roman historiography] / 1041

Carmelo SALEMME, La personificazione del Sonno: da Ovidio a Stazio [The personification of Sleep: from Ovid to Statius] / 1053

Miguel P. SANCHO GÓMEZ, La imagen de Constantino y los tetrarcas en la *Historia Augusta* [The image of Constantine and the tetrarchs in the *Historia Augusta*] / 1071

Ovidiu-Iulian SANDU, Romanitatea românilor în manualele şcolare actuale [The Romanity of the Romanians in contemporary school textbooks] / 1083

Daniela SCARDIA, *Holera cum amicitia et gratia:* the ethical teaching of Ambrose on the basis of *Prov* 15:27 / 1099

Semíramis Corsi SILVA, Worshiping the solar deity: Apollonius of Tyana *versus* Elagabalus (3rd Century CE) / 1119

Enrico Salvatore SIMONETTI, Rapsodie ovidiane da Sabino a Boyd: Penelope fra i proci nelle risposte di Ulisse [Ovidian rhapsodies from Sabinus to Boyd: Penelope among the suitors in Ulysses' replies] / 1139

Claudia TĂRNĂUCEANU, Divine warnings and frontier enemies: *Scordisci* and *Dardani* in the *Liber prodigiorum* / 1159

Antonella TEDESCHI, Pisone, *bustum rei publicae*: note a Cic. *Pis.* 9 [Piso, *bustum rei publicae*: remarks on Cic. *Pis.* 9] / 1175

Giusto TRAINA, The Mithradatic crisis / 1197

Julijana VISOČNIK, The *Canii* (*Kanii*) in Dacia: evidence for links between Dacia and Noricum / 1209

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 17-18

SIGLE ŞI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI*

ActaMN	*Acta Musei Napocensis*, Cluj-Napoca.
ActaMM	*Acta Moldaviae Meridionalis*, Vaslui.
ActaMP	*Acta Musei Porolissensis*, Zalău.
AIIAX	*Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie „A.D. Xenopol”*, Iaşi.
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spegel der neueren Forschung*, Berlin-New York.
AŞUI-Istorie	*Analele Universităţii „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi. Seria Istorie*, Iaşi.
AŞUI-Filosofie	*Analele Universităţii „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi. Seria Filosofie*, Iaşi.
ArhMold	*Arheologia Moldovei*, Iaşi.
BHAC	*Bonner Historia-Augusta-Colloquium*, Bonn.
BHL	*Bibliotheca Hagiographica Latina*, Bruxelles.
BOR	*Biserica Ortodoxă Română*.
CCSL	*Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien, 1865 ss.
CTh	*Codex Theodosianus*.
DELL	A.Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, [4]1979.
EDR	*Epigraphic Database Rome:* http://www.edr-edr.it/English/introduc_en.php.
EN	*Ephemeris Napocensis*, Cluj-Napoca.
FHDR II	*Fontes ad historiam Dacoromaniae pertinentes*, II, *De la anul 300 până la anul 1000*, Bucureşti, 1970.
FGrHist	*Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin.
FHG	*Fragmenta historicorum Graecorum*, Paris.
FIRA	S. Riccobono *et alii*, *Fontes iuris romani antejustiniani*, Vol. 1. Firenze 1941.
FRHist	*The Fragments of the Roman Historians*, Oxford.
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte*, Leipzig-Berlin, 1897 ss.
HD	*Epigraphische Datenbank Heidelberg*: https://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/home?lang=de
Lupa	*Urbi erat lupa*. Bilddatebank zu Steindenkmälern, http://lupa.at/

* Cu excepţia celor din *L'Année Philologique* şi *L'Année Épigraphique* / Escluse quelle segnalate da *L'Année Philologique* e *L'Année Épigraphique*.

MB	*Mitropolia Banatului*, Timişoara.
MemAntiq	*Memoria Antiquitatis*, Piatra Neamţ.
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*.
MO	*Mitropolia Olteniei*, Craiova.
Occidente/Oriente	*Occidente/Oriente. Rivista internazionale di studi tardoantichi*, Pisa-Roma.
OLD	*Oxford Latin Dictionary*. Edited by P.G.W. Glare, Oxford, 1968-1982.
OPEL	Onomasticon provinciarum Europae Latinarum. Ex materia ab A. Mócsy, R. Feldmann, E. Marton et M. Szilágy collecta. Composuit et cor rexit B. Lőrincz. Vol. I: Aba-Bysanus, Budapest 2005. Vol. II: Cabalicius-Ixus, Wien 1999. Vol. III: Labarum- Pythea, Wien 2000. Vol. IV: Qua dratia-Zures, Wien 2002.
PIR^2	*Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III*, Berlin.
PG	*Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris.
PL	*Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris
PLRE I-II	*The Prosopography of the Later Roman Empire*, I, *A.D. 260-395*, by A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J, Morris, Cambridge, 1971; II, *AD 395-527*, by J. R. Martindale, Cambridge, 1980.
RE	*Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Pauly-Wissowa-Kroll), Stuttgart-München, 1893-1980.
RES	*Revue des études slaves*, Paris.
RIC	*The Roman Imperial Coinage*, London.
RIR	*Revista Istorică Română*, Bucureşti.
RRH	*Revue Roumaine d'Histoire*, Bucureşti.
SAA	*Studia Antiqua et Archaeologica*, Iaşi.
SAI	*Studii şi Articole de Istorie*, Bucureşti.
SC	*Sourches chrétiennes*, Lyon.
SCIV (*SCIVA*)	*Studii şi Cercetări de Istorie Veche (şi Arheologie)*, Bucureşti.
SMIM	*Studii şi Materiale de Istorie Medie*, Bucureşti.
SUBB.TC	*Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica*, Cluj-Napoca.
TD	*Thraco-Dacica*, Bucureşti.
ThlL	*Thesaurus linguae Latinae*.
Zargidava	*Zargidava*, Bacău.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 19-48
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.

LISTA LUCRĂRILOR PROFESORULUI NELU ZUGRAVU

Cărţi

1. *Istoria românilor*, I, *Antică*, ed. Nicolae Ursulescu, Ion Toderaşcu, Nelu Zugravu, Editura Universitas, Chişinău-Iaşi, 1991 (cap. *Etnogeneza românilor*, 71-220).
2. *Istoria romanităţii nord-dunărene (secolele II-VIII). Contribuţii la etnogeneza românilor*, Academia Română – Filiala Iaşi, Centrul de Istorie şi Civilizaţie Europeană, Iaşi, 1994, 255 p. (*Românii în istoria universală* 26).
3. *Geneza creştinismului popular al românilor*, Bucureşti, 1997 (Ministerul Educaţiei, Institutul Român de Tracologie, *Bibliotheca Thracologica* XVIII), 570 p.
4. *Erezii şi schisme la Dunărea Mijlocie şi de Jos în mileniul I* (Academia Română – Filiala Iaşi, Centrul de Istorie şi Civilizaţie Europeană, Editura *Presa Bună*, Iaşi, 1999, 161 p. (*Românii în istoria universală* 77).
5. *Roma. Politică şi aculturaţie. Introducere la problema romanizării*, I, Academia Română – Filiala Iaşi, Centrul de Istorie şi Civilizaţie Europeană - Editura Corson, Iaşi, 1999, 294 p.
6. *Scripta contra Christianos în secolele I-II (texte şi comentarii)*, Editura *Presa Bună*, Iaşi, 2003, 288 p. (în colaborare cu Ovidiu Albert).
7. *Romanitatea orientală şi etnogeneza românilor*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2004, 54 p. (ISSN 1221-9363).
8. *Antichitatea târzie*, Editura *Demiurg*, Iaşi, 2005, 154 p.
9. *Ammianus Marcellinus şi cultura violenţei în secolul al IV-lea*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, 2017 (*Antiqua et Mediaevalia - Studia*), 292 p.

Ediţii din surse antice

1. Festus, *Breviarium rerum gestarum populi Romani. Scurtă istorie a poporului roman, editio bilinguis*, traducere de Marius Alexianu şi Roxana Curcă, ediţie îngrijită, studiu introductiv, note şi comentarii, indice de Nelu Zugravu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2003, 368 p. (*Bibliotheca Classica Iassiensis* I).
2. *Res gestae diui Augusti. Faptele divinului Augustus. ΠΡΑΧΕΙΣ ΣΕΒΑΣΤΟΥ ΤΗΕΟΥ*, ediţie trilingvă, traducere şi glosar latin-grec de Marius Alexianu şi Roxana Curcă, ediţie îngrijită, studiu introductiv, note şi comentarii, apendice şi indice de Nelu Zugravu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2004, 322 p. (*Bibliotheca Classica Iassiensis* III).
3. Sextus Aurelius Victor, *De Caesaribus. Despre împăraţi, editio bilinguis*, traducere de Mihaela Paraschiv, ediţie îngrijită, studiu introductiv, note şi comentarii, apendice şi indice de Nelu Zugravu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2006, 504 p. (*Bibliotheca Classica Iassiensis* IV).
4. *Fontes historiae Daco-romanae Christianitatis. Izvoarele istoriei creştinismului românesc*, traduceri inedite din latină şi greacă de Mihaela Paraschiv, Claudia Tărnăuceanu, Wilhelm Dancă, revizuirea traducerilor Mihaela Paraschiv, revi-

zuirea textelor Claudia Tărnăuceanu, selecţia textelor, studiu introductiv, notiţe biobliografice, note şi comenatrii, indice Nelu Zugravu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2008 (*Bibliotheca Patristica Iassiensis* I).

5. Pseudo-Aurelius Victor, *Epitome de Caesaribus. Epitomă despre împăraţi*, *editio bilinguis*, traducere şi consideraţii lingvistice de Mihaela Paraschiv, ediţie îngrijită, abrevieri, studiu introductiv, note şi comentarii, indice de Nelu Zugravu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2012 (*Thesaurus Classicus* I).
6. Marcus Tullius Cicero, *Philippicae. Filipice*, I, ediţie bilingvă, traducere şi indice de Mihaela Paraschiv, Notă asupra ediţiei de Mihaela Paraschiv şi Nelu Zugravu, note şi comentarii de Nelu Zugravu, studiu introductiv de Constantin Sălăvăstru, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2019 (*Cicero*).
7. Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus. Carte despre împăraţi*, *editio bilinguis/ediţie bilingvă*, ediţia a II-a revizuită şi adăugită, traducere, consideraţii privind limba şi stilul şi notă asupra ediţiei de Mihaela Paraschiv, ediţie îngrijită, abrevieri, studiu introductiv, ediţii de izvoare folosite, nota asupra ediţiei, note şi comentarii, apendice şi indice de Nelu Zugravu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, 2022, 734 p. (*Thesaurus Classicus* III).
8. Marcus Tullius Cicero, *Philippicae. Filipice*, II-1, traducere Mihaela Paraschiv, Notă asupra ediţiei, Note şi comentarii, Indice de Nelu Zugravu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, 2025 (*Cicero*).

Ediţii dintr-o operă fundamentală

1. Vasile Pârvan, *Studii de istoria culturii antice* [*M. Aurelius Verus Caesar şi L. Aurelius Commodus A.D. 138-161. Studiu istoric*; *Contribuţii epigrafice la istoria creştinismului daco-roman*], ediţie, studiu introductiv, note, comentarii, indice de Nelu Zugravu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, 312 p.
2. Serge Berstein, Pierre Milza, *Istoria Europei*, I, *Moştenirea Antichităţii*, editori Ionuţ Biţa, Nelu Zugravu, Institutul European, Iaşi, 1997, 372 p.; ediţia a II-a, Iaşi, 1998, 372 p.
3. Vasile Pârvan, *Scrieri de istorie romană* [*Câteva cuvinte cu privire la organizaţia provinciei Dacia traiana cu prilejul unei cărţi noi asupra acestei cestiuni*; *Salsovia*; *Naţionalitatea negustorilor în Imperiul roman. O cercetare istorico-epigrafică*], ediţie, abrevieri, note, comentarii, indice de Nelu Zugravu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2002, 288 p.

Volume coordonate

1. *Oriente e Occidente nell'Antichità: contatti e interazioni. Atti del Convegno romeno-italiano (Iaşi, 23-27 aprile 2005)*, a cura di Nelu Zugravu e Mario Girardi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2006 (*C&C*, 1, 2006).
2. *Tradizione e innovazione tra Antichità classica e cristianesimo: forme e modelli di comunicazione e monumentalizzazione fino al VI secolo. 2000 anni dall'esilio di Ovidio à Tomis. Atti del Convegno romeno-italiano (Iaşi, 12-16 maggio 2008)*, a cura di Nelu Zugravu e Mario Girardi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2009 (*C&C*, 4/1, 2009).
3. *Le scienze dell'Antichità nelle Università europee: passato, presente, futuro. 150 anni di ricerca nell'Università di Iaşi. Convegno internazionale (VII ro-*

meno-italiano), Iaşi, 10-14 maggio 2010, a cura di Nelu Zugravu e Mario Girardi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2011 (*C&C*, 6/1, 2011).

4. *Atti della scuola di ricerca Tradizione e innovazione fra Antichità e Medioevo: prosopografia-biografia-epigrafia (Iaşi, 8-14 ottobre 2012)*, a cura di Nelu Zugravu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2013 (*C&C*, 8/1, 2013).
5. *Atti del Convegno Ideologia del potere – potere dell'ideologia: forme di espressione letteraria, storiografica e artistica nell'Antichià e nel Medioevo*, a cura di Nelu Zugravu, Editura Universităţii "Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2015 (*C&C*, 10, 2015).
6. *Puterea cuvântului, a exemplului şi a simbolului. Actele colocviului naţional din 29 octombrie 2015, Iaşi*, volum îngrijit de Maria Magdalena Székely şi Nelu Zugravu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2016.
7. *Atti dell' XI Convegno romeno-italiano Tradizione e innovazione tra antichità classica e cristianesimo: forme, strumenti e modelli di comunicazione letteraria e artistica (Iaşi, 10-12 ottobre 2019)*, a cura di Nelu Zugravu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2020 (*C&C*, 15, 2020).
8. *Actes du Colloque La violence politique dans l'Antiquité tardive (Dans le cadre du séminaire franco-italien d'Antiquité tardive Université de Turin / Aix-Marseille Université) (Aix-en-Provence, 18 & 19 juin 2019)*, organisé par Christian Boudignon, Pierluigi Lanfranchi, Bruno Pottier, édités par Andrea Balbo, Nelu Zugravu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2021, 180 p. (*C&C*, 16/2, 2021).
9. *Atti dell' XII Convegno romeno-italiano* Tradizione e innovazione tra antichità classica e cristianesimo *(Bari-Iaşi, 13-15 dicembre 2021)*, a cura di Nelu Zugravu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2022, 306 p. (*C&C* 17/2, 2022).
10. *Atti del Convegno La violenza militare nel mondo tardoantico (Torino, 15-16 novembre 2021)*, a cura di Andrea Balbo e Nelu Zugravu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2023, 292 p. (*C&C* 18/1, 2023).
11. *Atti del XIII Convegno romeno-italiano Tradizione e innovazione tra antichità classica e medioevo: forme, strumenti e modelli di comunicazione letteraria e artistica*, a cura di Nelu Zugravu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2024 (*C&C* 19/2, 2023).
12. *Actele Colocviului Receptarea Romei şi a Imperiului roman în cultura română modernă* (Iaşi, 16-18 noiembrie 2023), editate de Nelu Zugravu şi Adrian-Bogdan Ceobanu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2024 (*C&C* 20/1, 2025).
13. *Actele colocviului internaţional Receptarea Romei şi a Imperiului Roman în cultura română contemporană (Iaşi, 14-16 noiembrie 2025)*, editate de Nelu Zugravu şi Ionuţ Nistor, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, Iaşi, 2025 (*C&C* 20/2, 2025).
14. *Convegno Internazionale (XIV Convegno romeno-italiano) Crisi e declino nell'antichità greco-romana (Iaşi, 17-19 settembre 2025)*, a cura di Nelu Zugravu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, Iaşi, 2026 (*C&C* 21/1, 2026).

Studii

1. *Metaistoria – între filosofie, logică şi retorică*, in *Filosofia şi problemele lumii contemporane*, Editura Universităţii "Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 1986, 175-176.
2. *Autohtoni la Dunărea de Jos în zorii Evului Mediu*, in *Românii în istoria universală*, coord. Ioan Agrigoroaiei, Gheorghe Buzaru, Vasile Cristian, II/1, Editura Universităţii "Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 1987, 1-10.
3. *Raţionamentul istoric – interferenţe şi specific*, *AŞUI-Filosofie*, XXXIII, 1987, 61-64.
4. *În legătură cu Ares la traci*, in *Istorie şi civilizaţie. Profesorului C. Cihodaru la a 80-a aniversare*, Editura Universităţii "Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 1988, 463-466.
5. *Vasile Pârvan et Marcus Aurelius: affinités éléctives*, *AŞUI-Filosofie*, XXXIV/2, 1988, 4-6.
6. *Despre Marte la geto-daci (pe marginea unor opinii)*, *ActaMM*, VII-VIII (1985-1986), 1988, 187-193.
7. *Aspecte metodologice ale predării capitolului „Formarea poporului român şi a limbii române"*, *Revista de pedagogie*, XXXVIII/8, 1989, 29-32.
8. *Aspecte ale istoriei Scythiei Minor (secolele IV-VII)*, *AŞUI-Istorie*, XXXVI, 1990, 15-30.
9. *Conduites temporelles dans l'espace ponto-danubien au cours du premier millenaire de notre ère*, in *Temps et changeament dans l'espace roumain (fragments d'une histoire des conduites temporelles)*, recuil publié par Al. Zub à l'occasion du XVII[e] Congrès International des Sciences Historiques, Madrid, 1990, Edition de l'Academie Roumaine, Iaşi, 1991, 23-45.
10. *History – where to?*, *AŞUI-Filosofie*, XXXVIII, 1990, 102-111.
11. *Sistematizarea şi generalizarea cunoştinţelor de istorie prin lecţii cu caracter introductiv*, *Revista de pedagogie*, S.N., XXXIX, 1990, 22-24.
12. *Funeral Rite and Social Behaviour: a Hypothesis for Dacians*, in *Actes du XIIe Congrès International des Sciences Prehistoriques et Protohistoriques, Bratislava, 1-7 septembre 1991*, 3, Bratislava, 1993, 297-299 (în colaborare cu Leonidas Rados).
13. *Laurentiu de Novae et la nouvelle conception du temps*, *AŞUI-Istorie*, XXXIX, 1993, 19-20.
14. *Le statut politique des territoires danubiens au debut du „Dark Age" byzantin*, *SAA*, II, 1993, 179-194.
15. *Nicolae Iorga – neamul, „legea", limba*, în *Revistă de istorie a Moldovei*, Chişinău, 3/1 (9), 1993, 18-22.
16. *Geneza sentimentului civic la grecii din Pontul Stâng. Contribuţii la istoria învăţământului din coloniile dobrogene*, *Revistă de istorie a Moldovei*, Chişinău, 4/2 (14), 1993, 3-8.
17. *Mărturii despre „creştinismul popular" în Moldova lui Vasile Lupu*, *AIIAX*, XXXI, 1994, 25-34.
18. *Profesorul Ion Barnea la 80 de ani*, *ArhMold*, XVII, 1994, 349-352.
19. *O nouă direcţie istoriografică: studiul „religiei populare"*, *Europa XXI*, Academia Română, Centrul de Istorie şi Civilizaţie Europeană, Iaşi, III-IV, 1994, 87-101.
20. *Ritul şi ritualul funerar în texte creştine din mileniul I (I)*, *Carpica*, XXV, 1994, 161-177.

21. *Obiecte paleocreştine din Dobrogea, Dacia şi alte teritorii romane. Privire comparativă*, *AIIAX*, XXXII, 1995, 1-23.
22. *Apostolatul Sfântului Andrei în „Sciţia". Geneza şi evoluţia unei tradiţii*, *MemAntiq*, XX, 1995, 215-238.
23. *Câteva consideraţii privind martirii din Scythia Minor*, *MemAntiq*, XX, 1995, 239-247 (în colaborare cu Eduard Setnic).
24. *Cu privire la jurisdicţia asupra creştinilor nord-dunăreni în secolele II-VIII*, *Pontica*, XXVIII-XXIX, 1995-1996, 163-181.
25. *Les formules* ex visu *et* ex iussu *dans l'épigraphie de la Dacie romaine*, *SAA*, III-IV, 1996-1997, 127-140.
26. *Makarios. Sur la signification d'un anthroponime attesté à Truşeşti (culture Sântana de Mureş-Cernjakhov)*, *SAA*, III-IV, 1996-1997, 173-178 (în colaborare cu Marius Alexianu).
27. *Păgâni şi creştini în spaţiul extracarpatic în veacul al IV-lea (I)*, *AIIAX*, XXXIII, 1996, 119-132.
28. *Les lieux de culte et de pèlerinages en Scythia Minor (IVe – VIIe s.)*, in *The Sections of the XIII International Congres of Prehistoric and Protohistoric Sciences Forlì (Italia), 8-14 September 1996*, 1, Forlì, 1996, 441-442.
29. *Păgâni şi creştini în spaţiul extracarpatic în veacul al IV-lea (II)*, *AIIAI*, XXXIV, 1997, 295-320.
30. *Apostolatul Sfântului Filip în „Scythia"*, in *Timpul istoriei*, I, *Memorie şi patrimoniu (in honorem emeritae Ligiae Bârzu)*, volum îngrijit de M. Ciho, V. Nistor şi D. Zaharia, Editura Universităţii Bucureşti, 1997, 192-202.
31. *Câteva note de lectură. 1. „Belagines" (Iordanes, Getica, 69).; 2. Puncte de vedere recente despre inventarul funerar de la Apahida I*, *Apulum*, XXXV, 1997, 707-710.
32. *Despre statutul religios al secolului al IV-lea*, *MemAntiq*, XXI, 1997, 339-349.
33. *Informaţii despre creştinismul popular în spaţiul european şi mediteranean de la triumful creştinismului până în Evul Mediu*, *MemAntiq*, XXI, 1997, 351-367.
34. *Pretenţii apostolice şi realităţi istorice la începuturile creştinismului*, *Carpica*, XXVI/1, 1997, 250-256.
35. *Martyrs d'Occident vénérés en Scythia Minor*, *SAA*, V, 1998, 73-80.
36. *Deux notes de géographie ecclésiastique. 1. „Les Tomitains" de Walafrid Strabus; 2. L'Evêché des Avares*, *Cercetări istorice*, S.N., XVII/1, 1998, 151-161.
37. *Tradiţii şi influenţe la începuturile contactelor româno-slave*, in *Istorie şi tradiţie în spaţiul românesc*, IV, *Comunicările sesiunii „Zilele antropologiei româneşti. Morminte, monumente funerare şi ritualuri de înmormântare", Sibiu, 17-19 octombrie 1997*, Bucureşti, 1998, 69-79.
38. *Saint Nicolas chez les Roumains. Quelques considérations*, in *Romanità orientale e Italia meridionale dall'Antichità al Medioevo. Paralleli storici e culturali. Atti del II Convegno di Studi italo-romeno (Bari, 19-22 ottobre 1998)*, a cura di S. Santelia, Edipuglia, Bari, 2000, 163-171.
39. *Locuri sfinte şi de pelerinaj la Dunărea Mijlocie şi Inferioară*, *Europa XXI*, Academia Română – Filiala Iaşi, Centrul de Istorie şi Civilizaţie Europeană, 7-8 (1998-1999), 2000, 15-27.
40. *Istoria antică a regiunii Dunării inferioare în lucrări străine din ultimul deceniu*, in *Istoria – o meditaţie asupra trecutului. Profesorului Vasile Cristian la*

a 65-a aniversare, Editura Universităţii "Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2001, 103-125.
41. *Regiunea Gurilor Dunării şi Asia Mică în secolele IV-VI*, *MemAntiq*, XXII, 2001, 439-493.
42. *Din nou despre inscripţia mucenicilor de la Axiopolis*, in *Istorie şi conştiinţă. Profesorului Ion Agrigoroaiei la a 65-a aniversare*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2002, 19-27 (în colaborare cu Marius Alexianu).
43. *Creştinismul din regiunea dunăreană în mileniul I: trei probleme*, *SAI*, LVII, 2002, 79-90.
44. *Istoria antică a regiunii Dunării inferioare în lucrări străine din ultimul deceniu (II)*, *Europa XXI*, Academia Româna-Filiala Iaşi, Centrul de Istorie şi Civilizaţie Europeană, 11-12, 2002-2003, 7-39.
45. *Cu privire la etnogeneza românilor. Pe marginea unei lucrări recente*, *SUBB.TC*, XLVII/1, 2003, 174-193.
46. *Vasile Pârvan şi „naţionalitatea" negustorilor din Imperiul roman*, in *Istorie şi societate în spaţiul est-carpatic (secolele XIII-XX)*, editori Dumitru Ivănescu şi Marius Chelcu, Editura Juminea, Iaşi, 2005, p. 465-479.
47. *«Orientaux» dans la Dobroudja romaine. Une approche onomastique*, in *Proceedings of the International Symposium Ethnic Contacts and Cultural Exchanges North and West of the Black Sea from the Greek Colonization to the Ottoman Conquest, Iaşi, June 12-17, 2005*, edited by Victor Cojocaru, Editura Trinitas, Iaşi, 2005, 313-329 (în colaborare cu Roxana Curcă).
48. *De nouveau sur les* provinciales. *À partir d'une idée de Demetrio S. Marin*, *C&C*, 1, 2006, 89-98.
49. *Modele etnogenetice în istoriografia recentă a Antichităţii târzii*, *Carpica*, XXXV, 2006, 295-307.
50. *Germanicii şi Roma. Noi abordări istoriografice*, in *In honorem Ioan Ciupercă. Studii de istorie a românilor şi a relaţiilor internaţionale*, editori Lucian Leuştean, Petronel Zahariuc, Dan Constantin Mâţă, Editura Universităţii "Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2007, 491-503.
51. *Posteritatea istoriografică a lui Traianus în Antichitatea târzie (I)*, *C&C*, 2, 2007, 217-249.
52. *Di nuovo dal latino* basilica *al romeno* biserică, *InvLuc*, 29, 2007, 289-308.
53. *Din nou despre basilica-biserică*, *C&C*, 2, 2007, 251-303.
54. *Divinităţi şi experienţe onirice în Dacia*, *EN*, XIV-XV (2004-2005), 2007, 101-122.
55. Itineraria ecclesiastica *în Scythia Minor*, *SUBB.TC*, LII/3, 2007, 9-29.
56. *O notă despre episcopul „scit" participant la Conciliul de la Nicaea (325)*, *Tyragetia*, s.n., 2 (17)/1, 2008, 293-296.
57. Princeps bonus *în* Liber de Caesaribus *a lui Aurelius Victor*, *Zargidava*, VII, 2008, 210-220.
58. Histria *XIII şi câteva probleme ale creştinismului timpuriu dobrogean*, *C&C*, 3, 2008, 261-287.
59. *Un misogino dell'età tarda – Aurelio Vittore*, *Rudiae*, 20-21/II, 2008-2009, 373-392.
60. *Gli sciti nella geografia e nella retorica della conversione*, *C&C*, 4/1, 2009, 347-356.

61. *„Sciţii" în geografia şi retorica convertirii*, in *Studia Archaeologiae et Historiae Antiquae. Doctissimo viro Scientiarum Archaeologiae et Historiae Ion Niculiţă, anno septuagesimo aetatis suae, dedicatur*, Aurel Zanoci, Tudor Arnăut, Mihai Băţ (editori), Chişinău, 2009, 341-347.
62. Princeps bonus *nel* Liber de Caesaribus *di Aurelio Vittore*, *InvLuc*, 31, 2009, 241-254.
63. *Un misogin al Antichităţii târzii: Aurelius Victor*, *StudClas*, XLV, 2009, p. 117-131.
64. *Le scienze dell'Antichità oggi: successi e difficoltà in un'epoca di cambiamenti*, *C&C*, 6/1, 2011, 233-260.
65. *La diarchia dei fratelli nella tarda Antiquità: modelli mitici e storici. Diocleziano e Massimiano*, *Peuce*, S.N., IX, 2011, 283-290.
66. Exempla *în elogii şi biografii feminine din Antichitatea târzie (I)*, in *Perennitas Antiquitatis*, volum editat de Mihaela Paraschiv şi Claudia Tărnăuceanu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2011, 285-310.
67. *La diarchia dei fratelli nella tarda Antiquità: modelli mitici e storici. I diarchi Valentiniani*, in I. Piso, Viorica Rusu-Bolindeţ, Rada Varga, Silvia Mustaţă, Eugenia Beu-Dachin, Ligia Ruscu (eds.), *Scripta classica. Radu Ardevan sexagenario dedicata*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2011, 419-424.
68. *Comerţ, negustori şi misionari: câteva exemple*, *BHAUT*, XIII, 2011, 43-56.
69. *La diarchia dei fratelli nella tarda Antiquità: modelli mitici e storici. I figli di Costantino*, in *Niš and Byzantium. Tenth Symposium. Niš – martyropolis and imperial city, Niš, 3-5 june 2011*, editor Miša Rakocija, Niš, 2012, 473-480.
70. *Le idee politiche di un* homo nouus *della tarda antichità – Sesto Aurelio Vittore*, *C&C*, 7/1, 2012, 249-266.
71. Moderata saturitas *la Hieronymus*, *C&C*, 7/2, 2012, 597-616.
72. Imperator bonus *la Pseudo-Aurelius Victor*, in *Studii de arheologie şi istorie. Omagiu profesorului Nicolae Gudea la 70 de ani. Studies in archaeologial and history. An anniversary volume to professor Nicolae Gudea on his 70th birthday*, editor Călin Cosma, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2012, 417-426.
73. *Alexandru în breviatorii latini târzii*, *Pontica*, XLV, 2012, 91-117.
74. *Pour une prosopographie chrétienne du Bas-Empire (IIIe – VIIe siècles)*, *Peuce*, S.N., XI, 2013, 291-306.
75. *Puncte de vedere ale unui clasicist pe marginea unor opinii privitoare la religiile pre- şi protoistorice*, *Cercetări istorice*, S.N., XXXII, 2013, 61-94.
76. *Descendenţa claudiană a lui Constantin cel Mare: o „minciună genealogică" reexaminată*, *Terra Sebus. Acta Musei Sabesiensis*, 5, 2013, 287-302.
77. *Alessandro nei epitomatori tardoantichi*, *C&C*, 8/1, 2013, 337-365.
78. *Arheologia identităţii etnice*, *AŞUI-Istorie*, LVI-LVIII (2010-2012), 2013, 61-71.
79. *O „neutralitate religioasă" a breviatorilor latini târzii?*, *Pontica*, XLVI, 2013, 357-401.
80. *Maxentius – creştin? Observaţii pe marginea unei lucrări recente*, *C&C*, 9/1, 2014, 299-320.
81. *Prodigii celeste în breviatorii latini târzii*, *C&C*, 9/2, 2014, 511-535.
82. Exempla regum *în breviariile latine târzii. Tarquinius Priscus*, *AŞUI-Istorie*, LX, 2014, 33-46.

83. *Augustus în scrierile antice târzii (cu privire specială asupra breviariilor istoriografice)*, *Pontica*, XLVII, 2014, 47-88.
84. *Le vocabulaire de la sphère du pouvoir dans l'*Epitome de Caesaribus, *C&C*, 10, 2015, 389-424 (în colaborare cu Mihaela Paraschiv).
85. Res gestae divi Augusti. *La zece ani de la prima ediţie românească*, *C&C*, 10, 2015, 535-569.
86. *„Nu-ţi voi da exemple creştine, ci exemple păgâne". Eroi şi personaje istorice greco-romane în scrieri creştine*, *AŞUI-Istorie*, LXI, 2015, 31-61.
87. *Un'altro eco anticostantiniana nei* Caesares *di Aurelio Vittore*, *Ephemeris Dacoromana*, S.N., Roma-Bucureşti, XVII, 2015, 155-165.
88. Auctoritas elegantiae atque eruditionis *în Antichitatea târzie*, in *Valorile educaţiei-educaţia valorilor, din Antichitate până azi: abordări toretice, soluţii practice*, coord. E. Ilie, C. Tărnăuceanu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2016, 99-116.
89. *Augustus în discursurile politice ale lui Themistius*. *Augusto nei discorsi politici di Temistio*, in *Puterea cuvântului, a exemplului şi a simbolului*, volum îngrijit de Maria Magdalena Székely şi Nelu Zugravu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2016, 123-149.
90. *Creştinismul ca factor de disoluţie şi de agregare în opera lui Ioan Hrisostom*, *AŞUI-Istorie*, LXII, 2016, 17-42.
91. *Prefácio*. *Historiografia antiga e os desafios do mundo contemporâneo*, in *A escrita da história na Antiguidade greco-romana*, Moisés Antiqueira (organizador), Editora Prismas, 2016, 7-11.
92. *Aur. Vict.*, Caes.*, 3, 11-12: un alt ecou anticonstantinian*, *Analele Universităţii Ovidius din Constanţa – Seria Istorie*, X (2013), 2017, 5-14.
93. Bellandi desiderium: *Ammianus Marcellinus, factorul militar si cultura violentei în secolul al IV-lea*, *Revista istorică*, XXVII (2016), 2017, 3-4, 329-361.
94. *Fontes historiae Daco-Romanae Christianitatis – Izvoarele istoriei creştinismului românesc*. *Supplementum I*, *C&C*, 13, 2018, 201-211 (în colaborare cu Claudia Tărnăuceanu).
95. In fashion, *dar contestată: Antichitatea târzie*, *Congresul naţional al istoricilor români, Iaşi, 29 august – 1 septembrie 2018*. *Volum de rezumate*, Ionuţ Nistor, Cristina Preutu, Mircea-Cristian Ghenghea (editori), Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2018, 225-226.
96. *Traiano e gli Antonini nei discorsi politici di Temistio*, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*. *Historia*, 63/1, 2018, 131-135.
97. Termini huius imperii. *Frontierele şi spaţiul Imperiului în* Panegyrici Latini *(sec. III-IV)*, *Pontica*, LI, 2018, 19-57.
98. *Ammiano Marcellino e la cultura della violenza*, in *Violence in Prehistory and Antiquity*. *Die Gewalt in der Vorgeschichte und im Altertum*, ed. Eduard Nemeth, Parthenon Verlag, Kaiserlautern und Mehlingen, 2018, 337-401.
99. *John Chrysostom on Christianity as a Factor in the Dissolution and Aggregation of Community in the Ancient World*, in *Faith and Community around the Mediterranean*. *In Honor of Peter R. L. Brown*, editors Petre Guran and David A. Michelson, Herlo Verlag Heidelberg, 2019, 121-139 (*Études byzantines et post-byzantines*, Nouvelle série, tome I (VIII)).

100. *Termini huius Imperii: the Frontier of the Empire in the Panegyrici Latini (3rd-4th Centuries AD) – between Propaganda and Reality*, in *Limes, Economy end Society in the Lower Danubian Roman Provinces*, edited by Lucreţiu Mihailescu-Bîrliba, Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT, 2019, 219-252.
101. *Des abus des militaires envers les provinciaux dans certaines sources antiques tardives*, in *Roman Army and Local Society in the Limes Provinces of the Roman Empire. Papers of an International Conference, Iaşi, June 4th-6th, 2018*, Lucreţiu Mihailescu-Bîrliba, Wolfgang Spickermann (eds.), Rahden/West., 2019, 249-262.
102. *Il Danubio e il territorio circumdanubiano nella letteratura tardoantica: tra* topoi *letterari e realtà*, *InvLuc*, 41, 2019, 173-184.
103. *Doi pionieri ai studiului creştinismului din provinciile dunărene – Vasile Pârvan şi Jacques Zeiller: similitudini, divergenţe,* mandata, *C&C*, 14, 2019, 269-322.
104. Celebrare Romam, celebrare imperatorem, celebrare patriam*: istorie şi memorie în Panegyrici Latini (sec. III-IV p. Chr.), Varia epigraphica et archaeologica. Volume édité à la mémoire de Maria Bărbulescu*, Constanţa, 2019 (*Pontica LII. Supplementum VI*), 87-107.
105. *Ancora sulla* Dacia restituta, *SAA*, 26/1, 2020, 69-94.
106. *Il contributo di Mario Girardi allo studio del cristianesimo danubiano*, *C&C*, 15, 2020, 273-289.
107. Imperium creandique ius principis. *Mecanismele dobândirii puterii imperiale în timpul crizei în izvoarele literare latine din secolele IV-V (I)*, *C&C*, 15, 2020, 473-501.
108. *Aux débuts de la recherche de l'histoire du Christianisme dans les provinces danubiennes – Vasile Pârvan et Jacques Zeiller*, in *Esegesi, vissuto cristiano, culto dei santi e santuari. Studi di Storia del cristianesimo per Giorgio Otranto*, a cura di Immacolata Aulisa, Luca Avellis, Ada Campione, Laura Carnevale, Angela Laghezza, Edipuglia, Bari-S. Spirito, 2020 (*Quaderni di «Vetera Christianorum»* 34), 605-617.
109. Tempestatim obsequium in principem*: o ipostază a naturii divine a împăratului în* Panegyrici Latini *(sec. III-IV)*, *StudClas*, XLIX (2020), 2021, 231-265.
110. Tempestatis obsequium in principem : *pouvoir cosmocratique et vertus de l'empereur dans les* Panegyrici Latini *(IIIe-IVe siècles)*, *Classica. Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, 34 (1), 2021, 111–141.
111. *Nuova edizione commentata di Aurelio Vittore*, *Histos. The On-line Journal of Ancient Historiography*, 16, 2022, LXXIII-XC.
112. Veterum principum exempla superare*: un motiv retoric şi ideologic în epigrafia, istoriografia şi oratoria latină târzie*, *C&C*, 17/1, 2022, 309-335.
113. *Idee politiche negli epitomatori latini dei secoli IV-V. L'unità e l'unicità della storia romana [Political ideas in Latin breuiaria from the 4th-5th centuries. The unity and uniqueness of Roman history]*, *C&C*, 17/2, 2022, 617-639.
114. *Le emozioni e le soddisfazioni di un* praeceptor et moderator *patriota della fine del III secolo*, *StudClas*, L (2021), 2022, 269-281.
115. *Câteva exemple ale retoricizării textului epigrafic în Dobrogea romană târzie*, in *L'espace pontique: vers des nouvelles perceptions du monde ancien / Ponti-*

que space: towards new perceptions of the ancient world (*Pontica* LV. *Supplementum* VIII. *In honorem Livia Buzoianu*), Constanţa, 2022, 209-269.
116. *Un exemplu de strategie comunicativă epigrafică în Scythia Minor: ISM IV 16 (Tropaeum Traiani)*, *Pontica*, LV, 2022, 451-465.
117. *Quelques observations sur l'historiographie roumaine du christianisme ponto-danubien dans les IV^e^-VI^e^ siècles*, *Revista CICSA*, S.N., VIII, 2022, 5-31.
118. *Vasile Pârvan e Marco Aurelio*, *AŞUI-Istorie*, LXVIII, 2022, 145-157.
119. *La morte di un Cesare: tecnica letteraria e messaggio politico nelle* Res gestae *ammianee*, *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, 21/2023, 130-153.
120. *Introduzione*, in *Atti del Convegno La violenza militare nel mondo tardoantico (Torino, 15-16 novembre 2021)*, a cura di Andrea Balbo e Nelu Zugravu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2023, (*C&C* 18/1, 2023), 13-24.
121. *Metafore ale ciumei în surse latine târzii [Metaphors of the plague in late Latine sources]*, *C&C*, 18/2, 2023, 509-532.
122. *Alcune considerazioni sulla frontiera danubiana nella tarda antichità*, *Ephemeris Dacoromana*, S.N., Roma-Bucureşti, XXV, 2023, 17-37.
123. *Interpretaciones sobre la peste en fuentes historiográficas tardoantiguas*, in Claudio Calabrese y Ethel Junco (coordinadores), *Representaciones de la peste. Perspectivas de las humanidades*, México, Sapientia Ediciones, 2024, 237-259.
124. Pestis illa. *Elagabalus as a Metaphor for the Plague in* Historia Augusta, *RSA*, LIV, 2024, 263-274.
125. *Continuità lessicali, continuità e discontinuità semantiche e simboliche nelle* Historiae abbreuiatae *di Aurelio Vittore*, *C&C*, 19/2, 2024, 511-529.
126. *Continuităţi lexicale – continuităţi şi discontinuităţi semantice şi simbolice în* Historiae abbreuiatae *ale lui Aurelius Victor. Vocabularul puterii supreme şi al deţinătorilor ei*, *Carpica*, LIII, 2024, 45-68.
127. *Senatul şi armata în Historiae abbreuiatae a lui Aurelius Victor*, in *In honorem Adrian Ardeţ. Omagiu la 65 de ani*, editori: Livio Zerbini, Ioan David, Radu Ardevan, Călin Timoc, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2024, 103-116.
128. *De Heliogabalo fertur (ferunt), dicitur*, *AŞUI-Istorie*, LXX (2024), 127-137.
129. *Giuliano in Scitia?*, *RSA*, LV, 2025, 187-208.
130. *Crochiuri de portrete imperiale în istoriografia de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea*, *C&C*, 20/1, 2025, 155-173.
131. *Un enciclopedist latin – Plinius cel Bătrân. La 2000 de ani de la naştere*, *Carpica*, LIV, 2025, 54-72.
132. *Ediţii din autorii latini în perioada comunistă – exigenţe profesionale, concesii ideologice*, *C&C*, 20/2, 2025, 217-256 (împreună cu Claudia Tărnăuceanu).
133. Cuncta ad extremum reciderant*: retorica della crisi nelle fonti latine tardoantiche*, *C&C*, 21/1, 2026, 279-335.
134. *Plinius cel Bătrân despre greci*, *Carpica*, LV, 2026, 49-72.

Recenzii şi note bibliografice

1. PAUL SIMIONESCU, *Etnoistoria. Convergenţă interdisciplinară*, Bucureşti, 1984, *AŞUI-Istorie*, XXX, 1984, 102-103.
2. ANDREI MARGA, D. GHIŞE, ACHIM MIHU (coord.), *Marx, contemporanul nostru*, Cluj-Napoca, 1984, *Anuarul Centrului de Ştiinţe Sociale*, Iaşi, 1, 1984, 341-343.

3. DEMETRIUS DVOICHENKO-MARKOV, *The Vlachs: the Latin Speaking Population of Eastern Europe* (*Byzantion*, LVI/2, 1984, 508-526), *AIIAX*, XXIII/2, 1986, 1021-1022.
4. *Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A.D. Xenopol» din Iaşi*, XXII, 1985, 1016 p., *AŞUI-Filosofie*, XXXIII, 1987, 41-43.
5. *Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A.D. Xenopol» din Iaşi*, tomul XXIII, 1986, 1-2, *Universitatea «Al.I. Cuza». Buletin informativ*, Iaşi, iulie-decembrie 1987, 174-177.
6. FRANÇOIS CHAMOUX, *Civilizaţia greacă în epocile arhaică şi clasică*, I-II, traducere şi cuvânt înainte de Mihai GRAMATOPOL; *Civilizaţia elenistică*, I-II, traducere de Elena LAZĂR, Bucureşti, 1985, *AIIAX*, XXIV/2, 1987, 710-711.
7. GHEORGHE TUDOR, *Armata geto-dacă*, Bucureşti, 1986, 223 p., *AIIAX*, XXIV/2, 1987, 632-635.
8. EPIFANIE NOROCEL, *Pagini din istoria veche a creştinismului la români. Mărturii ale continuităţii poporului român*, Ed. Episcopiei Buzăului, 1986, *AIIAX*, Iaşi, XXIV /2, 1987, 689-690.
9. I. FISCHER, *Latina dunăreană. Introducere în istoria limbii române*, Bucureşti, 1985, *AIIAX*, Iaşi, XXIV /2, 1987, 701-703.
10. ALEXANDRU ZUB, *De la istoria critică la criticism (Istoriografia română la finele secolului XIX şi începutul secolului XX)*, Bucureşti, 1985, *AŞUI-Filosofie*, XXXIII, 1987, 3-5.
11. ŞTEFAN LEMNY, *Originea şi cristalizarea ideii de patrie în cultura română*, Bucureşti, 1986, *AŞUI-Filosofie*, XXXIII, 1987, 5-6.
12. ALEXANDRU ZUB, *Cunoaştere de sine şi integrare*, Iaşi, 1986, 280 p., *AŞUI-Filosofie*, XXXIV/2, 1988, p. 83-84 (în limba franceză) = *ActaMM*, VII-VIII (1985-1986), 1988, 522-523 (în limba română).
13. ANDREI CORNEA, *Mentalităţi culturale şi forme istorice în epoca romano-bizantină (300-800)*, Bucureşti, 1986, *ActaMM*, VII-VIII (1985-1986), 1988, 511-512.
14. VICTOR SPINEI, *Realităţi etnice şi politice în Moldova Meridională în secolele X-XIII. Români şi turanici*, Iaşi, 1985, *ActaMM*, VII-VIII (1985-1986), 1988, 512-515.
15. CRISTIAN M. VLĂDESCU, *Fortificaţiile romane din Dacia Inferior*, Craiova, 1986, *ActaMM*, VII-VIII (1985-1986), 1988, 530.
16. NICOLAE BRANGA, *Italicii şi veteranii din Dacia. Mărturii epigrafice şi arheologice*, Timişoara, 1986, 298 p., *ActaMM*, VII-VIII (1985-1986), 1988, 512-515.
17. MIHAI BĂRBULESCU, *Interferenţe spirituale în Dacia romană*, Cluj-Napoca, 1984, 238 p. + 20 pl., *ActaMM*, VII-VIII (1985-1986), 1988, 532.
18. HADRIAN DAICOVICIU, DORIN ALICU, *Colonia Ulpia Traiana Augusta Dacica Sarmizegetusa*, Bucureşti, 1984, 246 p. + 25 fig. + 1 plan; NICOLAE GUDEA, *Porolissum. Respublica Municipii Septimii Porolissensium*, Bucureşti, 1986, 212 p. + 51 fig. + 1 hartă, *ActaMM*, VII-VIII (1985-1986), 1988, 532-533.
19. LIVIU MĂRGHITAN, *Decebal*, Bucureşti, 1987, 20 p. + 16 pl., *AIIAX*, XXV/1, 1988, 585-586.
20. PIERRE LÉVÊQUE, *Aventura greacă*, I-II, traducere de Constantin TĂNĂSESCU, Bucureşti, 1987, 475 + 452 p., *AIIAX*, XXV/1, 1988, 618-619.

21. VICTOR KERNBACH, *Dicţionar de mitologie generală*, Bucureşti, 1989, 668 p., *AŞUI-Istorie*, XXXVI, 1989, 93.
22. MARIUS SALA (coord.), *Enciclopedia limbilor romanice*, Bucureşti, 1989, 336 p., *AŞUI-Istorie*, XXXVI, 1989, 93.
23. ANDREI CORNEA, *Scriere şi oralitate în cultura antică*, Bucureşti, 1988, 156 p., *AŞUI-Istorie*, XXXVI, 1989, 93-94.
24. JOHN BOARDMAN, *Grecii de peste mări. Colonizarea greacă şi comerţul timpuriu*, traducere de MARIA ALEXANDRESCU-VIANU şi PETRE ALEXANDRESCU, introducere, note, dosar pentru Marea Neagră, glosar de PETRE ALEXANDRESCU, Bucureşti, 1988, 448 + 317 fig., *AŞUI-Istorie*, XXXVI, 1989, 94.
25. MIHAIL ZAHARIADE, *Moesia Secunda, Scythia şi Notitia Dignitatum*, Bucureşti, 1988, *AŞUI-Istorie*, XXXVI, 1989, 94-95.
26. *Izvoare privind Evul Mediu românesc. Ţara Haţegului în secolul al XV-lea (1402-1473)*, I, introducere, ediţie îngrijită, note şi traduceri de Adrian Andrei RUSU, Ioan Aurel POP, Ioan DRĂGAN, Cluj-Napoca, 1989, *AŞUI-Istorie*, XXXVI, 1989, 95.
27. VASILE TUDOR CREŢU, *Existenţa ca întemeiere. Perspectivă etnologică*, Timişoara, 1988, *AŞUI-Filosofie*, S.N., XXXV/2, 1989, 90-91 (în limba franceză).
28. I. CAPROŞU, *O istorie a Moldovei prin relaţiile de credit până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Iaşi, 1989, 216 p., *AŞUI-Istorie*, XXXVI, 1990, 142-144.
29. *Monumenta Lingua Dacoromanorum. Biblia, 1688, Pars I. Genesis*, volum întocmit de Alexandru ANDRIESCU, Vasile ARVINTE, Ioan CAPROŞU, Elsa LÜDER, Paul MIRON, Mircea ROŞIAN, Marietta UJICĂ, text stabilit şi îngrijire editorială de Vasile ARVINTE şi Ioan CAPROŞU, Iaşi, 1988, 556 p., *AŞUI-Istorie*, XXXVI, 1990, 145-146.
30. GHEORGHE NIŢU, *Elemente mitologice în creaţia populară românească*, Bucureşti, 1988, 216 p., *AŞUI-Istorie*, XXXVI, 1990, 158-160.
31. MARIJA GIMBUTAS, *The Language of Goddes*, Harper and Row Publischers, San Francisco, 1989, *AŞUI-Istorie*, XXXVI, 1990, 305-306.
32. *Studii clasice*, Bucureşti, XXVI, 168 p., *AŞUI-Istorie*, XXXVI, 1990, 185.
33. *Patrimoniu. Almanah de cultură istorică*, Chişinău, nr. 1, 1990, *AŞUI-Istorie*, XXXVI, 1990, 187-188.
34. I. TODERAŞCU, *Unitatea medievală românească*, I, Bucureşti, 1988, 244 p. + 44 fig., *Carpica*, XXI, 1990, 139-142.
35. ADEKINA PIATKOWSKI, *O istorie a Greciei antice*, Bucureşti, 1988, 336 p., *AŞUI-Istorie*, XXXVII-XXXVIII, 1991-1992, 315-316.
36. ION ROŞU, *Legendă şi adevăr în biografia lui M. Eminescu*, I, *Originile*, Bucureşti, 1989, 228 p., *AŞUI-Istorie*, XXXVII-XXXVIII, 1991-1992, 305-306.
37. MILTON G. LEHRER, *Ardealul – pământ românesc (Problema Ardealului văzută de un american)*, ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Ion PĂTROI, Bucureşti, 1989, 432 p., *AŞUI-Istorie*, XXXVII-XXXVIII, 1991-1992, 287-288.
38. NIELS HANNESTAD, *Monuentele publice ale artei romane. Program iconografic şi mesaj*, I-II, traducere şi prefaţă de Mihai GRAMATOPOL, Bucureşti, 1989, 276 + 466 p. + 203 fig., *AŞUI-Istorie*, XXXVII-XXXVIII, 1991-1992, 319-320.
39. D.M. PIPPIDI, *Studii de istorie şi epigrafie*, Bucureşti, 1988, 280 p., *AŞUI-Istorie*, XXXVII-XXXVIII, 1991-1992, 275.

40. ANDRÉ CLOT, *Civilizaţia arabă în vremea celor 1001 de nopţi*, traducere de Maria BERZA, postfaţă de Radu FLORESCU, Bucureşti, 1989, 324 p., *AŞUI-Istorie*, XXXVII-XXXVIII, 1991-1992, 324-325.
41. VIRGIL MIHĂILESCU-BÂRLIBA, *Dacia răsăriteană în secolele VI-I î. e.n. Economie şi monedă*, Iaşi, 1990, 180 p. + 10 pl., *AŞUI-Istorie*, XXXVII-XXXVIII, 1991-1992, 273-275.
42. *Thraco-Dacica*, Bucureşti, X, 1989, 1-2, 248 p.; XI, 1990, 1-2, 300 p., *AŞUI-Istorie*, XXXVII-XXXVIII (1991-1992), 344-346.
43. NICOLAE IORGA, *Istoria Românilor*, II, *Oamenii pământului (până la anul 1000)*, text stabilit, note, comentarii, postfaţă şi *addenda* de Ion IONIŢĂ, Virgil MIHĂILESCU-BÎRLIBA, Vasile CHIRICA, Bucureşti, 1992, 416 p., *Europa XXI*, Academia Română, Centrul de Istorie şi Civilizaţie Europeană, Iaşi, 1-2, 1992-1993, 185-187.
44. CONSTANTIN C. PETOLESCU, *Decebal, regele dacilor*, Bucureşti, 1991, 112 p., cu ilustraţii (p. 75-86), *AŞUI-Istorie*, XXXIX, 1993, 149.
45. IOAN PISO, ADRIANA RUSU, *Nymphaeum-ul de la Germisara* (*Revista Mounmentelor Istorice*, S.N., 59, 1990, 1, 9-17), *AŞUI-Istorie*, XXXIX, 1993, 149.
46. MICHEL MESLIN, *Ştiinţa religiilor*, traducere de Suzana RUSSO, Bucureşti, 1993, 288 p., *Europa XXI*, Academia Română, Centrul de Istorie şi Civilizaţie Europeană, Iaşi, 3-4, 1994, 293-295.
47. GEORGES DUMÉZIL, *Mit şi epopee*, I-III, traducere de FRANCESCA BĂLTĂCEANU, GABRIELA CREŢIA, DAN SLUŞANSCHI, Bucureşti, 1993, 992 p., *Europa XXI*, Academia Română, Centrul de Istorie şi Civilizaţie Europeană, Iaşi, 3-4, 1994, 295-296.
48. PAUL VEYNE, *La société romaine*, Paris, 1991, 346 p., *Europa XXI*, Academia Română, Centrul de Istorie şi Civilizaţie Europeană, Iaşi, 3-4, 1994, 297-299.
49. H. MIHĂESCU, *La Romanité dans le Sud-Est de l'Europe*, Bucureşti, 1993, 600 p. + 7 hărţi, *Europa XXI*, Academia Română, Centrul de Istorie şi Civilizaţie Europeană, Iaşi, 3-4, 1994, 305-306.
50. ADOLF ARMBRUSTER, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Bucureşti, 1993, 344 p., *Europa XXI*, Academia Română, Centrul de Istorie şi Civilizaţie Europeană, Iaşi, 3-4, 1994, 310-311.
51. ŞERBAN PAPACOSTEA, *Românii în secolul al XIII-lea. Între crudiadă şi Imperiul mongol*, Bucureşti, 1993, 188 p., *Europa XXI*, Academia Română, Centrul de Istorie şi Civilizaţie Europeană, Iaşi, 3-4, 1994, 311-314.
52. *Inscripţiile medievale şi din epoca modernă a României. Oraşul Iaşi*, editare de AL. ANDRONIC, EUGENIA NEAMŢU, STELA CHEPTEA, Fascicula 1, *Inscripţiile ebraice*, editate de I. KARA, Stela CHEPTEA, Iaşi, 1994, 136 p., *Europa XXI*, Academia Română, Centrul de Istorie şi Civilizaţie Europeană, Iaşi, 3-4, 1994, 342-343.
53. *Bulletin de thracologie*, Mangalia, I, 1993, 160 p., *Europa XXI*, Academia Română, Centrul de Istorie şi Civilizaţie Europeană, Iaşi, 3-4, 1994, 334-335.
54. *Ars Transilvaniae*, III, 1993, 208 p., *Europa XXI*, Academia Română, Centrul de Istorie şi Civilizaţie Europeană, Iaşi, 3-4, 1994, 335-336.
55. *Arheologia Moldovei*, Iaşi, XIII, 1990, 282 p., *AŞUI-Istorie*, XXXIX, 1993, 185-186.
56. *Studii Clasice*, Bucureşti, XXVII, 1991, 154 p., *AŞUI-Istorie*, XXXIX, 1993, 186.

57. *Carpica*, Muzeul Judeţean de Istorie, Bacău, XX (1989), 1991, 340 p., *AŞUI-Istorie*, XXXIX, 1993, 197.
58. DAN GH. TEODOR, *Creştinismul la est de Carpaţi de la origini până în secolul al XIV-lea*, Iaşi, 1991, 230 p., cu 35 figuri (p. 119-153), *AŞUI-Istorie*, XXXIX, 1993, 150-151.
59. MIHAI GRAMATOPOL, *Artele miniaturale în Antichitate*, Bucureşti, 1991, 464 p. + 460 ilustraţii, *AŞUI-Istorie*, XXXIX, 1993, 171.
60. LOUIS BRÉHIER, *Civilizaţia bizantină*, traducere din franceză NICOLAE SPINESCU, control traducere şi note de subsol Alexandru MADGEARU, Bucureşti, 1994, 564 p., *Carpica*, XXV, 1994, 246-248.
61. JOSEPH MITSUO KITAGAWA, *În căutarea unităţii. Istoria religioasă a omenirii*, traducere de Claudia DUMITRU, Bucureşti, 1994, 336 p., *Carpica*, XXV, 1994, 248-250.
62. ALAIN RUZÉ, *Latinii din Carpaţi. Dovezi ale continuităţii româneşti la nordul Dunării*, traducere din limba franceză de Cireşica DUMITRIU-RUZÉ, Bucureşti, 1994, 136 p., *Carpica*, XXV, 1994, 250-251.
63. DOINA BENEA, PETRU BONA, *Tibiscum*, Bucureşti, 1994, 154 p., 53 fig., 48 foto, *Carpica*, XXV, 1994, 252-253.
64. NICOLAE BRANGA, *Memoria Antichităţii. Comemorări, comentarii, recenzii, studii, note critice*, Sibiu, 1994, 86 p., *Carpica*, XXV, 1994, 253-254.
65. MIHAI SÂMPETRU, *Oraşe şi cetăţi la Dunărea de Jos*, Bucureşti, 1994, 181 p. cu 20 figuri (p. 137-156) (*Bibliotheca Thracologica* V), *Carpica*, XXV, 1994, 254-256.
66. GH. VLAD NISTOR, *Colapsul unei societăţi complexe. Britannia secolului al V-lea*, Bucureşti, 1993, 160 p., *MemAntiq*, XX, 1995, 343-345.
67. MIHAI BĂRBULESCU, *Potaissa. Studiu monografic*, Turda, 1994, 202 p. + XVI planşe (*Dissertationis Musei Potaissensis* I), *MemAntiq*, XX, 1995, 348-350.
68. DORIN ALICU, *Opaiţele romane/ Die römischen Lampen. Ulpia Traiana Sarmizegetusa*, Bucureşti, 1994, 216 p. + 24 fig. + XXXI planşe (*Bibliotheca Musei Napocensis* VII), *MemAntiq*, XX, 1995, 350-351.
69. DORIN ALICU, SORIN COCIŞ, CONSTANTIN ILIEŞ, ALINA SOROCEANU, *Small Finds from Ulpia Traiana Sarmizegetusa*, Cluj-Napoca, 1994, 151 p. + XCII planşe (*Bibliotheca Musei Napocensis* IX), *MemAntiq*, XX, 1995, p. 351-352, ISBN 973-9136-21-4.
70. EMILIAN POPESCU, *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, Bucureşti, 1994, 496 p. + planşe, *MemAntiq*, XX, 1995, 355-356.
71. ION GHEŢIE, *Introducere în dialectologie românească*, Bucureşti, Ed. Academiei Române, 1994, 174 p., *AIIAX*, XXXII, 1995, 553-554.
72. LIGIA BÂRZU, STELIAN BREZEANU, *Originea şi continuitatea românilor. Arheologie şi tradiţie istorică*, Bucureşti, Ed. Enciclopedică, 1991, 364 p., *AIIAX*, XXXII, 1995, 554-556.
73. ALEXANDRU SUCEVEANU, ALEXANDRU BARNEA, *La Dobroudja romaine*, Bucureşti, Ed. Enciclopedică, 1991, *AIIAX*, XXXII, 1995, 556-558.
74. JEAN-PIERRE MARTIN, *Les provinces romaines d'Europe centrale et occidentale*, I, *Évolution et administration du Norique, de la Rhétie, des provinces alpestres, des Gaules, des Germaines, de la Bretagne et des provinces hispa-*

niques de 31 avant J.-C à 235 après J.-C, Sedes, Paris, 1990, 234 p., *AIIAX*, XXXII, 1995, 567-568.

75. JEAN-PIERRE MARTIN, *Les provinces romaines d'Europe centrale et occidentale*, II, *Société et religions. Norique, Rhétie, provinces alpines, Gaules, Germaines, Bretagne et provinces hispaniques de 31 avant J.-C à 235 après J.-C*, Sedes, Paris, 1991, 351 p., *AIIAX*, XXXII, 1995, 568-570.
76. ANTONIO SPINOSA, *Tiberiu – împăratul care nu iubea Roma*, cu un cuvânt înainte de Alexandru BALACI, traducere din limba italiană de Anca BALACI, Bucureşti, Ed. Roza Vânturilor, 1992, 212 p., *AIIAX*, XXXII, 1995, 570-571.
77. MAX DEMETER PEYFUSS, *Chestiunea aromânească. Evoluţia ei de la origini la Pacea de la Bucureşti (1913) şi poziţia Austro-Ungariei*, traducere autorizată de Nicolae-Şerban TANAŞOCA, Bucureşti, Ed. Enciclopedică, 1994, 142 p., *AIIAX*, XXXII, 1995, 573-575.
78. *Enciclopedia arheologiei şi istoriei vechi a României*, I, *A-C*, coordonator ştiinţific Constantin PREDA, Bucureşti, Ed. Enciclopedică, 1994, 404 p., XVI pl., *AIIAX*, XXXII, 1995, 575-576.
79. MIHAIL MACREA, NICOLAE GUDEA, IANCU MOŢU, *Praetorium. Castrul şi aşezarea romană de la Mehadia*, Bucureşti, Ed. Academiei Române, 1993, 216 p., *AIIAX*, XXXII, 1995, 576-577.
80. ROMOLO FORMENTINI, *Le donne di pietra. Dalle „statue – ciottolo" di Lepenski Vir alle „Kamennye baby" di Kiev*, La Spezia, Editrice Moderna, 1991, 229 p, *AIIAX*, XXXII, 1995, 591.
81. RENÉ GINOUVÉS, *Arta greacă*, traducere de Anca CALANGIU, Bucureşti, Editura Meridiane, 1992, 218 p. + 40 il., *AIIAX*, XXXII, 1995, 591-592.
82. FRANÇOIS CHAMOUX, *Antoniu şi Cleopatra – ultimul principe al Orientului grec*, traducere de MIHAI GHIRIVICĂ, Bucureşti, Ed. Artemis, 1993, 296 p., *AIIAX*, XXXII, 1995, 592-593.
83. DOROTHY WATTS, *Christians and Pagans in Roman Britain*, London and New York, Routledge, 1991, 302 p., *AIIAX*, XXXII, 1995, 593-594.
84. J.F. HALDON, *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney, 1990, 486 p., *AIIAX*, XXXII, 1995, 594-595
85. *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, edited by RALPH W. MATHISEN and HAGITH S. SIVAN, Variorum, 1996, 384 p., *SAA*, III-IV, 1996-1997, 241-244 (în limba franceză) = *AIIAX*, XXXIII, 1996, 368-370 (în limba română).
86. SERGE BERSTEIN, PIERRE MILZA, *Istoria Europei*, I, *Moştenirea Antichităţii*, traducere de Ionuţ BIŢA, ediţie îngrijită, note şi comentarii de Nelu ZUGRAVU, Ed. Institutului European, Iaşi, 1997, 372 p., *AIIAX*, XXXIII, 1996, 359-360.
87. SILVIU SANIE, *Din istoria culturii şi religiei geto-dacice*, Ed. Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 1995, 314 p. + LXXXVIII pl., *AIIAX*, XXXIII, 1996, 429.
88. ALEXANDRU SUCEVEANU, *Alexandru cel Mare*, Ed. Academiei Române, Bucureşti, 1993, 240 p. + 2 hărţi, *AIIAX*, XXXIII, 1996, 364-366.
89. PIERRE GRIMAL, *Seneca sau conştiinţa Imperiului*, traducere de BARBU şi DAN SLUŞANSCHI, cuvânt înainte, adnotări şi indici de Dan SLUŞANSCHI, Ed. Univers, Bucureşti, 1992, 460 p., *AIIAX*, XXXIII, 1996, 366-368.

90. HENRY H. STAHL, *Probleme confuze în istoria socială a României*, Ed. Academiei, Bucureşti, 1992, 214 p., *AIIAX*, XXXIII, 1996, 401-403.
91. TUDOR ARNĂUT, RODICA URSU NANIU, *Vestigii getice din a doua epocă a fierului în interfluviul pruto-nistrean*, Iaşi, Editura Helios, 1996, 160 p., *AIIAX*, XXXIV, 1997, 451.
92. DOINA BENEA, *Dacia sud-vestică în secolele III-IV*, Timişoara, 1996, 306 p. + 65 fig. + V pl., *AIIAX*, XXXIV, 1997, 451-452.
93. ADRIAN BEJAN, *Banatul în secolele IV-XII*, Timişoara, Editura de Vest, 1995, 224 p. + XI fig. + două hărţi, *AIIAX*, XXXIV, 1997, 452-453.
94. CONSTANTIN PREDA (coordonator ştiinţific), *Encicopedia arheologiei şi istoriei vechi a României*, II, *D-L*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1996, 336 p., *AIIAX*, XXXV, 1998, 197-204 = *TD*, XIX/1-2, 1998, 223-230.
95. DAN GH. TEODOR, *Meşteşugurile la nordul Dunării de Jos în secolele IV-XI d.Hr.*, Editura Helios, Iaşi, 1996, 197 p., *AIIAX*, XXXV, 1998, 237.
96. IOAN MITREA, *Aşezarea din secolele VI-XI de la Izvoare-Bahna. Realităţi arheologice şi concluzii istorice*, Piatra Neamţ, 1998, 172 p., *AIIAX*, XXXVI, 1999, 227-228.
97. IGOR CORMAN, *Contribuţii la istoria spaţiului pruto-nistrean în epoca Evului Mediu timpuriu (sec. V – VII d.Chr.)*, Chişinău, 1998, 290 p., *AIIAX*, XXXVI, 1999, 206-208.
98. ADRIAN HUSAR, *Celţi şi germanici în Dacia romană*, Presa Universitară Clujeană, 1999, 290 p. + XVII pl. + hartă, *ArhMold*, XXIII-XXIV (2000-2001), 2003, 428.
99. PLINIUS, *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate*, Iaşi, Editura Polirom, I (2001), II (2001), III (2002), IV (2003), V (2004), *AIIAX*, XLI, 2004, 609-618 = *SUBB.TC*, L/1, 2005, 158-170.
100. PLINIUS, *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate*, VI, *Mineralogie li istoria artei*, traducere din limba latină, prefaţă, note şi indice de Ioana COSTA, Iaşi, Editura Polirom, 2004, 333 p., *AIIAX*, XLII, 2005, 723-725 = *SUBB.TC*, L/1, 2005, 171-174.
101. DOINA BENEA, *Istoria aşezărilor de tip vici militares din Dacia Romană* [*Die Geschichte der vici-militares-Siedlungen des römischen Dakien*], Excelsior Art Verlag, Timişoara, 2003, 272 S., *SAA*, X-XI, 2004-2005, 218 = *AIIAX*, XLII, 2005, 773.
102. ZAHARIA COVACEF, *Arta sculpturală în Dobrogea romană. Secolele I-III*, prefaţă de Dumitru PROTASE, Cluj-Napoca, Editura Nereamia Napocae, 2002, 376 p. + XLIV planşe + V anexe + o hartă, *AIIAX*, XLII, 2005, 729-732.
103. NICULINA TODERAŞCU, *Poezie şi artă figurativă la Vergilius. Ekphraseis*, ediţia a II-a, revăzută şi adăugită, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, Iaşi, 2004, 196 p. + 29 pl., *AIIAX*, XLII, 2005, 768-769.
104. MIHAI POPESCU, *La religion dans l'armée romaine de Dacie*, Bucarest, 2004, 368 p. + XXXV planşe, *ArhMold*, XXVIII, 2005, 388-389.
105. SERGIU MUSTEAŢĂ, *Populaţia spaţiului pruto-nistrean în secolele VIII-IX*, Chişinău, 2005, 404 p., *ArhMold*, XXVIII, 2005, 395.
106. DAN RUSCU, *Provincia Dacia în istoriografia antică*, Cluj-Napoca, Editura Nereamia Napocae, 2003, 300 p., *AIIAX*, XLII, 2005, 771-772.

107. VASILE CHRISTESCU, *Viaţa economică a Daciei romane (Contribuţie la o reconstituire istorică)*, ediţie îngrijită de Claudiu CHRISTESCU şi Constantin C. PETOLESCU, reactualizare bibliografică şi postfaţă de Constantin C. PETOLESCU, Bucureşti, 2004, 172 p. + VII planşe, *AIIAX*, XLII, 2005, 772-773.
108. VICTOR HENRICH BAUMANN, *Sângele martirilor*, Constanţa, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, 2004, 231 p. + 9 planşe, *AIIAX*, XLII, 2005, 773-774.
109. MARINA SILVESTRINI, *La città della Puglia romana. Un profilo sociale*, Edipuglia, Bari, 2005, 254 p., *C&C*, 1, 2006, 211.
110. DOINA BENEA, *Istoria aşezărilor de tip vici militares din Dacia Romană* [*Die Geschichte der vici-militares-Siedlungen des römischen Dakien*], Excelsior Art Verlag, Timişoara, 2003, 272 p., *C&C*, 1, 2006, 211-212.
111. SORIN NEMETI, *Sincretismul religios în Dacia romană*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005, 423 p., *Zargidava*, VI, 2007, 256-258 = *C&C*, 2, 2007, 2, 2007, 321-323.
112. ADRIAN BEJAN, *Etnogeneza românilor: proces istoric european*, Editura Excelsior, Timişoara, 2004, 230 p. + XXXII pl., *Zargidava*, VI, 2007, 259-268 = *C&C*, 2, 2007, 359-369 = *Europa XXI*, Academia Română, Centrul de Istorie şi Civilizaţie Europeană, Iaşi, XV-XVI, 2006-2007, 417-425.
113. GÉRARD CHOUQUER, FRANÇOIS FAVORY, *Dicţionar de cuvinte şi expresii gromatice*, Cuvânt înainte şi traducere de Marius ALEXIANU, Casa Editorială *Demiurg*, Iaşi, 2006, 222 p., *C&C*, 2, 2007, 305-307.
114. CONSTANTIN C. PETOLESCU, *Inscripţii latine din Dacia (ILD)*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2005, 332 p., *C&C*, 2, 2007, 307-308.
115. EDWARD CHAMPLIN, *Nero*, traducere de Gabriel TUDOR, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2006, 318 p., *C&C*, 2, 2007, 316-318.
116. IOAN PISO, *An der Nordgrenze des Römischen Reiches. Ausgewählte Studien (1972-2003)*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2005 (HABES 41), 527 p., *C&C*, 2, 2007, 318-319 = *Europa XXI*, Academia Română, Centrul de Istorie şi Civilizaţie Europeană, Iaşi, XV-XVI, 2006-2007, 438.
117. DOINA BENEA, *Die römischen Perlenwerkstätten aus Tibiscum. Atelierele romane din mărgele de la Tibiscum*, Deutsch von Kinga GÁLL, Editura Excelsior Art, Timişoara, 2004, 287 p. + 3 pl. + 49 fig., *C&C*, 2, 2007, 320.
118. DOINA BENEA, IOANA HICA, Damnatio memoriae *în arhitectura romană târzie de la Dunărea de Jos*, Editura Excelsior Art, Timişoara, 2004, 191 p., *C&C*, 2, 2007, 323-324.
119. CHARLES MATSON ODAHL, *Constantin şi imperiul creştin*, traducere de MIHAELA POP, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2006, 390 p., *C&C*, 2, 2007, 327-329 = *Europa XXI*, Academia Română, Centrul de Istorie şi Civilizaţie Europeană, Iaşi, XV-XVI, 2006-2007, 446-448.
120. DOREL PARASCHIV, *Amfore romane şi romano-bizantine în zona Dunării de Jos (sec. I-VII p. Chr.)* [*Roman and Roman-Bizantine amphorae in the Lower Danube region (Ist – VIIth centuries A.D.)*], Editura Fundaţiei AXIS, Iaşi, 2006, 256 p., *C&C*, 2, 2007, 333-334.
121. ADRIANA-CLAUDIA CÎTEIA, *Instituţii ecleziastice pe litoralul vest-pontic, în lumina izvoarelor arheologice, literare şi epigrafice în secolele IV-VII*, Editura Muntenia, Constanţa, 2006, 611 p., *C&C*, 2, 2007, 338-359.

122. NICOLAE V. DURĂ, *„Scythia Minor" (Dobrogea) şi Biserica ei apostolică. Scaunul arhiepiscopal şi mitropolitan al Tomisului (sec. IV – XIV)*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 2006, 267 p., *SMIM*, XXV, 2007, 271-280 = *SUBB.TC*, LII/3, 2007, 251-261.
123. SORIN MARŢIAN, *Biserica pe teritoriile fostelor provincii dacice (Transilvania, Banat, Oltenia) în secolele VII-XII. Aspecte de istorie, organizare bisericească, rit şi cult* [*L'église sur les territoires des anciennes provinces daces (la Transylvanie, le Banat, l'Oltenie) aux VIIe – XIe siècles. Aspects d'histoire, d'organisation ecclésiastique, rite et culte*], Galaxia Gutenburg, Târgu Lăpuş, 2006, 273 p., *SMIM*, XXV, 2007, 280-282.
124. COSMIN DANIEL MATEŞ, *Viaţa bisericească în sudul Dunării şi relaţiile cu nordul Dunării în secolele IV-VI p. Chr.*, Editura Casa Corpului Didactic, Deva, 2005, 280 p. + 20 hărţi + 73 figuri, *SUBB.TC*, LII/3, 2007, 263-266.
125. MARTA SORDI, *Impero Romano e Cristianesimo. Scritti scelti*, Roma, 2006, 552 p. (*Studia Ephemeridis Augustiniamum* 39), *SUBB.TC*, LII/3, 2007, 245-248.
126. RAMIRO DONCIU, *Împăratul Maxenţiu şi victoria creştinismului*, Editura Antet XX Press, Filipeştii de Târg, 2007, 216 p., *SUBB.TC*, LII/3, 2007, 249.
127. MIHAI BĂRBULESCU (coordonator), *Atlas-dicţionar al Daciei Romane*, Cluj-Napoca, 2005, 147 p., *Zargidava*, VII, 2008, 265-266.
128. VITALIE BÂRCĂ, *Nomazi ai stepelor. Sarmaţii timpurii în spaţiul nord-pontic (sec. II-I a. Chr.)*, Cluj-Napoca, 2006, 392 p.; *Istorie şi civilizaţie. Sarmaţii în spaţiul est-carpatic (sec. I a. Chr. – începutul sec. II p. Chr.)*, Cluj-Napoca, 2006, 668 p., *Zargidava*, VII, 2008, 264.
129. NICOLETA SIMONA MARŢIAN, *Învăţământ laic şi învăţământ creştin în Imperiul Roman în secolele I-III*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2007, 352 p. + 205 fig. + 3 hărţi, *Zargidava*, VII, 2008, 264-265.
130. EDUARD NEMETH, *Politische und militärische Beziehungen zwischen Pannonien und Dakien in der Römerzeit. Relaţiile politice şi militare între Pannonia şi Dacia în epoca romană*, Editura Tribuna, Cluj-Napoca, 2007, 248 p. + 3 fig., *BMCRev*, 2008.01.33
131. ADRIAN HUSAR, Gesta deorum per Romanos. *O istorie a Romei imperiale*, III, *De la Valentinieni la regatele barbare din Occident*, Cluj-Napoca, 2007, 490 p + 30 hărţi, *C&C*, 3, 2008, 314.
132. SENECA, *Epistole către Lucilius. Epistulae morales ad Lucilium*, II (*cărţile XI-XX*), traducere din limba latină, studiu introductiv, note, appendix („Epistolarul paulino-senecan", text bilingv) şi indice de Ioana COSTA, Polirom, Iaşi, 2008, 295 p., *C&C*, 3, 2008, 295-297.
133. TERTULIAN, *Tratate dogmatice şi apologetice. Către martiri. Către Scapula. Despre trupul lui Hristos. Împotriva lui Hermoghene. Împotriva lui Praxeas*, ediţie bilingvă, studiu introductiv, traducere şi note de Dionisie PÎRVULOIU, Polirom, Iaşi, 2007, 629 p., *C&C*, 3, 2008, 298-300.
134. EUGEN CIZEK, *L'empereur Titus*, Editura Paideia, Bucureşti, 2006, 240 p., *C&C*, 3, 2008, 309-311.
135. CARLO FRANCO, *Intelletuali e potere nel mondo greco e romano*, Carocci, editore, Roma, 2006, 142 p., *C&C*, 3, 2008, 313.

136. GHEORGHE POSTICĂ, *Civilizaţia medievală timpurie din spaţiul pruto-nistrean (secolele V-XIII)*, Cuvânt înainte de Victor SPINEI, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2007, 487 p., *C&C*, 3, 2008, 315-317.
137. LUCREŢIU MIHAILESCU-BÎRLIBA, VALENTIN PIFTOR, RĂZVAN COZMA, *L'espérance de la vie, la structure d'âge et la mortalité en Pannonie (I^er^-III^e^ s. ap. J. C.)*, Casa Editorială *Demiurg*, Iaşi, 2007, 132 p., *AArchHung*, 47, 2007, 448.
138. ROSA AGIZZA, *Mituri şi legende ale Romei antice*, traducere Daria GHIU, Editura Lider, Bucureşti, 2006, 343 p., *C&C*, 4/2, 2009, 185-186.
139. CONSTANTIN C. PETOLESCU, *Contribuţii la istoria Daciei romane*, I, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2007, 351 p., *C&C*, 4/2, 2009, 198.
140. LILIANA TROFIN, *Istoria creştinismului la nordul Dunării de Jos (secolele I-XIV) (curs universitar)*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2008, 200 p., *C&C*, 4/2, 2009, 198-202.
141. MARIANA TURCU, *Religie şi cultură în spaţiul românesc,* (sic!) *în secolele II-VI*, Editura *Alfa*, Piatra-Neamţ, 2008, 161 p., *C&C*, 4/2, 2009, 202-207.
142. ANTONIO ENRICO FELLE, Biblia epigraphica. *La Sacra Scrittura nella documentazione epigrafica dell'*Orbis christianus antiquus *(III-VIII secolo)*, Edipuglia, Bari, 2006, 680 p. (*Inscriptiones Christianae Italiae Subsidia* V), *C&C*, 4/2, 2009, 214-215.
143. EUGEN CIZEK, *Eutropius*, Editura Paideia, Bucureşti, 2008, 188 p., *C&C*, 4/2, 2009, 215-219.
144. OVIDIU POP, *Niceta de Remesiana. Monografie*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2007, 232 p., *C&C*, 4/2, 2009, 221-225.
145. *Vieţile episcopilor Romei socotiţi sfinţi în Biserica Ortodoxă*, ediţie bilingvă, traducere din limba latină, cuvânt înainte şi note: Aurel LUPU şi Sorin-Dan DAMIAN, Editura Harald, Bucureşti, 2009, 142 p., *C&C*, 5/2, 2010, 515-519.
146. NICOLAE GUDEA, THOMAS LOBÜSCHER, *Dacia. Eine römische Provinz zwischen Karpaten und Schwarzem Meer*, Philipp von Zabern, Mainz am Rhein, 2006, 115 p. (*Zaberns Bildbämde zur Archäologie*); RADU ARDEVAN, LIVIO ZERBINI, *La Dacia romana*, Rubbertino Editore, 2007, 270 p., *C&C*, 5/2, 2010, 565-566.
147. NICOLAE GUDEA, *Aşezări rurale în Dacia romană (106 – 275 p. Chr.). Schiţă pentru o istorie a agriculturii şi satului daco-roman*, Editura Primus, Oradea, 2008, 268 p., *C&C*, 5/2, 2010, 566-567.
148. DOINA BENEA, *Edificiul de cult roman de la* Praetorium *(Mehadia)*, Editura Excelsior Art, Timişoara, 2008, 207 p., *C&C*, 5/2, 2010, 568-569.
149. DOINA BENEA, MARIANA CRÎNGUŞ, SIMONA REGEP-VLASCICI, ATALIA ŞTEFĂNESCU, *Arta şi tehnica emailului în Dacia romană*, Editura Excelsior Art, Timişoara, 2006, 192 p. + XXVIII pl. Alb-negru + 3 hărţi + 8 pl. color, *C&C*, 5/2, 2010, 569-570.
150. ALEXANDRU MADGEARU, *Istoria militară a Daciei post-romane: 275-376*, Editura Cetatea de Scaun, Târgovişte, 2008, 139 p., *C&C*, 5/2, 2010, 574-575.
151. IOAN RĂMUREANU, *Persecuţia împăratului Iulian Apostatul împotriva creştinismului*, ediţie îngrijită şi prefaţă de Vasile BÎRZU, Editura Anastasia, Sibiu, 2009, 282 p., *C&C*, 5/2, 2010, 575-576.

152. COSTIN MIRON, *Noi consideraţii despre mormântul pictat de la Tomis* (*Peuce*, S.N., 2008, 283-296), *Peuce*, S.N., VII, 2009, 451-457.
153. FLORICA MIHUŢ BOHÎLŢEA, *Istoria familiei romane*, Tritonic, Bucureşti, 2010, 160 p., *C&C*, 6/2, 2011, 671.
154. VASILE MOGA, *Creştinismul la Apulum şi în teritoriul său (secolele III-X)*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2007, 95 p., *C&C*, 6/2, 2011, 671-672.
155. PAULUS DIACONUS, *Istoria longobarzilor*, ediţie bilingvă, traducere, notă introductivă, tabel cronologic, note şi postfaţă de Emanuel GROSU, Editura Polirom, Iaşi, 2011, 431 p. (*Biblioteca medievală*), *SMIM*, XXIX, 2011, 346-353.
156. CATO, *De agri cultura. Cartea despre cultivarea pământului*, text bilingv, traducere din limba latină, introducere, note şi indice de Ioana COSTA, Editura Universităţii din Bucureşti, 2010, 168 p. (*Scriitori greci şi latini*), *C&C*, 7/1, 2012, 268-269.
157. CICERO, *Paradoxa Stoicorum. Paradoxurile stoicilor*, ediţie bilingvă, traducere, notă asupra ediţiei, note şi comentarii, indice şi postfaţă de Traian DIACONESCU, prefaţă de Gheorghe VLĂDUŢESCU, Editura Saeculum Vizual, Bucureşti, 2011, 127 p., *C&C*, 7/1, 2012, 269-271.
158. LACTANŢIU, *Despre moartea persecutorilor*, ediţie bilingvă, traducere de Cristian BEJAN, studiu introductiv, tabel cronologic, note explicative şi anexe Dragoş MÎRŞANU, Editura Polirom, Iaşi, 2011, 237 p. (*Tradiţia creştină*), *C&C*, 7/1, 2012, 274-282.
159. MARIA LUISA FELE, *Il* Breviarium *di Rufio Festo*, Testo, traduzione e commento filologico con una introduzione sull'autore e l'opera, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 2009, 666 p. (*Bibliotheca Weidmanniana* XIV), *C&C*, 7/1, 2012, 282-283.
160. ALEXANDRA CIOCÂRLIE, *Cartagina în literatura latină*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2010, 198 p., *C&C*, 7/1, 2012, 289.
161. MIHAI BĂRBULESCU, Signum originis. *Religie, artă şi societate în Dacia romană*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2009, 302 p., *C&C*, 7/1, 2012, 296.
162. NICOLAE GUDEA, Christiana minora. *Studii, articole şi note în legătură cu creştinismul timpuriu din Dacia romană, Dacia postromană şi unele provincii vecine. Studien, Aufsätze und Notizen betreffend die Geschichte des frühen Christentums in Dakien, in den dakischen Provinzen nach Aurelian's Rückzug und in einigen Nachbarprovinzen*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2011, 519 p., *C&C*, 7/1, 2012, 302-303.
163. BENJAMIN GOLDLUST & FRANÇOIS PLOTON-NICOLLET (dir.) avec la collaboration de SYLVAIN J. G. SANCHEZ, *Le païen, le chrétien, le profane. Recherches sur l'Antiquité tardive*, Préface de JEAN-MARIE SALAMITO, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2009, 215 p., *C&C*, 7/1, 2012, 303-305.
164. G. W. BOWERSOCK, *Iulian Apostatul*, prefaţă de Octavian BOUNEGRU, ediţie îngrijită şi traducere de Irina IONIŢĂ şi Cristina IONIŢĂ, Casa Editorială *Demiurg*, Iaşi, 2009, 276 p., *C&C*, 7/1, 2012, 312-320.
165. MARIA STELLA de TRIZIO (a cura di), *Panegirico di Mamertino per Massimiano e Diocleziano (*Panegyrici Latini *2 [10])*, Edipuglia, Bari, 2009, 157 p. (*Biblioteca Tardoantica* 2), *C&C*, 7/2, 2012, 617-618.
166. LIGIA RUSCU, *Manual pentru istoria epocii elenistice*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2009, 220 p., *C&C*, 7/2, 2012, 618.

167. POLYMNIA ATHANASSIADI, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, 181 p., *C&C*, 7/2, 2012, 629-630.
168. LAURA CARNEVALE, *Giobbe dall'Antichità al Medioevo. Testi, tradizioni, immagini*, Edipuglia, Bari, 2010, 224 p. (*Quaderni di «Vetera Christianorum»* 33), *C&C*, 7/2, 2012, 630-631.
169. DIANA DINCĂ, *Moştenirea antică în tradiţia populară românească*, Editura Excelsior Art, Timişoara, 2010, 163 p., *C&C*, 7/2, 2012, 642-644.
170. FLORIEAN TUCĂ, EUGEN SITEANU, *Acţiunile şi concepţiile militare ale regilor Daciei de după Burebista* (*Revista de Ştiinţe Militare*, nr. 4 (29) anul XII, 2012, 119-135), *C&C*, 8/2, 2013, 635-638.
171. RADU OTA, *De la canabele legiunii a XIII-a Gemina la Municipium Septimium Apulense*, Editura Altip, Alba Iulia, 2012, 214 p. + XXXIV pl., *C&C*, 8/2, 2013, 645-649.
172. BAJUSZ ISTVÁN, *Amfiteatrul de la Porolissum şi amfiteatrele din provinciile romane de la Dunărea de Mijloc*, Editura Societatea Muzeului Ardelean, Cluj-Napoca, 2011, 167 p. + LXXXIX pl. (*Speculum Antiquitatis* 2), *C&C*, 8/2, 2013, 649-651.
173. CRISTIAN GĂZDAC, FRANZ HUMER, *Viaţa cotidiană romană prin monede. Descoperirile monetare în context arheologic dintr-un cartier rezidenţial din Carnuntum*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2012, 300 p., *C&C*, 8/2, 2013, 651-652.
174. GIOVANNI ANTONIO NIGRO, *"Esultate giusti". Il salmo 32 (LXX) nell'esegesi patristica*, Edipuglia, Bari, 2008, 182 p. (*Quaderni di «Vetera Christianorum»* 31), *C&C*, 8/2, 2013, 657-658.
175. CRISTIAN BĂDILIŢĂ, EMANUEL CONŢAC (editori), *Şi cerul s-a umplut de sfinţi... Martiriul în Antichitatea creştină şi în secolul XX. Actele colocviului internaţional Sighet, 2-5 iunie 2011*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2012, 576 p., *C&C*, 8/2, 2013, 675-677.
176. *Bibliotheca Historica et Archaeologica Universitatis Timisiensis*, XII, Editura Universităţii de Vest, Timişoara, 2010, 282 p., *C&C*, 7/1, 2012, 323-324.
177. *Mic dicţionar de divinităţi. O incursiune în panteonul Daciei romane. Catalog de expoziţie*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2012, 87 p., *AŞUI-Istorie*, LIX, 2013, 485-486.
178. MIHAI BĂRBULESCU, *Inscripţiile din castrul legionar de la Potaissa. The Inscriptions of the Legionary Fortress at Potaissa*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2012, 288 p., *C&C*, 9/1, 2014, 324-326.
179. CHIRIL DE SCHITOPOLIS, *Vieţile pustnicilor Palestinei. Βίοι Ἁγιων*, ediţie bilingvă, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv şi note Ierom. AGAPIE (CORBU), Editura Sf. Nectarie, Arad, ²2013, 602 p., *C&C*, 9/1, 2014, 336-338.
180. SFÂNTUL TEOFAN MĂRTURISITORUL, *Cronografia*, traducere din limba greacă, studiu introductiv şi note de MIHAI ŢIPĂU, Editura Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2012, 503 p., *C&C*, 9/1, 2014, 338-362.
181. KOSTAS V. KARASTATHIS, *Marele Constantin, învinuiri şi adevăr. Studiu istoric*, traducere din limba greacă ION ANDREI GH. ŢÂRLESCU, Editura Egumeniţa, Galaţi, 2013, 432 p., *C&C*, 9/1, 2014, 365-379.

182. ADELA BÂLTÂC, *Lumea rurală în provinciile Moesia Inferior şi Thracia (secolele I-III p.Chr.)*, Editura Renaissance, Bucureşti, 2011, 526 p. + 4 hărţi, *Peuce*, S.N., XII, 2014, 396-397.
183. LIVIA BUZOIANU, MARIA BĂRBULESCU, *Tomis. Comentariu istoric şi arheologic. Historical and archaeological commentary*, Editura Ex Ponto, Constanţa, 2012, 276 p., *Peuce*, S.N., XII, 2014, 398-402.
184. VICTOR COJOCARU / CHRISTOF SCHULER (Hg.), *Die Außenbeziehungen pontischer und kleinasiatischer Städte in hellenistischer und römischer Zeit. Akten einer deutsch-rumänischen Tagung in Constanţa, 20.-24. September 2010*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2014, 311 p. (*Alte Geschichte*), *C&C*, 10, 2015, 571-574.
185. MATTEO TAUFER (ed.), *Sguardi interdisciplinari sulla religiosità dei Geto-Daci*, Rombach Verlag, Freiburg im Bresgau, 2013, 250 p. (*Rombach Wissenschaften – Reihe Paradeigmata* 23), *C&C*, 10, 2015, 577-580.
186. DAN APARASCHIVEI, *Healthcare and Medicine in Moesia Inferior*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" (*Bibliotheca Classica Iassiensis* IX), 2012, 262 p., *AŞUI-Istorie*, LX, 2014, 719-720.
187. AUGUSTO, *Res gestae. I miei atti*, a cura di Patrizia ARENA, Edipuglia, Bari, 2014, *Journal of Ancient History and Archaeology*, 2/4, 2015, 162-164 (în limba engleză) = *AŞUI-Istorie*, LXI, 2015, 621-623 (în limba română).
188. SFÂNTUL ISIDOR PELUSIOTUL, *Epistole*, ed. Nicuşor Morlova, *AŞUI-Istorie*, LXI, 2015, 624-628.
189. BEDA IL VENERABILE, *De natura rerum*, a cura di Elisa TINELLI, Cacucci Editore, Bari, 2013, 182 p. (*Biblioteca della tradizione classica*), *C&C*, 11, 2016, 325-326.
190. CRISTIAN GĂZDAC, ÁGNES ALFÖLDY-GĂZDAC, MARIAN NEAGOE, OANA NEAGOE, *Drobeta. The never abandoned city of Roman Dacia*, Mega Publishing House, Cluj-Napoca, 2015, 280 p. (*Coins from Roman sites and collections of Roman coins from Romania* IX), *C&C*, 11, 2016, 344.
191. IOAN PISO und RADA VARGA (Herausgeber), *Trajan und seine Städte. Colloquium Cluj-Napoca, 29. September – 2. Oktober 2013*, Mega Verlag, Cluj-Napoca, 2014, 285 p., *C&C*, 11, 2016, 339-340.
192. LORENZO BRACCESI, *Giulia, la figlia di Augusto*, *C&C*, 11, 2016, 335-336.
193. CASSIODOR, *Instituţiile*, ediţie bilingvă, traducere, studiu introductiv şi note de VICHI EUGENIA CIOCANI, Polirom, Iaşi, 2015, 342 p. (*Biblioteca medievală*), *C&C*, 11, 2016, 320-325.
194. EUTROPIO, *Storia di Roma*, testo latino a fronte, introduzione di Fabio GASTI, traduzione e note di Fabrizio BORDONE, Rusconi Libri S.p.A., Santarcangelo di Romagna, 2014, 449 p., *C&C*, 11, 2016, 298-318.
195. FERICITUL IERONIM, *Epistole*, I, Editura *Basilica* a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2013, 416 p., *C&C*, 11, 2016, 318-320.
196. NAZARIO, *Panegirico in onore di Costantino*, a cura di Carmela LAUDANI, Cacucci Editori, Bari, 2014, 463 p. (*Biblioteca della tradizione classica* 12), *C&C*, 11, 2016, 295-297.
197. SORIN NEMETI, *Finding Arcobadara. Essay on the Geography and Administration of Roman Dacia*, Mega Publishing House, Cluj-Napoca, 2014, 180 p. + o hartă, *C&C*, 11, 2016, 341-344.

198. DANIEL LEMENI (coord.), *Sfântul Constantin cel Mare şi creştinismul. Teologie, istorie şi hagiografie în Bizanţul timpuriu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2013, 283 p., *C&C*, 11, 2016, 348-350.
199. RĂZVAN MATEESCU, *Istoriile unui templu*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2012, 210 p., *C&C*, 11, 2016, 331-334.
200. FLORIN FODOREAN, *Pannonia, Dacia şi Moesia în izvoarele geografice antice*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2014, 259 p., *Pontica*, XLVIII-XLIX, 2015-2016, 556-565.
201. CONSTANTIN C. PETOLESCU, *Decebal, regele dacilor*, ediţia a II-a revăzută, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2016, 254 p., *AŞUI-Istorie*, LXII, 2016, 395-398.
202. GELU A. FLOREA (coordonator), *Matriţa de bronz de la Sarmizegetusa Regia*, *C&C*, 12, 2017, 315-316.
203. Paul Marius Martin, *Les Hommes illustres de la ville de Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, *Latomus*, 77/2, 2018, 582-585 (în limba italiană).
204. IOAN PISO, RADU ARDEVAN, CARMEN FENECHIU, EUGENIA BEU-DACHIN, ŞTEFANIA LALU, *Lexicon Epigraphicum Daciae*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2016, 743 p., ISBN 978-606-543-746-3, *C&C*, 13, 2018, 213-215.
205. RUFIO FESTO, *Breviario di storia romana*, a cura di STEFANO COSTA, testo latino a fronte, Milano, 2016, 198 p. (*Saturnalia* 41), *C&C*, 13, 2018, 215-219.
206. FRED D. JENKINS, *Ammianus Marcellinus. An Annotated Bibliography, 1474 to the Present*, Brill, Leiden-Boston, 2017, 665 p., *C&C*, 13, 2018, 229-233 (în limba română).
207. OMAR COLORU, *L'imperatore prigioniero. Valeriano, la Persia e la disfatta di Edessa*, Editori Laterza, Bari-Roma, 2017, 198 p. (*Storia e Società*), *C&C*, 13, 2018, 249-250.
208. MARILENA CASELLA, *Galerio. Il tetrarca infine tollerante*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 2017, 244 p., *C&C*, 13, 2018, 251-252 (în limba română) = *Pontica*, LI, 2019, p. 624-625 (în limba franceză).
209. TITO LIVIO, *La morte di Cicerone (Libro CXX)*, a cura di MARIO LENTANO, testo latino a fronte, La Vita Felice, Milano, 2019, 152 p. (*Saturnalia* 47), *C&C*, 14, 2019, 324-325.
210. FLAVIO MEROBAUDE, *Panegirico in prosa per Aezio*, introduzione, edizione critica, traduzione, note testuali ed esegetiche a cura di Antonella BRUZZONE, Cacucci Editore, Bari, 2018, 170 p. (*Biblioteca della tradizione classica* 20), *C&C*, 14, 2019, 325-327.
211. VICTOR COJOCARU, *Bibliographia classica orae septentrionalis Ponti Euxini*, vol. II, *Archaeologica*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2018, 1026 p. + CD ROM (*Pontica et Mediterranea* VII), *C&C*, 14, 2019, 335.
212. MIHAI BĂRBULESCU (coordonator), *Termele din castrul legionar de la Potaissa*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2019, 424 p. (*Patrimonium Archaeologicum Transylvanicum* 15), *C&C*, 14, 2019, 347-348.
213. NICOLAE GUDEA, *Porolissum. Un focar al creştinismului timpuriu în provincia Porolissensis (secolele II-III p. Chr.) şi în epoca post aureliană* (sic!) *(secolele IV-VI p. Chr.). Ein Zentrum des frühen Christentums in der Provinz Dacia Porolissensis (2.-3. Jahrhundert n. Chr.) und in der nachaurelianischen*

Zeit (4.-6. Jahrhundert n. Chr.), Editura Mega, Cluj-Napoca, 2016, 161 p., *C&C*, 14, 2019, 352-354.

214. *L'Impero costantiniano e i luoghi sacri*, a cura di Tessa CANELLA, Il Mulino, Bologna, 2016, 720 p., *C&C*, 14, 2019, 358-360.

215. *Bilinguismo e scritture agiografiche. Raccolta di studi*, a cura di Vincenza MILAZZO e Francesco SCORZA BARCELLONA, Viella, Roma, 2018, 226 p. (*Sanctorum. Scritture, pratiche, immagini*), *C&C*, 14, 2019, 370-371.

216. EMILIAN POPESCU, *Studii de istorie şi de spiritualitate creştină*, III, Editura Academiei Române – Editura *Basilica*, Bucureşti, 2018, 704 p., *C&C*, 14, 2019, 374-376.

217. ÉDOUARD JEAUNEAU, *Receptarea Părinţilor greci ai Bisericii în Occident. Contribuţia lui Ioan Scotus Eriugena*, traducere din limba franceză de Ana-Maria RĂDUCAN şi Elena COJOCARIU, ediţie îngrijită, studiu introductiv, note, bibliografie şi indici de Florin CRÎŞMĂREANU, Editura Doxologia, 2018, 485 p. (*Historia Christiana*), *C&C*, 14, 2019, 376-377.

218. CONSTANTIN SĂLĂVĂSTRU, *Elogiul elocinţei: Cicero,* Catilinarele, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2018, *StudClas*, XLVIII, 2012-2019, 173-174.

219. PAUL MARTIN (ed., tr.), *Les hommes illustres de la ville de Rome*, Les Belles Lettres, Paris, 2016, *StudClas*, XLVIII, 2012-2019, 174-180 (formă amplificată a recenziei din *Latomus*).

220. *How to Think about God: An Ancient Guide for Believers and Nonbelievers* by MARCUS TULLIUS CICERO, selected, translated, and introduced by Philip FREEMAN, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2019, 150 p. (*Ancient Wisdom for Modern Readers*), *C&C*, 15, 2020, 503-503.

221. GIUSTINO, *Storie Filippiche. Florilegio da Pompeo Trogo*, testo latino a fronte, premessa di GIUSTO TRAINA, saggio introduttivo, nuova traduzione e note a cura di ALICE BORGNA, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna, 2019, 702 p. (*Classici Greci Latini*), *C&C*, 15, 2020, 505-507.

222. FERICITUL IERONIM, *Epistole*, II, traduceri din limba latină de Maria-Luiza DUMITRU OANCEA, Ana-Cristina HALICHIAS, Traina DIACONESCU, Constantin RĂCHITĂ, Florentina NICOLAE, Ştefan CUCU, Florin FILIMON, Dan NEGRESCU, Diana Maria DIACONESCU, Claudiu ARIEŞAN, ediţie îngrijită de Ana-Cristina HALICHIAS, Editura *Basilica*, Bucureşti, 2018, 430 p. (*PSB*, s.n., 10), *C&C*, 15, 2020, 507-520.

223. SFÂNTUL NIL AL ANCIREI, *Epistole*, traducere, note şi studiu introductiv Nathanael NEACŞU, Doxologia, Iaşi, 2019, 594 p. (*Patristica. Traduceri* 24), *C&C*, 15, 2020, 521-545.

224. FERICITUL TEODORET AL CIRULUI, *Tâlcuire la Epistola către Romani*, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv şi note Ilarion M. ARGATU, Doxologia, Iaşi, 2020, 172 p. (*Patristica. Traduceri* 27), *C&C*, 15, 2020, 546-548.

225. IULIAN MOGA, ALEXEY BELOUSOV, ŞTEFAN TEOFIL GROSU, *Zeul cel Preaînalt şi frica de divinitate. Documente epigrafice din Europa şi din Anatolia*, Cuvânt înainte de IULIAN MOGA, Introducere de ALEXEY BELOUSOV, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2012, 314 p. (*Antiqua et Mediaevalia. Judaica et Orientalia*), *C&C*, 15, 2020, 587-594.

226. *Les hommes illustres de la ville de Rome*, texte établi et traduit par Paul Marius Martin, Paris, Les Belles Lettres, 2016, 199 p., *Pontica*, 52, 2019, 361-369.
227. M.a PILAR GONZÁLEZ-CONDE PUENTE, *Las provincias de Hispania en los años de Adriano*, Libros Pórtico, Zaragoza, 2019, 416 p., *SAA*, 26/1, 2020, 131-132.
228. BRUNO LUISELLI, *Romanobarbarica. Scritti scelti*, a cura di Antonella BRUZZONE e Maria Luisa FELE, SISMEL – Edizione del Galluzzo, Firenze, 2017, 666 p. (*mediEVI*), *SAA*, 26/1, 2020, 132-133.
229. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Cele şapte cuvântări encomiastice în cinstea Apostolului Pavel*, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv şi note Alexandru PRELIPCEAN, Editura Doxologia, Iaşi, 2016, 188 p. (*Patristica. Traduceri* 14), *C&C*, 16/1, 2021, 368-379.
230. ŞTEFAN IVAS, *Conceptul de divinitate în* Discursurile *lui Dio Chrysostomus*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, 2020, 228 p., *C&C*, 16/1, 2021, 387-389.
231. ANJA BETTENWORTH / Peter SCHENK, *Rufius Festus. Kleine Geschichte des römischen Volkes*. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und ubersetzt von A. B. und P. S., unter Mitarbeit von Annika Kohlhaas, Fabian Neuwahl und Patrick Witte, Berlin / New York, W. de Gruyter, 2020 (*Tusculum*), *Latomus*, 80/3, 2021, 698-700.
232. FRED D. JENKINS, *Ammianus Marcellinus. An Annotated Bibliography, 1474 to the Present*, Brill, Leiden-Boston, 2017, 665 p., *Paideia*, LXXVI, 2021, 618-622 (în limba engleză).
233. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv şi note de Teodor BODOGAE, ediţie revizuită de Tudor TEOTEOI, Basilica, Bucureşti, 2020, 560 p. (*PSB*, s.n. 20), *AŞUI-Istorie*, LXVII, 2021, 513-554.
234. RUFIUS FESTUS, *Kleine Geschichte des römischen Volkes*, lateinisch-deutsch, herausgegeben und übersetzt von Anja BETTENWORTH und Peter SCHENK, unter Mitarbeit von Annika KOHLHAAS, Fabian NEUWAHL und Patrick WITTE, Berlin-Boston, Walter De Gruyter, *Sammlung Tusculum*, 2020, 168 p., *StudClas*, L (2021), 2022, 297-298 (în limba română).
235. AMBROGIO DI MILANO, *La storia di Naboth*, edizione con introduzione, traduzione italiana e commento a cura di Domenico LASSANDRO e Stefania PALUMBO, Torino, Loescher Editore, *Corona Patrum Erasmiana* I. *Series Patristica* 4, 2020, 330 p., *StudClas*, L (2021), 2022, 299-301.
236. MARIA LUISA FELE, *Le fonti dei* Romana *di Iordanes*, I, *Dalle origini del mondo ad Augusto (*Rom. *1-257)*, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, *Nuova Biblioteca di Cultura Romanobarbarica* I, 2020, 314 p., *StudClas*, L (2021), 2022, 301-303.
237. TACITO, *Germania*, testo latino a fronte, saggio introduttivo, nuova traduzione e note a cura di Sergio AUDANO, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna, 2020, 182 p. (*Classici greci e latini*), *C&C*, 17/1, 2022, 339-340.
238. CLAUDIO MAMERTINO, *Discorso di ringraziamento per il proprio consolato a Giuliano imperatore*, a cura di Andrea MADONNA, Cacucci Editore, Bari, 2021, 224 p. (*Biblioteca della tradizione classica* 23), *C&C*, 17/1, 2022, 341-345.

239. CONSTANTIN C. PETOLESCU, *Inscripţii latine din Dacia*, II, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2016, 214 p., *C&C*, 17/1, 2022, 345.
240. DAN-el PADILLA PERALTA, *Divine Institutions. Religions and Community in the Middle Roman Republic*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2020, 342 p., *C&C*, 17/1, 2022, 346-347.
241. FEDERICA CALABRESE, *Il sito di Glastonbury. Fonti letterarie e indagini archeologiche sul 'primo' contesto cristiano di Britannia*, Aracne, Roma, 2022, 476 p., *C&C*, 17/1, 2022, 362-364.
242. LACTANŢIU, *Instituţiile divine. Epitoma*, traducere şi note Petru PISTOL, Bucureşti, Editura Sophia, 2019, *AŞUI-Istorie*, LXVIII, 2022, 562-567.
243. GIOVANNI FILORAMO, *Crucea şi puterea. Creştinii, de la martiri la persecutori*, traducere din italiană de Dionisie Constantin Pîrvuloiu, Editura Humanitas, 2022, *AŞUI-Istorie*, LXVIII, 2022, 568-575.
244. *Istorisire despre vieţile monahilor din Egipt*, traducere din limba greacă veche de Gheorghe Ovidiu SFERLEA, ediţie îngrijită, studiu introductiv, note, glosar şi bibliografie de Daniel LEMENI, Editura Doxologia, Iaşi, 2021, 248 p. (*Historia Christiana. Texte* 2), *C&C*, 18/2, 2023, 533-539.
245. ANA HONCU, Aedes ad Danuvium. *Iniţiative publice şi private în fenomenul edilitar din provinciile Dacia şi Moesia Inferior (secolele I-III p.Chr.)*, Cuvânt-înainte de Lucreţiu MIHAILESCU-BÎRLIBA, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, 2022, 342 p. (*Antiqua et Mediaevalia. Studia*), *C&C*, 18/2, 2023, 547-566.
246. *Metamorfosi del classico in età romanobarbarica*, a cura di Antonella BRUZZONE, Alessandro FO, Luigi PIACENTE, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2021, 162 p. (*Nuova Biblioteca di Cultura Romanobarbarica* 2), *C&C*, 18/2, 2023, 566-568.
247. ALESSANDRO TEATINI, *Il "cristianesimo di frontiera" nella provincia* Scythia. *Studio archeologico delle testimonianze monumentali nelle fortezze sul Danubio*, Published by Lulu Press Raleigh, 2020, 158 p., *C&C*, 18/2, 2023, 573-574.
248. FERICITUL AUGUSTIN, *Predici despre virtuţile creştine*, traducere din limba latină, cuvânt-înainte şi note de Anca MEIROŞU, Doxologia, Iaşi, 2020, *Revista istorică*, 1-3, 2022, 216-226.
249. AURELIO VITTORE, *De Caesaribus*, traduzione, introduzione e commento a cura di Mario IERARDI, Amazon Fulfillment, Wrocław, 2023, 219 p., *C&C*, 19/1, 2024, 322.
250. AURELIUS VICTOR, *Historiae abbreviatae*, ediert, übersetzt und kommentiert von Mahran A. Nickbakht und Carlo Scardino, Paderborn, Brill / Ferdinand Schöningh, 2021, 380 p. [*Kleine und fragmentarische Historiker der Spätantike (KFHist)* B 2], *StudClas*, LI-LII (2022-2023), 2023, 282-298.
251. SIDONIO APOLLINARE, *Epistolario*, introduzione, traduzione e note a cura di Patrizia Mascoli, Roma, Città Nuova Editrice (*Testi patristici* 266), 2021, 372 p., *StudClas*, LI-LII (2022-2023), 2023, 298-301.
252. ALIN SUCIU, *Monahul şi scribul. Creştinismul egiptean între idealul monahal şi cultura scrisă,* Prefaţă de Tito Orlandi, Bucureşti, Editura Spandugino (*Studii şi documente de istorie a religiilor* 6), 2022, 410 p., *StudClas*, LI-LII (2022-2023), 2023, 301-302.

253. BEATRICE GIROTTI, *Una società malata? Frammenti della storiografia latina tardoantica*, Pàtron Editore, Bologna, 2022, 264 p. (*Collana Studi di Storia della Rivista Storice dell'Antichità* 23), *C&C*, 20/1, 2025, 291-292.
254. MARIA CAROLINA CAMPONE, *Costantino. Il fondatore*, Graphe.it Edizioni, Perugia, 2022, 194 p. (*I Condottieri* 13), *C&C*, 20/1, 2025, 293-295.
255. MARILENA CASELLA, *Antiochia e i suoi buleuti. I discorsi 48 e 49 di Libanio e le dinamiche del rapporto tra potere locale e potere centrale*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma-Bristol (CT), 2023, 236 p. (*Centro Ricerche e Documentazione sull'Antichità Classica. Monografie* 56), *C&C*, 20/1, 2025, 295-297.
256. CLAUDIU-COSTEL LUCA, *Cronologia istoriei Romei în istoriografia latină păgână din a doua jumătate a secolului al IV-lea*, Editura StudIS, Iași, 432 p., *C&C*, 20/1, 2025, 298-301.
257. MARCUS AURELIUS, *Meditaţii*, traducere din greaca veche, studiu introductiv şi note de Mihaela PARASCHIV, Editura Litera, Bucureşti, 2024, 206 p., *Carpica*, LIV, 2025, 558-570.
258. MARIA CAROLINA CAMPONE, In ipsam arcem sapientiae Christum. *Alle radici del pensiero di Paolino di Nola*, prefazione di Francesco CRISCUOLO, Graphe.It edizioni, Perugia, 2025, 210 p. (*Pecile* 7), *Carpica*, LIV, 2025, 575-578.
259. ISIDOR DE SEVILLA, *Etimologii. XIII-XIV*, ediţie bilingvă, ediţie îngrijită, traducere din limba latină, studiu introductiv, cronologie şi note de Anca CRIVĂŢ, Editura Polirom, Iaşi, 2025, 268 p. (*Biblioteca medievală*), *C&C*, 20/1, 2026, 389-393.
260. M. TULLIUS CICERO, Actionis secundae in C. Verrem Liber V/ *A doua acţiune împotriva lui Verres. Cartea a V-a*, Luigi Piacente recognouit adnotationes criticas et indices adiecit, Claudia Tărnăuceanu Dacoromanice uertit notis atque commentariis instruxit. Luigi Piacente et Claudia Tărnăuceanu praefationem composuerunt, Editura Universităţii Bucureşti – Bucharest University Press, Bucureşti, 2023, 176 p., *Carpica*, LV, 2026, 569-571.
261. Rosalba ARCURI, *Poteri al confine. Filarchi giuridici re tra Impero romano e* Barbaricum, Edipuglia, Bari, 2023 (*Biblioteca Tardoantica* 14), *Carpica*, LV, 2026, 572-576.

Alte publicaţii

Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2004-2006) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2004-2006), *C&C*, 1, 2006, 221-224.

Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 1, 2006, 225-227.

Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2006-2007) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2006-2007), *C&C*, 2, 2007, 371-377 (împreună cu Mihaela Paraschiv).

Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2007-2008) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2007-2008), *C&C*, 3, 2008, 321-329.

Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 3, 2008, 331-336.
Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2008-2009) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2008-2009), *C&C*, 4/2, 2009, 227-232.
Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 4/2, 2009, 235-237.
Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2009-2010) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2009-2010), *C&C*, 5/2, 2010, 589-593.
Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 5/2, 2010, 595-599.
Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2010-2011) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2010-2011), *C&C*, 6/2, 2011, 681-687.
Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 6/2, 2011, 689-694.
Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2011-2012) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2011-2012), *C&C*, 7/2, 2012, 645-652.
Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 7/2, 2012, 653-655.
Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2012) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2012), *C&C*, 8/2, 2013, 695-700.
Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 8/2, 2013, 701-704.
Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2013-2014) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2013-2014), *C&C*, 9/1, 2014, 389-395.
Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 9/1, 2014, 397-402.
Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 9/2, 2014, 557-558.
Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2014) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2014), *C&C*, 10, 2015, 589-595.

Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 10, 2015, 597-600.
Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2015-2016) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2015-2016), *C&C*, 11, 2016, 363-369.
Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 11, 2016, 371-376.
Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2016-2017) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2016-2017), *C&C*, 12, 2017, 321-326.
Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 12, 2017, 327-329.
Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2017-2018) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2017-2018), *C&C*, 13, 2018, 279-282.
Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 13, 2018, 283-285.
Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2018-2019) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2018-2019), *C&C*, 14, 2019, 379-388.
Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 14, 2019, 389-391.
Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2019-2020) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2019-2020), *C&C*, 15, 2020, 595-601.
Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 15, 2020, 603-605.
Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2020-2021) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2020-2021), *C&C*, 16/1, 2021, 395-404.
Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 16/1, 2021, 405-406.
Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2021-2022) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2021-2022), *C&C*, 17/1, 2022, 371-385.
Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 17/1, 2022, 387-389.

Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2022-2023) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2022-2023), *C&C*, 18/2, 2023, 575-588.
Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 18/2, 2023, 589-590.
Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2023-2024) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2023-2024), *C&C*, 19/1, 2024, 341-346.
Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 19/1, 2024, 347-350.
Cronica activităţii ştiinşifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2024) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2024), *C&C*, 20/1, 2025, 303-308.
Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 20/1, 2025, 309-310.
Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2025) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2025), *C&C*, 20/2, 2025, 567-570.
Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani, *C&C*, 20/2, 2025, 571-572.

Lista doctoranzilor şi a tezelor de doctorat susţinute sub îndrumarea profesorului Nelu Zugravu

Tincuţa CLOŞCĂ, *Simbolismul corabiei în opera lui Ioan Hrisostom*: 22.06.2013.
Florentina-Cristina GÎLCĂ, *Filmele hollywoodiene de inspiraţie antică şi ideile contemporane (anii '50-'60)*: 26.11.2016.
Ioan OPREA, *Artefactele din os şi corn descoperite la Apulum*: 26.11.2016.
Ştefan-Teodor IVAS, *Conceptul de divinitate în „Discursurile" lui Dio Chrysostomus*: 29.09.2018.
George IVAŞCU, *Apelative imperiale în opera lui Symmachus*: 28.09.2020.
Ovidiu-Iulian SANDU, *Etnogeneza românilor în istoriografia naţională postbelică (1947-1989)*: 28.09.2020.
Laura MARZO (Italia), *La concezione dell'Impero romano tra* libido dominandi *e* virtutes *cristiane in Agostino* (teză de doctorat în cotutelă): 24.04.2021.
Federica CALABRESE (Italia), *Il sito di Glastonbury: fonti letterarie e indagini archeologiche sul primo complesso cristiano di Britannia* (teză de doctorat în cotutelă): 24.04.2021.
Claudiu-Costel LUCA, *Cronologia istoriei Romei în istoriografia latină păgână din a doua jumătate a secolului al IV-lea*: 28.09.2023.
Cozmin-Valerian BROŞTEANU, *Criza Imperiului roman în breviariile istoriografice latine din secolul al IV-lea*: 30.04.2024.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 49-69
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.49

GODS AND ARROWS: MILITARY MOBILITY AND RELIGIOUS DIFFUSION THROUGH THE UNITS OF *SAGITTARII*[*]

Marco ALMANSA FERNÁNDEZ[**]
(Universidad Complutense de Madrid)

Keywords: sagittarii*, auxiliary units, Roman army, cultual diffusion, Roman epigraphy*.

Abstract: *The present article aims to study the movements of the archer troops,* sagittarii*, which accompanied the legionary units or other auxiliary units throughout the Roman territory during the period of the Principate. On the other hand, we analyse the religious or cultural diffusion that these units were able to carry out from their places of origin to the camp where they were settled. Consequently, the relationship between the movements of this type of troops and the religious expansion they carried out was truly limited, since we scarcely find influences of these units on others and* vice versa. *Therefore, although we have epigraphic evidence that supports the mobilisation and the erection of altars in the West dedicated to eastern divinities by these troops, this evidence is so limited that it does not allow us to affirm that the* sagittarii *were responsible for Romanising or establishing in a fixed manner a specific cult.*

Cuvinte-cheie: sagittarii*, unități auxiliare, armată romană, difuziune culturală, epigrafie romană*.

---

[*] **Acknowledgement to Prof. Nelu Zugravu**: Professor Nelu Zugravu has developed a distinguished career in Ancient History, with particular attention to the Roman world, the Romanisation of the Danubian provinces, and the study of Roman religion in its social and institutional dimension. His rigorous approach to the processes of cultural interaction within the Empire has been a reference for various studies on religiosity and the Roman army. Within this framework, his academic support has been decisive, allowing me to deliver a lecture on Roman sacrifice, as well as to publish works on religious offences in the *Fratres Arvales* and the present study on archer units and cultural diffusion. His teaching and research work has contributed to consolidating a way of understanding Roman religion as a dynamic system, deeply linked to the social and political structures of the Empire. *Magister bonus discipulos bonos facit*. Thank you for all your work.

[**] malman01@ucm.es

Rezumat: ***Zei şi săgeţi: mobilitatea militară şi difuzarea religioasă prin intermediul unităţilor de* sagittarii**. *Prezentul articol îşi propune să studieze deplasările trupelor de arcaşi,* sagittarii*, care însoţeau unităţile legionare sau alte unităţi auxiliare pe întreg teritoriul roman în perioada Principatului. Pe de altă parte, analizăm difuzarea religioasă sau culturală pe care aceste unităţi au putut să o realizeze din locurile lor de origine către taberele în care au fost staţionate. În consecinţă, relaţia dintre mişcările acestui tip de trupe şi expansiunea religioasă pe care au realizat-o a fost într-adevăr limitată, deoarece găsim foarte puţine influenţe ale acestor unităţi asupra altora şi viceversa. Prin urmare, deşi avem dovezi epigrafice care susţin mobilizarea acestor trupe şi ridicarea în Occident a unor altare dedicate divinităţilor orientale, aceste dovezi sunt atât de limitate încât nu ne permit să afirmăm că* sagittarii *au fost responsabili pentru romanizarea sau instituirea în mod durabil a unui cult specific.*

*1. Study on the archer units (*sagittarii*)*

The purpose of this study is to examine in depth the role, organisation, and mobility of the auxiliary archer troops within the Roman Empire during the period of the Principate (27 BC-AD 284). It aims not only to identify their presence in different territories, but also to understand how and why they were deployed, what functions they performed in diverse military contexts, and in what manner they contributed to the defensive and offensive strategy of Rome. Likewise, their circulation throughout the different imperial provinces will be analysed, taking into account factors such as the origin of the contingents, their specialisation, and their integration into the Roman military apparatus.

Sagittarii is the Latin term (plural of *sagittarius*) used to designate archers. The appearance of the genitive *sagittariorum* in the official designation of a unit, whether infantry or cavalry, indicated that it was a corps specialised in the use of the bow.[1]

From the Republic onwards, the Romans increasingly resorted to the use of archers. Until that moment, archery had not occupied a prominent place in the forms of warfare characteristic of the western Mediterranean, where tactics based on the throwing of *pila* predominated, a practice which the Roman legionaries themselves maintained consistently throughout their history. It was from the Second Punic War onwards that Rome began to integrate systematically into its armies auxiliary contingents and mercenaries from communities

[1] Davies 1977, 257-270.

that possessed specialised military skills which the Romans lacked. Archers are mentioned for the first time in connection with the army of Scipio from *Hispania*, where they were organised in small detachments associated with the legionary centuries.[2] However, their integration as regular units within the Roman army was a gradual and prolonged process.

Following the conquest of Greece and the eastern territories in the 2nd century BC, this included, among others, the renowned Cretan archers and the Numidians (Caes., *BG*., 2, 7)[3] and, probably, contingents provided by various client kings of Rome, although the latter must have been considered particularly unreliable.[4]

As Rome intensified its campaigns in the East, where archery constituted a central element of the art of war and had to be countered effectively in order to secure victory in open battle, the use of archers increased significantly. For the most part, these were Syrian auxiliaries[5] and from other eastern regions, and over time even units of cataphracts and mounted archers were incorporated.[6] These latter are already documented from the 1st century AD.[7] During the Principate, infantry archers became an essential component of Roman tactics, usually acting in support of the legions and deployed behind the heavy infantry formations.[8]

In general terms, archers receive limited attention in the sources corresponding to the Republic and the Early Empire. A significant example is Julius Caesar, who scarcely mentions them throughout the *Bellum Gallicum*, despite the fact that the Gauls made notable use of this type of troops and that Caesar himself resorted to them continuously during the campaign (Caes., *BG*., 7, 31; 2, 7; 8, 40).

The systematic incorporation of mounted archers was a direct consequence of contact with eastern armies in the 1st century BC, in particular with the Parthians, whose horse-archers played a decisive role in the defeat of Marcus Licinius Crassus at the Battle of Carrhae (53 BC). Nevertheless, from the govern of Augustus onwards, Romans

[2] Feugère 1993, 211.
[3] Davies 1977, 261; Gilliver 2005, 16.
[4] Cagniart 2007, 88.
[5] Keppie 1998, 185.
[6] Kennedy 1996, 87-88; Lendon 2005, 287-288.
[7] James 2013, 120.
[8] Culham 2013, 240.

and Italians were also recruited as professional archers. At the beginning of the 1st century AD, mounted archers were fully integrated and even took part in Roman campaigns against the Germanic tribes of Central Europe (Tac., *Ann.*, 2, 16).

Being, for the most part, foreigners and not Roman citizens, the auxiliaries were not regarded as equal to their comrades in the legions. This difference in status was often reflected in their lower visibility in representations of the army, both in literature and in art. Even on such emblematic monuments as the Column of Trajan, where auxiliaries do appear, their presence is limited when compared with the actual weight they held within the Roman military system.

2. Catalogue of archer units during the Principate

In the Roman army, two main types of units specialised in the use of the bow can be distinguished. On the one hand, the *equites sagittarii*, mounted archers integrated into the *alae sagittariorum*, whose main function was to harass the enemy through rapid movements across the battlefield. On the other hand, there were the *cohortes peditatae sagittariorum*, infantry units composed of archers that formed part of the auxiliary corps. These cohorts, of approximately 480 men, operated in close cooperation with the legions, providing ranged support and covering fire in combat.

We will next focus our attention on those units that are of particular interest due to their religious dimension and the role they may have played in cultural diffusion within the Empire by the *sagittarii*. The aim is to analyse not only their military function, but also their possible influence as agents for the transmission of beliefs, practices, and cultural elements in the territories where they were stationed.

I Aelia Sagittaria: Pannonia Superior

This unit was initially stationed in *Germania* and later, under the emperor Hadrian, was transferred to *Pannonia Superior*, in what is today Klosterneuburg, where we find most of the votive inscriptions of this unit. Subsequently, from the gobern of the emperor Alexander Severus and between AD 222 and 240, this unit moved to Drobeta-Turnu Severin, near the Danube in *Moesia Inferior*.[9]

[9] Spaul 2000, 480-482.

The Roman fort of Klosterneuburg formed part of the network of fortified positions that structured the Danubian limes and, within this context, constituted the westernmost *castrum* of the Pannonian area. Its location responded to a precise strategic logic, aimed at controlling and defending this stretch of the imperial frontier. The main mission of the garrison was to control the crossing of the Danube and secure the principal line of communication between the major legionary bases of Vindobona and *Lauriacum*. In the vicinity of the camp, a civil settlement (*vicus*) also developed, as well as a necropolis, which reflects the existence of a stable community linked to the military presence. We know that in this camp the *Legio XIV G.M.V.* was stationed before our archer unit, at the beginning of the 1st century AD, partially coinciding with the *sagittarii* that we are studying here around AD 101-114.[10] This legionary unit appears to have moved towards Dacia, making way for another auxiliary unit, the *Cohors II Batavorum*, at the same time that it coexisted with the archer unit, as attested by a diploma found there (*CIL* XVI, 42).

All of this shows that military units maintained constant contact in the places where they were stationed. The question that arises is whether this coexistence also implied some form of interaction in the cultic sphere. In this regard, the available evidence is limited: the votive altars erected by members of *sagittarii* units are relatively scarce and, moreover, are dedicated exclusively to deities of the Roman pantheon.

Among the preserved testimonies, two dedications to *I.O.M.* (*AE* 1977, 616 and 617) stand out, as well as two others to *Mars* (*CIL* III, 5645) and to *Mars Gradivus* (*CIL* III, 6279), the latter documented in Turnu Severin. This set points to a clear adherence to official Roman cults, without, at least in these cases, any evident signs of syncretism or of religious influences from the regions of origin of these troops. Likewise, in Klosterneuburg a dedication is documented made for the health of the emperor (*CIL* III, 5646), dated between AD 117-200, which reinforces the idea of a cultic practice aligned with official religiosity and with the forms of institutional loyalty proper to the Roman army.

I Cilicum sagittaria: Moesia Superior - Moesia Inferior

According to the historical reconstruction proposed by Hubert Devijver,[11] the *Cohors I Antiochensium sagittariorum* would have been

[10] Rodríguez González 2003, 336-337.

[11] Devijver 1993

recruited among the tribes of *Cilicia* during the time of Augustus. Subsequently, the unit would have been stationed in *Moesia*, specifically in *Moesia Superior* from AD 86 onwards, until approximately AD 101, with a probable base at *Naissus*. Between AD 101 and 104, and still according to Devijver, the cohort would have taken part in the Dacian campaigns, after which it returned to *Moesia Inferior*. The so-called "negative evidence" provided by the military diplomas (since it does not appear in *CIL* XVI 54 (*Moesia Superior*, 103-107 AD) nor in *CIL* XVI 50 (*Moesia Inferior*, 105 AD), although it possibly does appear in *RMD* 85 (attributed to *Moesia Inferior*, c. AD 112) suggests that the unit may have been temporarily deployed in *Dacia* during that interval.

With certainty, the cohort was located in *Moesia Inferior* in AD 134, probably already from AD 112 onwards, with a possible encampment at Adamclisi. From there, around AD 177, and by order of Helvius Pertinax, then governor of the province, the tribune of the unit took part in the territorial delimitation between the civitas Ausdec and the Dacians, which highlights its involvement not only in military tasks, but also in administrative functions and frontier control.

Regarding the cultic remains of this unit, we only have two: one at *Castra ad Montanesium* (modern Montana, Bulgaria) dedicated to Diana (*AE* 1987, 867) dating to AD 147, erected by the tribune of the cohort together with a *legatus Augusti pro praetore*, and a votive offering to an unknown deity due to its fragmentary state (*AE* 1957, 192). From these remains, only limited conclusions can be drawn. It can only be stated that Diana represented hunting and may have been associated with soldiers accustomed to this activity for the sustenance and training of archer troops. In this regard, a sanctuary dedicated to Diana and Apollo was established near a large spring, a fact that fully corresponds with the altar erected by the archer unit presented here.

The tradition of the cult of this deity is consistent with other altars dedicated in the same period, this time by a *duovir* of the city (*AE* 1996, 1342) and by an unknown civilian or military individual (*AE* 1987, 868), as it only states *Dianae*. However, during the 2nd century AD this archer unit coexisted with a *vexillatio* of the *Legio XI Claudia*, which also left other altars consecrated to Diana by two centurions between AD 161-169 (*AE* 1987, 869; *AE* 1987, 871). In addition, there is another testimony from these same years by an imperial legate (*AE* 1985, 747). On the other hand, the deity is also attested in dedications alongside other divinities such as Apollo by a civilian (*CIL* III, 7445),

and by a *beneficiarius* of the *Legio I Italica* who, together with his wife, offered an altar to the goddess and another altar to the god (Diana: *AE* 1987, 872; Apollo: *AE* 1987, 873), among other examples.[12]

From the preserved epigraphic remains, it can be deduced that Diana, at least, fulfilled the role of tutelary deity in the region, not only in relation to hunting activity but also as a protector of the community. In this context, it is not surprising to find a votive altar dedicated to this goddess by units of archers, who would have adopted this regional tradition. We would therefore be facing a possible case of local environmental influence on the military unit, in which specific religious practices not only persisted but were also integrated by auxiliary contingents within their own cultic framework. Moreover, it was a unit with very little mobility since its creation in the region, and therefore it did not carry out any cultual diffusion, remaining instead limited to operating in territories close to its place of origin.

I Chalcidenorum sagittaria equitata: Moesia Inferior - Caesariensis

Its first known posting in *Numidia* was at El Kasbat, identified with *Gemellae*, on the edge of the desert, where in AD 125-126 the unit erected a statue in honour of the emperor Hadrian (*AE* 1950, 58). With the arrival, in AD 131-132, of a detachment of legionaries, as attested by *AE* 1950, 59, tasked with expanding the camp, the cohort left the site and moved to Bir. There, two imperial dedications dated to AD 163-164 confirm its presence in the mid-2nd century (*I. L. Alg*. I, 3841 to Marcus Aurelius; *I. L. Alg*. I, 3852 to *Lucius Verus*; and another to *Iuppiter*, *I. L. Alg*. I, 3840).

The last documented testimony of the unit comes from El Kantara, where the tombstone of a centurion who had been in command of Palmyrene archers for a decade was discovered (*AE* 1900, 197). From this indication, Yann Le Bohec[13] interprets that the Palmyrene origin of this officer, Agrippa, constitutes evidence for the stationing of the unit at El Kantara during the gobern of Commodus. Likewise, he places in this period the formation of the Palmyrenes as *numeri*. However, this does not necessarily imply that the *Cohors I Chalcidenorum* was permanently stationed at El Kantara. As Le Bohec suggests, what the evidence more clearly points to is the presence of an archer unit, pro-

[12] For further information, see Luka, Ivanov 2018, 197-278.

[13] Le Bohec 1989, 70-72.

bably of eastern origin, rather than the precise identification of a specific cohort.

With regard to the cultic sphere, we do not have clear indications of the implantation of eastern cults in North Africa linked to this unit. This does not, however, exclude the possibility that such practices were maintained on a personal or private level by its members; the problem lies in the absence of epigraphic evidence that would allow this to be demonstrated with certainty. Moreover, if we take into account the coexistence of this unit with the *Legio III Augusta* in the region, the existence of exchanges, interactions, and forms of cultic coexistence is entirely plausible.

I Flavia Chalcidenorum sagitaria equitata: Palmira

By its name, it appears to have been created during the Flavian dynasty, but we lack an inscription to confirm this. The inscriptions erected by members of this unit are very scarce, to the point that no individual member is known. It seems that at the beginning of the 3rd century it was stationed at Palmyra, after having previously been located at some unspecified point in Syria, possibly *Admedera* (modern Aḍ-Ḍumayr). Its *equitata* character is inferred from the inclusion of a *vexillatio* of the unit under the cavalry command of Valerius Lollianus documented at *Byllis* (Macedonia) (*CIL* III, 600).

On the other hand, the number of altars dedicated to members of the imperial family at Palmyra in the 3rd century AD is significant. We find, for example, dedications to Septimius Severus (*AE* 1969/70, 610), to Septimius Severus and Caracalla (*AE* 1991, 1574), to either Elagabalus or Alexander Severus (*AE* 1969/70, 611), to Pertinax? and Geta? (*AE* 1991, 1573), as well as a dedication to the Augusta Marcia Otacilia Severa, wife of Philip the Arab and mother of Philip II (*AE* 1933, 216).[14] This set of evidence shows a marked orientation towards the imperial cult within the religious context of the unit. In this sense, an instrumentalisation of the imperial cult can be observed as a mechanism of cohesion and military loyalty, whereby the unit articulates its identity between its Syrian origin and its fidelity to the imperial *domus*. The city was a deeply integrated urban centre within eastern networks, while at the same time being linked to Roman power.

[14] It is precisely in this inscription that her maternal role of Philip II and *Mater Castrorum* is emphasised: (*M(arciae) Otaciliae / Severae Aug(ustae) / matri Philippi / Caes(aris) et / castrorum*), and therefore this inscription can be dated to around AD 245-247.

However, the evidence reinforces the affinity of these troops with emperors of eastern origin, which points to a cultural identification beyond mere propaganda.

I Cretum sagittariorum: Moesia Superior – Dacia

The epigraphic evidence relating to the *Cohors I Cretum* is, overall, very limited. The stamped bricks (*AE* 1912, 78; *AE* 1975, 726; *CIL* III, 14216; *AE* 1984, 742) indicate that its products circulated in Dacia, probably around AD 110, although the exact purpose for which they were used cannot be determined with precision. We also have an inscription of a centurion of the *I Cretum* (*AE* 1981, 737, dated AD 131-300), from which we know nothing beyond his name and unit.

A singular find is that of a domestic piece of furniture which, due to its characteristics, may have belonged to the headquarters building or to the commander's residence. This object was discovered at Brza Palanka (*Egeta*), where an altar dedicated to *Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus* (*AE* 1968, 454) was also found, as well as a votive plaque to the same deity by another member of the archer unit (*AE* 1968, 453), which suggests that the unit may have been stationed at this site[15]. This unit, by its nomenclature, appears to have been formed with soldiers originating from Crete, which may lead us to think that they perhaps brought some form of personal ritual practice to *Moesia*, although, as in the case of the previous unit, since it has left no archaeological trace, this cannot be asserted.

What we can analyse with greater precision are the dedications in honour of *Iuppiter Dolichenus*. In this case, we have several epigraphic testimonies from the region confirming the diffusion of this cult during the 2nd and 3rd centuries AD. Among them is an inscription in the Greek language (*AE* 1966, 334), as well as another made by priests associated with this deity (*AE* 1966, 340). To these examples are added others from the same province, such as *AE* 2010, 1394, *AE* 1933, 122, or *AE* 1938, 92, among others.

This set of evidence makes it possible to confirm the presence and a certain degree of establishment of the cult of *Iuppiter Dolichenus* in the area, which suggests the existence of communities or groups, possibly of eastern origin or linked to the military sphere, that favoured its diffusion and practice in these territories. In this sense, the two members of our archer unit participated in the cult of this deity

[15] Spaul 2000, 385.

in an individual, private, or public capacity, without the need to link this cult to the entire cohort.

I Flavia Canathenorum milliaria sagitaria: Raetia

Michael Speidel[16] agrees that the reading of *CIL* III, 14379 is not entirely reliable. Nevertheless, if the unit can be identified with the *Cohors I Flavia Canathenorum*, it is likely that it was transferred from Arabia to *Raetia* shortly after the initial conquest, perhaps before AD 125. Since it does not appear in *CIL* XVI, 55 for the period between AD 103 and 107, it may be assumed that its arrival took place between AD 107 and 116, replacing the *Cohors I Breucorum* as the first infantry unit in the Raetian list. Consequently, its formation must be placed before AD 90, probably before the death of Vespasian.

During its stay in Raetia, the unit supplied building materials, in particular tiles, for various sites such as Regensburg, Eining, and Straubing (*CIL* III, 11992). It is possible that it was stationed in one or several of these locations, although Regensburg functioned as the main military centre of the region, housing the legionary headquarters. At first sight, the upper Danube basin does not appear to be the most suitable environment for the deployment of an archer unit. However, if, as has been suggested, one of its main functions was the procurement of meat, in line with what has been observed in other similar units, its location becomes more understandable. In this context, the proximity of the Bohemian Forest would have provided abundant hunting resources, which helps to explain its presence in the area.[17]

Regarding the cultic sphere, the only known reference linked to this archer unit corresponds, once again, to *Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus* (*CIL* III, 11976). The inscription, found in Straubing and dated to AD 163, was dedicated by veterans of the cohort, which suggests the persistence of this cult even after the end of active service. It is, moreover, the only documented testimony in the city associated with this deity, which reinforces its singular character and points to a possible specific connection with the military sphere and, in particular, with contingents of eastern origin or tradition. This is due to the fact that this unit, by its nomenclature, appears to originate from the city of Canatha (Syria) and its surrounding area.

[16] Speidel 1977.

[17] Spaul 2000, 427.

II Flavia Commagenorum sagittariorum: Moesia Superior

There is no doubt that the *Cohors II Flavia Commagenorum* was stationed at Veczel, known in the Roman period as *Micia*, based on the epigraphic finds that will be analysed below. In this site, it took part in construction works under the supervision of Julius Terentianus, commander of the *Ala Campagonum*, in cooperation with the *Cohors I Alpinorum* and the *Cohors I Vindelicorum*. The presence of the cohort at *Micia* is well documented through various material testimonies. There, it erected at least ten altars dedicated to eight or nine different deities, left tiles or bricks bearing at least three distinct stamps, and used both the full designation *Cohors II Flavia Commagenorum* and the abbreviated form *Coh. II Commagenorum*, without any clear reason for this variation being apparent. Nevertheless, the unit did not remain permanently stationed at this location.

It appears that it formed part of the troops deployed along the *limes Alutanus* and, in the 3rd century, it seems to have been transferred to Maros-Nemeti, where an altar and a funerary inscription mentioning one of its members have been found.[18]

Regarding the religious sphere, this unit stands out for the abundance of preserved testimonies, all of them coming from Veczel, where the cohort remained for a prolonged period. The most venerated deity among its members was *Iuppiter*, with several documented dedications (*CIL* III, 7848; 7850; 1343; *AE* 1903, 65), as well as his Syrian variant, *Iuppiter Dolichenus* (*AE* 1911, 35). Alongside these, dedications to other deities of the Roman pantheon are also recorded: *Mars* Gradivus (*CIL* III, 7854), Mercury (*CIL* III, 7855), *Fortuna Augusta* (*AE* 1903, 67), Diana and Luna (*AE* 1977, 706), Minerva and the *Genius* (*AE* 1971, 399), as well as *Liber Pater* (*CIL* III, 1355), and a dedication to the emperor Hadrian (*AE* 1983, 846).

This set reflects a notable cultic diversity, although clearly framed within the official religious forms of the Roman world. In this sense, the repeated presence of *Iuppiter* may be interpreted as a manifestation of loyalty to the state and of integration into the Roman system, as another inscription (*CIL* III, 1343) highlights, which includes an offering for the health of Septimius Severus and his son Geta. These practices demonstrate a willingness to align with the values and symbols of Roman power and are also part of a broader process

[18] Spaul 2000, 404-405.

of Romanisation, both of the unit and of the territory in which it was stationed.

I Flavia Damascenarum milliaria sagittaria equitata: Germania superior

The available evidence concerning the *Cohors I Flavia Damascenorum* indicates quite clearly that the unit was stationed in *Germania* Superior at the beginning of the 2nd century and again during the 3rd century. However, its appearance in a military diploma dated to AD 90 suggests that part of its personnel had already enlisted by around AD 65, which opens the possibility of an earlier formation. In this sense, it may be proposed that the cohort was constituted during the Julio-Claudian period and that Vespasian subsequently enlarged it to milliary strength after the Jewish War. Within the same context, it is not implausible that the unit was transferred from *Judaea* to *Germania*, receiving at that point the cognomen *Flavia*, in accordance with the military reorganisation policy undertaken by the new dynasty.[19]

There reappears the cult, perhaps mystical, of *Iuppiter Dolichenus*, documented in several testimonies originating from *Germania*. Specifically, three inscriptions are known from Heddernheim belonging to soldiers of the *Coh. I Damascenarum* (*AE* 1978, 536; *AE* 1948, 158 and *CIL* XIII, 7345/a), as well as a votive silver plate found in Strassheim (*CIL* XIII, 7395) from the same unit, all of them dated between the 2nd and 3rd centuries AD. This body of evidence, together with that of other units stationed on the German limes, makes it possible to observe the notable spread and establishment of the cult of *Iuppiter Dolichenus* in the province. Therefore, the presence of *Dolichenus* is not unusual, but rather responds both to the continuity of eastern religious traditions and to the initiatives carried out by soldiers of other units.

I Hamiorum sagitaria: Britannia

Thanks to the epigraphic evidence from the fort of Bar Hill, we know that it was occupied by the *cohors I Hamiorum* between the years AD 142 and 157. Subsequently, it was replaced by the cohors *I Baetasiorum*, which carried out repairs and recorded this by means of an inscription (*RIB* 2169). It has been proposed that a unit of Hamian archers, both cavalry and infantry, may have been recruited around AD 40, initially assigned to Mauretania Tingitana and later

[19] Spaul 2000, 433.

transferred to *Britannia* following the interruption of Trajan's Parthian campaign at the beginning of the 2nd century. Before its presence at Bar Hill, the unit would have passed through Carvoran, on the line of the Stanegate, where it was probably active during the govern of Trajan and the early years of Hadrian, even participating in the construction of the stone fort.

After the abandonment of Scotland, the unit returned to Carvoran, where it remained until being replaced by the *coh. II Delmatarum*. The presence of archers in this area could be explained by their possible function as hunters, making use of the resources of the moorlands near Hadrian's Wall. In this respect, inscriptions such as *RIB* 1905 and *RIB* 1790, dedicated to Silvanus by groups of *venatores*, as well as the testimony of *CIL* III 7449, point to the existence of hunting activities linked to the military sphere.

On the other hand, it is significant that this unit did not abandon its Syrian roots, as is demonstrated by its behaviour in the cultic sphere. In *Britannia*, its members continued to worship deities from their place of origin, such as the *Dea Syria*, documented at Catterick (*RIB* 726) and at Carvoran (*RIB* 1792), as well as the *Dea Hammia* at this same site (*RIB* 1780). Nor did they neglect other deities of a local sphere such as *Mars Camulus* at Bar Hill (*RIB* 2166) or of an eastern nature such as *Iuppiter Heliopolitanus* at Carvoran (*RIB* 1783). The *cohors I Hamiorum* reflects the great mobility of Roman auxiliary units, transferred from the East to *Britannia* according to the needs of the Empire. In addition to its military function, it probably performed a logistical role as a support unit, especially in hunting activities for the supply of the troops. In the cultural sphere, it maintained its cults of Syrian origin, such as the *Dea Syria*, while at the same time adopting local deities, which demonstrates a process of religious coexistence and adaptation. Taken together, the unit acted as an agent of cultural transmission within the Roman system.

I milliaria Hemesenorum sagittaria equitata c. R.: Pannonia Inferior

The origin of this unit must be placed, a priori, at the very end of the 1st century AD and the beginning of the 2nd century AD, given that we have evidence of its activity in Dacia under Trajan and that, under the emperor Hadrian, it was transferred to the area of *Pannonia Inferior*. This unit has its origin in the Syrian region of Emesa, hence its cognomen or epithet. In this case, the transfer of the unit was due

to Trajan's Dacian Wars and its subsequent establishment in *Pannonia* near present-day Dunaújváros (Hungary). On the other hand, like other archer units in other areas, it also had significant hunting activity. Nevertheless, the diplomas that have appeared seem to demonstrate its activity from AD 167 (*CIL* XVI, 123) and in other fragmentary diplomas between AD 178-203 (*CIL* XVI, 131; 132). By contrast, other scholars suggest that the unit may have been recruited under Marcus Aurelius and transferred by him to *Intercisa* towards the end of his govern. However, with the reorganisation of the frontier, at *Intercisa* the attestation of this unit does not appear, for the moment.[20]

In relation to the religious sphere, this unit is particularly significant due to the abundance of votive altars documented in the area of Dunaújváros (*Intercisa*, Hungary). Among them, dedications to *Iuppiter* predominate, both in his traditional form and in syncretic variants, such as *Culmirar* (*CIL* III, 10303; *AE* 1971, 328; RIU 1068; *CIL* III, 10307) or *I.O.M.* associated with the *Genius* (*CIL* III, 10306), as well as other deities attested at Szabadegyháza, such as Isis, Minerva, *Iuno Regina* and Serapis (*AE* 1965, 10).

On the functional level, cults linked to hunting and subsistence activities are also documented, such as Diana Augusta at Dunaújváros (*CIL* III, 10304) and *Diana Tifatina* together with the imperial family (Septimius Severus, Caracalla and Geta (*AE* 1910, 140). This latter dedication is particularly significant, since *Diana Tifatina* is not a deity of Syrian origin, but Italic, originating from Campania (*CIL* X, 3795; *AE* 1894, 146; *CIL* X, 3924; *EE* VIII, 1, 472; *RE Capua*, 58). Her presence suggests not only the religious diversity of the unit, but also a possible mixture of contingents of different origin (Emesenes and Italics) within this troop specialised in archery.[21]

On the other hand, the inscription reflects an imperial dedication in which Geta is erased, a process which allows us to date the altar, since Caracalla ordered the name of his murdered brother to be erased following his death in AD 211/212. Finally, the construction,

[20] Spaul 2000, 413.

[21] See Almansa Fernández 2025, for an in-depth study on the cohorts of citizens and their composition. Nevertheless, the presence of Italians may be explained by the need to incorporate contingents of Italic origin into these units, with the aim that, after military service, they would obtain Roman citizenship.

by the veterans, of a temple dedicated to *Diana Tifatina*[22] there, which provides us with a tangible presence of cultic diffusion or assimilation of this deity in the local sphere. This underlines the capacity of the military collective to promote and consolidate local cults, showing strong internal cohesion and active participation in the religious institutionalisation of the provincial space.

Nevertheless, the cultic activity of the unit is not limited to deities of Italic tradition, since dedications linked to its Syrian origin are also documented, in particular to Deus Sol Elagabal at Dunaújváros (*AE* 1910 141; *AE* 1910 133; *AE* 1971 331). In these testimonies the transfer of this deity from Emesa to *Intercisa* is clearly observed, evidencing its role as a protective deity of the unit and its rootedness among the soldiers. In two of these inscriptions, moreover, the god appears associated with the emperors Septimius Severus, Caracalla and Geta, which suggests a cultic link between *Sol Invictus* and the imperial family. This association not only reflects a religious affinity, but also a manifestation of loyalty towards the ruling dynasty, of partially coinciding origin with that of the unit, thus functioning as an instrument of political legitimisation. Likewise, one of the inscriptions mentions the construction of a temple *([te]mp<l>um a solo extru(x)it*), although it has not yet been identified archaeologically.

On the other hand, the rooting of deities of eastern origin was not foreign to the surroundings of *Intercisa*, as is shown by the existence of a Mithraic cult documented in the vicinity (*CIMRM* 1838), discovered in 1973[23].

I Militaria Nova Severiana Syrorum Sagittaria Equitata: Pannonia

This unit appears to have been created under the emperor Septimius Severus, with Piso and Julianus as consuls in AD 175. It occupied the fort of Ulcisia from the time of Caracalla or Elagabalus, during the period AD 212-222, when it was rebuilt. In AD 242 this unit marched towards Parthia, from where it never returned, and the trace of the unit was lost. Due to its short known history, and in relation to the religious aspect, we preserve a few inscriptions: two dedicated to *I.O.M*. (at Duna Bogdany *CIL* III, 10581 and at Szent Endre *CIL* III,

[22] The epithet *Tifatina* refers to the place on the slopes of Mount Tifatino in Campania (Italy). Nevertheless, the temple of Diana at *Intercisa* has not, for the moment, been found.

[23] Tóth, Zsolt 1986.

3640) and another two of imperial cult at Szent Endre (to Severus Alexander *CIL* III, 3638 and to Julia Mamaea *CIL* III, 3639).

These epigraphic remains demonstrate the need to show, on the part of the officers in their name and in that of their soldiers, loyalty and gratitude to the Roman state, to the emperor and to his family, being reinforced by the erection of altars in honour of *Iuppiter*. There is no consolidated diffusion of Syrian deities from this unit into the area of *Pannonia*. What is noteworthy is the altar to Julia Mamaea, honouring the mother of the emperor Severus Alexander (AD 222-235), to whom they would have been greatly grateful. In addition, she probably obtained the title *Mater Castrorum* and, with certainty, those of M*ater Senatus et Patriae and Mater Universi Generis Humani* in AD 227, so this inscription, dated between AD 225-230, falls within the honouring of Julia Mamaea, mainly as her second acquired title.

II Syrorum milliaria equitata sagittaria ciuium Romanorum: Tingitana

Margaret Roxan[24] observed that this unit ceased to appear as milliary after AD 122, possibly because part of the unit was transformed into the *Ala II Syrorum* at Sala. Benjamin Isaac[25] has been proposed that its initial recruits served with Corbulo in Armenia and that, after AD 69, the unit was transferred to Mauretania, not returning to Syria, its place of origin. The cohort moved from the East to Tingitana, probably as a result of Vespasian's military policy rather than local revolts, the existence of which is debated. At Sala, the unit assumed urban control and security functions (patrols, market surveillance, firefighting), similar to those of the *ala II Syrorum*, with which it probably shared space until the abandonment of the site in the 4th century.

With regard to the religious aspect, unfortunately we only have one votive mention with an inscription and statues (now lost) by this unit (*AE* 1989, 913) at Chellah, dated possibly to the 2nd-3rd centuries AD, honouring *Iuppiter*, *Iuno*, Minerva, Victoria and the *Genius castrorum*. It was ordered to be made by the tribune of the cohort, most likely in his name and in that of the unit.

[24] Roxan 1973, 838-852.
[25] Isaac 1981, 313-321.

Ala I Thracum Veterana sagittariorum: Pannonia Inferior

The *Ala I Thracum* (*veterana/veteranorum*) *sagittaria* is documented from the mid-2nd century AD in *Pannonia Inferior* (Teteny/*Campona*), although it was probably formed, with recruits from the Thracian area, at the end of the 1st century, perhaps under Domitian. It may first have served in *Pannonia Superior* and been transferred between AD 113-125 under Trajan to *Intercisa*, even participating with a *vexillatio* in *Mauretania Caesariensis* under Marcus Aurelius (AD 149-150). During the 2nd century it was stationed at *Intercisa*, later moving to Teteny in the 3rd century, where it carried out tasks such as road repair. Fitz (1972) studied the effect of Syrian units in *Intercisa*, where the *Ala Thracum vet. sag*. was stationed at *Intercisa* from 117 AD until the arrival of the coh. *Hemesenorum* under Marcus Aurelius or Commodus[26].

In the case of this unit, the religious aspect is also relatively abundant. Although there is a dedication to *Aesculapius* and Hygia which was very likely made in a private capacity, since it was ordered by the cavalry prefect in order to honour deities with a healing function (*CIL* III, 3388), dated to the 2nd-3rd centuries AD. Nevertheless, in the same area we find other votive altars dedicated to *Aesculapius* made by military personnel (*AE* 1937, 181; *CIL* III, 3412; *AE* 2009, 1106), or by a physician of *Legio II Adiutrix* (*AE* 1937, 180), all dated to the 2nd century AD.

On the other hand, there are other votive altars made by several members of this unit in places close to Teteny (*Campona*): *I.O.M.* (*CIL* III, 10369; *AE* 1971, 350), *I.O.M. Dolichenus* (*ILJ* 339), as well as to other deities such as *Liber Pater* (*CIL* III, 10432), *Silvanus Domesticus* (*CIL* III, 3392), or to an unknown deity (*CIL* III, 3394) due to the fragmentary condition of the altar (we conjecture that it may have been *Aesculapius* and Hygia), since the inscription states that it is for their health and that of their family (*pro salute sua et suo{a}rum*). In addition, another inscription was found there (*CIL* III, 3388) dedicated to *Aesculapius* and Hygia by a prefect of the *Ala X Alarum* and of the *Ala I Thracum Veterana*. However, no *valetudinarium* or sanctuary has been found in this camp, but one has been identified in

[26] Fitz 1972.

Aquincum (Budapest),[27] which could perfectly explain the reason why these altars are erected to these healing deities.

3. Conclusions

From a historiographical and epigraphic perspective, the analysed corpus allows for a significant refinement of the traditional interpretation of *sagittarii* units as merely specialised bodies in ranged combat. Far from constituting solely tactical elements within the Roman army, these units are revealed, in part, as agents of cultic and political circulation across the Empire.

Firstly, the evidence shows an extraordinary geographical mobility, which implies the systematic transfer of eastern contingents to highly diverse contexts (the Danube, *Africa*, *Britannia*). However, this mobility does not generate a cultic homogenisation, but rather a dynamic process of selective adaptation. In some cases (such as the *I Aelia sagittaria* or the *I Flavia Canathenorum*), a near-exclusive adherence to official Roman cults predominates, which suggests contexts of strong institutional integration or, perhaps, a lower degree of original identity cohesion. In others (especially the *I Hamiorum* and the *I milliaria Hemesenorum*), the persistence and projection of eastern cults are clearly observed, which evidences a conscious religious continuity on the part of the soldiers and, consequently, a religious transfer.

From an epigraphic point of view, it is essential to emphasise that the absence or scarcity of evidence does not equate to an absence of religious practice, but rather reflects the limitations of the material visibility of such practices. Where epigraphy is abundant (*Pannonia*, *Britannia* or *Moesia*), complex religious landscapes emerge, characterised by the coexistence of official cults (*I.O.M.*, *Mars*, imperial cult), local deities (Diana, *Silvanus*) and eastern traditions (*Iuppiter Dolichenus*, *Dea Syria*, Sol Elagabal). This phenomenon should not be understood as simple syncretism, but rather as a cultic stratification, in which different levels of religiosity (official, collective, personal) operate simultaneously.

A key element is the role of the army as an institutional framework for cult. Not only is religious practice attested, but also its materialisation in altars, temples and sacralised spaces, at times pro-

[27] Fényes 2024.

moted by veterans or commanders. This implies that the units do not merely "transport" cults, but actively contribute to their implantation in the territory, integrating them into the provincial religious landscape.

Likewise, the study allows the introduction of an important functional nuance: certain deities, such as Diana or Silvanus, should not be interpreted solely in religious terms, but also in relation to the everyday practices of the army, such as hunting, supply, or territorial control. This links the cultic sphere with military operativity, reinforcing the idea that religion and practice are not separate domains.

Similarly, the imperial cult appears recurrently as a transversal axis. Its repetition does not respond solely to a formal obligation, but rather functions as a shared political language, capable of articulating the loyalty of units of diverse origin. In contexts such as Palmyra (*Flavia Chalcidenorum*) or *Intercisa* (*I milliaria Hemesenorum*), this cult intertwines with eastern traditions, generating forms of religiosity that are simultaneously local, imperial and military.

Ultimately, the archer units did not only participate in the defence of the Empire, but also in its religious and cultic life. Through their mobility, their religious practices and the mixing of religious traditions, these contingents contributed to the creation of an interconnected space. The study of the *sagittarii* requires the abandonment of simplistic models and an understanding of the Roman army as a space in movement, where mobility, identity and religion are combined.

Nevertheless, the evidence suggests that archer units, except for the aforementioned specific cases, did not play a significant role in the widespread diffusion of cults beyond their places of origin. This qualifies their consideration as agents of religious Romanisation, since their cultic impact in the territories where they were stationed appears to have been limited and, to a large extent, confined to local or individual practices.

Bibliography

Almansa Fernández 2025 = M. Almansa Fernández, *El traslado de las divinidades a través de las* cohors voluntariorum civium Romanorum *de época imperial*, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 59/1, 3-30.

Cagniart 2007 = P. Cagniart, *Roman Army*, in *A Companion to the Roman Army*, edited by Paul Erdkamp, Oxford, Blackwell Publishing, 80-97.

Culham 2013 = P. Culham, *Imperial Rome at War*, in *The Oxford Handbook of Warfare in the Classical World*, edited by Brian Campbell and Lawrence A. Tritle, New York, Oxford University Press, 236-260.

Davies 1977 = J. L. Davies, *Roman Arrowheads from Dinorben and the 'Sagittarii' of the Roman Army*, *Britannia*, 8, 257-270.

Devijver 1993 = H. Devijver, *Prosopographia Militiarum Equestrium Quae Fuerunt ab Augusto ad Gallienum*. Pars V, *Suppl.* II. Leuven/Louvain.

Fényes 2024 = G. Fényes, *The Use of Thermal and Medicinal Waters in* Aquincum *(Budapest, Hungary)*, in S. G. Soutelo (Ed.), *Thermalism in the Roman Provinces: The Role of Medicinal Mineral Waters across the Empire*, Archaeopress, 68-80.

Feugère 1993 = M. Feugère, *Les armes des Romains de la République à l'Antiquité tardive*, Paris, Errance.

Fitz 1972 = J. Fitz, *Les Syriens à Intercisa* (*Latomus*), Brussels.

Gilliver 2005 = K. Gilliver, *Caesar's Gallic War*, New York/London, Routledge.

Holder 1980 = P. A. Holder, *Studies in the Auxilia of the Roman Army from Augustus to Trajan* (BAR. S. 70).

Isaac 1981 = B. Isaac, *The Decapolis in Syria*, *ZPE*, 44, 67-74; repr. *Mnemosyne*, 177, 1998, 313-321.

James 2013 = S. James, *The Archaeology of War*, in *The Oxford Handbook of Warfare in the Classical World*, edited by Brian Campbell and Lawrence A. Tritle, New York, Oxford University Press, 91-127.

Keppie 1998 = L. Keppie, *The Making of the Roman Army: From Republic to Empire*, Norman, University of Oklahoma Press.

Kennedy 1996 = D. Kennedy, *Parthia and Rome: Eastern Perspectives*, in *The Roman Army in the East*, edited by David L. Kennedy (*Journal of Roman Archaeology Supplementary Series* 18), Ann Arbor, JRA, 67-90.

Le Bohec 1989 = Y. Le Bohec, *Les unités auxiliaires de l'armée romaine en Afrique Proconsulaire et Numidie sous le Haut-Empire*, Paris, CNRS.

Lendon 2005 = J. E. Lendon, *Soldiers and Ghosts: A History of Battle in Classical Antiquity*, New Haven, Yale University Press.

Luka, Ivanov 2018 = Kr. Luka and R. Ivanov, *Montana.* Praesidium, regio, municipium, in *Roman Cities in Bulgaria*, edited by R. Ivanov, vol. 2, 197-278.

McAllister 1993 = D. W. McAllister, *Formidabile Genus Armorum: The Horse Archers of the Roman Imperial Army*. Master's thesis, University of British Columbia.

Roxan 1973 = M. Roxan, *The Auxilia of* Mauretania Tingitana, *Latomus*, 32, 838-852.

Speidel 1977 = M. Speidel, *The Roman Army in Arabia*, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.8, 708 (= *Mavors* I, 250).

Tóth, Zsolt 1986 = I. Tóth and V. Zsolt, *Das große Kultbild des Mithräums und die Probleme des Mithras-Kultes in Intercisa*, Pécs.

Tudor 1956 = D. Tudor, Cohors I Cilicum *in Scythia Minor şi Taurida*, *Analele Universităţii C. I. Parhon*, Bucharest, 45-74; repr. in *AE* 1957, 332.

Wheeler 2007 = E. L. Wheeler, *The Army and the Limes in the East*, in *A Companion to the Roman Army*, edited by Paul Erdkamp, Oxford, Blackwell Publishing, 235-266.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 71-82
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.71

IT'S RAINING BIRDS. STORIA E SPETTACOLO IN CELIO ANTIPATRO

Maria AMBROSETTI*
(Università degli Studi di Sassari)

Keywords: *Latin historiography, tragic historiography, Lucius Coelius Antipater,* enargeia*, storm of birds.*

Abstract: **It's raining birds. *History and spectacle in Coelius Antipater***. *In the story of the Roman fleet's departure to Zama and his landing on the African coast (frg. 39 and 40 Peter²) the historian Coelius Antipater displays a wide range of typical situations of the so-called "tragic" historiography. These devices are designed to evoke strong feelings and emotions in readers, almost turning them into viewers of the narrative. In this context especially awful is a "storm" of birds that hits the Romans. It's a phenomenon likely real but exploited by the writer for the suggestions and the "scenic" effects it could produce, together with the shipwreck of Romans near the African coast, ignored by other historians. These catastrophic events antiphrastically foretell the Roman upcoming victory in the war against Carthaginians.*

Parole chiave: *Storiografia latina, storiografia tragica, Lucio Celio Antipatro,* enargeia*, tempesta di uccelli.*

Riassunto: *Nel racconto della partenza della flotta romana per Zama e dell'approdo sulle coste africane (frr. 39 e 40 Peter²) lo storico Celio Antipatro fa mostra di un ampio repertorio di situazioni riconducibili alla cosiddetta storiografia tragica. Si tratta di espedienti atti a evocare forti sentimenti nei lettori, trasformandoli quasi in spettatori dei fatti narrati. Particolare rilievo assume in questo contesto una "tempesta" di uccelli che si abbatte sui Romani. Un fenomeno con ogni probabilità realmente accaduto, ma sfruttato dallo scrittore per la suggestione e per gli effetti "scenici" che poteva produrre, in unione al naufragio delle navi romane vicino alle coste africane, ignorato dal resto della tradizione. Questi eventi catastrofici preannunciano antifrasticamente l'imminente vittoria dei Romani nella guerra contro i Cartaginesi.*

* m.ambrosetti1@studenti.uniss.it

Cuvinte-cheie: *istoriografie latină, istoriografie tragică, Lucius Coelius Antipater,* enargeia*, furtună de păsări.*

Rezumat: **Plouă cu păsări.** ***Istorie şi spectacol la Coelius Antipater***. *În relatarea plecării flotei romane spre Zama şi a debarcării acesteia pe coasta Africii (fragmentele 39 şi 40 din ediţia Peter[2]), istoricul Coelius Antipater valorifică o gamă largă de procedee caracteristice aşa-numitei istoriografii „tragice". Aceste mijloace sunt menite să trezească sentimente şi emoţii puternice în cititori, transformându-i aproape în spectatori ai naraţiunii. În acest context, deosebit de impresionantă este o „furtună" de păsări care se abate asupra romanilor. Este vorba, probabil, despre un fenomen real, exploatat însă de autor pentru sugestiile şi efectele sale „scenice", alături de episodul naufragiului romanilor în apropierea coastei africane, ignorat de ceilalţi istorici. Aceste evenimente catastrofale prevestesc, prin antifrază, victoria iminentă a romanilor în războiul împotriva cartaginezilor.*

In un celeberrimo passo della *Poetica* (1451b 5-10), dopo aver definito i caratteri del genere tragico e di quello epico, Aristotele operava una distinzione fra gli scopi della storia e gli scopi della poesia, tra il 'particolare', oggetto della storia (τὰ γενόμενα, le cose accadute, i fatti), e il 'possibile', oggetto invece della poesia (οἷα ἂν γένοιτο, le cose quali potrebbero accadere). Compito della storia è pertanto secondo Aristotele studiare i fatti, le cose avvenute nella loro dimensione concreta e finita, compito della poesia è illustrare le situazioni che per la loro natura di realizzabilità e in condizioni di verosimiglianza e necessità possono essere infinite e abbracciare pertanto la sfera della universalità.

Nella letteratura antica, tuttavia, i confini tra i rispettivi ambiti della storia e della poesia non sono stati mai così netti e le interferenze fra le due categorie venivano perfino ricercate con frequenza. Ne è prova, innanzitutto, come ha dimostrato a più riprese Santo Mazzarino[1], la prima produzione tragica del mondo greco, nella quale venne dolorosamente messa in scena l'attualità delle guerre persiane[2]. Dal canto loro gli storici, già a partire dai logografi come Ecateo e poi da Erodoto e i suoi successori, non hanno mai disdegnato nei loro racconti le suggestioni della geografia e dell'etnografia; una concezione della storia questa, fondata sull'agire dell'uomo, sugli usi e sui costumi

[1] Ad es. Mazzarino 1966, 149.

[2] Si vedano la perduta *Presa di Mileto* di Frinico, che rappresentava la caduta della città ionica nelle mani dei Persiani nel 494 a.C., e *I Persiani* di Eschilo, tragedia del 472 a.C., che mostrava il punto di vista dei Persiani sconfitti dai Greci nel 480 a.C.

dei popoli osservati dallo storico stesso nei suoi viaggi di ricerca, con una evidente finalità paideutica a beneficio del lettore, nel quale si cercava di destare riflessione etica e insieme meraviglia e stupore.

In seguito, una volta ripensata la ricerca storiografica come non più necessariamente legata all'autopsia erodotea, gli storiografi hanno introdotto nell'intreccio narrativo della verità storica una buona dose di situazioni emozionali e financo irrazionali, conseguenza anche dell'apertura culturale verso l'Oriente dovuta alle conquiste di Alessandro Magno e alle gesta del Macedone, che divenne egli stesso oggetto di narrazioni ricche di elementi romanzati. Inutili e isolati saranno gli strali polemici di Polibio contro le descrizioni smisuratamente avvincenti dei suoi contemporanei, come quella notissima della presa della città di Mantinea, fin troppo drammaticamente rielaborata da Filarco (Pol. 2, 56-58)[3]. E mentre Polibio dedicherà la sua riflessione alle forme politiche del nuovo ordine mediterraneo conseguente all'invasione romana del mondo greco, la storiografia, anche quella latina, continuerà a percorrere la via della conciliazione fra storia e *pathos*, fra storia e dramma, in aperta e voluta contrapposizione alle prescrizioni aristoteliche. Fatto salvo lo scopo fondamentale e imprescindibile della verità storica, questa verità poteva essere perseguita con vari metodi, non escluso il ricorso a elementi inverosimili, in grado di rendere il lettore partecipe dei fatti narrati e, nei casi di estrema condivisione emotiva, chiamato a farsi complice e quasi spettatore di quegli eventi. La vividezza della rappresentazione, la cosiddetta *enargeia*, all'interno della trama narrativa faceva sì che il lettore fosse come immerso nei fatti, alla stregua del frequentatore del teatro antico, il quale sentiva di potersi compenetrare nelle vicende del mito che vedeva rappresentate sulla scena.

Il legame fra storia e tragedia si fondava sull'introduzione nel testo narrativo di tratti – lessicali, stilistici, tematici – presi in prestito dalla poesia tragica (e dalla poesia epica), ma poteva prevedere anche l'adozione di vere e proprie componenti strutturali, come prova, ad esempio, la straordinaria narrazione tacitiana della morte di Agrippina: qui lo storico costruisce il racconto secondo una architettura

[3] La bibliografia sul passo polibiano è vastissima, mi limito a rinviare a Thornton 2013.

modellata sugli atti di una famosa tragedia del mito greco, quello di Tieste, ben nota al pubblico latino nella versione di Seneca[4].

Uno degli storici latini che per primo ha mostrato di voler imprimere alla propria narrazione tonalità drammatiche ed emotivamente connotate è stato Lucio Celio Antipatro, vissuto nell'età dei Gracchi e morto dopo il 123 a.C., autore della prima monografia storica latina, dedicata alla guerra annibalica. Storico che forse per il fatto di essere stato anche un oratore o aver avuto almeno una formazione oratoria – fu allievo del grammatico Elio Stilone e poi maestro di L. Licinio Crasso – ricevette il plauso di Cicerone, convinto sostenitore della storiografia come *opus oratorium maxime*: Antipatro infatti, sia pur in maniera imperfetta, aveva contribuito, secondo l'Arpinate, a elevare la storiografia latina dalla mediocrità stilistica in cui il genere ai suoi tempi inaspettatamente ancora ristagnava. La ricerca stilistica operata da Antipatro non lo distolse peraltro dal ricostruire la verità storica attraverso fonti alternative e probabilmente neutrali, non filoromanamente orientate, come l'opera dello storico annibalico Sileno di Calacte; e la comprovata obiettività storiografica lo fece diventare anche una delle fonti, se non la principale, per la terza deca dei *Libri ab urbe condita* di Tito Livio, incentrata appunto sulla guerra di Roma contro Annibale[5].

Ed è infatti Livio che ci riporta in due passi la versione celiana della partenza della flotta romana per l'Africa nelle battute finali della guerra e dell'approdo presso l'isola di Egimuro (odierna Dieziret Djamour) a tre miglia da Cartagine. Secondo Livio (29, 25, 1-4 = Coel. *hist.* 39 P[2]) gli storici non concordavano nello stabilire il numero esatto degli uomini che si erano imbarcati per portare la guerra in Africa: chi diceva 10.000 fanti e 2200 cavalieri, chi parlava di 16.000 fanti e 1600 cavalieri, chi ancora era certo che fossero 35.000 complessivi tra fanti

[4] Uno studio fondamentale a riguardo è Marchetta 2004, 97-586. Sulla storiografia "tragica", sull'origine e sul significato di questa espressione si veda Ambrosetti 2024a, 371 nota 2.

[5] Sulle *historiae* di Celio Antipatro si veda la monografia di Herrmann 1979, nonché Peter 1914, CCXI-CCXXXVII; 158-177; Chassignet 1999, XLI-XLIX; 50-70; Beck-Walter 2014, 35-81; Cornell 2013, I 256-263; II 385-423; III 243-270. In generale sul rapporto di Livio con le sue fonti cfr. Schanz-Hosius 1935, 306-310 (sulla terza deca 306-307); Luce 1977, 178-180; Chassignet 2008, 208-217; von Ungern-Sternberg 2015, 170-174 (con bibliografia); Hoyos 2015, 370. L'opera monografica di Antipatro è stata oggetto della mia tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo presso l'Università degli Studi di Sassari.

e cavalieri, mentre altri autori non specificavano una cifra precisa, pur essendo unanimi sul numero eccezionalmente alto di soldati. Livio afferma di preferire quest'ultima più prudente versione, e al termine dell'esposizione aggiunge, come fa di solito quando vuole segnalare la sua distanza da una fonte, ossia citandola per ultima, anche la versione di Celio Antipatro: secondo lo storico augusteo neppure Celio indicava il numero preciso delle truppe, ma sottolineava che sembrava quasi non fosse rimasto più nessuno in Sicilia e in Italia, tanti erano gli uomini imbarcatisi. Inoltre, continua Livio, Celio riferiva che, a causa del clamore provocato dalla incalcolabile moltitudine dei soldati in partenza, erano precipitati a terra stormi di uccelli dal cielo.

Non meno potente era la narrazione celiana dello sbarco dei Romani in Africa, nota sempre dalle parole di Livio (29, 27-13-15 = Coel. *hist*. 40 P[2]): mentre secondo la totalità delle sue fonti la traversata era stata serena e senza particolari problemi, Celio Antipatro raccontava di una rovinosa tempesta che aveva quasi sommerso la flotta romana, con i soldati spinti verso l'isola di Egimuro e da lì costretti a raddrizzare la rotta e a sbarcare su scialuppe e senza armi, quasi come naufraghi.

Analizziamo prima questo secondo frammento. Come appena detto, differenziandosi dal resto della tradizione, Antipatro inseriva nel racconto dello sbarco delle truppe romane in Africa una tempesta. Si tratta di un motivo ben noto alla poesia tragica a lui contemporanea e da questa Celio potrebbe essere stato influenzato per introdurlo nella storiografia: si veda ad es. Pacuv. *trag*. 411 ss. R[3] *interea prope iam occidente solo inhorrescit mare, / tenebrae conduplicantur, noctisque et nimbum obcaecat nigror, / flamma inter nubes coruscat, caelum tonitru contremit*, che secondo alcuni[6] sarebbe il modello di Celio. Il tema gode di immediata fortuna negli storici successivi inclini ai colori tragici, come prova già Sisenna, storico vissuto nell'età di Silla: in *hist*. 104 P[2] (*subito mare persubhorrescere caecosque fluctus in se provolvere leniter occepit*) Sisenna descrive una tempesta per la quale potrebbe aver tratto ispirazione, oltre che da Pacuvio, anche da analoghe descrizioni di Accio, poeta tragico suo contemporaneo, come ho cercato di dimostrare in un mio precedente studio[7]. Tra gli esempi di questo motivo nella storiografia successiva basti citare Tacito (*ann*. 2, 23,

[6] Perutelli 2004, 19.
[7] Ambrosetti 2024, 40-41.

2-4), dove lo storico descrive la flotta romana guidata da Germanico verso il mare del Nord attraverso le acque del fiume Ems (*flumen Amisia*) in Germania, che viene sopraffatta da una rovinosa tempesta.

Ecco, quindi, un primo tema che Celio Antipatro desume dalla poesia tragica contemporanea, ma esempi di naufragi tempestosi molto probabilmente si leggevano già nell'epica storica arcaica di Ennio e Nevio, come lascerebbe credere anche Frontone, il quale, conoscendo in maniera più completa le opere della latinità arcaica, definì Celio Antipatro emulo di Ennio[8]. Peraltro il tema della tempesta si inserisce in un più generale motivo della peripezia e del cambiamento delle circostanze, che si incontra frequentemente nella storiografia antica[9].

Può essere interessante accostare al racconto celiano/liviano la partenza di Scipione dalla Sicilia descritta da Silio Italico. In *Punica* 17, 48-58 Scipione sacrifica un toro al dio del mare Poseidone e arrivano in suo soccorso delle aquile – ma sulla presenza degli uccelli nella narrazione siliana della partenza dei Romani tornerò dopo – che recano le saette di Giove e indicano alla flotta la rotta da seguire, guidando i soldati romani a Cartagine. Nei versi successivi Silio parla invece di una *veniens procella* per indicare l'arrivo impetuoso dei Romani (vv. 59-60), ai quali gli Africani devono opporsi. D'altro canto in Silio è Annibale che, richiamato in Africa, ma deciso a invertire la rotta e tornare in Italia, viene impedito da una spaventosa tempesta (17, 218-291, in particolare 236-255) scatenatagli contro da Poseidone, che chiama a raccolta tutti i venti e travolge la flotta cartaginese. In Silio, quindi, la situazione sembra quasi capovolta rispetto a quella di Celio.

Ma veniamo al fr. 39 P^2 (= Liv. 29, 25, 1-4), in cui Livio analizza le differenze tra le sue fonti in merito alla partenza delle truppe romane per la battaglia d'Africa. Come detto prima, Livio pare condividere la scelta della sua fonte Celio, che aveva preferito non riportare il numero preciso, in ogni caso ingente, delle milizie che si apprestavano a lasciare la Sicilia. Tuttavia Livio sembra criticare Celio per aver affermato

[8] Fronto *epist.* p. 56 vdH *multo maxime Q. Ennius eumque studiose aemulatus L. Coelius*.

[9] Lo ricordava Cicerone nell'epistola a Lucceio (*fam.* 5, 12, 4 *Nihil est enim aptius ad delectactionem lectoris quam temporum varietates fortunaeque vicissitudines. Quae etsi nobis optabiles in experiendo non fuerunt, in legendo tamen erunt iucundae. Habet enim praeteriti doloris secura recordatio delectationem;* 5. *ceteris vero nulla perfunctis propria molestia, casus autem alienos sine ullo dolore intuentibus, etiam ipsa misericordia est iucunda*). Mi permetto di rinviare anche per questo aspetto ad Ambrosetti 2024a, 381 nota 20.

che *nemo mortalium aut in Italia aut in Sicilia relinqui videretur*. Si tratta con ogni evidenza di una forma di *exaggeratio* retorica che si legge frequentemente con espressioni negative ed è caratteristica della lingua d'uso[10]. L'iperbole è amplificata dal metonimico *mortales* = *homines*, che invece è un poetismo già omerico ed è piuttosto diffuso nella storiografia latina a partire da Catone, e che dunque potrebbe risalire all'*usus scribendi* celiano, per quanto anche Livio ne faccia un uso cospicuo.

In un contesto così drammaticamente connotato, con caratteri ignoti al resto della tradizione sull'episodio e in evidente dialogo con la poesia, il particolare più insolito è di certo la caduta degli uccelli che precipitano a terra a causa del frastuono prodotto dalle truppe e dalle acclamazioni entusiastiche degli spettatori della partenza. Un particolare di cui non si trova traccia nella parallela tradizione sui fatti precedenti a Zama e che si rinviene sporadicamente nella narrativa storiografica in relazione ad altre vicende. Lo incontriamo infatti, almeno per quanto mi risulta dalle ricerche che ho svolto finora, a proposito degli eventi successivi alla liberazione della Grecia dalla tirannia di Filippo di Macedonia: Valerio Massimo (4, 8, 5) riporta che all'annuncio di T. Quinzio Flaminino, il vincitore della battaglia di Cinoscefale che aveva posto fine alla seconda guerra macedonica, il clamore del popolo fece precipitare uccelli dal cielo attoniti e spaventati.

Nel resoconto del medesimo episodio fornito da Plutarco nella *Vita di Flaminino* (10, 8-10), il biografo riferisce parimenti della caduta di uccelli e ne offre persino una triplice spiegazione: l'innalzarsi delle voci creerebbe una perturbazione dell'aria per cui i corvi cadono, come se volassero nel vuoto; ovvero i volatili, colpiti dal rumore come da un dardo, cadrebbero come feriti e morirebbero; ovvero ancora gli uccelli, risucchiati in un vortice dell'aria, precipiterebbero a terra come in un gorgo marino. Plutarco riutilizza il modulo e le medesime spiegazioni in *Pomp*. 25, 12-13: durante la discussione della *lex Gabinia* nel 67 a.C. le grida sdegnate del popolo fecero precipitare un corvo che volava sopra il foro.

Il motivo della pioggia di volatili ha una lunga tradizione e si legge già nella Bibbia: nel libro di Ezechiele (31, 13) infatti si dice: *Sul suo* (= del cedro) *tronco abbattuto si posarono tutti gli uccelli del cielo*,

[10] Hofmann-Szantyr 1972, 454; Hofmann 1985, 221-222.

dove la caduta degli uccelli lascia presagire la fine del regno d'Egitto, a cui sono dedicati i capitoli 29-32[11].

Della caduta degli uccelli è rimasta un'eco funesta persino nella cinematografia contemporanea: si pensi all'esempio, noto anche ai non appassionati, de *Gli uccelli* di Alfred Hitchcock del 1963, tratto dall'omonimo racconto di Daphne du Maurier pubblicato nel 1953. Nel film, pieno di significati allegorici, gli uccelli attaccano per motivi ignoti colpendoli agli occhi gli abitanti di Bodega Bay, in California[12]. Una pioggia di uccelli fa da sfondo alla primissima scena di *Melancholia*, un film del 2012 del regista danese Lars von Trier, in cui la protagonista Justine appare immobile in un *tableau vivant*, circondata dal movimento rallentato della caduta di piccoli uccelli morti, mentre risuona l'ouverture del *Tristano e Isotta* di Richard Wagner. Segue la citazione del dipinto di Pieter Bruegel il Vecchio, *I cacciatori nella neve*, inquadrato in una lunga sequenza, all'interno di un film ricchissimo di riferimenti alla pittura[13]. La caduta verticale di uccelli morti o moribondi sembra anticipare la sciagura che è il tema centrale del *disaster movie*, ossia l'inevitabile e tragico impatto del pianeta Melancholia sulla Terra.

La pioggia di uccelli come simbologia di una catastrofe si incontra anche nella recente serie Netflix *Dark* (2017-2020), ambientata nella cittadina tedesca Winden dove, dopo la scomparsa di un ragazzo, Erik, la polizia esegue le indagini sulla sua sparizione, fino a quando non accadono strani fenomeni, come la morte inspiegabile di numerosi uccelli e la diffusione di impulsi elettrici che fa saltare la corrente in tutta la cittadina. La pioggia di uccelli morti è in questo caso la metafora visiva che sottolinea il caos e l'instabilità che alterano la vita tranquilla di Winden e questi eventi contribuiscono a creare un'atmosfera di allarme e inquietudine generalizzati. Anche nella serie statunitense *Flashforward* (2009-2010), basata sull'omonimo romanzo dello

[11] Si veda il commento di Eichrodt 2001, 527.

[12] Sul capolavoro di Hitchcock si veda almeno Morandini 1995, 64.

[13] La prima scena pare ispirata a *Melancolia*, olio su tela di Lucas Cranach il Vecchio (1532) conservato presso il museo Unterlinden di Colmar in Svizzera. Nella scena successiva la protagonista è raffigurata come Ofelia nell'omonimo quadro di John Everett Millais del 1851-52 (Tate Gallery, Londra), che costituisce anche il cartellone del film. Lo stretto rapporto del regista con la pittura è testimoniato anche dalla mostra in corso mentre questo mio studio viene dato alle stampe (6 giugno-20 settembre 2026) da lui curata presso il Willemsens Museum di Frederiksund (Danimarca), che raccoglie opere di pittori come Edvard Munch, August Strindberg, Paul Gauguin e altri che hanno influenzato la sua arte cinematografica.

scrittore canadese Robert J. Sawyer, si incontra un episodio di caduta di uccelli. Nella serie si narra che a causa di un blackout tutte le persone in ogni angolo del mondo perdono i sensi per 2 minuti e 17 secondi, durante i quali ognuno vede il proprio futuro in una premonizione (un *flashforward*, appunto). Un personaggio in carcere a Monaco dopo il blackout vede un'ecatombe di corvi. Successivamente un altro personaggio analizza i grafici della popolazione mondiale dei corvi, che mostrano in effetti una moria elevata ed estesa il giorno del blackout. E analizzando l'andamento demografico di questi animali si scopre che una strage del genere era accaduta anche nel 1991 in Somalia, a livello più locale ed associata sempre a un sonno collettivo.

A questo punto facilmente possiamo osservare una differenza fondamentale fra tutte queste citazioni sulle quali ci siamo soffermati e quella contenuta nelle *Historiae* di Celio Antipatro: mentre nel libro di *Ezechiele* e nelle serie televisive passando per il cinema la caduta degli uccelli assume sempre una valenza apocalittica, nel racconto celiano della partenza per Zama – ma anche in quello della proclamazione dell'indipendenza della Grecia narrata da Valerio Massimo/Plutarco – i volatili al suolo appaiono come segnali del successo ottenuto o da ottenere in un futuro prossimo da parte del popolo romano (la prospettiva del racconto epico di Silio Italico è del tutto diversa, in *Pun.* 17, 48-58, come visto, le aquile arrivano per aiutare e guidare le truppe romane e comunque non si schiantano).

Inoltre, facendo una semplice ricerca su Internet si scopre che la caduta degli uccelli è un fenomeno piuttosto diffuso anche oggi: si segnala, ad esempio, il caso degli uccelli precipitati avvenuto in India per l'eccessivo caldo, possibile conseguenza dei cambiamenti climatici[14]; o ancora la caduta di uccelli dal cielo in Messico, di cui non si è fornita alcuna spiegazione certa[15]; infine uccelli – questo il caso più affine al nostro – precipitati al suolo in Arkansas (USA) la notte di capodanno del 2012 a causa dello scoppio dei fuochi d'artificio e del baccano dei festeggiamenti[16]. Si tratta quindi di fenomeni non infrequenti di cui sono state fornite anche spiegazioni (para)scientifiche, che, in forma embrionale, troviamo già nel testo di Plutarco che abbiamo citato prima a proposito della narrazione della vittoria di Cinoscefale.

[14] Cfr. Il Post 2022.

[15] Cfr. Repubblica 2022.

[16] Cfr. Stampa 2012. Come si legge nell'articolo, l'episodio si era verificato anche nel corso della celebrazione del capodanno dell'anno precedente.

Come valutare, quindi, la presenza della tempesta di uccelli in Celio Antipatro? Si tratta di un evento che potrebbe essere realmente accaduto e causato appunto dallo strepito prodotto dalle truppe in partenza. Ma se agli altri storici era parso un dettaglio tale da poter essere tralasciato, per lo storico annibalico esso andava opportunamente collocato in una cornice di grande enfasi retorica, utile quindi a caratterizzare una narrazione intrisa di elementi patetici, alcuni desunti dalla contemporanea produzione tragica, e quindi adeguato a far risaltare tutta l'eccezionalità drammatica dei prodromi dell'evento che i Romani si apprestavano a vivere e che avrebbe messo fine alla guerra intesa già da loro come la più impegnativa e la più straordinaria mai combattuta. E nella spettacolarizzazione della storia praticata a più riprese da Celio Antipatro, almeno a giudicare dai frammenti conservati della sua monografia[17], la pioggia di uccelli poteva essere un avvenimento percepito come inquietante, ma al tempo stesso antifrasticamente carico di aspettative non solo per chi vi aveva preso parte, ma anche per i lettori, indotti dallo storico a rivivere quei momenti, quasi "filmicamente" potremmo dire, quasi uscendo dalla pagina scritta per finire coinvolti in uno degli eventi più grandi della storia romana che come tale meritava di essere drammaticamente e visivamente raccontato.

BIBLIOGRAFIA

Ambrosetti 2024 = M. Ambrosetti, Historia proxima poetis. *Osservazioni sul lessico di Sisenna e Accio*, *C&*C, 19/1, 31-56.

Ambrosetti 2024a = M. Ambrosetti, *Forme della narrazione drammatica in Ammiano Marcellino*, *C&C*, 19/2, 369-386.

Beck-Walter 2004 = *Die frühen römischen Historiker*, Band II: *Von Coelius Antipater bis Pomponius Atticus*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von H. Beck und U. Walter, Darmstadt.

Chassignet 1999 = *L'annalistique romaine*, tome II: *L'annalistique moyenne (Fragments)*, texte établi et traduit par M. Chassignet, Paris.

[17] Un altro episodio dalla forte potenza emotiva narrato da Celio è, ad esempio, il racconto – *hist*. 20 P[2] – degli spaventosi presagi che nel 217 a.C. ammonirono il console Flaminio a non combattere al Trasimeno, come terremoti, città distrutte e fiumi che avevano invertito il loro corso: si veda il commento Herrmann 1979, 111-117; Chassignet 1999, 138-139; Beck-Walter 2004, 54; Cornell 2013, 248.

Chassignet 2008 = M. Chassignet, *L'image des Barcides chez les historiographes latins de la république: naissance d'une tradition*, in *The Children of Herodotus: Greek and Roman Historiography and Related Genres*, edited by J. Pigoń, Cambridge, 206-218.

Cornell 2013 = *The Fragments of the Roman Historians. Volume I: Introduction; Volume II: Texts and Translations; Volume III: Commentary*. T.J. Cornell, General Editor. Editorial Committee: E.H. Bispham, T.J. Cornell, J.W. Rich, C.J. Smith. Contributors: E.H. Bispham, J. Briscoe, T.J. Cornell, A. Drummond†, B.M. Levick, S.J. Northwood, S.P. Oakley, M.P. Pobjoy, J.W. Rich, C.J. Smith, Oxford. (il curatore dell'edizione e del commento dei frammenti di Celio Antipatro è J. Briscoe).

Eichrodt 2001 = *Ezechiele (capp. 25-48)*, traduzione e commento di W. Eichrodt, traduzione italiana di E. Riboldi e F. Ronchi, Brescia.

Herrmann 1979 = W. Herrmann, *Die Historien des Coelius Antipater. Fragmente und Kommentar*, Meisenheim am Glan.

Hofmann 1985 = J.B. Hofmann, *La lingua d'uso latina*, introduzione, traduzione italiana e note a cura di L. Ricottilli, Bologna.

Hofmann-Szantyr 1972 = J.B. Hofmann-A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München.

Hoyos 2015 = D. Hoyos, *Rome and Carthage in Livy*, in *A Companion to Livy*, edited by B. Mineo, Malden (MA), 369-381.

Luce 1977 = T.J. Luce, *Livy: the Composition of His History*, Princeton.

Marchetta 2004 = A. Marchetta, *Studi tacitiani*, Roma.

Mazzarino 1966 = S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, II 1, Bari.

Morandini 1995 = G. Fofi-M. Morandini-G. Volpi, *Storia del cinema. Dal neorealismo alla fine della guerra fredda*, vol. 2, Milano.

Perutelli 2004 = A. Perutelli, *Prolegomeni a Sisenna*, Pisa.

Peter 1914 = *Historicorum Romanorum reliquiae*, iteratis curis recensuit H. Peter, I, Lipsiae.

Il Post 2022 = Articolo online al link seguente: https://www.ilpost.it/2022/05/14/india-caldo-uccelli/

Repubblica 2022 = Articolo online al link seguente: https://www.repubblica.it/green-and-blue/2022/02/16/news/moria_uccelli-_messico_caduti_cielo-337951506/

Schanz-Hosius 1935 = M. Schanz - C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaiser Justinian*, II, München.

Stampa 2012 = Articolo online al link seguente: https://www.lastampa.it/la-zampa/2012/01/03/news/arkansas_il_mistero_della_pioggia_di_uccelli_morti367766705/

Thornton 2013 = J. Thornton, *Tragedia e retorica nella polemica sulla presa di Mantinea (Polibio II, 56-58)*, *Studi Ellenistici*, 27 (= *Parole in movimento. Linguaggio politico e lessico storiografico nel mondo ellenistico*. Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 febbraio 2011, a cura di M. Mari e J. Thornton), 353-374.

von Ungern-Sternberg 2015 = J. von Ungern-Sternberg, *The Problem of the* Quellenkritik, in *A Companion to Livy*, edited by B. Mineo, Malden (MA), 167-177.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 83-96
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.83

AURELIUS VICTOR AND THE CITY OF ROME: BETWEEN IDEAS AND SITES OF MEMORY[*]

Moisés ANTIQUEIRA[**]
(Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brazil)

Keywords: *Fourth-century pagan Latin historiography, Aurelius Victor, the idea of Rome, sites of memory.*

Abstract: *Late Antique Rome is a topic of great interest among modern scholars. From architectural shifts and changes in its urban landscape to the emergence of papal authority and the violence of the Gothic and Vandal sacks, Rome underwent significant transformations in the fourth and fifth centuries. Yet Rome also remained a symbol, defined by ideas that aligned with different political and religious perspectives. So, this study explores what Rome meant to a pagan Latin historian like Aurelius Victor, who wrote his* Historiae abbreuiatae *around 360-361.*

Cuvinte-cheie: *istoriografie latină păgână din secolul IV, Aurelius Victor, ideea de Roma, locuri de memorie.*

Rezumat: ***Aurelius Victor şi oraşul Roma: între idei şi locuri de memorie***. *Roma antică târzie este un subiect de mare interes pentru cercetătorii contemporani. De la transformările arhitecturale şi schimbările din peisajul său urban până la apariţia autorităţii papale şi violenţa jafurilor gotice şi vandale, Roma a trecut prin transformări semnificative în secolele al IV-lea şi al V-lea. Însă Roma a rămas şi un simbol, fiind definită prin idei care se aliniau diferitelor perspective politice şi religioase. Astfel, acest studiu explorează ce însemna Roma pentru un istoric latin păgân precum Aurelius Victor, care şi-a scris* Historiae abbreuiatae *în jurul anilor 360-361.*

---

[*] It is a privilege to contribute to this volume in honor of Professor Zugravu. Over the last decade, we have forged a meaningful collaboration in the field of Late Antique historiography, connecting Brazilian scholarship on Late Antiquity with an established European center of excellence at the "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi. Professor Zugravu has profoundly influenced both my own work and that of other scholars in Brazil through his seminal studies on Late Antique authors like Aurelius Victor. His research masterfully unpacks how these historians constructed their narratives and conceptualized the political, religious, and social transformations of the fourth- and fifth-century Roman world.

[**] moises.antiqueira@unioeste.br

Cities, both ancient and modern, are made from more than their physical elements. They are also defined by ideas. Perhaps few cities throughout human history could illustrate this so deeply as Rome. Examining ideas about Rome across Classical and Late Antiquity means exploring how they are found in written texts. As Papadopoulos puts it, textual approaches to a city like Rome contributed "[...] to the shaping of new mentalities by adapting and adjusting to changing physical and spiritual needs"[1]. Not surprisingly, the landscape of Rome, including both its building structures and human features, comprised and reflected multiple ideas to different audiences[2].

In light of all this, modern historians engage in a dynamic effort to understand ideas in their contexts[3]. Thus, I aim to understand what Rome meant to Aurelius Victor, a fourth-century pagan Latin historian writing around the year 360-361. At the time, Rome was no longer the centre of imperial power. For most of the fourth century, Roman rulers were absent from the City[4], as the result of the "relocation of imperial authority" to cities closer to sensitive frontier zones. This was related to the reorganization of the financial, military, and administrative structures of the Empire, a process which began, in particular, under Diocletian and the tetrarchs[5]. Despite this, Paschoud indicated that the "moral prestige" of Rome came to be reinforced at the moment when the City had lost its political importance, as if it had been liberated from the presence of the emperors[6].

---

[1] I. Papadopoulos, *The idea of Rome in Late Antiquity: from eternal city to imagined utopia*, Amsterdam, 2011, 10.

[2] *Ibidem*, 10.

[3] I am aware of the scholarly debate about the variety of concepts of "context", which can be broadly summarized by categorizing them into *textual*, *social*, and *cultural* contexts. For instance, see B. Cowan, *Intellectual, social and cultural history: ideas in context*, in B. Young-R. Whatmore (eds.), *Palgrave advances in intellectual history*, Basingstoke-New York, 2006, 171-188. For the purposes of this study, I define "context" as the sociopolitical, economic, and cultural circumstances out of which an event (in this case, an intellectual event) emerges.

[4] For the sake of convenience, in this study I use "the City" with capitalized "C" as a synonym to *Vrbs Roma*, in order to distinguish it as well as to avoid an excessive repetition of the word "Rome".

[5] See R. Chenault, *Rome without emperors: the revival of a senatorial city in the fourth century CE*, Ann Arbor, 2008, 5 (Unpublished PhD dissertation).

[6] F. Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Rome, 1967, 10.

So, Aurelius Victor composed his *Historiae abbreuiatae* (henceforth *Hab*) when emperors no longer resided in Rome. He mentioned the City seventy-four times in his text (by using Latin words like *Roma*, *-ae* and *Vrbs*, *-urbis* for instance)[7]. Considering this, the initial focus of this study is on how Aurelius Victor metonymically represented the Roman Empire through Rome. The textual and historical meaning that Aurelius Victor conferred upon certain sites in the urban landscape of fourth-century Rome will be addressed in the second part of the paper.

A City and its Empire

In the *Hab*, Rome must be understood not only as a place where people lived but also as an idea. In Aurelius Victor's view, Rome was a symbol. To grasp its meaning, the opening sentence of the *Hab* should be stressed. It reads as follows: *Anno urbis septingentesimo fere vicesimoque, duobus etiam, mos Romae incessit uni prorsus parendi*[8]. In the very next sentence, Aurelius Victor wrote about the process by which Octavian was granted the title of Augustus by the Senate and how he obtained the support of both the soldiers and the Roman people[9]. By this, the historian communicated to his readers about the creation of a new political structure among the Romans.

To begin with, I would like to call attention to the phrase *mos Romae incessit*, as seen in Aur. Vict. 1.1. By using it, Aurelius Victor was not exactly talking about the *imperium Romanum* but, instead, he specifically referred to the city of Rome. In contrast to it, further in the text he would argue that, under Claudius, [...] *retenti fines seu dati*

[7] The surviving Latin text of the *Hab* has approximately 11.000 words. For this, see J.A. Stover-G. Woudhuysen, *The lost history of Sextus Aurelius Victor*, Edinburgh, 2023, 12.

[8] Aur. Vict., 1.1 (Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus. Carte despre împăraţi*, edited by Mihaela Paraschiv and Nelu Zugravu, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, 2022; *infra*, ed. Paraschiv/Zugravu). I translate this sentence as follows: "In about the 722nd year of the City the custom of obeying one single man completely advanced on Rome". This translation solution is different from all modern language versions of the *Hab* published to date. The procedures I have followed to translate it in this manner are indicated in M. Antiqueira, *A short textual note on Aurelius Victor's* Historiae abbreuiatae 1.1, *C&C*, 20.1, 2025, 201-206.

[9] Aur. Vict., 1.2 (ed. Paraschiv/Zugravu).

imperio Romano[10]. The comparison between both passages unveils the techniques Aurelius Victor used to define the nature of the Roman Empire. Although the narrative of the *Hab* covers only the imperial period, in its very first sentence nothing is said about the *imperium Romanum*. The historian undoubtedly affirmed that the "custom of obeying one single man" *advanced* on Rome, even though the fourth-century audience of Aurelius Victor clearly knew that Octavian/Augustus, as he was the last man standing after the civil wars, established an autocracy, ruling over all the inhabitants of the Empire, including both Romans and non-Romans.

In this sense, to use Chenault's words, Aurelius Victor "[...] perceived a relationship between what happened in Rome and the fate of the empire generally"[11]. Here lies, in my view, the *idea of Rome* in the *Hab* (or, to put it better, one of the ideas, perhaps the main idea), that is, a metonymical relationship between City and Empire, wherein Rome stood for the imperial territory as a whole[12]. The "custom of obeying one single man" spread far beyond the limits of the city, but Aurelius Victor described it as specifically advancing on Rome. Of course, the year 722 *ab urbe condita* was marked by the victory of Octavian in the Battle of Actium[13]. In this way, the *Hab* begins with an oblique reference to the end of the Republic, associated with the victory of Octavian over Mark Antony and Cleopatra. The autocratic rule (referred to by Aurelius Victor as a *mos*) that came about from Actium took hold *locally* in Rome, according to the *Hab*. To sum up, the author used the City to allude to the Empire in its entirety.

Thus, Aurelius Victor explored a rhetorical device in the opening sentence to announce to his audience that his narrative encompassed what happened only in the "Imperial Rome", excluding "Republican Rome" from his text. In his opinion, the rule of the emperors represented nothing but *regia potestas* (and, consequently, the loss of

[10] Aur. Vict., 4.2 (ed. Paraschiv/Zugravu). In English, one can read it as follows: "[...] it has been maintained or created [new] frontiers to the Roman Empire" (transl. Bird).

[11] R. Chenault, *op. cit.*, 62.

[12] As a matter of fact, as C. Edwards and G. Woolf (*Cosmopolis: Rome as world city*, in C. Edwards-G. Woolf (eds.). *Rome the cosmopolis*, Cambridge-New York, 2003, 1-20 (3)) put it, this idea can be traced back to the generation of Cicero, at least.

[13] This took place on September 2, 31 BCE (that is, in the year 722 "from the foundation of the City").

libertas), as defined by him when describing the events that led to the rise of Claudius after the assassination of Caligula[14]. That meant that everyone was subject to one man, which invites the reader to share the thoughts he expressed in the opening sentence of his text. Writing at the end of the Constantinian age, Aurelius Victor had no illusions about the nature of the regime established after Actium: imperial power was, in fact, *regia potestas*.

Another passage in the *Hab* demonstrates the link between the City and the Empire by providing a short digression on the imperial history from Augustus to Domitian, right before Aurelius Victor came to write about the rise of Nerva and the Antonine dynasty: *Hactenus Romae seu per Italiam orti imperium rexere, hinc aduenae quoque; nescio an, ut in Prisco Tarquinio, longe meliores. Ac mihi quidem audienti multa legentique plane compertum urbem Romam externorum uirtute atque insitiuis artibus praecipue creuisse*[15].

Firstly, it can be noted that Aurelius Victor mentioned the *aduenae*, "foreigners", "newcomers", in a very positive manner. The legendary Roman king Tarquinius Priscus, an Etruscan by birth, is evoked as a role model when it comes to the contribution made by "non-Romans" to the territorial expansion of the City. It was, in fact, a theme commonly explored by Latin writers since the Republic. In this fashion, the growth and expansion of Rome was based on ethnic assimilation which benefited the *populus Romanus*. In sum, diversity gave space to unity – insofar as the *externi* did not pose a threat to those values, social practices, and institutions *Romanness* (*Romanitas*) was based upon[16].

---

[14] See Aur. Vict. 3.20 (ed. Paraschiv/Zugravu): *Ita Romae regia potestas firmata* [...]. Interestingly enough, Aurelius Victor used the same trope as noted in Aur. Vict. 1.1. So, when he affirmed that "royal power was confirmed *at Rome*" (my emphasis), he took the City for the entire Empire once again.

[15] Aur. Vict., 11.12-13 (ed. Paraschiv/Zugravu). The English version reads as follows: "Up to this time men born at Rome or in Italy had ruled the empire, afterwards foreigners did, too; perhaps, was as the case with Tarquinius Priscus, they were far better. And to me at least, from the many things I have heard and read, it is perfectly clear that the city of Rome grew great in particular through the qualities of outsiders and imported talents" (transl. Bird).

[16] According to V. Neri (Cives *e* peregrini *nella Roma tardoantica: l'esaltazione dell'origo romana*, in A. Barzanò et al (a cura di), *Identità e valori. Fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica antica*, Roma, 2001, 257-281 (265)), the distinction between those born in Rome and the provincial population suggested that those originating from Rome still possessed a superior political

Aurelius Victor, who was a provincial man by birth, clearly placed a greater emphasis on that[17]. But the reference to *Vrbs Roma* at the end of the excerpt is what really interests me. As previously stated, despite writing about the history of the Roman Empire, in Aur. Vict. 11.13 the author asserted that foreigners brought greatness to the City, not the Empire. Hence the *Hab* reinforces the connection between Rome and the Empire or, to put it better, *its* Empire.

Nonetheless, Rome is not just associated with this idea in the *Hab*. In fact, the references made to the City are, for the most part, much simpler, not to say mundane. Given the relevance of emperors to imperial history, Aurelius Victor could not just ignore the ties between rulers and Rome and its institutions, like the Senate or the plebs. So, it is not surprising that the *Hab* mentions several monuments and places located in the urban landscape of Rome. They can be understood as "sites of memory", after Nora's widely known concept. So, a *site of memory* "is any significant entity, whether material or non-material in nature, which by result of human will or the work of time has become a symbolic element of the memorial heritage of any community [...]"[18]. In this regard, it can be used to refer to any place, object, or concept that has historical significance in popular collective memory, such as a monument, a museum, an event, a symbol and so on[19].

Taking this into consideration, I argue that certain parts of the *Hab* are primarily intended for an audience who either lived in Rome or had some familiarity with it. For those who were able to understand and respond to those "sites of memory" cited in the text, it is possible that their presence in the text could play a more significant historical

position, even after the promulgation of the *Constitutio Antoniniana* in 212, at least in regard to the traditional institutions on which the Roman *ciuitas* was based, namely the Senate and the *populus Romanus*.

[17] Aurelius Victor was probably born to a decurional family from Africa Proconsularis. About the impact of this on his career in terms of "political mobility", see M. Antiqueira, *Mobilidade política na Antiguidade Tardia: o caso de Aurélio Vítor, governador da Panônia Segunda (c. 361)*, in A.R.C. Taborda, R. Frighetto (orgs.), *Antiguidade Tardia em movimento: novas abordagens*, Goiânia-Curitiba, 2025, 33-50.

[18] P. Nora, *From lieux de mémoire to* realms of memory, *preface to the English-language edition*, in L.D. Kritzman and P. Nora (eds.), *Realms of memory: rethinking the French past*, Volume 1: *conflicts and divisions*, New York, 1996, 18.

[19] *Ibidem*.

role than simply narrating the facts in a strict chronological order, for example[20].

To illustrate that, two distinct examples from the *Hab* will suffice. I have chosen them because they are trivial. But that does not mean that they are irrelevant; quite the contrary, as we shall see. The first example can be found in Chapter 17, where Aurelius Victor wrote about the reign of Commodus, saying that *Moenia Romae potentia uix digna lauandi usui instituit*[21]. In turn, the second example comes from Chapter 24, where one is told that under Severus Alexander *Opus Vrbi florentissimum celebrius fabricatus est* [...][22].

To start with, it is important to underscore what is behind both of them. Aurelius Victor despised Commodus so deeply (or his source did it, for the matter) that he claimed the emperor erected something that merely served as bath, as if it were not a proper (Roman) bath[23]! For the sake of comparison, it is said that Titus had built *opus lautus*[24] and, likewise, it is pointed out that Caracalla *ad lauandum opera pulchri cultus*[25]. In short, a wicked emperor like Commodus could not show even a little respect for the majesty of Rome[26]. Therefore, his interventions into the City had no further consequences for its urban cityscape. So, Commodus could not turn Rome into a magnificent place,

[20] I am indebted here to the study of M. Jaeger (*Livy's written Rome*, Ann Arbor, 1997), especially the first chapter ("The History as monument").

[21] Aur. Vict., 17.3 (ed. Paraschiv/Zugravu). In English, it would be translated like this: "He [Commodus] constructed a building to serve as a bath that was hardly worthy of Roman might" (transl. Bird).

[22] Aur. Vict., 24.5 (ed. Paraschiv/Zugravu). I translate it as follows: "It was built for the City a most magnificent monument in his [ie., Severus Alexander] honour [...]".

[23] As S.B. Platner and T. Ashby (*A topographical dictionary of ancient Rome*, London, 1929, 525) explained, the *Thermae Commodianae* (or *Thermae Cleandri*) were a compound built in Regio I Porta Capena, situated in the south or southeast of the Baths of Caracalla. They were dedicated in 183 and built by Marcus Aurelius Cleander, a freedman and favorite of the emperor, who rose to command the Praetorian Guard in the decade of 180.

[24] Aur. Vict., 10.5 (ed. Paraschiv/Zugravu).

[25] Aur. Vict., 21.4 (ed. Paraschiv/Zugravu).

[26] On this point, see also Aur. Vict., 40.27 (ed. Paraschiv/Zugravu), where it reads that the Senate dedicated to Constantine and his family those monuments Maxentius had earlier built at Rome in a magnificent (*magnifice*) fashion. Constantine's position on this matter is tarnished due to the implicit contrast the *Hab* provided between him and Maxentius.

since he did not properly play in the *Hab* the traditional role of the imperial benefactor.

Such was not the case with Severus Alexander, according to Aurelius Victor. In fact, under his rule many public buildings had been renovated or undertaken in Rome. Maybe the *opus florentissimus* referred to by Aurelius Victor corresponded to the *Nymphaeum*[27], a monument dedicated to the nymphs, particularly those of springs, and arranged to furnish a supply of water, like a public fountain. Built under Domitian and reconstructed during the reign of Severus Alexander (at least its structure, made of brick), the *Nymphaeum* was located at an intersection between two roads (the *Via Labicana* and the *Via Tiburtina*)[28].

In this case, the opposition between a "bad" (Commodus) and a "good" emperor (Severus Alexander) lies in "the perception of imperial power [that] results not only from the image an emperor is able to communicate, but also from his deeds and benefactions"[29]. Someone like Aurelius Victor considered that taking care of Rome was of paramount importance for an emperor – which meant that, in the *Hab*, Severus Alexander did make a difference to the conditions of those living in the City, in contrast to Commodus, who dared to rename the month September after himself[30], for instance.

Another striking aspect of the narrative of the *Hab* is the connection between religion and certain "sites of memory". In my opinion, there is no sentence more appropriate to it than the one where Aurelius Victor elaborated on the end of the Julio-Claudian dynasty[31]. Notwithstanding the Suetonian tone of the sentence[32], what matters the most to me is the information Aurelius Victor added at the end of it: *Hic finis Caesarum genti fuit: quem fore prodigiorum multa denuntiauere, praecipueque eorum praediis arescens lauri nemus dicatum*

---

[27] For this, see H.W. Bird, *Commentary*, in Aurelius Victor, *De Caesaribus*, Translated with an introduction and commentary by H. W. Bird, Liverpool, 1994, 118.

[28] S.B. Platner and T. Ashby, *op. cit.*, 363-364.

[29] G. de Kleijn, *The emperor and public works in the city of Rome*, in L. de Blois et al (eds.), *The representation and perception of Roman imperial power, Proceedings of the Third Workshop of the International Network Impact of Empire* (Roman Empire, c. 200 B.C. – A.D. 476), Amsterdam, 2003, 207-214 (207).

[30] Aur. Vict., 17.2 (ed. Paraschiv/Zugravu)

[31] Aur. Vict., 5.17 (ed. Paraschiv/Zugravu).

[32] See Suet., *Galba* 1.1 (transl. Rolfe).

triumphantibus, atque interitus gallinarum, quae adeo multae albaeque erant, aptioresque religionibus, ut iis Romae habeatur hodie locus[33].

So, Aurelius Victor reported the existence of a place in the landscape of Rome in the middle of the fourth century (*iis Romae habeatur hodie locus*) where white hens, *aptiores religionibus*, were kept. Scholars argued that Aurelius Victor made a mistake in this passage, confusing the *Caesarum genti… praediis* (which happens to be the *Villa of Livia*) with an area in Rome where hens had been raised for religious purposes. In this manner, it is affirmed that he "invented the usefulness of the hens in religion to explain the Roman place name"[34].

Livia Drusilla, the third wife of Augustus, had a rural estate (a *uilla*) twelve kilometers north of Rome, on the *Via Flaminia*. The *villa* was also known as *Ad Gallinas Albas* ("At the white hens") after a prodigious event that occurred to her involving an exquisite white female chicken[35]. Furthermore, it should be remembered that Romans considered that white hens were not fertile. In addition, their visibility was a major liability because birds of prey like hawks and eagles could hunt them more easily[36]. But writers like Pliny the Elder and Suetonius pointed out that the white hens at the *villa* of Livia were not only left unharmed by their natural predators but also hatched a brood of chickens! In sum, they were "sacred hens" (even though, as Flory has it, white hens cannot be identified with any particular god or goddess in the Roman society)[37].

---

[33] "This was the end of the family of the Caesars, which many portents foretold, in particular the withering on their estates of a grove of laurel dedicated to them for their triumphs and the death of *the chickens which were so numerous and white and so suitable for religious rites that even today a place is kept for them at Rome*" (transl. Bird, my emphasis).

[34] M.B. Flory, *Octavian and the omen of the 'gallina alba'"*, *CJ*, 84, 1989, 343-356 (352).

[35] In accordance with Pliny the Elder (*Nat. Hist.*, XV.40.136-137, transl. Rackham), before Livia was married to Augustus, she spent some time in her *uilla* and, while she was there, a hen of remarkable whiteness was dropped into her lap by an eagle when she was seated. This hen held in its beak a laurel branch. The haruspices ordered Livia to preserve the hen and her progeny and to plant the branch around the place, which she did with the utmost care. Subsequently, Augustus wore a wreath made of these laurels when celebrating a triumph.

[36] M.B. Flory, *op. cit.*, 349.

[37] *Ibidem*, 350.

In view of this, one can conclude that Aurelius Victor made a mistake or, at least, he was simply referring (albeit confusingly) to the *Villa of Livia* on the Via Flaminia. That is, a place *outside*, not *inside* the urban landscape of Rome. But I would like to highlight the fact that the Suetonian content of the passage as seen in Aur. Vict., 5.17 – that is, the decaying of the grove of laurel in Julio-Claudian estates – is clearly distinct from the phrase that ends it, which contains a personal statement made by Aurelius Victor about something related to his present.

Although there was no solid basis for the comment that white hens were useful for religious rites, in my view the relevance of it lies in the information that these birds were kept in a specific location in Rome under the Constantinian dynasty. Flory underlines that there was "a district or street" called the *gallinae albae* situated "in the sixth region of Rome on the western portion of the Viminal"[38], which was at a distance of 16 kilometers from the Villa of Livia.

But I think it is irrelevant whether there was a specific spot on the Viminal for these birds or not. By providing information about a Roman site where hens were kept for religious reasons, Aurelius Victor suggested that divination, a core aspect of Roman traditional (pagan) religion, was still practiced in Rome while Constantius II ruled the Empire. Divination was a ritual associated with the belief that the gods would send meaningful messages to men, an act performed by the college of the augurs (*Collegium Augurum*) in the City. Augurs had to conduct a divination which involved, in particular, bird signs, ranging from the observation of the flight of birds of prey to the feeding of domestic poultry – which included, of course, hens. These are the divine signs, the *auspices*, to be interpreted by the members of this priesthood in reference to occasions like a meeting of the Senate or the waging of a war[39].

In this sense, in Aur. Vict. 5, 17 the historian indirectly dealt with the communication between human and divine and, consequently, the prediction of the future. But it is worth noting that augurs, for instance, did not exactly foretell what would happen in the future, but it was their duty to ascertain whether the gods were satisfied with a specific plan, such as a battle.

[38] M.B. Flory, *op cit.*, 352.

[39] A useful summary about Roman augury and divination can be found in K.G. Kobori, *Divination in ancient Rome*, *JCS*, 59, 87-121.

Nonetheless, Constantius's views on (pagan) diviners were not favorable at all. Especially in the 350s, his court at Constantinople carried out a more aggressive campaign against traditional religious rituals, including, not surprisingly, all methods of divination. At the time, at least eight laws were issued prohibiting different pagan practices, as attested by the Theodosian Code. For the sake of convenience, I will only draw attention to those which have banned divination, as practiced by augurs and haruspices. The first one, issued on January 27, 357, addressed "the people" (*ad populum*)[40], whereas the second one was written to the praetorian prefect of Italy and Africa (Flavius Taurus) on July 5, 358[41]. As Ventura da Silva demonstrates, Constantius primarily focused on specialists in magical and divinatory arts, with no mention of individuals who wanted to consult a soothsayer, for instance. This legislation was based on the (Christian) belief that magical arts were harmful and evil by definition. In this way, a harsh punishment (torture or even capital punishment) would fit the crime for anyone who committed it, regardless of their social status[42].

It is not easy to determine whether these laws were enforced or not. Tilden argues that Constantius's anti-pagan legislation "should probably be viewed [...] as overturning the apparently pagan-friendly approach of Magnentius and enforcing the rule of Constantius and with that, his religion"[43]. Be that as it may, one must consider two aspects related to this. Firstly, any legislative enactment by an emperor depended on imperial officials and local authorities to be carried out. Considering that so many high-ranking officials and local magistrates remained pagan and continued to practice their traditional cults, one can conclude that the application of imperial legislation across the Empire was not straightforward[44]. Secondly, pagan festivals involving sacrifices, for instance, were celebrated in many parts of the Roman Empire during the reign of Constantius – not to mention that there is no record that any Roman citizen came to be charged on the grounds

[40] *CTh* 9.16.4 (transl. Pharr).

[41] *CTh* 9.16.6 (transl. Pharr).

[42] G. Ventura da Silva, *Augurum et vatum prava confessio conticescat: Constâncio II e a legislação contra os adivinhos e feiticeiros*, *Justiça & História*. Porto Alegre, 2.3, 2002. (Online edition).

[43] P. Tilden, *Religious intolerance in the Later Roman Empire: the evidence of the Theosodian Code*, Oxford, 2006, 42 (Unpublished PhD dissertation).

[44] For this, see J. Harries, *Law and empire in Late Antiquity*, Cambridge, 1999, 96.

of Constantius's anti-pagan laws[45], like the one forbidding the performance or the attendance of sacrifices[46].

Still, in the final years of Constantius's reign, soothsayers of all sorts became one of the main targets of imperial religious policies, since they held a very specific power (namely, to communicate with the gods) that threatened the social and cosmic order that should be promoted and protected by the sacralized Christian ruler – in this case, Constantius[47], under whose authority Aurelius Victor lived when he composed his text in c. 360-361. In light of this I conclude that, by reporting on the existence of a place at Rome where white hens were raised for (presumably) the auspices could be taken, Aurelius Victor textually kept Rome a pagan, traditional City, despite Constantius's religion and his anti-pagan legislation.

Ultimately, *the idea(s) of Rome* nurtured by the *Hab* does not comprise any Christian cult sites whatsoever. Aurelius Victor focused solely on a Rome that was pagan, as Romulus founded it eleven centuries earlier. This leads us to another passage in the *Hab*, as follows: *Igitur Marcus Iulius Philippus, Arabs Thraconites, sumpto in consortium Philippo filio,* [...] *conditoque apud Arabiam Philippopoli oppido, Romam uenere; exstructoque trans Tiberim lacu, quod eam partem aquae penuria fatigabat, annum Vrbis millesimum ludis omnium generum celebrant*[48].

The passage brings us back to a theme I mentioned earlier, that is, the emperor and public works in the City. Aurelius Victor was the only late-antique author to report a monument erected in Rome under Philip the Arab. Perhaps this *lacus trans Tiberim* was related to a possible *naumachia* the emperor included in the games to celebrate the

[45] See, among others, E.J. Watts, *The final pagan generation: Rome's unexpected path to Christianity*, Berkeley, 2015, 88.

[46] See *CTh* 16.10.6 (transl. Pharr).

[47] G. Ventura da Silva, *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*, Vitória, ES, 2003.

[48] Aur. Vict., 28.1 (ed. Paraschiv/Zugravu). Bird translated it like this: "And so Marcus Julius Philippus, an Arab from Thraconitis, took his son Philip as a partner, [...] founded the town of Philippopolis in Arabia, and came to Rome. They constructed a reservoir on the other side of the Tiber because that region used to be plagued by a shortage of water, and they celebrated the thousandth anniversary of the city with games of all kinds" (transl. Bird).

millennium of Rome[49]; if so, it seems likely that Philip restored or rebuilt a structure which dated back to the Augustan age. But it could have been intended as an artificial lake as well, in order to improve water supply for urban regions on the other side of the Tiber. In the 350s, this monument may have served only as a reservoir, as Bird suggests[50].

Therefore, Aurelius Victor inserted another "site of memory" in his narrative. Would it be based on a firsthand account? It's impossible to say whether he personally knew or saw it. But the information about the consulship a certain Philip held in his own lifetime[51] reiterates the perspective that he *had been in Rome* somehow or, at least, he wanted his audience to believe that he knew such things about the City because he had (supposedly) been there before and, consequently, had seen this building "on the other side of the Tiber" (*trans Tiberim*) with the naked eye.

Moreover, it cannot go unsaid that Victor tried to foster an image of himself as an authoritative writer. But there is more at stake here: the idea(s) of Rome. He not only depicted the emperor as a benefactor for the *populus Romanus* but also stressed that Philip and his son (Philip II) celebrated *annum Vrbis millesimum ludis omnium generum*. In his French edition of the text of the *Hab*, Dufraigne claimed that the information about the Roman millennium reflected Aurelius Victor's patriotism and his devotion to the eternity of Rome[52]. Hence the one thousandth anniversary served to promote the *idea of Rome* as an *eternal City* in his narrative.

So, in this respect, the *Hab* can be defined as a "multi-layered" text. Aurelius Victor enables his readers to gradually gain an understanding of the City's long-term persistence as they read the narrative from its beginning. For that, one must take a look at two different sentences in the *Hab*. The first one is about the emperor Claudius, about whom Aurelius Victor wrote that *Huius anno sexto, cum quattuor-*

---

[49] J.L. Brandão, *Jogos de água na Roma dos Césares: violência, erudição e exotismo*, in J.L. Brandão-P.B. Dias (coords.), *O melhor é a água. Da antiguidade clássica aos nossos dias*, Coimbra, 2018, 157-174 (162).

[50] H.W. Bird, *Commentary*, 125-126.

[51] Aur. Vict., 28.2. (ed. Paraschiv/Zugravu). The historian referred to Flavius Philippus, praetorian prefect of the East between 344 and 351 and consul in 348.

[52] P. Dufraigne, *Notes complémentaires*, in *Aurelius Victor, Livre des Césars, Texte établi et traduit par P. Dufraigne*, Paris, 1975, 149, note 5.

decim regnarit, octingentesimus Vrbis mire celebratus [...][53]. In the second one, concerning the long reign of Antoninus Pius, he declared that *Denique annos, quibus publica egit, uiginti idem mansit, celebrato magnifice Vrbis nongentesimo*[54].

As discussed earlier, Aurelius Victor composed a narrative focused on the history of "Imperial", not "Republican", Rome. In the very first sentence of the *Hab* the reader is aware that he/she will come across a history which would start only after the 722nd year from the founding of the City. There was no reason to talk about the 300th or 560th anniversaries of Rome, for instance. However, when he brought up the 800th and 900th anniversary celebrations that were held under Claudius and Antoninus Pius, respectively, he underscores the eternity, the persistence of the City over time. Needless to say, Rome was far, far older than "the custom of being subject to one man", which started only in its 722nd year according to the *Hab*. In short, these milestone charts (722nd, 800th, 900th, 1000th...) are used by Aurelius Victor to track down the history of Rome under the emperors in order to suggest, in my opinion, that Rome would survive them, their conversion to Christianity and their absence from the City[55]. In the end, one can say he was right about that, after all.

[53] Aur. Vict., 4.14 (ed. Paraschiv/Zugravu). In English, following Bird's translation, we have this: "In his sixth year, although he [Claudius] reigned fourteen years, the 800th anniversary of the city was celebrated in magnificent style [...]".

[54] Aur. Vict., 15.4 (ed. Paraschiv/Zugravu). In English, it reads as follows: "In short, [Antoninus Pius] remained the same for the twenty years during which he managed the affairs of state and celebrated in magnificent manner the nine hundredth anniversary of the city".

[55] In Aur. Vict., 28.2 (ed. Paraschiv/Zugravu), the author deeply lamented that the 1100th anniversary of Rome in 348 had not been celebrated at all, which he interpreted as a sign of the decline of the City and its pristine traditions at the moment when the Empire was ruled by the sons of Constantine (that is, under Christian emperors). However, I argue that Aurelius Victor did not view this decline as irreversible, since he described Roman imperial history as a series of pendulum swings, as I have discussed it some years ago (M. Antiqueira, *Tempo cíclico, declínio e a construção da história imperial romana por Aurélio Vítor*, Conference held at the II Jornada de Historiografia Helenística, Universidade de São Paulo, Brazil, 2018). Nonetheless, this is beyond the scope of this study.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 97-113
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.97

IL *CHARISMA* DI RADAGAISO TRA RITI ANCESTRALI E PROCESSI ETNOGENETICI[*]

Rosalba ARCURI[**]
(Università degli Studi di Messina)

Keywords: *barbaric migrations, cultural history, late antique paganism, anthropology of the ancient world.*

Abstract: ***The 'charisma' of Radagaisus between ancestral rites and ethnogenetic processes***. *The year 405/6 saw the brief historical parable of a charismatic leader, Radagaisus, who with his heterogeneous army, made up of «Germanic and Celtic peoples settled on the Istrian and Rhine rivers» (Zos. 5, 26, 3), was confronted and defeated at Phiesole by Stilicho. Orosius (7, 37, 8) contrasted the «two most powerful kings» who raged in the Roman provinces at that time, one of whom was Christian and more like a Roman (Alaric), the other «pagan, barbarian and truly Scythe» (Radagaiso). Through a brief analysis of the pagan and Christian sources that report his story, the paper will attempt to reconstruct the figure of Radagaisus within the framework of the cultural and religious dynamics of Italy in the early fifth century AD.*

Cuvinte-cheie: *migraţii barbare, istorie culturală, păgânism antic târziu, antropologia lumii antice.*

Rezumat: ***„Carisma" lui Radagaisus între ritualurile ancestrale şi procesele etnogenetice***. *Anul 405/406 a marcat scurta, dar semnificativa, apariţie istorică a unui lider carismatic, Radagaisus, care, în fruntea unei armate eterogene, alcătuită din „popoare germanice şi celtice stabilite pe cursurile Istrului şi Rinului" (Zos. 5, 26, 3), s-a confruntat cu Stilicho şi a fost înfrânt de acesta la Fiesole. Orosius (7, 37, 8) îi contrapunea pe „cei doi regi cei mai puternici" care devastau în acea vreme provinciile romane: unul era creştin şi mai apropiat de romani (Alaric), iar celălalt era „păgân, barbar şi cu adevărat scit" (Radagaisus). Printr-o scurtă analiză a izvoarelor păgâne şi creştine care relatează despre acesta, studiul îşi propune să reconstituie figura lui Radagaisus în contextul dinamicilor culturale şi religioase din Italia de la începutul secolului al V-lea d.Hr.*

---

[*] Al Prof. Nelu Zugravu, studioso rigoroso e amico prezioso, con profonda considerazione e affetto.

[**] rarcuri@unime.it

Le testimonianze sulle prime confederazioni tribali del *Barbaricum* si infittiscono a partire dal travagliato III secolo, quando l'urto di questi gruppi si fece sentire più seriamente nella dialettica politica e militare con l'Impero romano[1]. Non v'è dubbio che la natura complessa e composita di queste aggregazioni etniche avrebbe aumentato la loro capacità di pressione sulle già provate strutture politiche dell'Impero d'Occidente. Difatti, il III secolo fu solo l'inizio di una lunga

[1] Sebbene la dottrina ascriva al tardo IV secolo l'inizio dell'èra delle Grandi Migrazioni, è noto che nel III secolo si formarono le prime confederazioni tribali aggressive lungo i confini dell'Impero, la meglio attestata delle quali è quella che ebbe a capo Cniva (ante 249-post 253), il primo temuto re "unico" dei Goti: Zos. 1, 23; Iord. *Get*. 18, 101-103. Si pensa in genere che il numero, associato ad una organizzazione verticistica – risultato di una più complessa articolazione sociale interna ai gruppi etnici – avrebbe accresciuto la capacità contrattuale dei barbari con la controparte romana. Inoltre, è nei decenni centrali del III secolo che i guerrieri delle varie tribù iniziarono a professionalizzarsi e a legarsi ai loro capi, una dinamica a sua volta connessa ad una più favorevole congiuntura economica, che vide un incremento del surplus agrario destinato al mantenimento di queste bande guerriere, le quali dalle attività razziatrici al seguito dei leaders ricavavano ricchezze e legittimazione sociale entro i clan di appartenenza. P. Heather, *L'Impero e i barbari. Le grandi migrazioni e la nascita dell'Europa*, trad. it., Milano, 2010, 74-79, ha intravisto un riflesso di questa rivoluzione economica interna al *Barbaricum* nello straordinario ritrovamento di Ejsbøl Mose, nella penisola dello Jutland, dove nel 1955 è venuto alla luce l'intero equipaggiamento di ca. 200 guerrieri, scaricato in blocco nelle acque del lago intorno al 300 d.C. Il ritrovamento di Ejsbøl Mose ha un significato legato al sacrificio rituale delle armi del nemico (di cui è parola in Caes. *Gall*. 6, 17 e in Tac. *ann*. 13, 57), ed è senz'altro il più spettacolare tra quelli che attestano l'esistenza di una gerarchia di potere all'interno dei gruppi tribali. Sui meccanismi di aggregazione sociale funzionanti tra i barbari vd. W. Pohl, Pistis *e potere: coesione etnica negli eserciti barbarici nel periodo delle migrazioni*, in C. Ebanista-M. Rotili (a cura di), *Archeologia e storia delle migrazioni. Europa, Italia, Mediterraneo fra tarda età romana e alto medioevo*, Cimitile, 2011, 55-63. Sulla migrazione come fattore di innesco dei meccanismi identitari ed etnogenetici rinvio alle accurate riflessioni di P. Heather, *Ethnicity, Group Identity and Social Status in the Migration Period*, in I.H. Garipzanov, P. Geary, P. Urbanczyk, *Franks, Northmen and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, Turnhout, 2008, 17-50; W. Pohl, *Dinamiche etniche nel corso delle migrazioni*, in *Le migrazioni nell'Alto medioevo*, vol. 1, Atti CISAM 66, Spoleto, 2018, 1-22; P. Heather, *Migration and Identity*, in A. Bursche, J. Hines, A. Zapolska (Eds.), *The Migration Period between the Oder and the Vistula*, Leiden-Boston, 2020, 65-136, con ampio rinvio allo stato dell'arte e alla bibliografia di riferimento. Una monumentale ricostruzione del fenomeno migratorio nella tarda antichità è quella di M. Meier, *Geschichte der Völkerwanderung. Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert n.Chr.*, München, 2019.

parabola storica, che avrebbe portato gli *ethne* oltre il *limes* e nel cuore dei territori imperiali, fino a dar vita ad un mondo nuovo. La sia pur breve vicenda del leader Radagaiso[2] fu una tappa – e non tra le più trascurabili – di questa lunga *liason* tra Roma e i barbari.

A lungo gli storici hanno discusso sulla sua fisionomia etnica, come di quella delle *nationes* di cui era re. Le fonti le indicano univocamente come Goti e poiché i Visigoti di Alarico erano ben conosciuti in Occidente già all'alba del V secolo, la *communis opinio* vuole che si trattasse in maggioranza di Ostrogoti, che tuttavia avrebbero contribuito all'etnogenesi dei Visigoti, dal momento che, sconfitto e ucciso Radagaiso nel 406, parte della sua colonna sarebbe andata a infoltire le schiere di Alarico[3].

---

[2] Aug. *sermo* 105, 10, 13; Aug. *Civ*. 5, 23; Oros. 7, 34, 4-16; Olympiod. *frg*. 9, p. 162 Blockley; Prosp. Tir. s.a. 400, p. 464 Mommsen; *Chron. Gall*. 452 nr. 50 (a. 405); *Chron. Gall*. 511 nr. 546; Zos. 5, 26, 3-4; Marcell. comes s.a. 406; Iord. *Rom*. 321; Isid. *Origo Goth*. 13-15. Su Radagaiso: S. Mazzarino, *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*, Milano, 1942, 190-230; P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1964, 39-41; M. Sordi, Augustinus De Civ. Dei, *V, 23 e i tentativi di restaurazione pagana durante l'invasione gotica del V secolo*, *Augustinianum*, 25, 1985, 205-210 (la quale collegò le testimonianze di parte cristiana e pagana sull'invasione e successiva sconfitta di Radagaiso sui monti fiesolani alle rivendicazioni pagane di marca etrusca verificatesi nel 408 all'approssimarsi di Alarico a Roma, due situazioni simili divenute occasioni per i seguaci della religione tradizionale per riaffermare l'importanza del culto pubblico); H. Wolfram, *Storia dei Goti*, ediz. it., Roma, 1985, 292-296; Heather, *L'Impero e i barbari*, cit., 254-257; G.A. Cecconi, *Pagani e Cristiani nell'Occidente tardoantico. Quattro studi*, Roma, 2012, 127-140; M. Kazanski, *Radaigaise et la fin de la civilisation de Černjahov*, in V. Ivanišević, M. Kazanski (Eds.), *The Pontic-Danubian Realm in the Period of the Great Migration*, Paris-Beograd, 2012, 381-403; J.W.P. Wijnendaele, *Stilicho, Radagaisus, and the So-Called "Battle of Faesulae" (406 CE)*, *JLA*, 9, 2016, 267-284; G.A. Cecconi, *Barbari e pagani. Religione e società in Europa nel tardoantico*, Roma-Bari, 2022, 17-19; R. Arcuri, *Poteri al confine. Filarchi giudici re tra Impero romano e* Barbaricum (*Biblioteca Tardoantica* 14), Bari, 2023, 195-196; O. Mestek, *On the Origin of Radagaisus' Men: The Victohali Contra the Goths*, *SAA*, 30/2, 2024, 477-498; A. Twardecki, *The Invasion of Radagaisus (405-406 CE) and the Settlement of the Cherniakhiv Culture in Olbia*, *Novensia*, 35, 2025, 95-110. A proposito del nome di questo leader G. Halsall, *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*, Cambridge, 2007, XVII, pensa che *Radagaisus* potrebbe essere la forma latinizzata di un nome gotico (Radegis o Ratchis).

[3] Vd. *infra* nt. 12. Mestek, *On the Origin of Radagaisus' Men*, cit., ritiene che i guerrieri di questo gruppo fossero principalmente Victoali; P. Heather, *I Goti: dal Baltico al Mediterraneo la storia dei barbari che sconfissero Roma*, trad. it., Genova, 2005, 139, pensò che non fossero né Greutungi né Tervingi, con argomentazioni però

Dalla contrapposizione in chiave apologetica che fece Orosio tra un re pagano, barbaro e idolatra (Radagaiso) e un altro re barbaro, ma cristiano, sebbene eretico (Alarico), Isidoro di Siviglia ricostruì una sorta di diarchia tra i due re, anzi, in questa fonte tarda il sacco di Roma del 410 sarebbe stato un atto di vendetta da parte di Alarico *dolens tantam multitudinem Gothorum a Romanis extinctam, in uindictam sanguinis suorum aduersus Romam proelium agit*[4]. In realtà, Alarico rimase neutrale e per una ragione abbastanza logica, espressa a chiare lettere da Olimpiodoro: in base agli accordi egli aveva in quel momento il compito di sorvegliare i territori dell'Illirico occidentale mentre il capo unno Uldin creava disordini nella Tracia[5].

La *Chronica Gallica 452* presenta l'invasione dei Goti di Radagaiso come la prima, imponente migrazione barbarica ad aver investito l'Occidente nel V secolo[6]. Abbastanza discusse sono le cause prime di

non del tutto convincenti; *ibid*., 112 nt. 97, non esclude che Radagaiso possa essere stato a capo dei Goti su cui regnava Arimero nel 380. Lo stesso, in *L'Impero e i barbari*, cit., 271, sottolinea che la scelta degli ex seguaci di Radagaiso di schierarsi con i romani non dovette essere duratura, laddove l'aggregazione al gruppo guidato da Alarico sarebbe stata più funzionale ai loro interessi: sotto Alarico sarebbe avvenuta dunque l'unificazione tra il gruppo originario dei Goti migrati al di qua del Danubio nel 376 e quel che restava delle schiere di Radagaiso dopo l'attacco all'Italia, processo che avrebbe portato alla formazione dei Visigoti; cfr. Wolfram, *Storia dei Goti*, cit., 293 s. Un'interessante panoramica sui "signori della guerra" di stirpe gotica è in G.M. Berndt, *Raids, invasions, and migrations. Some considerations about Gothic Warlords and their warrior groups*, in *Le migrazioni nell'Alto medioevo*, vol. 1, cit., 237-272.

[4] Isid. *Origo Goth*. 15; cfr. Prosp. Tir. s.a. 400, p. 464 Mommsen: *Gothi Italiam Alarico et Radagaiso ducibus ingressi*, con un evidente errore nella cronologia relativa all'invasione di Alarico.

[5] Olympiod. *frg*. 6, pp. 156-158 Blokley, su cui Wijnendaele, *Stilicho, Radagaisus*, cit., 275 s. Cfr. Zos. 5, 26, 3, dove si allude ad un'alleanza tra Stilicone e Alarico per mettere tutte le province dell'Illirico sotto il controllo di Onorio, disegno che non poté essere attuato per l'invasione in Italia di Radagaiso. W. Goffart, *Barbarian Tides: The Migration Age and the Later Roman Empire*, Philadelphia, 2006, 78-80, forse sulla base di questa testimonianza, ha sostenuto che fu Costantinopoli a incoraggiare la discesa di Radagaiso in Italia per distrarre Stilicone dall'ambizioso progetto di strappare parte dei Balcani all'Impero d'Oriente.

[6] *Chron. Gall*. 452 nr. 50 (a. 405): *Saeva Italiae barbarici motus tempestas incubuit, siquidem Radagaisus rex Gothorum Italiae limitem vastaturus transgreditur*. Com'è noto, all'invasione di Radagaiso sarebbero seguìte le ondate migratorie di Vandali, Alani e Suebi nel 406/7 e l'invasione di Alarico nel 408, culminata nel sacco di Roma del 410. Sulle cronache latine di V secolo come testimoni della crisi

questa invasione: ci si è chiesto se dietro ci fossero le interessate direttive della corte orientale in odio al generalissimo Stilicone[7], o ancora, l'aspirazione di Radagaiso ad emulare le imprese di Alarico. Pur senza ricorrere all'avvento degli Unni come *primum movens*, è difficilmente contestabile che l'avanzata dei nomadi dalle steppe eurasiatiche abbia costituito uno shock esogeno tra i più gravidi di conseguenze in Europa tra IV e V secolo[8].

Ma tale lettura delle cause del primo, significativo movimento di barbari verso Occidente poggia su basi archeologiche e non solo deduttive. Nel periodo precedente al 375 d.C. i siti della cultura di Černjakhov attribuita alle genti gotiche si contano a migliaia, distribuiti tra Romania, Ucraina, Moldavia centrale e settentrionale; nel periodo D1 della cronologia stabilita dagli archeologi per questa cultura e corrispondente alla prima fase della dominazione unna in quei territori, i siti di Černjakhov scendono ad una cinquantina e nel successivo periodo D2 (che va dal 410 alla metà del V secolo) diventano ancora più rari: da questi dati si comprende quanto sia stato grave l'avvento degli Unni per i gruppi Goti, contadini sedentari e guerrieri[9].

---

imperiale in Occidente: S. Muhlberger, *The Fifth Century Chroniclers. Prosper, Hydatius anche Gallic Chronicler of 452*, Leeds, 1990.

[7] Su questa ipotesi cfr. *supra* nt. 5.

[8] A sostenere questa spiegazione – per diversi aspetti condivisibile – in relazione al crollo dell'Impero occidentale è stato notoriamente il medievista P. Heather, *The Huns and the End of the Roman Empire in Western Europe*, *EHR*, 110, 1995, 4-41; Id., *La caduta dell'impero romano. Una nuova storia*, trad. it., Milano, 2005, 423-463; Id., *L'Impero e i barbari*, cit., 281-351. Cfr. P. de Vingo, *Shifting populations in Late Antiquity. Germanic populations, nomads and the transformation of the Pannonian* limes, *AAntHung*, 61, 2010, 261-282 e G. Zecchini, *L'espace géopolitique entre le Rhin et l'Elbe du IV^ème^ au VI^ème^ siècle ap. J.-Chr.*, *Politica antica*, 10, 2020, 151.

[9] M. Kazanski, *Les Goths (I^er^-VII^e^ siècles ap. J.-C.)*, Paris, 1991, 30-62; V. Bierbrauer, *Tracce archeologiche dei Visigoti*, in E.A. Arslan, V. Bierbrauer, O. von Hessen (a cura di), *I Goti* (Catalogo della Mostra), Milano, 1994, 298-300; G. Gomolka-Fuchs (Hrsg.), *Die Sîntana de Mureş-Černjahov Kultur*, Bonn, 1999; M. Kazanski, *Archéologie des peoples barbares*, Bucureşti-Brăila, 2009, 110 ss.; Id., *Radaigaise et la fin de la civilisation de Černjahov*, cit. Sulla dialettica economica nomadi-sedentari: M. Kazanski, *Les Goths et les Huns. À propos des relations entre les Barbares sédentaires et les nomades*, *Archéologie Médiévale*, 22, 1992, 191-229; Arcuri, *Poteri al confine*, cit., 70-90; Ead., *Società acquisitive e forme di vita economica nelle zone di contatto tra Impero e* Barbaricum, in R. Arcuri, E. Caliri (a cura di), *Impero romano e* Barbaricum: *culture ed economie a confronto* (*Pelorias* 39), Messina, 2026, 235-250; Ead., *Between* bios lestikós *and agriculture: economic and*

Le fonti forniscono numeri molto elevati circa la popolazione al seguito di Radagaiso (ca. 400.000 unità secondo Zosimo[10]), ma se pure tali dati non si prendono alla lettera, certo il potenziale demografico di questo gruppo dovette essere consistente, così da spiegare il gran numero di uccisi, di quelli venduti come schiavi in numero tale da far crollare il prezzo di questa merce umana[11] e le 12.000 unità passate a militare con Stilicone, che Olimpiodoro chiama "ottimati"[12]. Con questo termine si intende in genere l'aristocrazia, ma poiché è impensabile che tra gli Ostrogoti di Radagaiso ci fosse un tale numero di

cultural aspects of the encounter between Rome and the Barbaricum *along the Danube (4th - 5th centuries AD.)*, in A. Rubel (Ed.), *News from the Barbarians. New insights about Roman Power and Influence in the* Barbaricum *(2nd-5th century AD)*, in c.d.s.

[10] Zos. 5, 26, 3, cifre che gli storici spiegano o con una confusione di Zosimo con l'invasione attraverso il Reno del 406/7 o con il fatto che un simile esodo avrebbe incluso le famiglie dei guerrieri, come avveniva nella maggior parte di queste migrazioni (a ben guardare è la presenza delle famiglie che, nell'ambito degli spostamenti di popoli barbari, consente di operare una distinzione tra migrazioni e raids a scopo predatorio). Mazzarino, *Stilicone*, cit., 190 ss., è forse l'unico incline a prestare fede ai dati numerici di Zosimo con argomentazioni tutto sommato condivisibili. Agostino (*Civ*. 5, 23) dice che dell'esercito del re goto caddero uccisi più di centomila uomini; il Conte Marcellino (s.a. 406) parla di una forza di complessive duecentomila unità (stessi dati nei *Romana* 321 di Iordanes).

[11] Oros. 7, 37, 16: *Tanta uero multitudo captiuorum Gothorum fuisse fertur, ut uilissimorum pecudum modo singulis aureis passim greges hominum uenderentur* (ma poiché Dio non permise che di quel popolo restasse traccia, fece morire tutti coloro che erano stati acquistati a quel vile prezzo); la svendita dei prigionieri goti ad un aureo *pro capite* è riportata anche dal Conte Marcellino e da Iordanes (*loci* citati alla nt. prec.).

[12] Olympiod. *frg*. 9, p. 162 Blockley: i capi (κεφαλαιῶται) dei Goti al seguito di Radagaiso erano chiamati "ottimati" (οπτίματοι) e ammontavano a dodicimila; dopo averli sconfitti Stilicone li rese suoi alleati (προσηταιρίσατο). Kazanski, *Radaigaise et la fin de la civilisation de Černjahov*, cit., accostando i dati numerici forniti dalle fonti antiche sull'invasione occidentale del re ostrogoto a quelli relativi all'abbandono dei siti della cultura di Černjakhov sul principio del V secolo, ha inferito che questo esodo di Goti verso Occidente abbia provocato lo spopolamento di vaste aree dell'Europa orientale e del basso corso del Danubio, traducendosi, *de facto*, nella fine *tout court* di quella cultura (si pensa infatti che l'area di pertinenza ostrogota a est del Dniestr fosse popolata, secondo le stime, da 250/300.000 persone: O.M. Gudim-Levkovič, Етапи історико-демографічного розвитку населення черняхівської культури, in Дослідження з археології, історії, етнографії: пам'яті Надії Михайлівни Кравченко, Kiev, 2003, 27 [*Le fasi dello sviluppo storico-demografico della popolazione della cultura di Chernyakhiv*, in *Studi di archeologia, storia ed etnografia: in memoria di Nadiya Mykhailivna Kravchenko*]).

nobili, con οπτίματοι dovremmo intendere le "truppe scelte", o, come precisa Peter Heather, "la casta dei guerrieri di rango superiore"[13]. Questi guerrieri vengono in genere identificati con i barbari di cui parla Zosimo per il 408, quando, alla caduta di Stilicone, seguì un *pogrom* di stranieri incolpevoli – per lo più donne e bambini – acquartierati nelle città, per cui i sopravvissuti, indignati e assetati di vendetta, pensarono di unire le proprie sorti a quelle di Alarico[14].

Secondo un percorso ricostruito da Emilienne Demougeot[15], attraversando nel 405 la Valeria, la Pannonia II e il Norico, l'orda di Radagaiso probabilmente saccheggiò città come Flavia Solva, Carnuntum, Aguntum, Vindobona e Lauriacum (come suggeriscono le tracce di distruzione che l'archeologia ha rilevato nei rispettivi siti per questo periodo)[16], giungendo nell'Italia settentrionale attraverso il Brennero. Questo itinerario renderebbe credibile il dato riferito da Zosimo circa gli *ethne* reclutati da Radagaiso tra i Celti e i Germani, ovvero, da entrambe le rive del Danubio a nord delle Alpi[17].

---

[13] Heather, *L'Impero e i barbari*, cit., 830, nt. 60.

[14] Zos. 5, 37, 5. Cfr. Wolfram, *Storia dei Goti*, cit., 296: si comprenderebbe così l'ira in proposito del più tardo patriota Zosimo, visto che fu Alarico a trarre vantaggio dalla vittoria mal sfruttata da Stilicone. Wijnendaele, *Stilicho, Radagaisus*, cit., 274; Id., *Sarus the Goth: from Imperial Commander to Warlord*, *EME*, 27, 2019, 490, suggerisce che Saro e Sigerico (su Saro: Oros. 7, 37, 12; Zos. 5, 26, 4-5; Marc. Comes a. 406; su Sigerico: Olympiod. *frg*. 26, p. 188 Blockley; Iord. *Get*. 31-32, 163-164), rivali di Ataulfo, sarebbero stati tra i guerrieri scelti dell'armata di Radagaiso in lotta per il controllo sui Visigoti dopo la morte di Alarico.

[15] E. Demougeot, *La formation de l'Europe et les invasions barbares*, vol. 2. *De l'avènement de Dioclétien (284) à l'occupation germanique de l'Empire romain d'Occident (debut du VI^e siècle)*, Paris 1979, 421 s.

[16] T. Janssen, *Stilicho: Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermorunding Stilichos (395-408)*, Marburg, 2004, 187, nt. 4, riassume le ricerche più antiche, evidenziando gli strati distruttivi attestati a Vindobona, Carnuntum e Lauriacum. Per Aguntum e Flavia Solva: W. Alzinger, *Das* municipium Claudium Aguntum, in *ANRW* II/6, Berlin, 1977, 380-413; E. Hudeczek, *Flavia Solva*, in *ANRW* III/6, Berlin, 1977, 414-471.

[17] Zos. 5, 26, 3: Radagaiso, radunati ca. 400.000 uomini dalle popolazioni germaniche e celtiche stanziate sull'Istro e sul Reno, si accinse a venire in Italia. Cfr. *ibid*. 4, 35, 1, che con toni analoghi richiama le alleanze del capo goto Odoteo, il quale sotto Teodosio I cercò di invadere la diocesi di Tracia. Secondo T.D. Burns, *Barbarian within the Gates of Rome: A Study of Roman Military Policy and the Barbarians, ca. 375-425 A.D.*, Bloomington-Indianapolis, 1994, 198., i Celti cui fa menzione Zosimo potrebbero essere limitanei ribelli e provinciali della Pannonia, del Norico e della Rezia, unitisi a quell'esercito barbarico in marcia.

Per affrontare questa nuova minaccia Stilicone cercò l'alleanza di altri barbari: Unni e Alani secondo Zosimo[18], gli Unni di Uldin e i Goti di Saro secondo Olimpiodoro, Orosio, il conte Marcellino e Iordanes[19]. Uldin in particolare era interessato alla distruzione del gruppo di Radagaiso, così come lo era stato di Gainas nel 400, probabilmente perché guardava con sospetto all'eventuale formazione di un forte regno goto in area transdanubiana. Invero, molto si è detto sul significato di queste alleanze, e, soprattutto, sul silenzio ostile di Orosio - e delle fonti di VI secolo che da lui dipendono - sull'indiscutibile successo di Stilicone contro Radagaiso[20].

Certo è che per rafforzare la propria posizione il generalissimo aveva bisogno di questa vittoria, celebrata in toni enfaticamente trionfali tanto dall'epigrafia[21] che dalla poesia cristiana di Paolino di Nola,

[18] Zos. 5, 26, 4.

[19] Oros. 7, 37, 12; Olympiod. *frg*. 6, p. 158 Blockley; Marc. Comes s.a. 406; Iord. *Rom*. 321. Saro era alleato dei romani a causa della sua ostilità verso Alarico; era egli stesso un Goto a capo di un piccolo contingente (circa due o tremila uomini), ma eroico e invincibile in battaglia. La più tarda *Chronica Gallica 452* nr. 52 (a. 405) parla di un esercito diviso dal re goto in tre parti al seguito di *diversi principes*: *Multis ante vastatis urbibus Radagaisus occubuit: cuius in tres partes per diversos principes divisus exercitus aliquam repugnandi Romanis aperuit facultatem*. Wijnendaele, *Stilicho, Radagais*us, cit., 274, è propenso a dar credito a questa notizia, accostandola a Oros. 7, 37, 12, in cui si dice che Uldin e Saro vennero in soccorso dei romani. Orosio è una fonte ostile a Stilicone per ragioni religiose e culturali, dunque si avvale abilmente di protagonisti diversi come improbabili salvatori di Roma e dell'Impero, tra cui capi ostili come Saro e Uldin.

[20] Olympiod. *frg*. 9, p. 162 Blockley (Stilicone inflisse una disfatta ai capi goti al seguito di Radagaiso, rendendoli in seguito suoi alleati, cfr. *supra* nt. 12); Zos. 5, 26, 5 («Piombando sui barbari [Stilicone] massacrò tutti i nemici, sicché quasi nessuno si salvò, tranne pochissimi, che egli stesso prese come alleati dei Romani»); Prosp. Tiro a. 405, p. 465 Mommsen (*Radagaisus in Tuscia multis Gothorum milibus caesis ducente exercitum Stilichone superatus et captus est*); *Chron. Gall. 511* nr. 546 (*Radagaisus rex Gothorum Italicam ingressus in Tuscia ab Stelicone cum suis extinguitur*) sono invece espliciti nell'attribuire a Stilicone una vittoria indiscussa su Radagaiso.

[21] *CIL* VI, 1196 (= *ILS* 798), iscrizione su un arco di trionfo elevato a Roma per la vittoria imperiale su Radagaiso, in cui si celebra con enfasi esagerata "l'annientamento definitivo della nazione getica": *Imppp. clementissimis felicissimis toto orbe victoribus, DDD nnn. Arcadio Honorio Theodosio Auggg. ad perenne inidicium triumphorum, quod Getarum nationem in omne aevum docuere extingui, arcum simulacris eorum tropaeis(que) decoratum s.p.q.R. totius operis splendore…* L'ultima linea, probabilmente contenente il nome di Stilicone, fu erasa dopo l'ucci-

dove si dice che la potenza di Dio aveva immolato il re pagano con tutte le sue truppe, donando la vittoria ad un bambino, l'imperatore Onorio[22].

Proprio le fonti cristiane consentono una lettura culturale della figura di Radagaiso, che va al di là delle implicazioni politiche e militari della sua vicenda o, in termini di lungo periodo, del significato storico della sua invasione dell'Occidente romano. Agostino e il suo discepolo Orosio resero Radagaiso strumento di polemica nella diuturna lotta contro un risorgente paganesimo, che, com'è noto, guardava i rovesci

sione e la *damnatio memoriae* del generale. *CIL* VI, 1731, 31987 e 31913 celebrano i meriti di Stilicone nell'impresa.

[22] Paulin. Nol. *Carm*. 21, vv. 17-24. Poco prima il poeta cristiano aveva precisato che la collera divina aveva consentito la caduta di tante città romane. Anche per Aug. *Civ*. 5, 23, il trionfo su questo capo barbaro era stato un miracolo, perché, di contro, la vittoria di Radagaiso avrebbe ridato la vittoria anche al paganesimo. Nel *Sermo* 105 Agostino precisa che il fatto che la vittoria sul re pagano fosse stata conseguita in un tempo in cui i culti idolatrici erano stati messi fuori legge nell'Impero era il segno più evidente che i rovesci subìti dai romani non dipendevano dall'abbandono dei loro dèi. Sul piano propriamente storico lo stato di disordine provocato dalla forza dilagante di questo folto gruppo di barbari dovette essere enorme. Ne fa fede *CTh*. 10, 10, 25 del 10 dicembre 408: [Arcadio e Onorio] *ad Theodorum praefectum praetorio. Cum per Illyrici partes barbaricus speraretur incursus, numerosa incolarum manus sedes quaesivit externas, in cuius ingenuitatem adsidua petitorum solet libido grassari eique illicite iugum servitutis imponere. Igitur praescriptum tua sublimitas recognoscat, ut illyricianos omnes, quos patria complectitur vel alia quaelibet terra susceperit, petere non liceat*. La costituzione considera la situazione dei profughi dell'Illirico, che cercavano scampo dalla minaccia barbarica, provocando il malcontento delle popolazioni presso cui cercavano rifugio, le quali tendevano a farne degli schiavi, abuso che la legge vieta. *CTh*. 5, 7, 2, di Onorio e Teodosio II, attesta che tutti i prigionieri fatti dai barbari ricevettero a titolo gratuito viveri e abiti e furono rimpatriati con l'aiuto del governo imperiale, e tuttavia, quelli che erano stati regolarmente venduti dai barbari dovevano pagare un riscatto o, in alternativa, servire sulle terre del proprietario per cinque anni; le comunità cristiane erano chiamate a vegliare sulle sorti di questi prigionieri o a riscattarli. Ancora prima *CTh*. 7, 13, 16 del 17 aprile 406 testimonia di una sorta di *tumultus* in atto per iniziativa di Stilicone, il quale continuava a reclutare strenuamente soldati, arruolando persino schiavi con la promessa della libertà e di una ricompensa di due solidi. Il reclutamento di schiavi, ultima risorsa in tempi di grave crisi, dimostra a qual punto si temesse l'azione dei barbari che incombevano su Roma (e che Radagaiso mirasse alla capitale dell'Impero lo dice anche Paulin. Nol. *Carm*. 21, vv. 4-12).

militari romani e le devastazioni barbariche come risultato dell'infranta *pax deorum*[23].

Radagaiso, noto a tutti gli autori cristiani del suo tempo e di quelli successivi per il suo "paganesimo aggressivo" (Wolfram)[24], da una notizia della *Chronica Gallica 452* avrebbe forse guidato dei Goti di fede ariana, i quali, *romano procul fuerunt orbe fugati, barbararum nationum, ad quas se contulere, praesidio erigi coepere*[25]. È di

[23] Il caso letterario e storiografico meglio documentato è quello di Zosimo, sommamente ostile agli imperatori cristiani Costantino e Teodosio I e convinto che l'abbandono delle cerimonie tradizionali e dei sacrifici rituali avesse reso l'Impero dimora dei barbari, com'è detto esplicitamente, ad es., in Zos. 4, 59.

[24] Wolfram, *Storia dei Goti*, cit., 292: il suo perseverare nei culti ancestrali è un altro dato che lo qualificherebbe come ostrogoto (laddove i Tervingi-Vesi, per la loro prossimità al Danubio – e dunque alle province confinarie dell'Impero – conobbero il cristianesimo già a partire dal tardo III secolo attraverso prigionieri cristiani romani deportati oltre il *limes* durante le incursioni di quei decenni turbolenti tra il 250 e il 270 d.C.: A. Schwarcz, *Cult and Religion among the Tervingi and the Visigoths and their Conversion to Christianity*, in P. Heather (Ed.), *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, San Marino, 1999, 447-472; C. La Rocca, *La cristianizzazione dei Barbari e la nascita dell'Europa*, *Reti Medievali Rivista*, 5/2, 2004 (luglio-dicembre), consultabile all'indirizzo http://www.dssg.unifi.it/RM/rivista/saggi/LaRocca.htm; Cecconi, *Pagani e cristiani nell'Occidente tardoantico*, cit., 150-157; V. Gheller, *"Identità" e "arianesimo gotico": genesi di un* topos *storiografico*, Bologna, 2017, 75-95; V. Dolcetti Corazza, C. Falluomini, *I Goti. Percorsi storici, letterari e linguistici*, Spoleto, 2020, 79-125).

[25] *Chron. Gall. 452* nr. 51, su cui O. Maenchen-Helfen, *The World of the Huns. Studies in Their History and Culture*, Berkeley-Los Angeles-London, 1973, 61. Cfr. S. Gasparri, *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto 1983, 44, il quale sottolinea che «l'assunzione del cristianesimo, nella sua forma ariana, non impediva affatto il mantenimento di usi pagani, soprattutto se questi erano legati alla sfera della guerra o del potere». D'altro canto, come precisa G.A. Cecconi, *Politiche religiose nei regni romano-barbarici e presenze pagane nei secoli V e VI*, in A. Marcone, U. Roberto, I. Tantillo (a cura di), *Tolleranza religiosa in età tardoantica IV-V secolo*, Cassino, 2014, 290, i tempi di conversione delle *gentes* dovettero essere abbastanza dilatati: nobili guerrieri e gente comune del seguito faticavano a staccarsi dalle credenze tradizionali e dall'idea di un collegamento tra famiglia regnante e divinità ancestrali. Dell'attaccamento dei capi visigoti alla religione comunitaria mi sono occupata in R. Arcuri, *La regalità di Atanarico e i confini religiosi della* Gutthiuda, *MediterrAnt*, 24/1-2, 2021, 219-246. Del resto, nonostante la natura ecumenica della nuova fede, non mancarono voci discordi circa l'opportunità di convertire i barbari al cristianesimo, voci che si levarono proprio da esponenti di dottrine eterodosse come l'arianesimo, massimamente diffuso tra le *gentes externae*: cfr., ad es., l'*Opus imperfectum in Matthaeum* (*Hom.* 35), *PG* 56,

fatto impossibile escludere che in quel gruppo eterogeneo ci fossero barbari convertiti al cristianesimo nella forma ariana. Ma Agostino tanto nella *Città di Dio* quanto nel *Sermo* 105 insiste piuttosto sulla categoria del sacrificio pagano come tratto distintivo di Radagaiso: il re con sacrifici quotidiani placava e invocava gli dèi e i pagani credevano che gli dèi lo proteggessero per i suoi sacrifici quotidiani[26]; egli ogni giorno sacrificava ad un dio che Agostino assimila a Giove[27].

Orosio, suggestionato vuoi dai racconti del tempo, vuoi dall'esegesi storica e dottrinale del suo illustre maestro, ritorna sul tema del sacrificio in modo più cursorio, ma con un affondo più plastico: Radagaiso, "barbaro, pagano e veramente scita", come era nel costume di genti di tal fatta, aveva giurato di offrire ai suoi dèi tutto il sangue dei romani[28]. Dal punto di vista cultuale l'insistenza delle fonti cristiane sul sacrificio non è casuale, né dettata esclusivamente dall'esigenza di distogliere i fedeli dalla tentazione di imitare i nemici per fronteggiare i guai del tempo[29]. Lo stesso Agostino sottolinea che sin dai tempi più

col. 824: *Tradunt eum gentibus, id est, populis incruditis, et indisciplinatis, et barbaris, qui nec quaerunt, nec audiunt eum cum iudicio, qui nomen habent Christianorum, mores autem gentilium* [...]. *Deludunt enim verbum veritatis, quando simulant se sequi Christum, et disputant de eo sine Dei timore: non proposito inveniendae veritatis, sed studio subvertendae*.

[26] Aug. *Civ*. 5, 23.

[27] Aug. *sermo* 105, 10, 13: *Nuntiabatur ubique quod a sacrificiis non desisteret Rhadagaysus*. Sull'ipotesi che il Giove dei Goti potrebbe essere quello invocato nel collare del tesoro di Petroasa (probabile trascrizione: *Gutan(e) Iowi Hailag*): Cecconi, *Barbari e pagani*, cit., 18 e 200 (nt. 63, con bibliografia sulla singolare iscrizione runica). Sull'identificazione di Giove latino con il Tyr nordico e, ancora prima, col germanico Thiuz: G. Dumézil, *Gli dèi dei Germani. Saggio sulla formazione della religione scandinava*, trad. it., Milano, 1991[5], 68 ss.

[28] Oros. 7, 37, 5: *Hic supra hanc incredibilem multitudinem indomitamque uirtutem paganus et Scytha erat, qui, ut mos est barbaris huiusmodi gentibus, omnem Romani generis sanguinem dis suis propinare deuouerat*. In questo contesto è altamente significativo l'uso del verbo *devoveo*, di area semantica esclusivamente magico-religiosa. Cfr. Isid. *Origo Goth*. 14: *Rex Gothorum Ragadaisus genere Scytha cultui idolatriae deditus barbaricae inmanitatis feritate saeuissimus spondens in contemptum Christi Romanorum sanguinem diis suis libare, si uinceret*. Sul sacrificio umano nelle società tradizionali vd. *infra* con ntt. 34-42.

[29] Tra i tanti echi di questo timore si vedano le esortazioni di Massimo di Torino (*Sermo* 72, 2), dove il vescovo invita il suo gregge a non disperare nell'immediatezza di un pericolo barbarico, ricorrendo a pratiche empie come divinazioni e litanie per contrastare le *malae artes* dei nemici. Non è escluso che gli attaccanti cui

remoti il culto a Dio si era espresso nella forma del sacrificio, ma quello dei pagani era un errore, perché funzionale all'adorazione delle creature anziché del Creatore[30]. Con l'avvento dei *tempora christiana* una delle più nette linee di demarcazione culturale tra pagani e cristiani fu l'astensione o meno da pratiche sacrificali cruente[31]. Anche sotto questo aspetto è significativo l'insistito parallelismo tra Radagaiso e Alarico. Quest'ultimo sarebbe stato "più simile ad un romano" non solo perché cristiano *sed professione haereticus*, ma anche perché re dei *Gothi non sacrificantes*: *Postea venerunt Gothi non sacrificantes, etsi fide christiana non Catholici, tamen idolis inimici; venerunt idolis adversantes*, precisa Agostino[32]. I sacrifici umani che Orosio attribuisce

si fa cenno nel testo fossero la confederazione a maggioranza ostrogota e pagana di Radagaiso.

[30] Aug. *Civ*. 10, 4, su cui cfr. E. Nonvellier, *Persistenze di pratiche sacrificali cruente di matrice pagana nel mondo bizantino e postbizantino*, in S. Cosentino, M.E. Pomero, G. Vespignani (a cura di), *Dialoghi con Bisanzio: spazi di discussione, percorsi di ricerca*, Spoleto 2019, 729 [717-738]. Com'è noto, la prima legge imperiale che vieta i sacrifici è del 341 (*CTh*. 16, 10, 2: [...] *sacrificiorum aboleatur insania* [...]), completata nel 356 da *CTh*. 16, 10, 6 ([...] *poena capitis subiugari praecipimus eos, quos operam sacrificiis dare vel colere simulacra constiterit*). Tra il 364 e il 365 i fratelli pannoni imposero un controllo severo sulle pratiche rituali, limitando la divinazione privata e vietando i sacrifici e altri riti che si tenevano di notte, perché ritenuti sospetti e dunque pericolosi per l'ordine pubblico; il processo ha il suo punto di arrivo in *CTh*. 16, 10, 12 del 392, che interdice il sacrificio di vittime innocenti alle divinità pagane, nonché la consultazione delle viscere degli animali, pena l'accusa di lesa maestà e la conseguente condanna a morte; inoltre, i luoghi, anche privati, deputati alle pratiche pagane, sarebbero stati sequestrati a beneficio del fisco, mentre se qualcuno si fosse dato ai suddetti riti in templi o santuari pubblici, avrebbe dovuto corrispondere, a titolo di sanzione, una somma di 25 libbre d'oro. Sul titolo 10 *De paganis, sacrificiis et templis* del *Codex Theodosianus*: L. De Giovanni, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano*, Napoli, 1980, 126-138.

[31] M. Kahlos, *Shifting Sacrifices? Fifth-Century Developments in Ritual Life*, in J.W. Drijvers, N. Lenski (Eds.), *The Fifth Century: Age of Transformation*, Bari, 2019, 235-245.

[32] *Sermo* 105, 10, 13. L'immagine di Alarico – diffusa dalle fonti cristiane – che, indotto dalla pietà cristiana, risparmia le chiese di Roma, la pudicizia delle vergini consacrate e quanti si erano rifugiati nei luoghi santi, è frutto di una distorsione ideologica: la *Nov*. 32 di Valentiniano III ricorda il dissesto delle curie municipali e del sistema della giustizia in Italia «dal tempo in cui Alarico entrò in Italia [...] dopo la fatale rovina causata dai nemici», cui possiamo accostare il notissimo epicedio su Roma (*Epistola* 106) redatto da Girolamo nella lontana Betlemme alla notizia che l'Urbe era caduta in mano ai barbari. Come osservò a suo tempo Arnaldo Momigliano nel suo epocale saggio sulla "caduta senza rumore" dell'Impero romano d'Occidente

esplicitamente a Radagaiso e Agostino adombra[33], non sono del tutto il riflesso di una distorsione ideologica o di invenzione letteraria. L'archeologia fornisce numerose prove del sacrificio di servi officiato alla morte di un re germanico, cui si aggiungono rituali in cui era contemplato il *Blót*, ovvero l'effusione sacra di sangue[34], libagioni ed altre forme di esaltazione di tipo sciamanico, che i gruppi goti in particolare possono aver adottato a seguito del contatto con i popoli della steppa[35].

Nelle società tradizionali il sacro rivela un comune denominatore in un suo intrinseco legame con forme di violenza rituale, che si inverano nella comunità e sono da questa istituzionalizzate[36]. È una lettura tipicamente tardoantica quella in base alla quale il sacrificio non avrebbe più alcuna funzione reale nella società, se non, nell'ottica

(*La caduta senza rumore di un impero nel 476 d.C.*, *ASNP*, 3/2, 1973, 397-418), nella coscienza storica dei contemporanei e degli immediati posteri il sacco alariciano del 410 fu un trauma molto più impattante che non il 476, divenuta una data simbolica della "caduta dell'Impero" solo dall'età umanistica in avanti.

[33] Aug. *Civ*. 5, 23: *Nam si ille tam impius cum tantis et tam impiis copiis Romam fuisset ingressus, cui pepercisset?* [...] *Cuius non sanguinem fusum* [...)?; Oros. loc. cit. *supra* nt. 28.

[34] Cecconi, *Politiche religiose*, cit., 287. *Blót* è un termine norreno (neutro) che identifica un'azione rituale compiuta mediante il sacrificio di una vittima, che, in casi rari, era umana. Il termine *blót* come "sacrificio di sangue" ha dato vita all'inglese *blood* e al tedesco *blut*.

[35] Cfr. Wolfram, *Storia dei Goti*, cit., 191 s.; Id., *The Roman Empire and Its Germanic Peoples*, trad. ingl., Berkeley-Los Angeles-London 2005², 142. Sui tratti sciamanici della religiosità diffusa tra i popoli della steppa eurasiatica: K. Meuli, *Scythica*, in Id., *Gesammelte Schriften*, 2, Basel-Stuttgart, 1975, 817-879. Sulla sopravvivenza di pratiche cultuali riconducibili a questo sostrato scitico nella Gallia tardoantica: C. Ferrari, *Santi e sciamani. Una lettura storico-religiosa della Gallia tardo-romana*, Milano-Udine, 2022; Id., *Migrazioni barbariche e pluralità religiosa nella Gallia del V secolo: il caso degli Alani*, in Arcuri, Caliri, *Impero romano e* Barbaricum, cit., 99-128.

[36] Anche limitandosi al mondo romano, sarebbe un elenco lungo quello dei culti in cui era contemplata l'effusione di sangue animale come *transfert* del sacrificio umano: per citare uno dei più noti e studiati, il culto misterico di Mitra, sempre accompagnato nelle raffigurazioni dalla tauroctonia. In un'iscrizione rinvenuta nell'antico Mitreo del tardo II secolo venuto alla luce presso la chiesa di Santa Prisca sull'Aventino si legge appunto: *et nos servasti aeternali sanguine fuso*. Vd. almeno M.J. Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Bruxelles, 1960; J. Rüpke, *Pantheon. Una nuova storia della religione romana*, trad. it., Torino, 2018, 363-367 e *passim* sul significato del sacrificio animale nella religione romana; J. Ries, *Il culto di Mithra. Dall'India vedica ai confini dell'Impero romano* (*Opera omnia* vol. VII/1), Rimini, 2021.

dell'apologetica cristiana, quella dannosa e sacrilega della venerazione rivolta ai demoni. Al fondo del sacrificio cruento c'è una teologia primordiale, che presuppone la pretesa divina al sangue delle vittime[37]; ma l'interpretazione agostiniana non sfiora che accidentalmente la divinità omaggiata dal re barbaro – che l'Ipponense identifica con Giove e che sarà stata sicuramente una divinità del pantheon gotico (forse Gaut, il dio eponimo dell'intera *gens Gothica*[38]). Nel sacrificio al dio è possibile intravedere tensioni e timori che attraversavano la comunità in movimento di Radagaiso, oltre che la fedeltà di quest'ultimo alle divinità ancestrali. Agli inizi del V secolo la conversione al cristianesimo degli Ostrogoti evidentemente non era ancora avvenuta, anzi, il paganesimo degli uomini di Radagaiso è stato usato dagli storici come indicatore etnico distintivo rispetto ai Visigoti, i cui primi contatti con il nuovo credo risalgono al III secolo[39]. Ci sono testimonianze a conferma del fatto che la religione comunitaria – con il suo apparato di venerazione di idoli e di sacrifici – era un tratto identitario forte e importante per i gruppi goti, basti pensare alla figura del giudice tervingio Atanarico nel IV secolo, persecutore dei cristiani della sua terra[40]. La preservazione dell'ortodossia religiosa entro questi gruppi sembra appannaggio del re o di analoghe figure di vertice. Nel caso di Radagaiso è interessante, come su detto, l'insistenza delle fonti sulle sue pratiche sacrificali quotidiane: se guardiamo non solo all'intrinseca dimensione religiosa del sacrificio, ma anche alla sua funzione sociale debitamente studiata dall'antropologia[41], ci accorgiamo che il rito cruen-

[37] Cfr. le importanti riflessioni di R. Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it., Milano, 1992, 12.

[38] A. Avery, *Gaut's Descendants: Gothic Religion and Culture in Germania*, Vavenby 2016, spec. 31 ss. Sul "Giove dei Goti" possibilmente menzionato nell'iscrizione di Petroasa vd. *supra* nt. 27.

[39] Vd. *supra* nt. 24.

[40] Sozom. 6, 37, 12-13; H. Achelis, *Der älteste deutsche Kalendar*, *ZNTW*, 1, 1900, 308-334 (Martirologio gotico); *De san Saba Gothos*, in AASS, Aprilis II, Venetia, 1738, 86-90; *ibid*., III, 261-263. Discussione in Arcuri, *La regalità di Atanarico*, cit., spec. 231-234.

[41] Due studi molto noti sono Girard, *La violenza e il sacro*, cit., e, per la Grecia antica, W. Burkert, Homo Necans. *The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, trad. ingl., Berkeley-Los Angeles-London, 1983, focalizzato sul sacrificio umano e il suo significato nel mito. Una traccia che il sacrificio umano fosse conosciuto da epoche remote nella religione romana potrebbe essere il racconto della scherzosa trattativa di Numa con Giove, che gli richiedeva un sacrificio umano, ma il re-sacerdote, giusto e pio, riuscì a eludere bonariamente le feroci pretese del dio,

to è chiamato a ricomporre l'armonia entro la comunità e a rafforzarne la coesione sociale, tanto più nei momenti critici della guerra e della migrazione, due esperienze tra loro indissolubili quando il movimento avviene in direzione di un sistema politico e sociale strutturalmente organizzato e complesso come l'Impero romano. Sotto questo aspetto, risulta credibile l'insistenza quotidiana a compiere sacrifici espiatori, tra i quali avrà trovato luogo anche la promessa di libare il sangue dei nemici sull'altare degli dèi patrii: nelle società tradizionali, le cui credenze contemplino il sacrificio umano, schiavi, prigionieri di guerra e nemici, a causa della loro non-appartenenza alla comunità, sono per definizione le vittime designate all'adempimento di un voto alle divinità tribali o all'espiazione di una colpa, da cui derivi un momentaneo disordine nel sistema sociale. Nel caso del presunto sacrificio dei nemici romani, il valore simbolico in gioco è ancora più alto, poiché *quel* nemico, potente e temuto, rappresentava la vittima ideale per ritualizzare la vittoria e consacrarla agli dèi, dai quali proveniva il favore per il successo in guerra. La stessa violenza rituale va intesa come una forma di comunicazione col divino. Il sacro, tra i più ambigui e affascinanti fondamenti spirituali dell'antica religione germanica, creando ordine e terrore insieme, è principio benefico e distruttivo, entro cui il sacrificio umano serviva a gestire, canalizzare e stornare dalla comunità la violenza fatale e intrinseca al rapporto tra dèi e uomini, soprattutto, come già detto, durante una migrazione o la guerra. In tali contesti la comunità si ricostituiva intorno alla vittima, dal cui sacrificio discendeva una funzione politica essenziale: immolare i prigionieri di guerra rafforzava l'autorità del re che officiava il rito e ne ribadiva la funzione di intermediario tra la comunità e il divino, consolidava l'identità del gruppo, ricreava ordine e coesione dopo il caos del conflitto[42].

ottenendo da lui le conoscenze idonee a prevenire i fulmini: Ovid. *Fast.* 3, vv. 285-348, dove Numa trasforma la richiesta di sacrificio di un *caput* (testa umana) in quello di una *cepa* (cipolla); anche in Plut. *Numa* 15, 8-10. Su questo mito: G. Dumézil, *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà*, trad. it., Milano, 2017[4], 51 s.

[42] J. de Vries, *Altgermanische Religiongeschichte*, vol. 1, Berlin, 1956-1957, 275-290; vol. 2, 150-180; Dumézil, *Gli dèi dei Germani*, cit., 53 ss.; R. Boyer, *Il sacro presso i Germani e gli Scandinavi*, in J. Ries (dir.), *Trattato di Antropologia del Sacro*, II. *L'uomo indoeuropeo e il Sacro*, ed. it., Milano, 1991, 181-210, in part. 195-209; H. Beck *et alii*, *Sakralkönigtum*, in *RGA* 26, Berlin, 2004[2], 179-320; M. Battaglia, *I Germani. Genesi di una cultura europea*, Roma, 2013, 149-173; B. Dumézil,

Dall'altra parte la pretesa, totale identificazione dell'Impero romano con il cristianesimo condusse alla sovrapposizione ideologica tra il paganesimo e la barbarie, *ergo*, l'*hostis*. L'antica definizione di marca culturale del barbaro quale portatore di alterità in relazione all'ordinato cosmo greco-romano[43] si completa ora con un criterio religioso, perché il barbaro è un pagano[44] e per questo, in chiave teleologica e provvidenziale, ancora più pericoloso. Non c'è dunque da stupirsi se Orosio, che di suo rivela una generale inclinazione al paradosso, metta in risalto gli aspetti cruenti di una religione tribale al confronto con un'altra – il cristianesimo – che si credeva universale.

Molte pagine sono state scritte sulle relazioni tra barbari e pagani, tanto temute dai Padri della Chiesa e dagli scrittori cristiani in genere e non c'è dubbio che tali timori non fossero del tutto infondati, perché basati sull'empirismo della pratica pastorale quotidiana. Orosio, ancora una volta, è più esplicito di Agostino sul pericolo di un'alleanza ideologica tra barbari pagani e romani idolatri: l'eventuale vittoria di Radagaiso non solo avrebbe incoraggiato un ritorno al culto degli idoli, ma avrebbe creato nei cristiani una *periculosa confusio*, «atterriti questi dal danno della loro scelta, confermati quelli dall'esempio»[45].

Paganisme germanique, in Id. (dir.), *Les Barbares*, Paris, 2016, 1025-1028; Cecconi, *Barbari e pagani*, cit., 70-81; 194 s.

[43] Y.A. Dauge, *Le barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, 1981; A. Chauvot, *Opinions romaines face aux barbares au IV^e siècle après J.-C.*, Strasbourg, 1998; E. S. Gruen, *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton 2021²; M. Lentano (a cura di), *Stranieri. Storie e immagini dell'altro nella cultura romana*, Bologna, 2023.

[44] Si pensi, ad es., al noto luogo di Salv. *Gub.* 5, 2, 5, in cui i barbari sono categorizzati in due gruppi, ossia i pagani e gli eretici. Una fonte forse coeva, il presbitero Eutropio (aquitano o ispanico) in *De similitudine carnis peccati* (*PL Suppl.* I, 555), giustappone gli *ethnici* – ovvero i pagani – ai barbari: su questo luogo vd. il commento di Cecconi, *Pagani e cristiani*, cit., 155 s. Sui nuovi criteri di distinzione dell'alterità "ostile" nell'Impero romano cristiano cfr. La Rocca, *La cristianizzazione dei Barbari*, cit., 1-5 e le profonde riflessioni di H. Inglebert, *Introduction*, in S. Destephen, B. Dumézil, H. Inglebert (Éds.), *Le Prince Chrétien de Constantin aux royautés barbares* (*T&M* 22/2), Paris, 2018, V-XXIII.

[45] Oros. 7, 37, 10: *Quandoquidem in pagani et idololatrae manus incidisse, non solum paganis residuis de instaurando cultu idolorum esset indubitata persuasio sed etiam Christianis periculosa confusio, cum et hi terrerentur praeiudicio et illi confirmarentur exemplo*. Cfr. Aug. *Civ.* 5, 23: Dio permette la sconfitta di Radagaiso *ne ad infirmorum animos evertendos gloria daretur daemonibus, quibus eum supplicare constabat*. Le fonti pagane non di rado lasciano trapelare sentimenti di

Le ricerche degli ultimi anni sugli aspetti culturali del mondo tardoantico hanno messo in luce come alcune pratiche pagane - quali il sacrificio cruento, forme di ritualità notturne e/o legate ai cicli della fertilità - accomunassero il paganesimo barbarico a quello radicato nei distretti rurali dell'Impero romano; dal canto loro, le migrazioni avrebbero innescato delle trasformazioni nella religiosità occidentale del periodo considerato, portando ad una sorta di neo-paganesimo, frutto dell'innesto di pratiche barbariche sui culti precristiani delle culture locali, più o meno romanizzate, ridando impulso ad un singolare sincretismo pagano-cristiano[46].

Nel caso qui analizzato il paganesimo cruento e aggressivo di Radagaiso vale a donargli un'aura carismatica, che lo avvicinerebbe, secondo Wolfram, all'*hendinos* dei Burgundi[47]. Il fascino sinistro di questo capo barbaro scaturisce dalla immanità delle imprese a lui attribuite, come il sacrificio di romani di cui è parola in Orosio, atto che, se veritiero, lo proietterebbe in una dimensione sacrale, molto vicina alla regalità militare del IV secolo d.C.[48], intrisa di elementi magico-rituali connessi alla qualificante e necessaria capacità di mediazione del re con il divino.

---

solidarietà religiosa dei pagani con i barbari o di speranza nell'aiuto di comandanti *gentiles* per restaurare il culto tradizionale, come nel caso dei generali Fravitta, Generido e Arbogaste, intorno ai quali Zosimo costruisce l'immagine del "barbaro pio" e di cui (soprattutto nei primi due casi) si enfatizza la fede negli antichi culti per esaltare in parallelo la potenza protettiva degli dèi: M.A. Vedeshkin, *"A Barbarian by Birth, yet a Hellene in Everything Else". The Image of a Pious Barbarian in the Works of Late Roman Pagans*, *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*, 26, 2020, 425-436.

[46] Cecconi, *Pagani e cristiani*, cit., 123-160, spec. 150-168: sopravvivenze di culti tradizionali tra le popolazioni germaniche stanziate negli ex territori imperiali avrebbero creato commistioni tra retaggi del paganesimo greco-romano persistenti in aree rurali, un cristianesimo superstizioso infarcito di credenze indigene e "schemi culturali barbari di origine transfrontaliera" (*ibid.*, 168); Id., *Politiche religiose*, cit., 287 s.

[47] Wolfram, *Storia dei Goti*, cit., 295, su Amm. 28, 5, 13, dove l'*hendinos* burgundo uccide dei romani; cfr. Zos. 5, 21, 6: Gainas, dopo essere stato sconfitto da Fravitta, uccide i romani presenti nel suo seguito, poiché nutriva sospetti nei loro confronti, passando il Danubio ἅμα δὲ τοῖς βαρβάροις.

[48] Wolfram (loc. cit. alla nt. precedente) qualifica Radagaiso come "un re militare arcaico, a cui mancava però il riconoscimento dei romani e degli Unni". Cfr. la bibliografia sul sacro presso i Germani citata *supra* a nt. 42.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 115-127
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.115

IL *LIBER* DI TACITO: OSSERVAZIONI E PROPOSTE SU UN *LOCVS DESPERATVS* DELL'*HISTORIA AVGVSTA* (*TAC.* 10, 3)

Sergio AUDANO*
(Centro di Studi sulla Fortuna dell'Antico "Emanuele Narducci" – Sestri Levante)

Keywords: *Tacitus, Emperor Tacitus,* Historia Augusta.

Abstract: ***The* liber *of Tacitus: observations and proposals on a* locus desperatus *of the* Historia Augusta *(*Tac. *10, 3)***. *This article proposes a reinterpretation of a well-known passage from the biography of Emperor Tacitus within the* Historia Augusta *(10, 3). This passage represents one of the few sources concerning the circulation of the works of the great historian, from whom the same-name emperor claimed descent. The* locus *is corrupted by a severe textual problem. Although multiple emendations have been suggested to resolve it, these current proposals remain in various respects insufficient and not entirely persuasive. In this study, the passage is re-examined through a new textual intervention aiming to shed light on the dissemination of Tacitean writings at the beginning of Late Antiquity.*

Parole-chiave: *Tacito, imperatore Tacito,* Historia Augusta.

Riassunto: *Questo articolo propone una rilettura di un noto passo della biografia dell'imperatore Tacito che si trova all'interno della* Historia Augusta *(10, 3), una delle poche testimonianze relative alla circolazione delle opere del grande storico da cui l'omonimo imperatore si vantava di discendere. Si tratta di un* locus *guastato da un grave problema testuale per risolvere il quale sono state avanzate molteplici proposte di soluzione, a vario titolo insufficienti e non pienamente persuasive. Qui il passo viene riletto con un nuovo intervento testuale, nella prospettiva di ricavare informazioni sulla diffusione degli scritti di Tacito all'inizio dell'età tardoantica.*

Cuvinte-cheie: *Tacitus, împăratul Tacitus,* Historia Augusta.

* sergioaudano70@gmail.com

Rezumat: **Liber *al lui Tacitus: observaţii şi propuneri privind un* locus desperatus *din* Historia Augusta *(*Tac. *10, 3)***. *Acest articol propune o nouă interpretare a unui pasaj cunoscut din biografia împăratului Tacitus, care se regăseşte în* Historia Augusta *(10, 3), una dintre puţinele mărturii referitoare la circulaţia operelor marelui istoric de la care împăratul omonim pretindea că se trage. Este un* locus *afectat de o gravă problemă textuală, pentru a cărei rezolvare au fost propuse numeroase soluţii, insuficiente din diferite puncte de vedere şi neconvingătoare pe deplin. În cele ce urmează, pasajul este reinterpretat prin intermediul unei noi intervenţii textuale, cu scopul de a obţine informaţii privind răspândirea scrierilor lui Tacitus la începutul Antichităţii târzii.*

Stando al racconto dell'*Historia Augusta*, l'imperatore Tacito, che era originario di *Interamna* e regnò brevemente tra il 275 e il 276, affermava in maniera perentoria, e non senza compiacimento, di discendere dal grande storico di cui portava lo stesso *cognomen*[1]. Tra le poche decisioni adottate durante il suo governo spicca quella di aver favorito la diffusione degli scritti del suo illustre omonimo, ordinando di collocarne un esemplare in ogni biblioteca dell'impero.

Così si legge in *Tac.* 10, 3, qui riprodotto con un apparato di servizio visto che il passo risulta guastato da un grave problema testuale che rende difficile la piena comprensione[2]:

> *Cornelium Tacitum, scriptorem historiae Augustae, quod parentem suum eumdem diceret, in omnibus bibliothecis collocari iussit; ne lectorum incuria deperiret librum per annos singulos decies scribi publicitus in † evicos archis † iussit et in bibliothecis poni.*
>
> evicos archis *P*: enconsarchis *Σ*, *edd. alii alia conicientes locum hunc desperatum sanare non potuerunt.*

L'attenzione degli studiosi si è ovviamente concentrata nel tentativo di sanare la corruzione chiusa tra le *cruces*, ma in realtà l'intero *locus*, non a caso definito *desperatus* da Paschoud, si rivela, fin dalle prime battute, di non lineare interpretazione.

Cosa vuol dire esattamente il fatto che l'imperatore abbia ordinato che *Cornelius Tacitus*, in virtù del rapporto di parentela, fosse

[1] Il gentilizio era diverso: *Claudius* per l'imperatore, *Cornelius* per lo storico, un elemento che gioca decisamente a sfavore del supposto rapporto di parentela che appare palesemente inventato (forse, come vedremo, più dall'estensore della biografia che direttamente dallo stesso imperatore).

[2] Si riproduce, con qualche lieve scostamento ortografico, il testo di Paschoud 1996, 241 (l'apparato è limitato alla pericope chiusa tra *cruces*)

collocato *in omnibus bibliothecis*? Non sono mancati gli interpreti che hanno supposto che qui in realtà si faccia riferimento non tanto all'opera letteraria quanto piuttosto all'installazione di un'*imago* dello storico all'interno delle biblioteche[3]. È un'ipotesi che ha goduto di una certa fortuna soprattutto nell'Ottocento, ma che trova ancora dei seguaci anche perché non manca di una sua plausibilità. La pratica di esporre le *imagines* degli *auctores* all'interno degli spazi di lettura è, come noto, antica e, di norma, si fa ascrivere, stando alla testimonianza di Plinio il Vecchio (*N.H.* 35, 10: *Asini Pollionis hoc Romae inventum, qui primus bibliothecam dicando ingenia hominum rem publicam fecit*)[4], ad Asinio Pollione con la costruzione, a partire dal 39 a.C., della prima biblioteca pubblica all'interno dell'*Atrium Libertatis*.

Nel nostro caso la scelta dell'imperatore potrebbe colorarsi anche di una chiara implicazione propagandistica: l'omonimia e la parentela potevano essere funzionali a trasformare l'*imago* in strumento di facile e immediata celebrazione del sovrano, tanto più che l'autore della biografia di Tacito, che la tradizione assegna a Flavio Vopisco[5], si impegna a tratteggiare un ritratto altamente positivo dell'imperatore,

[3] Il più recente, a mia conoscenza, è Baglivi 2006, 14, che interpreta *imago* nel senso di "statua" dello storico. Andando a ritroso nel tempo, si segnala, soprattutto come curiosità erudita, l'opera di Angeloni 1878, che, a 74, traduce, forse più propriamente, nel senso di "effigie" (è quasi commovente il suo tentativo di dimostrare la veridicità del rapporto di parentela tra l'imperatore e Tacito che, a suo dire, sarebbero stati legati da un rapporto di discendenza diretta, ovviamente nel contesto di Terni di cui Angeloni, non senza qualche punta di ingenuo campanilismo, traccia la storia).

[4] La notizia della collocazione delle *imagines* sarà poi ripresa anche da Isidoro (*Ety.* 6, 5, 2: *primum autem Romae bibliothecas publicavit Pollio, Graecas simul atque Latinas, additis auctorum imaginibus in atrio, quod de manubiis magnificentissimum instruxerat*).

[5] Su questa figura e sul significato del suo nome (se sia, ma il problema si pone per tutti i supposti autori dell'*Historia Augusta*, una sorta di nome "parlante", forse da connettere a *vopiscus*, che, stando a quanto scrive Plinio il Vecchio *Nat.* 7, 47, starebbe a indicare «celui des deux jumeaux qui servit après que le premier est mort-né»), si veda quanto scrive Paschoud 1996, XXV-XXVI; ulteriori informazioni anche in Birley 2003, 145-146, e nel classico Syme 1971, 74-75; per una prospettiva più propriamente storica, volta a indagare possibili legami con la tradizione più antica, anche di età repubblicana, è importante Gnoli 2020.

tra le cui *virtutes* non manca neppure l'amore verso la cultura e la storia[6].

L'anonimo autore, infatti, ne fa l'archetipo del sovrano ideale secondo la mentalità aristocratica e senatoria del tempo[7]. Tacito è descritto come un modello assoluto di moralità antica e di *moderatio*, nel solco della migliore tradizione del *mos maiorum*. Non a caso viene presentato come un uomo dai costumi austeri, che rifiutava il lusso, detestava la stravaganza e viveva in modo semplice nonostante le sue immense ricchezze personali. Essendo stato eletto in tarda età (l'opera enfatizza i suoi oltre settant'anni), proprio come Traiano, Tacito appare come un personaggio maturo, saggio e privo degli eccessi giovanili o della violenza tipica dei soldati-imperatori dell'anarchia militare. Il motivo principale dietro a questo ritratto così lusinghiero, forse più intriso di *fiction* che di reali dati storici[8], è squisitamente politico: nell'*Historia Augusta*, Tacito rappresenta l'ideale dell'*optimus princeps* che si avvale della collaborazione del senato cui riserva privilegi e rispetto[9]. Il biografo insiste fortemente, per quanto in modo

[6] Qui non è il caso di entrare nel dettaglio della biografia dell'imperatore (per la quale si veda l'ancora valido Hohl 1911), ma non sono mancati quanti hanno ipotizzato che anche Tacito fosse non un senatore, ma un militare: si veda il dettagliato Davenport 2014, ma resta imprescindibile Neri 2002 che offre importanti coordinate storico-ideologiche all'interno delle quali colloca gli snodi più rilevanti della biografia di Tacito.

[7] Un buon inquadramento storico è offerto da Molinier Arbo 2013, in particolare 101-103.

[8] Sul punto si rimanda a Savino 2017, 141-144, il quale evidenzia come le biografie di Tacito e di Probo siano caratterizzate da una «consapevole deformazione della verità storica ed ampio ricorso alla *fiction*», come si precisa a 141, nel tentativo di ricreare, in maniera utopistica, il mito della *Roma Aeterna* (per il quale si rimanda al fondamentale Paschoud 1967), tanto più sentito dall'aristocrazia senatoria gradualmente esautorata dal potere per la prevalenza dei ceti militari, prima con la Tetrarchia e poi con Costantino.

[9] Non è da escludere che l'autore della biografia abbia voluto costruire proprio l'immagine di un nuovo *optimus princeps*, fondato su un saldo modello etico che fonde le antiche *virtutes* del passato con le qualità migliori del proprio tempo in modo da potersi presentare come un *princeps civilis*, in particolare nel solco dell'eredità traianea; su questo tema ha scritto pagine molto importanti Zugravu 2022, che non a caso menziona più volte nel corso del suo lavoro la biografia dell'imperatore Tacito: cfr 319, note 36 e 38; 320, nota 44; 321, nota 53. Aggiungo un dettaglio in questa linea: Tacito ricorda che anche Traiano era diventato imperatore in età avanzata (*Tac.* 8, 5: *et Traianus ad imperium senex venit*), ma a differenza di quest'ultimo, che *ab uno delectus est* (con allusione all'adozione da parte del solo

storicamente distorto, sul fatto che Tacito governò in perfetta armonia con i senatori ai quali restituì le antiche prerogative repubblicane, il controllo sulle province e l'autorità giuridica che i precedenti imperatori militari avevano loro sottratto[10].

Nella struttura dell'opera, Tacito serve, pertanto, come contrappeso positivo ai "cattivi imperatori", i tiranni crudeli ed eccentrici, e incarna la speranza di una restaurazione senatoria, un tema carissimo alla classe aristocratica pagana della fine del IV secolo, l'epoca in cui con molta plausibilità l'*Historia Augusta* fu composta. E in questo contesto la preferenza per uno storico come Tacito, fortemente critico verso il dispotismo imperiale e nostalgico della *libertas* repubblicana, si caratterizza, al di là del presunto rapporto parentale, per il suo tratto ideologico fondato su una consonanza di ideali e di visione storico-politica[11].

Proprio per questo motivo il riferimento all'*imago*, per quanto suggestivo e non banale, appare maggiormente debole se comparato all'incidenza che un tale progetto politico e culturale poteva riscuotere se veicolato alla promozione della diffusione dell'opera storiografica di Tacito attraverso il suo *liber*. Se intendiamo il metonimico *Cornelium Tacitum*, peraltro collocato in posizione enfatica a inizio paragrafo, nel senso degli "scritti" del nostro storico[12], il riferimento serve a intro-

---

Nerva), il nostro imperatore evidenzia la scelta "corale" della sua nomina imperiale, dai *sanctissimi commilitones* all'*amplissimus senatus* (su Tacito come imperatore *senex* si veda Neri 2002, 374-377).

[10] Si aggiunga che, stando al racconto dell'*Historia Augusta*, l'elezione di Tacito sarebbe avvenuta diversi mesi dopo l'assassinio di Aureliano nel corso dei quali ci sarebbe stato un fantomatico *interregnum* di reggenza da parte del senato (si veda l'importante contributo di Callu 2006, 345-358). In ogni caso, come nota Gnoli 2020, 572, tanto l'*interregnum* quanto l'atteggiamento filo-senatorio dell'imperatore risultano assenti nelle altre testimonianze, come Eutropio e le fonti greche.

[11] Si vedano nel merito le importanti osservazioni di Zecchini 1993, che ha ben documentato come sia costante dell'*Historia Augusta* il tentativo di riproporre deliberatamente Tacito, in funzione propagandistica, quale storico "senatorio", utilizzato da una cerchia pagana per promuovere la libertà senatoria contro l'assolutismo imperiale e la cristianizzazione, interrompendo un lungo oblio dell'autore.

[12] Ovviamente con "scritti" ci riferiamo agli *Annales* e alle *Historiae* (e non alle opere minori che hanno conosciuto fin dall'antichità una tradizione testuale distinta), forse già raccolti in un unico *liber* con una suddivisione interna in trenta libri a cui fa cenno anche Girolamo, in una preziosa testimonianza databile al 406 (*In Zach.* 3, 14: *Cornelius Tacitus, qui post Augustum usque ad mortem Domitiani vitas Caesarum triginta voluminibus exaravit*). Non possiamo, in ogni caso, dimo-

durre con maggiore coerenza quanto poi narrato nella seconda parte del passo, in cui si passa a enunciare quale sia stato l'effettivo ordine dell'imperatore e come sia, nei fatti, avvenuta la diffusione delle opere tacitiane.

Entriamo ora più nel merito della sezione più problematica. Il senso generale è abbastanza chiaro: per evitare che, a causa dell'incuria dei lettori, le poche copie di Tacito in circolazione andassero perdute, l'imperatore avrebbe ordinato che il *liber* del grande storico, ogni anno e a spese pubbliche, fosse copiato per dieci volte e gli esemplari ottenuti collocati nelle biblioteche.

Le *cruces* chiudono la pericope incomprensibile *evicos archis* che in vario modo si è cercato di emendare: l'apparato teubneriano di Hohl-Samberger-Seyfarth riporta solo alcune di queste proposte[13], che sono in realtà assai numerose e talora risultano ignote persino a chi ha riproposto, in tempi più vicini, la medesima soluzione, come nel caso di chi ha suggerito di leggere *in civicis archiis*, senza sapere che questa correzione era già stata avanzata dallo Scaligero[14].

---

strare che quanto leggeva il Padre della Chiesa, in particolare nella successione delle opere (prima gli *Annales* e poi le *Historiae*) e nell'articolazione in trenta libri, coincidesse col *liber* di cui qui si parla, ma è un'ipotesi più che probabile.

[13] Hohl-Samberger-Seyfarth 1965, 194. Alcune congetture, per quanto parecchio antiche, sono tuttora adottate in edizioni contemporanee: è il caso di *in demosi archiis* di Ulrich Obrecht (1646-1701) accolta da Ratti 2022, 1109, nota 31, il quale così traduce, a 628, la nostra pericope (mi limito a riportare il *locus desperatus*): «pour éviter que le livre ne disparisse à cause de l'incurie des lecteurs, il donna l'ordre qu'il soit recopié en dix exemplaires chaque année aux frais de l'État, qu'il soit placé dans les archives du peuple ainsi que dans les bibliothèques». Questa traduzione lascia intendere che per lo studioso francese, uno dei massimi interpreti dell'*Historia Augusta*, *in demosi archiis* sia da legare a *in bibliothecis* e che entrambi dipendano da *poni*. A mio parere *in archiis* è, invece, da porre in connessione con *scribi*, in linea, ad esempio, con la versione offerta da Paschoud 1996, 241: «pour éviter qu'il disparisse du fait de l'insouciance des lecteurs, il prescrivit que son ouvrage fût copié par année aux frais de l'État dans les……et déposé dans les bibliothèques». Più libera, ma di fatto in una prospettiva non dissimile da quella che prenderà Paschoud, la traduzione di Soverini 1983, 1114: «e affinché, per via dell'incuria dei lettori, non andassero perdute, ne fece fare ogni anno nei [...] dieci copie a cura dello Stato, da porre nelle biblioteche».

[14] La proposta è avanzata da Baglivi 2006, 70-72, peraltro con ottima *institutio* filologica. L'attribuzione a Scaligero si trova invece segnalata in *Scriptores Historiae Augustae ab Hadriano ad Numerianum*, a cura di H. Iordan e F. Eyssenhardt, Berlino 1864, vol. 2, 176.

Più di recente è stato congetturato *in aulicis archiis*[15], soluzione brillante, ma forse non proprio in sintonia col contesto dove chiaramente si fa allusione a una diffusione generalizzata, quindi non ristretta ai soli archivi di corte, ma aperta a tutti quelli pubblici; in senso opposto, appare poco convincente l'*in cunctis archiis* di Casaubon «banalmente ripetitivo», come giustamente è stato osservato, rispetto al precedente *in omnibus bibliothecis*[16].

Ovviamente, in casi del genere si deve operare per mera congettura: ogni proposta è, di conseguenza, fatalmente reversibile e, nel migliore dei casi, può avere la funzione, ovvia ma non sempre scontata, di sollecitare il lettore a prestare particolare attenzione intorno a un testo assai problematico. Le *cruces* restano, dunque, la soluzione più prudente dal punto di vista critico e filologico, ma non per questo, tuttavia, è obbligatorio rinunciare *a priori* al tentativo di avanzare, almeno con finalità "diagnostiche" (come avrebbe detto Maas), delle nuove proposte, magari su fondamenti e presupposti diversi rispetto a quelli utilizzati finora.

«On voudrait suppléer un mot désignant l'endroit où les copies auraient été exécutées»: così scrive Paschoud[17], che sta riprendendo, senza però menzionarlo, una formulazione analoga di Paolo Soverini, per il quale «il testo è irrimediabilmente corrotto; sotto la lezione *evicos archiis* di *P* si nasconde forse un sostantivo indicante l'officina scrittoria in cui venivano confezionate le copie dell'opera di Tacito»[18].

Confesso che questa ipotesi non mi pare convincente: perché, in un dettato così denso e sintetico, Vopisco (o chi per esso) doveva prendersi la briga di menzionare in dettaglio anche il luogo in cui era avvenuta la copiatura degli scritti tacitiani quando era più che sufficiente l'indicazione *in archiis* per individuare con precisione gli ambienti in cui questa operazione, con ogni verosimiglianza, si realizzava? E poi perché mettere sullo stesso piano gli *archia* e le *bibliothecae*[19], quando chiaramente si è affermato che gli scritti di Tacito dovevano essere conservati *in omnibus bibliothecis*? Gli *archia* dovevano quindi avere una funzione diversa da quella di fungere anch'essi

[15] Proposta avanzata da Lucarini 2012, 348.

[16] Così Baglivi 2006, 71.

[17] Paschoud 1996, 288.

[18] Soverini 1983, 1114, nota 4.

[19] Come emerge, ad esempio, dalla citata interpretazione di Ratti (cfr. *supra* nota 13).

da deposito delle copie eseguite, compito che, come detto sopra, era espressamente riservato alle biblioteche.

La ricerca di un termine che abbia la funzione di precisare in dettaglio i luoghi di copiatura sembra, quindi, poco probabile: *in archiis* è una formulazione di per sé chiara e comprensibile, senza bisogno di ulteriori specificazioni. A nostro avviso, tutto il senso del passo ruota, invece, intorno all'avverbio *publicitus*: il *liber* di Tacito doveva essere diffuso tra tutte le biblioteche dell'impero a spese dello stato. L'imperatore vuole, pertanto, che la copiatura di Tacito avvenga come se fosse un "atto pubblico", paragonabile alla riproduzione di un vero e proprio documento "ufficiale", garantito dalla supposta parentela con l'imperatore che fa dello storico una sorta di "proiezione", di *alter ego*, della stessa figura dell'omonimo imperatore.

Verso questa lettura può portare, in particolare, la parafrasi, totalmente ignorata dagli editori moderni, dell'erudito tardo-umanista Jacopo Strada (1507-1588) contenuta nella sua *Epitome thesauri antiquitatum* del 1553, chiaramente fondata sull'*Historia Augusta*, che viene più volte ripresa letteralmente, ma anche in forma più sintetica ed essenziale: «Cornelium Tacitum scriptorem historiarum parentis loco habuit [*scl.* Imperator Tacitus], eiusque libros in omnibus bibliothecis collocari iussit, et ne lectorum incuria perirent, decies singulis annis scribi publice curavit»[20].

Non ci deve stupire che Strada ricorra al plurale *libros*, al posto del singolare *librum*, né che menzioni il titolo come *historiarum* (e non *historiae Augustae*), visto che, al momento della pubblicazione dell'*Epitome*, i singoli libri delle opere maggiori erano distinti con sempre maggiore puntualità, per quanto la ripartizione tra *Historiae* e *Annales* non fosse ancora avvenuta con la nettezza che si avrà solo con l'edizione di Lipsio del 1574[21]. Nella sua versione Strada, dopo aver ripreso alla lettera la sequenza *ne lectorum incuria perirent*[22], parafrasa di fatto il resto del passo dell'*Historia Augusta*, forse anche per eludere il punto più problematico che in ogni caso viene sentito come non essenziale ai fini della comprensione visto che non viene affatto richiamato: resta, invece, evidente che, pur nella sinteticità del

[20] Così nell'edizione dell'*Epitome* stampata a Lione nel 1553, 159.

[21] Per una recente storia della riscoperta di Tacito in età umanistica e rinascimentale si rimanda, anche per l'analisi della bibliografia precedente, a Bartera 2024. Molto importanti anche i contributi di Buongiovanni 2023.

[22] Col solo adattamento del verbo al plurale, concordato col sottinteso *libri*.

dettato, il *focus* si concentra anche per Strada sul fatto che le copie di Tacito erano eseguite a spese pubbliche.

Proprio per evitare l'incuria dei lettori e incrementarne la diffusione, il *liber* di Tacito era, dunque, trattato con particolare riguardo e considerato, per volere dell'imperatore, alla stregua di un documento ufficiale. Qui però è forse necessario domandarsi se il *liber* fosse già circolante o non si faccia qui riferimento alla sua realizzazione per la prima volta, come un unico *codex* contenente *Annales* e *Historiae*, come si evince chiaramente dalla definizione di Tacito quale *scriptor historiae augustae* posta all'inizio del passo. Pur nella densità del nostro testo, non è da escludere che l'*incuria* dei lettori riguardasse in realtà la fase precedente, quando gli scritti maggiori di Tacito erano ancora suddivisi, stando alla celebre testimonianza di Girolamo prima ricordata[23], in *triginta volumina* prima di *Annales* e poi di *Historiae*. Forse tra le cause della scarsa attenzione dei lettori, oltre al fatto che Tacito era oggettivamente un autore "di nicchia" per stile e visione politica, non è da escludere che fosse d'ostacolo al suo successo anche la difficile fruizione dei suoi scritti, che continuavano ad avere un formato antiquato, ingombrante e molto scomodo.

La scelta più agile del *liber* avrebbe potuto, invece, favorire la circolazione del nostro storico: questo potrebbe spiegare la ragione per cui era opportuno che la pratica di copiatura, proprio perché compiuta *publicitus*, a spese dello stato, avvenisse nelle condizioni migliori per tutelare al meglio il testo e che, di conseguenza, si scegliessero luoghi che offrivano ampie garanzie in tal senso, come appunto gli *archia*. Del resto non si trattava di riprodurre un singolo atto o documento, per quanto lungo, ma un'opera complessa e articolata, modalità del resto eccezionale visto che la copiatura degli *auctores* avveniva di norma in *scriptoria* privati talora di famiglie autorevoli e facoltose[24].

È stata notata la somiglianza di questa pratica con quanto previsto in una legge del *Codex Theodosianus* del 372 indirizzata al *praefectus* di Costantinopoli Clearco in cui si ordina di individuare sette copisti esperti nella scrittura, quattro greci e tre latini, per sistemare i codici della biblioteca o per ripararli a causa della loro antichità, dan-

[23] Si veda *supra* la nota 12.

[24] Si veda l'esempio del ms. *Plutei* 36, 19 di Tito Livio con le *subscriptiones* a firma di esponenti di spicco, che si autodefinivano *viri clarissimi*, della famiglia dei Nicomachi (su cui Zetzel 1980).

do così origine allo *scriptorium* della capitale (14, 9, 2: *antiquarios ad bibliothecae codices componendos vel pro vetustate reparandos quattuor Graecos et tres Latinos scribendi peritos legi iubemus*)[25]. Il parallelo è interessante e offre un buon argomento a chi sostiene che il nostro passo rifletta una prassi tipica del IV secolo, confermando così la tesi che quanto esposto, dal rapporto di parentela dell'imperatore alla sua scelta di diffondere il testo dello storico, sia in realtà tutta una finzione[26]. È un'ipotesi molto plausibile, anche se non possiamo escludere *a priori* che anche nella seconda metà del III secolo si fosse a un certo punto manifestato, magari proprio in concomitanza del regno di questo imperatore (il cui atteggiamento filo-senatorio appare, in ogni caso, più che probabile), un reale interesse per Tacito e che questa operazione di copiatura, per così dire, orchestrata "dall'alto" abbia potuto rappresentare un antecedente di quanto poi stabilito dal *Codex*[27]. Tuttavia, va posto subito in rilievo un punto di evidente differenza: rispetto al nostro caso, manca, nella prescrizione del *Codex*, l'intento di una riproduzione e di una diffusione a larga scala dei testi che, per quanto restaurati, rimanevano in ogni caso sempre chiusi all'interno della biblioteca di Costantinopoli e non circolavano in quelle di altre località dell'impero come sarebbe accaduto invece alle copie del *liber* tacitiano.

Dopo questo inquadramento, proviamo ora ad avanzare anche noi un tentativo di correzione del nostro *locus*, senza escludere l'ipotesi che il guasto sia leggermente più ampio rispetto alla porzione chiusa tra *cruces* e che possa coinvolgere anche l'immediatamente precedente *in*.

Pertanto, proporrei di leggere in questo modo: *ne lectorum incuria deperiret, librum per annos singulos decies scribi publicitus* ***inclusum in archiis*** *iussit et in bibliothecis poni*[28]. Quindi il *liber* di

[25] Nel merito della questione ci limitiamo a rimandare all'ancora imprescindibile Dagron 1974, il quale analizza dettagliatamente il ruolo del prefetto Clearco e l'istituzione dello *scriptorium* all'interno della centralizzazione burocratica di Costantinopoli.

[26] È in estrema sintesi la tesi, tra gli altri, di Zecchini 1993.

[27] Si veda quanto scrive, in questa prospettiva di anticipazione al secolo precedente (soprattutto a proposito di testi destinati agli archivi pubblici), Baglivi 2006, 73, che si avvale, menzionandolo, dell'autorità di un grande esperto come Cavallo 1977, 118.

[28] Il participio di *includere* era già stato proposto da Novák 1884, 204, all'interno di vari suggerimenti relativi sia a questo passo sia anche a molti altri *loci*

Tacito, prezioso per la sua rarità, doveva essere *inclusus*, conservato, tenuto in custodia in luoghi protetti come gli archivi, *in archiis* (facilmente individuabili senza altre non necessarie precisazioni), dove era copiato, secondo l'ordine imperiale, in dieci copie ogni anno, le quali, a loro volta, erano successivamente poste nelle varie biblioteche.

L'errore si spiega per la vicinanza di un doppio *in* (*inclusum in*) che può aver tratto in errore un copista, magari già in una fase molto antica: forse è saltata la preposizione e chi scriveva, avendo bisogno di *in* per la reggenza di *archiis*, lo ha staccato da *inclusum* e ha poi malamente rabberciato quel che restava del participio. Privato del preverbio iniziale, il corpo della parola (-*clusum*) è rimasto in seguito incomprensibile. In uno stadio successivo della tradizione, in scrittura minuscola od onciale, l'esito corrotto di -*clusum* (magari letto erroneamente come *eclusum* o *evlusum* per la nota vicinanza grafica tra *cl* e *d/v*) è stato progressivamente banalizzato nell'inesistente *evicos*, come si legge nel codice *P*. Per questo, a nostro avviso, anche *in* andrebbe chiuso tra le *cruces*.

Si aggiunga poi un altro interessante dettaglio semantico, coerente con la prospettiva che il nostro *liber* rappresenti la raccolta, forse la prima, in forma di *codex* degli *Annales* e delle *Historiae* precedentemente distribuiti, come detto, in *triginta volumina*. *Includere* è anche il verbo utilizzato per indicare la pratica di racchiudere dei testi sparsi all'interno di un unico supporto librario: l'uso è già ciceroniano[29], si riscontra anche in storici come Livio[30] ed è attestato anche nell'*Historia Augusta* (*Gall.* 19, 6: *placuit triginta tyrannos uno volumine includere*).

Una simile proposta, posto che abbia un margine di plausibilità, potrebbe avere il vantaggio non solo e non tanto di offrire una possibile, per quanto ipotetica, spiegazione della genesi dell'errore testuale, ma soprattutto di valorizzare, come già intuito da vari interpreti (a iniziare dall'umanista Strada), il fatto che la scelta dell'imperatore, vera o presunta che fosse, di riprodurre in un numero ampio di copie il *liber* di Tacito avvenisse *publicitus*, a spese dello stato. Questa modalità del tutto particolare garantiva, infatti, agli scritti dello storico,

dell'*Historia Augusta*: in realtà lo studioso corregge *librum* in *libros* e propone *inclusos arcis*, nel senso di "chiusi in custodie".

[29] Si veda ad esempio *Catil.* 1, 4: *senatus consultum… inclusum in tabulis tamquam in vagina reconditum*.

[30] 45, 25, 3: *oratio Catonis… originum quinto libro inclusa*.

finora circolanti in ambiti alquanto ristretti, una sorta di autorevolezza "pubblica" e una certamente maggiore visibilità, permettendo a Tacito di entrare, seppure ancora con gradualità e misura, nel novero dei grandi storici di Roma. Non a caso, poco dopo, affermerà sempre il nostro "Vopisco" affermerà con enfasi all'inizio della successiva biografia di Probo, inserendo di fatto Tacito nel catalogo dei grandi storici di Roma (2, 7: *non Sallustios, Livios, Tacitos, Trogos atque omnes disertissimos*).

BIBLIOGRAFIA

ANGELONI 1878 = F. Angeloni, *Storia di Terni*, Pisa.

BAGLIVI 2006 = N. Baglivi, *Su Hist. Aug. Tac. 10, 3,* in Id., *Interventi sull'*Historia Augusta, Caserta, 69-74.

BARTERA 2024 = S. Bartera, *La riscoperta di Tacito nel Rinascimento: tra filologia e politica*, in S. Audano (cur.), *Aspetti della fortuna dell'antico nella cultura europea (Atti della Diciannovesima Giornata di Studi, Sestri Levante, 17 marzo 2023),* Campobasso-Foggia, 11-35.

BIRLEY 2003 = A.R. Birley, *The* Historia Augusta *and Pagan Historiography*, in G. Marasco (cur.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, Leiden, 127-149.

BUONGIOVANNI 2023 = C. Buongiovanni, *Reception, Antiquity*, in V.E. Pagán (cur.), *The Tacitus Encyclopedia*, Chichester, 875-876.

CALLU 2006 = J.-P. Callu, *Aurélius Victor et l'interrègne de 275: problèmes historiques et textuels*, in Id., *Culture profane et critique des sources de l'antiquité tardive: trente et une études de 1974 à 2003*, Rome.

CAVALLO 1977 = G. Cavallo, *Conservazione e perdita dei testi greci: fattori materiali, sociali, culturali*, in A. Giardina (cur.), *Società romana e impero tardoantico. IV. Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura*, Roma-Bari, 83-172.

DAGRON 1974 = G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris.

DAVENPORT 2014 = C. Davenport, *M. Claudius Tacitus: Senator or Soldier?, Latomus*, 73/1, 174-187.

GNOLI 2020 = T. Gnoli, *Alcuni temi arcaici presenti in Trebellius Pollio e in Flavius Vopiscus*, *Lexis*, (n.s.), 38/2, 553-578.
HOHL 1911 = E. Hohl, *Vopiscus und die Biographie des Kaisers Tacitus*, *Klio*, 11/3, 284-324.
HOHL-SAMBERGER-SEYFARTH 1965 = E. Hohl – Ch. Samberger – W. Seyfarth, *Scriptores Historiae Augustae*, Lipsiae, vol. 2.
LUCARINI 2012 = C. Lucarini, *Per il testo degli* Scriptores Historiae Augustae, *Hyperboreus*, 18/2, 325-352.
MOLINIER ARBO 2013 = A. Molinier Arbo, *Le Sénat romain, les cités de l'Empire et la* libertas *dans l'Histoire Auguste*, *DHA. Supplément* 9, 91-111.
NERI 2002 = V. Neri, *L'imperatore come* miles. *Tacito, Attalo e la datazione dell'Historia* Augusta, in G. Bonamente – F. Paschoud (curr.), *Historiae Augustae Colloquium Perusinum*, Bari, 373-396.
NOVÁK 1884 = R. Novák, *K textu Scriptorum historiae Augustae*, in *Listy filologické*, Praha, 194-206.
PASCHOUD 1967 = F. Paschoud, *Roma Aeterna*, Rome.
PASCHOUD 1996 = F. Paschoud (cur.), *Histoire Auguste. Vies d'Aurélien et de Tacite*, Paris.
RATTI 2022 = S. Ratti (cur.), *Histoire Auguste et autres historiens païens*, Paris.
SAVINO 2017 = E. Savino, *Ricerche sull'*Historia Augusta, Napoli.
SOVERINI 1983 = P. Soverini (cur.), *Scrittori della Storia Augusta*, Torino.
SYME 1971 = R. Syme, *Emperors and biography. Studies in the* Historia Augusta, Oxford.
ZECCHINI 1993 = G. Zecchini, *La fortuna di Tacito e l'*Historia Augusta, in Id., *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma, 181-192.
ZETZEL 1980 = J.E.G. Zetzel, *The Subscriptions in the Manuscripts of Livy and Fronto and the Meaning of* Emendatio, *CPh*, 75, 38-59.
ZUGRAVU 2022 = N. Zugravu, Veterum principum exempla superare: *un motiv retoric şi ideologic în epigrafia, istoriografia şi oratoria latină târzie*, *C&C*, 17/1, 309-335.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 129-163
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.129

I *VERSVS DE BIBLIOTHECA* DI ISIDORO DI SIVIGLIA: AUTORI RAPPRESENTATI E FONTI UTILIZZATE[*]

Immacolata AULISA
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Isidore of Seville,* Versus Isidori*, libraries, Visigothic Hispania, classical tradition, transmission of knowledge.*

Abstract: ***Isidore of Seville's* Versus de bibliotheca*: authors represented and sources used***. *This article examines the* Versus Isidori *as a source for reconstructing the library and cultural programme of Isidore of Seville. Rather than reading the poems as a straightforward catalogue of books actually held in the episcopal library, the study distinguishes between authors represented, works used by Isidore, and texts materially available to him. The analysis considers the manuscript tradition, the possible epigraphic and iconographic setting of the* Versus*, and the hierarchy of knowledge they construct. Scripture occupies the central position, while classical authors are selected and refunctionalized according to Christian criteria. The* bibliotheca *thus emerges not simply as a repository of books, but as an ordered representation of knowledge within Isidore's intellectual and episcopal project.*

Cuvinte-cheie: *Isidor de Sevillia,* Versus Isidori*, Hispania vizigotă, tradiția clasică, transmitere a cunoașterii.*

---

[*] A Nelu, studioso insigne, che ha dedicato lunghi anni all'indagine storica e all'insegnamento, lasciando un segno profondo nell'avanzamento degli studi e nella formazione di numerosi allievi. Queste pagine vogliono essere testimonianza della mia profonda stima e sincera gratitudine per il rigore scientifico, la generosità umana e intellettuale e la costante disponibilità al dialogo che ne hanno contraddistinto l'intero magistero accademico. Con l'augurio che il compimento della sua attività istituzionale segni l'inizio di una nuova stagione, altrettanto ricca e feconda di studi, progetti e incontri. Il presente studio costituisce uno degli esiti delle ricerche sviluppate nell'ambito del Progetto PRIN 2022 *TeReRe: Textual and Religious Resilience. A New Intercultural and Interreligious Perspective on Texts and Images Circulation in the Late Antique Mediterranean* (n. 2022H3KC95 – CUP H53C24001350006), finanziato dal Ministero dell'Università e della Ricerca.

Rezumat: **Versus de bibliotheca *a lui Isidor de Sevilla: autorii reprezentați și sursele utilizate.*** *Acest articol examinează* Versus Isidori *ca sursă pentru reconstituirea bibliotecii și a programului cultural al lui Isidor de Sevilla. În loc să interpreteze poemele drept un simplu catalog al cărților aflate efectiv în biblioteca episcopală, studiul face distincție între autorii reprezentați, operele utilizate de Isidor și textele care îi erau disponibile în mod material. Analiza ia în considerare tradiția manuscrisă, posibilul context epigrafic și iconografic al scrierii, precum și ierarhia cunoașterii pe care acestea o construiesc. Scriptura ocupă poziția centrală, în timp ce autorii clasici sunt selectați și revalorificați în funcție de criterii creștine. Astfel,* bibliotheca *se conturează nu doar ca un depozit de cărți, ci ca o reprezentare ordonată a cunoașterii în cadrul proiectului intelectual și episcopal al lui Isidor.*

1. Introduzione

Le opere di Isidoro di Siviglia costituiscono un osservatorio privilegiato per indagare le modalità di formazione, organizzazione e trasmissione del sapere nell'*Hispania* visigota. La vastità degli interessi documentati dalla produzione isidoriana, l'ampiezza delle tradizioni letterarie alle quali il vescovo poté attingere e il ruolo assunto dalle *Etymologiae* nella cultura medievale hanno indotto da tempo gli studiosi a interrogarsi sulla consistenza del patrimonio librario disponibile nella sede episcopale sivigliana e sulla fisionomia della biblioteca di cui il vescovo poté disporre[1]. Ricostruire tale biblioteca[2] significa, tuttavia, confrontarsi con una documentazione frammentaria e, soprattutto, con la difficoltà di distinguere tra i libri effettivamente posseduti, le opere consultate direttamente e le fonti conosciute attraverso mediazioni patristiche. La menzione del nome di un autore non dimostra necessariamente l'esistenza del relativo manoscritto che ne contenesse l'opera; allo stesso modo, una citazione o una reminiscenza presente nelle opere di Isidoro non implica sempre la consultazione diretta

[1] Cfr., tra gli altri, J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1983[2] [ed. or. Paris, 1959], 735-762; C. Codoñer, *El mundo cultural de Isidoro de Sevilla*, in *San Isidoro: Doctor Hispaniae*, Sevilla, 2002, 97-111; J. C. Martín Iglesias, *La biblioteca cristiana de los padres hispanovisigodos (siglos VI-VII)*, *Veleia*, 30, 2013, 259-288; J. Elfassi, *Connaître la bibliothèque pour connaître les sources*, *AntTard*, 23, 2015, 59-66; Id., *Nuevas fuentes en la biblioteca de Isidoro de Sevilla*, in *Latinidad medieval hispánica*, ed. J.F. Mesa Sanz, Firenze, 2017, 107-116.

[2] Della biblioteca divenuta celebre nella storia culturale dell'Occidente altomedievale non è sopravvissuta alcuna traccia materiale, anche a causa delle profonde trasformazioni conosciute da Siviglia nei secoli successivi.

dell'*auctor*, poiché il materiale poteva essere giunto attraverso traduzioni, commenti grammaticali, florilegi, compilazioni. La ricostruzione della biblioteca deve dunque procedere parallelamente a quella delle vie attraverso le quali testi e conoscenze raggiunsero il vescovo di Siviglia[3].

Una testimonianza di particolare interesse è costituita, sotto questo profilo, dai *Versus Isidori* o *Versus de bibliotheca* (= *Versus*), raccolta di ventisette componimenti in distici elegiaci tramandati sotto il nome del vescovo di Siviglia[4]. La complessità della loro tradizione manoscritta[5] e il lungo dibattito relativo all'autenticità hanno condizio-

[3] M. C. Díaz y Díaz, *La transmisión de los textos antiguos en la Península Ibérica en los siglos VII-XI*, in *La Cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo*. Atti della XXII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 18-24 aprile 1974), Spoleto, 1975, 133-175; G. Barret, *God's Librarian: Isidore of Seville and His Literary Agenda*, in *A Companion to Isidore of Seville*, ed. A. Fear, J. Wood, Leiden-Boston, 2020, 78-83.

[4] La storia editoriale dei *Versus de bibliotheca* prende avvio alla metà del XVII secolo, quando J. Tamayo de Salazar li incluse tra le opere di Isidoro di Siviglia (*Martyrologium Hispanicum*, II, Lyon, 1652, 488-490). A questa prima edizione fecero seguito quelle di L.A. Muratori (*Anecdota*, II, Napoli, 1697, 208, successivamente riproposta a Milano nel 1713², 156-158) e di E. Flórez (*España Sagrada*, IX, Madrid, 1752, 412-416). Un significativo progresso sul piano ecdotico si ebbe tuttavia soltanto con F. Arévalo, che inserì i *Versus* nella sua monumentale edizione delle opere isidoriane (*S. Isidori Hispalensis opera omnia*, VII, Roma, 1797, 179-183), il cui testo conobbe poi larga diffusione attraverso la ristampa nella *Patrologia Latina* (*PL* 83, 1107-1111). Una nuova fase degli studi si aprì agli inizi del Novecento. C. Pascal (*I Versus de bibliotheca*, in *Letteratura latina medievale. Nuovi saggi e note critiche*, Catania, 1909, 39-53) pubblicò i componimenti sulla base del ms. *Ambrosianus C 74 Sup*. e, muovendo dall'eterogeneità dei testi e dalla diversità delle loro funzioni pragmatiche, ne mise in discussione l'unitaria paternità isidoriana, prospettando l'intervento di più versificatori e riconoscendo a Isidoro soprattutto il ruolo di «raccoglitore». Seguì l'edizione di A. Riese (*Nachträge und Beiträge zur lateinischen Anthologie*, *RhM*, 65, 1910, 486-503), mentre un decisivo avanzamento nella ricostruzione della tradizione manoscritta fu rappresentato dal lavoro di Ch. H. Beeson (*Isidor-Studien. Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, München, 1913, 157-166), la cui edizione rimase a lungo il principale testo critico di riferimento. Nel 1960 A. Ortega offrì dei *Versus* una nuova edizione, corredando il testo di un ampio studio filologico (*Los Versus Isidori*, *Helmantica*, 12, 1960, 260-299). La più recente edizione critica è quella di J. M. Sánchez Martín, *Isidori Hispalensis Versus*, Turnhout, 2000 (*CCSL* 113A), fondata su un riesame complessivo della tradizione manoscritta e accompagnata da un articolato studio della trasmissione del testo.

[5] Oltre alle edizioni già citate, tra i contributi più recenti cfr. J. Elfassi, rec. a Sánchez Martín 2000, *REL*, 79, 2001, 263-265; P. Hamblenne, *Les Tituli bibliothecae sont-ils d'Isidore?*, *RBPh*, 80, 2002, 239-256; J. Gil, *Marcial en España*,

nato la valutazione del loro valore documentario; il progressivo consolidarsi dell'attribuzione isidoriana consente tuttavia di interrogarli nuovamente non soltanto come possibile testimonianza della biblioteca episcopale, ma come documento delle modalità attraverso le quali Isidoro selezionava, classificava e rappresentava gli *auctores* e i saperi posti alla base del proprio progetto culturale.

Muovendo da tali premesse, il presente contributo intende riesaminare i *Versus* nella loro tradizione e nella loro possibile destinazione materiale, per interrogarsi sulla configurazione della *bibliotheca* che essi rappresentano. La sequenza dei *tituli*, la possibile associazione tra testi, immagini e *armaria*, la presenza della Scrittura e dei principali *auctores* cristiani, il diverso trattamento riservato alla tradizione classica, nonché l'inclusione della storia, del diritto, della medicina e degli spazi destinati alla produzione libraria concorrono infatti a delineare un programma più articolato di quanto possa suggerire la semplice ipotesi di un catalogo. L'analisi della raccolta diviene così anche un'indagine sulle modalità dell'operazione culturale isidoriana. I *Versus*, il *De viris illustribus* e le *Etymologiae*, pur nella diversità dei generi e delle finalità, sembrano infatti condividere una medesima tensione verso la selezione, la classificazione e la riorganizzazione del patrimonio ricevuto. Ci si può interrogare pertanto, sul modo in cui il vescovo di Siviglia trasformò una pluralità di tradizioni in un sapere ordinato, destinato a essere trasmesso a nuovi lettori e a esercitare un'influenza profonda sulla cultura medievale.

2. I Versus Isidori*: tradizione, autenticità e natura della raccolta*

L'attribuzione isidoriana della raccolta è stata al centro di un articolato dibattito critico, reso particolarmente complesso dalla ricchezza e dalle caratteristiche della sua tradizione manoscritta. I *Versus* conobbero infatti un'ampia circolazione già nell'alto Medioevo: singoli componimenti o loro riecheggiamenti sono attestati, tra VII e IX secolo, presso autori quali Eugenio di Toledo, Beda, Teodulfo di Orléans,

Humanitas, 56, 2004, 228-229; J. C. Martín Iglesias, *Nouvelles réflexions sur la tradition manuscrite des Versus Isidori (CPL 1212)*, in *Poesía latina medieval (siglos V-XV). Actas del IV Congreso del «Internationales Mittellateinerkomitee»* (Santiago de Compostela, 12-15 septiembre de 2002), edd. M. C. Díaz y Díaz, J. M. Díaz de Bustamante, Firenze, 2005, 123-136.

Paolo Alvaro di Cordova. La circostanza che tali riprese non sempre fossero accompagnate da un'esplicita indicazione della paternità isidoriana contribuì ad alimentare i dubbi circa l'autenticità dell'opera[6].

Un elemento preso in considerazione nel dibattito è rappresentato dalla *Renotatio librorum divi Isidori* di Braulione, che non annovera la raccolta tra le opere attribuite a Isidoro. Il silenzio della *Renotatio* su questo testo non ha ricevuto un'interpretazione univoca da parte della critica, che ne ha valutato in maniera differente la portata ai fini della questione attributiva. Già Charles Henry Beeson[7], pur rilevando l'assenza dei *Versus* nell'elenco delle opere isidoriane, non riteneva che tale circostanza costituisse di per sé un argomento decisivo contro la loro autenticità, dal momento che il catalogo braulioniano non poteva essere considerato necessariamente esaustivo. Nella medesima direzione si espresse Paul Séjourné[8], il quale osservava che «la liste que Braulion nous présente, un biographe averti, il se garde de la donner comme complète». Secondo lo studioso, Braulione avrebbe anzi potuto omettere deliberatamente alcune opere nelle quali l'apporto personale di Isidoro risultava meno immediatamente riconoscibile, come la revisione del testo biblico. Di diverso avviso fu Ángel Custodio Vega[9], che attribuì scarso valore alla formula con cui Braulione introduce e circoscrive il proprio elenco (*sunt et alia huius viri multa opuscula*), interpretandola sostanzialmente come una clausola priva di effettive implicazioni circa l'esistenza di altre opere. Su tale presupposto, lo studioso considerava la *Renotatio* un catalogo sostanzialmente completo della produzione isidoriana e, di conseguenza, assegnava particolare rilievo all'assenza dei *Versus*.

[6] U. Domínguez del Val, *Historia de l'antigua literatura latina hispano-cristiana*. III. *San Isidoro de Sevilla*, Madrid, 1998, 157. Sulla tradizione indiretta dei *Versus* nel Medioevo cfr. P. F. Alberto, *Gli epigrammi di Isidoro di Siviglia nei materiali grammaticali altomedievali*, in *Scholae discimus. Pratiques scolaires dans l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Age*, ed. C. Longobardi, Chr. Nicolas, M. Squillante, Lyon, 2014, 13-34.

[7] Ch. H. Beeson, *Isidor-Studien*, cit., 133-166.

[8] P. Séjourné, *Le dernier Père de l'Eglise, Saint Isidore de Séville, son rôle dans l'histoire du droit canonique*, Paris, 1929, 47.

[9] A. C. Vega, *El «Liber de haeresibus» de san Isidoro de Sevilla y el Códice Ovetense*, *La Ciudad de Dios*, 171, 1958, 256-257; Id., *Cuestiones críticas de las biografías isidorianas*, in *Isidoriana*, ed. Díaz y Díaz, León, 1961, 84.

Come mette in rilievo José María Sánchez Martín[10], il valore probatorio di tale *argumentum e silentio* deve, tuttavia, essere valutato con cautela. La stessa formulazione adottata da Braulione, che dichiara di ricordare le opere di Isidoro giunte a sua conoscenza, non autorizza infatti ad attribuire al catalogo un carattere programmaticamente esaustivo. Se appare ragionevole supporre che difficilmente potessero sfuggirgli gli scritti di maggiore consistenza e diffusione, non può essere esclusa l'omissione di testi più brevi, occasionali o comunque percepiti come secondari. In questa prospettiva, l'assenza dei *Versus Isidori* nella *Renotatio* non sembra costituire, da sola, un elemento sufficiente per negarne la paternità isidoriana. A confermare la necessità di non identificare automaticamente il catalogo braulioniano con l'intera produzione di Isidoro concorre, inoltre, la questione dell'epistolario, oggi conservato solo in minima parte[11]. La perdita di una porzione consistente della corrispondenza isidoriana non soltanto rende più difficile ricostruire nella sua interezza l'attività letteraria del vescovo di Siviglia, ma sottrae testimonianze che avrebbero potuto contribuire a chiarire l'attribuzione e la cronologia di alcuni suoi scritti. La *Renotatio* costituisce dunque una testimonianza imprescindibile per la ricostruzione del *corpus* isidoriano, senza che ciò implichi necessariamente il riconoscimento del suo carattere completo ed esaustivo.

Nel dibattito sull'autenticità risultarono particolarmente significativi gli studi di Charles Henry Beeson[12], destinati a trovare ulteriore sviluppo nelle successive ricerche di Carl Weyman[13]. Tali contributi concorsero a consolidare progressivamente l'attribuzione della raccolta a Isidoro, in seguito condivisa da larga parte della critica filologica e patristica. Alla definizione della questione contribuirono anche José Vives[14] e Jacques Fontaine[15], il quale tornò in più occasioni sui *Versus* nel quadro delle sue ricerche sulla cultura letteraria e sulla biblioteca

[10] J. M. Sánchez Martín, *Isidori Hispalensis Versus*, cit., 25.

[11] Sull'epistolario cfr. ora P. Mascoli, *Isidoro di Siviglia, Lettere*, *SLD*, 25, 62/63, 2024, 5-44.

[12] Ch. H. Beeson, *Isidor-Studien*, cit., 133-166.

[13] C. Weyman, *Zu den Versen Isidors von Sevilla über seine Bibliothek*, in *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinische Poesie*, München, 1926, 171-177.

[14] J. Vives, *San Isidoro nuestro maestro y su biblioteca*, Barcelona, 1956.

[15] J. Fontaine, *Quelques problemes relatifs a Isidore de Séville*, *REL*, 23, 1945, 77-79; Id., *Isidore de Séville et la culture classique*, cit., 735-762; Id., *Les relations culturelles entre l'ltalie Byzantine et l'Espagne wisigothique: la présence d'Eugippius dans la bibliotheque de Séville*, *EClás*, 26, 1984, 9-29.

isidoriana. A favore della paternità isidoriana sono state inoltre richiamate numerose corrispondenze linguistiche e stilistiche con le opere del vescovo di Siviglia, insieme ad alcuni elementi interni alla raccolta. Tra questi è stata considerata significativa anche l'assenza di qualsiasi celebrazione encomiastica di Isidoro: qualora i componimenti fossero stati composti da un autore diverso, ci si potrebbe infatti attendere almeno un riferimento elogiativo al vescovo e alla sua attività culturale. Si tratta, naturalmente, di un argomento indiziario che acquista valore solo se considerato congiuntamente agli altri elementi addotti a sostegno dell'attribuzione. Nel corso del XX secolo i principali editori e studiosi dei *Versus* si sono espressi a favore della paternità isidoriana[16]. Tale attribuzione, riaffermata con particolare decisione da José María Sánchez Martín[17], e successivamente ribadita da José Carlos Martín Iglesias[18], ha finito per imporsi negli studi, senza incontrare ulteriori significative obiezioni, fatta eccezione per la posizione di Pierre Hamblenne[19].

Alcuni elementi interni sono stati utilizzati per proporre una datazione dei componimenti. I *tituli* dedicati a Gregorio Magno e a Leandro sembrano infatti presupporre la morte di entrambi; qualora la loro composizione fosse di poco successiva alla scomparsa dei due ecclesiastici, la raccolta, o almeno un nucleo di essa, potrebbe essere ricondotta ai primi anni del VII secolo[20]. Il dato deve essere tuttavia valutato con cautela, soprattutto alla luce della possibilità che la raccolta

[16] Cfr. A. Riese, *Nachträge und Beiträge*, cit., 495-503; Ch. H. Beeson, *Isidor-Studien*, cit.; A. Ortega, *Los Versus Isidori*, cit., 261-300; J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique*, cit., 738-741.

[17] J. M. Sánchez Martín, *Isidori Hispalensis Versus*, cit.

[18] J. C. Martín Iglesias, *Isidorus Hispalensis ep.: Versus sancti Isidori*, in *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Mediaeval Latin Texts and their Transmission. Te.Tra. 2*, a cura di P. Chiesa, L. Castaldi, Firenze, 2005, 396-397; Id., *Nouvelles reflexions*, cit., 123-136.

[19] P. Hamblenne, *Les Tituli bibliothecae*, cit., 239-256. In un'ampia recensione all'edizione del *Corpus Christianorum*, lo studioso sottopone la raccolta a un nuovo riesame, condotto tanto sul versante della tradizione manoscritta quanto su quello dell'analisi letteraria, linguistica e prosodica, pervenendo a conclusioni nettamente contrarie all'attribuzione isidoriana. La composizione dei *tituli* viene infatti ricondotta non a Isidoro, bensì a figure di più modesta competenza letteraria e linguistica, verosimilmente attive negli *scriptoria*: essi sarebbero stati «'bricolés' par des clercs latinisés ainsi, mais cantonnés, pour leur connaisance superficielle de la langue [...], dans les tâches matérielles des *scriptoria*» (p. 255).

[20] G. Barret, *God's Librarian*, cit., 69.

abbia conosciuto differenti fasi di composizione e organizzazione. Come frequentemente accade nella trasmissione delle opere isidoriane, infatti, anche i *Versus* sono pervenuti attraverso una tradizione manoscritta tutt'altro che uniforme. All'interno di essa, sono state individuate due principali recensioni: una breve, costituita da quindici componimenti, e una più ampia, che ne comprende ventiquattro.

Sulla base dell'esame storico e codicologico della tradizione manoscritta da parte dell'ultimo editore, José María Sánchez Martín[21], si può escludere che le due tradizioni nelle quali i *Versus* sono giunti fino a noi debbano essere ricondotte a due successive redazioni dell'opera. Le divergenze che le caratterizzano non sarebbero da considerarsi, infatti, il risultato di interventi autoriali o di successive rielaborazioni, ma troverebbero più plausibile spiegazione nelle trasformazioni intervenute nel corso della trasmissione del testo. La sostanziale coerenza contenutistica della raccolta indurrebbe pertanto a riconoscere nelle due versioni altrettanti rami di una medesima tradizione, riconducibili a un archetipo comune che lo studioso identifica, con un significativo grado di probabilità, con il complesso originario dei *tituli* destinati a ornare gli ambienti della biblioteca episcopale di Siviglia. All'interno di tale ricostruzione, la versione *brevior* rappresenterebbe lo stadio più antico della circolazione dei *Versus*. La concorde attribuzione a Isidoro attestata dai manoscritti viene considerata un elemento a favore della responsabilità dello stesso vescovo di Siviglia nella costituzione di questa prima raccolta. Secondo Sánchez Martín, Isidoro avrebbe selezionato alcuni *tituli* già composti per gli ambienti del palazzo episcopale e li avrebbe successivamente riutilizzati in un diverso contesto, forse ponendoli in apertura di opere destinate agli scambi librari intrattenuti con altri esponenti della cultura ecclesiastica del tempo. In questa prospettiva, testi originariamente concepiti per una funzione prevalentemente epigrafica e ornamentale avrebbero conosciuto una sia pur limitata circolazione libraria.

Non sarebbe pertanto necessario postulare, come aveva fatto Charles Henry Beeson, che la *recensio brevior* costituisca il risultato della mutilazione di una raccolta originariamente più ampia. Una simile ipotesi, oltre a non spiegare adeguatamente la perdita selettiva di *tituli* pertinenti a sezioni differenti del complesso episcopale, lascia irrisolta anche la questione del loro diverso ordinamento. Più verosimile

[21] J. M. Sánchez Martín, *Isidori Hispalensis Versus*, cit.

appare, secondo José María Sánchez Martín, che la versione breve comprendesse fin dall'origine soltanto i componimenti che essa conserva, selezionati tra quelli riferibili ai tre distinti ambienti cui i *tituli* erano destinati – biblioteca, spezieria e *scriptorium* – e forse ordinati in funzione delle opere alle quali vennero successivamente premessi. Lo studioso non esclude, peraltro, che alcuni dei componimenti attestati esclusivamente dalla *recensio longior* possano essere stati composti dallo stesso Isidoro in un momento successivo. La circolazione della *brevior* sembra essere rimasta relativamente limitata e sostanzialmente circoscritta all'ambito iberico.

Diversa si configura la vicenda della *recensio longior*, la cui formazione José María Sánchez Martín colloca probabilmente dopo la morte di Isidoro. Essa sarebbe nata dall'iniziativa di discepoli o membri della cerchia isidoriana, che avrebbero riunito i *tituli* ancora conservati nei diversi ambienti del palazzo episcopale sivigliano, dando così origine a una raccolta più ampia. Non si tratterebbe, dunque, di una seconda redazione d'autore, bensì di una diversa configurazione della medesima tradizione testuale, costituitasi attraverso il recupero e l'aggregazione dei componimenti attribuiti al vescovo. Fu soprattutto questa versione a conoscere una rapida e considerevole diffusione al di fuori della penisola iberica. La sua trasmissione appare strettamente connessa a quella delle *Quaestiones in Vetus Testamentum*, alle quali i *Versus* risultano frequentemente associati nei manoscritti. Un primo tramite della loro circolazione europea potrebbe essere individuato nei rapporti tra l'ambiente sivigliano e gli *scriptoria* romani, alimentati dagli scambi librari già attestati all'epoca di Leandro, fratello e predecessore di Isidoro sulla cattedra episcopale, e di Gregorio Magno.

Un ulteriore terreno d'indagine è costituito dalle fonti letterarie dei *Versus*. Agli studi di Alexander Riese[22], Charles Henry Beeson[23] e Carl Weyman[24], che avevano già posto in evidenza la presenza di modelli classici nella composizione degli epigrammi, si aggiunse il contributo di José Madoz[25], cui si deve l'individuazione di ulteriori reminiscenze degli epigrammi di Marziale. Tali riscontri hanno consentito di precisare il ruolo esercitato dalla tradizione epigrammatica latina nella

[22] A. Riese, *Nachträge und Beiträge*, cit., 486-503.

[23] Ch. H. Beeson, *Isidor-Studien*, cit., 133-166.

[24] C. Weyman, *Zu den Versen Isidors von Sevilla*, cit., 171-177.

[25] J. Madoz, *Nuevas fuentes de los Versus Isidori*, *Estudios Eclesiásticos*, 21, 1947, 217-223.

genesi dei *Versus* e, più in generale, di inserirli nel più ampio problema del rapporto di Isidoro con la cultura letteraria classica. Molto puntuali sono anche le pagine dedicate a tale questione da Jacques Elfassi[26] e dallo stesso José María Sánchez Martín[27].

Per valutare il valore dei *Versus* ai fini della ricostruzione del patrimonio librario sivigliano occorre anzitutto chiarire quale fosse la loro originaria collocazione materiale. Anche qualora si ammettesse che i distici fossero apposti alle pareti, agli armadi o ai contenitori destinati alla custodia dei manoscritti, tale circostanza costituirebbe soltanto un indizio, per quanto significativo, dell'effettiva corrispondenza tra le iscrizioni e i testi in essi conservati. In almeno due componimenti il riferimento ai contenitori librari appare esplicito, in relazione rispettivamente agli scritti di carattere storico e giuridico; in altri casi, tuttavia, la natura stessa dei *tituli* sembra suggerire una diversa destinazione. Particolarmente significativi sono, sotto questo profilo, i componimenti nei quali l'autore celebrato prende direttamente la parola o viene solennemente apostrofato dal poeta. Una simile costruzione potrebbe presupporre non tanto una semplice iscrizione identificativa apposta a un armadio, quanto un più articolato programma figurativo, nel quale il testo poetico accompagnava l'immagine dell'autore rappresentato sulle pareti della biblioteca, eventualmente in corrispondenza degli arredi destinati a custodirne le opere. A sostegno di tale ipotesi può essere richiamato il primo distico relativo alla spezieria episcopale, che attesta esplicitamente la presenza di una decorazione pittorica raffigurante celebri figure della tradizione medica: «Questa pittura rappresenta l'effigie dei grandi uomini che la medicina celebra nel mondo come illustri maestri» (*Vers.* XVI, 1-2). I *Versus* potrebbero pertanto essere interpretati come parte di un programma insieme testuale e iconografico, destinato a organizzare e qualificare simbolicamente gli spazi del complesso episcopale.

L'ipotesi di una funzione insieme epigrafica e decorativa dei *Versus* è stata sviluppata da Jacques Fontaine[28], secondo il quale i compo-

[26] J. Elfassi, *Connaître la bibliothèque*, cit., 59-66.

[27] J. M. Sánchez Martín, *Isidori Hispalensis Versus*, cit., 37-74; cfr. anche F. Bordone, *In biblioteca con Marziale: intertestualità e implicazioni metaletterarie nei Versus Isidori*, in *Poetica spolia. Il reimpiego del testo dei poeti nei generi letterari della tarda latinità*. Atti del convegno (Napoli, 27-28 ottobre 2022), Trieste, 2024, 245-274.

[28] J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique*, cit., 738-741.

nimenti sarebbero stati concepiti per essere collocati sugli armadi destinati alla custodia dei libri[29], o immediatamente al di sopra di essi, in corrispondenza delle immagini degli autori celebrati. Una simile organizzazione dello spazio librario non costituirebbe un'innovazione isidoriana, ma si inserirebbe in una tradizione già attestata a Roma. Fontaine richiama, in particolare, due significativi precedenti: la biblioteca fatta allestire da papa Agapito presso il *clivus Scauri*[30] e quella dello *scrinium* Lateranense. In quest'ultima, il rinvenimento *in situ* di una raffigurazione di Agostino corredata dal relativo distico epigrafico documenta concretamente l'associazione tra immagine dell'autore e testo poetico[31]. Il possibile assetto della biblioteca episcopale sivigliana troverebbe così un precedente in modelli tardoantichi nei quali arredo librario, rappresentazione figurativa e iscrizione concorrevano alla costruzione di un programma unitario di organizzazione e autorappresentazione della cultura. Secondo Fontaine, le analogie con i precedenti romani consentirebbero di ipotizzare che nell'allestimento della biblioteca episcopale di Siviglia fosse operante anche la volontà di richiamarsi al prestigio delle biblioteche pontificie. A sostegno di tale interpretazione lo studioso richiama alcuni significativi parallelismi testuali. Particolarmente significativo è il confronto tra uno dei distici isidoriani dedicati ad Agostino e l'iscrizione che accompagnava l'effigie del vescovo di Ippona al Laterano: pur attraverso formulazioni differenti, entrambi esprimono il primato riconosciuto alla sua opera rispetto a quella degli altri Padri. All'affermazione dell'epigramma lateranense, *Diversi diversa patres, sed hic omnia dixit*, corrisponde infatti,

[29] Una possibile conferma della natura di «scrittura esposta» del ciclo epigrammatico potrebbe provenire da un antico catalogo della biblioteca di Lorsch, tràdito dal ms. *Vat. Pal. Lat. 1877*. Nel registrare i *Versus*, il catalogo li descrive infatti come *versus qui scripti sunt in armario suo [i.e. Isidori] ab ipso compositi*, attestandone così, almeno secondo la testimonianza del compilatore, la destinazione a essere apposti sugli *armaria* della biblioteca isidoriana (cfr. J. M. Sánchez Martín, *Isidori Hispalensis Versus*, cit., 134; A. Häse, *Mittelalterliche Bücherverzeichnisse aus Kloster Lorsch*, Einleitung, Edition und Kommentar, Wiesbaden, 2002, 274 s.).

[30] Sulla biblioteca cfr. H.-I. Marrou, *Autour de la bibliothèque du pape Agapit*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 48, 1931, 124-169.

[31] Cfr. Ph. Lauer, *Les fouilles du Sancta Sanctorum au Latran*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 20, 1900, 250-287; H.-I. Marrou, *Autour de la bibliothèque*, cit., 124-169; K. Christ, *Bibliotheksgeschichte des Mittelalters, zur Methode und zur neuesten Literatur*, Zentralblatt für Bibliothekswesen 61, 1947, 38; K. Wendel, *Die bauliche Entwicklung der antiken Bibliotheken*, *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 63, 1949, 427.

nel componimento isidoriano, il più conciso *Si Augustinus adest sufficit ipse tibi* (*Vers.* VII, 6)[32].

A tale corrispondenza si aggiungono ulteriori paralleli tra i *Versus* sivigliani e le iscrizioni della biblioteca di Agapito sul *clivus Scauri*, alcuni dei quali interessano non soltanto il lessico, ma anche la disposizione di singoli termini nella struttura metrica del verso. Già Carl Weyman[33] aveva individuato affinità tra un distico isidoriano e alcuni componimenti epigrafici di Damaso, considerate dallo studioso come indizio di una diretta influenza della tradizione damasiana. Nel loro insieme, tali riscontri sembrano dunque collocare i *tituli* sivigliani entro una tradizione epigrafico-letteraria già consolidata a Roma, suggerendo la conoscenza e la rielaborazione, da parte di Isidoro, di modelli precedenti. Tali elementi sono condivisibili soprattutto se si pensa ai rapporti culturali intercorsi tra la penisola iberica e Roma, ai quali contribuì in maniera significativa il legame personale tra Leandro di Siviglia e Gregorio Magno. In tale contesto appare plausibile che, insieme a modelli letterari ed epigrafici, siano circolati anche codici destinati ad arricchire il patrimonio librario sivigliano. Se una derivazione diretta di singoli esemplari dalle biblioteche romane non può essere postulata sulla sola base dei parallelismi poetici, la circolazione di opere tra Roma e Siviglia trova riscontri più concreti in casi specifici. Particolarmente significativo è quello dei *Moralia in Iob*, la cui presenza nell'ambiente sivigliano è strettamente connessa ai rapporti tra Gregorio Magno e Leandro[34]. La biblioteca di Siviglia si configura così non come una realtà culturalmente isolata, ma come uno dei luoghi di ricezione e rielaborazione di testi e modelli che circolavano tra l'Italia e l'*Hispania* visigota. Manuel Cecilio Díaz y Díaz[35] ha invece avanzato, sia pure in via ipotetica, la possibilità che i *Versus* riflettano l'assetto di una biblioteca episcopale almeno in parte preesistente a Isidoro e da lui ricevuta in eredità. Le due ipotesi, pur muovendo da prospettive differenti, richiamano entrambe la necessità di distinguere tra la for-

[32] Cfr. C. Weyman, *Zu den Versen Isidors von Sevilla*, cit., 176.

[33] *Ibidem*; cfr. anche J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique*, cit., 741; J. M. Sánchez Martín, *Isidori Hispalensis Versus*, cit., 54-55.

[34] Cfr. J. Fontaine, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Turnhout, 2000, 68-69.

[35] M. C. Díaz y Díaz, *Introducción general a San Isidoro*, in *Etymologías*, ed. J. Oroz, M. Marcos Casquero, I, Madrid, 1982, 155, n. 155.

mazione materiale del patrimonio librario e la sua successiva organizzazione e rappresentazione da parte del vescovo di Siviglia.

Alla luce della natura dei *Versus* e dei modelli che sembrano averne ispirato la composizione, è dunque plausibile che una parte consistente di essi fosse destinata ad accompagnare le raffigurazioni dei grandi autori cristiani, svolgendo una funzione assimilabile a quella di didascalie epigrafiche. Risulta, tuttavia, evidente la cautela necessaria nell'utilizzare i *Versus* come testimonianza diretta della consistenza materiale del patrimonio librario sivigliano. La selezione degli autori potrebbe infatti rispondere non soltanto alla disponibilità delle rispettive opere, ma anche a esigenze di rappresentazione, celebrazione e costruzione di un preciso canone culturale. Il problema si pone in termini più complessi per gli autori e le opere della tradizione profana, ai quali i *Versus* riservano riferimenti più sintetici e talvolta allusivi. Tali indicazioni non possono essere assunte come prova della presenza, nella biblioteca episcopale, delle opere cui sembrano rinviare, ma devono essere valutate alla luce del più generale atteggiamento di Isidoro nei confronti della cultura classica. La presenza della cultura profana nell'orizzonte delineato dai *Versus* impone pertanto di interrogarsi non soltanto sul valore documentario delle loro allusioni, ma, più in profondità, sulla funzione che Isidoro attribuiva agli autori classici all'interno di una biblioteca concepita e organizzata secondo principi cristiani.

3. Rappresentare la bibliotheca*: autori e saperi*

Il componimento iniziale introduce il lettore nello spazio della biblioteca attraverso un esplicito invito alla consultazione dei libri: «Questi *armaria* custodiscono molti volumi; se lo desideri, leggili» (*Vers.* I, 2). La menzione degli *armaria* conferisce al testo una concreta dimensione spaziale e materiale, mentre la sequenza degli imperativi configura la biblioteca come un luogo aperto alla lettura e alla consultazione. Il primo *titulus* non si limita dunque a descrivere la presenza dei libri, ma mette in scena il rapporto tra lo spazio librario e il suo lettore, introducendo il percorso culturale che i componimenti successivi provvedono a delineare e ordinare.

Il secondo *titulus* (*Vers.* II) precisa ulteriormente la funzione della biblioteca e, soprattutto, le modalità con cui il lettore è chiamato ad accostarsi ai testi in essa conservati. Isidoro vi distingue esplicita-

mente tra opere sacre e profane, lasciando al lettore la possibilità di scegliere, ma accompagnando tale libertà con un'esortazione al discernimento. Il vescovo ricorre alla metafora del prato nel quale rose e spine crescono insieme, che traduce in immagine il problema della selezione delle letture: la presenza dei testi profani non viene negata, ma la loro fruizione presuppone la capacità di distinguere ciò che può risultare utile da ciò che deve essere evitato[36].

All'opposizione spine/rose quale contrapposizione simbolica tra letteratura profana e letteratura cristiana si aggiungono le interpretazioni che rimandano all'attività di lettura e di selezione del sapere. Il riferimento ai *prata*, infatti, apparteneva a una tradizione già attestata nella quale la metafora designava raccolte miscellanee e compilazioni di materiali selezionati[37]. La vitalità di questo repertorio metaforico nella cultura cristiana è attestata dalla sua applicazione alla selezione e alla trasmissione dei testi patristici: Cesario di Nazianzo[38], ad esempio, ricorre all'immagine dei *λειμῶνες* e del roseto per descrivere la raccolta di materiali tratti dalle opere dei Padri greci, mentre, in un contesto cronologicamente vicino a Isidoro, la medesima simbologia informa il *Prato spirituale* di Giovanni Mosco. In ambito latino, Girolamo utilizza analogamente la metafora dei *flores* per indicare materiali selezionati e riuniti (*spiritalis intellegentiae flores miscui*)[39].

Tale tradizione acquista particolare rilievo nel caso di Isidoro, che ricorre al lessico metaforico dei *flores* anche nella prefazione delle *Quaestiones in Vetus Testamentum*[40]. La metafora proposta nel secondo *titulus* potrebbe pertanto essere letta non soltanto in senso morale, come ammonimento nei confronti dei rischi insiti nella lettura dei testi profani, ma anche in senso propriamente metodologico: il lettore è invitato a selezionare, estrarre e ricomporre quanto può essere rica-

[36] C. Pascal, *Letteratura latina medievale*, cit.; E. R. Curtius, *Letteratura latina e Medio Evo latino*, Firenze, 1992, 507 [ed. or. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948].

[37] Cfr., ad es., Gell. *praef.*, 3-5.

[38] Caes. Naz., *Dial.* I, *quaest.* I.

[39] Cfr., ad es., Hier., *In Matth.*, praef.

[40] Isid., *Quaest. in Vet. Test.* (*in Gen.*), *praef.* 2: *Proinde quaedam ... in hoc opusculo exsequentes intexuimus, veterumque ecclesiasticorum sententias congregantes, veluti ex diversis pratis flores lectos ad manum fecimus, et pauca de multis breviter perstringentes, pleraque etiam adiicientes, uel aliqua ex parte mutantes, offerimus non solum studiosis, sed etiam fastidiosis lectoribus, qui nimiam longitudinem sermonis abhorrent.*

vato dalla tradizione. Il distico sembra così condensare, attraverso l'immagine delle rose e delle spine, un principio che informa più ampiamente la pratica culturale e compilatoria di Isidoro: l'appropriazione selettiva dei saperi ricevuti, subordinati a un criterio cristiano di utilità e verità[41].

In ogni caso, i testi pagani richiedono un criterio di selezione e di discernimento che non si pone negli stessi termini per la Scrittura. Nei versi successivi, infatti, il programma della *bibliotheca* assume una fisionomia prevalentemente cristiana, attraverso la celebrazione dei testi biblici. Il vescovo, nel componimento seguente, richiama i *veneranda volumina legis* (*Vers.* III, 1), con evidente riferimento ai due Testamenti. I *Versus* sembrano pertanto delineare non soltanto la fisionomia di uno spazio librario, ma anche un vero e proprio programma di lettura. La biblioteca diviene il luogo nel quale testi sacri e profani possono coesistere senza essere posti sul medesimo piano: la Scrittura ne costituisce il centro ordinatore, mentre il patrimonio letterario dell'antichità è accolto attraverso un processo di selezione e appropriazione.

Isidoro presenta, quindi, un elenco di scrittori cristiani. Il primo a essere celebrato è Origene, figura fondativa della tradizione esegetica e autore la cui influenza continuò a esercitarsi profondamente in ambito latino, anche nella produzione letteraria del vescovo di Siviglia, nella quale è riconoscibile una ripresa significativa soprattutto delle omelie sull'Antico Testamento. Non sempre, tuttavia, è possibile stabilire se tali materiali derivino da una consultazione diretta delle traduzioni latine di Origene, come quelle di Rufino e di Girolamo, o siano giunti al vescovo di Siviglia attraverso successive mediazioni patristiche e compilatorie. La posizione di particolare rilievo riconosciuta da Isidoro all'Alessandrino emerge con evidenza nel componimento: è Origene stesso a prendere la parola e a presentarsi come *doctor veris-*

[41] Cfr. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique*, cit., 805. Secondo Holtz (*Les poètes latins chrétiens, nouveaux classiques dans l'Espagne wisigothique*, in *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, ed. L. Holtz, J.-Cl. Fredouille, M.-H. Jullien, II, Paris, 1992, 69-82), le spine rappresenterebbero le difficoltà proprie della letteratura tecnica e scolastica – regole, eccezioni, definizioni e classificazioni, la cui acquisizione richiede studio e fatica –, mentre i *flores* alluderebbero ai materiali scelti e raccolti attraverso la lettura, secondo la ben nota metafora della compilazione come selezione di fiori da prati diversi. Sulla questione cfr. anche J. M. Sánchez Martín, *Isidori Hispalensis Versus*, cit., 237.

simus, ricordando tanto il primato riconosciutogli nella tradizione cristiana greca quanto la straordinaria vastità della sua produzione: «Io sono il grande Origene, un tempo il più veritiero dei dottori, il primo che l'illustre Grecia diede alla fede ... Se mi credi, mi dedicai a comporre tanti libri quanti sono gli uomini che una legione manda in armi» (*Vers.* IV, 1-2; 5-6). La celebrazione della sua eccezionale fecondità letteraria trova riscontro anche nelle *Etymologiae*, dove Isidoro ricorda Origene sia in relazione alla tradizione testuale della Scrittura[42], sia come autore capace di superare Greci e Latini per il numero delle opere composte, richiamando, sulla scorta di Girolamo, la cifra di seimila libri[43].

L'elogio non comporta, tuttavia, la rimozione delle controversie che avevano segnato la ricezione di Origene. Nei *Versus* è lo stesso autore a evocare la propria condanna, attribuendola a una *lingua nocens* (*Vers.* IV, 4) e indicando nel *De principiis* (*Vers.* IV, 9) l'opera all'origine della sua rovina. Particolarmente significative risultano, in questa prospettiva, espressioni quali *doctor verissimus* (*Vers.* IV, 1), *nulla ... tetigit blasphemia* (*Vers.* IV, 7) e *tutus ab hoste fui* (*Vers.* IV, 8), che sembrano attenuare la responsabilità dottrinale dell'Alessandrino e orientare il lettore verso una valutazione complessivamente favorevole della sua figura: nei *Versus* gli errori attribuiti a Origene appaiono più giustificati che propriamente condannati[44].

Il giudizio sostanzialmente positivo su Origene nei *Versus* ha ricevuto diverse interpretazioni. È stato ipotizzato che essa possa essere posta in relazione con l'atteggiamento poco favorevole di Isidoro nei confronti dell'Impero bizantino, che aveva contribuito, nel secolo precedente, alla condanna dell'origenismo[45]. Tale spiegazione, difficilmente verificabile sul piano documentario, non esaurisce tuttavia il significato della posizione isidoriana, che può essere ricondotta anche alla tradizione apologetica sviluppatasi intorno alla figura dell'Alessandrino: si può pensare all'*Apologia pro Origene* composta da Panfilo o alla ricezione geronimiana, che, almeno nella sua fase iniziale, aveva contribuito a trasmettere un'immagine fortemente positiva dell'autorità esegetica e della straordinaria erudizione di Origene. Tali tradizioni presupponevano la possibilità di distinguere l'autentico in-

[42] *Etym.* VI, 4, 4.

[43] *Etym.* VI, 7, 2.

[44] J. Fontaine, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica*, cit., 69.

[45] Cfr. Id., *Primer coloquio. La originalidad de Isidoro*, in *Isidoriana*, cit., 517.

segnamento dell'Alessandrino dalle dottrine eterodosse che erano state diffuse sotto il suo nome. In tale direzione sono state interpretate anche espressioni dei *Versus* quali *lingua nocente* (*Vers.* IV, 4) e *impia tela* (*Vers.* IV, 10), nelle quali si può riconoscere un'allusione alle accuse e alle manipolazioni che avrebbero compromesso la trasmissione e la reputazione dell'opera origeniana[46]. La collocazione di Origene all'inizio della sequenza degli *auctores* cristiani assume così speciale rilevanza. Isidoro non ignora la problematicità della sua eredità dottrinale, ma la subordina al riconoscimento della sua eccezionale autorità esegetica e della vastità della sua produzione. Anche in questo caso, dunque, il programma della *bibliotheca* sembra riflettere un principio di selezione critica: un autore controverso può essere accolto e valorizzato nella misura in cui il suo patrimonio esegetico risulti funzionale alla comprensione della Scrittura. Allo stesso tempo, l'autorità di un autore non comporta l'accettazione indiscriminata di quanto circola sotto il suo nome: al lettore spetta piuttosto il compito di distinguere, selezionare e conservare ciò che può essere riconosciuto come autentico.

La sequenza degli *auctores* prosegue con l'accostamento di figure diverse per profilo intellettuale e modalità di rappresentazione: la successione dei componimenti sembra così delineare progressivamente una galleria di autorità cristiane, ciascuna caratterizzata attraverso il tratto ritenuto maggiormente distintivo. A Origene segue Ilario di Poitiers, celebrato per la potenza della sua eloquenza (*Vers.* V, 1), quindi Ambrogio di Milano, ricordato come «illustre per i suoi inni e i suoi prodigi» (*Vers.* VI, 1).

Una posizione del tutto particolare è riservata ad Agostino: Isidoro ne celebra anzitutto la straordinaria fecondità letteraria, riproponendo in forma poetica un motivo presente anche nelle *Etymologiae*[47], in cui egli osserva che l'Ipponate scrisse tanto che nessuno riuscirebbe non soltanto a comporre altrettanti libri, ma neppure a leggerli tutti. Nei primi versi del *titulus* agostiniano si afferma, infatti, che chi dichiari di averne percorso integralmente l'opera non può essere creduto, poiché

[46] J. M. Sánchez Martín, *Isidori Hispalensis Versus*, cit., 239. Diversa l'interpretazione di Fontaine (*Isidore de Séville et la culture classique*, cit., 756, n. 1), che riconosce negli *impia tela* un'allusione alla condanna di Origene nel contesto delle controversie origeniste culminate a Costantinopoli nel 553.

[47] *Etym.* VI, 7, 3: *Nam tanta scripsit ut diebus ac noctibus non solum scribere libros eius quisquam sed nec legere quidem occurrat.*

nessun lettore potrebbe vantarsi di possederne compiutamente l'immensa produzione (*Vers.* VII, 1-2). L'elogio della prolificità si trasforma tuttavia, nella conclusione del componimento, in un'affermazione ben più significativa sul piano della gerarchia delle autorità: *Si Augustinus adest sufficit ipse tibi* (*Vers.* VII, 6). Agostino non è dunque presentato semplicemente come uno fra i grandi autori cristiani, ma come una figura capace, per l'ampiezza e l'autorevolezza della propria opera, quasi di riassumere in sé la tradizione patristica. Il distico gli assegna così una posizione di eccezionale preminenza all'interno del canone delineato dai *Versus*: alla molteplicità dei libri e degli autori si contrappone, paradossalmente, la sufficienza di un'unica autorità. Tale rappresentazione acquista ulteriore rilievo se posta in rapporto con il precedente romano già ricordato, nel quale Agostino era celebrato con una formula concettualmente affine.

A Girolamo, definito «dottissimo interprete in molte lingue» (*Vers.* VIII, 1), è riservato un posto altrettanto significativo nella galleria degli *auctores*[48]. La caratterizzazione proposta nei *Versus* trova un preciso riscontro nelle *Etymologiae*[49], nel capitolo *De interpretibus*, in cui Isidoro riconosce alla traduzione geronimiana una particolare autorevolezza, sottolineando come l'autore, esperto in tre lingue, abbia tradotto le Scritture dall'ebraico in latino e come la sua versione sia ritenuta preferibile alle altre perché maggiormente aderente al senso originario. La celebrazione di Girolamo si concentra dunque anzitutto sulla sua competenza linguistica e sulla sua attività di interprete delle Scritture. A questo profilo si associa il motivo della fama universale raggiunta dall'autore nonostante il suo ritiro a Betlemme: «Betlemme ti celebra, per te risuona il mondo intero» (*Vers.* VIII, 2). Il contrasto tra la marginalità geografica del luogo nel quale Girolamo aveva scelto di vivere e l'estensione universale della sua fama apparteneva già alla tradizione storiografica. Prospero di Aquitania[50] aveva infatti ricordato che *Hieronymus … toto iam mundo clarus habitat in Bethleem*, formula ripresa quasi letteralmente da Isidoro anche nella *Chronica*[51]: *Hieronymus … in Bethleem toto mundo clarus habetur*. Nei *Versus* il motivo viene rielaborato in forma poetica, confermando la continuità tra la rappresentazione di Girolamo proposta nell'opera cronachistica

[48] Il componimento è l'unico in esametri.
[49] *Etym.* VI, 4, 5.
[50] Prosp. Aquit., *Chron.* a. 388.
[51] Isid., *Chron.* 358.

e quella affidata al programma della *bibliotheca*[52]. Particolarmente significativa è, tuttavia, l'affermazione successiva: «Anche la nostra *bibliotheca* ti esalta con le tue opere» (*Vers.* VIII, 3). Il termine *bibliotheca* sembra acquistare qui una suggestiva ambivalenza semantica. Nel suo significato più immediato esso designa lo spazio librario sivigliano e rinvia dunque alla presenza, o quanto meno alla rappresentazione, dell'opera geronimiana al suo interno. Al tempo stesso, *bibliotheca* appartiene al lessico con cui la tradizione cristiana poteva designare la raccolta dei libri della Scrittura. Tale accezione era già presente nello stesso Girolamo, che nell'epistola a Marcella ricorre all'espressione *sacra Bibliotheca*[53].

Non è pertanto da escludere che nel *titulus* dedicato a Girolamo i due significati siano intenzionalmente sovrapposti. La *bibliotheca* è, da un lato, lo spazio materiale nel quale l'autorità dello scrittore viene celebrata; dall'altro, evoca la Scrittura, alla cui traduzione e interpretazione Girolamo doveva una parte essenziale del proprio prestigio. Il possibile gioco semantico, tanto più significativo perché riferito proprio al grande traduttore della Bibbia, consente di confermare quel tratto più generale del programma culturale delineato dai *Versus*: la biblioteca episcopale accoglie e ordina una pluralità di testi e di *auctores*, ma individua nella *Bibliotheca* per eccellenza, vale a dire nella Scrittura, il proprio centro simbolico e il criterio ultimo di organizzazione del sapere. La posizione assegnata a Girolamo nei *Versus* trova, del resto, un significativo riscontro nella ricezione dei suoi scritti nell'opera isidoriana. La corrispondenza, la produzione cronachistica, gli scritti polemici e soprattutto quelli esegetici dell'autore di Betlemme costituiscono infatti un patrimonio al quale Isidoro attinse largamente, anche in opere non direttamente dedicate all'esegesi biblica.

La sequenza prosegue con Giovanni Crisostomo, celebrato per l'autorità della sua opera e, soprattutto, per la sua funzione di maestro di vita cristiana. Nei *Versus* Isidoro gli attribuisce queste affermazioni: «Riformai i costumi, alla virtù concessi un premio; insegnai agli sventurati colpevoli a piangere i propri peccati» (*Vers.* IX, 5-6). La caratterizzazione insiste dunque sulla dimensione morale e penitenziale del suo insegnamento e trova un significativo riscontro nel profilo tracciato

[52] J. M. Sánchez Martín, *Isidori Hispalensis Versus*, cit., 242.

[53] Hier., *ep.* 34, 1: *Beatus Pamphilus martyr cum... in sacrae Bibliothecae studio vellet aequare.*

da Isidoro nel *De viris illustribus*. Nel ricordarne la produzione, il vescovo di Siviglia richiama infatti con particolare attenzione gli scritti *de institutione morum et de compugnantia virtutum et vitiorum*[54], mostrando di associare alla figura del Crisostomo soprattutto una funzione di edificazione e di formazione morale. La convergenza tra i due testi lascia emergere una precisa modalità di costruzione della memoria degli *auctores*: i *Versus* condensano in pochi tratti, affidati alla voce dello stesso autore rappresentato, caratteristiche che trovano più ampia formulazione nelle opere prosastiche di Isidoro. Più che fornire un inventario delle opere crisostomiane materialmente conservate a Siviglia, il *titulus* testimonia pertanto il posto riconosciuto alla sua autorità morale all'interno dell'orizzonte culturale isidoriano[55].

A Giovanni Crisostomo segue Cipriano di Cartagine, celebrato anzitutto per la sua eloquenza, qualità nella quale Isidoro gli riconosce una posizione di particolare preminenza. Il ricorso al termine *eloquium* (*Vers*. X, 1) rinvia, infatti, alla dimensione propriamente retorica della sua scrittura e inserisce l'autore africano all'interno della galleria dei *Versus* attraverso un tratto che ne definisce l'autorità letteraria. Anche in questo caso, dunque, Isidoro seleziona una qualità distintiva attraverso la quale condensare in pochi versi il profilo dell'*auctor* rappresentato. Il rilievo attribuito all'eloquenza di Cipriano acquista un significato più ampio se considerato nel contesto della cultura visigota, nella quale la padronanza degli strumenti della retorica continuava a costituire una componente rilevante della formazione intellettuale ed ecclesiastica. Gli elogi dell'*eloquentia* ricorrenti nella produzione letteraria dell'epoca mostrano come tale qualità fosse percepita non soltanto come espressione di raffinatezza stilistica, ma anche come strumento dell'attività pastorale e come segno di autorevolezza culturale[56]. La celebrazione affidata ai *Versus* trova inoltre un significativo riscontro nell'effettiva ricezione di Cipriano da parte di Isidoro. La prosa dell'autore cartaginese costituì infatti per il vescovo di Siviglia un importante modello letterario e una fonte alla quale egli attinse. Particolarmente significativo, sotto questo profilo, è il ricorso a materiali ciprianei individuato nella *Laus Spaniae* o nel *De fide catholica contra*

[54] Isid., *De vir. ill.* XIX, 24.

[55] Sulla lettura da parte di Isidoro delle opere di Giovanni Crisostomo cfr. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique*, cit., 757.

[56] J. M. Sánchez Martín, *Isidori Hispalensis Versus*, cit., 243.

Iudaeos[57]. La presenza di Cipriano nel programma della *bibliotheca* non sembra dunque rispondere soltanto al riconoscimento della sua autorità ecclesiastica, ma riflette anche la persistente vitalità del suo modello retorico nella cultura isidoriana.

L'XI componimento, uno dei più ampi della raccolta, è dedicato al confronto tra poesia pagana e poesia cristiana. Il *titulus* si apre con una sequenza di nomi appartenenti al canone poetico latino – Virgilio, Orazio, Ovidio, Persio, ai quali si aggiungono Lucano e Stazio[58]. Alla rassegna degli autori pagani Isidoro contrappone quella dei poeti cristiani, ai quali riserva grande ammirazione. Al «soave Prudenzio» (*Vers.* XI, 3), celebrato per la sua voce incomparabile, si affianca Avito, del quale il lettore è invitato a leggere attentamente il «dotto poema» (*Vers.* XI, 5); seguono quindi Giovenco e Sedulio, «entrambi pari nell'eloquenza, entrambi illustri per i loro versi» (*Vers.* XI, 6-7). Il componimento costruisce così una deliberata contrapposizione tra due tradizioni poetiche, nella quale la seconda viene presentata come preferibile non semplicemente per ragioni formali, ma soprattutto in virtù della verità e dell'utilità cristiana dei suoi contenuti. Il motivo diviene particolarmente evidente nel riferimento a Giovenco e Sedulio, autori di poesia biblica, che Isidoro rappresenta nell'atto di attingere «a lunghi sorsi alla fonte del Vangelo» (*Vers.* XI, 8). Alla metafora della fonte si accompagna quindi l'esortazione rivolta direttamente al lettore: «Smetti dunque di tributare onore ai poeti pagani: quando puoi bere a una sorgente così pura, che cosa rappresenta per te Calliroe?» (*Vers.* XI, 10). L'opposizione non riguarda pertanto soltanto singoli autori, ma

[57] Sull'utilizzazione di Cipriano come fonte per la *Laus Spaniae* cfr. J. Madoz, *Ecos del saber antiguo en las letras de la España visigoda*, *Razón y Fe*, 122, 1941, 228-240; per le altre opere cfr. W. Drews, *The Unknown Neighbour. The Jew in the Thought of Isidore of Seville*, Leiden-Boston, 2006, 64-70; E. Castro, X. López Silva, *San Isidoro de Sevilla y los judíos: apología o catequética*, in *San Isidoro de Sevilla en Sevilla*, ed. J. Sánchez Herrero, Sevilla, 2018, 96.

[58] Cfr. H. de Carlos Villamarin, *Persio y el canon de los poetas en Isidoro de Sevilla*, in *Actas do IV Congresso Internacional de Latin Medieval Hispanico* (Lisboa, 12-15 de Outubro de 2005), Lisboa, 2006, 273-382. Non si può ricavare dall'impiego dei *cognomina* (*Maro*, *Flaccus*, *Naso*, *Papinius*) con cui alcuni di essi sono designati l'indizio di una particolare familiarità di Isidoro con i loro scritti: tale modalità onomastica apparteneva infatti a un uso poetico ampiamente attestato nella tradizione latina e trova significativi precedenti in Marziale: nell'opera di quest'ultimo *Maro* compare 23 volte contro le 3 occorrenze di *Vergilius* e *Flaccus* 30 volte contro le 4 di *Horatius*: cfr. J. M. Sánchez Martín, *Isidori Hispalensis Versus*, cit., 244.

investe le fonti stesse dalle quali le due forme di poesia traggono alimento: alla tradizione mitologica della poesia classica viene contrapposta la fonte evangelica, presentata come più pura e, proprio per questo, capace di conferire alla poesia cristiana una superiore dignità.

Il *titulus* precisa così ulteriormente la gerarchia delle letture già delineata all'inizio dei *Versus*. La cultura classica non viene cancellata dall'orizzonte isidoriano – la stessa enumerazione dei suoi maggiori poeti ne conserva e riconosce il canone –, ma la sua autorità viene ridimensionata quando è posta a confronto con una poesia che assume la Scrittura come propria materia e fonte di verità. Più che testimoniare un rifiuto dei classici, il componimento mette dunque in scena un processo di selezione e di sostituzione dei modelli: alla forma poetica ereditata dalla tradizione antica viene riconosciuta una persistente validità, purché rifunzionalizzata attraverso contenuti cristiani. Anche sotto questo profilo, i *Versus* sembrano proporre non l'esclusione della cultura profana, ma la sua subordinazione all'interno di una gerarchia cristiana del sapere.

Particolare rilievo assume, nella conclusione del componimento, l'allusione erudita racchiusa nel termine *Calliroe*. Il nome, la cui etimologia rimanda a «bella sorgente», è stato variamente interpretato dalla critica. Richiamandosi a Persio[59], vi si può riconoscere una *meretrix*: secondo tale interpretazione, l'immagine concorrerebbe a marcare in termini morali la distanza tra la poesia pagana e quella cristiana. Come sottolinea Fabrizio Bordone[60], tale interpretazione può essere sostenuta se si considera che Persio, la cui prima satira termina proprio con *his mane edictum, post prandia Callirhoen do*, è nominato da Isidoro al v. 1 (*Vers.* XI, 1). Il finale isidoriano, pertanto, può essere considerato una vera *Ringkomposition*: Isidoro apre il carme ricordando Persio e lo chiude riecheggiando l'ultimo verso della sua prima satira. Tuttavia, già in Persio il nome *Calliroe* rievoca anche altri significati: gli scoliasti antichi mostrano di oscillare tra due diverse interpretazioni, riconoscendo nel nome proprio ora un riferimento a una prostituta, ora il richiamo alla protagonista di una vicenda letteraria[61]. Diversamente è stata proposta anche l'identificazione di *Calliroe* con la fonte legata

[59] Pers., *Sat.* I, 134.

[60] F. Bordone, *In biblioteca con Marziale*, cit., 266.

[61] Cfr. *Aulus Persius Flaccus, Satiren*. Herausgegeben, ubersetzt und kommentiert von W. Kissel, Heidelberg, 1990, 285.

allo spazio mitico dell'ispirazione poetica[62], interpretazione che appare particolarmente significativa nel contesto del componimento. Il contrasto verrebbe infatti a stabilirsi non semplicemente tra due tradizioni letterarie, ma tra le rispettive sorgenti dell'ispirazione: alla *Calliroe*, assunta quale *fons gentilis* della poesia antica, si contrapporrebbe la *fons evangelica* alla quale Giovenco e Sedulio attingono la materia e la verità del proprio canto. Le due letture non sono necessariamente incompatibili, poiché entrambe concorrono a costruire una rappresentazione gerarchica delle due tradizioni poetiche; tuttavia, l'interpretazione di *Calliroe* come fonte dell'ispirazione pagana sembra accordarsi più strettamente con la struttura metaforica del *titulus*.

Il percorso delineato dai *Versus* prosegue quindi con Eusebio e Orosio (*Vers.* XII), associati nel medesimo *titulus* a rappresentare la tradizione storiografica cristiana. La loro menzione pone più in generale il problema della consistenza della sezione storica della *bibliotheca*. È stato infatti discusso se accanto alle loro opere potessero trovarsi altri testi storiografici cristiani, riconducibili a Girolamo, Prospero di Aquitania, Idazio, Vittore di Tunnuna, Giovanni di Biclaro o Massimo di Saragozza, e se il patrimonio librario sivigliano comprendesse anche opere degli storici latini, quali Sallustio, Tito Livio o Tacito. Su quest'ultimo punto le ricostruzioni degli studiosi divergono sensibilmente. Fontaine[63] ha opportunamente richiamato alla prudenza, osservando come non vi siano elementi sufficienti per dedurre dalla conoscenza manifestata da Isidoro la presenza materiale, nella sua biblioteca, delle opere dei prosatori classici; altri studiosi hanno invece ritenuto plausibile la disponibilità di opere di Sallustio e Tito Livio[64]. Anche il caso di Sallustio mostra tuttavia la difficoltà di passare dall'individuazione delle fonti alla ricostruzione dei libri effettivamente consultati: la pre-

[62] Su questa interpretazione cfr. J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e^ au VI^e^ siècle*, Paris, 1981, 288, n. 613.

[63] J. Fontaine (*Isidore de Séville et la culture classique*, cit., 747) assume al riguardo una posizione particolarmente cauta, osservando come non si disponga di elementi sufficientemente probanti per affermare la presenza di opere dei prosatori classici nella biblioteca isidoriana.

[64] Cfr., ad es., A. Ortega (*Los Versus Isidori*, cit., 268). Sulla questione si era soffermato anche H. Philipp (*Die historisch-geographischen Quellen in den Etymologiae des Isidorus von Sevilla*, I, Berlin, 1912, 73), il quale era giunto alla conclusione che una conoscenza diretta di Sallustio potesse essere riconosciuta soltanto per il *Bellum Iugurthinum*.

senza di materiali sallustiani può attestare la persistenza della sua opera nella cultura scolastica ed erudita tardoantica, ma non permette, senza ulteriori riscontri, di determinare attraverso quale forma testuale e quali mediazioni essa possa essere giunta a Isidoro.

La raccolta prosegue con la figura di Gregorio Magno (*Vers.* XIII), presentato come grande maestro della Chiesa romana, in una rappresentazione che può essere accostata alla preminenza precedentemente riconosciuta ad Agostino. Il parallelismo appare significativo: se l'autorità dell'Ipponate costituisce uno dei riferimenti fondamentali della riflessione teologica di Isidoro, Gregorio esercita un'influenza altrettanto profonda soprattutto nell'ambito morale, esegetico e pastorale. Opere del pontefice, quali i *Moralia in Iob* e la *Regula pastoralis*, rappresentano infatti punti di riferimento importanti per la produzione isidoriana e lasciano tracce particolarmente significative nelle *Sententiae*[65]. Nel caso di Gregorio, inoltre, la ricezione delle sue opere può essere inserita in una rete di rapporti personali e culturali ben documentata. Un ruolo decisivo, come si è detto, fu svolto da Leandro legato al pontefice da rapporti di amicizia e di scambio intellettuale. Proprio a Leandro Gregorio dedicò i *Moralia in Iob*, la cui composizione era stata da lui sollecitata durante il soggiorno costantinopolitano. L'eccezionale autorità riconosciuta a Gregorio non emerge, del resto, soltanto dal *titulus* che gli è dedicato nella *bibliotheca*. Nel *De viris illustribus* Isidoro ne celebra con particolare enfasi la vastità e il valore della produzione, ricorrendo alla memoria del virgiliano *felix qui potuit* per affermare: «Felice, sì, troppo felice colui che poté conoscere l'insieme degli studi di Gregorio…»[66]. Il riuso di una formula della poesia classica per esaltare uno dei massimi *auctores* cristiani appare particolarmente significativo: ancora una volta, gli strumenti espressivi della tradizione antica non vengono respinti, ma rifunzionalizzati e posti al servizio della costruzione di una memoria letteraria cristiana. La collocazione di Gregorio nella galleria dei *Versus* assume così un valore che trascende l'omaggio a un autore particolarmente caro a Isidoro. Accanto ad Agostino, Girolamo e agli altri Padri già ricordati, il pontefice romano contribuisce a definire il sistema delle autorità sul quale si fonda la cultura isidoriana; al tempo stesso, il rapporto personale

[65] Cfr. U. Domínguez del Val, *La utilizacíon de los Padres por San Isidoro*, in *Isidoriana*, cit., 211-221.

[66] Isid., *Vir. ill.* XL, 56. Cfr. J. Fontaine, *Culture et spiritualité en Espagne du IV^e^ au VI^e^ siècle*, London, 1986, 152-153.

con Leandro e la trasmissione dei *Moralia* mostrano come, almeno in questo caso, dietro la rappresentazione ideale della *bibliotheca* sia possibile intravedere anche una concreta storia di circolazione e ricezione di libri.

La galleria degli *auctores* cristiani si conclude significativamente con Leandro, definito *vates* (*Vers.* XIV, 2), termine che non sembra rinviare in questo contesto a una specifica attività poetica di Leandro, quanto piuttosto alla sua autorevolezza religiosa e dottrinale. Un uso analogo del vocabolo è attestato nella poesia cristiana tardoantica: Ennodio[67], ad esempio, vi ricorre per qualificare figure eminenti della tradizione ecclesiastica, come Cipriano. Non priva di rilievo è la formula con cui Leandro viene dichiarato «non del tutto inferiore agli antichi dottori» (*Vers.* XIV, 1). La sequenza dei *Versus* giunge così dal canone dei Padri a una figura appartenente alla storia più recente della Chiesa visigota: l'autorità non rimane confinata a un passato ormai concluso, ma può essere riconosciuta e rinnovata nel presente. La menzione di Leandro al termine della serie assume pertanto anche una funzione di raccordo tra la tradizione patristica ricevuta e la cultura ecclesiastica dell'*Hispania* visigota. Isidoro non sembra tanto oscillare tra imitazione e innovazione, quanto legittimare il presente attraverso il passato, selezionando e rifunzionalizzando le autorità ricevute.

Con il *titulus* successivo (*Vers.* XV) l'attenzione si sposta dall'eredità dei Padri al sapere giuridico. Teodosio, Paolo e Gaio sono evocati quali figure rappresentative dell'autorità del diritto romano, introducendo nella *bibliotheca* un diverso ambito del sapere, contenuto peraltro anche nel V libro delle *Etymologiae*, nel capitolo *De legibus et temporibus*, nel quale Isidoro raccoglie e organizza un considerevole patrimonio di nozioni giuridiche[68]. Anche in questo caso, tuttavia, sarebbe rischioso ricavare direttamente dai nomi menzionati nel *titulus* la presenza materiale delle rispettive opere negli scaffali della biblioteca sivigliana o la consultazione diretta della «serie amplissima di leggi» (*Vers.* XV, 1) evocata nel *titulus*. La cultura giuridica disponibile nell'*Hispania* visigota era il risultato di una tradizione complessa, nella quale testi normativi, raccolte, epitomi, compendi e rielaborazioni potevano trasmettere materiali di origine diversa. Anche la conoscenza

[67] Cfr. Ennod., *carm.* 1, 12, 1.

[68] Cfr. F. J. Andrés Santos, *Derecho y jurisprudencia en las fuentes de Isidoro de Sevilla*, *AntTard*, 23, 2015, 155-162.

delle *Institutiones* di Gaio è stata ricondotta alla circolazione di forme abbreviate, compendi o tradizioni indirette dell'opera[69], confermando ancora una volta la necessità di distinguere tra l'autorità rappresentata da un nome, la tradizione testuale effettivamente utilizzata e il libro materialmente disponibile.

4. Altri ambienti del complesso episcopale

Conclusa la rassegna degli *auctores* e delle discipline rappresentate nella *bibliotheca*, i *Versus* sembrano estendere il programma epigrafico ad altri ambienti del complesso episcopale. Tre distici sono riferibili a uno spazio destinato alla pratica medica; altri sei riguardano invece sostanze e preparati utilizzati a scopo terapeutico e potrebbero essere stati destinati a un ambiente nel quale tali prodotti erano conservati o confezionati. La successione dei componimenti lascia così intravedere un'articolazione più ampia degli spazi e delle attività connesse alla sede episcopale, nella quale sapere librario, assistenza e pratica terapeutica risultano inseriti in un medesimo orizzonte culturale.

La sezione dedicata alla medicina si apre con l'accostamento di Cosma e Damiano a Ippocrate e Galeno, celebrati quali massime autorità nel sapere medico (*Vers.* XVI)[70]. La giustapposizione appare particolarmente significativa: ai due grandi rappresentanti della medicina antica vengono affiancati i santi medici e martiri della tradizione cristiana. Si compone anche in questo ambito una genealogia nella quale l'eredità del sapere antico viene accolta entro un sistema di riferimento ormai cristiano. Non si tratta necessariamente di una contrapposizione tra due modelli, quanto piuttosto della loro integrazione all'interno di una rappresentazione complessiva dell'*ars medica*.

I due componimenti successivi (*Vers.* XVII, XVIII) spostano l'attenzione dall'autorità dei grandi medici all'esercizio concreto della professione. Nel primo, con tono scherzoso, il medico è invitato a mostrarsi disponibile verso i malati, affinché non venga meno la stessa possibilità di esercitare la propria attività; nel secondo l'esortazione assume una più esplicita connotazione sociale: le cure devono essere prestate tanto «al povero quanto al potente» (*Vers.* XVIII, 1), mentre

[69] Cfr. J. Churruca, *Las instituciones de Gayo en san Isidoro de Sevilla*, Bilbao, 1975.

[70] Su Isidoro e la medicina cfr. *Isidorus medicus. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, ed. A. Ferraces Rodríguez, La Coruña, 2005.

il compenso può essere richiesto a chi dispone dei mezzi per corrisponderlo. Il distico sembra così conciliare la necessità materiale del sostentamento del medico con il dovere di assicurare assistenza anche a chi non è in grado di remunerarne l'opera. La medicina viene pertanto rappresentata non soltanto come *ars* fondata sull'autorità di una tradizione scientifica, ma anche come pratica sottoposta a un criterio etico. L'accostamento iniziale di Ippocrate e Galeno a Cosma e Damiano trova sotto questo profilo una significativa prosecuzione: il sapere medico ricevuto dall'antichità conserva la propria autorevolezza, ma il suo esercizio viene ricondotto entro un orizzonte cristiano nel quale la cura dell'infermo assume anche il valore di un dovere assistenziale.

La presenza di Ippocrate trova peraltro un significativo riscontro nel IV libro delle *Etymologiae*, interamente dedicato alla medicina, in cui Isidoro lo annovera tra le figure fondamentali della storia della disciplina. Più problematica appare invece la posizione di Galeno: il suo nome ricorre nell'opera isidoriana anche attraverso mediazioni testuali, tra le quali quella geronimiana[71], circostanza che invita ancora una volta a non trasformare la menzione di un'autorità in prova della consultazione diretta delle sue opere. Nelle *Etymologiae*[72] Isidoro si sofferma più diffusamente sul carattere complesso e interdisciplinare del sapere medico. La formazione del medico non può infatti limitarsi alla conoscenza specifica della propria *ars*, ma richiede il concorso di diversi saperi. Egli deve conoscere la grammatica, per comprendere ed esporre correttamente ciò che legge, e la retorica, per sostenere con efficacia le proprie argomentazioni; deve servirsi della dialettica per indagare razionalmente le cause delle malattie e dell'aritmetica per calcolarne tempi, cicli e ricorrenze. Anche la geometria e l'astronomia risultano necessarie, rispettivamente, per valutare le caratteristiche dei luoghi e dei climi e per considerare l'influenza attribuita ai fenomeni celesti sulla disposizione dei corpi. Persino la musica può concorrere all'arte del medico. A sostegno di tale affermazione Isidoro accosta significativamente un *exemplum* biblico e uno appartenente alla tradizione medica antica: Davide, che con la melodia della cetra allevia il tormento di Saul, e Asclepiade, al quale fu attribuita la guarigione di un malato affetto da frenesia attraverso l'impiego dell'armonia musicale. Ancora una

[71] Isid., *Etym*., IV, 3-4 (Ippocrate); XX, 2, 37 (Galeno). Cfr. M. V. Martino, *De inventoribus Medicinae. L'origine de la Médecine dans les Etymologiae d'Isidore de Séville*, *Eruditio Antiqua*, 10, 2018, 105-114.

[72] Isid., *Etym*. IV, 13.

volta, sapere antico e tradizione scritturistica non si dispongono su piani contrapposti, ma convergono entro un quadro organico di conoscenze orientato alla cura dell'uomo. È in questa prospettiva che acquista particolare significato la definizione conclusiva della medicina come «seconda filosofia». Medicina e filosofia abbracciano infatti, secondo Isidoro, l'essere umano nella sua totalità: mentre la filosofia si prende cura dell'anima, la medicina ha per oggetto il corpo. In questa prospettiva, anche il passaggio dalla *bibliotheca* agli spazi destinati alla cura non costituisce una cesura nel programma dei *Versus*, ma sembra riflettere una concezione nella quale conoscenza, formazione morale e cura dell'uomo appartengono a un medesimo orizzonte culturale[73].

Il componimento successivo (*Vers.* XIX) si distingue per un'estensione e un'articolazione paragonabili soltanto a quelle del *titulus* dedicato al confronto tra poesia pagana e poesia cristiana. Destinato al *pigmentarium*, esso presenta una ricca enumerazione di sostanze aromatiche e medicinali – tra le quali «balsamo, incenso, canna aromatica e zafferano di Corico» (*Vers.* XIX, 3-4) – provenienti dall'Arabia, dall'India e da altre regioni tradizionalmente associate alla produzione di essenze e piante esotiche, i cui «doni sono utili per molte cure» (*Vers.* XIX, 10). La geografia evocata dal componimento risponde a una rappresentazione consolidata del mondo orientale come luogo privilegiato di provenienza degli *aromata*, senza che ciò implichi necessariamente un'esatta corrispondenza con l'effettiva origine geografica delle singole sostanze menzionate. Anche il contenuto di questo *titulus* trova significativi riscontri nelle *Etymologiae*. Nel libro XVII, nel capitolo *De re rustica*, Isidoro dedica infatti specifica attenzione agli alberi e alle piante aromatiche, offrendo degli *aromata* una trattazione nella quale ricorrono elementi analoghi a quelli condensati in forma poetica nei primi versi del componimento[74]. Anche la sequenza di alcune delle sostanze vegetali menzionate presenta corrispondenze con il repertorio raccolto nella medesima sezione delle *Etymologiae*[75]. Il confronto tra i due testi mostra dunque come il *titulus* non costituisca una semplice enumerazione ornamentale di prodotti esotici, ma traduca nel linguaggio con-

[73] Sulle mansioni dei medici che operavano all'interno delle biblioteche pubbliche di età tardorepubblicana e imperiale a Roma cfr. L. Piacente, *Medici, libri e biblioteche nella Roma imperiale*, in *Scienza antica in età moderna. Teoria e immagini,* a cura di V. Maraglino, Bari, 2012, 293-309.

[74] Isid., *Etym.* XVII, 8, 1.

[75] Isid., *Etym.* XVII, 8, 9.

ciso della poesia epigrafica materiali appartenenti al medesimo patrimonio di conoscenze botaniche e farmacologiche sistematizzato nell'opera enciclopedica. Dalle *Etymologiae* può derivare anche la conferma che il termine *pigmentarium*, cui si fa riferimento nel *titulus*, possa indicare uno spazio destinato alla conservazione e, verosimilmente, alla preparazione di sostanze aromatiche e medicinali impiegate nella cura degli infermi. Nel IV libro delle *Etymologiae* Isidoro, infatti, include espressamente i *pigmenta* tra gli *instrumenta medicorum*, precisandone la funzione terapeutica[76].

Seguono altri cinque *tituli* riferibili agli spazi destinati alla conservazione e alla preparazione di sostanze medicinali. Essi evocano profumi e aromi provenienti dall'Oriente, unguenti associati alla Grecia e all'*Hesperia*, nonché i recipienti destinati a custodire *pigmenta* e altre sostanze impiegate a fini terapeutici. La successione dei componimenti amplia così la geografia degli *aromata* già delineata nel *titulus* precedente e associa alla provenienza delle sostanze gli strumenti materiali necessari alla loro conservazione e al loro impiego. Particolarmente suggestivo è il riferimento all'*Hesperia*, termine che, richiamando il mito delle Esperidi, rinvia alla tradizionale rappresentazione dell'estremo Occidente: nel contesto dei *Versus*, il richiamo all'*Hesperia* contribuisce a costruire una geografia poetica delle sostanze aromatiche che si estende dall'Oriente fino agli estremi confini occidentali del mondo conosciuto. Più cauta deve essere, invece, l'eventuale identificazione dell'*Hesperia* con l'*Hispania*[77]. La consueta associazione del termine con l'Occidente rende certamente possibile che esso evocasse, nel contesto ispanico nel quale Isidoro scriveva, anche la penisola iberica; il riferimento mitologico, tuttavia, non consente da solo di stabilire una corrispondenza geografica univoca. Più che come precisa indicazione di provenienza, l'*Hesperia* sembra dunque funzionare come uno dei poli di una geografia letteraria che conferisce alle sostanze ricordate nel componimento un carattere insieme esotico ed erudito. Anche l'attenzione riservata ai recipienti e agli strumenti destinati alla conservazione di tali sostanze trova un significativo parallelo nelle *Etymologiae*. Il libro XX, *De penu et instrumentis domesticis et rusticis*, dedica infatti ampio spazio alla denominazione, alla classificazione e all'etimologia dei

[76] Isid., *Etym*. IV, 11, 4.

[77] Sulla discussione di tale ipotesi cfr. J. M. Sánchez Martín, *Isidori Hispalensis Versus*, cit., 247.

diversi contenitori e utensili della vita quotidiana[78]. Il confronto conferma ancora una volta la stretta relazione tra il sapere condensato nei *Versus* e quello sistematicamente organizzato nell'enciclopedia isidoriana: sostanze, contenitori e pratiche di conservazione entrano a far parte di una medesima operazione di classificazione della realtà materiale. Ciò consente di presentare Isidoro non come particolarmente "interessato" a profumi, unguenti e recipienti – quasi si trattasse di una curiosità personale –, quanto piuttosto intento a nominare, distinguere, ordinare e classificare la realtà, come fece più sistematicamente nelle *Etymologiae*.

5. *Lo* scriptorium

La raccolta si conclude con tre brevi componimenti, tradizionalmente riferiti allo *scriptorium*, che spostano l'attenzione sulla produzione materiale dei libri e sulla disciplina del lavoro degli scribi. Ai *tituli* XXV-XXVII sono infatti affidate esortazioni al lavoro e al silenzio, accompagnate da severe ammonizioni contro l'ozio e le conversazioni che possano distogliere i copisti dalla loro attività. Il primo dei tre componimenti (*Vers.* XXV) introduce il tema mediante una vigorosa metafora agonistica. Isidoro invita a entrare colui che sappia «lottare con il calamo contro la pelle morta», perché proprio lì possa «combattere le sue battaglie» (*Vers.* 25, 1-2): la *pellis mortua* designa la pergamena, mentre il *calamus* diviene metaforicamente l'arma con la quale lo scriba affronta la propria fatica. Il lavoro della scrittura viene così rappresentato nei termini di un combattimento che richiede abilità, resistenza e disciplina e che conferisce all'attività apparentemente sedentaria del copista la tensione propria di un esercizio fisico. Anche in questo caso il linguaggio dei *Versus* rivela il rapporto di Isidoro con la tradizione poetica latina. L'impiego di *pellis* per indicare il supporto pergamenaceo trova infatti un significativo precedente in Marziale, che negli *Apophoreta* ricorre al medesimo termine in riferimento a codici contenenti le opere di Omero e di Tito Livio[79]. La ripresa lessicale appare tanto più significativa in quanto Marziale costituisce, come si è già osservato, uno dei principali modelli della raccolta isidoriana. Anche nel descrivere una pratica concretamente legata alla produzione li-

[78] Isid., *Etym.* XX, 9 (*De vasis repositoriis*).
[79] Mart. 14, 184; cfr. J. M. Sánchez Martín, *Isidori Hispalensis Versus*, cit., 249.

braria, Isidoro ricorre dunque a un linguaggio plasmato dalla memoria della poesia classica.

Il *titulus* offre, al tempo stesso, una testimonianza particolarmente suggestiva della materialità della cultura scritta. La biblioteca evocata dai componimenti non è soltanto uno spazio nel quale i libri vengono conservati, ordinati e letti: la conclusione della raccolta richiama anche il lavoro necessario alla loro riproduzione e trasmissione. Pergamena, *calamus* e attività dello scriba riportano così il lettore dai libri come depositari del sapere ai libri come oggetti materialmente prodotti, mostrando come la conservazione del sapere dipenda anche dalla quotidiana e faticosa opera della copia.

Il *titulus* XXVI, strettamente collegato al precedente, insiste sulla disciplina richiesta al *librarius* e introduce il motivo della punizione riservata a chi fosse negligente. Lo scriba che interrompa troppo a lungo il proprio lavoro e trascorra oziosamente il tempo nelle ore meridiane viene minacciato di una severa pena corporale: sarà appeso e colpito sulla schiena (*Vers.* XXVI, 2)[80]. Alla metafora agonistica del componimento precedente subentra così un linguaggio apertamente disciplinare, nel quale l'ozio appare incompatibile con il rigore richiesto dall'attività scrittoria. Non è tuttavia agevole stabilire fino a che punto tali minacce debbano essere interpretate alla lettera. La tradizione pedagogica antica conosceva ampiamente il ricorso alle punizioni corporali[81] e altri testi isidoriani attestano la persistenza di una concezione severa della *disciplina*. Ciò non consente però di dedurre automaticamente dai *Versus* che le pene descritte fossero effettivamente applicate agli scribi della sede episcopale sivigliana. La forma epigrammatica dei componimenti e l'evidente esasperazione della minaccia lasciano infatti aperta la possibilità che alla funzione normativa si accompagnasse una componente iperbolica o ironica. Più prudentemente, il distico può essere considerato testimonianza dell'ideale di disciplina e di operosità che Isidoro associa al lavoro di copista.

Il motivo prosegue nell'ultimo componimento della raccolta (*Vers.* XXVII), conservato in forma frammentaria, nel quale l'attenzione si concentra dapprima sullo scriba che persevera negli errori nonostante dovrebbe ormai possedere una sufficiente padronanza della scrittura.

[80] Sulla possibilità di tale punizione cfr. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1950, 367.

[81] Cfr. J. Fontaine, *Culture et spiritualité en Espagne*, cit., 170.

Alla correttezza della copia si associa quindi un'altra condizione indispensabile del lavoro: il silenzio. «Lo scriba non tollera che alcuno parli in sua presenza» (*Vers*. XXVII, 5), afferma Isidoro, prima di concludere con un ordine perentorio rivolto al disturbatore: «Questo non è il luogo per chiacchierare; ciarlone, vattene fuori!» (*Vers*. XXVII, 6). La vivacità del registro conferisce al *titulus* un carattere quasi scenico: accanto al copista concentrato sul proprio lavoro compare la figura del *garrulus*, la cui conversazione minaccia di interromperne l'attenzione e, implicitamente, di compromettere la correttezza della copia. L'associazione tra silenzio, concentrazione e accuratezza del lavoro scrittorio non rimase circoscritta all'ambiente isidoriano. Più tardi Alcuino[82], nei versi destinati allo *scriptorium* di Tours, avrebbe formulato un ammonimento analogo, invitando quanti vi lavoravano a evitare conversazioni frivole, affinché, distratta dalle parole, non errasse anche la mano. Il confronto non implica naturalmente una dipendenza diretta, ma mostra la persistenza, nella cultura libraria altomedievale, di un medesimo principio: la corretta trasmissione del testo richiede non soltanto competenza tecnica, ma anche disciplina del corpo, del tempo e della parola.

* * *

La *bibliotheca* delineata dai *Versus* non si lascia ridurre né a un semplice catalogo di libri né alla descrizione materiale di una raccolta libraria, in quanto può definirsi in senso più ampio una rappresentazione dell'ordine cristiano dei saperi. La *bibliotheca* dei *Versus* può essere pertanto letta simultaneamente su due livelli: come spazio materiale nel quale libri, immagini, iscrizioni e pratiche di lettura organizzano concretamente il sapere e come rappresentazione simbolica di un ordine cristiano della conoscenza. Uno dei tratti più significativi della cultura isidoriana risiede nella capacità di integrare autori pagani e autori cristiani entro un sistema culturale dichiaratamente gerarchico. In questo senso, l'affermazione programmatica *Sunt hic plura sacra sunt hic mundi alia plura* (*Vers*. II, 1) condensa efficacemente la tensione che attraversa l'intero progetto: la biblioteca accoglie tanto il patrimonio cristiano quanto quello profano, ma ne disciplina la coesistenza secondo criteri differenti di autorità e di utilità. La Scrittura costituisce

[82] Alcuin., *carm*. 91, 3-4: *Hic interserere caveant sua frivola verbis / frivola nec propter erret et ipsa manus*.

il centro di tale orizzonte culturale, senza tuttavia escludere la presenza di un patrimonio di saperi assai più ampio, nel quale possono trovare spazio anche gli apporti della tradizione profana, purché attentamente selezionati e ricondotti entro coordinate interpretative cristiane.

L'esigenza di esercitare un controllo rigoroso sui contenuti della cultura pagana e sulle modalità della loro fruizione emerge, del resto, con particolare evidenza nelle opere isidoriane di carattere normativo e morale. Nella *Regula monachorum*[83] il vescovo esorta il monaco a non leggere libri di autori pagani o eretici, ritenendo preferibile ignorarne gli insegnamenti perniciosi piuttosto che esporsi, attraverso la loro conoscenza, alle insidie dell'errore. Un ammonimento analogo, sebbene formulato in termini più generali, ricorre nelle *Sententiae*, in cui Isidoro insiste sui pericoli morali connessi alla poesia pagana: «È un male leggere le finzioni dei poeti, perché, attraverso il fascino di favole inconsistenti, si risveglia nella mente il desiderio della voluttà. Non si sacrifica ai demoni soltanto offrendo loro incenso, ma anche accogliendo con piacere le loro parole»[84]. L'accento cade qui non soltanto sul rischio dell'errore dottrinale, ma anche sulla capacità seduttiva della parola poetica, la cui piacevolezza può esercitare sul lettore un'influenza moralmente pericolosa.

Considerate isolatamente, prescrizioni di questo genere potrebbero suggerire un atteggiamento di radicale chiusura nei confronti della tradizione letteraria pagana. Il quadro restituito dalla produzione letteraria di Isidoro appare, tuttavia, più articolato: materiali, motivi e modelli riconducibili alla tradizione classica affiorano, con modalità e funzioni diverse, in numerose opere del vescovo di Siviglia. Gli stessi *Versus*, come si è visto, testimoniano una conoscenza non superficiale

[83] Isid., *Reg. Mon.*, 8, 3: *Gentilium libros vel haereticorum volumina monachus legere caveat; melius est enim eorum perniciosa dogmata ignorare quam per experientiam in aliquem laqueum erroris incurrere.*

[84] Isid., *Sent.* III, 13, 1: *Ideo prohibetur christianus figmenta legere poetarum quia per oblectamenta inanium fabularum mentem excitant ad incentiva libidinum.* In *Sent.* III, 13, 2 Isidoro critica coloro che preferiscono gli scritti dei pagani per l'eleganza dello stile alla semplicità delle Scritture e conclude: *Cavendi sunt igitur tales libri, et propter amorem sanctarum scripturarum vitandi.* Nel seguito del capitolo Isidoro introduce delle precisazioni che attenuano il carattere assoluto della condanna. In particolare, in *Sent.* III, 13, 11 arriva ad affermare che i grammatici sono preferibili agli eretici, perché l'insegnamento grammaticale può essere utilizzato positivamente: *grammaticorum autem doctrina potest etiam proficere ad vitam, dum fuerit in meliores usus adsumpta.*

della tradizione poetica classica, della quale riprendono nomi di autori, immagini e riferimenti mitologici. Non sembra pertanto opportuno interpretare tali testimonianze nei termini di una semplice contraddizione tra precetto e pratica. La tensione può essere compresa più adeguatamente distinguendo i destinatari e le finalità dei diversi testi. Il divieto della *Regula* riguarda specificamente la disciplina della comunità monastica; nelle *Sententiae* l'ammonimento assume una più ampia valenza morale e insiste soprattutto sui rischi derivanti da una fruizione non sorvegliata della poesia pagana. I *Versus*, invece, delineano uno spazio culturale nel quale la tradizione profana può essere conosciuta e rappresentata, ma viene sottoposta a un preciso ordine di valori. Emerge una concezione selettiva e funzionale della cultura profana: ciò che viene censurato non sembra essere il patrimonio classico in quanto tale, ma una sua fruizione autonoma, puramente estetica o potenzialmente dannosa, mentre ne resta legittimo il recupero quando sia subordinato a finalità cristiane e formative.

In questo senso, la *bibliotheca* di Isidoro diviene il luogo nel quale conservazione e innovazione, memoria dell'antico e costruzione del presente si incontrano: non attraverso una passiva accumulazione di testi, ma mediante un continuo processo di selezione, ordinamento e trasmissione della conoscenza. La presenza del diritto e della storiografia permette di cogliere un'ulteriore dimensione del programma isidoriano. La selezione degli *auctores* non risponde soltanto alla necessità di conservare il patrimonio culturale ricevuto, ma sembra riflettere anche gli interessi di un vescovo chiamato a interpretare il passato e intervenire nel presente. Eusebio e Orosio offrivano modelli cristiani di lettura della storia; la tradizione giuridica forniva categorie e strumenti per pensare la *lex* e l'ordinamento della comunità. La *bibliotheca* delineata dai *Versus* può essere così letta non soltanto come rappresentazione di un canone culturale, ma anche come repertorio di autorità funzionali all'esercizio delle responsabilità intellettuali, pastorali e istituzionali del vescovo. In questo modo la *bibliotheca* non è più soltanto un'immagine della cultura di Isidoro: diventa quasi la rappresentazione delle funzioni del sapere nell'azione episcopale.

La letteratura patristica rappresenta per Isidoro non soltanto un patrimonio cristiano, ma anche una delle principali vie di accesso alla

cultura classica[85]. Gli scritti dei Padri avevano infatti già incorporato, selezionato e rifunzionalizzato una considerevole quantità di materiali provenienti dalla tradizione profana: citazioni letterarie, nozioni grammaticali e retoriche, informazioni storiche e antiquarie, categorie filosofiche e altri elementi del sapere antico. Attraverso la loro lettura, Isidoro poteva dunque entrare in contatto con materiali classici anche indipendentemente dalla consultazione diretta delle opere dalle quali essi originariamente provenivano. Il ruolo storico di Isidoro può essere colto proprio in questa capacità di trasformare il patrimonio ricevuto. Attraverso l'estrazione, la selezione e la ricomposizione dei materiali, conoscenze provenienti dall'antichità classica e cristiana vengono inserite in opere nuove, destinate a loro volta a divenire strumenti fondamentali della trasmissione culturale medievale.

[85] J. Peréz de Urbel, *San Isidoro de Sevilla. Su vida, su obra y su tiempo*, Barcelona, 1945², 78; J. Fontaine, *Culture et spiritualité en Espagne* cit., 17-20; Domínguez del Val, *Historia de l'antigua literatura latina hispano-cristiana*, cit., 156-159.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 165-175
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.165

RETORI, ORATORI E DECLAMATORI TARDOANTICHI POCO CONOSCIUTI O IGNOTI[*]

Andrea BALBO[**]
(Università degli Studi di Torino)

Keywords: *oratory, declamation, rhetoric, Late Antiquity, epigraphy*.

Abstract: ***Lesser-known and unknown Late Antique rhetoricians, orators, and declaimers***. *The article examines several cases of Late Antique orators and declaimers that will need to be incorporated into the edition of* Fragments of the Roman Orators of the Imperial Age*, which the author is preparing for Teubner, as well as into studies on Late Antique declamation. The cases discussed include Julius Granianus, Delphidius, several rhetoricians mentioned in Jerome's* Chronicon*, and an anonymous African orator-declaimer*.

Cuvinte-cheie: *oratorie, declamație, retorică, Antichitate târzie, epigrafie.*

Rezumat: ***Retori, oratori și declamatori puțin cunoscuți sau necunoscuți din Antichitatea târzie***. *Articolul examinează mai multe cazuri de oratori și declamatori din Antichitatea târzie care vor trebui incluse în ediția* Fragments of the Roman Orators of the Imperial Age*, pe care autorul o pregătește pentru B.G. Teubner, precum și în studiile dedicate declamației târzii. Printre cazurile analizate se numără Julius Granianus, Delphidius, mai mulți retori menționați în* Chronicon*-ul lui Ieronim și un orator-declamator african anonim.*

1. Premessa

All'interno delle ricerche che sto compiendo sull'oratoria frammentaria e sulla declamazione nell'ottica di sostituire l'edizione di riferimento ancora costituita da Meyer 1842, uno spazio di rilievo è occupato da figure che hanno svolto la loro attività a partire dal II secolo d.C. e nella successiva età tardoantica. Le ricerche fino a ora condotte su questo periodo suggeriscono infatti la necessità di ampliare decisamente il numero delle figure legate al mondo dell'oratoria e della re-

[*] Ringrazio Edoardo Bona, Elisa Della Calce e Simone Mollea per gli utili consigli.

[**] andrea.balbo@unito.it

torica in età tarda, come avevo mostrato già nel mio Balbo 2015. Le ricerche di Meyer, infatti, si erano limitate a poche fonti; allo stesso tempo, anche gli strumenti di ricerca elettronica possono portare a risultati nuovi e all'acquisizione di figure non precedentemente trattate. In onore dell'amico Nelu, un grandissimo esperto della tardoantichità, propongo alcune osservazioni su retori, oratori e declamatori non ancora trattati e dei quali darò l'edizione nei miei *Oratorum Romanorum Fragmenta ab Octaviano Augusto usque ad Q. Aurelium Symmachum*, di cui questo lavoro costituisce una parte preparatoria.

2. M. Giulio Graniano e le declamatae

Nella vita di Alessandro Severo dell'*Historia Augusta* l'autore ricorda tra i maestri dell'imperatore una serie di *litteratores*, grammatici e retori la cui esistenza ha suscitato molti dubbi tra gli studiosi:

> *nam in prima pueritia litteratores habuit Valerium Cordum et Titum Veturium et Aurelium Philippum libertum patris, qui vitam eius postea in litteras misit, grammaticum in patria Graecum Nehonem, rhetorem Serapionem, philosophum Stilionem, Romae grammaticos Scaurinum Scaurini filium, doctorem celeberrimum, rhetores Iulium Frontinum et Baebium Macrianum et Iulium Granianum, cuius hodieque declamatae feruntur*[1].

Heller 2022, 136 ritiene che questi personaggi siano figure di fantasia costruite su modelli letterari e ipotizza che Frontino sia un'allusione al Frontino degli *Strategemata* e Bebio Macriano sia ricostruito su un personaggio di Plinio il Giovane, il *Baebius Macer* delle *ep.* 4, 9 e 12. Vorrei però soffermarmi un momento sul terzo personaggio della lista, che Meyer 1842, 624-625 cita come unico oratore tra Apuleio e Alessandro Severo, accogliendo per altro l'integrazione *orationes* prima di *declamatae*. Per quanto riguarda Marco Giunio Graniano, Heller 2022, *ibidem* ipotizza che si tratti di personaggio modellato sul *praeco Granius* di cui Cicerone parla in *Planc.* 33, ma, in tutta franchezza, l'esistenza di almeno 33 epigrafi con il *cognomen Granianus*, tra le quali almeno una romana con il *nomen Iulius,* mi induce a sospettare che l'esistenza di questo retore-oratore sia almeno possibile. Se partiamo da questa ipotesi di lavoro, mi pare interessante quanto viene asserito nella paradosi, ovvero che di lui *hodieque declamatae*

[1] *Alex. Sev.* 3.

feruntur. Heller 2022, 137 descrive bene la situazione dei manoscritti e giustamente rifiuta l'integrazione *orationes* del codice P nella sua terza mano, che porterebbe a una *lectio facilior*. Allo stesso tempo, ritiene corretto evitare la correzione che apparirebbe ovvia, ovvero *declamationes* al posto di *declamatae*, per la stessa ragione. Ma a questo punto si pone il problema: che cosa sono le *declamatae*? Neanche la ricerca sul resto dei *corpora* latini ci aiuta, perché questo uso degli *Scriptores Historiae Augustae* appare un *hapax*. Proverei qui di seguito a formulare un'ipotesi. Se Graniano è un *rhetor*, è probabile che qui non si faccia riferimento a testi pronunciati realmente, ma a un frutto della prassi scolastica. Se però fosse una declamazione su un tema, sarebbe definita *declamatio*, *controversia* o *suasoria*. L'impressione è che siamo di fronte a qualche tipologia scolastica che preveda l'esposizione ad alta voce (come suggerisce il verbo *declamo*) di un concetto o di un contenuto o di un argomento: insomma, potremmo essere di fronte a un *progymnasma* che doveva servire ad allenare il giovane e futuro imperatore a parlare in pubblico, magari usando toni diversi della voce. Se così fosse, ci troveremmo davanti a una traccia di una prassi poco conosciuta, che avrebbe anche un valore storico notevole; tuttavia, la mancanza di prove impone il *non liquet*, anche se probabilmente Graniano sarà almeno in appendice incluso nei futuri *Fragmenta* – e questo grazie a una fonte storica.

3. Delfidio, orator acerrimus *tra Ammiano e Ausonio*

La figura di Azzio Tirone Delfidio è tra le meno ignote della scuola bordolese di cui ci parla Ausonio nella *Commemoratio professorum Burdigalensium*. Hier. *Chronicon* a. 355 ne segnala il *floruit* in quell'anno insieme a quello di uno sconosciuto Alcimo. Fu attivo anche come poeta, come ci ricordano Latinio Pacato Drepanio in *Pan*. 2(12) 28, 2 e Hier., *Ep*. 120 *praef*. 2 (su cui tornerò *infra*). Ausonio, *Comm*. 5, lo esalta come *facundus* e *doctus*, *lingua et ingenio celer*, fornendo una raffigurazione del tutto in linea con l'elogio consueto di un oratore di tradizione ciceroniana, anche se si allude un po' misteriosamente al suo ruolo di *rhetor* ottenuto in seguito a un evento legato a una presa di posizione politica a favore di uno degli usurpatori di quest'epoca, forse Procopio[2]. Quali sono però le notizie relative alla

[2] Per la discussione della questione e le notizie principali sul personaggio cfr. Green 1991, 337-339.

sua attività? Un primo elemento di riferimento è fornito dalla stessa *Comm.* 5, 13-20, dove si dice che *celebrata uarie cuius eloquentia / domi forisque claruit / seu tu cohortis praesulem praetoriae / prouinciarum aut iudices / coleres, tuendis additus clientibus / famae et salutis sauciis*. Particolare interesse riveste l'espressione *domi forisque claruit*, che illustra due elementi importanti: a. in primo luogo la notorietà e la celebrità professionale, che costituisce una valutazione positiva del valore dell'avvocato ed è dimostrato dal verbo; b. la sua fama supera i limiti territoriali del territorio bordolese e si estende, come vedremo, almeno al territorio della Gallia meridionale; la parola *domi* si spiega soprattutto tenendo conto della dottrina delle due patrie espressa nell'*Ordo urbium nobilium* 166: *Haec patria est, patrias sed Roma superuenit omnes*. In seguito, si sottolinea l'attività svolta in modo particolare in difesa (*tuendis… clientibus*), come si evince dalla *captatio* nei confronti dei *iudices*, i governatori di provincia deputati a pronunciarsi dal punto di vista giudiziario in regime di *cognitio extra ordinem* da Diocleziano in avanti (cfr. Green 1991, 338) o del *praesul* della *cohors praetoria*, che qui è descritto nella sua funzione civile e non di comandante di una guardia del corpo di un generale (cfr. Green 1991, *ibidem*). Queste informazioni si integrano in modo forse non sufficientemente valorizzato con quanto ci riferisce Amm. 18, 1, 3-4, un passo che riportiamo qui di seguito:

> *Et licet multa sunt eius laudanda in huiusmodi controversiis, unum tamen sufficiet poni, ad cuius similitudinem acta vel dicta sunt. Numerium Narbonensis paulo ante rectorem accusatum ut furem inusitato censorio vigore pro tribunali palam admissis volentibus audiebat; qui cum infitiatione defenderet obiecta nec posset in quoquam confutari, Delphidius, orator acerrimus, vehementer eum impugnans documentorum inopia percitus exclamavit: "ecquis, florentissime Caesar, nocens esse poterit usquam, si negare sufficiet?" Contra quem Iulianus prudenter motus ex tempore: "et quis", ait, "innocens esse poterit, si accusasse sufficiet?" Et haec quidem et huiusmodi multa civilia.*

Siamo all'interno di una sezione dedicata agli elogi di Giuliano, ancora cesare, che rappresenta uno dei grandi eroi dello storico romano. Il fatto raccontato è ambientato nella Gallia Narbonese e descrive un processo da lui presieduto e intentato a Numerio[3], già governatore – *rector* – della provincia e accusato per furto. Costui si li-

[3] Pochissime notizie in *PLRE* I, 634.

mitava a difendersi negando completamente ogni addebito e non era possibile coglierlo in fallo in alcun modo, al punto che Delfidio, qui nelle vesti verosimilmente di accusatore, quindi in una posizione differente da quella identificata in Ausonio, si lamentò aspramente per il fatto che bastasse negare un fatto per potersi salvare dalla condanna, ovviamente in assenza di prove. Giuliano, dimostrando saggezza e capacità di equilibrio, rispose in modo garantista, mettendo in luce come, per sostenere un'accusa, fosse necessario addurre prove e non soltanto attaccare qualcuno. Tale comportamento è dichiarato civile da Ammiano, nel senso di "appropriato al modo di essere di Romani e cittadini"[4]. All'interno di questa scena processuale che possiede sicuramente i toni di un encomio per l'*humanitas* del giovane erede all'impero, colpisce per contrasto la figura di Delfidio, che viene definito *acerrimus* e del quale si dice che parla *vehementer*. L'espressione usata da Ammiano si inserisce in una tradizione che dà un giudizio non molto lusinghiero sugli *oratores acres*. Già Cicerone in *Brut*. 136 aveva criticato i Memmii, connotandoli come *accusatores acres*[5], ma come oratori di livello mediocre: la durezza oratoria, espressa dall'aggettivo *acer* e dal sostantivo *acerbitas*, consisteva soprattutto in un atteggiamento duro e inquisitorio nei confronti degli accusati. In *Brut*. 269[6], parlando di Tito Postumio, oratore non disprezzabile, Cicerone ne mette in luce la sfrenatezza e la durezza, mostrando come essa si manifestasse sia nelle azioni militari sia nell'attività forense. Tuttavia, se esaminiamo bene le testimonianze, l'*acerbitas* non è esclusivamente un difetto, ma può anche essere un pregio o, per meglio dire, un elemento che si pone in concomitanza con connotazioni invece di equilibrio o di elogio e funge da loro contrappeso e completamento. Questo si verifica nel caso di Cassio Severo, del quale Quint. *Inst*. 10, 1, 116-117 ricorda la compresenza in lui di *acerbitas* e *urbanitas*[7], o in Gell.

[4] Va ricordato che questo tipo di comportamento, che potenzialmente potrebbe essere definitivo *humanus*, non viene mai connotato con termini relativi alla sfera dell'*humanitas* da Ammiano, come nota Mollea 2024, 229-259.

[5] *Tum etiam C. L. Memmii fuerunt oratores mediocres, accusatores acres atque acerbi; itaque in iudicium capitis multos vocaverunt, pro reis non saepe dixerunt*

[6] *Ne T. quidem Postumius contemnendus in dicendo; de re publica vero non minus vehemens orator quam bellator fuit, effrenatus et acer nimis, sed bene iuris publici leges atque instituta cognoverat.*

[7] *Multa si cum iudicio legatur dabit imitatione digna Cassius Seuerus, qui, si ceteris uirtutibus colorem et grauitatem orationis adiecisset, ponendus inter praecipuos foret. Nam et ingenii plurimum est in eo et acerbitas mira et urbanitas*

18, 3 che chiama Eschine *acerrimus prudentissimusque orator*[8], considerandolo uno dei più veementi ma anche dei migliori della sua epoca. L'unione delle due testimonianze ci regala un'immagine non antitetica o ossimorica, ma dialettica di questo oratore, probabilmente capace di adattarsi alle diverse necessità a seconda del ruolo rivestito, una figura, quindi, di assoluto rilievo nel panorama dell'oratoria politica e giudiziaria di quest'epoca.

4. Gli anni retorici del Chronicon *geronimiano*

Come è noto, il *Chronicon* geronimiano, pur con le sue incertezze e le sue posizioni a volte lontane dalla fonte eusebiana e con le sue informazioni conservate nella sezione composta dallo Stridonense, rappresenta una fonte molto importante per lo studio storico-culturale non solo dell'età tardoantica. Tra i fenomeni che appaiono più curiosi, a parere di chi scrive, c'è la conflazione negli anni tra il 353 e il 355 di numerosi riferimenti a retori attivi a Roma e in Gallia. Vediamo brevemente il testo:

> 353: *Gennadius forensis orator, Romae insignis habetur.*
> *Minervius Burdegalensis rhetor, Romae florentissime docet.*
>
> 354: *Victorinus rhetor, et Donatus grammaticus, præceptor meus, Romae insignes habentur: e quibus Victorinus etiam statuam in foro Traiani meruit.*
>
> 355: *Alcimus et Dolphidius rhetores in Aquitania florentissime docent.*

Come possiamo vedere, anche se con qualche variazione nominale, troviamo ricordati da Gerolamo alcuni oratori che compaiono nella lista di Ausonio, come Minervio, Alcimo e Delfidio, chiamato

---

†et sermo†, sed plus stomacho quam consilio dedit: praeterea ut amari sales, ita frequenter amaritudo ipsa ridicula est. Sulla figura di Cassio Severo rimando a Balbo 2007², 143-175 e Lassandro 1996.

[8] *Aeschines, vel acerrimus prudentissimusque oratorum qui apud contiones Atheniensium floruerunt, in oratione illa saeva criminosaque et virulenta, qua Timarchum de inpudicitia graviter insigniterque accusabat, nobile et inlustre consilium Lacedaemonius dedisse dicit virum indidem civitatis eiusdem principem, virtute atque aetate magna praeditum.*

Dolphidius. A questi si aggiungono verosimilmente Mario Vittorino[9] e il grammatico Donato, maestro di Gerolamo[10] e un misterioso Gennadio. Di essi si parla sia come oratori del foro sia come *rhetores*, ovvero come maestri avanzati di scuola, indicazione di un ruolo straordinariamente importante della formazione retorica in quest'epoca. Donalson 1996, 76-77 si limita a osservare per Gennadio che la fonte che lo definisce oratore forense è sconosciuta, mentre per Minervio rileva che l'elogio di Ausonio nei *Professores* è posteriore al *Chronicon* e quindi non può costituirne la fonte. Per quanto riguarda Alcimo e Delfidio, anche qui Donalson rileva la loro presenza nel passo ausoniano, senza aggiungere altro. Mi pare però interessante osservare una serie di fatti: a. prima di tutto l'interesse che Gerolamo dimostra non solo verso la grammatica con il riferimento a Donato, ma nei confronti della retorica, con l'attenzione per questo misterioso Gennadio[11], per i tre bordolesi Minervio, Alcimo e Delfidio e per Mario Vittorino, commentatore e insegnante; b. l'importanza che agli occhi dello Stridonense riveste la scuola, con il riferimento al *florentissime docere* degli Aquitani; c. la conferma dell'esistenza di due poli importanti di retorica e oratoria nel IV secolo, Roma e Bordeaux, non sicuramente gli unici, ma certamente caratterizzati da un notevole rilievo. Come è stato messo in luce da Spinelli 2010, 291, pur in riferimento a un fenomeno differente, quello dell'ascetismo, l'uso della forma *insignis/-es haberi* rappresenta "un momento di particolare successo dei personaggi in questione, un momento in cui, date alcune particolari circostanze, essi si trovano – per così dire – sulla cresta dell'onda".

Soltanto su uno di questi autori possiamo aggiungere qualcosa, ovvero Delfidio. Gerolamo risulta fonte preziosa su di lui anche nella Ep. 120 *praef.* 2 *ad Hedibiam*, dove scrive

[9] Sulla sua figura può essere sufficiente rimandare ad Hadot 1971, in particolare a 13-58 per le notizie sulla sua vita. Le opere retoriche di Mario Vittorino consistono principalmente nelle *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*, nel commento *In Topica Ciceronis libri IV*: su di esse fondamentale è Riesenweber 2015. Nelle pagine 1-4 si trovano altre notizie biografiche che aggiornano il contributo precedentemente citatro.

[10] Sul rapporto Donato-Girolamo si veda il sempre valido Brugnoli 1965.

[11] Identificato da *PLRE* I, 390 con un Flavius Gennadius attivo ad Alessandria d'Egitto verso la metà del IV secolo come *iuridicus* (ovvero giudice provinciale, secondo quanto ricorda DIG. 1, tit. 20; 45, 5, 41, 5) stando a P. Abinn. 63 (= P. Bour. 20 – Arch. Pap. 1 298) e forse padre di un Flavius Gennadius Felix Torquatus (II, 1124), governatore di Acaia alla fine del secolo.

> *Maiores tui Patera, atque Delphidius, quorum alter antequam ego p. 0982| nascerer, Rhetoricam Romae docuit: alter me iam adolescentulo omnes Gallias prosa versuque, suo illustravit ingenio, iam dormientes et taciti me iure reprehendunt, quod audeam ad stirpem generis sui quippiam mussitare: licet concedens eis eloquentiae magnitudinem, et doctrinam saecularium litterarum, merito subtraham scientiam Legis Dei …*

Delfidio viene ritratto in maniera del tutto coerente con quanto già sappiamo, ma con un tratto in più: l'eloquenza di cui egli aveva dato prova era completamente confinata all'interno del mondo pagano e, quindi, si basava su una formazione tradizionale e, verosimilmente, sui modelli consueti e nella teoria e nella pratica, ovvero Cicerone e Quintiliano.

Se rileggiamo questi dati nel loro insieme, possiamo ipotizzare che la particolare intensità di riferimenti geronimiani alla retorica in questi anni nel *Chronicon* sia legato a un momento di particolare splendore delle scuole e delle attività provinciali della Gallia, nonostante la situazione tutt'altro che facile che l'impero stava affrontando nell'ultima parte del governo di Costanzo II, forse da mettere in relazione con quella rinascita del IV secolo che è diventata un topos della letteratura tardoantica.

5. Un oratore e declamatore epigrafico

Anche le epigrafi romane conservano tracce dell'oratoria e della declamazione tardoantica e, sicuramente, esse richiederebbero esami ancora più approfonditi. Voglio qui proporre all'attenzione un caso non valorizzato ancora adeguatamente. Un altare ritrovato a Sellaoua Announa[12], nell'antica provincia di Numidia e ora in Algeria, alto 1,15 m e largo 48 cm, ha consentito di recuperare la seguente iscrizione

D[3] / a[3] / p[3] / p[3] / i[3] / ae[3] / ai[3] / ric[3] / pie[3] / renv[3] / [prop]inqu[orum suorum] / amator et patriae lae[sit ne]/ minem clarissimorum vi[ror(um)] / et equit(um) R(omanorum) propinqu(u)s et **mir[a] / eloquentia facundus i[n dicen]/do(?) orator nobilis declamat[or] / facilis extemporalitate di[a]/logorum** et epistularum e[t] / edyliorum conscriptor / quae ex[ta]nt et ob [i]ngente[m] / [copiam ingeni]i facilis in c[om]/ [ponend(is) ecl]ogis annum X[

[12] *CIL* 08, 05530 = *CIL* 08, 18864 = D 02956 = *ILAlg*-02-02, 04722 = *CLENuovo* p 89 = *CLEAfr*-02, 00226; EDCS-ID: EDCS-25600196

A questo testo ha dedicato brevemente le sue attenzioni Latham 2020, 273 n. 43 collocandolo opportunamente all'interno di un contesto di elogi pagani fondati sulla comunità e sulla continuità culturale con le epoche precedenti. Tralasciando le connessioni del tutto ipotetiche che sono descritte nell'articolo tra il culto della Magna Mater e questa intellighenzia pagana soprattutto attiva nel IV secolo e pur non potendo datare l'epigrafia in modo preciso, tuttavia l'immagine che si ricava dal testo è quella di un uomo vissuto in provincia, contemporaneamente capace di padroneggiare l'oratoria reale e quella fittizia, pronto a esprimersi adattandosi alle situazione con una divina (se l'integrazione *dia* è plausibile) capacità di improvvisare. L'aggettivo *extemporalis* è infatti tipicamente legato alla retorica e all'oratoria e denota la capacità di preparare un discorso all'impronta come esercizio[13] sia come orazione reale[14] sia addirittura come *actio* improvvisata in rapporto a una performance pensata del proprio discorso[15]. L'improvvisazione è anche una *facultas* descritta da Seneca il Vecchio per Albucio Silo[16] e da Svetonio per Augusto e Tito[17]. L'epigrafe di fatto riassume tutti i contesti in cui un oratore può dimostrarsi abile e pronto a improvvisare e rivela la ricca base culturale di colui che la compose, che sembra quasi sintetizzare le fonti più importanti sul tema. A queste considerazioni si può aggiungere il fatto che, verosimilmente, il retore-oratore conosceva il greco, come dimostra il geni-

[13] Cfr. Petr. 6, 1-2: *ingens scholasticorum turba in porticum venit, ut apparebat, ab extemporali declamatione nescio cuius, qui Agamemnonis suasoriam exceperat*; Mart. 5, 54 *Extemporalis factus est meus rhetor:/ Calpurnium non scripsit, et salutavit*.

[14] Quint. 4, 1, 54: *Hoc ipso quod non compositum domi sed ibi atque ex re natum et facilitate famam ingenii auget et facie simplicis sumptique ex proximo sermonis fidem quoque adquirit, adeo ut, etiam si reliqua scripta atque elaborata sint, tamen plerumque uideatur tota extemporalis oratio cuius initium nihil praeparati habuisse manifestum est*.11, 2 *Quin extemporalis oratio non alio mihi uidetur mentis uigore constare*.

[15] Cfr. Quint. 10, 7, 16-17: *extemporalis actio auditorum frequentia, ut miles congestu signorum, excitatur* e Panico 2006

[16] Sen. *Contr*. 7 praef. 2 di Albucio Silo *Extemporalis illi facultas, ut adfirmabant qui propius norant, non deerat, sed putabat ipse sibi deesse*

[17] Suet. *Aug*. 84 *nam deinceps neque in senatu neque apud populum neque apud milites locutus est umquam nisi meditata et composita oratione, quamuis non defi ceretur ad subita extemporali facultate*.

Suet. Tit. 3: *armorum et equitandi peritissimus, Latine Graeceque uel in orando uel in fingendis poematibus promptus et facilis ad extemporalitatem*.

tivo ricostruito *logorum*[18] e sapeva comporre poesie – anche qui tenendo conto del greco, ovvero *eidyllia*, idilli, anche se non sapremo mai se su modello teocriteo, virgiliano o calpurniano. La cultura oratoria e poetica sono strettamente unite in un contesto, quello dell'Africa settentrionale, che spiccò a lungo per le capacità oratorie di Apuleio, Agostino e per la scuola di Cartagine.

6. Conclusioni

Da queste note di ricerca possiamo desumere una serie di conferme e di sollecitazioni. Prima di tutto viene ribadita l'importanza della formazione scolastica retorica a Roma, in Africa e in Gallia, confermando quanto desumibile da Ausonio per la seconda. Inoltre, mi pare chiaro come l'oratore e il retore fossero divenuti sempre di più figure intercambiabili, capaci di svolgere un'attività che, nella tarda età repubblicana e nella prima imperiale, erano considerate a volte molto diverse, tanto che i retori che si cimentavano con l'oratoria ottenevano raramente buoni risultati[19]. Infine, appare chiaro che l'integrazione dei risultati raggiunti da Meyer 1842 risulti sempre più necessaria e che questi oratori e retori di cui abbiamo parlato meritino di essere inclusi, anche se probabilmente in posizioni diverse e non sempre con lo stesso rango, nella nuova edizione dei frammenti oratori in preparazione.

Bibliografia

Balbo 2007² = A. Balbo, *I frammenti degli oratori dell'età augustea e tiberiana. Parte prima età augustea*. Seconda edizione riveduta, Alessandria.

Balbo 2015 = A. Balbo, *Late Antique Non-Christian Roman Oratory: Reflections and Perspectives with Particular Attention to Fragmentary Speeches*, *Horizons. Seoul Journal of Humanities*, 6/1, 43-71.

Balbo 2020 = A. Balbo, *Between real and fictional eloquence: some observations on* actio *of Porcius Latro and Albucius Silus,* per

[18] Il termine in ambito oratorio compare in un frammento della Pro Gallio di Cicerone, Non. 63M.6.5 *ego te certo scio omnes logos qui ludis dicti sunt animadvertisse* e in pochi passi della tradizione latina, nella quale, ovviamente, è invece sovente termine greco.

[19] Cfr. Kaster 1997, *passim* e Balbo 2020.

M. Dinter, Ch. Guérin, M. Martinho Dos Santos (eds.), *Reading Roman Declamation: Seneca the Elder*, Oxford, 134-147.
Brugnoli 1965 = G. Brugnoli, *Donato e Girolamo*, *VC*, 2, 139-149.
Donalson 1996 = M.D. Donalson, A translation of Hieronymus'*Chronicon* with an historical commentary, Lampeter.
Hadot 1971 = Pierre Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris.
Heller 2022 = A. Heller, *Kommentar zur* Vita Alexandri Severi *der* Historia Augusta, Bonn.
Kaster 1997 = R. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley.
Lassandro 1996 = D. Lassandro, *La condanna di Cassio Severo*, in M. Sordi (ed.), *Processi e politica nel mondo antico*, Milano, 213-218.
Latham 2020 = J. Latham, *Re-Defining Aristocratic Distinction: Christian Verse Invective, Classical Culture, and the Cult of Mater Magna in Late Antique Rome*, *MAAR*, 65, 261-306.
Panico 2006 = M. Panico, Velocitas *tra tempo e parola*, *Paideia*, 61, 389-432.
Meyer 1842 = *Oratorum Romanorum Fragmenta ab Appio inde Caeco et Marco Porcio Catone usque ad Quintum Aurelium Symmachum* collegit atque illustravit H. Meyer, Turici.
Mollea 2024 = S, Mollea, Humanitas *in Imperial Age. From Pliny the Younger to Symmachus*, Berlin-Boston.
Riesenweber 2015 = T. Riesenweber (ed.), C. Marius Victorinus, *Commenta in Ciceronis Rhetorica*, Berlin-Boston.
Spinelli 2010 = G. Spinelli O.S.B., *Ascetismo, monachesimo e cenobitismo ad Aquileia nel secolo IV*, *Antichità Altoadriatiche*, 22, 273-300.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 177-194
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.177

A PROPOSITO DELLE *DIEGESEIS* XLVI E XLVIII DI CONONE

Nicola BIFFI*
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Conon, Archelaus I, Strabo, Rome, Origins.*

Abstract: ***Regarding Conon's* Diegeseis *XLVI and XLVIII***. *This note emphasizes how, in the two* Narrations *in question, which deal with the origins of Rome, the author departs from the* vulgata *advertised by historians and biographers of the early imperial age (primarily Livy, Dionysius of Halicarnassus, and Plutarch, but also Strabo). This seems to betray the author's discontent with the Roman regime, also suggested by the daring politics of the recipient of Conon's booklet (King Archelaus I of Cappadocia), about whose dating some tentative hypotheses are formulated.*

Cuvinte-cheie: *Conon, Archelaus I, Strabon, Roma, origini.*

Rezumat: ***Cu privire la* Diegeseis *XLVI şi XLVIII ale lui Conon***. *Această notă evidenţiază modul în care, în cele două* Narrationes *în cauză, care tratează originile Romei, autorul se îndepărtează de versiunea consacrată (*vulgata*) promovată de istoricii şi biografii epocii imperiale timpurii (în principal Titus Livius, Dionisie din Halicarnas şi Plutarh, dar şi Strabon). Acest fapt pare să trădeze nemulţumirea autorului faţă de regimul roman, sugerată şi de politica îndrăzneaţă a destinatarului opusculului lui Conon (regele Archelaus I al Capadociei), cu privire la a cărui datare sunt formulate câteva ipoteze tentative.*

Quando, nella *Biblioteca*, Fozio afferma[1] che le cinquanta Διηγήσεις ('Racconti' o 'Narrazioni') di Conone[2], da lui epitomate, sono desunte ἐκ πολλῶν ἀρχαίων, si può interpretare l'espressione nel senso che quell'autore aveva consultato diverse fonti – e le aveva altresì contaminate nella fase di redazione dei singoli racconti – oppure dedurre con il Patriarca che aveva estratto quei racconti, se non tutti almeno

* estemporaneo3@gmail.com

[1] In *Bibl.* 186 p. 130 b 25 (= *FGrHist* 26 F 1).

[2] Questo era il titolo dell'opuscolo; per i primi tre capitoli Fozio usa invece il termine διήγημα.

una buona parte, da una fonte (magari un manuale di mitologia) in cui figuravano già delle contaminazioni.

Nella questione rientrano, ovviamente, anche le διηγήσεις XLVI e XLVIII, incentrate l'una sulle peregrinazioni di Enea, dopo la caduta di Troia e fino al suo arrivo nel Lazio[3], l'altra sugli eventi svoltisi alla vigilia della nascita di Roma.

In via preliminare va osservato che queste, insieme con la διήγησις III, sono le uniche di contenuto leggendario ambientate (l'una parzialmente, l'altra totalmente) in Italia e che, sebbene trattino lo stesso tema, non presentano alcun raccordo tra loro. Non sfugge, inoltre, che tra le rispettive narrazioni è lasciato aperto un vistoso 'abisso' cronologico[4] di cui l'autore dell'opuscolo non si preoccupa, laddove fin dal III secolo lo storico romano Quinto Fabio Pittore lo aveva colmato con la fantasiosa immissione della dinastia albana[5].

Già Fozio si era accorto che la διήγησις XLVIII differisce in alcuni dettagli da altre fonti più o meno contemporanee (ἡ μη΄ τὰ περὶ Ῥώμου καὶ Ῥωμύλου διηγεῖται, παραλλάσσουσα πρὸς τοὺς ἄλλους ἔν τισι) e gli editori dell'opuscolo[6] ne hanno avuto conferma confrontandola non solo con le parallele narrazioni di Livio e Dionisio di Alicarnasso – i quali scrivono distanziati fra loro di appena un trentennio[7] – ma anche con quella di Plutarco, arricchita da personali sondaggi[8] (senza che,

---

[3] Dal *P.Oxy* 3648 (fr. 2), testimone diretto dell'opuscolo, si deduce che aveva accennato almeno alla profezia ricevuta da Enea e compagni, secondo cui la fame un giorno li avrebbe indotti a divorare anche le mense; Fozio ha epitomato l'ultima parte di questa διήγησις, ma in modo estremamente succinto; v. più sotto anche la n. 24.

[4] L'espressione è di Massimo Pallotino, *Origini e storia primitiva di Roma*, Milano, Rusconi, 1984, 22.

[5] Cfr. *FRHist* 1 F 4a-b Cornell = F5 Peter[2]; F4 Jacoby (*FGrHist* 26).

[6] Il riferimento è in particolare agli editori Ulrich Höfer, *Konon. Text und Quellenuntersuchungen*, Greifswald, Bamberg, 1890; Rory B. Egan, *The Diegeseis of Konon: A Commentary with an English Translation*, Phil. Diss. University of Southern California, 1971; e Malcolm Kenneth Brown, *The 'Narratives' of Conon*, München-Leipzig, Saur, 2002.

[7] Cfr. Livio, 1, 19, 3, dove lo storico, a proposito del titolo di *Augustus*, assunto da Ottaviano nel 27 a.C. ricorda la prima chiusura del tempio di Giano, ma ignora la seconda, che è successiva alle campagne condotte da Augusto in Spagna nel 26 e 25. I capitoli che ci riguardano, 1, 3, 10-7, 3, furono dunque da lui redatti tra il 27 e il 25. Il libro I della *Storia di Roma arcaica* (del quale qui interessano i capp. 1, 71, 4, e 1, 76-87) fu pubblicato invece nel 7 o nel 6 a.C.; cfr. 1, 3, 4; 1, 7, 2.

[8] *Rom.* 3, 2-4, 5; 10, 1; sulla molteplicità delle fonti di Plutarco, cfr. Carmine Ampolo - Mario Manfredini (curr.), *Plutarco, Le vite di Romolo e di Teseo*, Milano,

tuttavia, il quadro generale prospettato dai due succitati storici ne esca alterato).

Un altro acuto lettore odierno delle διηγήσεις in specie ha inoltre dimostrato quanto sia proficuo, per capire la loro genesi, confrontarle anche con l'*Origo gentis Romanae*, il trattatello che un anonimo scrivano compilò verso la seconda metà del IV secolo, riciclando materiale leggendario relativo alla prima Roma raccolto da uno scrittore di età augustea e tiberiana anch'egli sconosciuto e a sua volta dipendente da fonti latine[9].

Ma tra gli ἄλλοι la cui narrazione discorda nelle parti più essenziali da quella del nostro presunto mitografo[10] c'è anche Strabone ed è strano che di lui non si sia tenuto conto[11]. Sui primordi di Roma, infatti, il Geografo ci ha lasciato non degli incisi occasionali[12], ma un *excursus* abbastanza lungo che, pur correlato ai racconti di Livio e di Dionisio di Alicarnasso, non può considerarsene un trascurabile

Mondadori 1988, 296 s.; Edward H. Bispham - Timoty J. Cornell, in *FRHist* III, 16.

[9] Cfr. Arnaldo Momigliano, *Alcune osservazioni sulla 'Origo gentis Romanae'*, in Eiusd. *Roma Arcaica*, Firenze, Sansoni 1989, 426; 432 s.; 444 s., con le obiezioni mossegli da Giovanni D'Anna (cur.), *Anonimo, Origine del popolo romano*, Milano, Mondadori, 1992, XXVIII s.

[10] La definizione di 'mitografo' sarebbe, a giudizio di Egan *cit*., XI ss., di comodo, poiché dall'intero contesto delle Διηγήσεις non è obbligatorio supporre che il Nostro fosse interessato unicamente a narrare un mito (infatti, le narrazioni V, XX, XXII, XXXV, XXXVIII, XLII e forse XVI sono di altro contenuto). Già nell'Ottocento Hans Flach aveva creduto di identificare Conone con il retore τῶν νεοτέρων (*della generazione più vicina alla nostra*) menzionato da Dione Crisostomo nel Περὶ λόγου ἀσκήσεως (*Come esercitarsi a parlare in pubblico*, 18, 12 (II, 254, 10 Von Arnim); l'identificazione, liquidata con fretta un po' eccessiva da Höfer, *Konon* cit., 2, n. 3, e poi da Edgar Martini, *Konon 10*, in *RE* XI 2 (1922), 1338 (nonostante la cautela di August Brinkmann, *Lückenbüsser*, *RhM*, 64, 1909, 479), non ha riscosso molto credito; ma che un retore redigesse un manuale ad uso 'didattico', di cui il nostro potrebbe essere un esempio, non è inverosimile (cfr. Antonio Stramaglia [cur.], *Ἔρως. Antiche trame greche d'amore*, Bari, Levante, 2000, 312 s.; Manuel Sanz Morales, *Conon, Narratives*, in *The Oxford Handbook of Greek and Roman Mythology*, Oxford, University Press, 2022, 164); tant'è che Jacoby pubblica il passo di Dione come T 2.

[11] Höfer, *Konon* cit., IV, dichiara di non essere interessato all'argomento, mentre Egan abbozza una fuggevole menzione nelle nn. 2 e 3 di p. 339 e nella n. 4 di p. 340; dal canto suo Brown ignora Strabone e nemmeno nell'*Index locorum* di p. 384 lo cita a questo proposito.

[12] Tali, ad es., in 5, 2, 2 C 219-220, e 6, 4, 2 C 286-287, i passi che provano come conoscesse anche la componente 'etrusca' della leggenda delle origini della città.

ricalco[13]. Del resto è immaginabile che lo stesso Strabone, per quanto lasci intendere di essere rimasto suggestionato unicamente dalla tradizione 'canonica' del συγγραφεὺς Φάβιος[14], abbia sentito lo scrupolo (o almeno provato la curiosità) di conoscerne le varianti, prima di considerarla la più genuina o la più verisimile; sicché anche nel suo caso pare doveroso chiedersi se si è limitato alla sola lettura dell'autorevole storico di età annibalica o ha dovuto destreggiarsi tra le varie versioni sulla nascita dell'Urbe ancora circolanti ai suoi tempi[15]. Di norma si sospetta che dietro di lui si celi una fonte intermedia, identificata per lo più in Polibio[16]. È possibile; e in tale eventualità le divergenze che si riscontrano tra la sua esposizione e quella degli altri autori sarebbero in parte imputabili allo storico megalopolitano[17]. Ma è da escludersi che il Geografo abbia controllato

[13] Cfr. p. es. 5, 3, 2 C 229, dove il Geografo afferma che la città di Lavinio era stata fondata dal re degli Aborigeni, Latino, mentre per Livio, 1, 1, 10, e Dionisio, 1, 59, 3, il fondatore è Enea.

[14] Si tratta certamente di Fabio Pittore (cfr. 5, 3, 1 C 228), il codificatore della *vulgata*, scritta in greco, ma consultabile anche in latino (cfr. *FRHist* I p. 163 ss. Cornell), che conciliava la versione romana con le varie leggende greche proliferate intorno alla fondazione della città. Era celebre altrove già poco dopo aver pubblicato la sua opera; cfr. *SEG* 26. 1123, fr. III, col. A = *FRHist* II T7, p. 38 Cornell (da *Tauromenion*/Taormina); su cui Giacomo Manganaro, *Una biblioteca storica nel ginnasio di Tauromenion e il P. Oxy 1241*, *PP*, 29, 1974, 389-409; Tim Cornell, *La tradizione storiografica su Roma arcaica*, in *Roma arcaica e le recenti scoperte archeologiche. Giornate di studio in onore di U. Coli, Firenze, 29-30 maggio 1979*, Milano, Giuffrè, 1980, 21.

[15] La leggenda di Enea e quella dei gemelli, in origine incompatibili per via della cronologia, circolavano unificate dalla prima metà del III secolo, se non, più confusamente, dagli ultimi decenni del IV; cfr. in proposito Tim J. Cornell, *Aeneas and the Twins: Development of the Roman Foundation Legend*, *PCPhS*, 21, 1975, 1-32, spec. 7 ss. (con una copiosa selezione degli sconfinati studi sul tema).

[16] Cfr. François Lasserre (cur.), *Strabon, Géographie, Tome III (Livres V et VI)*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, 12; Giorgio Camassa, *Problemi storico-religiosi dei libri di Strabone*, in Gianfranco Maddoli (cur.), *Strabone e l'Italia antica*, Perugia, Università degli Studi [ma Edizioni Scientifiche Italiane], 1988, 197 s.; nel merito, però, giova opporgli Filippo Coarelli, *Strabone: Roma e il Lazio*, nello stesso volume, 76, quando opportunamente ammonisce a stare in guardia dalla «attribuzione meccanica di ogni parte del testo di Strabone a questa o quella fonte primaria...; quanto egli riprende da fonti più antiche... viene totalmente rifuso e integrato in un contesto del tutto nuovo».

[17] P. es.: in Strabone, 5, 3, 2 C 229-230, Enea fonda Lavinio *prima* dello scontro e della successiva alleanza con Latino; in Livio, 1, 1, 10, ciò avviene *dopo*; in Dionisio, l'eroe procede all'operazione *durante* (1, 57, 1 ss.) e la porta a termine *dopo* (1,

di persona le dichiarazioni dubbie o controverse della propria fonte? Di fatto una prassi del genere non dovrebbe essergli stata estranea, se è vero che in Egitto si era premurato di accertare (senza riuscirvi) chi fosse il plagiario fra due autori che avevano spiegato in modo pressoché identico la causa dell'annuale piena del Nilo[18].

È difficile dire se anche Conone, al momento della stesura delle due διηγήσεις su Roma, si era attenuto a un determinato principio metodologico; a maggior ragione se il lettore al quale dedicava il suo πονημάτιον (la definizione è di Fozio) era un personaggio di rango dotato di una cultura non eccelsa, ma superiore alla media e, quindi, capace di cogliere le sfumature che, di là dalle apparenze, rendono diversi testi che trattano lo stesso soggetto; in pratica un lettore non dissimile dai destinatari degli *Hypomnêmata* di Strabone[19].

Comunque, poiché in alcuni punti le rispettive versioni sulle origini di Roma differiscono, conviene verificare se il fatto è del tutto irrilevante o sottintende motivazioni più serie.

La διήγησις XLVI (Αἰνείας)[20]

In questa sorta di anteprima della saga propriamente romana si legge che dopo la distruzione di Troia (Τροίας πορθουμένης) Enea, a capo di un gruppo di superstiti, si era rifugiato in una località a est dell'Ida (Αἰνείας… τὸ μὲν πρῶτον ᾤκει τὴν Ἴδην… πρὸς ἥλιον ἀνίσχοντα[21]), ma aveva

59, 2-3); nello stesso paragrafo Strabone non afferma che Remo fu ucciso da Romolo, mentre Livio, 1, 7, 2, ammette che quella è *vulgatior fama*, e Dionisio, 1, 87, 4, attesta che le versioni sull'accaduto sono molteplici.

[18] Cfr. 17, 1, 5 C 790; per un'analoga procedura in Dionisio di Alicarnasso, cfr. *Ant.* 1, 75, 4; 1, 79, 1.

[19] Cfr. Strabone, 1, 1, 22 C 13, οὐχὶ τὸν παντάπασιν ἀπαίδευτον, ἀλλὰ τὸν μετασχόντα τῆς τε ἐγκυκλίου καὶ συνήθους ἀγωγῆς τοῖς ἐλευθέροις καὶ τοῖς φιλοσοφοῦσιν. Un ritratto del genere non è certo in contraddizione con l'erudizione che Plinio il Vecchio, *Nat.* 37, 46; 95; 104; 107, e Solino, 52, 18-23, attribuiscono ad Archelao (= *FGrHist* 123 FF 1-2); per la sua attività come 'corografo', Cfr. Hugo Berger, in *RE* II 1 (1895), 452.

[20] Sulla funzione di questi 'intertitoli', cfr. Álvaro Ibáñez Chacón, *Paratextos de las* Narraciones *de Conón: Phot.* Bibl. *186* vs P.Oxy. *3648*, *Paideia*, 74, 2019, 514 ss.

[21] Così i manoscritti, laddove gli editori emendano ἀνίσχοντα («a levante») con κατίσχοντα («a ponente»); fa eccezione Jacoby, che, pur rilevando in apparato l'errore (di Conone), fa seguire al participio il segno del dubbio, mentre Rory B. Egan, *Notes on the Text of Konon's Diegeseis*, *CPh*, 68, 1973, 284-286, e *The Diegeseis* cit., 318, n. 2, che di lui segue il testo, difende apertamente la lezione; *contra*, però, cfr.

dovuto abbandonarla al ritorno dei legittimi detentori, i figli di Ettore Ossinio[22] e Scamandro (Priamo li aveva tempestivamente mandati al sicuro in Lidia). Allora si era spostato in una località sul golfo 'Termeo' (dal nome dell'antica città che sorgeva nell'area della futura Tessalonica), dove aveva sepolto il padre Anchise, morto nel frattempo (**ἀφικόμενος εἰς Θερμαῖον** καλούμενον **κόλπον**, **Ἀγχίσην μὲν ἀποθανόντα θάπτει**). Poi si era messo di nuovo in viaggio e aveva raggiunto la 'terra di Brusa' (εἶτα **εἰς τὴν Βρουσιάδα γῆν ἔρχεται**)[23]; ma anche da lì era ripartito – nonostante gli abitanti lo avessero invitato a regnare su di loro –, sempre portando con sé la vacca consacrata alla madre Afrodite, e si era fermato nel posto in cui l'animale aveva muggito (**μυκησαμένης τῆς συνεπομένης αὐτῷ βοὸς** ἐξ Ἴδης, τοῦτο γὰρ Ἀφροδίτη ἐπέσκηψε). Quindi, immolatolo in sacrificio alla dea e accettato il regno offertogli dagli abitanti, aveva fondato una città, alla quale aveva dato il proprio nome, Enea, più tardi mutato in Eno (λαμβάνει τὸ κράτος τῆς γῆς διδόντων τῶν ἐπιχωρίων καὶ τὴν βοῦν θύει Ἀφροδίτῃ καὶ κτίζει πόλιν, ἣ τότε μὲν **Αἴνεια ἀπὸ τοῦ κτίσαντος**, **ὕστερον** δὲ παρενεγκόντος τοῦ ὀνόματος **Αἶνος** ἐκλήθη)[24].

Meno sbrigativamente di quanto la sintesi di Fozio lasci intendere, Conone ricordava anche la versione alternativa[25] che faceva giungere l'eroe troiano fin nel Lazio, punto terminale delle sue peregrinazioni nonché terra d'origine della stirpe romana. Nella regione, infatti, si avverava la profezia secondo cui egli si sarebbe fermato e avrebbe

---

Brown, *The 'Narratives'* cit., 314. Sta di fatto che ἀνίσχοντα qui è una *lectio difficilior* difficile da emendare.

[22] Questo il nome in Conone; Karl Müller, *FHG* IV, 301, propose di emendarlo in Ofrinio, perché in Strabone, 13, 1, 29 C 595, e in Dionisio di Alicarnasso, *Ant.*1, 46, 1, è ricordata una città nel cui territorio sorgevano la tomba e un bosco sacro a Ettore.

[23] Questa località non trova rispondenza se non in Steph. Byz. *s.v.*; non pare, comunque, che sia, come generalmente si ritiene, un errore per Κρουσίδι o Κρουσιάδι e che coincida con l'omonimo distretto della Pallene menzionato da Strabone nel libro 7, frr. 13a e 13e Radt. Secondo Dionisio di Alicarnasso, *Ant.* 1, 47, 6, era abitato dai Κρουσαῖοι; Livio, 1, 1, 2, non ne parla, ma accenna a un soggiorno di Enea in Macedonia.

[24] Fino a questo punto, secondo Höfer, *Konon* cit., 61, Conone avrebbe seguito la versione presente già in Egesianatte di Alessandria (ovvero il fittizio Cefalone di Gergis), ed Egesippo di Meciberna, rispettivamente *FGrHist* 45 F 1 e *FGrHist* 391 F 2, entrambi ricordati da Dionisio di Alicarnasso, *Ant.* 1, 49, 1.

[25] Come rivela Dionisio di Alicarnasso, *Ant.* 1, 49, 1; 1, 53, 4, alcuni scrittori negavano che Enea avesse mai lasciato la Troade (v. anche sotto, n. 28).

fondato una città (Alba) dove la fame avesse costretto lui e il suo séguito a cibarsi delle mense (ὁ δὲ τὸ Ῥωμαίων γένος εἰς αὐτὸν ἀναφέρων καὶ οἰκιστὴν ποιῶν Ἄλβας καὶ τὸ χρηστήριον, ὃ κατοικεῖν ἐπέτρεπεν ὁπότ' ἂν αὐτὸς ἅμα τῶν σὺν αὐτῷ θύσας **μετὰ τῶν σιτίων καταφάγοι καὶ τὰς τραπέζας**)[26].

Strabone, 5, 3, 2 C 228,34-229,16 Radt

Dal canto suo il Geografo, accingendosi a parlare di Enea, premette che, quando Roma fu fondata, il territorio circostante era occupato da popolazioni non latine, delle quali alcune vivevano in villaggi indipendenti l'uno dall'altro[27]. Quindi, risalendo fino ai tempi dell'eroe, riporta due dati che non si conciliano con la versione confluita in Conone. Infatti, a detta delle fonti del Geografo (φασὶ)[28], Enea era approdato nel Lazio – precisamente a Laurento, una località poco all'interno della foce del Tevere – insieme al padre Anchise, oltre che al figlio Ascanio (**μετὰ τοῦ πατρὸς Ἀγχίσου** καὶ τοῦ παιδὸς Ἀσκανίου κατάραντας εἰς Λαυρεντὸν τῆς πλησίον… τοῦ Τιβέρεως ῥόνος)[29] – e vi aveva

[26] In origine quest'episodio era ambientato a Lavinio, ma secondo Andreas Alföldi, *Early Rome and the Latins*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1965, 251 s., Fabio Pittore l'aveva spostata ad Alba. Conone, dunque, conosceva quest'intervento sulla tradizione, ma ne faceva un uso distorto (cfr. tuttavia Brown, *The 'Narratives'* cit., 320).

[27] La certificazione, di importanza basilare, è comprovata dalle indagini archeologiche; cfr. la limpida sintesi di Arnaldo Momigliano, *The Origins of Rome*, in Eiusd. *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984, 388 ss. Sul relativo dibattito, istruttive le considerazioni di Pallottino, *Origini* cit., 36-79 e *passim*, e di Alexandre Grandazzi, *La fondazione di Roma. Riflessione sulla storia*, Roma-Bari, Laterza, 1993 [trad. it. Dell'originale francese, Paris, Les Belles Lettres, 1991], 131 ss.; spec. 139 s.; alle quali sembra replicare polemicamente Andrea Carandini, *La nascita di Roma. Dèi, lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Torino, Einaudi 1997, per quanto il suo bersaglio sia Tim Cornell (cfr. pp. 629-636).

[28] Il plurale questa volta può non essere ingannevole: anche se Strabone spesso nasconde di star usando una sola fonte, nel caso in specie saranno compresi altri autori insieme a Polibio, magari già da lui citati; Gabriella Vanotti, *Roma e il suo impero in Strabone*, in Marta Sordi (cur.), *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*, «Contributi dell'Istituto di Storia Antica (Università Cattolica di Milano)», 18, 1992, 177, pensa, piuttosto evasivamente, ad «annalisti o comunque storici latini».

[29] Nella διήγησις XLI Conone si appoggiava invece a un'altra tradizione secondo cui il figlio di Enea, dopo che gli Achei avevano conquistato Troia, era rimasto a regnare sulla regione dell'Ida. Sulla questione, cfr. Strabone, 13, 1, 52-53 C 607-608;

fondato una città (**κτίσαι πόλιν**). Quindi si era alleato con Latino, il re degli Aborigeni, allora in guerra contro i Rutuli di Ardea, il quale dopo la vittoria conseguita insieme a lui, aveva fondato Lavinio[30], dandole il nome di sua figlia (νικήσαντα δ' **ἀπὸ τῆς θυγατρὸς Λαουινίας ἐπώνυμον κτίσαι πλησίον πόλιν**). Morti Enea e Anchise, Ascanio[31] aveva fondato Alba sul monte Albano (τούτου δὲ τελευτήσαντος καὶ τοῦ πατρός, **τὸν Ἀσκάνιον Ἄλβαν κτίσαι** ἐν τῷ Ἀλβανῷ ὄρει).

La διήγησις XLVIII (Φαιστύλος ἢ Ἰλία)

Nonostante tratti una leggenda complementare alla precedente, questa narrazione non ha con essa alcun collegamento diretto poiché prescinde, come si è anticipato più sopra, da tutta la fase cronologica successiva all'arrivo dell'eroe troiano in Italia (le ipotesi degli eruditi romani facevano trascorrere fra lui e Romolo un intervallo di quattrocento anni, che si ritrova in Strabone arrotondato per difetto, a fronte dei quattrocentotrentadue anni occupati, secondo Dionisio di Alicarnasso[32], dalle quindici[33] o sedici generazioni[34] dei re di Alba). Conone ne disponeva così gli eventi finali: Amulio aveva cospirato contro il fratello Numitore, uccidendolo (Ἀμόλιος ἐπιβουλεύσας Νεμέτορα **τὸν ἀδελφὸν κτείνει**), e alla figlia di costui, Ilia, aveva imposto una forzata verginità, consacrandola alla dea Hestia affinché non avesse rapporti con uomini né generasse figli (τὴν αὐτοῦ θυγατέρα **Ἰλίαν**, ἵνα μὴ τέκοι μηδ' ἀνδρωθείη τῆς Ἑστίας ἱέρειαν ἀπέφηνε). Invece con la giovane si era congiunto il dio Ares, annunciandole poi che dalla loro unione sarebbero nati due gemelli (ταύτῃ μιχθεὶς Ἄρης… ἐδήλωσε… ὅτι δύο κόρους

Emilio Gabba, *Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma*, in Marta Sordi (cur.), *I canali della propaganda nel mondo antico*, «Contributi dell'Istituto di Storia Antica (Università Cattolica di Milano)», 4, 1976, 84 ss.; 90-91.

[30] Nella versione di Livio, 1, 1, 10, la città è fondata da Enea e Latino insieme, *oppidum condunt*.

[31] La tradizione al riguardo lasciava qualche margine al dubbio che non fosse l'Ascanio figlio di Creusa, ma l'omonimo che Enea avrebbe avuto da Lavinia; Livio, 1, 3, 2, rinuncia a discutere della questione.

[32] Cfr. *Ant.* 1, 71, 4; sui dati che porterebbero a questo calcolo, cfr. Fabio Mora, *Il pensiero storico-religioso antico. Autori greci e Roma I: Dionigi di Alicarnasso*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1995, 159 ss.

[33] *Ibid.* 1, 73, 3.

[34] *Ibid.* 1, 9, 4 e 1, 45, 3.

τέξεται ἐξ αὐτοῦ). Dopo il parto lei era stata gettata da Amulio in prigione e i due infanti consegnati a un pastore di fiducia perché li sopprimesse (αὐτὴν μὲν Ἀμόλιος εἰς δεσμωτήριον ἔτρυχε βαλών, **τινὶ δὲ ποιμένι** τῶν αὐτῷ πιστῶν **τὰ τεχθέντα διαφθεῖραι δίδωσιν**). Il suddito, invece, depostili in una cesta, li aveva abbandonati alla corrente del Tevere, ma la cesta si era arenata alla base di un caprifico, dove una lupa li aveva allattati. Un altro pastore, Faustolo, il quale aveva assistito al prodigio, raccolti i gemelli, se li era portati nella sua capanna, allevandoli come propri figli (**Φαιστύλος δέ τις τῶν ποιμένων** τοῦτο ἰδὼν καὶ θεῖον νομίσας ἀναλαμβάνεται καὶ ὡς ἑαυτοῦ τρέφει τὰ παιδία). Essi erano ormai adulti quando un giorno Faustolo, imbattutosi nel pastore che li aveva esposti e appresa da lui la verità, l'aveva rivelata anche a loro; perciò i due giovani, armatisi di pugnale, si erano recati ad Alba e, sorpreso l'usurpatore mentre si trovava senza scorta, lo avevano ucciso[35], liberando anche la loro madre; quindi, con il consenso dei cittadini, avevano regnato su Alba e dintorni (οἱ δέ… ἐπὶ τὴν Ἄλβαν ἐχώρουν καὶ ἐπιτυχόντες Ἀμολίῳ διὰ τὸ ἀπροσδόκητον τῆς ἐπιβουλῆς ἀφυλάκτῳ ἐπάγουσι τὴν τιμωρίαν **ξίφεσιν ἀνελόντες**, καὶ τὴν μητέρα λύουσι τῶν δεσμῶν, τό τε πλῆθος δεξιοῦνται καὶ **βασιλεύουσιν Ἄλβας** καὶ τῶν περὶ αὐτήν). L'accaduto aveva però attirato in città molta gente, tanto che i gemelli, più tardi, l'avevano guidata a fondare Roma, il cui dominio 'ora' [vale a dire quando Conone scriveva] si estendeva, 'per dire', su tutto il mondo (πολλοῦ δὲ αὐτοῖς προσερρυηκότος πλήθους μεταστάντες Ἄλβας κτίζουσι πόλιν, Ῥώμην ἐπονομάσαντες ἣ νῦν, **ὡς εἰπεῖν**, τὸ ἀνθρώπων ἔχει κράτος). Ancora ai tempi del 'mitografo' tali eventi erano testimoniati a Roma dall'esistenza di un caprifico sacro, accanto alla sede del senato nel foro, e della capanna di Faustolo, trasferita nel tempio di Zeus e ricoperta di paglia e rami freschi a ricordo della povertà in cui il pastore aveva vissuto (δείκνυται δὲ μαρτυρία τῶν τότε παρὰ Ῥωμαίοις ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς ἐρινεὸς ἱερά, τοῦ βουλευτηρίου κιγκλίσι χαλκαῖς περιειργομένη· καὶ καλύβη τις ἐν τῷ τοῦ Διὸς ἱερῷ γνώρισμα τῆς Φαιστύλου διαίτης, ἣν ἐκ φορυτῶν καὶ νέων φρυγάνων συνιστῶντες διασῴζουσιν).

[35] Nella versione di Livio, 1, 5, 6-7, che sembra ispirarsi a un copione teatrale, Numitore perviene da solo al riconoscimento dei gemelli e chi uccide Amulio è Remo; in *Or. Rom.* 21, 4, è Romolo.

Strabone, 5, 3, 2 C 229,16-36 (e 230,11) Radt

Le vicende di Amulio e di suo fratello Numitore, svoltesi quattro secoli dopo l'arrivo di Enea in Italia, erano, a giudizio di Strabone, alcune leggendarie (e quindi opinabili), altre più vicine al vero (ἱστορεῖται τὰ περὶ Ἀμόλλιον καὶ τὸν ἀδελφὸν Νουμίτορα, τὰ μὲν μυθώδη, τὰ δ' ἐγγυτέρω πίστεως)[36]. Va da sé, allora, che le più credibili, o meno inverisimili, debbano ritenersi quelle che si erano svolte nel modo in cui egli stesso le espone: Amulio non aveva ucciso Numitore per impadronirsi del regno, ma lo aveva solo esautorato[37]; una sua illustre vittima (forse assente nella fonte di Conone, più che 'dimenticata' dall'epitomatore Fozio)[38] era invece il figlio maschio del fratello, proditoriamente assassinato durante una battuta di caccia; quanto alla figlia costretta al sacerdozio di Estia, non si chiamava Ilia, ma Rea Silvia (**υἱοῦ δ' ὄντος καὶ θυγατρὸς τῷ Νουμίτορι, τὸν μὲν ἐν κυνηγίᾳ δολοφονεῖ, τὴν δέ… τῆς Ἑστίας ἱέρειαν κατέστησε παρθενείας χάριν· καλοῦσι δ' αὐτὴν Ῥέαν Σιλβίαν**). Inoltre, i gemelli nati da lei e – 'si favoleggia' (μυθεύεται)[39] – da Ares non erano stati salvati da un pastore che aveva trasgredito all'ordine impartitogli da Amulio, ma da un guardiano di porci (**τινα τῶν… συφορβῶν**), Faustolo[40], il quale aveva dato loro il nome di Romolo e Remo[41]. Infine, *entrambi* i fratelli avevano mosso guerra ad Amulio

---

[36] La stessa distinzione ricorre anche in Dionisio di Alicarnasso, *Ant*. 1, 79, 1, il quale, più di Strabone, mostra di aver consultato parecchie opere.

[37] Così anche Livio, 1, 4, 10, *pulso fratre Amulius regnat*; cfr. Dionisio di Alicarnasso, 1, 71, 5; 1, 76, 1.

[38] Cfr. Dionisio di Alicarnasso, *Ant*. 1, 76, 2; l'espressione di Livio, 1, 4, 11, *stirpem fratris virilem interemit*, può intendersi (con Ganfranco Maddoli, *Livio e le origini di Roma. Il primo libro degli Annali*, Torino, Loescher, 1972, 19, n. 11) estensivamente, nel senso che Numitore ne aveva più di uno; ma in tal caso bisogna ammettere una contraddizione con Dionisio, 1, 81, 6.

[39] Il verbo rende meno causticamente la giustificazione della vestale in Livio, 1, 4, 2: era stata *compressa vi*, ma forse era stata consenziente, per cui si era discolpata *quia deus auctor culpae honestior erat*.

[40] Cfr. Dionisio di Alicarnasso, *Ant*. 1, 79, 9; Plutarco, *Rom*. 6, 1; *Or. Rom*. 20, 3. Su questo punto Strabone si permette un'ipotesi di tipo razionalistico, secondo cui sarebbe stato un funzionario della corte a salvare i gemelli, ordinando a Faustolo di raccoglierli e allevarli nella propria capanna. Livio, 1, 4, 6-7, conferma tuttavia che Faustolo era un *magister regii pecoris*.

[41] Giova anche notare, in proposito, che diversamente da Conone, il quale usa ancora la forma greca Ῥῶμος per il nome del fratello di Romolo, Strabone adotti quella latina, Ῥέμος; così anche Diodoro Siculo, 7, frr. 3; 5, 6; Dionisio di Alicarnasso,

e ai figli, sconfiggendoli e restituendo a Numitore il regno di Alba; dopo di che se ne erano andati a fondare Roma (**ἀνδρωθέντας δ' ἐπιθέσθαι τῷ Ἀμολλίῳ καὶ τοῖς παισί**· καταλυθέντων δ' ἐκείνων καὶ **τῆς ἀρχῆς εἰς τὸν Νουμίτορα περιστάσης**, ἀπελθόντας οἴκαδε κτίσαι τὴν Ῥώμην).

Una plausibile spiegazione della difformità del racconto di Conone *anche* rispetto a quello di Strabone potrebbe essere che il primo ha tratto la leggenda relativa alle vicende di Enea da un'unica fonte (fosse essa un singolo autore o un testo miscellaneo di mitologia), preferita alle altre *diffuse dai Greci* (λόγος μὲν οὖν εἷς οὗτος ὑπὸ Ἑλλήνων ἐπὶ πολλοῖς ἄλλοις λέγεται) e fatte circolare da (e in) alcuni ambienti più o meno politicizzati. Questa fonte si opponeva alla più solida e coesa 'vulgata' romana, che *era sulla bocca di tutti* (οὗτος [*scil.* λόγος] κατημάξευται), laddove il verbo κατημάξευται, quando pure sia di Fozio, come si dà per certo[42], e non di Conone, ha una valenza («quite common»[43]; «trito e ritrito»[44]; «hackneyed version»[45]) che sembra implicare un motivo recondito di polemica oltre che un giudizio di valore.

È sintomatico, inoltre, che il nostro autore avallasse ancora (o di nuovo) la versione che faceva di Amulio l'assassino di Numitore, riecheggiando un'eventuale declamazione secondo cui i primordi della città sorta in mezzo a umili capanne come quella di Faustolo (una tesi da scuola di retorica) e divenuta, *per dir così, la padrona del mondo* (ἣ νῦν, ὡς εἰπεῖν, τὸ ἀνθρώπων ἔχει κράτος), erano comunque macchiati da un gesto sacrilego. In tal modo evitava di pronunciarsi sul tema ben più scottante della morte di Remo, di cui nella διήγησις XLVIII appunto non c'è traccia. Più concretamente, e forse non tanto preterintenzionalmente, il 'mitografo' negava la versione edulcorata della vicenda, che non solo non confermava l'uccisione di Numitore, ma anche scagionava Romolo dall'accusa di aver eliminato il fratello, accennando in modo vago a una rissa scoppiata tra le rispettive fazioni al momento

Ant. 1, 79, 10, e Plu*tarco*, *Rom.* 7, 2 (sia in Ampolo - Manfredini, *Plutarco* cit., sia nel vol. II, 48-71 dell'edizione *FRHist* 1 F 4a-b Cornell, di contro a F5 di Peter² e F4 di Jacoby).

[42] Cfr. Álvaro Ibáñez Chacón, *Sugli interventi di Fozio nel riassunto delle Narrazioni di Conone*, *Gaia*, 25, 2022, 9 (online) (https://doi.org/10.4000/gaia.2954).

[43] Cfr. Egan, *The Diegeseis* cit., 313.

[44] Cfr. Rosa Otranto (in *Fozio, Biblioteca. Introduzione di Luciano Canfora, Nota sulla tradizione manoscritta di Stefano Micunco. A cura di Nunzio Bianchi e Claudio Schiano*, I, Pisa, Edizioni della Scuola Normale 2019, 250.

[45] Cfr. Brown, *The 'Narratives'* cit., 310.

della fondazione della nuova città, nel corso della quale Remo era rimasto ucciso (γενομένης δ' οὖν στάσεως φασὶ κατὰ τὴν κτίσιν ἀναιρεθῆναι τὸν Ῥέμον).

La soluzione adottata da Conone non lascia trasparire molto delle sue effettive competenze nel campo della mitologia – in ogni caso passibili di obiezioni o rettifiche, come si evince dal confronto con Dionisio di Alicarnasso, Livio, Plutarco, l'*Origo gentis Romanae* e ora anche con il Geografo –, ma forse ne tradisce l'estraneità al movimento politico/culturale che, sotto gli auspici di Augusto, assolveva Roma da ogni peccato originale che potesse metterne in discussione l'eccezionalità e, di conseguenza, l'egemonia su tutto il mondo allora conosciuto. Di lui non si sa nulla, ma è lecito ritenere che avesse ricoperto qualche incarico presso la corte di Cappadocia, magari «as a man of letters»[46] – anche se ciò non ne fa automaticamente un Cappadoce d'origine. Che, poi, fosse un convinto assertore della politica che essa perseguiva o che lo fosse stato almeno temporaneamente, è indizio fornito proprio dalla dedica del suo opuscolo ad Archelao.

Pare ormai assodato che il βασιλεύς al quale il Patriarca Fozio sbadatamente assegna il titolo di Φιλοπάτωρ, sia il Φιλόπατρις (questo l'epiteto ufficiale sulle iscrizioni e sulle monete da lui fatte coniare) già noto come *Sisine*, ovvero l'intrigante figlio della cortigiana Glafira, un tempo legata a Marco Antonio[47]. Nel 36 a.C. era stato imposto o stabi-

[46] Cfr. Manuel Sanz Morales, *Conon* cit., 164, che però ovviamente ammonisce: «but this is only a hypothesis»; ma già Johannes Engels, *Augusteische Oikumenegeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amasia*, Stuttgart, Steiner, 1999, 265, l'aveva indirettamente avanzata, mettendo le opere minori di Nicolao di Damasco *in Konkurrenz* con l'attività di Conone presso la corte di Archelao.

[47] Cfr. ad es. *OGIS* 357, lin. 4; 358, lin. 2; 359, lin. 2; 361, lin. 2; Bono Simonetta, *Notes on the Coinage of the Cappadocian Kings*, *NC*, 1, 1961, 20; 48; nonché Strabone, 12, 2, 5 C 537; 12, 2, 11 C 540; Cassio Dione, 49, 32, 3 (più affidabili di Appiano, *Civ*. 5, 71, che rende operativo il provvedimento di Antonio già nel 41; cfr. David Magie, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century After Christ*, Princeton, University Press, 1950, II, 1286, n. 26, con prec. bibl.). Sull'identificazione di Archelao con Sisine, tuttavia scettici Richard D. Sullivan, *The Dynasty of Cappadocia*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt; Teil 2. Principat; 7,2: Politische Geschichte (Provinzen und Randvölker: griechischer Balkanraum; Kleinasien*, Berlin-New York, Böhlau, 1980, 1148 e n. 124; Ronald Syme, *Anatolica. Studies on Strabo (Edited by Antony Birley)*, Oxford, Clarendon, 1995, 148-150; nella sua scia Silvia Panichi, *La Cappadocia*, in Anna Maria Biraschi - Giovanni Salmeri (curr.), *Strabone e l'Asia Minore*, Università degli Studi di Perugia [ma Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane], 2000, 533; Eiusd. *Cappadocia through Strabo's eyes*,

lizzato dal triumviro romano sul trono della Cappadocia[48], che aveva tenuto fino alla morte, avvenuta nel 16 d.C. o, più verosimilmente, nel 17. Le Διηγήσεις, quindi, erano state pubblicate ben prima che Strabone componesse, o ritoccasse qua e là[49], il libro V della *Geografia* in cui compare l'ampio inserto su Roma, poiché al termine dello stesso libro l'Amaseo dà per estinta la dinastia che aveva regnato sul Paese[50].

Conone, quindi – ammenoché non abbia voluto ostentare la propria devozione a un re ormai defunto, peraltro poco rimpianto in patria e malvisto a Roma –, gli avrà dedicato lo scritto per altri motivi, come chiedergli un favore o ringraziarlo per essere stato esaudito o, più probabilmente, per celebrarne un traguardo importante, se non la svolta fondamentale dell'ascesa politica.

Un'occasione potrebbe essere stata appunto la sua investitura nel 36; ma in quell'anno (e nei successivi) Archelao era poco più che un gregario legato alle fortune di Antonio e funzionale al suo progetto di crearsi una solida base clientelare in Oriente[51]; per di più aveva il problema di rendersi accetto ai sudditi, agli occhi dei quali doveva apparire poco più che un usurpatore, in quanto estraneo alla famiglia che aveva legittimamente regnato sulla regione[52]. Molti anni dopo, sotto

in Daniela Dueck - Hugh Lindsay - Sarah Pothecary (edd.), *Strabo's Cultural Geography. The Making of a 'Kolossourgia'*, Cambridge, University Press, 2005, 207.

[48] Cfr. Hans Buchheim, *Die Orientpolitik des Triumvirn M. Antonius*, Heidelberg, Winter, 1960, 55 s.; Gabriele Marasco, *Aspetti della politica di Marco Antonio in Oriente*, Firenze, Università degli Studi, 1987, 15 s.

[49] Come già sostenuto da Ettore Pais, *Straboniana. Contributo allo studio delle fonti, della storia e dell'amministrazione romana,* Bologna, Forni, 1977 [rist. anast. dell'ed. Torino 1886], 140.

[50] Cfr. 6, 4, 2 C 288, ἐκλιπόντων ἐκείνων [*scil.* τῶν βασιλέων], καθάπερ τῶν… Καππαδόκων (ma anche 12, 3, 29 C 556). La regione fu subito dopo dichiarata provincia romana, come il Geografo ripete ancora in 12, 1, 4 C 534.

[51] Cfr. Buchheim, *Die Orientpolitik* cit., 56; Engels, *Augusteische Oikumenegeographie* cit., 334 s.

[52] Cfr. Strab. 12, 2, 11 C 540, κατεστάθη δ' ὁ Ἀρχέλαος οὐδὲν προσήκων αὐτοῖς, laddove per αὐτοῖς si deve intendere, con Luis Ballesteros-Pastor, *The Origins of the Ariobarzanid Dynasty*, *Gephyra*, 20, 2020, 60; 64, la combinazione Ariaratidi/Ariobarzanidi, in quanto l'ultimo esponente della dinastia, Ariobarzane I *Philorhomaios* «belonged to a junior branch of the Ariarathids and the Mithridatids, fruit of a union between both royal houses» (cfr. anche Francesco Carriere, *La Cappadoce et le Pont dans le 12e livre de la Géographie de Strabon. Aux origines d'une identité*, Sorbonne Université - Università degli studi di Genova, 2022 [tesi di dottorato in Storia antica, https://theses.hal.science/tel-04693110v1], 220-221); più apparente che reale il disaccordo di Silvia Panichi, *La Cappadocia ellenistica sotto gli Ariara-*

Augusto che lo aveva lasciato al suo posto per motivi di opportunità[53], i suoi rapporti con gli *epichorioi* si presentavano ancora piuttosto agitati, tanto che aveva dovuto difendersi da loro in un processo svoltosi a Roma (e risoltosi forse in suo favore perché aveva potuto giovarsi della difesa del giovanissimo Tiberio)[54].

Se mai, una circostanza più indicata per l'invio del dono da parte di Conone sarebbe l'annessione alla Cappadocia della Piccola Armenia e di un settore della Cilicia 'Tracheia' costiera, assegnati da Augusto ad Archelao forse nel 20 a.C. La decisione del *princeps*, infatti, comportando un considerevole incremento territoriale del regno, ne metteva in risalto la funzione di tramite autorevole e imprescindibile nel mantenimento delle buone relazioni di Roma con i potentati anatolici e del vicino Oriente (onde Archelao, in segno di riconoscenza, ridenominò l'isola di Elaiussa *Sebaste* e ne unì i centri abitati in un sinecismo celebrato quasi fosse una fondazione *ex novo*)[55].

Ma in una prospettiva del genere un altro evento adatto a propiziare l'omaggio più o meno sincero dell'erudito cortigiano parrebbe il matrimonio (non databile con esattezza) di Archelao con Pitodoride – vedova del re del Ponto Polemone, morto nell'8 a.C. o poco dopo[56] –, giacché per effetto dell'unione con la regina entravano nella sua sfera

tidi ca. 250-100 a.C., Firenze, Olschki, 2018, 62.

[53] Considerata l'abilità del soggetto nel destreggiarsi tra le opposte fazioni del Paese, più che il suo 'pentimento' prima di Azio, Augusto doveva aver giudicato quella di Antonio comunqe una scelta ottima («eine vorzügliche Wahl»); cfr. Hermann Bengtson, *Marcus Antonius Triumvir und Herrscher des Orients*, München, Beck, 1977, 270.

[54] Cfr. Svetonio, *Tib.* 8; Cassio Dione, 57, 17, 4; Glen W. Bowersock, *Augustus and the Greek World*, Oxford, Clarendon, 1965, 159. La datazione del processo intorno al 18, suggerita dallo studioso, sembra comunque troppo bassa; cfr. Magie, *Roman Rule* cit., II, 1338, n. 24; Maria Rosa Cimma, *Reges socii et amici populi Romani*, Milano, Giuffrè, 1976, 308, n. 40, che propendono per il 24.

[55] Cfr. Strabone, 12, 3, 29 C 555 (sulla Piccola Armenia); 12, 1, 4 C 535; 14, 5, 6 C 671; Giuseppe Flavio, *Ant.* 16, 131; Cassio Dione, 54, 9, 2; *OGIS* 35 e Hugh Elton, *Geography, Labels, Romans, and Kilikia*, in Eiusd. & Gary Reger, *Regionalism in Hellenistic and Roman Asia Minor. Acts of the Conference Hartford, Connecticut (USA), August 22-24 1997*, Paris, De Boccard, 2007, 24-31 (sulla Cilicia 'Tracheia'); 12, 2, 7 C 537 (su Elaiussa/*Sebaste*), e sopra, n. 46 (per il titolo di *ktistes*).

[56] Cfr. Strabone, 12, 3, 29 C 556; contro la generale convinzione, Andrea Primo, *Client-Kingdom of Pontus between Philomithridatism and Philoromanism*, in Ted Kaizer - Margherita Facella (edd.), *Client Kings and Roman Principalities*, Stuttgart, Steiner, 2010, 168 s., sposta la data di morte di Polemone al 10/11 d.C.

d'influenza anche il Ponto, l'Armenia 'Minor' e parti della Licaonia e dell'Isauria oltre che della Cilicia costiera. In tal guisa il suo orizzonte politico si allungava senza soluzione di continuità dal Mediterraneo fino al Caucaso[57]; una progressione per lui rilevante (ma divenuta ora motivo di preoccupazione per Roma, che non doveva seguirne di buon occhio le velleità espansionistiche)[58].

In ogni caso è logico attendersi che l'opuscolo abbia visto la luce ben prima del 10 d.C. – anno in cui il *Philópatris*, divenuto nel frattempo più ambizioso del tollerabile, manifestò chiari sintomi di insofferenza verso la repubblica imperiale (dove furono diplomaticamente diagnosticati come una 'crisi di follia'), sì da indurre Augusto a intervenire. Allora, comunque, il *princeps*, rinunciando a soluzioni più drastiche, aveva scongiurato il rischio di innescare una crisi dinastica, che oltre alla Cappadocia avrebbe destabilizzato anche le aree confinanti, e si era limitato ad affiancargli in via cautelativa un procuratore che lo tenesse sotto sorveglianza[59].

Non è realistico, invece, che il dono possa datarsi troppo vicino al 14 (o al 15), quando il nuovo imperatore Tiberio, ancora irritato con Archelao perché non si era degnato di andare a fargli visita mentre si trovava in esilio 'volontario' a Rodi[60], lo convocò con un *escamotage*

---

[57] Cfr. Emmet William Gwatkin, *Cappadocia as a Roman Procuratorial Province*, University of Missouri, 1930, 10; Mario Pani, *Roma e i re d'Oriente (Cappadocia, Armenia, Media Atropatene)*, Bari, Adriatica Editrice, 1972, 141.

[58] Si noterà, *en passant*, che le epigrafi *OGIS* 357; 358; 359, nelle quali gli si conferisce l'epiteto di φιλόπατρις (e non anche φιλορώμαιος né φιλόκαισαρ né φιλοσέβαστος) si datano tutte e tre genericamente a dopo il 20 a.C., mentre le monete a noi note non risalgono oltre il 16 (anno 20° del suo regno); pertanto, in virtù di queste più basse datazioni, nulla vieta di credere che dopo il 20 l'epiteto abbia gradatamente assunto la connotazione ideologica assegnatale da Alfred Von Gutschmid, *Kleine Schriften*, IV, Leipzig, Teubner, 1893, 116 «die Annahme des Beinamens ist in seinem Munde ein Protest gegen die Servilität seiner Philorhomäos genannten Vorgänger» (nella cui scia si poneva ancora Pani, *Roma e i re d'Oriente* cit., 104 ss.). Così stando le cose, verrebbe rimossa l'obiezione rivolta ancora ultimamente allo studioso da Jean-Louis Ferrary, *Le roi Archélaos de Cappadoce à Délos*, *CRAI*, 145, 2001, 806 e n. 24.

[59] Cfr. Cassio Dione, 57, 17, 4-5, παραφρονεῖν δοκοῦντα. ἔπαθε μὲν γάρ ποτε τοῦτο ὄντως, ὥστε καὶ ἐπίτροπον παρὰ τοῦ Αὐγούστου τῆς ἀρχῆς λαβεῖν; Pani, *Roma e i re d'Oriente* cit., 97 ss.; 144 s.

[60] Cfr. Tacito, *Ann.* 2, 42, 3-4; Svetonio, *Tib.*10, 1; Cassio Dione, 57, 17, 3-4. Tiberio si era intrattenuto nell'isola dal 6 a.C. fino al 2 d.C. (per un primo inquadramento su questa oscura vicenda mi si perdoni il rinvio al mio *Isole dei famosi ai tempi dell'impero romano. Geografia di una tipica forma di repressione*, Bari, Edizioni

nella capitale e pose fine ai suoi sospetti maneggi. Invero l'ostilità che il successore di Augusto provava verso l'ormai anziano e debilitato re della Cappadocia doveva avere radici più profonde che la sua scortesia. A sentire Tacito[61], allora Archelao era stato ammonito a non inimicarsi il più vicino e più potente Gaio, il nipote designato da Augusto quale suo erede al trono (né va dato scarso rilievo al fatto che tra il 10 e il 9 a.C., grazie ai buoni uffici dell'idumeo Erode, Archelao si era riconciliato con il legato della Siria Marco Tizio[62], avverso a Tiberio; e Tiberio era un tipo poco disposto a sorvolare sugli sgarbi ricevuti)[63].

Sulla scorta di Massimo di Aigai in Cilicia, autore di un libretto sulla *Jugendzeit* di Apollonio, il celebre santone di Tiana in Cappadocia[64], il retore Flavio Filostrato di Lemno attesta che Archelao aveva congiurato contro i Romani[65]. La notizia pare imbastita autoschediasticamente su voci fatte circolare in proposito dall'*entourage* di Tiberio[66], ma non è tutta inventata; e se, come si ritiene, conserva un barlume di verità, induce a riconsiderare la versione ufficiale sulla fine del re, secondo cui sarebbe morto di malattia, laddove Tacito non escludeva che al termine del processo si fosse ucciso[67].

O, piuttosto, era stato 'suicidato'? Quand'anche, infatti, non avesse avuto peso la pretestuosa accusa di irriverenza da cui formalmente era chiamato a difendersi davanti al senato romano, ben più difficile da confutarsi era l'altra. Sempre la misteriosa fonte di Filostrato accennava, infatti, a un 'malfattore' (τὸν ὑβριστὴν ἐκεῖνον) che insieme ad Archelao aveva *ordito un complotto* contro i Romani (ὡς ξὺν Ἀρχελάῳ τῷ Καππαδοκίας βασιλεῖ νεώτερα ἐπὶ Ῥωμαίους πράττοντα); v'è quindi

dal Sud, 2017, 163-170; ivi la più qualificata bibliografia).

[61] *Ann.* 2, 42, 3, *Archelaus… ab intimis Augusti monitus, quia florente Gaio Caesare missoque ad res Orientis intuta Tiberii amicitia credebatur*.

[62] Cfr. Giuseppe Flavio, *Ant. Iud.* 16, 270; Pani, *Roma e i re d'Oriente* cit., 113; 122.

[63] Cfr. Bowersock, *Augustus and the Greek World* cit., 22; 54; 159; sminuiscono, invece, l'importanza dell'episodio Barbara Levick, *On the Beginning of Tiberius' Career*, *CQ*, 65, 1971, 484, e Frank E. Romer, *A Case of Client-Kingship*, *AJPh*, 106, 1985, 85 s. Va tuttavia tenuto presente che anche per Plinio il Vecchio, *nat.* 35, 28, Tiberio era stato un sovrano 'per niente affabile' (*minime comis imperator*).

[64] Cfr. Ernst Diehl, *Maximus 36*, in *RE* IV 2 (1930), 2555.

[65] *V. Ap.* 1, 12, 2.

[66] Cfr. Svetonio, *Tib.* 37, 4, *suspectum… non remisit*; Cassio Dione, 57, 17, 4, μετεπέμψατο ὡς καὶ νεωτερίζοντά τι.

[67] *Ann.* 2, 42, 3, *finem vitae sponte an fato implevit*.

motivo di sospettare che il termine 'complotto' esprima, più modestamente, l'insofferenza del governo di Cappadocia verso Roma e la sua pretesa di ingerirsi da padrona in ogni faccenda interna agli stati vassalli. Non è, infatti, inverosimile che Archelao avesse cercato di scavalcarli e di estendere ulteriormente la propria influenza fin sulla contigua Armenia, brigando per imporvi sul trono Zenone (il figlio della regina Pitodoride e del suo primo marito Polemone), a danno del filoromano Vonone, espulso dalla Partia dal re Artabano II e rifugiatosi nella regione[68].

Quando pure il mutato atteggiamento di Archelao nei confronti dell'impero romano abbia rinfocolato all'interno della sua corte eventuali sentimenti antiromani, sarebbe comunque vano attribuirli anche a Conone sulla base delle due διηγήσεις prese in esame, perché non se ne conosce l'estensione originaria. Anzi, la XLVIII – dove prima si dichiara che Romolo e Remo ἤστην γὰρ καλοί τε ὄψει καὶ ῥώμην ἄμαχοι καὶ τόλμῃ γενναῖοι, e poi che Roma νῦν, ὡς εἰπεῖν, τὸ ἀνθρώπων ἔχει κράτος – parrebbe dimostrare il contrario. Da un lato, infatti, adatta ai divini gemelli un vecchio *topos* inneggiante alla *kalokagathía* di chi fondava una città[69] o compiva, come i Nostri, un'impresa 'antitirannica'[70]; dall'altro riecheggia manifestamente uno 'slogan' tipico della propaganda imperiale romana[71].

Tuttavia, se mai nel caso di Romolo e Remo Conone lasciava ai suoi lettori greci e romani di immaginarseli come novelli Armodio e Aristogitone, giustizieri di tiranni e instauratori di un nuovo ordine politico, nel caso della dominazione romana poteva anche rilevare, non senza una punta di ironia, che essa era 'universale' solo *per modo di dire*, mancandole ancora a Occidente la conquista della Britannia e a Oriente quella della Partia, vaticinate con scarsa euforia da Orazio sin dal 27 o giù di lì[72]. E stante l'oggettiva impossibilità di realizzare que-

[68] Cfr. Strabone, 12, 3, 29 C 556; Pani, *Roma e i re d'Oriente* cit., 144 s.; 192 ss.; spec. 203 s.; 213-215.

[69] Cfr. *Antonino Liberale*, 30, 2 (Mileto, l'eroe eponimo della città della Ionia).

[70] Cfr. Livio, 1, 4, 9, *robore corporibus animisque sumpto*; Dionisio di Alicarnasso, *Ant.* 1, 79, 10, ἀνδρωθέντες γίνονται κατά τε ἀξίωσιν μορφῆς καὶ φρονήματος; Plutarco, *Rom.* 6, 3, αὐξόμενοι δὲ θυμοειδεῖς ἦσαν ἀμφότεροι καὶ ἀνδρώδεις καὶ φρόνημα πρὸς τὰ φαινόμενα δεινὰ καὶ τόλμαν ὅλως ἀνέκπληκτον ἔχοντες.

[71] Cfr. ad es. Augusto, *R. gest.* 26; Virgilio, *Aen.* 1, 269; Dionisio di Alicarnasso, *Ant.* 1, 3, 3.

[72] Cfr. *Carm.* 3, 5, 1-4: *Caelo tonantem credidimus Iovem / regnare: praesens divus habebitur / Augustus adiectis Britannis / imperio gravibusque Persis*

st'ultimo progetto[73], avrebbe avuto difficoltà persino nel mantenere stabili i confini orientali senza la fattiva collaborazione degli stati-cuscinetto dell'Anatolia, dei quali appunto il regno di Archelao era (o almeno presumeva di essere) l'ago della bilancia.

Ove mai questo scenario politico fosse surrettiziamente evocato nell'enigmatico ὡς εἰπεῖν, posto che non sia (come di fatto non pare) un inserto di Fozio, «that Konon may have been pro-roman»[74] rimane un'ipotesi meritevole di essere suffragata da indizi meno labili.

[73] Il dettato virgiliano di *Aen*. 1, 278-279, *His ego nec metas rerum nec tempora pono, / imperium sine fine dedi*, riassume le diverse formule con cui tale presunzione si manifesta nella propaganda augustea; cfr. Attilio Mastino, *Orbis, κόσμος, οἰκουμένη: aspetti spaziali dell'idea di impero universale da Augusto a Teodosio*, in *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia (Atti del 3. Seminario internazionale di studi storici "Da Roma alla terza Roma", 21-23 aprile 1983)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1986, 70-74; Claude Nicolet, *L'inventario del mondo. Geografia e politica alle origini dell'impero romano* [trad. it. dell'originale francese, Paris, Fayard, 1988], Roma-Bari, Laterza, 1989, 19 ss.; Giovannella Cresci Marrone, *Ecumene augustea. Una politica per il consenso*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1993, 54 ss., spec. 77 ss.; sulle sue ripercussioni in sede letteraria, *ibid*., 255 ss., e da ultimo, sulla concezione "dinamica" dell'idea di confine presso i Romani, Gianluca De Sanctis, *Fines auxi. Augusto e i limiti dell'impero*, «I quaderni del Ramo d'oro» ed. online, 14, 2022, 85 ss.

[74] Così Brown, *The 'Narratives'* cit., 320; che cita, a sostegno, la parallela dichiarazione di Dionisio di Alicarnasso, *Ant*. 1, 56, 4.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 195-213
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.195

INNOVATION AND ELITE ADAPTATION: FEW REMARKS ON THE *VILLATICA PASTIO* IN VARRO'S *DE RE RUSTICA*

Florica BOHÎLȚEA-MIHUȚ[*]
(University of Bucharest)

Magistro doctissimo, cuius studia de historia Romana multos docuerunt atque inspiraverunt, haec pauca ex animo dedicantur!

Keywords: *Varro's* De Re Rustica*,* uillatica pastio*, strategies of adaptation, luxury, social competition.*

Abstract: *The present paper examines the extent to which the breeding of small and medium-sized animals in specially designed spaces surrounding rural villas – or* uillatica pastio*, as M. Terentius Varro defined it – may be understood as an innovative practice adopted by the Roman elite as an adaptive strategy in response to the new economic, social, legal and political realities of the 1st century BC. By generating additional sources of income while satisfying the growing demand for luxury foodstuffs, these activities are analysed in relation to the sumptuary legislation enacted during the final two centuries of the Roman Republic, aiming also to reveal the significance of the Book III within the Varro's* De Re Rustica.

Cuvinte-cheie: *Varro,* De Re Rustica*,* uillatica pastio*, strategii de adaptare, lux, competiție socială.*

Rezumat: ***Inovație și adaptare a elitelor: câteva observații despre* uillatica pastio *în* De Re Rustica *a lui Varro***. *Prezentul studiu examinează măsura în care creşterea animalelor mici şi mijlocii în spații special amenajate în preajma villelor rurale – sau* uillatica pastio*, cum a definit-o M. Terentius Varro – poate fi considerată o activitate inovativă, dezvoltată de elitele romane ca o strategie de adaptare la noile realități economice, sociale, juridice şi politice din sec I a. Chr. Generatoare de resurse bănești suplimentare, aceste ocupații sunt corelate cu conținutul legislației sumpturare introdusă în statul roman în ultimele două veacuri republicane, cu intenția de a decela şi rostul cărții a III-a în cadrul tratatului lui Varro,* De Re Rustica.

[*] d_mihut@yahoo.com

Argument

In a previous study[1], we explored the aristocratic dwellings in Rome built during the Late Republican period, demonstrating that they constituted an important element of the concerns of the Roman elite engaged in political competition. By their location in the proximity of the civic centre of the capital (close to the Palatine Hill and the *Forum Romanorum*) and by their materiality in terms of architecture and artistic-decorative aspects, these residences prove to be adaptive responses to the socio-economic and cultural transformations that the Roman state experienced at the end of the Republican era. In this context, the study aimed to identify the role those Roman aristocratic urban played in strategies of self-representation, concluding[2] that the interests for architectural innovations and the adoption of imported artistic and decorative elements were true strategies of visibility practiced by Roman aristocrats in the public space.

In this paper, we intend to focus on the rural residences of this elite, with the intention of analysing those rural activities that extended beyond the traditional field of agrarian-pastoral practices and that may provide insights into the process of adaptation to changing times. To this purpose, we will use especially the third book of the work *De Re Rustica* (*Res Rusticae*), in which M. Terentius Varro discusses the occupations designated by the concept of *uillatica pastio*, initially related to the procurement or capture of small animals (birds, fish, rabbits) for breeding in captivity with a view to obtain profit (*fructus*). Considering the new approaches to the Varronian text, we aim to ex-

[1] Fl. Bohîlțea Mihuț, *Aristocrats' residences in the strategies of identity during the Late Roman Republic*, *CICSA Journal online*, *ns*, 7, 2021, 65-84.

[2] *Ibidem*, 78: "The failure of the entire late republican legislation against luxury reflects the obsolete character of the traditional discourse on the austere life, revealing the growing gap between the social practices of Roman elite and the political discourses which emerges at that time. What has been newly introduced, seen as a curiosity or non-traditional element liable to be sanctioned, eventually become – through constant manipulation and increasingly enactment of social actors – a sign of wealth and prestige, a source of visibility, and a publicly displayed self-image having finality on the political arena. The Roman aristocratic houses – by location, economic value and physical features – were also touched by these waves of changes, continuing to emit visual messages about its owner, which were no longer messages of austerity but of splendour, monumentality, and power. This changed meaning, which encompasses a new cultural construct about the concept of the power…".

plore the purpose of these activities that Varro focuses on in his work. Our analytical perspective starts from the premise that Roman society is a permanent "field of social interaction",[3] in which both conservative discourses about old customs and new forms of social behaviour were continuously negotiated and valued.

Marcus Terentius Varro and his work De Re Rustica

Born at Reate, into a family of equestrian rank, but of Roman legal status, and educated in this spirit of Roman culture, according to the late testimony of St. Augustine (*De ciu. Dei*, 4, 1),[4] M. Terentius Varro (116-27 BC) pursued his public career during a period marked by intense conflict between the political factions that dominated the last century of the Roman Republic. He began his *cursus honorum* with one of the junior magistracies, serving on the commission of the *triumuiri capitales* (90 BC). About a decade later, he held quaestorship (80 BC),[5] and subsequently served as *legatus* to the *propraetor* Caius Cosconius in Illyria (about 78 and 77 BC).[6] A few years later, Varro accompanied Cn. Pompeius Magnus as *legatus* and *proquaestor* in Hispania during the war against Q Sertorius (76-72 BC[7]). After holding the tribunate of the plebs (from 70 BC), he again served under Pompeius as *legatus* in the campaign against the pirates in the Mediterranean, where he was entrusted with the command of the sector extending from Sicily to Delos (67-65 BC).[8] Although he was a member of the

[3] C. Camilleri, H. Malewska-Peyre, *Socialization and Identity Strategies*, in J.W. Berry, P.R. Dasen, T.S. Saraswathi (eds.), *Handbook of Cross-Cultural Psychology,* vol. 2, *Basic Processes and Human Development*, Boston-London-Toronto-Sydney-Tokio-Singapore, Ed. Allyn and Bacon, 1997 (1st edition 1980), 41-67; P. Bourdieu, *Habitus and field. General Sociology*, vol. 2, Engl. transl. P. Collier, Cambridge, UK; Medford, MA, Polity Press, 2020.

[4] M. Terentius Varro had L. Aelius Stilo as his first teacher, then, in the Greek intellectual medium, he attended the philosophy courses of Antioch of Ascalon, OCD, see Varro (2), 1107-1108.

[5] At the end of the 80s a. Chr. Terentius Varro is included in the senatorial lists, probably because of his status as *quaestor designatus*, for discussion see T.R.S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic*, Vol. I, New York, Washington University Press, 1951, 56; see also *RE*, *Terentius Varro* nr. 84 suplem. 6, 1184 (H.M. Dahlmann).

[6] T.R.S. Broughton, *op. cit.*, 87.

[7] *Ibidem*, 95, 100, 253, 269, 466.

[8] *Ibidem*, 149.

decemviral commission established to implement the *lex Iulia agraria* (59-58 BC)[9], Varro remained loyal to Pompeius Magnus after the breakdown of the alliance between Pompey and Julius Caesar. Following Caesar's victory in the civil war in 48 BC, Varro retained his senatorial status and was entrusted by Julius Caesar with the organization of a public library.[10] Caesar's assassination once again plunged Rome into a political turmoil, and in November 43 BC, Varro's name was entered on the proscription list drawn up by the triumvirs M. Antonius, C. Julius Caesar Octavianus and M. Aemilius Lepidus. Forced into hiding, Varro spent the following three years on the country estate of Q. Fufius Calenus, and only after 40 BC he returned to the capital. However, he withdrew from politics and devoted himself entirely to scholarly and literary pursuits.

Varro's personal wealth appears to have been considerable. As he himself reveals, in addition to his residence in the capital, he owned three *uillae rusticae* at Cumae, Tusculum and Casinum (the latter was lost in 47 BC, and was taken by M. Antonius) where our author engaged in agriculture, olive cultivation, sheep farming, the breeding the domestic and wild birds, and beekeeping. This experience as landowner provided him with practical knowledge that most certainly grounded his agronomic writing.

Although his vast literary production[11] was preserve almost fragmentary, Varro's works encompassed an extraordinary range of subjects including agriculture, linguistics, literature, history, biology, geography, and rhetoric, establishing him as one of the great scientists of Roman antiquity.

---

[9] *Ibidem*, 192.

[10] Suet., *Julius Caesar*, 44, 2; T.R.S. Broughton, *op. cit.*, 314. Julius Caesar's death would put an end to this project, later carried out by C. Asinius Pollio, as Pliny the Elder informs us (*NH*, 7, 115; 35, 10).

[11] About Varro's literary work, with bibliography, see O. Reverdin (ed.), *Varron: six exposés et discussions. Entretiens sur l'antiquité Classique,* vol. IX, Geneva, Fondation Hardt, 1963. For the relationship between philosophy and Varro's theological conception, see Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, *Collection Latomus*, 237, 1997, but with reviews by L. Deschamps in *REA*, 102/3-4, 2000, 556-557 and C. Ando in *Scholia Reviews*, 10/1, 2001, available on : https://-casa-kvsa.org.za/legacy/ScholiaUpdate/2001/01-01leh.htm, accessed in 16 June 2026; see also J. Rüpke, *Varro's* tria genera theologiae*: Religious thinking in the late Republic*, *Ordia prima*, 4, 2005, 107-129.

De Re Rustica or *Res Rusticae* is a work probably completed around 37 BC.[12] Varro himself states that he was then eighty years old and therefore felt compelled to write quickly as he approached the end of his life. The treatise is dedicated to his wife Fundania, to whom he confesses the purpose and content of his entire work: "the advice and knowledge necessary for the use of a rural land to bring it profit".[13] The work is divided in three books. Book I examines agriculture – *agri cultura* – defining it as both an art (*ars*) and a science (*scientia*).[14] Book II is consecrated to animal husbandry, also defined as the science that provides the foundation of the greatest profit. Finally, Book III explores the income that a rural estate could generate not only through agriculture but especially through the breeding of livestock, the keeping of domesticated and captured birds, animals, and fish, activities collectively designated as *uillatica pastio*.

Until the end of the last century, *De Re Rustica* was mainly considered a work that continued the Greek tradition writing on agricultural and pastoral occupations, a tradition extending from Homer and Hesiod to Xenophon.[15] For more than three decades, however, *De Re Rustica* has been interpreted much more strongly as a critical exposition of political life in the latter part of the Roman Republic, even as a metaphor for the crisis of the 1st century BC. This interpretation emphasizes the way in which Varro, who is also the author of previous satirical works, used specific literary devices, especially allegory and suggestive-satirical onomastics of human characters, to compose his

[12] For the dating of this work, written after Cn. Pompeii's death, probably after 45 BC and published between 38-37/36 BC, see D. Flach, *Marcus Terentius Varro: Gespräche über die Landwirtschaft. Buch 1*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996; discussion on the date of this publication: 7-15.

[13] Varro, *RR*, I, 1, 1: *Annus enim octogesimus admonet me ut sarcinas conligam, antequam proficiscar e uita*. For this study we used the 1934 edition of the treatise *De Re Rustica*, editors W. D. Hooper et H. B. Ash, available on the website: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Varro/de_Re_Rustica/-3*.html#3.

[14] Varro, *RR*, I, 3, 1: *non modo est ars, sed etiam necessaria ac magna eaque est scientia*.

[15] J. E. Skydsgaard's book (*Varro the scholar: studies in the first book of Varro's* De re rustica, Copenhagen, 1968) drew attention to the importance of this treatise not only for its economic information, but also for the scholarly way in which the ancient author organized and conceived his work, which should be read not only as a treatise on agronomy, but as a work on knowledge.

agronomic treatise.[16] Since the early 1990s, for instance, Jeffrey W. Tatum[17] has argued that the alleged poverty of Appius Claudius (an important character in the dialogue of Book III of *De Re Rustica* and related to the tribune of the plebs Publius Clodius Pulcher) serves as a means of satirizing the political behaviour of this censor. Similarly, in the study published in 1995 which analyses the evolution of the Roman villas in terms of economic profitability, Nicholas Purcell explicitly considers *De Re Rustica* as a work of political satire.[18]

From this political perspective, Carin M. Chr. Green considered[19] Book III of *De Re Rustica* as a metaphor for civil wars and proscriptions, and Leah Kronenberg appreciated[20] the entire Varro's work

---

[16] J. Linderski, *Garden Parlors: Nobles and Birds*, in R.I. Curtis (ed.), *Studia Pompeiana & Classica in Honor of Wilhelmina F. Jashemsk*i, Vol. 2, New Rochelle, New York, A.D. Caratzas, 1989, 105-127.

[17] J.W. Tatum, *The Poverty of the Claudii Pulchri: Varro,* De re rustica *3.16.1-2*, *CQ*, 42, 1995, 190-200.

[18] N. Purcell, *The Roman villa and the landscape of production*, in T. J. Cornell, K. Lomas (eds.), *Urban Society in Roman Italy*, Routledge-New York, Routledge-Taylor& Francis Group, [2]2017, 157-184 ([1]1995), at page 159, N. Purcell says: "Varro's *Res Rusticae* was written to some extent in the jocular but ethically concerned tone that derives from the Lucilian tradition. Even at a superficial level, the animal or bird names of the participants, the realism of the scene-setting, the moral characterization of the principal debaters, the badinage between them, the allusions to the somewhat demi-mondaine society of agricultural profits and the type of people, often from the middle strata of Roman society, who are involved in it – all this sets us in the same sort of world as the satires of Horace and Persius and, more tellingly, has direct reflections in Varro's own *Menippea*, where we know that he examined the implications of great granaries, the pressing-room which complements the vineyard, the feeding of great flocks of peacocks." The connection between farming and satire had already been highlighted by Skydsgaard, E. Jens, *op. cit*.

[19] C.M.C. Green, *Free* as a *Bird*: *Varro*, De Re Rustica 3, *AJPh*, 118/3, 1997, 427-448.

[20] L. Kronenberg, *Allegories of Farming from Greece and Rome Philosophical Satire in Xenophon, Varro, and Virgil*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. Using the letter that Cicero sent to Varro (*Fam*. 9.2.5) urging him to write about state politics, Leah Kronenberg draws an interesting parallel between Xenophon's polemical response in *Oeconomicus* to Plato's *Republic* and Varro's writing of the books of *De Re Rustica* as a response to Cicero's *De Re Publica*. Whereas Cicero establishes an intimate connection between the founding act of Rome and agriculture, Varro – in Kronenberg's view – sees the Roman Republic as a private villa whose economic exploitation is detailed so that his wife, Fundania (a name that refers to the term *fundus*, wealth), may leam how to make a profit. In this sense, the first book presents two contrasting conceptions of cultivating the land: the traditional,

on rural life as a "philosophical dialogue" that examine the contrast between the "active life" and the "contemplative life".

Furthermore, historians have reanalysed the spatial (and temporal, also) settings of the dialogues contained in the first and third books[21] of the Varro's treatise, demonstrating that the choice of meeting places carries significant symbolic meaning. The first book has as background-scene the temple of the goddess Tellus in the urban space of Rome, during the *Feriae Sementiuae*. The participants[22] in the discussion foreground the traditional way of practicing agriculture and orcharding, contrasting them with the new practices. The setting of the dialogue on shepherding in Book II cannot be established, due to the lacuna in the text. The dialogue in Book III is once again situated in the urban environment, in the *Villa Publica* during the elections of the aediles, in the year 50 BC,[23] where the protagonists gather waiting for the final results.[24] Discussing these locations mentioned in the Books

laborious one, as it was practiced by the Romans' ancestors, and the innovative, profit-oriented one. The pastoral activities exposed in Book II can also be inscribed in an entire Greek tradition that descends from Homer, in which shepherding serves as metaphor for the art of governing the city.

[21] N.G. Brown, *A* Res Rustica *for All the People? Varro,* Villatica Pastio*, and the* Villa Publica, *TAPA*, 149, 2019, 317-351, at page 318: "The very unusualness of Varro's decision to set two of his dialogues on 'rustic matters' in public buildings at Rome, rather than in private country villas (as, for example, does Cicero), demands attention – all the more so given the work's date of production, composed probably after 45 and published in 37/36 b.c.e."; see for further bibliography n. 2.

[22] Varro, *RR*, 1, 2, 1; the entire group is consisted of Varro's father-in-law – Garro Fundanius, G. Agrius – a Roman knight of the Socratic school, and Publius Agrasius – a contractor, joined by C. Licinius Stolo and Cn. Tremelius Scrofa, all of them been called by Lucius Fundilius – an *aeditumnus*.

[23] Historians have long debated the date of these elections, either in 55 BC or in 50 BC. The latter year has been accepted by most of the scholars; with additional bibliography see E. Jewell, *Of Aediles and Villas: Aedilician Presence and Absences in Varro's De Re Rustica*, *MAAR*, V, 70, 2025, 215-285; 250 and n.112.

[24] S. Agache, *L'actualité de la Villa Publica en 55 av. J.-C.*, *L'Urbs : espace urbain et histoire (I^er^ siècle av. J.-C. - III^e^ siècle ap. J.-C.)*. Actes du colloque international de Rome (8-12 mai 1985) Rome, *Coll. EFR*, 98, 1987, 211-234; N.C. Brown, *op. cit.*, 324-341. This old, enclosure built by the censors C. Furius Paculus and M. Geganius Macer, in 435 BC (Liv., IV, 22, 7), and redeveloped in 194 BC, accommodated would house the ambassadors who were prohibited from crossing the *pomoerium* of Rome, in 203 and 197 BC (Liv., XXX, 21, 12; XXXIII, 24, 5). During the dictatorship of Cornelius Sulla, it became a landmark of sad memory – as the place where prisoners were massacred after the battle of *Porta Collina*, in November 82 BC. The *Villa Publica* is no longer mentioned from the imperial period, among its

I and III of *De Re Rustica*, Sylvie Agache had introduced, through her article published in 1987, the interesting argument that the temple of Tellus in Book I and the *Villa Publica* in Book III were deliberately chosen by Varro to expose "un paysage urbain soumis de son temps à une transformation radicale".[25] Since then, the importance of the location as the *decorum* of Varro's dialogues has gained unanimous acceptance among scholars. More recently, in an article published in 2025,[26] Evans Jewell argues that the treatise reflects the evolution of the aedileship, by analysing both the presence and the conspicuous absence of aediles in Varro's agronomic work. At the end of a laborious and meticulous demonstration, Jewell considers the *De Re Rustica* a mirror of the transformation of this magistracy during the Late Republic[27], and the *Villa Publica* occupies an important place in the economy of his argumentative discourse.

Profit and social recognition through uillatica pastio

Within this recent interpretative framework, *De Re Rustica* has become the terrain of readings not so much about Roman agriculture as such, but rather an allegory and a critique of the last republican century. Book III, dedicated by Varro to his friend Q. Pinnius, is conceived as a conversation between the author and a group of interlocutors, who, with the exception of Varro, Q. Axius, and Appius Claudius (who is associated with bees), bear suggestive bird names: Cornelius Merula (blackbird), Fircellius Pavo (peacock), Minucius Pica (magpie), Petro-

last mentions being Book III of Varro's work *De Re Rustica*, where we find the old purpose of this enclosure: as a place for the assembly of citizen soldiers in case of *dilectus* and as a place where the censors conducted the census – Varro, *RR*, III, 2, 4: *... praeterea cum ad rem publicam administrandam haec sit utilis, ubi cohortes ad dilectum consult adductae considant, ubi arma ostendant, ubi censo res censu admittant populum*. The *Villa Publica* was included in Julius Caesar's urban planning projects (Cic., *Att*., IV, 16, 8; Cassius Dio, 53, 23, 2). In the spirit of democratization through the integration of all those *homines noui*, the dictator wanted to transform it into a precinct for the *comitia tributa*.

[25] S. Agache, *op. cit.*, 233-234.

[26] E. Jewell, *op. cit.*, quoted above in n. 23.

[27] *Ibidem*, 279: "If the retrospective politics of Varro's handbook contained a history lesson on *res rusticae* for the likes of those who would now play at aedile, it was just how far the office of aedile had changed over the preceding two centuries, well before he sat down to write about it in his old age."

nius Passerus (sparrow). Continuing the themes of the first two books of the treatise, Book III focuses on the pursuit of profit through three branches of farming (*tria genera – RR*, 3, 1, 9) designated as *uillatica pastio*: aviares, hare-warrens and fishponds (3, 3, 1).

The dialogue opens with Q. Axius and Varro, both senators from the same electoral district, awaiting the results of the vote in the elections for the aediles, in which they had just participated. They withdraw to the *Villa Publica*, where they encounter Appius, Merula, Pavo, Pica, and Passerus. The discussion begins by distinguishing between urban and rustic villas, pointing out the profits generated by rural farms and emphasizing the special luxury nourished by these rural activities, which supplied refined culinary products to the tables of the Romans aristocracy (III, 2). Cornelius Merula describes his own poultry farms (III, 3), followed by Varro who presents the architecture of his own aviary (III, 4-5). At this point, news arrives that electoral fraud had occurred in the elections whose outcome the interlocutors are awaiting. Pavo leaves to inestigate the situation, and his absence prompts the remaining participants to discuss the capture and breeding of peacocks (III, 6). After Appius Claudius, in his capacity as augur, is also summoned by the consul, the conversation turns to the breeding of pigeons, turtledoves, domestic and wild fowls, geese, ducks and songbirds (III, 7-11). Upon his return, Appius Claudius brings up the topics of hunting, snail farms, the capturing and breeding of jays and wild bees (III, 12-15). Pavo's return with the announcement of the vote again provokes the departure of Appius Claudius and Merula, while Axius and Varro remain to discuss the fishponds and the fish farming, shellfish and other aquatic species (III, 16-17).

The economic purpose of these mentioned occupations is constantly emphasized by Varro through the frequent use of vocabulary related with profitability, particularly *fructus* (this term occurs twenty-five times[28]). Whether real or symbolic[29], the amounts obtained – detailed in the second chapter of Book III – testify to the economic stakes involved. Equally important in these estimations are the type of villas, the balance between the expenses necessary to maintain the animals in these farms, and the income obtained by selling the birds, animals

[28] In Book I, *fructus* appears most frequently – 60 occurrences, compared to only 18 occurrences in Book II.

[29] For the symbolic character of these amounts, see N. Rosenstein, *Aristocrats and Agriculture in the Middle and Late Republic*, *JRS*, 98, 2008, 1-26.

or fish and shellfish. In this latter sense, Varro praises the judicious and well-documented efforts of those owners who were inspired by agronomic treatises, especially the work of Mago Africanus, translated into Greek by Cassius Dionysius of Utica, and subsequently adapted for the Roman world by Decimus Iunius Silanus at the request of the Senate.[30]

At the same time, however, Varro appreciates the novelties, since each of the three main types of *uillatica pastio* – *auiaria* (later called *ornithones*), *leporaria,*[31] and *piscinae* – underwent two stages of development. The first stage is characterized by the attachment to the old lucrative principles, the second reflects the impact of innovation and luxury, combining economic gain with pleasure – *fructus ac delectatio*.[32] The examples provided by Varro are suggestive of such transformation. M. Laenius Strabo was renowned for being the first to build covered aviaries[33] on his property in the region of Brundisium. Around 67 BC, M. Aufidius Lurco became famous for the annual income of 60,000 HS derived from breeding peacocks (*RR*, III, 6, 1; Plin., *NH*, X, 23). These birds were kept in separate enclosures for females and males and carefully fattened before being sold at considerable profit. The peacock entered the refined menus of the Roman elite, and according to Varro, the first man to serve peacock at the table was the orator Q. Hortensius Hortalus, at the banquet celebrating the inauguration as augur (*RR*, III, 6, 6; Plin., *NH*, X, 23). Although some blamed this practice as a luxury, Varro observes that Hortensius' example was imitated by many (*quem cito secuti multi*), resulting in a sharp increase in the market value of both birds and their eggs.[34] The Roman's propensity for novelty also led to the introduction into Italic peninsula

[30] For the entire discussion, J. Heurgon, *L'agronome carthaginois Mago et ses traducteurs en latin et grec*, *CRAI*, 120/3, 1976, 441-456.

[31] The term *leporaria* is used only by Varro. Gellius mentions the term *uiuaria* for the imperial period and specifies that during P. Cornelius Scipio Aemilianus' time it was called *roboraria*, because of the tree used for the fencing boards (*NA*, II, 20).

[32] *RR*, III, 3, 10. The occurrences of *delectatio* (8) mentioned in Book III are numerically superior to the other two books. In Book I, Varro, through the intervention of Tremelius Scrofa, joins utility (*utilitas*) to pleasure (*uoluptas*), specifying that been useful can combine profit (*fructus*) with delight (*delectatio*).

[33] *RR*, III, 5, 8; mentioned also by Pliny, *NH*, 10, 72, 1.

[34] *RR*, III, 6 – the price of a fully grown peacock reaches 50 denarii and a single egg – 5 denarii.

of species from Hispania[35] – such as the *cuniculus*, a rabbit appreciated for its remarkable fertility – but also other animals that had not previously been bred in captivity. A new type of hunting[36] developed, that in closed spaces – *clausa uenatio*. This innovation may be interpreted as a symptom of the appropriation by private individuals of attributions or responsibilities formerly related to the aedileship, which was undergoing profound changes during the 1st century BC[37], but also as a manifestation of Roman domination over the conquered spaces from which exotic animals were procured for the spectacles of the Roman circus. The first to introduce wild boars and deer into the enlarged enclosures still designated as *leporaria* was Q. Fuluius Lippinus (*RR*, III, 12, 1). M. Pupius Piso, who owned such an animal enclosure, was said to summon his animals at mealtime by sounding a hunting horn, feeding acorns to the wild boars and vetch to the deer (*RR*, III, 13). Varro compares the feeding of the animals in Q. Hortensius'[38] menagerie (located near Laurentum and named the *therotrophion*) to the gathering at the call of Orpheus and a spectacle resembling those

[35] Varro is also considered a breeder of these prolific and profitable quadrupeds, after his service in Hispania in the periods 78-77 and 76-72 BC: *RR*, III, 12, 7: *... quod in Hispania annis ita fuisti multis, ut inde te cuniculos persecutos credam.*

[36] For the Greek and Roman hunting, see also: A. Jacques, *Essai sur les chasses romaines*, Paris, Éditions de Broccard, 1951; D.B. Hull, *Hounds and Hunting in Ancient Greece*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1964); J.K. Anderson, *Ancient Greek Horsemanship*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1961; idem, *Hunting in the Ancient World,* Berkley-LA, London, University of California Press, 1985; N.B. Crowther, *Sports in Ancient Times*, London, Bloomsbury Publishing, 2007 (also his study: *Greek Games in Republican Rome*, *AC*, 52, 1983, 268-273); Fr. Bertrandy, *Remarques sur le commerce des bêtes sauvages entre l'Afrique du Nord et l'Italie (IIe siècle avant J.-C., IVe siècle ap. J.-C.)*, *MEFRA*, 99/1, 1987, 211-241; S. Ndiaye, *Aspects ludiques de la guerre à Rome à l'époque républicaine (509-27 av. J.-C.)*, *Troïka. Parcours antiques. Mélanges offerts à Michel Woronoff*, vol. 1, Besançon, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2007, 365-378. (*Collection « ISTA »*, 1079).

[37] The meticulous demonstration of the crisis of the aediles' magistracy in E. Jewell, *op. cit.*

[38] Q. Hortensius Hortalus, the famous orator, also held the magistracy of aedile in 75 BC – see Broughton, *op. cit.*, 97. Cicero introduces him in the list of those who showed off their wealth through the games offered to the people; this list includes: Crassii, Q. Mucius, C. Claudius, son of Appius, Luculli, Q. Hortensius, Silanus, and P. Lentulus in the very year of Cicero's consulship – Cic., *De Off.*, II, 57.

staged in the Great Circus, albeit without African beasts.[39] Snail farming demonstrates special care for selecting the largest possible species (such as the snails from Illyria named *solitannae* – *RR*, III, 14, 4). This practice soon became fashionable throughout Italy, stimulated by the success of the snail-breeding techniques introduced by Fuluius Lippinus. According to Varro, followed by Pliny the Elder, Lippinus fattened snails with boiled must (*sapa*), flour (*far*) and herbs. This method produced specimens of exceptional size, attracting numerous customers to his tavern (*ganea*) (*RR*, III, 4-5; Pliny, *NH*, 9, 82, 173-174).

Dormice (*glires*) and other field rodents, whose consumption had been unsuccessfully prohibited by the law of the consul M. Aemilius Scaurus (in 115 BC)[40], were kept in special designed enclosures (*gliraria*). Before being sold or consumed, they were captured into pots specially made for this purpose, equipped with channels and a compartment for food (acorns, walnuts, and chestnuts). These pots are covered once the animals enter to eat, allowing their fattening "in darkness" (*in tenebris … fiunt pingues* – *RR*, III, 15).

The profitability of beekeeping is detailed by Varro through the intervention of Merula. He recounts the case of the eques Seius, who became rich by marketing the annual 5,000 pounds of honey obtained by renting out his own hives, and that of the brothers Veianius, who had served in Hispania under Varro's commend and, upon returning to their native Falerii, likewise became prosperous beekeepers (*RR*, III, 16, 10).

The final category of profitable activity discussed by Varro is fish and shellfish farming (*RR*, III, 17). According to Axius (Varro's interlocutor), this took two principal forms: freshwater ponds – acces-

[39] *RR*, III, 13, 2-3: *Ibi erat locus excelsus, ubi triclinio posito cenabamus, quo Orphea uocari iussit. Qui cum eo uenisset cum stola et cithara cantare esset iussus, bucina inflauit, ut tanta circumfluxerit nos ceruorum aprorum et ceterarum quadripedum multitudo, ut non minus formosum mihi uisum sit spectaculum, quam in Circo Maximo aedilium sine Africanis bestiis cum fiunt uenationes*. The passage eloquently refers to the public games that were the responsibility of the aedilician magistrates, suggesting the appropriation of the missed opportunities by M. Papius Piso who lost the aedileship elections to his opponent, M. Seius L. F, in 74 BC – see also Broughton, *op. cit.*, 102.

[40] *Lex Scauria* mentioned by Pliny, *NH*, 8, 82, 223: *sorices et ipsos hieme condi, auctor este Nigidius, sicut glires: quos censoriae leges, princepsque M. Scaurus in consulatu, non alio modo coenis admere, quam conchilia aut ex alio orbe conuectas aues*.

sible to the people (*plebs*) as well – and saltwater ponds – arranged by some of the members of the aristocratic elite. Whereas the first category of *piscinae* brings reliable profits, the more elaborate saltwater installations often consumed far greater resources than they returned "in the owners' pockets".[41] Varro underlines several estates renowned for the novelty of the types of fish, shellfish and moray eels and for the substantial profits, but also for the unjustified, even extravagant, expenses. A good example of excessive luxury is provided by the orator Hortensius and his fishponds at Bauli, which, as it is ironically remarked, "did not feed him". Axius himself testifies to the fact that Hortensius purchased fish for his meals from the market in Puteoli[42] despite maintaining numerous attendants (*complures piscatores*) to care for his ponds and feed his fish, while he, Axius, required only one slave to feed his donkeys. The estates of the Luculli provide two further illustrations. Marcus Lucullus was allegedly accused of negligence by Hortensius himself, for not practicing the ventilation of the water in his ponds, leaving the fish to stagnate in unhealthy waters.[43] Lucius Lucullus, by contrast, are again[44] presented as an example of an extraordinary extravagance. At his estate at Neapolis, he invested enormous sums (not all of them from his own funds) in engineering works that included cutting through a mountain to connect his ponds directly with the sea, and to devise an elaborate system to ventilate and cool the water in his ponds.[45] Because of these constructive deeds, L. Lucullus

[41] *RR*, III, 17, 2: *illae autem maritimae piscinae nobilium, quibus Neptunus ut aquam et piscis ministrat, magis ad oculos pertinent, quam ad uesicam, et potius marsippium domini exinaniunt, quam implent.*

[42] *RR*, III, 17, 5: *Quintus Hortensius, familiaris noster, cum piscinas haberet magna pecunia aedificatas ad Baulos, ita saepe cum eo ad uillam fui, ut illum sciam semper in cenam pisces Puteolos mittere emptum solitum.* (…) *Hortensius primum qui ministrarent piscatores habebat complures, et ei pisciculos minutos aggerebant frequenter, qui a maioribus absumerentur.*

[43] Modern historians have often emphasized the rivalry between these fish farmers, very famous in their time: Hortensius and Luculli; for details, see X. Lafon, *Villa maritima. Recherches sur les villas littorales de l'Italie romaine (III^e siècle av. J.-C.-III^e siècle ap. J.-C.)*, Athènes, 2001 (*BEFAR* 307), 94-95.

[44] Lucullus is also mentioned by Varro in a negative light because of the arrangement of his luxurious banquets right next to the birdcage that gave off a bad smell, and thus Lucullus' intention to create a special spectacle for his guests is doomed to failure (*RR*, III, 4, 2).

[45] *RR*, III, 17, 8-9: *… (M. Lucullus) aestuaria idonea non haberet, ac reside aqua in locis pestilentibus habitarent pisces eius;(…) (L. Lucullus) posteaquam*

was nicknamed "Xerxes in a toga" (Plin., *NH*, 9, 54). The value of these laborious constructions is reflected in the 40,000 HS obtained by Cato Minor, when he sold the fishpond after resuming the guardianship of L. Lucullus' minor son (*RR*, III, 2, 17).

The dual concern of breeders with innovation and profit is reflected in the acclimatization of numerous species of birds, animals, fish, and shellfish, brought from outside Italy. Of course, the pursuit of profit[46] was justified by the importance of wealth within the Roman census-based hierarchy of citizens, and by the opportunities that such wealth offered for political action and patronage networks in the public sphere. At the same time, however, wealth became a source of envy and a frequent target of confiscations in case of proscriptions, exile or other alterations of civic status.

The ambitious building projects (very often extravagant and inspired by luxury[47]) and the innovations that Varro exposes in connection with rural estates exemplify what may be understood as "the novelty", which was adopted by members of the contemporary Roman upper-social strata. While a considerable attention is devoted to those activities that reinforce the economic position of the landowners, Book III of *Res Rusticae* also criticizes proprietors who pursued costly extravagances or irrational novelties. Varro also mentions that certain extraordinary revenues – such as those earned by Fircillia, who sold 5000 thrushes three denarii each, thereby obtaining the impressive

perfodisset montem ac maritumum flumen immisisset in piscinas, qui reciproce fluerent ipsae, Neptuno non cedere de piscatu. Factum esse enim ut amicos pisces suos uideatur propter aestus eduxisse in loca frigidiora, ut Apuli solent pecuarii facere, qui per calles in montes Sabinos pecus ducunt. In Baiano autem aedificans tanta ardebat cura, ut architecto permiserit uel ut suam pecuniam consumeret, dummodo perduceret specus e piscinis in mare obiecta mole, qua aestus bis cotidie ab exorta luna ad proximam nouam introire ac redire rursus in mare posset ac refrigerare piscinas.

[46] For the upper-class Romans' orientation toward profit, with further bibliography, see J.-J. Aubert, *Productive investments in agriculture:* instrumentum fundi *and* peculium *in the Later Roman Republic*, in Jesper Carlse, Elio Cascio (eds.), *Agricoltura e scambi nell'Italia tardo-repubblicana*, Bari, Edipuglia, 2009, 167-185.

[47] Varro also speaks about the extravagances his generation reaches – *RR*, III, 17, 3: *Sic nostra aetas in quam luxuriam propagauit leporaria, hac piscinas protulit ad mare et in eas pelagios greges piscium reuocauit*.

sum of 60,000 HS[48] – cannot be expected on a regular basis. Such gains depended on exceptional circumstances, "a public banquet or someone's triumph, such is that of Metellus Scipio at that time, or the festive dinners of those *collegia* which are now so countless that they make the price of provisions go soaring"[49]. The fact that Varro explicitly refers to opportunities for trading and distribution of political significant gifts (as is the case of Q. Hirrius, who offered the 2000 moray eels to Julius Caesar for his triumph in 46 BC – *RR*, III, 17, 3) shows the extent of the Romans' orientation towards this type of activities – creative and profitable at the same time. Their study therefore illuminates not only the luxury cuisine of the Late Republic but also could suggest its broader social and political significance.

Beginning with the 2nd century BC, Roman legislators sought to restrain the growing luxury of food and imported drinks (brought *ex alio orbe*, as Pliny the Elder mentioned) through a series of sumptuary laws. The *lex Fannia* of 161 BC (later extended to whole of Italy by the *lex Didia* of 143 BC)[50] and the *lex Licinia*, enacted between 113-97 BC.,[51] imposed limits on expenditure for both public banquets and private festive meals. Their limited effectiveness is demonstrated by the repeated re-enactment of similar regulations included in other four sumptuary laws voted before Varro composed his *De Re Rustica*. Modern scholars have emphasized the failure of these measures,[52] attrib-

[48] *RR*, III, 2, 15: *Atque in hac uilla qui est ornithon, ex eo uno quinque millia scio uenisse turdorum denariis ternis, ut sexaginta millia ea pars reddiderit eo anno uillae, bis tantum quam tuus fundus ducentum iugerum Reate reddit.*

[49] *RR*, III, III, 2, 16: *ad hunc bolum ut peruenias, opus erit tibi aut epulum aut triumphus alicuius, ut tunc fuit Scipionis Metelli, aut collegiorum cenae, quae nunc innumerabiles excandefaciunt annonam macelli.*

[50] Pliny says (*NH*, X, 71, 139) that *lex Fannia* was voted with 11 years before the 3rd Punic war. Macrobius, *Sat*., III, 17, 4 followed Pliny, and, in addition, he indicates the introducing of the *lex Didia* 18 years after the *lex Fannia* (*Sat*., III, 17, 6).

[51] Macrobius, *Sat*., III, 17, 7: *Post Didiam Licinia lex lata est a P. Licinio Crasso Divite…*

[52] M. Coudry, *Loi et société : la singularité des lois somptuaires de Rome*, *CCGG*, 15/1, 2004, 135-171; eadem, *Lois somptuaires et comportement économique des élites de la Rome républicaine*, *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité* [En ligne], 128-1 | 2016, https://journals.openedition.org/mefra/3180#quotation, accessed 5 July 2026 ; cf. Fl. Bohîlţea Mihuţ, *Modele sociale în Roma republicană – între* austeritas *şi* luxus*, pragmatism sau clişeu?*, in A. Ciupală, L. Constantinescu (eds.), *Orizonturi şi direcţii în cunoaşterea istorică*, Bucureşti, Editura Universităţii din Bucureşti, 2009, 373-413.

uting the increasing of luxury to the foreign influences, especially to the Greek models of aristocratic conviviality. One well-known example is the Roman preference for fattened birds, inspired by poultry-fattening techniques practiced by the inhabitants of Delos. Such foreign cultural infusions had been already sanctioned at the end of the 3rd century by the *lex Oppia* (c. 215 BC) and reiterated by Cato Maior in his public speeches of 195 BC regarding clothing expenses. But between Cato Maior's concerns, expressed at the beginning of the 2nd century BC, and the objectives pursued by the sumptuary laws, introduced in the second half of the same century, one can observe an increasing preoccupation with luxury of the festive dinning and convivial practices. The legislation of the final two centuries of the Roman republic illustrates this development particularly well. Only one law repealed the restrictions imposed by *lex Oppia* on luxury in dress (Liv., XXXIV, 1-8 and 34, 39, 4), and a single law enacted by the dictator L. Cornelius Sylla regulated the expenditure on funerals (Gell., *NA*, II, 24, 11). By contrast, no fewer than twelve laws were directed against luxury in public and private meals on festive occasions.

As we have already mentioned, the concern with the luxury of *conuiuia* was introduced by the *lex Fannia* of 161 BC. This law permitted the consumption only vegetables, cereals (flour) and *locally produced* wines, and a silver dish weighing no more than one hundred pounds. Its provisions were specifically directed at the leaders of the city (*principes ciuitatis* – Gell., *NA*, II, 24, 2) who traditionally exchanged visits and attending festive banquets during the *Ludi Megalenses* in April in honour of the goddess Cybele. A subsequent *senatusconsultum*, enacted to reinforce the *lex Fannia*, extended similar restrictions to banquets associated with festivals dedicated to *Iuppiter Optimus Maximus* (both the *Ludi Romani* in August and the *Ludi Plebeii* in November) as well as to the celebration of the *Saturnalia*. These ceremonies were of particular importance because of their social and ideological significance. The *Ludi Megalenses* evoke the origins of the Roman people through the Phrygian homeland of Cybele, which is placed close to the native country of Aeneas, the ancestor of the Romans.[53] The games in honour of *Iuppiter Optimus Maximus* recall both the

[53] E.M. Orlin, *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*, Boston-Leiden, 2002 (1st ed. Leiden-New York, Brill, 1997), 99-100 and 105; M. Beard, J. North, S. Price, *The Religions of Rome*, vol. I, *A History*, Cambridge, CUP, 1998, 92-98.

historical distinctions between patricians and plebeians and the reconciliation between these social orders, especially following the institution of the *Ludi Plebeii* in 220 BC[54] (Liv., XXIII, 30, 17). The *Saturnalia*, celebrated in December, have likewise been interpreted as an agrarian festival and as a symbolic restoration of civic status and *concordia*,[55] at least until the establishment of the Augustan regime. The banquets occasioned by these events therefore belonged to a complex system of social relationships and symbolic distinctions, and the legislative discourse surrounding them sough above all to preserve traditional customs unchanged.

By the closing decades of the Republic, however, and especially during the first century BC the traditional framework of the *cursus honorum* had begun to lose its former content and effectiveness. At the same time, the territorial extension of the Roman state and increasing contact with Greek, African, and Eastern Mediterranean cultures profoundly reshaped established patterns of social differentiation. Both the traditional aristocracy and the newly wealthy members of the equestrian order aimed to acquire *popularitas* and prestige, through a variety of means extending well beyond military and political achievement. Among the most effective of these was the social institution of the Roman banquet.[56] Within this new context, the restrictive measures regarding luxury at the table no longer confined itself to safeguarding traditional ceremonies, by imposing expenditure limits and restricting imported goods (as was stated in the *leges Fannia* and *Licinia*). Progressively, it came to regulate the composition of the banqueting menus themselves. In response to these restrictions (especially those affecting imported foodstuffs) the Roman elite developed strategies of adaptation. They set up impressive rural farms devoted to *uillatica pastio* and promoted the breeding and acclimatized new or exotic species capable

[54] Fr. Bernstein, *Ludi Publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998.

[55] H.S. Vresnel, *Saturnus and the Saturnalia*, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, II, *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1993, 136-228.

[56] Although inspired by Greek symposium, the Roman banquet, unlike the Greek one, gives greater importance to the food. This aspect is closely related to the innovative arrangements of fish farms located on rural estates. For an emphasis on the Latin vocabulary of these arrangements for fishponds, within the analysis of extensive and intensive fish farming, see X. Lafon, *op. cit.*, 161-179.

to satisfying aristocratic tastes while remaining compatible with local restrictions. However, as Marianne Coudry rightly observes in the article published in 2016, "les « inventeurs » sont au mieux des chevaliers ou des sénateurs de second ordre, alors que les « imitateurs » sont des sénateurs de premier plan". In the competition for prestige, newly emerged social groups or those occupying secondary positions within the political hierarchy experimented with new forms of self-assertion that enhanced their public visibility and facilitated their entry into the arena of political competition. These innovations were subsequently adopted by members of established nobility, with the result that conviviality itself became integrated into a new social[57] and normative discourse. In this sense, sumptuary legislation may be understood as a conservative reaction to an aristocratic lifestyle now considered a threat to traditional social values, as Andrew Wallace-Hadrill has argued.[58]

Roman conceptions of tradition were themselves far from static. On the contrary, tradition appears to have been continually interpreted by those members of the aristocracy who acted as agents of innovation and social change. This understanding helps to explain why, in the intervention through which he successfully opposed a new sumptuary law project of 55 BC (also reported by Cassius Dio, 39, 37, 2-3), Q. Hortensius argued that the greatness (μέγεθος/mēgethos) of the Roman state cannot be separate from the luxury (τρυφή/tryphē), refined and expensive way of life (πολυτελεῖᾳ/politeleía) of each of the Romans, and magnanimity (μεγαλοφροσύνη/megalophrosúne) of Rome's citizens. The same line of reasoning reappears during the reign of Tiberius, when Gallus Assinius likewise combats the proposal for a sumptuary law (coming from the ex-consul Q. Haterius and the ex-praetor Octavius Fronto). Gallus expresses that the growth of the Roman state had always been accompanied by the expansion of private wealth, presenting this relationship as part of the *uetustissimi mores* (Tac., *Ann.*, II, 33). From this perspective, the notion that "the world changes" and

[57] For details on the sociability and interaction of the Roman aristocracy at banquets, see D. Schnurbusch, *Convivium. Form und Bedeutung aristokratischer Gesselligkeit in der römischen Antike*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2011; for the relation between material and symbolic stakes within the field of social competition, see P. Bourdieu, *op. cit.*, 200-206.

[58] A. Wallace-Hadrill, *Rome's Cultural Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 335-345.

that the customs must evolve accordingly was by no means incompatible with Roman ways of thinking. Activities such as those grouped under the heading of *uillatica pastio* may therefore be considered as adaptive responses to these transformations, integrated the rural estates into the broader competition for prestige, influence, and political power.

Conclusions

In writing this treatise on the management of Romans rural estates, Varro does more than merely satirize the political climate at the end of the Roman Republic or expose the dysfunction of the aedileship. By continually supplementing his dialogues with practical advice on seasonal organization of the agricultural work, the cultivation of different crops, the feeding and management of livestock and other animals, and the techniques of building architectural structures (down to the height of fences, the choice of building materials, and methods of finishing walls), Varro makes the principles of successful administration accessible to his readers. The juxtaposition of exemplary and censured practices lends his work a distinctively didactic and persuasive character. A perceptive observer of the economic and social transformations of the Roman state and drawing upon the experience and authority accumulated over the course of a long public carrier, Varro redefines the traditional relationship between the farmer-landowner, the soldier, and the citizen actively involved in the political life of the *ciuitas*. Book III of *De Re Rustica* completes this broader programme throughout its treatment of *uillatica pastio*, constructed as a model of elite adaptation developed in responses to the social, economic, and political evolution of the Late Republic. The innovations introduced during this period in rural production, the predisposition for luxury, and the attempt to make the new lifestyle visible demonstrate how these aspects could serve the aristocratic competition for prestige and self-representation, enlarging their significance well beyond the economic sphere alone.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 215-231
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.215

METTERE IN SCENA IL TESTO. ESPERIENZE PLURISENSORIALI NELLA POESIA DI CLAUDIANO[*]

Antonella BRUZZONE[**]
(Università degli Studi di Sassari)

Keywords: *Claudian, multisensory experience, synesthesia, mimetic representation, immersive aesthetics.*

Abstract: ***Staging the text. Multisensory experiences in Claudian's poetry***. *Claudian's poetry pays particular attention to the pursuit of artistic effects aimed at enhancing a simultaneous multisensory perception of the reality being described. The author employs various techniques designed to offer a mimetic representation of the subject matter, allowing the reader to immerse themselves in an ideally comprehensive sensory experience. This paper analyzes a few examples that demonstrate how the use of sensory imagery contributes to producing an amplified, as far as possible 'complete' depiction of objects, situations, and events.*

Parole chiave: *Claudiano, plurisensorialità, sinestesia, rappresentazione mimetica, estetica immersiva.*

Riassunto: *La poesia di Claudiano è particolarmente attenta alla ricerca di effetti artistici mirati a potenziare una simultanea percezione plurisensoriale della realtà descritta. L'autore adotta vari procedimenti tesi a offrire una rappresentazione mimetica dei contenuti esposti, per consentire al lettore di immergersi in una esperienza sensoriale idealmente globale. Vengono qui analizzati alcuni casi che mostrano come il ricorso a suggestioni sensoriali concorra a produrre una resa amplificata, quanto più possibile 'completa' di oggetti, situazioni, vicende.*

Cuvinte-cheie: *Claudian, experiență multisenzorială, sinestezie, reprezentare mimetică, estetică imersivă.*

[*] Questo studio vuole rendere omaggio a Nelu Zugravu, alla sua instancabile attività nella ricerca, nell'insegnamento, nella promozione di iniziative per la valorizzazione e la diffusione degli studi sull'antico. In lui la vasta *doctrina* e l'indiscusso rigore scientifico si coniugano con una limpida onestà intellettuale, una grande generosità, una rara sensibilità umana. Con l'amicizia di sempre.

[**] bruzzone@uniss.it

Rezumat: ***Punerea în scenă a textului. Experienţe multisenzoriale în poezia lui Claudian***. *Poezia lui Claudian acordă o atenţie deosebită realizării unor efecte artistice menite să intensifice percepţia multisenzorială simultană a realităţii reprezentate. Autorul recurge la diverse tehnici prin care oferă o reprezentare mimetică a obiectului descris, permiţând cititorului să se cufunde într-o experienţă senzorială ideală, cât mai cuprinzătoare. Acest studiu analizează câteva exemple care demonstrează modul în care utilizarea imaginilor senzoriale contribuie la construirea unei reprezentări amplificate şi, pe cât posibil, „complete" a obiectelor, situaţiilor şi evenimentelor.*

1. Una poesia 'sinestetica'

Alla componente visuale che informa marcatamente la poesia di Claudiano si associa in determinati contesti la ricerca di effetti artistici tesi a potenziare una percezione su diversi piani della realtà descritta, coinvolgendo i sensi al massimo grado e generando una loro sinergia. Ne scaturisce una rappresentazione plurisensoriale, in una dimensione che si configura talvolta come sinestetica.

In alcuni passaggi si riscontrano cioè peculiari modalità espressive, formali-stilistiche, che mirano alla attivazione simultanea di più canali ricettivi. Il linguaggio poetico claudianeo porta davanti agli occhi del lettore-spettatore[1] immagini vivide, intense, capaci di immergerlo in una esperienza sensoriale congiunta e multipla, per una fruizione 'aumentata' di quanto esposto nella pagina scritta. La materia verbale diventa dunque mimetica del contenuto, e la scrittura, attraverso la combinazione e l'interazione di differenti media espressivi, che si rafforzano reciprocamente, aspira a una resa il più possibile completa della realtà.

Vorrei analizzare qui brevemente in concreto alcuni casi in cui il ricorso di Claudiano a suggestioni sensoriali concorre a offrire una restituzione amplificata di oggetti, situazioni, vicende[2].

---

[1] Nel corso del lavoro utilizzerò per semplicità il termine "lettore", ma naturalmente senza alcuna ristretta accezione in relazione alla sola pratica della lettura delle opere, nella consapevolezza che specie nell'ambito del panegirico (il genere in cui Claudiano soprattutto si produce), una vera *performance* spettacolare, la fruizione aurale-orale rivestiva grande importanza. Segnalo che per le citazioni del testo di Claudiano seguo l'edizione di Hall 1985.

[2] Sulle funzioni e sugli obiettivi della sinestesia (e di procedimenti affini) nella poesia latina mi limito a citare il recentissimo Rosati 2026 (con ampi riferimenti bibliografici). Per un inquadramento generale resta fondamentale Catrein 2003. Per quanto riguarda la poesia latina tardoantica, Schmieder 2022 nel suo

2. Paesaggi sonori

Uno dei procedimenti più utilizzati da Claudiano per perseguire una mimesi della realtà descritta consiste nell'adozione di figure di suono, spesso di stampo onomatopeico e fonosimbolico. L'autore crea un sottofondo sonoro che accompagna e incrementa di senso la lettura del testo[3], e che suscita nel lettore l'impressione di trovarsi 'dentro' la scena.

Un esempio notevole è offerto dal brano finale del terzo libro del *De consulatu Stilichonis* (*carm.* 24), vv. 237-369, in cui è rappresentata la caccia-cattura, e il successivo trasferimento per mare dall'Africa in Italia, degli animali destinati alle *venationes* che Stilicone console intende organizzare a Roma. La dea Diana è la regista e la protagonista della scena, e le sue compagne Ninfe collaborano con lei[4].

Si tratta di un brano in cui la sensorialità è potenziata: all'indicazione degli stimoli per gli occhi si affianca la dimensione uditiva, che si manifesta con la scelta di termini acustici (di suoni, rumori, versi ferini, per esempio: ci sono i *fragosa murmura* dei leoni, vv. 337-338; i *latrantes*, v. 294, cani divini di Diana che viaggiano sulle nubi, e che *fremunt*, v. 300; le *voces* dei capretti, v. 340) e di figure foniche di varia tipologia allo scopo di imitare o riprodurre il contenuto espresso.

Specie nei vv. 292-315 e 333-344 frequenti allitterazioni, assonanze, consonanze (soprattutto la ripetizione insistita del fonema *r* e l'accumulo delle dentali) corredano la descrizione dei cani, delle Ninfe, di Diana, nella concitazione, nello sforzo e nel clamore della cattura degli animali: sembra di 'sentire' anche la tensione emotiva che il movimento e il frastuono provocano nella natura.

Segnalo qui solo pochi casi: *frena tenet, fert retia rara*, v. 292; *inmortalesque Molossi / latrantes mediis circum*, vv. 294-295;

---

lavoro su *descriptiones* e *Metapoetik* si occupa anche delle percezioni relative agli altri ambiti sensoriali, oltre a quello visuale, e della loro interferenza reciproca, proponendo però di non usare il termine a suo avviso troppo restrittivo «Synästhesie», ma di sostituirlo con l'espressione più comprensiva «sensorische Dichte», considerata la eterogeneità dei fenomeni riscontrabili (cfr. le pp. 12, 59-70, 112, 197-201, 260 e *passim*).

[3] In merito al concetto di *soundscape* negli studi letterari si vedano per es. Kaczor 2019 sulle *Metamorfosi* di Ovidio e Newlands 2022 su Stazio, la quale parla di "orecchio ecfrastico". Per una visione d'insieme cfr. per es. Emerit - Perrot - Vincent 2015; Rosati 2026, 88.

[4] Sull'analisi di questo episodio rinvio a Bruzzone 2026.

diversa regione ruunt ducitque cohortem, v. 296; *morsibus, hae pedibus celeres, hae nare sagaces*, v. 299; *hirsutaeque fremunt Cressae … /… taurorum fracturae … Britannae*, vv. 300-301; *Dalmatiae … abruptaque bracchia Pindi / … Britomartis agit. tu … / lustra, Leontodame*, vv. 302-304; *harundine Rheni*, v. 305; *curvaverit aevo*, v. 306; *Thero rimatur … / informesque … ursos detrudit ab antris*, vv. 309-310; *venata virago / … vincula*, vv. 314-315; *terrificant Atlanta … armenta … / vastant Aethiopum*, vv. 336-337; *quorumque … fragosa / murmura pastores numquam excepere per auras*, 337-338; *taedae ardentes … strata superne / … virgulta … vocibus*, vv. 339-340; *fames … fossa fefellit*, v. 341; *voluere … videri*, v. 342; *praeda … respirant pascua*, v. 343.

Nei vv. 237-243, oltre alla studiata disposizione delle parole, colpisce la pervasività del suono *s*, che dovrebbe suggerire il silenzio programmaticamente imposto alle armi nel v. 241 (*arcu cessante)*: *silvis dominaris … astris / … Stilicho*, vv. 237-238; *nobilibus spectacula nostra laboras*, v. 239; *inlustrare feris summoque … rupis*, v. 240; *socias … cessante pudicas /… cogis*, vv. 241-242[5].

Analogo effetto si riscontra, per esempio, anche nella parte iniziale del discorso di Diana alle sue *sociae*, in cui nei vv. 268-271 (preceduti da *sentiat* nel v. 267) viene enunciato lo stesso concetto:

> […] *non spicula poscit*
> *iste labor; maneant clausis nunc sicca pharetris*
> *omnis et a solitis noster venatibus arcus*
> *temperet; in solam cruor hic servetur harenam.*

Subito dopo nei vv. 272-274 la fitta ricorrenza della sibilante, la ripetizione di cellule foniche (combinazioni di *c l t r*) e la vistosa allitterazione della occlusiva velare sorda *c* paiono richiamare da un lato lo srotolamento e lo sfregamento delle reti (*retibus*, v. 272) che servono per bloccare gli animali, dall'altro la durezza delle gabbie (*claustris*, v. 272) in cui questi verranno rinchiusi in attesa di una *dilata mors*:

> *retibus et claustris dilata morte tenendae*
> *ducendaeque ferae. cupidas arcete sagittas;*
> *consulis in plausum casuris parcite monstris.*

[5] Nei vv. 242-243 l'allitterazione sillabica in *co-* sancisce con fermezza la richiesta formulata a Diana di convocare le sue compagne: *comitum … cogis / concilium*.

La presenza quasi ossessiva della *s* ritorna alla fine del discorso di Diana, vv. 280-284[6]:

> *dum nos horribiles Libyae scrutamur alumnos,*
> *Europae vos interea perquirite saltus*
> *et scopulos. posita ludat formidine pastor*
> *securisque canat Stilichonem fistula silvis.*
> *pacet muneribus montes qui legibus urbes,*

dove ricorda il suono dolce e 'frusciante' del flauto del pastore, ed evoca il sussurro della natura nei boschi; essa viene intervallata da sei occorrenze dell'occlusiva bilabiale sorda *p*[7], che contribuisce a segnare un ritmo cadenzato, agendo come un freno che spezza il soffio aereo delle sibilanti e quasi mima il passaggio delle labbra da una canna all'altra dello strumento. Da notare l'accostamento in nesso di due sostantivi che iniziano e terminano entrambi con *s* (vv. 281-282 *saltus* / *et scopulos*)[8], nonché l'allitterazione a vocale interposta variabile tra le parole *posita* e *pastor* che chiudono i due emistichi del v. 282. Nel finale v. 284 l'attacco affidato alla *p* di *pacet* determina una immediata e netta scansione fonica; da questa si origina un ordito sonoro che si snoda prima nella morbida allitterazione in nasale bilabiale tra *muneribus* e *montes* e poi si suggella nell'omeoptoto tra *montes* e *urbes*, le cui desinenze identiche saldano l'equilibrio formale tra il mondo naturale e quello civile, accomunati nel medesimo orizzonte di armonia e stabilità.

Nei vv. 328-329, nel descrivere il trasporto terrestre delle belve, il poeta vuole far 'sentire' l'attrito delle ruote dei carri sui sentieri di montagna (*per terram pars ducta rotis, longoque morantur / ordine plaustra vias*) con l'addensamento di consonanti vibranti, occlusive e *iuncturae* aspre (*rs*, *ct*, *rd*), la cui articolazione dura e difficile simula acusticamente lo stridore, il cigolio e il sobbalzare pesante dei carri da carico (*plaustra*) sulle pietre.

L'immagine di innegabile efficacia plastica (che rimanda al realismo espressionistico di alcuni mosaici africani) dei giovenchi impe-

[6] La *s* figura 4 volte nel v. 280, 3 volte nel v. 281, 4 volte nel v. 282, 6 volte nel v. 283, 4 volte nel v. 284, per un totale di 21 volte in 5 versi. Osservo inoltre che quattro versi su cinque terminano in *s*.

[7] Si vedano *Europae*, *perquirite*, *scopulos*, *posita*, *pastor*, *pacet*.

[8] Cfr. anche il v. 283, dove si rileva lo stesso gioco fonico tra la prima e l'ultima parola del medesimo verso (*securis … silvis*).

gnati nell'ardua fatica di trascinare il carro con la fiera catturata e poi quella dei medesimi giovenchi che torcono il collo a contemplare sul carro sgomenti la belva della quale erano stati il pasto prediletto, e per questo si bloccano per lo spavento (vv. 330-332 *et fera sollicitis vehitur captiva iuvencis, / explebat quibus ante famem, quotiensque reflexi / conspexere boves, pavidi temone recedunt*), sono accompagnate da sequenze ravvicinate di consonanti occlusive, che foneticamente ricalcano da un lato lo sforzo che essi compiono, dall'altro l'urto secco del legno del timone quando si impuntano e indietreggiano terrorizzati.

Diversamente, a proposito del trasporto delle belve con imbarcazioni attraverso il mare e i fiumi, vv. 325-326 *ratibus pars ibat onustis / per freta, per fluvios*, con l'intreccio, anche in allitterazione, di spiranti, liquide, occlusive labiali è reso il rollio delle zattere, il loro avanzare fluido, lo sciabordio continuo dell'acqua che si infrange contro gli scafi, il suo schiumare.

Nella sezione con cui si conclude l'episodio, il ritorno vittorioso di Diana sul mare, vv. 356-361, paragonato a un trionfo di Bacco, vv. 362-369 – epilogo del panegirico, di cui costituisce 'il gran finale' –, tutti i suoi tratti distintivi si concentrano con eccezionale intensità. Sui flutti del Tirreno rimbomba il tumulto della singolare flotta (*per undas / classica turba sonat*, vv. 356-357), e la traversata fornisce esempi di *mira* di ogni genere, in una cornice sonora, musicale (anche i timbri vocalici, qui come altrove, concorrono a restituire sensazioni fisiche immediate, come lo scorrere dell'acqua, il soffio leggero del vento che gonfia le vele, lo scivolamento rapido delle navi sul mare, i suoni degli esseri marini e degli strumenti del corteo, ecc.): *fremitus stagnis auditur in imis / cunctaque prosiliunt cete*, vv. 359-360; *aequare … / aequora*, vv. 361-362; *navigat, intorquet clavum Silenus et acres / insudant tonsis Satyri*, vv. 363-364; *Baccharum Bromios invitant tympana remos*, v. 365; *pampinus … / perque mero madidos currunt saliuntque rudentes*, vv. 367-368; *insolitae mirantur carbasa tigres*, v. 369.

3. La 'saturazione' dei sensi

La descrizione, dalla tensione decisamente ecfrastica, del carro di Diana trainato da cervi, all'interno dello stesso episodio della caccia esaminato nel paragrafo precedente, si configura come un caso emble-

matico di realizzazione di un paesaggio «animato sinesteticamente»[9] attraverso una pervasiva contaminazione dei sensi. Claudiano cioè, in *Stil.* 3 (*carm.* 24), 286-291, non propone solo un elenco di dettagli, ma trasmette una piena percezione plurisensoriale del contesto, costruendo una esperienza immersiva per il lettore:

> [...] *cervi currum subiere iugales,*
> *quos decus esse deae primi sub limine caeli*
> *roscida fecundis concepit Luna cavernis:*
> *par nitor intactis nivibus; frons discolor auro*
> *germinat et spatio summas aequantia fagos*
> *cornua ramoso surgunt procera metallo.*

I cervi, magnifiche creature, furono concepiti dalla Luna rugiadosa[10] nelle caverne feconde[11] sotto la soglia del primo cielo perché fossero di ornamento alla dea[12].

L'aggettivo *roscida* (inizio v. 288) riferito alla Luna[13] richiama una sensazione tattile, oltre che visiva, sovrapponendo l'idea dell'umidità, del bagnato: la sensazione cioè della freschezza che ristora, tipica di una ambientazione notturna. Il lettore 'vede' la liquida luce della luna e contemporaneamente 'avverte' il fresco umido della notte sulla pelle. Anche le *cavernae* (fine v. 288) ispirano analoga impressione di oscurità e di frescura, instaurando una iconica antitesi verticale di tipo spaziale con il *caelum* (e con tutte le associazioni ad esso correlabili relativamente alla luminosità e al calore) alla fine del verso precedente (v. 287), e una antitesi secondaria di tipo coloristico con il *nitor* applicato ai cervi all'inizio del verso seguente (v. 289).

Lo splendore degli animali, ereditato dalla loro madre, è paragonato a sua volta a quello della neve immacolata[14]: un'altra immagine, un altro tratto cromatico – della purezza assoluta del bianco e della luce abbagliante –, che sollecita inoltre la percezione termica del

[9] Riprendo l'espressione da Rosati 2026, 98.

[10] «Qui répand la rosée»: Charlet 2017, 180.

[11] Le grotte sono così definite con allusione anche ad altri animali che la Luna vi avrebbe concepito e probabilmente agli amori (prolifici) con Endimione appunto in un antro: cfr. Charlet 2017, 336-337 nota 51 relativa alla p. 180.

[12] Con uno sdoppiamento qui la Luna è distinta da Diana.

[13] Cfr. Verg. *georg.* 3, 337.

[14] Per i precedenti letterari cfr. Keudel 1970, 142-143; Charlet 2017, 336 nota 51 relativa alla p. 180.

freddo e quella aptica della consistenza soffice. Peraltro *nitor* indica un fulgore che si addice ai corpi celesti (appunto alla luna), alla luce del giorno, al cielo, e inoltre alle superfici riflettenti[15]: accanto alla bianchezza della neve rimanda dunque anche alla brillantezza dell'oro che subito dopo viene citato polarmente alla fine dello stesso verso[16].

La fronte dei cervi, infatti, screziata, "germoglia" nell'oro, ovvero genera ramificazioni auree: lo spunto virgiliano di *Aen.* 6, 204 *discolor unde auri per ramos aura refulsit* viene sfruttato per introdurre il riferimento alle corna dei cervi[17], e sviluppato per marcare il complesso contrasto tra il morbido manto bianco lunare e le rigide corna giallo solare.

La metafora agricola del verbo *germinare*[18] attiva una ulteriore similitudine con gli alberi: perché dalla fronte nasce un 'albero'. C'è qui anche un effetto spaziale di proiezione verso l'alto delle corna, che eguagliano elevatissimi faggi, e sorgono slanciate[19]. Esse appaiono costituite appunto da "metallo ramoso", ovvero sono come rami[20], ma di metallo: ancora un'indicazione legata alla durezza, alla solidità e alla superficie fredda della materia, e il paradosso o l'ossimoro di qualcosa di vivo e di organico (le corna che "germogliano") che ha la fissità dell'elemento minerale e inerte (l'oro).

Un mondo nell'insieme come cristallizzato, rarefatto, dove prevalgono la vista e il tatto 'freddo', a parte il colore dell'oro, e il candore e l'immobilità evocano un silenzio maestoso. Si contrappone al dinami-

---

[15] Cfr. *OLD s.v.*, 1, 1181; *DELL s.v. niteo*, 442.

[16] È interessante notare la ricercata cura nella collocazione delle parole, che sottolineano i punti chiave in apertura e in chiusura di verso: v. 287 *decus … caeli*; v. 288 *roscida … cavernis*; v. 289 *nitor … auro*; v. 290 *germinat … fagos*; v. 291 *cornua … metallo*.

[17] Cfr. Callim. *h. Dian.* 102 μάσσονες ἠ ταῦροι, κεράων δ' ἀπελάμπετο χρυσός; Claud. *Stil.* 2 (*carm.* 22), 352-354 *Eucherius flectebat equum iaculisque vel arcu / aurea purpureos tollentes cornua cervos / aureus ipse ferit*. Keudel 1970, 142; Flores Militello 2023, CCLXIII nota ai vv. 286-288.

[18] Il verbo nel suo senso proprio (*ThlL s.v.*, col. 1926, linn. 14-15: «tam de herbis, arboribus sim. quam de terra, agro; i. q. germen emittere, pullulare») esprime bene il concetto, che qui Claudiano trasforma in una straordinaria immagine visiva.

[19] Cfr. Stat. *Theb.* 9, 590 *ingentes aequantia cornua silvas*; Sil. 3, 38-39 *altos /… ramos superantia cornua cervi*; forse Ov. *met.* 3, 20-21 *tollens speciosam cornibus altis / ad caelum frontem*.

[20] Così per esempio Verg. *ecl.* 7, 30 *ramosa … vivacis cornua cervi*; *Aen.* 1, 190 *cornibus arboreis*.

smo rumoroso della scena successiva (vv. 293-301), incentrata sull'irruzione dei cani, che infrangono questa plurisensorialità statica e ovattata per sostituirla con una atmosfera, una 'tonalità', mossa e sonora.

4. Lo spettacolo della guerra

La *Gigantomachia Latina* (*carm. min.* 53) è un poemetto nel quale straordinariamente si valorizza la spiccata vocazione spettacolare dell'estetica claudianea[21]. Alla dominante cifra visuale si associano suggestioni ricavate da altri ambiti sensoriali che restituiscono rappresentazioni complesse, dispiegate su una molteplicità interrelata di piani percettivi.

In questa ottica, tra i numerosi esempi che si potrebbero addurre, appare particolarmente significativo il brano dell'arrivo e della susseguente azione in battaglia di Marte.

L'entrata in scena del dio è dirompente: il suo improvviso profilarsi sul carro teatralizza la narrazione e le imprime un ritmo incalzante.

Grande attenzione è prestata agli effetti di luce, colore, splendore che caratterizzano la sua armatura e la visualità si confonde e si integra con ulteriori componenti sensoriali, vv. 75-79:

> *primus terrificum Mavors non segnis in agmen*
> *Odrysios inpellit equos, quibus ille Gelonos*
> *sive Getas turbare solet: splendentior igni*
> *aureus ardescit clipeus, galeamque nitentes*
> *arrexere iubae.*

La descrizione dello scudo d'oro tocca la dimensione visiva della lucentezza vivida e intensa e, mediante la comparazione con il fuoco e l'impiego del verbo *ardescere*, investe anche il campo termico del calore che lo scudo sembra emanare, come se bruciasse, quasi esteriorizzando la veemente energia del dio. Il fulgore scintillante riguarda altresì i cimieri dell'elmo, che si ergono plasticamente verso l'alto.

Tutta la rappresentazione è sostenuta da una ricercata tramatura fonica: si notino per esempio nei vv. 77-79 le allitterazioni (*sive … solet splendentior… / aureus ardescit … / arrexere*); nei vv 75-78 la ripetizione della sibilante crea un fruscio continuo, e con le occlusive

[21] Ho avuto già occasione di rilevarlo: cfr. Bruzzone 2024 (con bibliografia).

imita il trambusto procurato dal movimento impetuoso, mentre nel v. 78 in unione con la vibrante *r* sembra riprodurre acusticamente il crepitio del fuoco.

L'esito è una sinestesia di fragore, calore, luminosità, dinamismo, che chiamando in causa le facoltà percettive dei diversi sensi promuove un totale coinvolgimento del lettore.

Con la spada Marte colpisce Peloro all'inguine, dove i due serpenti del Gigante si congiungono alla parte superiore del corpo, troncando con un solo colpo tutte le vite della creatura (ben tre, non due come ci si attenderebbe per un essere biforme), vv. 79-82:

> [...] *tum concitus ense Pelorum*
> *transigit adverso, femorum qua fine volutus*
> *duplex semiferi conectitur ilibus anguis,*
> *atque uno ternas animas interficit ictu.*

Non ancora soddisfatto, Marte salta con il carro sul corpo del Gigante, e schiaccia le membra morenti; le ruote spargono molto sangue, vv. 83-84:

> *dum superinsultans avidus languentia curru*
> *membra terit multumque rotae sparsere cruoris.*

Il contatto fisico tra il carro divino e il corpo del mostro è reso in uno spaccato brutale, che insiste specialmente sul senso di pressione e su dettagli "splatter": il verbo *terere* indica l'atto del calpestare pesantemente e poi "triturare"[22] il corpo, dal quale fuoriesce un profluvio di sangue che si proietta ovunque per il movimento centrifugo delle ruote in corsa, macchiando di rosso la scena (non escludo che anche la scelta del costrutto con il partitivo *multum cruoris* e il 'disordine' nella collocazione delle parole del secondo membro di frase dopo la tritemimere, con brusco cambiamento di soggetto, siano finalizzati a visualizzare con una efficacia ancora più icastica la dispersione del sangue, come 'parcellizzato' insieme alla carne, ad ampio raggio).

La crudezza del quadro è esasperata da un lato dall'*enjambement* tra *languentia* e *membra*, che prolunga iconicamente l'agonia del morente, dall'altro lato dalla struttura del v. 84 (una sorta di chiasmo), che riserva la prima e l'ultima posizione (dunque le due estremità del

[22] Cfr. *OLD s.v.*, 3, 1927.

verso) alle parti anatomiche coinvolte (*membra* e *cruoris*), mentre la seconda e la penultima posizione ai verbi designanti l'azione violenta (*terit* e *sparsere*).

Gli espedienti fonici potenziano la descrizione: l'accumulo delle *r*, supportato dallo stridore delle sibilanti e delle dentali, suggerisce sinesteticamente lo scricchiolio delle ossa frantumate – di cui sembra quasi di percepire con un brivido il suono –, e attraverso la sua sgradevolezza accentua l'idea del macabro raccapricciante comunicata di per sé dall'immagine, laddove l'allitterazione in *m* evidenzia la copiosità del sangue che schizza.

5. Il testo in movimento

In alcune delle *ekphraseis* di ricami che punteggiano la sua opera si nota l'intento di Claudiano quasi di animare la pagina scritta, innescando un corto circuito plurisensoriale che annulla la distanza tra il lettore e l'immagine, restituita in tutta la sua *evidentia*.

Così per esempio nel *Panegirico* per il quarto consolato di Onorio (*carm.* 8) a proposito della trabea dell'imperatore, vv. 585-592:

> [...] *asperat Indus*
> *velamenta lapis pretiosaque fila zmaragdis*
> *ducta virent; amethystus inest et fulgor Hiberus*
> *temperat arcanis hyacinthi caerula flammis.*
> *nec rudis in tali suffecit gratia textu;*
> *auget acus meritum picturatumque metallis*
> *vivit opus: multaque animantur iaspide cultus*
> *et variis spirat Nereia baca figuris*,

dove le pietre preziose applicate sul tessuto, descritte minuziosamente con fine sensibilità a tutte le loro caratteristiche cromatiche e luministiche, assumono una sorta di tridimensionalità scultorea[23] tramite l'impiego del verbo *asperat* (v. 585), "affila", "rende ruvido, ispido, pun-

[23] Cfr. per esempio Hildebrandt 2015, 72; Nierste 2022, 268; Baumann 2022, 362; Lubian 2025, 169. Sulle descrizioni delle vesti nei *Panegyrici* di Claudiano si rimanda specialmente, oltre che a Roberts 1989, 112-114, a Dewar 2008 e a Guipponi-Gineste 2010, 77-118. Si veda inoltre la bibliografia citata in Lubian 2025, 167 nota 1.

gente", "increspa"[24]. Il verbo infatti, nel suo valore proprio di «inaequalem facere superficiem rei. acuere»[25], sollecita una percezione tattile[26] relativamente alla stoffa, originariamente liscia, che diventa "irta" per le gemme sporgenti; il chiasmo, gli iperbati e gli *enjambements* dei vv. 585-587 sembrano assecondare questa configurazione e 'materializzarla' nel testo. Nel contempo, con uno slittamento semantico verso il campo della vista, *asperat* mette in risalto la superficie acuminata e sfaccettata delle pietre, rivelandone il rilievo nonché i riflessi prismatici. I verbi *virent*[27] (v. 587), *vivit* (v. 591), *animantur*[28] (v. 591) e *spirat*[29] (v. 592) dichiarano esplicitamente l'effetto di nitidezza visiva,

[24] «Hérissent» è la traduzione di Charlet 2000, 45. In effetti il verbo presenta frequenti attestazioni in riferimento alle onde e al mare nel significato di *exagitare* (con vari soggetti): cfr. *ThlL s.v.*, col. 827, ll. 13-19; *OLD s.v.*, 1b, 184.

[25] *ThlL s.v.*, col. 826, ll. 41-42.

[26] L'aggettivo *asper* da cui il verbo deriva pertiene primariamente alla sfera del tatto («asper tactu vel superficie»: *ThlL s.v.*, col. 807, l. 16). I suoi impieghi si declinano dall'asperità della forma al rilievo che si coglie anche con la vista, all'asprezza del gusto («asper gustu»: *ThlL s.v.*, col. 810, l. 1 - *Gloss.* V 561, 52 *asperum gustu probatur*), dei suoni e delle voci («asper auditu [raucus]»: *ThlL s.v.*, col. 810, l. 33), del carattere, del comportamento degli uomini (una "ispidezza" che si traduce in reazioni alterate: «de viris saevis, trucibus, duris [sive natura tales sunt sive certa de causa exasperantur]»: *ThlL s.v.*, col. 813, ll. 14-15) e delle cose, degli eventi («de eis, quae animum offendunt [non suavis, non lenis]»: *ThlL s.v.*, col. 810, ll. 83-84). Cfr. De Felice 2014, 74.

[27] *Vireo* si riferisce alla tonalità e all'intensità cromatica del verde smeraldo, che è quello della vegetazione rigogliosa; in senso traslato il verbo indica il vigore (*OLD s.v.*, 2, 2070) e quindi ottiene di trasformare la pietra minerale e immobile in qualcosa di vivo e vibrante.

[28] *Animantur* è il testo di Hall 1985, esito di congettura (con *cultus* che è una delle varianti tràdite); in Charlet 2000 viene riportata la lezione *ornatur* (con *vultus*): si veda in merito Charlet 2000, 170 nota 4 relativa alla p. 45 (e inoltre Lubian 2025, 171 con nota 21).

[29] Per il *topos* delle statue che "respirano" cfr. per es. Verg. *georg.* 3, 34 *spirantia signa*; *Aen.* 6, 847 *spirantia … aera* (*OLD s.v. spiro*, 1c, 1806: «hyperb. of artistic representations»). Si veda in particolare Dinter 2013, 130 sulla categoria di "intermedialità" implicata da questo verbo in simili utilizzi. Il verbo *spirare* in analogo contesto ecfrastico viene impiegato da Claudiano anche a proposito della veste consolare confezionata da Minerva e da Roma come dono per Stilicone nel libro secondo del *Panegirico* per il suo consolato (*carm.* 22): vv. 339-341 *dixit gremioque rigentia profert / dona, graves auro trabeas. insigne Minervae / spirat opus* (per la componente anche uditiva del passo si veda *infra* nota 35). Su questa *ekphrasis* cfr. almeno Guipponi-Gineste 2010, 96-107 e la sintesi di Charlet 2017, 312-314 note 50-55 relative alla p. 151.

movimento e animatezza dell'*ekphrasis*[30], con il conseguimento di una ἐνάργεια su più livelli.

Una tecnica affine viene adottata nell'*ekphrasis* del peplo ricamato da Proserpina nel primo libro del *De raptu Proserpinae*; del lungo brano seleziono i vv. 254-258[31]:

> *nec color unus inest: stellas accendit in auro,*
> *ostro fundit aquas. attollit litora gemmis*
> *filaque mentitos iamiam caelantia fluctus*
> *arte tument. credas inlidi cautibus algam*
> *et raucum bibulis inserpere murmur harenis.*

Qui le notazioni cromatiche del ricamo vengono definite da una serie di verbi dinamici (*accendit*, *fundit*, *attollit*) in grado di generare un'osmosi sensoriale: l'oro dei fili che delineano le stelle viene associato al verbo dell'azione del fuoco (*accendit*, v. 254), che attiva nel metallo una fonte di luce radiante, quasi termica; l'ostro viene letteralmente "versato" (*fundit*, v. 255) per raffigurare il mare, ibridando la resa visiva dell'elemento coloristico[32] con il movimento fluido e la consistenza tattile dell'acqua; le rive sono "sollevate" (*attollit*, v. 255) da gemme (e da queste impreziosite con bagliori che simulano il riverbero del sole sulla sabbia bagnata).

Anche *tument* (v. 257) è verbo dinamico: i fili del ricamo si fanno materia plastica in un turgore che stimola tanto l'occhio quanto

[30] Sul rapporto 'agonistico' fra *natura* e *ars* che emerge in più punti in questo brano (e nel suo seguito) e sul carattere spiccatamente autoriflessivo (con il ricorso ai due campi metaforici più fecondi sotto il profilo poetologico, ovvero quello delle gemme / abbellimenti stilistici e quello del testo / tessuto) che informa tutta l'*ekphrasis* cfr. da ultimo Lubian 2025, 174-179 (con bibliografia). In generale sugli aspetti poetologici delle *ekphraseis* claudianee si veda Schmieder 2022, 77-91.

[31] Schmieder 2022, 59-63 propone questa *ekphrasis* come esempio di testo tardoantico in cui vengono usate percezioni sensoriali combinate. Cfr. Harich-Schwarzbauer 2011, 35, e inoltre Lubian 2025, 170 (e 169 con nota 2 per alcuni riferimenti bibliografici relativi al brano anche in rapporto ai contenuti del poemetto).

[32] Sul colore purpureo con cui è effigiato il mare (dall'omerico οἴνοψ πόντος; come epiteto del mare cfr. anche πορφύρεος) e sulle sue implicazioni simboliche nel contesto della società tardoantica cfr. per esempio Onorato 2008, 224-225 nota al v. 255 (con già Gualandri 1994); Harich-Schwarzbauer 2011, 37-38.

il tatto[33], con una mimesi del gonfiarsi delle onde che induce l'osservatore a confondere natura e arte[34].

L'insistenza sull'effetto illusionistico, sulla stupefacente verosimiglianza della 'finzione', sottolineata dal poeta con la consueta forma dell'apostrofe al lettore (*credas*, v. 257) di matrice ovidiana[35], si estende poi all'ambito acustico. Sembra così di sentire il rumore dell'alga che si infrange sugli scogli (*inlidi cautibus algam*, v. 257), e il sordo mormorio (*raucum … murmur*, v. 258) dell'acqua che si insinua lentamente tra le sabbie assetate (*bibulis … harenis*, v. 258). Gli accorgimenti fonici (quali la ripetizione delle occlusive, della vibrante e l'uso di termini onomatopeici come *murmur* e *inserpere*) amplificano l'impatto uditivo della realtà rappresentata.

BIBLIOGRAFIA

Baumann 2022 = S. Baumann, *Pompa and Praise in Claudian's Panegyrics on the Third, Fourth and Sixth Consulship of Honorius*, *Sapiens Ubique Civis*, 3, 355-378.

[33] Per *tumeo* in riferimento all'acqua e alle onde cfr. *OLD s.v.*, 2, 1987 («to swell or be swollen, run high»). Sulle sfere sensoriali (primariamente visiva e poi tattile) anche dell'aggettivo *tumidus* cfr. De Felice 2014, 97-98.

[34] Cfr. per esempio Charlet 1991, 124 nota 1 relativa alla p. 22; Onorato 2008, 225 nota ai vv. 256-257; Harich-Schwarzbauer 2011, 34-35, 36-37; Lubian 2025, 170. Un analogo illusorio dinamismo di una decorazione tessile contraddistingue anche la descrizione della veste di Diana in *rapt.* 2, 33-35; qui il fluttuare dell'abito durante l'incedere della dea suscita l'impressione di un "errare" dell'isola di Delo ivi raffigurata, trascinata dal mare (in questo caso il mare non è di porpora ma d'oro) che la circonda: *crispatur gemino vestis Gortynia cinctu / poplite fusa tenus, motoque in stamine Delos / errat et aurato trahitur circumflua ponto*. Cfr. Charlet 1991, 136 nota 1 relativa alla p. 35; Onorato 2008, 243 nota ai vv. 33-35.

[35] Su questo e altri analoghi moduli di apostrofe al lettore, tesi rilevare la credibilità dell'illusione in cui viene coinvolto, cito soltanto Rosati 2016, 136-140, 142; Rosati 2009, 155-156 nota a Ov. *met.* 5, 193-194; Rosati 2021, 16 (a proposito di Ov. *met.* 10, 250 *quam* [*scil.* la statua di Pigmalione] *vivere credas*). Cfr. Claud. *Ruf.* 2 (*carm.* 5), 359-360 *credas simulacra moveri / ferrea cognatoque viros spirare metallo*, e con l'inclusione della componente uditiva (si veda subito più avanti nel testo) *Stil.* 2 (*carm.* 22), 346-347 *teneros de stamine risus / vagitusque audire putes*. Su *carm. min.* 17, 9-10 *nonne vides … / ut trepido genetrix invocet ore deos?* cfr. Schmieder 2022, 112. Sulla rifunzionalizzazione in chiave politica di questo *topos* ecfrastico nel *Panegirico* per il sesto consolato di Onorio, *carm.* 28 (e nella sua *Prefazione*, *carm.* 27), si veda Hardie 2019, 83-86 («a rhetoric of the real», 83).

Bruzzone 2024 = A. Bruzzone, *Paradosso, metamorfosi, spettacolo. Suggestioni ovidiane nella* Gigantomachia *latina di Claudiano*, *C&C*, 19/2, 401-429.

Bruzzone 2026 = A. Bruzzone, *La caccia di Diana nel* De consulatu Stilichonis *di Claudiano: encomio, spettacolo, estetizzazione della realtà*, in *Studi sul panegirico antico. Temi, intertestualità, strategie retorico-argomentative / Studien zur antiken Panegyrik. Themen, Intertextualität, Rhetorik und Argumentationsstrategien*. A cura di D. De Gianni - A. Piras - K. Pohl, Pisa, 271-290.

Catrein 2003 = Ch. Catrein, *Vertauschte Sinne. Untersuchungen zur Synästhesie in der römischen Dichtung*, München-Leipzig.

Charlet 1991 = Claudien, *Œuvres*. Tome I. *Le rapt de Proserpine*. Texte établi et traduit par J.-L. Charlet, Paris.

Charlet 2000 = Claudien, *Œuvres*. Tome II. 2e partie. *Poèmes politiques (395-398)*. Texte établi et traduit par J.-L. Charlet, Paris.

Charlet 2017 = Claudien, *Œuvres*. Tome III. *Poèmes politiques (399-404)*. Texte établi et traduit par J.-L. Charlet, Paris.

De Felice 2014 = I. De Felice, *La sinestesia nella poesia latina*, *SSL*, 52/1, 61-107.

Dewar 2008 = M. Dewar, *Spinning the* Trabea*: Consular Robes and Propaganda in the Panegyrics of Claudian*, in *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*. Edited by J. Edmondson - A. Keith, Toronto-Buffalo-London, 217-237.

Dinter 2013 = M.T. Dinter, *Intermediality in Latin epic* – en video quaecumque audita, in *Epic Visions. Visuality in Greek and Latin Epic and its Reception*. Edited by H. Lovatt - C. Vout, Cambridge, 122-138.

Emerit - Perrot - Vincent 2015 = S. Emerit - S. Perrot - A. Vincent, *Le paysage sonore de l'Antiquité. Méthodologie, historiographie et perspectives*. Actes de la journée d'études tenue à l'École française de Rome, le 7 janvier 2013, Châtillon.

Flores Militello 2023 = V. Flores Militello, Claudii Claudiani *De consulatu Stilichonis* / Claudio Claudiano*, El consulado de Estilicón*. Estudio preliminar, traducción, notas y comentario lemático, Ciudad de México.

Gualandri 1994 = I. Gualandri, *Aspetti dell'Ekphrasis in età tardo-antica*, in *Testo e immagine nell'Alto Medioevo*, Settimane di

Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XLI, 15-21 aprile 1993, tomo primo, Spoleto, 301-341.
Guipponi-Gineste 2010 = M.-F. Guipponi-Gineste, *Claudien. Poète du monde à la cour d'Occident*, Paris.
Hall 1985 = Claudii Claudiani *Carmina*, edidit J.B. Hall, Leipzig.
Hardie 2019 = Ph. Hardie, *Classicism and Christianity in Late Antique Latin Poetry*, Oakland.
Harich-Schwarzbauer 2011 = H. Harich-Schwarzbauer, *Gewebte Bilder. Textilekphrasis in Claudians Raub der Proserpina (*rapt. *1, 246-275)*, in *Bild und Text im Mittelalter*. Herausgegeben von K. Krause - B. Schellewald, Köln-Weimar-Wien, 29-39.
Hildebrandt 2015 = B. Hildebrandt, *Das Gewand des Honorius in der Dichtung Claudians*, in *Weben und Gewebe in der Antike. Materialität – Repräsentation – Episteme – Metapoetik / Texts and Textiles in the Ancient World. Materiality – Representation – Episteme – Metapoetics*. Edited by H. Harich-Schwarzbauer, Oxford-Philadelphia, 67-85.
Kaczor 2019 = S.K. Kaczor, *The Ovidian Soundscape: The Poetics of Noise in the* Metamorphoses, PhD Thesis, Columbia University.
Keudel 1970 = U. Keudel, *Poetische Vorläufer und Vorbilder in Claudians* De consulatu Stilichonis. *Imitationskommentar*, Göttingen.
Lubian 2025 = F. Lubian, *Il* pecten *di Claudiano. Materialità e metatestualità nel* Panegirico per il quarto consolato di Onorio *(Claud. 8. 584-601)*, *Scienze dell'Antichità*, 31/3, 167-183.
Newlands 2022 = C.E. Newlands, *Sound and Reception in Statius'* Silvae, *RCCM*, 64, 19-40.
Nierste 2022 = W. Nierste, *Natur und Kunst bei Claudian. Poetische* concordia discors, Berlin-Boston.
Onorato 2008 = Claudiano, *De raptu Proserpinae*, a cura di M. Onorato, Napoli.
Roberts 1989 = M. Roberts, *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca, NY-London.
Rosati 2009 = Ovidio, *Metamorfosi*, vol. III (Libri V-VI), a cura di G. Rosati. Testo critico basato sull'edizione oxoniense di R. Tarrant, Traduzione di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla, Milano.
Rosati 2016 = G. Rosati, *Narciso e Pigmalione. Illusione e spettacolo nelle* Metamorfosi *di Ovidio*, Pisa [Firenze, 1983[1]].

Rosati 2021 = G. Rosati, *Narcissus and Pygmalion. Illusion and Spectacle in Ovid's* Metamorphoses, Oxford.

Rosati 2026 = G. Rosati, *Sinestesie e procedimenti affini nella poesia latina: verso l'opera d'arte totale?*, in *Sinestesie: fenomeno percettivo e/o artificio retorico*, Atti dei Convegni Lincei (Roma, 27-28 maggio 2025). A cura di E. Carafoli - A. Dolfi, Roma, 87-100.

Schmieder 2022 = L. Schmieder, *Deskription und Metapoetik in der spätantiken lateinischen Dichtung. Untersuchungen zur literarischen Beschreibung bei Claudian, Prudenz und Ausonius*, Berlin-Boston.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 233-248
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.233

PROBLÈMES FINANCIERS DANS LES CITÉS GRECQUES DE LA CÔTE OUEST DU PONT-EUXIN (IIIE-IER SIÈCLES AV. J.-C.) : EMPRUNTS

Livia BUZOIANU*
(Muzeul de Istorie Naţională şi Arheologie Constanţa)

Mots-clés : *prêt, intérêt, approvisionnement en blé, fonds (*hypoteke*),* evergetai.

Résumé : *Cet article porte sur des documents épigraphiques mentionnant des sommes d'argent, principalement destinées à l'approvisionnement en blé de la population. Douze inscriptions provenant d'Histria (10) et de Callatis (2), datant du IIIe au Ier siècles av. J.-C., sont analysées. Les questions abordées reprennent celles soulevées par Migeotte en 1984, mais appliquées au contexte des cités du Pont occidental: les motivations des prêts (généralement surmonter des difficultés conjoncturelles et garantir la stabilité interne, économique et sociale) ; le lien entre le prêt et la constitution d'un fonds nécessaire à l'achat ou à la constitution d'une réserve de blé ; la forme choisie (prêt auprès de particuliers, de la cité ou de l'extérieur). D'autres aspects sont également examinés : le prêt interprété comme un acte d'évergétisme ou comme une affaire ; le montant du prêt et le taux d'intérêt. La question des prêts est un problème général dans le monde grec. Il s'agit peut-être d'une question de mentalité, mais c'est avant tout une manière active de résoudre certains problèmes ponctuels de nature locale.*

Keywords: *loan, interest, wheat supply, fund (*hypoteke*),* evergetai.

Abstract: ***Financial problems in the Greek cities on the western coast of the Black Sea (3rd-1st centuries BC): loans***. *The article refers to epigraphic documents in which amounts of money are mentioned, mainly intended for the supply of wheat to the population. Twelve inscriptions from the 3rd-1st centuries BC are analyzed, they are from Histria (10) and Callatis (2). The issues discussed are those stated by Migeotte in 1984, but applied to the realities of the West-Pontic cities: the motivations of loans (generally overcoming temporary situations and ensuring internal, economic and social stability); the relationship between the loan and ensuring a fund necessary for the purchase or establishment of a wheat reserve; the chosen form (loan from individuals, from inside or outside the city). Other aspects are also examined: the loan interpreted as an act of ever-*

* liviabuzoianu@yahoo.com

getism (evergetic behavior) or as a business; the value of the loan, the interest rate. The problem of loans is a general one in the Greek world; it may be related to a mentality, but it is primarily an active form of solving current problems of a local nature.

Cuvinte-cheie: *împrumut, dobândă, aprovizionare cu grâu, fond (*hypoteke*), evergeți (*evergetai*).*

Rezumat: ***Probleme financiare în orașele grecești vest-pontice (secolele III-I î.Hr.): împrumuturile***. *Articolul se referă la documente epigrafice în care sunt menționate sume de bani destinate în principal aprovizionării cu grâu a populației. Sunt analizate 12 inscripții provenind de la Histria (10) și Callatis (2), din sec. III-I a. Chr. Problemele dezbătute sunt cele enunțate de Migeotte în 1984, dar aplicate realităților din orașele vest-pontice: motivațiile împrumuturilor (în general depășirea unor situații de moment și asigurarea unei stabilități interne, economice și sociale); relația dintre împrumut și asigurarea unui fond necesar cumpărării sau constituirii unei rezerve de grâu; forma aleasă (împrumutul de la particulari, din interiorul cetății sau din afara ei). Sunt discutate și alte aspecte: împrumutul interpretat ca act de evergetism (comportament evergetic) sau ca afacere; valoarea împrumutului, rata dobânzii. Problema împrumuturilor este una generală în lumea greacă; ea poate ține de o mentalitate, dar este în primul rând o formă activă de rezolvare a unor probleme de moment cu caracter local.*

L'économie financière ancienne est un domaine complexe et très controversé dans la littérature historique spécialisée. Pour une vue d'ensemble, nous renvoyons à la bibliographie choisie dans deux ouvrages de L. Migeotte, *L'emprunt public dans les cités grecques*, Québec-Paris 1984 et *Les souscriptions publiques dans les cités grecques*, Genève-Paris 1992.[1]

Les problèmes liés à l'économie antique (principalement le commerce) sont également analysés par Th. Castelli dans son récent ouvrage *Des amphores, du grain et des hommes*, Bordeaux, 2024 (dans l'analyse qui nous intéresse, nous notons en particulier le chapitre 5 :

[1] Les travaux de L. Migeotte sont nombreux et couvrent des domaines spécifiques : finances publiques et constructions, évergétisme, agoranomies, dépenses publiques et leur planification à l'époque hellénistique, financement des concours, etc. Un ouvrage récent important s'intitule *Les finances des cités grecques aux périodes classique et hellénistique*, Paris 2014 (*non vidi*). On trouve des références aux travaux de L. Migeotte, avec leurs titres et publications, dans Castelli 2024, 442 et Cojocaru 2025, 599. Les ouvrages que nous avons consultés (grâce à l'amabilité de V. Cojocaru, que nous tenons à remercier) sont ceux de 1984 et 1992, ainsi qu'un article de 2006, *L'endettement des cités grecques dans l'Antiquité* (consulté en ligne).

Des échanges de marchandises durables avec le bassin égéen et au-delà, p. 263-357).

Dans la littérature historique roumaine, on trouve des travaux sur ce sujet chez D.M. Pippidi, *Contribuţii la istoria veche a României* [*Contributions à l'histoire ancienne de la Roumanie*], Bucarest, 1967 (notamment le chapitre *Ştiri noi despre organizarea internă a Histriei în perioada autonomiei* [*Nouvelles informations sur l'organisation interne d'Istros à l'époque d'autonomie*], p. 68-92), ainsi que dans les commentaires du corpus *Inscripţiile din Scythia Minor greceşti şi latine, vol. I. Histria şi împrejurimile* [*Inscriptions grecques et latines de Scythie mineure. Volume I. Istros et les environs*] [*ISM I*], Bucarest, 1983 ; et chez A. Avram, dans un article de 2015, repris dans le volume *Le Pont-Euxin antique*, Genève, 2022, p. 199-257, intitulé *Les premiers peuples germaniques sur le bas Danube. Autour du décret SEG* 52, 724. Sans se concentrer sur l'économie financière, mais en référence directe au phénomène de l'évergétisme, les exemples (portraits) et les commentaires de V. Cojocaru, extraits du vol. *Les cités grecques pontiques et leurs bienfaiteurs*, Cluj-Napoca, 2025, méritent d'être mentionnés.

Notre approche s'appuie sur des documents épigraphiques (principalement histriens) mentionnant des sommes d'argent, assimilées à des emprunts publics destinés à l'approvisionnement en céréales. Nous partons des données de Migeotte 1984, appliquées au contexte des villes du Pont occidental :

– Le recours aux emprunts répond à un besoin (en l'occurrence, des difficultés d'approvisionnement en blé dues principalement aux incursions barbares). Dans le cas particulier d'Histria, le prêt répond à des besoins momentanés (urgents) et non à une pratique habituelle (naturelle)[2] ;

– La forme choisie est le don d'une somme d'argent à un fonds destiné à assurer l'achat ou la constitution d'une réserve de blé[3] ;

– La forme la plus courante de prêt public (surtout à l'époque hellénistique) consiste à emprunter auprès de particuliers ; les prêteurs sont

[2] Il est vrai, cependant, que leur répétabilité (fréquence) les rapproche des pratiques courantes.

[3] L'ensemble du processus est décrit par Migeotte (1984, 233) : quand la cité, à la suite d'un décret, a réuni les fonds nécessaires, les *sitonai* achètent le blé, qui est ensuite revendu au détail dans la ville; avec les sommes alors recueillies, la cité peut rembourser ses créanciers.

des individus possédant une richesse et une influence considérables dans la vie de la cité ;
– Le prêt peut être contracté sur le marché intérieur (auprès de citoyens locaux ou de résidents étrangers disposant d'une importante capacité économique) ou à l'étranger (auprès de villes voisines ou d'intermédiaires occasionnels) ;
– Le prêt peut prendre la forme d'un acte d'évergétisme (le prêteur renonce au recouvrement des intérêts et parfois même du capital); souvent, ces prêts s'accompagnent d'autres actes de générosité et sont récompensés par la ville. [4]

La plupart des inscriptions (décrets publics) découlant d'actes de prêt ayant un impact économique proviennent d'Histria et couvrent la période du III^e^ au I^er^ siècle av. J.-C. Les circonstances qui motivent les interventions de certains évergètes sont dues à une période de crise (économique ou financière), reconnue dans des expressions telles que τοῖς τῆς πόλεως καιροῖς (*ISM* I 9, l. 12), νυνί τὰ χρείαν ἐχούσης τ[ῆς πόλεως χρ]ημάτων (*ISM* I 19, l. 3-5), τε χρείαν ἔχοντος τοῦ δ[ήμου] (*ISM* I 1, l. 4) etc. L'aide matérielle provenant des évergètes prend la forme de dons volontaires en argent ou de prêts sans intérêt, accordés à titre personnel et rendus publics par des décrets approuvés par les organes démocratiques de la cité : βουλὴ καὶ δῆμος ou ἐκκλησία. Les sommes constituées dans un fonds (ὑποθήκη)[5] sont destinés à approvisionner la population en blé (ὅπως σιτωνηθῇ τῶι δήμωι) et à assurer son alimentation (ὅπως ὑπάρξηι τροφή ; *ISM* I 1, l. 6 et 10). L'expression générale prend des formes plus concrètes lorsque l'argent est destiné à pouvoir constituer des réserves de blé (ὅπως ὑπάρξηι σίτου παράθεσις ; *ISM* I 19, l. 4) ou entraîner une baisse des prix (εἰς ἐπευωνισμόν τοῦ σίτου ; *ISM* I 19, l. 8-9)[6].

[4] Voir Müller 2011, 345-363 pour l'analyse de la dimension financière des comportements évergétiques : ceux-ci constituent une transaction entre un individu ou un groupe d'individus et la cité (communauté) ; en plus, il n'y a pas d'évergétisme sans reconnaissance publique (sans honneurs ou privilèges).

[5] Voir le terme dans Pippidi 1983, 58 et références. Pour d'autres termes (σιτικά, σιτωνικὰ χρήματα, σειτωνικὸς πόρος), voir aussi Pippidi 1983, 98-99 et les références. Dans Migeotte 1984, 234 et 368, n. 44, le terme consacré est ὑποθήκη.

[6] L'abandon des intérêts au profit de la ville conduit à une baisse du prix du blé (voir Pippidi, 1983, 102 et références). Une autre méthode de dépréciation est appliquée par Aristagoras Apatouriou : en tant qu'agoranom, il « rend le blé et le vin accessibles à tous à bas prix, provoquant ainsi la baisse des prix des autres biens »

La relation σῖτος – σιτωνέω – σιτικά (respectivement blé – fournir du blé – fonds destinés à l'achat de blé) est directe, non seulement lexicalement, mais aussi au niveau économico-institutionnel. Les fonds constitués par des dons ou des prêts publics sans intérêt garantissent une réserve de blé destinée à la consommation, en fonction de laquelle le prix du marché est également réglé. Il s'agit, en résumé, de la forme économique la plus simple qui met en relation le donateur (offrant), généralement reconnu comme un évergète (ou membre d'une famille d' évergètes), les organismes administratifs locaux (βουλὴ καὶ δῆμος) et la population urbaine. Les sommes publiquement promises sont des prêts généralement d'une durée d'un an ([ἐ]πηγ[γείλατο]/[χρ]υσοῦς χιλίους εἰς ἐνιαυτόν ; *ISM* I 19, l. 6-7). Les intérêts sont finalement également affectés « à la baisse du prix du blé » (ε[ἰς ἐπευω]-/[ν]ισμὸν τοῦ σίτου ; *ISM* I 19, l. 8-9).

Les personnes qui accomplissent des actes de charité en contribuant des sommes d'argent pour assurer la réserve de blé sont des particuliers (sans fonctions publiques ni magistratures), mais disposant de moyens financiers. Leurs actions ne sont pas isolées : elles perpétuent et transmettent une tradition familiale, comme dans le cas de Diogenes Diogenous (*ISM* I 1) ou d'Aristagoras Apatouriou (*ISM* I 54) ; ou leurs actes de générosité matérielle sont répétitifs (*ISM* I 54) et ont des destinations diverses : distributions monétaires ou autres (νέμειν τ[ῶι δήμωι] et [δια]νομήν ; *ISM* I 17, l. 10 et 12-13), constructions ([εἰς τὸ οἰ]κοδομηθῆναι), acheter du l'houile d'olive (εἰς ἐλα[ιοθεσίαν?]) et acheter des céréales [… χρήμα]τα ἐπηγγείλατο …/ … καταγορασθησ[ομένου …] (le tout dans *ISM* I 22, l. 6, 8, 11-12).

De Callatis nous conservons un décret du milieu du I^er^ siècle av. J.-C. (*ISM* III 26+27 ; *IG* X 3, 3,1, 25)[7]. Le personnage s'implique dans les travaux de ravitaillement et de fortification de la ville. Il donne de l'argent sans intérêt pour l'achat du blé [τῶν τε χρ]ημάτων εἰς τὸν καταγορασ[μὸν]/ [τοῦ σίτου ἐγένετο παραί]τιος ἄτοκα εἰσενέγκας χρήμ[ατα] ; (r. 10-11). Également avec ses propres revenus, il s'occupe des travaux de défense de la zone côtière de la ville contre les attaques proba-

(*ISM* I 54, l. 39-40 : παραπολῶν σεῖτον ἅμα καί οἶνον καὶ τῶ[ν]/ λοιπῶν ὠνίων τὰς τειμὰς καθαίρων).

[7] Cette datation proposée par Avram se base sur *ISM* III 26 et 27 (désormais réunis) ; une éventuelle reconnaissance d'Ariston Aristonos comme titulaire du décret situerait la datation dans les premières décennies du I^er^ siècle apr. J.-C. (d'après *IG* X 3, 3, 1, 25).

blement dues aux pirates : ἐτ[ή]-/[ρησε τὸν τε λιμένα τᾶς πόλι]ος καὶ τὰν ἄκραν (l. 16-17).

Nous mentionnons également une inscription fragmentaire du IIe s. av. J.-C. (*ISM* III 200 ; *IG* X 3, 3, 1, 237). Les seuls éléments conservés sont le verbe [πω]λῆσαι (= vendre ; infinitif aoriste) et l'expression πυρῶν μεδ[ίμνους] (= médimnes de grain). Ils sont trop peu nombreux pour être interprétés : acte de générosité, décision sur le prix du blé, aide ou accord commercial avec des partenaires hors de la ville.[8]

Un cas particulier est représenté par les prêts sur d'autres marchés. Dans le cas d'Hephaistion Matrios, il s'agit de la ville (πα[ρ]ὰ τῆι πόλει δαν[είου] ; *ISM* I 9, l. 6) et d'une personne physique de Callatis (le père d'Hephaistion). La transaction est prouvée par un contrat écrit (συγγραφή) laissé par Matris à son fils, Hephaistion. Plusieurs éléments suggèrent une période de crise (τῆς πόλεως καιροῖς) : le prêt était d'une date antérieure (ἐξ ἐτῶν π[λειόνων]), les intérêts dépassant la valeur du prêt (300 statères – le prêt et 400 statères – les intérêts)[9]. L'héritier souhaite le recouvrement du prêt, sans intérêts (τόκους παρῆκεν ; *ISM* I 9, l. 13).

Dans la catégorie des prêts provenant d'autres marchés, on peut citer le décret histrien en faveur d'un marchand de blé de Chalcédoine (*ISM* I 20)[10], convaincu par les autorités locales de vendre ses marchandises à un prix inférieur à celui du marché[11]. L'inscription ne fait pas référence à un prêt, mais à un comportement évergétique exprimé sous la forme d'une transaction commerciale. Dans ce cas, le blé (σῖτος)

[8] A. Avram, dans son commentaire sur *ISM* III 200, considère les deux premières variantes comme une libéralité exprimée en médimnes de grain ou une décision portant sur le prix du grain (en se référant, pour cette dernière suggestion, à Robert, 1937, 346-347).

[9] Il s'agit ici des intérêts courus en raison du non-remboursement de l'emprunt à l'échéance. Le taux d'intérêt, non précisé, devait être le taux courant de l'époque (8,33 % selon Moretti et 10 à 12 % selon Billeter). En appliquant le premier chiffre (8,33 %), le retard de remboursement aurait été de 16 ans (chiffre jugé plausible). Voir toutes les données, y compris les analogies, dans Pippidi 1983, 74 ; Migeotte 1984, 127 en appliquant un taux d'intérêt de 10 %, devenu normal au IIIe siècle, on obtient un délai d'environ 13 ans (voir aussi n. 391).

[10] Pour l'origine du porteur, de Chalcédoine (et non de Carthage), voir Avram 2007, 85-86, n. 20, avec référence à Vinogradov, Zolotarev 1999 (n. 37).

[11] Le verbe παρα{α}ποδόσθ[αι] (r. 7) est un hapax. il est considéré comme équivalent à παραπολεῖν ou παραπιπράσκειν (voir Pippidi, 1983, 107).

apparaît comme substitut à l'argent (χρήματα)[12]. Nous en déduisons qu'à la date attribuée au décret (environ 200 av. J.-C.),[13] Histria est en mesure d'importer du blé pour garantir ses réserves.[14]

Les relations avec les étrangers sont également mentionnées dans des épigraphes à motivation politique (ou plus exactement politico-économique). C'est le cas du décret concernant Diogenes, fils de Diogenes, stratège de Mithridate VI Eupator à Histria.[15] Il s'agit à la fois d'une dette impayée et d'une opération de libération de captifs. Diogenes doit 100 statères à un créancier byzantin ; or, le messager envoyé par le stratège au roi Mithridate et sa suite sont retenus à Byzance jusqu'au règlement de la dette.[16] L'emprunt est plus ancien et a probablement été consenti par Diogenes au début de son mandat de stratège en Histria, lorsque le peuple « était en détresse » : [τ]οῦ τε δήμου θλιβέντ[ος ἐν τοῖς πρό]-/τερον χρόνοις (l. 9-10). La situation étant toujours critique (en raison des guerres, du manque de récoltes et des difficultés : διά]/τε τοὺς πωλέμους καί τὰς ἀφορίας τ[ε καὶ βλά]-/βα[ς] ; r. 11-13), la dette ne pouvait pas être payée. Le montant dû au créancier (intérêts compris) est de 100 statères. Il semblerait qu'il soit payé en partie par la ville[17] et en partie par le stratège (ἀπ]ὸ τῶν ἰδίων/ δα[πα]νημάτων ; l. 29-30) et les otages seront rachetés.[18]

[12] Pour l'équivalence des deux termes, voir Müller 2011, 350.

[13] Pippidi (1983, 106) indique que cette date coïncide avec celle du décret concernant Agathoclès. Une datation plus tardive, dans la première moitié du IIe siècle av. J.-C., a été proposée par Lambrino (1927-1930, 400, n. 3 = *SEG* XXIV 1098) et Rostotzeff (*SEHHW* III, 1462, n° 20) (cités par Pippidi).

[14] Castelli (2024, 335-336) estime la cargaison du navire à environ 3 000 medimnes, soit la quantité de blé nécessaire pour un mois à une population de 5 500 habitants. Selon cette même estimation, le blé aurait pu provenir de la région du Pont septentrional ou de la Propontide, d'une cité réputée pour sa production agricole (Sélymbrie ou Chersonèse thrace, et dans une moindre mesure Chalcédoine).

[15] Avram et Bounegru, 1997, 155-165 ; Avram et Bounegru, 2006, 397-413.

[16] Les éditeurs soulignent le contexte historique de l'événement : l'hostilité de Byzance envers Mithridate ; la mission de l'envoyé histrien aurait eu lieu entre 90 et 89 av. J.-C., voire en 90 av. J.-C., peu avant la première guerre mithridatique (Avram et Bounegru, 1997, 163). Par ailleurs, il est admis que la séquestration fait partie des moyens de recouvrement d'un prêt (voir Migeotte, 1984, 397).

[17] Avram et Bounegru, 1997, 161 ; voir la traduction et le commentaire des l. 34-35.

[18] Selon une remarque d'A. Avram, il est possible que Diogenes, en tant que stratège, se soit arrogé les prérogatives d'un magistrat monétaire ; voir Avram 2022, 296 et n. 29 (d'après les monnaies émises en Histria vers 90 av. J.-C. et portant les lettres ΔI dans la légende).

Dans les épigraphes analysées, les sommes sont mentionnées en statères d'or[19] et leur taille varie (dans des cas clairement exprimés) de quelques centaines à 1000 statères (et peut même dépasser ce chiffre). Diogenes Diogenous (*ISM* I 1) prête 500 statères sans intérêt (χρυσοῦς πεντακοσίους ἀ[τόκους] ; r. 5) ; plus tard, au nom de son neveu, il donne une somme plus importante également sans intérêt (χρυσοῦς / [par exemple χιλίους] πεντακοσίους ἀτόκους ; r. 9-10).[20] Après des calculs supplémentaires, à savoir la conversion du montant du prêt en volume de céréales (avec l'unité de base *medimnos*) et la mise en relation de la valeur du prêt avec le nombre d'habitants et la consommation annuelle moyenne, le montant aurait couvert la consommation d'un mois d'une partie de la population urbaine.[21]

Dionysios Strouthionos (*ISM* I 19) promet 1000 statères d'or pour une durée d'un an et fait don des intérêts au profit de la cité.[22] Avec un taux d'intérêt de 10 à 12 %, les intérêts versés seraient compris entre 83 et 125 statères, et le montant total (prêt + intérêts) serait d'environ 1100 statères.[23]

Un certain Hegesagoras (*ISM* I 17) prête la somme de 300 statères à un taux d'intérêt considéré comme élevé (τόκους ὀγδόους / un huitième du capital), à savoir 12,5 % (le taux d'intérêt habituel à l'époque hellénistique se situant entre 8,33 et 10 %).[24]

---

[19] Le terme χρυσοῦς désigne les statères d'or (1 statère = 20 drachmes) ; il s'agit de statères posthumes de type Lysimaque ou « pseudo-lysimaque », émis dans les cités pontiques occidentales et largement diffusés dans la région à partir de 220 av. J.-C. ; voir les observations de Pippidi, 1983, 74 ; Avram 2022, 243, n. 98.

[20] Le montant est incertain : il s'élève à au moins 1500 statères d'or ou 30000 drachmes (d'après Pippidi, 1983, 58) ; Migeotte 1984, 125, n. 384, évoque un montant compris entre 1500 et 3500 statères (les montants supérieurs étant jugés disproportionnés).

[21] Voir Castelli 2024, 334-335.

[22] Pippidi (1983, 102) considère que le montant n'est pas important au regard d'autres mesures similaires prises à Olbia (le décret concernant Protogenès) ou même à Histria. Toutefois, compte tenu des ressources économiques d'Histria, il reste appréciable.

[23] Castelli (2024, 336) estime, d'après les mêmes calculs, que ce montant permettrait l'achat de 5 500 médimnes de blé au prix de 4 drachmes le médimne. Selon lui, il ne s'agirait pas d'un prêt d'urgence, mais d'une provision pour fonds de roulement.

[24] Voir Avram 2007, 84, n. 17 avec référence (n. 30) à Moretti 1983, 54; voir aussi plus haut, n. 9.

Dans le cas d'une personne anonyme (*ISM* I 22), on évoque la somme de 500 statères, prêtés à la cité probablement pour un an : [...ἔδω]κεν τῶι δήμω[ι χρυσοῦς...]/ [...πε]ντακοσίους εἰ[ς ἐνιαυτόν?...] (l. 3-4).[25] Nous ignorons la valeur monétaire des autres dons effectués par la même personne.[26]

Une somme de 80 (?) statères est alléguée dans un autre décret concernant une personne inconnue (*ISM* I 52), soupçonnée d'avoir fait plusieurs dons en argent.[27]

Une somme de plusieurs centaines de statères (*ISM* I 18, l. 20 : ... ακοσιων χρυσῶν) est également attribuée à une personne anonyme ayant apparemment exercé plusieurs activités publiques. Cette somme était destinée au fonds d'approvisionnement en blé (εἰς τὰ σιτικά ; l. 22), alors que la ville traversait une période de crise, vers la fin du III^e^ siècle ou le début du II^e^ siècle av. J.-C.

La question de l'approvisionnement en blé d'Histria reste ouverte. La récente découverte d'un décret hellénistique, dont le contenu permettra d'enrichir ce dossier, le démontre.[28]

Quelques observations générales tiennent lieu de conclusions.

Les inscriptions (au nombre de 12) se rapportent à la période du III^e^ au I^er^ siècles av. J.-C. ; la plupart proviennent d'Histria et datent du III^e^ siècle av. J.-C. Deux inscriptions datées du II^e^ au I^er^ siècle av. J.-C. proviennent de Callatis. Les problèmes d'approvisionnement en céréales sont de nature locale, avec des répercussions économiques et sociales, et sont résolus par des prêts avancés par les particuliers. On ne trouve aucune trace de prêts par souscription ou de prêts à caractère politique.

Les fonds provenant de ces prêts sont nécessaires à l'achat ou à la constitution d'une réserve de céréales. Il est difficile d'établir une distinction stricte entre les deux possibilités lorsque la formulation est trop générale ou que le texte de l'inscription est corrompu. L'emprunt

---

[25] Au vu du montant et de la durée de l'emprunt, nous n'excluons pas qu'il ait été destiné au fonds d'achat de blé.

[26] Dans le décret, le verbe ἔδωκεν est utilisé trois fois et une fois la syntagme χρήματα ἐπηγγείλατο, étant en question plusieurs sommes destinées à des fins différentes (voir l'observation dans Pippidi, 1983, 109).

[27] Dans différentes lignes du décret, nous rencontrons les termes ἐπέδωκε, ἐπίδοσιν, τετέλεκε, χρήματα.

[28] L'inscription est en cours d'étude par D. Hălmagi et A. Bâltâc ; nous remercions nos collègues pour les informations et la confiance.

résout un problème interne de nature économique causé par divers facteurs : les difficultés de la ville (τῆς πόλεως καιροί), le manque d'argent (χρεία χρηματήματα), les troubles internes (ταραχαί), les barbares environnants (περιέχοντοι βάρβαροι) ; il y a également des références aux pénuries alimentaires (ἀχορηγησία), aux mauvaises récoltes (ἀφορίαι) et aux pertes (βλᾶβαι). Leur résolution crée un état de bien-être et d'équilibre (reconnu par l'utilisation de termes tels que εὐβοσία ou même σωτηρία).[29].

Dans un seul cas (le décret concernant Diogenes Diogenou, stratège de Mithridate VI Eupator à Histria), il est impossible de déterminer si la somme de 100 statères constitue un prêt personnel (concernant uniquement le stratège) ou un prêt consenti au nom de la cité. Comparées à d'autres sommes octroyées sous forme de prêts, ces 100 statères (intérêts compris) sont trop faibles pour constituer une réserve de blé. Compte tenu du contexte politique de l'époque et du fait que le stratège et la cité étaient tous deux engagés à rembourser la dette, cette somme aurait pu servir à des travaux de construction (notamment au renforcement des fortifications de la ville).

L'absence d'intérêts distingue le prêt d'affaire du prêt comme une manifestation d'évergétisme. Dans le cas du prêt byzantin, il s'agit d'un prêt d'affaire (le prêteur agissant comme homme d' affaire). Dans les deux autres cas, où interviennent un créancier callatien et un transporteur de blé chalcédonien, les actions initialement conçues comme affaires deviennent des actes d'évergétisme. Leur mention dans les décrets publics équivaut à conférer aux deux titulaires la qualité de πρόξενοι (avec toutes les facilités que ce titre implique). On note également la double qualité de Dionysios Strouthionos : *euergetes* à Histria (*ISM* I 19) et *proxenos* à Olbia (*I.Olbiae* 15 = *IOSPE* I² 21).[30] Les titulaires des autres décrets peuvent être reconnus comme évergètes soit parce que cette qualité est expressément mentionnée (*ISM* I 1), soit parce que, par leurs dons répétés, ils font preuve d'évergétisme ou de

[29] Voir Cojocaru 2025, 129 et 155 concernant la dimension sociale du comportement évergétique : les actions menées par les évergètes favorisent la stabilité sociale, « réduisant les tensions économiques et sociales et encourageant l'harmonie intérieure » (155).

[30] Les deux décrets datent du III^e^ s. av. J.-C. ; le décret accordant la proxénie est antérieur (voir Migeotte 1984, 130 et n. 400, 401 ; opinion différente selon Pippidi 1983, 102-103).

générosité financière[31] (*ISM* I 18, 22, 54), soit convient de se demander si les honneurs qui leur sont conférés sont à la hauteur de ceux dont jouissent les évergètes.

Les montants des prêts accordés sont probablement adaptés à la situation financière du créancier et aux capacités de remboursement de la ville. Dans des cas clairement définis, leur valeur se situe entre 300 et 500 statères. Des montants plus importants (1 000 ou 1 500 statères ?) témoignent également de plus grandes capacités financières, de même que les prêts qu'un seul créancier affecte à plusieurs services publics. Il existe aussi des financiers intervenant à plusieurs reprises dans la vie de la ville et qui, « par discrétion »[32] ils ne mentionnent pas leurs contributions financières.

Les emprunts pour l'approvisionnement en blé ne représentent qu'un aspect des problèmes financières des colonies grecques. À cela s'ajoutent les paiements à portée politique (sous forme de taxes de protection ou de tributs versés aux chefs des populations barbares), les sommes destinées aux activités religieuses, mais aussi d'autres dépenses sans incidence majeure sur la vie de la cité.

[31] Terme utilisé par Cojocaru 2025, 154.

[32] Terme utilisé par Avram 2022, 255 pour désigner la valeur non précisée du tribut versé par les Histriens au roi Rhémaxos.

Annexe 1
INSCRIPTIONS MENTIONNANT DES PRÊTS D'ARGENT

INSCR.	TITULAIRE	MONTANT*	DESTINATION	DATE	REMARQUE
1. *Histria ISM* I 1 (Migeotte 1984, n° 40)	Diogenes Diogenous	500 1500 (?)	approvisionnement en blé ; nourriture pour la population	milieu du III^e^ s. av. J.-C.	prêts sans intérêt
ISM I 9 (Migeotte 1984, n° 41)	Hephaistion Matrios	300 (prêt) 400 (intérêt)	- -	III^e^ s. av. J.-C.	le créditeur est callatien
ISM I 17	Hegesagoras	300	-	III^e^/ II^e^ s. av. J.-C.	prêt avec intérêts
ISM I 18	anonyme	quelques centaines de statères [...]ακοσιων χρυσῶν	approvisionnement en blé	III^e^/ II^e^ s. av. J.-C.	le titulaire est impliqué dans plusieurs activités publiques
ISM I 19 (Migeotte 1984, n° 42)	Dionysios Strouthionos	1000	réserve de blé	III^e^ s. av. J.-C.	les intérêts sont reversés
ISM I 20	[...] fils de Dioscourides (?)	transport de blé	approvisionnement en blé	vers 200 av. J.-C.	le transporteur provient de Chalcédoine
ISM I 22	anonyme	500		III^e^/ II^e^ s. av. J.-C.	le titulaire contribue davantage aux actions d'intérêt public
ISM I 52	anonyme	80 (?)	-	II^e^ s. av. J.-C.	
ISM I 54	Aristagoras Apatouriou	des sommes non précisées		I^er^ s. av. J.-C. (vers 35 av. J.-C.)	le titulaire est impliqué dans plusieurs activités publiques

* Les montants sont exprimés en statères d'or.

Avram, Bounegru 1997, 155-165.	Diogenes Diogenou	100 (dette)	prêt d'un créditeur de Byzance	90-89 av. J.-C..	le titulaire est le stratège de Mithridate VI Eupator
2. *Callatis* *ISM* III 26+27 (*IG* X 3, 3, 1, 25)	Ariston Aristonos(?)	indéterminé (τῶν τε χρημάτων)	approvisionnement en blé	milieu du Ier s. av. J.-C.	prêts sans intérêt
ISM III 200 (IG X 3, 3, 1, 237)	anonyme	indéterminé	vente d'une quantité de blé	IIe s. av. J.-C.	-

Annexe 2

MOTS ET EXPRESSIONS GRECQUES DANS LE DOMAINE DE LA FINANCE ET DE L'APPROVISIONNEMENT EN BLÉ

ἀγοράζω = acheter

ISM I 19, l. 9.

ἄτοκος, -ον = sans intérêt

ISM I 1, l. 5 ; *ISM* I 9, l. 17 ; *ISM* III 26+27 (*IG* X 3, 3, 1, 25), l. 11 : ἄτοκα χρήματα ; l. 24 : ἄτοκον.

δάνειον = dette

ISM I 9, l. 6 ; Avram, Bounegru 1997, l. 10 : (λαβόντος δάνειον).

δαπάνη = dépense

ISM III 26+27 (*IG* X 3, 3, 1, 25), l. 22 (ταῖς δαπάναις).

δαπανήματα = dépenses

ISM I 54, l. 33, 34 et 42

Avram, Bounegru 1997, l. 29-30 (ἀπό τῶν ἰδίων δαπανημάτων).

δραχμή = drachme

ISM I 17, l. 16-17 (νέμειν … δράχμας).

ἐπευωνισμός = dépréciation ; pour le terme, voir Pippidi 1983, 253, n. 27 et Migeotte 1984, 130, n. 398.

ISM I 19, l. 8-9 (εἰς ἐπευωνισμὸν τοῦ σίτου).

καθαίρειν (τὰς τιμάς) = abaisser (les prix)

ISM I 54, l. 40.

καταγοράζω = acheter (voir ci-dessus ἀγοράζω)

ISM I 22, l. 12.

καταγορασμός = achat

ISM III 26+27 (IG X 3, 3, 1, 25), l. 10-11 (εἰς τὸν καταγορασμόν τοῦ σίτου)

κατάχρεος, -ον = endetté

Avram, Bounegru 1997, l. 13 (καταχρέου γενηθέντος).

κεφάλαιον = capital (d'un montant emprunté)

ISM I 18, l. 20.

παράθεσις = réserve, action de mettre en réserve ; Pippidi 1983, 58 ; voir aussi Migeotte 1984, 130, n. 397.

ISM I 19, l. 4 (σίτου παράθεσις)

παραποδίδωμι (*hapax* ; synonyme de παραπολεῖν, παραπιπράσκειν) = vendre de la nourriture à un prix inférieur au prix du marché ; voir le commentaire sur Pippidi 1983, 107.

ISM I 20, l. 7.

προσεισευπορέω = faire de nouvelles largesses, distribuer en outre ; chez Pippidi 1983, 99 signifiant « aid in procuring » (d'après *LSJ*)

ISM I 18, l. 24.

πωλέω = vendre ; pour une forme παραπωλῶν ayant le sens « vendre en dessous du prix du marché, vendre à bas prix » voir le commentaire de Pippidi 1983, 107 et 146.

ISM I 54, l. 39 (παραπωλῶν σείτον ἅμα καὶ οἶνον).

ISM III 200 (*IG* X 3, 3, 1, 237) : πωλῆσαι πυρῶν μεδίμνους.

σιτηρέσιον = approvisionement, vivres

ISM I 18, l. 11 (ἄνευ τοῦ σιτηρεσίου).

σιτικά = fonds destiné à l'approvisionnement en blé (équivalent à σιτωνία ; voir Castelli 2024, 335).

ISM I 18, l. 22 (εἰς τὰ σιτικά).

ISM I 20, l. 8 (τὰ σιτικά).

σιτικός = qui concerne le blé ou les vivres

ISM III 26+27 (*IG* X 3, 3, 1, 25), l. 8 (ὀλίγων τε σιτικῶν γενημάτων).

σῖτος = blé, grain de blé

ISM I 19, l. 4 (σίτου παράθεσις ; voir ci-dessus).

ISM I 20, l. 5 (σῖτον μεταπεμψάμενος).

ISM I 54, l. 39 (παραπολῶν σεῖτον ; voir ci-dessus).

σιτωνέω = acheter du blé (des grains); voir aussi le commentaire sur Pippidi 1983, 58.

ISM I 1, l. 6 (ὅπως σιτωνηθῇ).

συγγραφή = contrat écrit ; voir le commentaire sur Pippidi 1983, 75 ; Migeotte 1984, 383 et n. 124, 128.

ISM I 9, l. 8 et 15 (κατὰ τὴν συγγραφήν)

συντάττω (συντάσσω) = conclure un accord financier ; voir aussi Pippidi 1983, 75.

ISM I 9, l. 16-17 (συνετάξατο κομιεῖσθαι).

τόκοι = intérêts

ISM I 9, l. 9 (τόκων οὐκ ὀλίγων) ; l. 13 (τοκοὺς παρῆκεν).

ISM I 19, l. 7-8 (ἐπιδοὺς καὶ τὸν τόκον).

χρήματα = argent

ISM I 22, l. 5 (χρήματα ἔδωκεν) ; l. 11 (χρήματα ἐπηγγείλατο).

ISM I 52, l. 7 ; *ISM* I 19, l. 3-4 (χρείαν … χρεμάτων).

ISM III 26+27 (*IG* X 3, 3, 1, 25), l. 10 et 11.

ISM I 52, l. 6-7 (τετέλεκε … χρήματα).

χρυσοῦς = statères d'or

ISM I 1, l. 5 et 8 ; *ISM* I 9, l. 7 et 13 ; *ISM* I 19, l. 7.

ABRÉVIATIONS

I.Olbiae = Nadpisi Ol'vii, 1917-1965 (ed. T. N. Knipovič, E. I. Levi), Leningrad, 1968.

ISM I/ Pippidi 1983* = *Inscripţiile din Scythia Minor greceşti şi latine. Vol. I. Histria şi împrejurimile* (Culese, traduse, însoţite de comentarii şi indici de D. M. Pippidi), Bucureşti.

SEHHW = M. I. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford, 1941.

BIBLIOGRAPHIE

Avram 2007 = A. Avram, *Le corpus des inscriptions d'Istros revisité*, *Dacia*, N.S., 51, 79-132.

Avram 2015 = A. Avram, *Les premiers peuples germaniques sur le bas Danube. Autour du décret SEG 52, 724*, in Biagio Virgilio (ed.), Studi ellenistici 29, Pise-Rome, 27-76 (= Avram 2022, 199-257).

Avram 2022 = A. Avram, *Le Pont-Euxin antique. Histoire, épigraphie, archéologie*, Genève.

Avram, Bounegru 1997 = A. Avram, O. Bounegru, *Mithridates al VI-lea Eupator şi coasta de vest a Pontului Euxin. În jurul unui decret inedit de la Histria*, *Pontica*, 30, 155-165.

Avram, Bounegru 2006 = A. Avram, O. Bounegru, *Mithridates VI Eupator und die griechischen an der Westküste des Pontos*

* Pippidi 1983 renvoie aux pages de l'ISM I où figurent les commentaires de l'éditeur.

Euxeinos, in S. Conrad *et alii* (eds), *Pontos Euxeinos Beiträge zur Archäologie und Geschichte des antiken Schwarzmeer – und Balkanraumes,* Manfred Oppermann zum 65. Geburtstag, Langenweißbach, 397-413.

Billeter 1898 = G. Billeter, *Geschichte des Zinsfusses im griechisch-römischen Altertum bis auf Justinian*, Leipzig (*apud* Pippidi 1967, 62).

Castelli 2024 = T. Castelli, *Des amphores, du grain et des hommes. Les relations politiques et économiques des cités de l'ouest de la mer Noire avec le monde grec (V^e^ - I^er^ siècles a. C.)*, Bordeaux.

Cojocaru 2025 = V. Cojocaru, *Cetăţile greceşti pontice şi binefăcătorii lor/ Die pontischen griechischen Städte und ihre Wohltäter*, Cluj-Napoca.

Lambrino 1927-1930 = S. Lambrino, *Fouilles d'Histria*, *Dacia*, 3-4, 378-410.

Migeotte 1984 = L. Migeotte, *L'emprunt public dans les cités grecques. Recueil des documents et analyse critique*, Québec-Paris.

Migeotte 2006 = L. Migeotte, *L'endettement des cités grecques dans l'Antiquité,* in J. Andreau, G. Béaur et J.-Y. Grenier (ed.), *La dette publique dans l'histoire. „Les journées du Centre de Recherches Historiques*", Paris, 115-128.

Moretti 1983 = L. Moretti, *Il Corpus delle inscrizioni di Histria e una dedica arcaica*, *RFIC*, 111, 52-57.

Müller 2011 = Chr. Müller, *Évergétisme et pratiques financières dans les cités de la Grèce hellénistique*, *REA*, 113, 345-363 (hal-01668717).

Pippidi 1967 = D.M. Pippidi, *Contribuţii la istoria veche a României*, 2^e^ ed., Bucarest.

Robert 1937 = L. Robert, *Études anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Paris.

Vinogradov, Zolotarev 1999 = Y.G. Vinogradov, M.I. Zolotarev, *Worship of the Sacred Egiptian Triad in Chersonesus (Crimea)*, *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*, 5 (4), 357-381.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 249-267
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.249

HUMANIDAD Y (DES)MEMORIAS EN *HABÍAMOS IDO AL MAR* DE ETHEL JUNCO[*]

Claudio CALABRESE[**]
(Instituto de Humanidades, Universidad Panamericana, México)

"Su confianza en la escritura, producida por caracteres externos, que no son parte de ellos mismos, desalentará el uso de su propia memoria dentro de ellos. Han inventado un elixir no de la memoria, sino del recuerdo"
Fedro, 275a

Palabras clave: *memoria, Alzheimer, temporalidad, repetición, Ethel Junco.*

Resumen: *Este artículo analiza la novela* Habíamos ido al mar *de Ethel Junco, centrándose en la representación de la enfermedad de Alzheimer y la deconstrucción de la memoria. A partir de un marco teórico fenomenológico y existencial basado en Heidegger, Kierkegaard y Bergson, se examina la tensión entre una "memoria mecánica o regresiva" (vinculada a los hábitos corporales y al deterioro) y una "memoria espiritual" (que irrumpe para resignificar la existencia). Se argumenta que la enfermedad no solo destruye, sino que revela la verdad oculta de los personajes – Lucio, Sonia y Marcos –, exponiendo vidas inauténticas. A través del concepto de "repetición" como apropiación ontológica del pasado más que como mera evocación fáctica, la novela muestra cómo el protagonista sostiene el núcleo de su ser mediante una memoria interior activa de su amor perdido, Delia, aun en medio del colapso físico.*

Keywords: *memory, Alzheimer's, temporality, repetition, Ethel Junco.*

Abstract: ***Humanity and (dis)memories in* Habíamos ido al mar *by Ethel Junco***. *This article analyzes Ethel Junco's novel* Habíamos ido al mar*, focusing on the representation of Alzheimer's disease and the deconstruction of memory. Using a phenomenological and existential theoretical framework based on Heidegger, Kierkegaard, and Bergson, the author examines the tension between*

[*] Escritora argentina radicada en México, desde hace más de una década, siendo *Habíamos ido al mar* su segunda novela publicada.

Este artículo está dedicado al amigo Nelu Zugravu, a quien, aunque no conozco personalmente, he aprendido a respetar a través de las redes y la asistencia a eventos académicos en línea.

[**] ccalabrese@up.edu.mx

a "mechanical or regressive memory" (linked to bodily habits and deterioration) and a "spiritual memory" (which erupts to resignify existence). It is argued that the disease does not merely destroy but reveals the hidden truth of the characters – Lucio, Sonia, and Marcos – exposing inauthentic lives. Through the concept of "repetition" as an ontological appropriation of the past rather than mere factual evocation, the novel portrays how the protagonist sustains the core of his being through an active, inner memory of his lost love, Delia, even amidst physical collapse.

Cuvinte-cheie: *memorie, Alzheimer, temporalitate, repetiție, Ethel Junco.*

Rezumat: *Acest articol analizează romanul* Habíamos ido al mar *de Ethel Junco, concentrându-se asupra reprezentării bolii Alzheimer și a deconstrucției memoriei. Folosind un cadru teoretic fenomenologic și existențial bazat pe Heidegger, Kierkegaard și Bergson, autorul examinează tensiunea dintre o „memorie mecanică sau regresivă" (legată de obiceiurile corporale și deteriorare) și o „memorie spirituală" (care irumpe pentru a resemnifica existența). Se argumentează că boala nu doar distruge, ci dezvăluie adevărul ascuns al personajelor – Lucio, Sonia și Marcos – expunând vieți neautentice. Prin conceptul de „repetiție" ca o apropriere ontologică a trecutului, mai degrabă decât o simplă evocare factuală, romanul ilustrează modul în care protagonistul își susține nucleul ființei printr-o memorie interioară activă a iubirii sale pierdute, Delia, chiar și în mijlocul colapsului fizic.*

1. Introducción

La vida se desliza amablemente entre la cotidianeidad como un río manso en la llanura; suena la alarma del teléfono y sin sobresaltos sé que abandono el sueño y que busco la máquina de café como parte del mismo instinto por el que me levanté de la cama, voy por mis notas, por mi computadora, por algún libro y salgo para mis clases, tal vez almuerce con algún colega, con el que venimos organizando esa jornada académica que tanto nos ilusiona, volveré a casa un poco cansado, pensando en los alumnos, en los colegas, en el artículo o el capítulo que no cierra todavía a mi gusto. Estas podrían haber sido las sensaciones de Lucio esa mañana en que quiso atarse el nudo de la corbata; sin embargo, algo en ese proceso mecánico falló y se puso en movimiento un río vertiginoso, propiamente de deshielo, que fue arrasando con furia todo a su paso; a pesar de que Lucio, Sonia y Marcos levantaron defensas, quisieron evitar el deslave, el agua y el lodo resultaron incontenibles.

Algunas palabras acerca de los supuestos metodológicos o cómo nos acercamos a la hermenéutica del texto. Partimos del análisis de la

temporalidad de Martin Heidegger, cuando trata el fenómeno de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) del *Dasein*, la cual hace referencia a la familiaridad con el mundo, en cuanto posibilita que las cosas tengan significado. Respecto de nuestra novela, esto entraña que la historicidad del *Dasein* trae del "pasado" su herencia como un conjunta de oportunidades para su proyección y ocupación; por ello, "El estar-en-el-mundo ya está siempre caído"[1], es decir, que como tal se encuentra extraviado (se encuentra en el mundo haciendo algo), desarraigado (para el *Dasein*, lo cotidiano se da a partir de la habladuría o lo-que-habla-la-gente[2]), quedando ajeno a sí mismo y, por consiguiente, a la inteligibilidad del ser: se ve a sí mismo como simplemente presente, sin revelarse su propio ser[3].

Junto a Martin Heidegger, es posible presentar el texto *La Repetición* de Søren Kierkegaard para colaborar con la comprensión del sustantivo "memorias", que está en el centro de la novela que estudio. No tengo la intención de señalar una fuente en sentido estricto, sino más bien como una influencia de época, aquella que expresa la novelística del siglo XX, en especial a través de Thomas Mann (*La Montaña Mágica*) y, en menor medida, de Lawrence Durrell (*El Cuarteto de Alejandría*). En la obra del autor danés, se encuentra una notable distinción entre repetición y recuerdo:

> Para poder esperar y recordar se necesita juventud, pero quien desea la repetición ha de tener, sobre todo, coraje. El que sólo desea esperar es un pusilánime, el que no quiere más que recordar es un voluptuoso, pero el que desea de veras la repetición es un hombre, y un hombre tanto más profundo cuanto mayor sea la energía que haya puesto en lograr una idea clara de su significado y trascendencia. En cambio, el que no ha comprendido que la vida es repetición y que en ésta estriba la belleza de la misma vida, es un pobre hombre que ya

[1] Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, 203; Jean-Baptiste Dussert, *Le primat de la description dans la phénoménologie et le Nouveau Roman*, in *Phenomenology and Literature*, Cristian Ciocan and Delia Popa (eds.), Bucharest, Humanitas, 2008, 241-258.

[2] Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, 190-193

[3] Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), *Gesamtausgabe*, vol. 24, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975, p. 408: "Kierkegaard [...] identifiziert den Augenblick mit dem Jetzt der vulgär verstandenen Zeit. Von hier aus konstruiert er die paradoxen Verhältnisse des Jetzt zur Ewigkeit."; Jeffrey Andrew Barash, *Heidegger and the Metaphysics of Memory*, in *Phenomenology and Literature*, 401-409.

> se ha juzgado a sí mismo y que no merece otra cosa mejor que morirse en el acto, sin necesidad de aguardar a que las parcas corten el hilo de sus días. Pues la esperanza es un fruto sugestivo que no sacia, el recuerdo un miserable viático que no alimenta, mas la repetición es el pan cotidiano que satisface con abundancia y bendición todas nuestras necesidades. Cuando se ha culminado la navegación por el mar de la vida, deberá mostrarse si se tienen ánimos para comprender que la vida es una repetición e igualmente, si se encuentra placer en gozarla en ese sentido. Quien no esté de vuelta de esa navegación antes de comenzar a vivir, jamás logrará vivir de veras. Quien esté de vuelta y se sienta hastiado o sencillamente harto, demuestra bien a las claras que poseía una naturaleza anormal. Por el contrario, el que elige la repetición, ése vive de veras. No anda, como los niños, a la caza de las mariposas. Ni tampoco, poniéndose de puntillas, se queda extasiado en la contemplación de las maravillas del mundo, porque las conoce de sobra. Ni se está sentado, como una vieja, junto a la rueca en que se tejen los recuerdos. No, nada de esto; nuestro hombre avanza sereno y sigue su camino, contento con ejercitar la repetición.[4]

Se trata de un texto sumamente complejo, intrincadamente literario, filosófico y teológico, cuyo centro evidente es la idea de repetición y en ella me detengo como un modo de comprender los recuerdos de *Habíamos ido al mar*; de hecho, el centro de mi observación no es aquí el recuerdo tal como lo caracteriza Kierkegaard, pues la voluptuosidad de volver sobre una vivencia del pasado carece de profundidad psicológica y se coloca únicamente en el plano mecánico del memorar, sino la idea de repetición; para alcanzarla -afirma el danés- se requiere coraje, porque, en estos términos, la existencia (aquello que ya ha acontecido) se presenta de nuevo por sí mismo, por su propia fuerza y entidad; en tanto que Kierkegaard fundamenta en este escrito un rechazo a la noción de reminiscencia, tal como, por ejemplo, la encontramos en el *Menón* de Platón, no parece prudente tomar el concepto "repetición" literalmente. Considero que, por el contrario, se plantea una cierta apropiación / comprensión de acciones pasadas y no el vivir lo mismo en idéntico contexto. No se trata, entonces, de un retorno cosmológico del pasado, sino de una novedad creadora que exige el sacrificio de sobrellevar sus consecuencias ruinosas sobre el propio ser; Lucio construye una vida inauténtica sobre el vacío que había dejado Delia, su amor de juventud, que se va impensadamente a París, y la

[4] Søren Kierkegaard, *La Repetición*, Buenos Aires, JVE Psique, 1997, 5; Catalina Elena Dobre, *La repetición. Un escrito sui generis en la autoría de Søren Kierkegaard*, *Tópicos* (México), 59, 2020, 275-300.

noticia de su muerte, que parece el punto de inicio de la enfermedad; el dato del fallecimiento de Delia abre la posibilidad de hacerse cargo, como en un final absoluto, de su propio vacío, como una especie de lealtad recóndita consigo mismo[5].

2. Humanidad y recuerdos

El argumento de *Habíamos ido al mar* narra el progresivo deterioro que causa el Alzheimer en Lucio López, un profesor universitario que inicia la década de los cincuenta y que se encuentra en el cenit de su carrera como docente y como escritor de temas históricos.

En la apertura de la novela, que funge de preámbulo, se lee:

> No se puede (ni se debe) afirmar con obcecación cuál es la herida por la que sangra un hombre. Puede ser que debajo de la cicatriz ponzoñosa, húmeda, enrojecida, aquella que acusamos con certeza, haya otra invisible, y la primera solamente opere como punto de distracción.[6]

Un fallo en la memoria muscular (no puede hacer el nudo de la corbata) desata la alerta; primero, la comprensión y compañía de su esposa Sonia, que luego se irá transformando en la medida en que los recuerdos se apoderan de ella, la solidaridad de su amigo de la infancia Marcos, que sufre un proceso análogo al de Sonia, las consultas a los neurólogos, las terapias cognitivas, los medicamentos inicialmente usuales y más tarde experimentales, el deterioro tan progresivo como irreversible, hasta que se anuncia la muerte. Como en la *Montaña Mágica* (la novela que nos ocupa, en efecto, podría inscribirse en el universo narrativo de Thomas Mann) la enfermedad crea nuevos espacios intersubjetivos; en ellos los personajes recrean su interioridad, como un auto conocimiento que se les impone al ritmo del recuerdo principal. Aquí en efecto tiene lugar la paradoja fundamental de la novela: una enfermedad que debería anular el pasado como algo efectivamente vivido (situación que, en parte, se produce en el relato), pone en

[5] Daniel D. Hutto, *Memory and narrativity*, in *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, Sven Bernecker & Kourken Michaelian (eds.), London, Routledge, 2017, 192-204.

[6] Ethel Junco, *Habíamos ido al mar*, Zacatecas, Texere, 2022, 11; Daniel D. Hutto, *op. cit.*, 198.

primer plano a Delia, el amor de Lucio, el recuerdo de la plenitud y el anuncio de su decadencia.[7]

Según esta descripción básica, paso a especificar la estructura de comprensión del relato. Llamamos tiempo ordinario a la forma en que el sentido común capta una cierta sucesión de puntos, que se consideran independientes entre sí, pues están concebidos de manera abstracta, asociados con la sucesión y la continuidad.

Nadie puede saber a qué lo enfrenta el olvido, ni si un olvido es padre de otro o principio de resistencia. Todas las conjeturas posibles nacen de una imaginación desbordada de recuerdos que se renueva en insistir con significados y representaciones sin permitir que las cosas callen.[8]

Esta es la idea de tiempo que está presente en *Habíamos ido al mar*, es decir que, casi desde el principio, la cronología lineal queda abolida, y el ahora de la vida cotidiana y la experiencia que ella comporta, abandona la simple sucesión, las situaciones de cada día, sus preocupaciones, obstáculos y necesidades. Como ya señalé, Lucio, un profesor universitario, que parece que se encuentra en el momento en que el éxito parece permanente, no puede finalizar el nudo de la corbata, después de varios intentos. Si el presente está contenido por una posterioridad que se desvanece en un pasado inicialmente no recordado, significa que, según la propuesta filosófica de Martin Heidegger, cada evento del tiempo propio debe entenderse a partir de tres éxtasis temporales: el "estar arrojado" (pasado), proyección (futuro) y caída (discurso del presente).[9] Cada momento, entonces, va más allá de sí mismo, como un episodio de la existencia, porque está realizando en una visión conjunto que ciñe los momentos en un ahora; con palabras del propio Heidegger: "Comprendido existencialmente, el nacimiento no es jamás algo pasado, en el sentido de algo que ya no está-ahí".[10] Así el nacimiento puede considerarse existencialmente como un mo-

[7] Felipe De Brigard, *Memory and imagination*, in *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, 127-140.

[8] Ethel Junco, *Habíamos ido al mar*, 37; Ronald de Sousa, *Memory and emotion*, in *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, 154-166.

[9] Taylor Carman, *Martin Heidegger*, in *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, 561.

[10] Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, 391; Hubert L. Dreyfus, *Ser-en-el-mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 2003, 51-61.

mento de integración a un mundo preexistente, en el que el ser humano incorpora un modelo de inteligibilidad del ser, a partir del cual está en el mundo.

El hecho de que consideremos que las memorias se encuentran vinculadas a experiencias o mundos pretéritos y que, sin embargo, permanezcan activas ha tenido profundas repercusiones literarias; uso el plural para mantener unidas dos perspectivas semánticas: por un lado, el núcleo de una experiencia acontecida en el pasado, que puede ser real o mantenida como tal, y, por otro, el plural propiamente dicho, que conjuga la memoria mecánica o muscular, que puede ser evocada, y aquella, que llamamos espiritual para distinguirla de la anterior, que irrumpe, transforma la vida de quien la padece, y se vuelve el núcleo viviente de una vida que puede estar agotada en sentido físico y psicológico. Que ese mundo sea estéticamente considerado en el momento justo en que comienza a desmoronarse como presente, es decir, como presencia que actúa en un eje temporal que se considera un ahora, implica que la realidad en su conjunto pierde el sentido que había tenido:

> Estamos saturados de recuerdos de nombres italianos, de empresas judías, de comidas mexicanas, de caras de periodistas deportivos, de zapatos de verano, de marcas de champú, de recipientes de vidrio, de labios, de banderas, de collares, de títulos de películas. Tenemos excedido el mundo de los signos, todas estampas, todos movimientos, todos coros...[11]

Esto significa que la memoria traza una delicada frontera entre recuerdo y olvido y que establece un diálogo entre un estado previo y otro posterior, que no necesariamente se encuentran en sucesión inmediata entre sí; la conciencia transmite una serie de emergencia de voces, que no encuadran fatalmente con el relato de fondo, pues algo de ese pasado no ha sido escuchado o emerge, en el ahora del relato, como algo olvidado. En este sentido, la novela *Habíamos ido al mar* indaga y transmite las historias de Lucio, Sonia, Marcos y Delia, como parte del proceso de construcción/destrucción/reconstrucción de la memoria, en tanto indagación de la propia humanidad. Aquí adquiere el silencio un sentido negativo: la ausencia de palabras que rescaten o creen el sentido, ante el escándalo de la enfermedad, el Alzheimer, que,

[11] Ethel Junco, *Habíamos ido al mar*, 37.

en esta novela, llega a ser el ícono de lo que hace desaparecer y aparecer, pero sin postularse como la causa profunda, decisiva.

En principio, señalo que no se trata de un lugar, donde se presenta el esfuerzo sistemático por reconstruir (Lucio) o el desencanto anárquico (Sonia), sino que llamo la atención sobre las transformaciones que se dan como única constante; en ambos casos, lo que se recuerda, lo que se nombra, se sostiene sobre lo que se olvida o, más profundamente, sobre lo que no se puede nombrar o modo en el que alguien no está desde hace tiempo.

Se trata de hacer el intento de establecer un "vector de memoria", o dispositivo que ejercite una representación del pasado. Este soporte, expresado por el ejercicio de escritura de Lucio, marca, al momento de ser plasmado, un proceso unidireccional de lectura que fracasa, porque sobrevuela la intuición del personaje de que existen otros sentidos que actúan como receptores que distorsionan su "sí mismo". En cuanto al acto de olvidar, en *Habíamos ido al mar*, se recrean las maneras en que el recuerdo replantea los vínculos entre la materia y la duración, lo que vuelve central el aspecto de la percepción; en efecto, el tema de la percepción, y el significado que adquiere para cada uno de los personajes, es crucial a lo largo del libro, al punto de que constituye el armazón de lo que cada personaje comprende de lo que sucede[12].

> ¿Cómo será realmente olvidar? No es posible perderlos de forma repentina, por más galopante que se venga la enfermedad, por más impaciente en arrasar. Y no es posible -la lógica resiste- que un recuerdo no tenga subsidiario, un suplente, un asesor, un humilde acólito, un recuerdito.[13]

Sin embargo, aun teniendo en cuenta este valor, lo trataré de manera tangencial, dado que mi punto de interés respecto de *Habíamos ido al mar* se concreta en establecer los modos en que un estado regresivo de memoria pasa a otro creativo, al tiempo que aquella percepción abandona el cuerpo, excepto en un punto de luz del cerebro de Lucio, y se concentra en un discurso interior, en que el brillo de los

[12] Denis Perrin and Kourken Michaelian, *Memory as mental time travel*, in *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, 228-240.

[13] Ethel Junco, *Habíamos ido al mar*, 37.

recuerdos y la luz cegadora de las situaciones vitales contrasta con la opacidad de su estado físico y del entorno doméstico.

> Me temo que la inicial, arcaica, elemental médula de mi ser se negará a declarar, se resistirá, forcejeará obstinada; no se hará palabra, pues sabe que, si se declara, será visible, irretornable; mientras que ahora, impronunciable, muda, todavía podría salvarse, reconstruirse, expiar.[14]

Por ello, inicio la distinción que se establece en cada uno de los tres capítulos de la novela, entre estas dos formas complementarias de memoria y los recursos retóricos con que son representadas. Parto, entonces, de esta diferenciación técnica de "las memorias", para determinar qué representa el término "memoria" en la novela y en qué consiste su estado regresivo.

3. Las (des)memorias

En principio, limito el aspecto progresivo de la memoria a los diversos estados que los narradores ligan a los cambios corporales, en estrecha vinculación con la idea de deterioro; el segundo aspecto de la memoria, el regresivo, está ligado al sostenimiento de lo que podríamos llamar "estar vivo": el mantenimiento de algo que sucedió en un pasado en términos de permanente recreación (así entiendo a Lucio, quien se encuentra postrado y en estado casi vegetativo, sostiene el núcleo de su vida renovándose en el recuerdo de Delia).

> Los que parecen ojos que no miran, labios que no palpitan, miradas que no tocan, están vivos aún, y, ay, cómo me gustaría avisar que, aunque no les entiendo bien cuando me hablan, sigo vivo aquí en imperfecta eternidad, planeada de joven, alta y valiente, poderosa y beata, entendiendo lo que no entendí entonces. Sigo en pie, allá en el punto donde quise estar; este bailarín eléctrico de mi cerebro que no se muere, no se hace tarado, no alucina.[15]

Las representaciones de los recuerdos actúan sobre los cuerpos bajo la forma del deterioro y tal acción resulta necesaria para que las imágenes puedan ser representadas y actualizadas; en efecto, el patio

[14] *Ibid*. 106.
[15] Ethel Junco, *Habíamos ido al mar*, 169.

de la niñez, el árbol del que sólo asoman ramas, cuyas raíces se hunden en un terreno ajeno, no necesariamente hostil, pero claramente no-propio, el cuerpo de Lucio niño acostado sobre las baldosas, las hormigas, son representaciones del mundo material como paisaje neutralizado, que está ahí (entiéndase el adverbio como un no lugar) únicamente para ser resignificado en cada etapa de la vida que Lucio restituye al sentido, mediante las acciones involuntarias de su propio recordar, como una meta-realidad de lo acontecido. El cuerpo del niño, como un ya acontecido absoluto de la memoria, está tendido y finge dormir en la tarde soleada, produce una representación del mundo y por ello expresa una situación privilegiada: este modo de la memoria remodela los recuerdos sin modificarlos, pues los pone en diálogo con la vida no vivida, aquella que quedó clausurada en los deseos que no se plasmaron en realidades. Desde el principio, Lucio – niño escoge la quietud como el modelo para darse a sí mismo movimiento, como una iniciativa de la conciencia y de la subjetividad: así como el niño es prisionero del reducido paisaje de un patio, que más tarde será mutilado mediante la poda del árbol y el blanqueo a cal de las paredes, que acabará con las hormigas, también el adulto es prisionero de una cama y de la desolación de Sonia.

> ¿Perder la conciencia? ¿Acaso es posible? ¿Y si en ese momento estás reconociéndome y acordándote de la fiesta de cumpleaños de mi casa, cuando mi mamá, obsesiva de las masitas y las tortas caseras, te convidaba con insistencia y vos, asustado o atontado o simplemente chiquito, ni te podías mover en la silla alta de esterilla? Te estarás acordando de que te llevaron antes de soplar las velitas, desesperados porque se había muerto tu hermano mayor, ese que había nacido enfermo, que vos ni conociste.[16]

Las representaciones de la memoria, en cuanto expresión consolidada de percepciones y de sus representaciones, son formas bajo cuya presión se distribuye el relato de la novela, es decir, los cuerpos se enfocan en su deterioro; esto constituye, en el caso de Lucio y de Sonia, un flujo de sinceridad tardía ante sí mismos, que no puede ser sino – en cuanto tardío – destructivo y voraz (la anulación fisiológica parece hacer posible ese tipo de lucidez que dimensiona la conciencia, pues la conecta con todos los callejones sin salida de sus vidas psíqui-

[16] *Ibid*. 170.

cas). Si el no lugar que perfila la memoria acontece en los cuerpos, entonces, decimos que el recuerdo se transforma en una imagen. Este discernimiento está construido, en cuanto relato literario, como tensión entre espacios/símbolos; por un lado, la representación de las acciones que los cuerpos no han podido decidir y que culmina con la destrucción de sus funciones y, por otro lado, la dirección que, de manera independiente de la voluntad, toman los recuerdos. Si esto es así, el aporte estético de la novela consiste en indagar los modos en que la memoria modifica el cuerpo, pues las direcciones de la percepción y de la memoria son incongruentes entre sí y con la vida de los personajes. Pero ¿cómo se percibe en el relato esta dualidad? Únicamente si la observamos desde su duración, es decir, desde su permanencia o, con palabras de Henri Bergson: "[…] todo debe pasar como si una memoria independiente reuniese imágenes a lo largo del tiempo a medida que ellas se producen, y como si nuestro cuerpo, con lo que le rodea no fuese jamás otra cosa que una de entre estas imágenes, la última, la que obtenemos en todo momento practicando un corte instantáneo en el devenir general".[17] A partir de esta afirmación, considero, en primer término, que la memoria se expresa de una manera independiente de sí, aunque dependa concretamente de los síntomas de la enfermedad de Lucio, que se extiende a los restantes personajes que comparten su presente; en segundo término, y en obvia dependencia del primero, el cuerpo resulta imagen privilegiada del devenir, en tanto mantiene atento al lector a la actualidad cambiante del relato. En ambas afirmaciones, como cara y ceca de una moneda, la memoria queda vinculada a una cierta intuición, que se manifiesta en los recuerdos que surgen sin ser evocados, como si se convocaran a sí mismos, es decir sin una relación con un objeto determinado (presente en un ahora), con el que pueda hacerse una conexión con algún momento del pasado. En este sentido entiendo la cita de Henri Bergson, pues la comprensión a partir de la memoria no retrotrae a un pasado (real en cuanto acontecido o subjetivamente real), sino que nos conduce al tiempo que está transcurriendo. Tal vez por esta razón, *Habíamos ido al mar* está fundada en una inquietud permanente: los *simulacra* de la memoria son una actividad independiente de la propia memoria y de la corporeidad; y

[17] Henri Bergson, *Materia y Memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Buenos Aires, Cactus, 2006, 97-98.

tal vez por ello, estas imágenes entran teatralmente en escena, como si tuvieran una voluntad propia.

> Como aquel que ante la muerte repentina deja exactos los objetos de la habitación, la cama sin hacer, el dentífrico destapado, la radio sintonizada en las noticias, las medias sucias en el suelo, así Lucio dejó su memoria, encallada, un parapeto, una muralla obtusa, sin entrada de sol exterior, ni pérdida de oxígeno íntimo. Como de chico se quedó a vivir en el patio, debajo del árbol del vecino, recibiendo una sombra rosácea, atento a una mariposa antigua que solía volver.[18]

Estas observaciones que, desde el punto de vista teórico, dependen de Bergson, se concentran en un nuevo punto: si el recuerdo es un corte hecho al devenir, sin embargo no es posible vivir el tiempo de la misma forma, pues la percepción de la temporalidad echa raíces en la subjetividad, la duración que en cada uno de nosotros tiene una vivencia ya acontecida; esto significa que si el recuerdo es un corte en el tiempo que resulta independiente de la voluntad, su núcleo es cómo lo vivimos, es decir, cómo se reconstruye en cada uno de nosotros.

> Releo mis notas, tan antiguas, las notas del principio que sirvieron a Inzúa para entretener al loco; me las devolvió porque no entraban en los archivos de los nuevos consultorios del megaedificio de su instituto, piloto en Latinoamérica. Se nos notan los años recalcitrantes de manías.
>
> ¿Podría saber Inzúa alguna vez si escribí la verdad, como si ya supiera la anterioridad de quién soy, como si ya supiera quién es él?[19]

Se trata, en efecto, de algo que no ha sido memorizado o que ha sido incorporado por repetición, sino que se manifiesta repentinamente en el presente de la conciencia, hasta poner al personaje en una situación vital, sin que ésta implique que la ha vivido efectivamente de ese modo. Por esta razón profunda, el método tradicional de los neurólogos, primero el Dr. Inzúa y, con menos énfasis y convencimiento el Dr. Quesada, discípulo del primero, falla irremediablemente e irrita a Lucio de una manera que se aclara a lo largo del relato, en la medida en que vislumbramos cuál es su mal de ausencia. En efecto, la medicina se concentra en que el paciente pueda defenderse, como si de anticuerpos se tratara, de los efectos del Alzheimer y ello requiere de un

[18] Ethel Junco, *Habíamos ido al mar*, 171.
[19] *Ibid.* 83.

mecanismo que funcione como un hábito; la escritura de lo que todavía está a salvo del olvido busca, en realidad, reconstruir un hábito en el sentido corporal o muscular (reconstruir el pasado como subirse a una bicicleta después de muchos años); este ejercicio organiza el pasado como un texto, no sólo por la referencia obvia al acto de escribir, sino fundamentalmente por los significados de entender la memoria, en especial "la que se pierde", como una lección que se teme olvidar o, peor aún, que se vuelva incomprensible.

> Soy hombre de palabras. Estoy contra todas las posiciones que hacen del lenguaje un instrumento, un tenedor para pinchar cosas y dárselas a otro. Creo que el acto de la escritura es semejante al descuartizamiento de un inocente: mucha sangre, mucho dolor, poca reconciliación. Pero es un acto existencial, terminante, heroico. Se hace en serio o no se hace.[20]

Los recuerdos no son hábitos que se han acumulado, como nos enseñan a contraluz los ejercicios literarios que tanto irritan a Lucio. ¿Por qué nuestro personaje tiene esta reacción? En principio, la irritabilidad se debe al estado de indefensión y de vulnerabilidad ante una enfermedad que da los primero pasos en la afección de su cuerpo; luego, y como trasfondo, sólo se recupera aquella memoria ligada a los hábitos corporales, la que, por su propia constitución, reclama la presencia de imágenes antiguas en su presente; esto significa que no miran al pasado, sino a presencias actuales y futuras, pues la material (la corporalidad de Lucio) no recuerda propiamente, sino que busca un progreso en aquello que se ha vivido y que permanece mecánicamente; en otras palabras, repetir no es recordar, sino poner en funcionamiento esquemas de adaptación cognitiva.

Es necesario plantear ahora una memoria del espíritu. Por el momento, con ello sólo queremos expresar una condición diversa de aquella que le hemos atribuido a la memoria del cuerpo. Así, en la novela circula el recuerdo de haber pasado juntos un día de mar: más allá de lo que el acontecimiento fue en sí mismo, si es que se pueden referir estos términos a la novela que nos ocupa, se constituye en una situación paradigmática, que queda impregnada, cada vez que regresa como recuerdo, de nuevas percepciones; la evocación de este momento,

[20] *Ibid*. 18.

como también sucede con el patio de la niñez, no se repite mecánicamente, sino que se profundiza cada vez que se impone a la lucidez de los personajes, esto es, aparece como una totalidad que ilumina o tiñe de melancolía y tristeza el ser que es ahora el personaje.

> Fui un hombre-máquina, ruidoso y pueril, puesto a flagelarme, a descender en la escala humana por miedo a los restos indescifrables de mi pasado. Era de los últimos supersticiosos del siglo y creía miserablemente en la predestinación a la tristeza; para vencerla encaré una solemnidad de ingenio y simulacro. Hice muchos esfuerzos: sonreír sin cautela, prestar atención en asambleas idólatras, hacer críticas piadosas sobre salvajes acartonados, reconocer amigos en gente tan distinta como esquimales o unicornios; tuve breves oasis, suficientes para conocer y retener el sabor del agua en la garganta.[21]

Cada vida se constituye a medida que la memoria construye capas de significado; en efecto, no se trata de un acto de recordar mecánico y deliberado, sino que, por el contrario, los detalles que destacan las percepciones la hacen inesperada respecto de las anteriores y de las sucesivas; asimismo, lo que los personajes dicen cada vez gana en profundidad y pierde en precisión: cada vez importa menos el qué paso, qué se dijo, sino lo que ha quedado como intervalo fijo en cada uno. Este conjunto de recuerdos resulta de una intervención inconsciente de la memoria, en tanto no es propiamente una evocación o acto de la voluntad: no se trae al presente un acto pasado, sino que -como dijimos- irrumpe y coloca de nuevo en un evento, que es actualizado como una nueva vivencia, signo de un derrumbe interior, del que es -al mismo tiempo- necesario e imposible abstraerse; la comprensión del recuerdo espiritual como una aporía imposibilita que la acción de la novela avance, se resuelva, y obliga a profundizar dado el detenimiento que obra.

Ahora bien, ¿Cómo afecta esta aporía a la lectura? En realidad, esto se produce de modo diferente en cada lectura, pues la aporía fundamental de *Habíamos ido al mar* dialoga de manera desigual -intersubjetivamente hablando- con cada personaje.

> No habría riesgos, según planteo de los expertos, ni en las líneas que eligiera de su memoria ni en la profundidad de los detalles.

[21] *Ibid*. 96.

> Nada más palabras, sin peligro, palabras que, ordenadas, ficcionalizarían la historia tortuosa, la que puja por atrasar el final; a menos que la relación de coherencia con el mundo se quiebre y se abra vilmente la lectura interior.[22]

¿Cuáles son las estrategias para que un texto, en el sentido más amplio del término, pueda ser recibido? La estructura del texto y la estructura del acto de leer (la vida en un texto) constituyen los complementos de la situación que se quiere comprender y comunicar y que, por ello, se realiza en la medida en que el texto aparece en el lector como correlato de la conciencia. Esta transferencia del lector se inicia mediante la escritura y la relectura, que ponen en movimiento aptitud de la memoria que irrumpe (aquí su campo semántico se aproxima a "conciencia") como captación y reelaboración; cuando Lucio escribe su pasado, aquello que resultará más difícil de erosionar al Alzheimer, y vuelve a él como lector, queda claro que no se trata de un movimiento unidireccional, sino que expresa una relación dinámica y cambiante.[23]

Queda, entonces, la distinción entre los recuerdos evocables y los que irrumpen y generan una renovación y profundización de la vivencia original (haber ido alguna vez al mar); si "evocable" quiere decir que un recuerdo puede ser circunscripto y detenido en cuanto corte temporal, la irrupción de tres personas en una playa yace de manera permanente en la memoria (aquí, sin duda, más próxima a la semántica de "conciencia") de cada uno de ellos. Se trata de un hecho que está circunscripto como tal en cada personaje, pero al que no es posible establecer líneas divisorias, en un antes y en un después. La memoria, en relación con estas aperturas y modificaciones, se comporta de manera un poco diferente de cómo había aparecido en el momento de la escritura pedida por Inzúa. Lo que Lucio ha escrito se hunde en el recuerdo mecánico, se reduce a perspectivas y, después de un grado de lucidez cada vez menor, se atenúa en un horizonte abierto que sólo puede configurar un marco totalmente general con respecto a lo mantenido en el ejercicio de retención del pasado. Pero ahora, en la continuidad de la escritura y de la lectura, se llega a vivir de nuevo, una suerte de reanimación de aquello que, de algún modo, permanece retenido en nosotros; esto implica que lo recordado se sitúa ante un

[22] *Ibid*. 118.

[23] Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1994, 161-168.

nuevo horizonte, que no existía cuando fue vivido ni cuando fue captado por primera vez, como algo que había quedado recordado. Esto, entonces, se va transformando, porque cada escritura es, en sí misma, una nueva posibilidad: es capaz de nuevas relaciones, que influyen sobre las expectativas de nuevas lecturas y escrituras.[24]

Hay, entonces, una permanente trasgresión de la memoria, pues ha quedado impedido el movimiento: no hay partes que recoger y armar, sino que el recuerdo es reconocido en su creciente mismidad, pues no hay una demarcación a partir de la cual salir de la aporía fundamental. Esta indeterminación imposibilita plantear una respuesta, sino únicamente mirar de nuevo la pregunta sobre la memoria y el recuerdo; así se pasa de en qué consiste ese recuerdo originario a la cuestión de si soy constitutivamente ese recuerdo. Resulta importante traer aquí la consideración de Martin Heidegger respecto de la aporía, pues la vuelve relevante, desde el punto de vista de la consideración ontológica, esto es, el carácter de lo subjetivo y de lo objetivo[25]. Si las cosas son de este modo, ¿cuál es, entonces, la función interpretativa de la aporía? Si toda vida se sitúa mirando hacia un futuro, en cada uno de sus momentos ésta se orienta a alcanzar su propio sentido o fines, que, a su vez, determinan el modo en que está viviendo su vida; según la propuesta fenomenológica de Heidegger, el estado de tensión hacia un futuro no es algo presente en la conciencia como si fuese un cálculo, sino posibilidades que emergen del contexto y del mundo en el que el viviente humano se encuentra o donde "fue arrojado".[26] Efectivamente, la temática del arrojo (*Geworfenheit*) es el modo en que el *Dasein* afronta su pasado: estar arrojado en un mundo con un determinado contexto cultural que define el modo en que comprendo el ser; se trata, en efecto, de un sentido que no puedo dejar de considerar, pues

[24] *Ibid*. 245-256.

[25] *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Si bien Heidegger dice que "los conceptos de 'sujeto' y 'objeto', tal como se usan hoy, están ontológicamente indeterminados y, por esta razón, no son suficientes para determinar el ente que somos nosotros mismos, el ente al que nos referimos con 'alma' o 'sujeto'", aplico transitivamente la estructura de lo pensado sobre el tiempo a la memoria, pues siguiendo al propio autor entendemos *Dasein* como "existencia humana".

[26] Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, 353: "El proyectar, que es fundamentalmente futuro, no aprehende primariamente la posibilidad proyectada de un modo temático y en un acto de referencia a ella, sino que se arroja en ella en tanto que posibilidad".

en él me proyecto. Esta realidad de la constitución del *Dasein* y su inteligibilidad del ser es analizada por Heidegger a partir de las nociones de nacimiento e historicidad,[27] las que conllevan la idea de que el *Dasein* ha nacido en ejes tiempo-espacio que no ha elegido, sino que recibe su estar en el mundo como modos de ser, afectividad, estados de ánimos, significados, a partir de los cuales interpreta todo lo que está a su alcance.

Si "El fenómeno primario de la temporalidad originaria y propia es el futuro[28]", queda claro que la proyección de la muerte se vuelve real como límite; por esta razón, el ser es inteligible únicamente en la condición de su temporalidad. En términos de pasado, la manera auténtica de haber-sido es el recuerdo (*Wiederholung*, literalmente "volver a tomar"), el modo en que el *Dasein* se retoma a sí mismo, hasta alcanzar su propio poder-ser. Por esta razón, termina siendo predominante el "instante" o el "momento" (*Augenblick*) en el que se plantea la situación concreta y se responde a ella. Es significativo que este análisis de la existencia del *Dasein* se centre en la recuperación del olvido o memoria. Sin esta dimensión, aquella recuperación no podría superar la repetición; sin embargo, mediante la proyección del *Dasein*, éste puede apropiarse de las posibilidades heredadas.

4. Conclusión

El recorrido de los significados de las memorias contiene, según la interpretación que se ha llevado a cabo, algunos de los significados centrales de la novela *Habíamos ido al mar*. Sobre el telón de fondo de amores frustrados y existencias fallidas o inauténticas, se desarrollan las consecuencias de una enfermedad emblemática, el Alzheimer, y, en continuidad con ellas, el paulatino desconcierto, ausencia, desconocimiento y casi desaparición de la vida, pues queda reducida poco más o menos a sus procesos automáticos o vegetativos. En efecto, Lucio López, un profesor universitario y escritor de cincuenta y cinco años, que se encuentra en el cenit de su carrera, una mañana se da

[27] Gabriel Corda, *La memoria en Ser y Tiempo*, en Luciano Mascaré (compilador), *Cuerpo, Mundo y Vida: Heidegger en Perspectiva*, 147; libro digital disponible en https://www.teseopress.com/actasieh2018/chapter/la-memoria-en-ser-y-tiempo/#:~:text=Al%20entender%20la%20%E2%80%9Cmemoria%E2%80%9D-%20en,sinton%C3%ADa%20o%20familiaridad%20con%20%C3%A9l.

[28] Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, 346.

cuenta que no puede hacerse el nudo de la corbata, después de varios intentos; este es el punto de inflexión que nuestro personaje ya no puede o no quiere (la narración difumina con maestría esta frontera) ascender. Mas adelante sabemos que Delia, el amor de su vida, ha muerto en París, el mismo día que no puede con el nudo de la corbata; la sombra de una ausencia ha desaparecido para siempre y con ella su salud, tanto en el sentido más inmediato y material, cuanto el horizonte de posibilidad sobre el cual esperar o "tener esperanza". Esta enfermedad, en el sentido físico y moral, alcanza a su esposa, Sonia, y a su amigo Marcos. No se trata sólo de los ambientes de enfermedad que vuelven tóxicas las relaciones humanas, sino que desata la verdad detrás de una vida fingida: Sonia siempre supo que no fue amada y Marcos padece la claridad con que ahora ve su amor por Sonia. La memoria, en su conjunción de deterioro y de brillantez, se concentra en lo esencial (el recuerdo de Delia) y se opaca, se agota como el pabilo de una vela gastada.

Mantener una estructura de "memoria", en los términos en que Heidegger lo propone, es decir, bajo el concepto de "estar arrojado", hace posible el esbozo interpretativo de *Habíamos ido al mar*: no hace referencia a un recordar consciente de cosas o sucesos, sino a una comprensión (entendida al mismo tiempo como disposición afectiva) del modo en que es posible habitar el propio mundo, por sintonía o por ausencia de ella. Tal recuperación del pasado tiene como condición que el personaje se abandone a la presencia de una memoria activa, que genera su propia presencia y no una simple evocación de carácter consciente sobre algo puntualmente sucedido o que se vive como tal. Sólo hay un encuentro con la vivencia de esta memoria en el retiro de sí mismo, en un olvido constante de volver explícito su contenido para abandonarse a su condición insondable, pues no se trata de un recuerdo que se evoca como una cosa más en el mundo, sino de la irrupción de una capa tectónica que revoluciona ("da vuelta") la propia vida, colocándola sobre las bases abandonadas u olvidadas.

Si la interpretación consiste en rescatar el significado oculto del texto, es lógico que también se verifique una transformación en ese proceso, pues no se trata de resolver un acertijo, sino de circunscribir los alcances de un texto y de su lectura; se recrean así las condiciones específicas de la interpretación de la vida como un texto que se va escribiendo y reescribiendo permanentemente, en especial cuando no se manifiesta una conciencia actuante:

¿Quién sabe desde dónde saca la voz mi memoria, cuántos hablan, cuántos interpretan?[29]

[29] Ethel Junco, *Habíamos ido al mar*, 115.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 269-285
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.269

AVCTORITAS FEMINEA, MONACHESIMO DOPPIO E COSTRUZIONE DINASTICA NELL'INGHILTERRA DEL VII SECOLO[*]

Federica CALABRESE[**]
(Ministero della cultura, Italia)

Keywords: *Anglo-Saxon England; female monasticism; sanctity; political power; double monasteries; Bede*.

Abstract: **Auctoritas feminea*, double monasticism, and dynastic construction in the 7th century England.*** *This article examines the relationship between female sanctity and political authority in seventh-century Anglo-Saxon England through the case studies of Hilda di Whitby and Æthelthryth. Drawing on a comprehensive philological and historiographical analysis of the* Historia ecclesiastica gentis Anglorum *by Bede, this study proposes the conceptual category of* auctoritas feminea *as a means to interpret the intersection of charisma, dynastic legitimacy and monastic governance in early medieval ecclesiology. It integrates discussions of the monastery as an institutional space, the symbolic dynamics of the consecrated body, and the historiographical debates that have shaped modern interpretations of female sanctity in the early medieval West.*

Cuvinte-cheie: *Anglia anglo-saxonă, monahism feminim, sfințenie, putere politică, mânăstiri duble, Beda.*

Rezumat: **Auctoritas feminea*, monahismul dublu şi construcţia dinastică în Anglia secolului al VII-lea***. *Acest articol examinează relația dintre sfințenia feminină şi autoritatea politică în Anglia anglo-saxonă a secolului al VII-lea, prin analiza cazurilor Hildei de la Whitby şi al lui Æthelthryth. Bazându-*

[*] Il presente studio sul monachesimo britannico è concepito, anzitutto, quale espressione di profonda gratitudine e formale tributo nei confronti del Prof. Nelu Zugravu. Al di là dei suoi indiscussi meriti e dell'alto valore scientifico che le sue ricerche rivestono all'interno della comunità accademica internazionale, il più sentito ringraziamento è rivolto al docente che ha saputo guidare una giovane dottoranda nelle fasi cruciali della propria maturazione intellettuale e professionale, trasmettendole il valore della conoscenza e la responsabilità della sua divulgazione. Per anni, la figura del Professore ha costituito una costante fonte di ispirazione e un modello esemplare di rigore metodologico ed esegetico.

[**] federica.calabrese@cultura.gov.it

se pe o analiză filologică și istoriografică amplă a lucrării Historia ecclesiastica gentis Anglorum *a lui Beda, studiul propune categoria conceptuală de* auctoritas feminea *ca modalitate de interpretare a intersecției dintre carismă, legitimitate dinastică și guvernarea monastică în cadrul ecleziologiei medievale timpurii. Studiul integrează discuții privind mănăstirea ca spațiu instituțional, dinamica simbolică a trupului consacrat și dezbaterile istoriografice care au modelat interpretările moderne ale sfințeniei feminine în Occidentul medieval timpuriu.*

1. Introduzione

L'Inghilterra anglosassone del VII secolo costituisce un osservatorio privilegiato per comprendere la trasformazione delle strutture di potere nell'Alto medioevo[1]. La conversione al cristianesimo, avviata con la missione gregoriana del 597 e consolidata da figure come Agilulfo[2], Paolino[3] e Wilfrido[4], non fu un semplice fenomeno di adesione

[1] D. Rollason, *Saints and Relics in Anglo-Saxon England*, Basil Blackwell, Oxford, 1989; P. Wormald, *The Making of English Law*, Blackwell Publishers, Oxford, 1999; Blair J., *The Church in Anglo-Saxon Society*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

[2] Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, intro. Bruno Luiselli, trad. e note di Antonio Zanella, Milano, Rizzoli, 1991. Per una analisi della pratica giuridica longobarda, utile per comprendere il sistema istituzionale sviluppato anche dopo la fase di consolidamento di Agilulfo, si veda L. Capo, *Tre giudicati longobardi*, *Romanobarbarica*, 19, 2006, 261-289. S. Gasparri, C. La Rocca, *Forging an Early Medieval Royal Couple: Agilulf, Theodelinda and the 'Lombard Treasure' (1888-1932)*, in *Archaeology of Identity / Archäologie der Identität*, a cura di Walter Pohl e Mathias Mehofer, Vienna, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, 269-287; M.-C. La Rocca, *Agilulf or 'il cavaliere inesistente'?,* in *ibidem*, 289-313. Entrambi i contributi offrono un'analisi critica della figura di Agilulfo tra storia e costruzione storiografica. A. Troiano, *I cronisti longobardi come difensori dell'élite militare, I Quaderni del M.AE.S.*, 19, 2022, 45-68.

[3] Per una analisi della produzione poetica di Paolino si veda lo studio di A. Persic, *San Paolino d'Aquileia: al mistero attraverso la poesia*, in *L'Offerta Musicale*, 1, 2006, 30-44. G. Cremascoli, *Paolino, patriarca di Aquileia*, *Opere/1* (recensione critica), in *La Civiltà Cattolica*, 2009, 203-204; N. Everett, *Paulinus, the Carolingians and famosissima Aquileia*, Udine, Forum Edizioni, 2003; idem, *Paulinus of Aquileia's Sponsio Episcoporum: written oaths and clerical discipline in Carolingian Italy*, in W. Robins (edited by), *Textual Cultures of Medieval Italy: Essays from the 41st Conference on Editorial Problems,* Toronto, University of Toronto Press, 2011, 167-216.

[4] M. Ziegler, *The Ripon Connection? Willibrord, Wilfrid, and the Mission to Frisia*, *Journal of Early Medieval Northwestern Europe*, 2003; R. Sowerby, *The Heirs of Bishop Wilfrid: Succession and Presumption in Early Anglo-Saxon England*, *EHR*, 134, 2019, 1377-1404; S. Thompson Smith, *Inextricabilis dissensio: Property,*

dottrinale, ma un processo di profonda ristrutturazione sociale, politica e simbolica. In questo contesto, le *élites* regali anglosassoni non solo favorirono la diffusione del cristianesimo, ma ne divennero protagoniste attraverso la fondazione e la direzione di monasteri. Tra questi, i monasteri doppi – comunità in cui uomini e donne vivevano sotto una regola comune ma con guida femminile – costituiscono uno degli esempi significativi di come la santità femminile potesse trasformarsi in *auctoritas*.

Il presente contributo intende esplorare questa articolazione tra santità femminile e potere politico attraverso l'analisi di due figure emblematiche: Hilda di Whitby e Æthelthryth di Ely. La loro presenza nella *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* di Beda il Venerabile non è marginale, ma ciò che l'autore sceglie di raccontare e il modo in cui lo fa rivelano modelli di autorità femminile che trascendono le categorie di semplici "sante locali" o "figure devozionali".

La domanda fondamentale che guida il presente contributo è la seguente: in che modo la santità femminile nell'Inghilterra anglosassone del VII secolo assume una funzione istituzionale e politica riconosciuta, e come può essere concettualizzata attraverso la nozione di *auctoritas feminea*? A tal fine si proporrà un quadro storiografico sulle interpretazioni del monachesimo femminile altomedievale; seguirà una breve analisi del monachesimo doppio e del ruolo di figure centrali, come quella di Hilda di Whitby, nonché un'esegesi del racconto di Æthelthryth, con particolare attenzione alle dinamiche sponsali e alla corporeità.

2. Stato della ricerca

Fino alla seconda metà del Novecento, la storiografia sul monachesimo femminile anglosassone tendeva a trattare le figure di sante e badesse come fenomeni marginali: la loro santità era considerata prevalentemente devozionale, priva di rilevanza istituzionale. Questo paradigma rifletteva una tendenza generalizzata nella storiografia medievale a sottovalutare il ruolo delle donne nella storia istituzionale ed ecclesiastica.

Dispute, and Sanctity in the Vita S. Wilfridi, *Mediaeval Studies*, 74, 2012, 163-196; H. Polehlová, *Vita Sancti Wilfridi: Selected Aspects of Language*, *Graeco-Latina Brunensia*, 21/1, 2016, 135-147.

Le ricerche di Pauline Stafford costituiscono una delle prime grandi revisioni di questa impostazione[5]. Stafford ha documentato come le donne aristocratiche di età altomedievale non fossero relegabili alla dimensione domestica o devozionale, ma svolsero importanti ruoli di mediazione tra diplomazia, famiglia e istituzioni religiose. La sua opera ha aperto la strada a una lettura più complessa della dinamica di potere femminile, ponendo l'accento sull'interazione tra ruolo regale e spirituale.

Sarah Foot ha consolidato questa prospettiva con uno studio organico del monachesimo femminile anglosassone[6]. In *Veiled Women*, Foot analizza comunità monastiche di donne aristocratiche, mettendo in evidenza come queste strutture fossero centri di ricchezza, produzione culturale e influenza politica. Il suo lavoro ha contribuito a spostare l'attenzione dalla dimensione puramente spirituale a quella istituzionale del monachesimo femminile. Foot elenca alfabeticamente ogni sito dove esistano prove (archeologiche, documentarie o agiografiche) di una presenza religiosa femminile tra l'ascesa di Alfredo il Grande e la conquista normanna. Per ogni località, da Wilton a Shaftesbury, da Barking a Winchester, l'autrice analizza criticamente le fonti, distinguendo tra fatti storici e leggende monastiche successive. Punto focale è l'analisi delle donne che prendevano il velo (*vowesses*) ma non vivevano necessariamente in grandi abbazie. Foot dimostra che molte donne nobili o vedove fondavano piccole comunità private nei propri possedimenti, conducendo una vita di preghiera senza dover sottomettersi a una regola monastica rigida come quella benedettina. La studiosa sostiene che le invasioni vichinghe abbiano distrutto il monachesimo femminile - sebbene venga documentato come molte comunità siano sopravvissute o siano state rifondate -, mostrando una resilienza

[5] P. Stafford, *Queens, Nunneries and Reforming Churchmen: Gender, Religious Status and Reform in Tenth- and Eleventh-Century England*, *P&P*, 163, 1999, 3-35; idem, *Political Women in Mercia, Eighth to Early Tenth Centuries*, in M. P. Brown, C. A. Farr (edited by), *Mercia: An Anglo-Saxon Kingdom in Europe*, Leicester University Press, London, 2001, 35-49; idem, *Political Ideas in Late Tenth-Century England: Charters as Evidence*, in P. Stafford, J. L. Nelson, J. Martindale (edited by), *Law, Laity and Solidarities: Essays in Honour of Susan Reynolds*, Manchester University Press, Manchester, 2001, 68-82.

[6] S. Foot, *Veiled Women. Female Religious Communities in England, 871-1066*, II, Aldershot, Ashgate, 2000. Si veda anche C. A. Lees, G. R. Overing, *Double Agents: Women and Clerical Culture in Anglo-Saxon England*, Middle Ages Series, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001.

che le cronache maschili dell'epoca spesso tendevano a oscurare. È importante a mio parere evidenziare come le comunità femminili fossero strettamente legate alla casa reale del Wessex: i monasteri non erano solo centri religiosi, ma luoghi di educazione per le principesse e rifugi per le regine vedove, fungendo da centri di potere politico e culturale. Wilton ad esempio non era solo un monastero, ma una vera e propria estensione della corte reale. Fondata (o rifondata) nel IX secolo, divenne il luogo d'elezione per le donne della dinastia del Wessex[7]. L'abbazia fungeva da una parte da rifugio per vedove reali - le regine spesso si ritiravano a Wilton dopo la morte dei mariti, come la regina Eadgyth, moglie di Edoardo il Confessore - dall'altra da centro educativo; era il luogo dove le principesse ricevevano un'istruzione di altissimo livello, rendendola un polo culturale d'eccellenza. Edith di Wilton, figlia di re Edgardo il Pacifico, scelse di rimanere a Wilton nonostante le fosse stato offerto il trono d'Inghilterra. Un'altra peculiarità di Wilton è che si tratta di uno dei pochi siti che mostra una chiara continuità durante le riforme monastiche del X secolo: mentre molte altre case femminili furono chiuse o trasformate, Wilton prosperò, mantenendo una forte identità legata alla scrittura e alla conservazione della memoria storica della dinastia regnante[8].

Stephanie Hollis ha ampliato la prospettiva di Foot includendo la dimensione culturale e letteraria[9]. Nell'analisi di Hollis, le comunità femminili sono considerate non solo istituzioni religiose, ma luoghi di trasmissione culturale e alfabetizzazione, in cui si producevano e conservavano testi, si elaboravano narrazioni simboliche e si consolidavano identità collettive. In *Anglo-Saxon Women and the Church: Sharing the Apostolic Ideal* (1992), la studiosa identifica il VII e l'VIII secolo come una sorta di "Età dell'Oro": fu in questo periodo che fiorirono i monasteri doppi, dimostrando come le donne in questa fase condividessero un "ideale apostolico" paritario con gli uomini, impe-

[7] C. T. Camp, *Anglo-Saxon Saints' Lives as History Writing in Late Medieval England*, Woodbridge, Boydell & Brewer, 2015, 25-63.

[8] *Ibidem*, 37.

[9] S. Hollis, *Anglo-Saxon Women and the Church: Sharing a Common Fate*, Boydell Press, Rochester, 1992; S. Hollis, J. Wogan-Browne, *St Albans and Women's Monasticism*, in R. Koopmans (edited by), *St Albans and the English Church*, Brepols, Turnhout, 2004, 25-52; S. Hollis, *Dynastic Visions: Founder Abbesses of Wilton and Barking*, in *Relations of Power: Women's Networks in the Middle Ages*, Brepols, Turnhout, 2021.

gnandosi nello studio accademico, nella scrittura di lettere e nell'evangelizzazione. A partire dal IX secolo e in maniera più evidente con le riforme del X, si verificò un drastico cambiamento: la Chiesa iniziò a imporre una clausura più rigida e a limitare l'autorità delle abbadesse. Le donne passano da "figure apostoliche" a soggetti che necessitano di protezione e controllo maschile. Una forma di reazione alla situazione contingente la si ritrova nella *Vita di Leoba*[10]: le monache anglosassoni, altamente istruite, usarono la scrittura latina per rivendicare il proprio ruolo intellettuale. Tuttavia, nelle agiografie scritte da uomini si iniziò ad enfatizzare la castità e la sottomissione rispetto alla *leadership* e alla cultura.

Infine, come Foot, anche Hollis si occupa delle donne che prendevano il velo fuori dai monasteri formali, ma le inquadra in una cornice di autonomia sociale: per una vedova nobile, il monachesimo non era solo una scelta spirituale, ma un modo per proteggere i propri beni e la propria indipendenza legale dai parenti dell'altro sesso.

Tra i contributi di rilevante interesse è necessario citare quello di Catherine Cubitt, che ha posto l'accento sull'inserimento delle comunità monastiche femminili all'interno delle strutture ecclesiastiche più ampie[11]. Nel suo lavoro sui concili anglosassoni, Cubitt mostra come le istituzioni monastiche - incluse quelle guidate da donne - fossero integrate nelle reti di potere con implicazioni per la formazione del clero, la disciplina ecclesiale e la *governance* territoriale. Soffermandosi sul ruolo delle abbadesse, l'autrice sottolinea come queste figure non fossero solo *leader* spirituali, ma anche potenti attrici politiche in grado di gestire vaste proprietà terriere e mantenere legami stretti con le case regnanti. Differentemente dagli studi precedenti, Cubitt offre una lettura più complessa dei mutamenti del X secolo: la riforma cercò di uniformare la vita religiosa, limitando l'autonomia delle donne e imponendo una clausura più rigida, riducendo così la loro influenza nella sfera pubblica e politica della Chiesa. Cubitt nota che la santità femminile era spesso definita in termini di rinuncia alla propria

[10] MGH SS 15,1. G. Waitz (ed.), *Vita Leobae abbatissae Biscofesheimensis*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores (in Folio)*, vol. 15 pars 1, Hannover, 1887, 118-131.

[11] C. Cubitt, *Bishops and Councils in Late Saxon England: The Intersection of Secular and Ecclesiastical Power* (*P&P* 175), Oxford University Press, Oxford, 2002; idem, *Archbishop Dunstan and the Reform of the English Church*, in *Early Medieval Europe*, 21, Wiley-Blackwell, Oxford, 2013, 77-94.

sessualità, permettendo alla donna di essere descritta, metaforicamente, "come un uomo" per giustificare la sua *leadership* spirituale.

Le opere di Lisa Bitel e Henrietta Leyser introducono nella discussione le categorie antropologiche e simboliche. Se Bitel interpreta il corpo femminile nelle narrazioni agiografiche insulari come luogo di tensione tra liminalità e potere, sottolineando come la santità femminile metta in discussione le gerarchie corporee[12], Leyser, dal canto suo, enfatizza la dimensione carismatica della verginità consacrata come forma di *agency* alternativa rispetto alle strutture di potere patriarcali[13].

Nel volume *Landscape with Two Saints* (2009) Bitel sostiene che santa Brigida di Kildare non sia stata solo una figura spirituale, ma una vera "costruttrice" di infrastrutture cristiane in un'Irlanda che, all'epoca, era priva di città; la santa è descritta come colei che ha introdotto elementi di *romanitas* attraverso la fondazione di Kildare, concepita come una sorta di basilica monumentale in territorio barbaro. Un elemento centrale dell'analisi di Bitel riguarda il rapporto tra genere e territorio nell'Irlanda altomedievale: mentre legalmente la terra apparteneva agli uomini, il paesaggio (inteso come entità simbolica e sacrale) era spesso associato a figure o divinità femminili. In più, attraverso il culto di Brigida, le donne trovarono uno spazio per esercitare un'autorità "visiva e materiale" insolita, sfidando le restrizioni delle leggi canoniche e sociali. A tal fine i primi agiografi (come *Cogitosus*[14]*)* hanno lavorato deliberatamente per rendere Brigida autorevole agli occhi dei contemporanei, posizionandola in un *continuum* tra biologia e santità. In questo modo il culto di Brigida a Kildare ha mantenuto la propria indipendenza e importanza nazionale nonostante i

[12] L. M. Bitel, *Isle of the Saints: Monastic Settlement and Christian Community in Early Ireland*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 2001; idem, *Women's Monastic Enclosures in Early Ireland*, *Journal of Medieval History*, 12/1, 1986, 15-36; F. Lifshitz., *Religious Women in Early Carolingian Francia: A Study of Manuscript Transmission and Monastic Culture*, Fordham University, New York, 2014.

[13] H. Leyser, *Medieval Women: A Social History of Women in England 450-1500*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1995; H. Leyser, *Saints and Gender in Medieval Europe*, in J. M. Bennett, R. Mazo Karras (edited by)*, The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe,* Oxford University Press, Oxford, 2013, 447-463.

[14] La traduzione inglese di riferimento è quella di S. Connolly, J.-M. Picard, *Cogitosus's Life of St Brigit: Content and Value*, *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, 117, 1987, 5-27.

tentativi dei vescovi di Armagh (legati a san Patrizio) di assorbirlo in una gerarchia ecclesiastica strettamente maschile.

Leyser nel suo fondamentale *Medieval Women: A Social History of Women in England 450-1500* si concentra proprio sulla verginità non come stato passivo, ma come una scelta di rottura. Suggerisce che la consacrazione permettesse alle donne di uscire dalle categorie di figlia/moglie: assumendo lo *status* di *sponsa Christi*, la donna acquisiva una libertà giuridica e sociale negata alle laiche. Questa "neutralità" di genere consentiva loro di svolgere compiti intellettuali e amministrativi tipicamente maschili. In una società dove il matrimonio era uno strumento di alleanza politica e patrimoniale tra uomini, la scelta della castità era un atto di resistenza politica: sottraeva il proprio corpo e la propria dote al controllo del *kinship* (parentato). Addirittura Leyser pone l'accento su come il carisma della vergine fosse considerato una risorsa pubblica: non solo le comunità credevano che le preghiere delle vergini fossero più efficaci perché "pure", ma tale *status* dava alle monache un potere contrattuale decisivo nei confronti dei re e dei nobili, che finanziavano i monasteri in cambio di una protezione spirituale che solo le donne consacrate potevano garantire.

Fatte queste doverose premesse, con il presente contributo si vogliono integrare questi differenti approcci in una visione complessiva, in cui l'istituzionalità, la dimensione culturale e quella simbolica non si escludono a vicenda, ma concorrono a definire forme complesse di autorità femminile nell'Alto Medioevo. In particolare ci si soffermerà sulla categoria concettuale di *auctoritas feminea* come strumento interpretativo per comprendere la sintesi tra santità, istituzione e politica.

3. Hilda di Whitby

Hilda di Whitby, nata nel 614 in una famiglia aristocratica northumbriana, fu badessa del monastero doppio di Whitby Abbey dal 657 fino alla sua morte nel 680[15]. Il monastero ospitava uomini e donne e

[15] Hilda, o Hild, era figlia di Hereric e Breguswith e pronipote di Edwin, re di Northumbria dal 616 al 633 d.C. Beda nella sua *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* (IV, 23) racconta che, mentre era incinta di Hild, Breguswith sognò di trovare un gioiello sotto le sue vesti, che emetteva una luce così brillante che tutta la Britannia fu illuminata dal suo splendore. Questa profezia si adempì in sua figlia, che fu un fulgido esempio per tutti. Hild visse in Northumbria durante il regno di Edwin

fungeva da nodo centrale nella rete ecclesiastica e culturale del regno di Northumbria[16]. Nella *Historia ecclesiastica* Beda presenta Hilda come figura di spicco:

> *Erat autem praedicta abbatissa Hild ab infantia sua non solum nobilis genere, sed et gratia divinae religionis insignis; quae postquam ad fidem Christi conversa est, continuo se totam divinae servituti mancipavit*.[17]

L'accostamento di *nobilis genere* e *gratia divinae religionis insignis* stabilisce immediatamente una doppia legittimazione: una di tipo dinastico e l'altra di carattere religioso. La scelta dell'autore di presentare la donna in questi termini non è un mero *topos* agiografico, ma un modo per inserire la santità femminile nel tessuto delle autorità pubbliche[18]. Tale concetto rispecchia la ridefinizione dell'aspetto "pubblico" nel Medioevo: non è un'istituzione astratta, ma una rete di relazioni personali, rituali e sacrali[19]. La santa (spesso badessa) non vive in un isolamento privato. Il monastero è un centro di potere economico, un archivio documentale, un luogo di asilo politico e un nodo

---

e fu battezzata con lui e molti altri a York il giorno di Pasqua, il 12 aprile del 627 d.C., da Paolino, un monaco inviato da Papa Gregorio da Roma nel 601 per assistere Agostino nella sua missione in Inghilterra.

[16] Tra le fonti troviamo Beda il Venerabile, come detto in precedenza e l'Anonimo di Whitby, *The Earliest Life of Gregory the Great* (ed. B. Colgrave): scritta a Whitby intorno al 704-714, è la più antica biografia di papa Gregorio Magno e testimonia l'alto livello culturale del monastero. *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, a cura di B. Colgrave e R.A.B. Mynors, Oxford Medieval Texts, Oxford University Press, 1969 (rist. 1991).

[17] Beda, *HE*, IV, 23; *Iohannis Cassiani Conlationes XXIIII*, II, 2, a cura di M. Petschenig, Vienna (*CSEL* 13), 1886 (nuova ed. 2004); *Benedicti Regula*, *prol.* 2, a cura di Jean Neufville e Adalbert de Vogüé, Éditions du Cerf, 1972-1977 (*SC* 181-186).

[18] Non si sa nulla di Hild per i successivi 20 anni, ma si suppone che abbia lasciato il Nord alla morte di Edwin, si sia sposata e poi sia rimasta vedova. Riappare nel racconto di Beda quando tornò in Northumbria, invitata da Aidan a fondare un piccolo monastero sulla riva nord del fiume Wear. Poco dopo, divenne badessa del monastero di Hartlepool.

[19] Sulla ridefinizione dello spazio politico e sul superamento della dicotomia moderno-borghese tra pubblico e privato nell'Alto Medioevo, si vedano i contributi fondamentali di J. L. Nelson, *Courts, Elites, and Gendered Power in the Early Middle Ages: Charlemagne and Others*, Ashgate, Aldershot 2007 e in particolare il saggio *The Wary Dragon: Prophecy, Gender and Power in the Later Carolingian World*, 211-224.

diplomatico. La formula *nobilis e sancta* qualifica la donna come interlocutrice paritaria di vescovi, duchi e sovrani[20]. Questa doppia legittimazione conferisce alla donna un ruolo politico fondamentale nel Medioevo: quello di *mediatrix* (arbitro di pace). La sua nobiltà le permette di comprendere le logiche dell'onore e della vendetta aristocratica; la sua santità le garantisce l'imparzialità e l'inviolabilità sacrale necessarie per porre fine alle faide.

Hilda si convertì al cristianesimo in un periodo di profondi cambiamenti politici e religiosi: dopo il crollo del dominio romano in Britannia nel V secolo e l'arrivo degli Angli e dei Sassoni, il territorio si frammentò in piccoli regni in guerra tra loro. La Northumbria copriva un'area molto vasta, più o meno equivalente a quella degli odierni Northumberland e Yorkshire e godeva di prestigio. La giovane era la pronipote del re della Northumbria, Edwin, e lei e sua sorella Hereswith[21] furono cresciute alla sua corte dopo l'assassinio del padre. In quel periodo il cristianesimo si stava diffondendo in tutto il paese. Arrivarono missioni che riflettevano due diverse tradizioni: i cristiani celtici in Irlanda e i cristiani romani in Italia. Hilda fu battezzata nella fede cristiana insieme a re Edwin intorno al 627. Furono convertiti da Paolino,

[20] Per l'ambito franco, resta imprescindibile l'approccio antropologico-sociale di R. Le Jan, *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Picard, Paris, 2001, 45-62, che analizza l'accesso delle donne d'élite al sacro come estensione delle prerogative pubbliche della stirpe.

[21] Principessa di Northumbria e regina dell'Anglia Orientale nel VII secolo, sposò Aethelhere, re dell'Anglia Orientale. Dopo la morte del marito nella battaglia di Winwaed (o forse per mutuo consenso prima), Hereswith si ritirò a vita monastica. Invece di rimanere in Inghilterra, si recò in Gallia presso l'Abbazia di Chelles, vicino a Parigi. La bibliografia su Hereswith si basa principalmente su cronache medievali e studi storiografici sul primo cristianesimo anglosassone. Non esistono monografie moderne interamente dedicate a lei, ma la sua figura è analizzata in opere corali sulla storia della Chiesa e sulle donne reali dell'epoca. Beda, *HE*, IV, 23, p. 406-407; D.N. Dumville, *The Anglian Collection of Royal Genealogies*, in *Anglo-Saxon England*, vol. 5, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, 23-50; *Liber Eliensis*, I, 1, a cura di E. O. Blake, Royal Historical Society, London, 1962 (*Camden Third Series* 92), 13-14. Cfr. anche S. Ridyard, *The Royal Saints of Anglo-Saxon England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988 per i culti dei santi reali in East Anglia e B. Yorke, *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England*, Routledge, London, 1990. Si veda anche N. J., Higham, *The Convert Kings: Power and Religious Affiliation in Early Anglo-Saxon England*, Manchester University Press, Manchester, 1997.

che faceva parte della missione romana guidata da sant'Agostino, sebbene Hilda fu maggiormente influenzata dagli insegnamenti del monaco irlandese Aidan, vescovo di Lindisfarne[22].

Secondo Beda, Hilda visse una vita secolare fino all'età di 33 anni, quando divenne suora. Dapprima si recò nell'East Anglia, con l'intenzione di raggiungere la sorella in un monastero in Francia, ma tornò in Northumbria su richiesta del vescovo Aidan. Poco dopo divenne badessa di Hartlepool e intorno al 657 fondò il monastero di Whitby, allora noto come *Streanaeshalch*[23]. Del monastero originale non è rimasto nulla, ma un'abbazia benedettina fu fondata sullo stesso sito alla fine dell'XI secolo.

Il convento svolse certamente un ruolo importante nella politica del suo tempo, in particolare durante il Sinodo di Whitby, che si tenne nel 664 mentre era badessa. L'incontro fu convocato per stabilire la data della Pasqua, celebrata in momenti diversi dai cristiani celtici e romani. Il conflitto era stato generato dalla coesistenza di due tradizioni liturgiche nel regno di Northumbria: quella irlandese (introdotta da Aidan) e quella romana (portata dai missionari del Kent)[24]. La discrepanza più visibile tra le due compagini riguardava proprio il calcolo della data della Pasqua, che portava i membri della stessa corte

[22] Celebrato come l'Apostolo della Northumbria per il suo ruolo determinante nella restaurazione del cristianesimo nell'Inghilterra settentrionale, fu un monaco della comunità di Iona, fondata da San Colomba. Nel 635 d.C., su invito del re Osvaldo di Northumbria, lasciò Iona per evangelizzare il regno. Scelse l'isola di Lindisfarne per stabilirvi la sua sede episcopale e un monastero, che divenne il cuore pulsante della missione irlandese in Britannia. A differenza della missione romana di Agostino di Canterbury, Aidan privilegiava il contatto diretto con la popolazione, viaggiando a piedi e parlando sia ai nobili che ai poveri. Fu un instancabile promotore dell'istruzione, fondando una scuola per formare i futuri *leader* cristiani locali. Beda pur criticando la sua adesione al rito celtico lo descrive come un uomo di straordinaria umiltà, castità e amore per i poveri, sottolineando che non insegnava mai nulla che non mettesse prima in pratica personalmente. Beda, *HE*, III, 3; 5; 14. Cfr. anche M. P. Brown, *How Christianity Came to Britain and Ireland*, Lion Hudson, Oxford, 2006, per il contesto archeologico e culturale di Lindisfarne.

[23] L'etimologia discussa da Beda (*HE*, IV, 23) suggerisce il significato di *Sinus Phari*, sebbene gli studiosi moderni propendano per "L'angolo di Streona" (un nome proprio di persona). Il nome attuale, *Whitby* ("insediamento bianco"), è di origine norrena e risale alle invasioni vichinghe del IX secolo che distrussero il sito originale.

[24] Beda, *HE*, III, 25, p. 294-309; Eddius Stephanus, *Vita Sancti Wilfridi*, X (B. Colgrave, *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus*, Cambridge University Press, 1927) (ristampa 1985), 20-23.

reale a celebrarla in settimane diverse. Nel 664 il re Oswiu presiedette l'assemblea: da una parte il vescovo Colmán difese la tradizione di Iona (celtica), tradizione che anche la badessa difendeva, mentre il giovane abate Wilfrid sostenne la causa romana[25]. La decisione del sovrano andò a favore del rito romano appurando che san Pietro (custode delle chiavi del Cielo) aveva istituito la tradizione di Roma, superando l'autorità di san Colombano[26].

Al tempo di Hilda, l'abbazia era un monastero doppio, che ospitava sia monaci che monache. I monasteri doppi guidati da badesse erano comuni tra il V e il VII secolo. In alcuni, come a Wimborne nel Dorset, vigeva una rigorosa separazione tra uomini e donne, ma non ci sono prove a riguardo a Whitby. Hilda, ad esempio, sembra aver avuto contatti regolari con il clero di passaggio e l'*élite* religiosa.

Il monastero doppio, istituzione peculiare del contesto insulare, costituiva un'organizzazione comunitaria in cui una badessa poteva esercitare giurisdizione su monaci e monache. Questo modello, pur essendo raro nel continente, è attestato in numerose fondazioni anglosassoni e celtiche. Beda osserva che da Whitby uscirono numerosi uomini destinati all'episcopato:

> *Denique quinque ex eis qui sub disciplina illius educati sunt episcopi postea facti sunt, viri sanctitate et doctrina praestantes*[27].

L'uso dell'espressione *sub disciplina illius* implica una subordinazione diretta alla guida di Hilda, presso la quale monaci e futuri vescovi si formavano. Questo ruolo di *mater ecclesiastica* rompe con la visione comune di un'autorità maschile esclusiva nella formazione ecclesiastica, indicando come il monastero fosse un nodo di produzione di *élites* religiose.

Hilda trascorse gli ultimi sei anni della sua vita gravemente malata e morì nel 680 all'età di 66 anni. Fu sepolta a Whitby, anche se i suoi resti furono in seguito traslati a Glastonbury[28]. Le succedette come

---

[25] H. Mayr-Harting, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 1991; C. Cubitt, *Anglo-Saxon Church Councils c.60-c.850*, Leicester University Press, Leicester, 1995.

[26] *Ibidem*, 107.

[27] Beda, *HE*, IV, 23, p. 408-409.

[28] https://pase.ac.uk/pase/?list=person&deta-il=person&detailid=7689, visto il 13/04/2026.

badessa la figlia di re Oswiu, Aefflaed, che governò insieme alla madre vedova, Eanflaed[29]:

«Many of the early English saints were discovered by King Edmund on his northern expedition, disinterred, and sent to Glastonbury, among them: Hild, abbess of the monastery once called Streneshalh and now Whitby - Bede in his History rated her highly; also Ceolfrith 1, abbot of Monkwearmouth, to whom the same Bede devoted a special book. He died at Langres, on extremely old age, while on his way to Rome, but later brought back. Also some of the bones of Aidan, first bishop of Lindisfarne. His other bones were taken by Colmán to Scottia; Bede is again our authority. Praise is given at Glastonbury to the confessor Benignus, a local hermit, whose remarkable miracles inspired the monks nearby to venerate and translate him. In the house [of Glastonbury] are buried King Edmund 14, the renewer of the place, and his son King Edgar, who, remembering his father with gratitude, crowned his gifts with the grant of expensive properties.».[30]

La morte di Hilda fu straordinaria quanto lo erano state la sua nascita e la sua vita. La monaca Begu, che viveva nel monastero di Hackness, sognò di sentire la campana che veniva usata per chiamare le sorelle alla preghiera quando una di loro moriva. Aprendo gli occhi, vide il tetto aprirsi e una grande luce riversarsi dall'alto, mentre l'anima di Hilda saliva in cielo accompagnata dagli angeli[31].

[29] Beda racconta che la morte di Hilda fu accompagnata da visioni. A Hackness, un altro monastero da lei fondato, si racconta che una monaca abbia visto il tetto del dormitorio aprirsi, rivelando l'anima di Hilda che saliva al cielo accompagnata dagli angeli. Quando i monaci arrivarono da Whitby con la notizia della morte della badessa, le monache stavano già cantando salmi e pregando per la sua anima. All'epoca non era prevista alcuna canonizzazione ufficiale dei santi, ma questi ricordi di prodigi e visioni, registrati da Beda nel 731, suggeriscono che il culto di Hilda ebbe inizio molto presto. Divenne la patrona di 14 chiese medievali e il suo nome fu in seguito dato al *St. Hilda's College* di Oxford, fondato nel 1893. Quest'ultimo fu fondato da Dorothea Beale, pioniera dell'istruzione femminile, che scelse di intitolarlo a Santa Ilda di Whitby proprio per celebrare la sua figura di grande educatrice e badessa del VII secolo. Nacque originariamente come *St Hilda's Hall*, una residenza per studentesse cristiane in un'epoca in cui le donne non erano ancora ammesse pienamente ai gradi accademici dell'Università di Oxford. Ottenne lo *status* di college solo successivamente, nel 1926. È stato l'ultimo *college* di Oxford a mantenere una politica di ammissione esclusivamente femminile. Solo nel 2008 ha aperto le porte agli studenti di sesso maschile. Cfr. M. E. Rayner, *Centenary History of St. Hilda's College, Oxford*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

[30] William of Malmesbury, *Gesta Pontificum Anglorum* (*The History of the English Bishops*), Michael Winterbottom, R. M. Thomson (eds. e trads.), Clarendon Press, Oxford, 2007, I, 296-298. (lib. II, cap. 91, parr. 8-9).

[31] Beda, *HE*, IV, 23, p. 405-415.

4. Æthelthryth di Ely: sponsalità mistica, corpo e legittimazione

Altro esempio di *auctoritas feminea* è la figura di Æthelthryth (Etheldreda), figlia di Anna di East Anglia: tradizione vuole che fu sposa di Tonberht di Mercia e successivamente di Ecgfrith di Northumbria, pur mantenendo la verginità[32]. Dopo la morte del secondo marito, fondò il monastero di Ely[33] e vi si ritirò fino alla morte nel 679. La sua storia, narrata da Beda, è paradigmatica della tensione tra obblighi dinastici e vocazione religiosa. Beda scrive: «*Se non posse virum carnaliter cognoscere, quae Christum iam antea sponsum elegisset*»[34]. L'espressione evidenzia la centralità di *sponsa* come categoria giuridico-rituale: la donna non si limita a rifiutare un matrimonio politico, ma compie una scelta attiva di legittimazione spirituale, trasferendo la sua *auctoritas* simbolica dal sovrano terreno a Cristo. Se Leyser interpreta questa strategia come un esercizio di *agency* femminile radicale, Stafford la legge come rinegoziazione della posizione dinastica.

A questo si aggiunge un'altra annotazione del Venerabile in occasione della traslazione delle reliquie della santa: «*Inventa est autem*

---

[32] Beda, *HE*, IV, 19; 20, p. 390-401. Sulla figura di Ethelereda si vedano anche i contributi di B. Yorke, *Nunneries and the Anglo-Saxon Royal Houses*, Continuum, London, 2003; V. Blanton, *Signs of Devotion: The Cult of St. Æthelthryth in Medieval England, 695-1615*, University of Toronto Press, University Park, PA, 2007.

[33] Il nome deriva probabilmente da *Elig* (isola delle anguille). La posizione strategica offriva protezione naturale e isolamento, ideali per la vita ascetica ma anche come rifugio politico. Il monastero originale fu distrutto dai Vichinghi nell'870 d.C. Fu rifondato come monastero benedettino maschile nel 970 d.C. durante la riforma monastica inglese, per poi diventare sede vescovile nel 1109 con la costruzione della maestosa cattedrale normanna che vediamo oggi. L'edizione di E. O. Blake, *Liber Eliensis*, Royal Historical Society, 1962 è la fonte più ricca per la storia continua del sito dal VII al XII secolo. Studi di rilievo sono quelli di John R. Maddicott, *The Origin of the Abbey of Ely*, in P. Meadows, N. Ramsay (edited by), *The Archaeology of Ely: Society, Landscape and the Built Environment*, Ely East Millennium Project, Ely, 2003, 11-24, che integra dati testuali e scavi archeologici per ricostruire la pianta del VII secolo, e quello di V. Blanton, *Signs of Devotion: The Cult of St. Æthelthryth in Medieval England*, Pennsylvania State University Press,University Park, PA, 2007, volto ad analizzare come l'identità del monastero sia stata plasmata dal culto della sua fondatrice.

[34] «Affinché non dovesse conoscere carnalmente un uomo, colei che già prima aveva scelto Cristo come sposo.» Beda, *HE*, IV, 19, p. 394-395.

caro eius ita incorrupta ac si eadem die fuisset sepulta; nec ulla in corpore corruptela apparuit»[35]. Il termine *incorrupta* enfatizza la dimensione materiale e miracolosa del corpo. La corporeità incorrotta diventa un indicatore visibile di elezione divina e un punto di riferimento per la legittimazione ecclesiastica e locale. Lisa Bitel osserva che il corpo femminile diventa strumento di produzione simbolica e territoriale[36]: attraverso il corpo della donna (la sposa), le famiglie nobili siglavano paci e trasferivano proprietà; la donna diventava il "ponte" simbolico tra due clan nemici o alleati. Inoltre, il modo in cui il corpo veniva adornato o velato segnalava pubblicamente la posizione sociale, la verginità o la vedovanza, rendendo la biologia femminile un linguaggio comprensibile a tutta la comunità.

La parte più originale del contributo di Bitel riguarda la capacità riproduttiva femminile considerata strettamente legata al controllo della terra. Generando figli maschi, la donna garantiva la continuità della stirpe su un determinato territorio. Senza un corpo femminile che "produceva" eredi, il possesso fisico della terra da parte di una famiglia rischiava di svanire. L'alternativa a tale meccanismo era la scelta conventuale: sottraendo il proprio corpo al sistema matrimoniale, quindi attraverso la castità, la donna medievale interrompeva quella catena di produzione simbolica e territoriale, permettendole di gestire territori propri (i monasteri) in modo autonomo: gestire il corpo di una donna significava gestire la mappa stessa del potere. Questo sottolinea la funzione sociale e politica che deteneva la santità corporea[37]. Quest'ultima, spesso legata alla verginità e all'integrità fisica, non era solo un ideale religioso privato, ma una potente risorsa politica e sociale. La scelta della santità e della castità permetteva alle donne di nobile stirpe di sottrarsi al mercato matrimoniale, divenendo soggetti giuridici capaci di detenere e trasmettere proprietà per conto della Chiesa. Una badessa santa nobilitava l'intero monastero. La sua integrità fisica

[35] «La sua carne fu trovata così incorrotta come se fosse stata sepolta il giorno stesso; e nel corpo non apparve alcun segno di corruzione.» Beda, *HE*, IV, 19. Beda inserisce questo dettaglio come "prova fisica" della santità e della verginità della regina: nella mentalità medievale, l'assenza di decomposizione della carne era il segno tangibile che il corpo, non essendo stato "corrotto" dal peccato o dall'unione carnale in vita, veniva preservato da Dio anche dopo la morte.

[36] L. Bitel, *Women in Early Medieval Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, 134-137.

[37] S. Hollis, *Anglo-Saxon Women and the Church*, Boydell Press, Woodbridge, 1992, 102-106.

diventava una garanzia della sacralità dello spazio che governava, attirando donazioni, protezione regale e pellegrinaggi; in questo senso, la santità del corpo "produceva" ricchezza e prestigio per l'istituzione.

La santità conferiva a queste donne un'autorità carismatica che superava i limiti imposti al loro genere. Una "donna santa" poteva consigliare re, partecipare a sinodi e amministrare territori perché il suo corpo, consacrato a Dio, era considerato al di sopra delle dinamiche della subordinazione domestica. La santità corporea diveniva la chiave d'accesso al potere pubblico: trasformava il corpo femminile da oggetto di transazione a perno di una complessa rete di influenza politica ed ecclesiastica.

L'analisi delle figure di Hilda e Æthelthryth mostra come la santità femminile nell'Inghilterra anglosassone del VII secolo costituisca una forma istituzionale di potere e autorità, capace di combinare carisma, legittimazione dinastica e gestione monastica. Nel contesto di Hilda, *disciplina* non indica mero insegnamento, ma formazione normativa e gerarchica. In confronto con Cassiano (*Collationes*, II, 2) e la *Regula Benedicti* (prol. 2), il termine acquisisce un significato istituzionale: l'educazione comporta subordinazione e obbedienza.

In merito alla figura di Æthelthryth, invece, l'accento è posto sulla forza della scelta di essere *sponsa Christi*. La formula, derivata dalla metafora paolina (*Eph*. 5, 25-27), applicata alle vergini consacrate, implica scelta volontaria (*elegisset*), priorità spirituale (*antea*) e trasferimento della legittimazione politica dal marito a Cristo. Associata alla semantica paolina dell'incorruttibilità (*1 Cor*. 15, 52-54), l'incorruzione corporea certifica pubblicamente la santità, legittimando culti locali e investendo la donna di *auctoritas* carismatica.

5. Conclusioni

In conclusione, l'*auctoritas feminea* è una forma di autorità pubblica, priva di *potestas sacramentalis* ma fondata su: *nobilitas generis*, disciplina monastica e *charisma sanctitatis*. Essa produce effetti culturali, politici e religiosi, costituendo un canale di influenza riconosciuta nell'ecclesiologia altomedievale.

Il potere si divideva principalmente in due sfere: l'*auctoritas* (il prestigio morale, la capacità di comando e di orientamento politico) e la *potestas* (il potere formale, esecutivo e coattivo).

Alla donna – anche se badessa di un esteso monastero regio – era categoricamente negata la *potestas sacramentalis* (o *potestas ordinis*). Non le era quindi permesso di amministrare i sacramenti, così come di ordinare i sacerdoti. Tuttavia, l'assenza di questo specifico potere maschile non condannava la donna all'irrilevanza; al contrario, lo spazio pubblico medievale permetteva la fioritura di una *auctoritas* pubblica alternativa, che derivava dalla convergenza di tre fattori precisi: la nobiltà di sangue, la disciplina monastica e il *charisma sanctitatis*. La nascita aristocratica o reale conferiva alla donna il diritto intrinseco di trattare con i potenti, governare territori e gestire patrimoni: la badessa o la nobile non agiva mai come un individuo isolato, ma come l'incarnazione pubblica della sua stirpe. La sua *nobilitas* era il prerequisito necessario affinché i sovrani e i vescovi riconoscessero la sua voce come politicamente rilevante nelle diete e nei tribunali. In più, l'ingresso nel monastero e l'assunzione della guida di una comunità non costituivano una fuga dal mondo, ma l'accesso ad una delle più potenti istituzioni pubbliche del tempo. Sotto la disciplina monastica (regolata da norme precise come la *Regola* di Benedetto o di Cesareo), il monastero godeva spesso di immunità imperiale. Ciò significava che la badessa esercitava una vera e propria giurisdizione signorile su terre, contadini e persino clero secolare. Inoltre, era la capacità di imporre e mantenere la disciplina che elevava la donna a capo istituzionale: il monastero funzionava come una "cancelleria", un centro di cultura e un archivio documentale; governare questa macchina significava esercitare un'autorità pubblica amministrativa a tutti gli effetti.

Il *charisma sanctitatis* sigillava infine la complessità dell'autorità femminile, rendendola indiscutibile. Se la tradizione medievale considerava la donna biologicamente e moralmente più debole, il carisma della santità, inteso come azione diretta della grazia divina, operava una transformazione: la santa superava i limiti del proprio sesso, acquisendo un'autorità spirituale pari o superiore a quella dei vescovi. Opporvisi non significava semplicemente contrastare una donna, ma commettere sacrilegio contro Dio.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 287-305
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.287

DISPENSATOR DEVS: L'EPISTOLA 24 DI PAOLINO DI NOLA, UN TRATTATO POLISEMICO E POLIFUNZIONALE

Maria Carolina CAMPONE*
(Dipartimento Umanistico, Scuola Militare "Nunziatella" Napoli)

Keywords: *Paulinus Nolanus,* epistula *24, divine* commercium, *bonitas, Cicero*.

Abstract: **Dispensator deus*: l'epistola 24 di Paolino di Nola, un trattato polisemico e polifunzionale***. *The epistle 24 of Paulinus Nolanus is an extremely complex text. Writing to his friend Sulpicius Severus, the author presents the theme of* sequela Christi*, addressing complex theological issues, from creation to divine* commercium. *Reinterpreting certain Stoic themes from a Christian perspective and through an unprecedented reference to Cicero, Paulinus sketches the model of a profoundly renewed society, in which the* bonitas *becomes an instrument of social subversion.*

Cuvinte-cheie: *Paulinus de Nola*, epistula *24,* commercium divin, bonitas*, Cicero*.

Rezumat: **Dispensator deus*: Epistola 24 a lui Paulinus din Nola, un tratat polisemantic și polifuncțional***. *Epistola 24 a lui Paulinus de Nola este un text extrem de complex. Scriindu-i prietenului său Sulpicius Severus, autorul prezintă tema* sequela Christi*, abordând probleme teologice complexe, de la creație la commercium divin. Reinterpretând anumite teme stoice dintr-o perspectivă creștină și printr-o trimitere inedită la Cicero, Paulinus schițează modelul unei societăți profund reînnoite, în care* bonitas *devine un instrument al subversiunii sociale.*

Introduzione

L'epistola 24 di Paolino di Nola condensa molti elementi della riflessione dello scrittore su cui è necessario far luce per cogliere l'originale apporto del Nolano al costituirsi della teologia cristiana.

Autori della missiva, il cui destinatario è Severo, sono Paolino e Terasia, il che già costituisce un elemento decisivo per intendere la

* carolina.campone@gmail.com

portata del testo, dal momento che la nobildonna spagnola moglie di Paolino compare nell'intestazione delle lettere solo in alcune occasioni ovvero in quelle epistole che toccano argomenti di particolare rilievo: l'epistola 3 ad Alipio, incentrata sulla carità; la 6 ad Agostino, che verte sulla grazia; la 7 a Romaniano, amico anche dell'Ipponate, con il quale i mittenti si rallegrano per l'ascesa al soglio vescovile africano del Presule; la 26 all'anacoreta aquitano Sebastiano, che viene incoraggiato a proseguire nella sua scelta ascetica e alle cui preghiere i due coniugi si affidano; la 39 e la 44 ad Apro e Amanda, che hanno scelto di seguire l'esempio di Paolino e Terasia aderendo a un ideale ascetico; la 40 a Santo e Amando, che sono invitati a perseverare nel percorso di fede intrapreso; la 43, un testo esegetico relativo alle "benedizioni dei patriarchi" nel capitolo 49 del Genesi; la 45 ad Agostino «unice nobis unanimo ac venerabili et desiderabili fratri magistro», che affronta il tema della *imitatio Christi*.

Si tratta di un gruppo di testi in cui si affrontano problemi teologici e spirituali complessi, all'interno del quale l'epistola 24, composta nella primavera del 400[1] e incentrata sulla *sequela Christi*[2], si distingue per il fatto che è l'unica della corrispondenza con Severo, amico di lunga data di Paolino, ad avere un carattere puramente teologico, essendo apparentemente scevra da ogni finalità pratica.

Le epistole 23 e 24

Il testo si apre con la definizione della *caritas* con cui si chiudeva la lettera precedente, anch'essa indirizzata a Severo. Lo stesso autore pone subito in evidenza il legame fra i due scritti:

> *de qua conquerentes hanc epistolam fecimus, superioris fine commoniti, de caritatis videlicet et perfectionis verbo, ut istius faceremus exordium*[3].

In effetti il nesso con la precedente missiva, una delle più lunghe del *corpus* paoliniano, snodantesi per ben 47 paragrafi, chiarisce molti elementi dello scritto: in quella, l'autore invitava il suo corrispondente

[1] Cfr Santaniello 1992, II, 9.

[2] A Sulpicio Severo è indirizzato un cospicuo numero di epistole, scritte fra il 395 e il 405, tanto che, stando alla corrispondenza superstite, sembrerebbe che questi occupasse un posto di rilievo fra i contatti del Nolano. Cfr Cosci Bertozzi 1947.

[3] Paul Nol. *ep*. 24, 1, 9-11. Il testo di riferimento è quello di Santaniello 1992, II.

a guardare in alto, a Cristo, considerato fonte di ogni legame terreno, e vedeva nel loro rapporto un modo per «pagare almeno qualcuno dei grandi e innumerevoli debiti» contratti con Dio. Non a caso, la parte finale del testo è scandita da un lessico di tipo economico (*retribuit … reddere … reddidisse … retribuetur … fenoris remittit usura … obligationis inmensae conpendium praestat … insolubile debitum … inopes solveremus … solvendi … non munera sumptuosa … creditor … pretium … debitis deo solvere*) che lo avvicina all'epistola 34, un sermone che la tradizione manoscritta inserisce nell'epistolario dell'Asceta.

I tre scritti, composti nello stesso lasso di tempo, fra il 400 e il 401, presentano molti punti in comune sin dalle scelte lessicali e linguistiche effettuate.

Nell'epistola 24, il campo semantico prettamente economico delinea sin da subito il fedele come «venditor et largitor» dei propri beni, riuscendo egli ad essere «sine animi captivitate possessor»[4] in virtù della consapevolezza che i veri beni sono legati all'amore divino.

Dispensator deus*:* caritas *e* perfectio *nel sistema di pensiero di Paolino*

Proprio il concetto di *caritas* che apre il testo è sottolineato da Paolino col ricorso in poche righe a una serie di figure retoriche, dal chiasmo («arguam te in caritatem de caritate peccare») al poliptoto (*caritatem … caritate … caritas*) fino alla ridondanza (*caritas … caritas*)[5], atte a ribadire il valore dell'amore divino, centrale nel discorso. Tale sentimento determina la *climax* delle prime righe, che vedono la successione di *caritas, perfectio, dilectio* e poi di nuovo *caritas*, in una spirale cumulativa di amore, culminante nella citazione di Paolo «caritas benigna est» (*Cor* 13, 4) in cui l'aggettivo prepara il vero tema del ragionamento, la bontà divina.

I tre lemmi, a prima vista complementari, non si equivalgono a livello di significato: il primo esprime l'amore totalizzante, il secondo indica un compimento e perfezionamento, mentre il terzo, derivando dal verbo *diligo*, implica una selezione, una scelta accurata, che, in questo caso, ha per soggetto Severo. Il legame fra i tre protagonisti – Pao-

[4] Ivi, 1, 46-47.
[5] Ivi, 1, 17-18.

lino, Terasia e Severo – è ribadito dal fatto che la *dilectio* chiudeva l'epistola precedente, che terminava appunto con l'affermazione: *in tua tantum dilectione profitemur esse perfectos*[6].

Il campo semantico della scelta d'amore, implicita nella famiglia lessicale di *diligo*, assume una pregnanza rilevante nel mondo concettuale dell'Autore, che vi ricorre anche nel carme 10, vero e proprio manifesto della sua scelta di vita, in cui l'infinito *diligi* (v. 66) condensa il senso di una adesione sentimentale, ma anche intellettuale -e dunque totalizzante- al cristianesimo[7].

La perfezione di un'amicizia spirituale nata nel nome di Cristo dà avvio a un lungo ragionamento, che, nel paragrafo 2, spiega l'agire divino nel dono dei carismi e delle grazie alla luce di una considerazione di matrice chiaramente platonica:

> *divisiones esse gratiarum et mensuras donationum, quas ut in corporis sui membris unus atque idem dispensator operatur deus, diversa in suo corpore distinguens*[8].

Alla filosofia dell'Ateniese rimandano immediatamente il termine *mensura* e l'idea del corpo e delle diverse membra articolate diversamente in base alle loro funzioni, che, utilizzato nella *Politeia*[9], era divenuto un vero e proprio *topos* di natura politica.

A partire da questo punto il discorso di Paolino diventa fortemente anfibologico, tanto da poter essere letto su più livelli, prestandosi a interpretazioni differenti e non sempre univoche, che invitano a rifuggire da ogni spiegazione semplicistica, come troppo spesso si è fatto.

La matrice neoplatonica del lemma *mensura* è evidente anche in Agostino, che, proprio riprendendo l'idea di "misurabilità" matematica e geometrica dell'agire divino, definisce i principi creativi nell'intelletto divino come «mensura sine mensura, numerus sine numero, pondus sine pondere»[10], non solo con evidente riferimento al luogo scritturistico (*Sap* II, 21), ma con preciso richiamo alla cosmogonia platonica del *Timeo*, in cui la misurabilità è elemento necessario al

[6] Paul. Nol. *ep*. 23, 47, 13-14.
[7] Cfr Campone 2021a, 67; Ead. 2023, 204.
[8] Paul. Nol., *ep*. 24, 2, 4-7.
[9] Plat. *Pol*., IV, 444d 8-11. Su questo ben noto *topos*, si veda Vegetti 2007.
[10] Aug. *Gn. litt*. IV, III, 8.

discorso matematico, centrale nella definizione dell'attività del Demiurgo[11].

Risale infatti a Platone l'idea che Dio sia misura dell'universo, giacché nel suo sistema filosofico il Bene, identico all'Uno, è contemporaneamente Principio fondamentale rivolto verso il mondo e misura di tutto l'essere. Dio, misura di tutte le cose[12], è, in un frammento aristotelico di ispirazione platonica, «misura perfettissima»[13] ed è con criteri perfettamente matematici che il Demiurgo platonico effettua la creazione dell'universo nel *Timeo*.

L'assolutezza della misura divina – ossia la sua assoluta differenza rispetto a ciò che è misurabile umanamente e materialmente- è espressa nella lettera attraverso il contrasto fra il campo semantico del miracolo e dello straordinario (*operatur … gratia sacri … donaverit*) e quello strettamente geometrico-matematico (*divisiones … mensuras … distinguens … numeretur*), contrasto riassunto nell'affermazione ossimorica *multiplex virtus in una conpage numeretur*[14].

Nell'epistola 24, il fatto che l'ente sia ordinato secondo misura significa che il suo essere è precisamente determinato, misurato sulla base di un'esatta dimensione (*mensura*) e quindi delimitato e finito; la misura posta si fonda su un atto del Creatore misurante (*dispensator operatur*), che determina e delimita, ma che è infinito.

Decisamente platonica è anche la definizione di Dio come *dispensator*. L'idea del Dio "dispensatore", introdotta nel mondo cristiano da Paolo (*Rom* 5, 12, 21), aveva dei precedenti nel latino classico in cui il termine indicava la figura specifica deputata alla contabilità nell'ambito della *familia* romana[15], un corrispettivo del greco *oikònomos*, ruolo questo assunto poi in epoca imperiale da liberti divenuti via via sempre più potenti[16] o, nel mondo cristiano, il presbitero che aveva incarichi di natura economica[17]. Molto interessante è l'uso che di questo lemma fu Rufino, il quale, traducendo il commento di Origene al *locus* paolino, lo usa per presentare il Signore come un buon padre di

[11] *Tim*. 32b-38b.

[12] Cfr Pl. *Leg*. 716C.

[13] Ar. *Pol*. fr. 2, 64 Ross.

[14] Paul. Nol. *ep*. 24, 2, 9-10.

[15] Cic. *ad Att*. 11, 1; Fest. 72 M; Mart. *ep*. 5, 42; Macr. *Sat*. 2, 4, 31; Svet. *Aug*. 67; *Galb*. 12; *Vesp*. 22.

[16] Svet. Oth. 5; Plin. N.H. 33, 145; Cic. *ad Att*. 11, 1; Mart. *ep*. 5, 42; Macr. *Sat*. 2, 4, 31; Suet. *Aug*. 67, *Galb*. 12, *Vesp*. 22; Gaius *Inst*. 1, 122; Tert. *de pall*. 5.

[17] Du Cange 1678, III, 139, *ad vocem*. Cfr Friesen 2010, 248.

famiglia, accorto nel gestire i suoi beni e darli ai figli, «bonus dispensator et iustus». Agostino invece gli conferisce un'accezione diversa, utilizzandolo in riferimento a sé stesso e al Signore in un ambito creazionistico[18]. Nel corso del V secolo sembra prevalere l'aspetto economico e di amministrazione del termine, ma in un'accezione diversa, attestata in Fulgenzio di Ruspe (467-533), il quale offre un'ampia spiegazione del comportamento dell'amministratore dei beni divini, scrivendo che *dispensator vero quis sit, quem oportet esse fidelem pariter et prudentem*[19].

In Paolino, invece, esso è associato a un verbo tematicamente 'forte' nei suoi scritti, *operor*, utilizzato per indicare l'azione divina e quella dei santi, di per sé straordinaria o miracolosa[20].

Come è noto, la pericope paolina era stata assunta da Agostino fra le "prove bibliche" della propria dottrina del peccato originale, opponendosi energicamente l'Ipponate all'interpretazione che di essa davano i pelagiani[21].

L'immagine del dio che agisce in maniera eccezionale dispensando con cura gli elementi della creazione è accentuata nel Nolano dal successivo participio *struens*, verbo il cui composto *extruo* gioca un ruolo preciso nella codificazione patristica dell'agire divino. In particolare, Tertulliano lo aveva utilizzato per spiegare la creazione dell'uomo rispetto alle altre cose ed esseri, per i quali aveva impiegato *fio*[22]: la distinzione fra i due verbi è molto interessante, dal momento che il primo, oltre al fatto che non compare nelle traduzioni dei passi biblici, ma solo nei commenti ad essi, viene usato per indicare l'accatastare il materiale che serve per una costruzione[23], con una accezione particolare che si avvicina al mondo delle fabbriche e delle costruzioni. Paolino riprende proprio tale significato, ricorrendo a un termine dalla forte valenza concreta per dipingere l'immagine di un Dio che raccoglie il fango per formare l'uomo come si fa con i castelli di sabbia: non a caso, il Nolano lo impiega per descrivere la costruzione matematicamente perfetta del corpo umano. Riconnettendosi a una linea ideologica di matrice tertullianea, egli ripropone un concetto prettamente

[18] Cfr Aug. *Conf*. VI, 9, 14; XIII, 22, 32.
[19] Fulg. Rusp. *Serm*. I, 2 (CCL, 91A, 890).
[20] Cfr Marone 2014, 288.
[21] Cfr Mascellani 1990, 1-4.
[22] Cfr Tert. *Res*. 5, 6.
[23] Cfr Verg. *Aen*. 4, 267; Ov. *Met*. 9, 231; Liv. 28, 22, 6.

stoico per cui tutto è corpo, anche Dio e l'anima, servendosi di un linguaggio che accentua tale aspetto e delinea un Dio che manipola, che si fa corpo che incontra altri corpi ancor prima dell'incarnazione di Cristo.

In tal modo, egli finisce col sottolineare la valenza positiva della carne in polemica con lo stoicismo tradizionale e con parte del mondo cristiano e, descrivendo la nascita della carne stessa, propone l'immagine di un dio artigiano, che crea con le mani più che con la parola.

In Paolino, come in Tertulliano, il ricorso a un verbo così tecnico della lingua latina ha dunque un forte valore ideologico, volto a rilevare la bontà della carne e del corpo, che diventano strumenti per esaltare e rendere manifesta la forza divina, capace di "costruire" l'umanità pur partendo da un materiale povero come il fango[24].

Il Dio del Nolano è un *dispensator* «unus atque idem», definizione che risale a Tertulliano, il quale, nell'*Adversus Praxean*[25], aveva polemizzato contro coloro che interpretavano la Trinità in senso monarchico-modalista. Contro costoro, che ritenevano che l'unico modo di pensare la Trinità senza cadere nel politeismo fosse di considerare Dio come assolutamente unico e superiore, tanto che Cristo e lo Spirito non sarebbero altro da Dio stesso, Tertulliano si era fatto sostenitore della cosiddetta *dispositio-dispensatio*, una dottrina dell'economia, secondo la quale Dio è unico nella sostanza, ma triplice nelle manifestazioni.

Il testo sviluppa peraltro in senso cristiano, attraverso l'opposizione ricorrente fra unità e molteplicità, le nozioni di *péras-apeiron-mikton* che, tramite le "dottrine non scritte", risalgono sino al *Filebo* di Platone. Caratteristiche del pensiero di Proclo, come indicato già da Theiler[26], esse desumono dall'ambito del tardo Neoplatonismo elementi essenziali per la comprensione di tutta la patristica latina, perché ne chiariscono i presupposti filosofici strutturali del pensiero, che derivano dal Neoplatonismo greco.

In tal modo, Paolino prende implicitamente -ma decisamente- posizione contro ogni tentativo di svalutare o ridimensionare il mistero dell'Incarnazione, misconoscendo la vera umanità di Cristo e rifiutando la redenzione della carne.

[24] Cfr Campone 2025a, 108-110.
[25] Tert. *Prax.* 2, 1.
[26] Cfr Theiler 1966, 164.

Similitudinem dei*: la creazione in Paolino*

Che la creazione sia un tema centrale nel testo, lo indica chiaramente il paragrafo 9, in cui Paolino affronta il problema, presente già in altri Padri, dell'immagine e della somiglianza dell'uomo a Dio, spiegando che Questi

> *conformatus est corpori carnis nostrae, quae peccato serviebat, ut nos conformaret corpori carnis suae, quae peccatum non fecit, ut vere ad originalem gloriam reformemur, si divinam similitudinem Christi imitatione capiamus*[27].

L'intero paragrafo affronta il tema della creazione e il carattere dinamico e non solo analogico della conoscenza di Dio: l'aspetto analogico è comunque fondamentale, perché consente all'uomo di riconoscersi in Dio, di capire di esserne immagine, in quanto

> *similitudo cum imagine dei in ipso adhuc hominis faciendi molimine nominatur, sed capite subsequenti, quo iam factus homo tantum ad imaginem dei scribitur, similitudinem quasi peccaturo fuisse subtractam indicat profecto futuri praescientia, ut reservaretur hominibus in Christo, qui per oboedientiam pietatis suae reconciliavit patri mundum, quem inconciliaverat primi parentis inoboedientia. Et ideo similitudinem dei, quam servus in cupiditatem dominicae aequalitatis elatus amiserat, ipse dominus in formam servi exinanitus recepit, et homo, qui in superbia sua per fraudem zabuli ceciderat, in humiliatione domini altissimi prostrato zabulo per fidem ipsius in domini humilitate resurrexit*[28].

L'analogia è l'unica struttura che permette di avvicinare la realtà mutevole e molteplice all'essere assoluto e immutabile, malgrado la radicale diversità di fondo. La logica e l'ontologia paoliniane, ancora non indagate, costituiscono l'impalcatura di questa epistola e, in particolare, di questo paragrafo, in cui lo scrittore sottolinea come l'uomo debba rendere funzionanti le relazioni fra le facoltà conoscitive e pensare sé stesso come immagine e somiglianza di Dio. La distinzione fra i due concetti di *imago* e *similitudo*, presente anche in altri Padri, costituisce l'ossatura portante di un ragionamento, in cui il comune denominatore è la *forma*. Quest'ultimo termine, in particolare, è destinato a colpire il destinatario, essendo un attributo di pensiero, la cui

[27] Paul. Nol. *ep*. 24, 9, 24-29.
[28] Ivi, 9, 31-45.

accezione è del tutto positiva, specie rispetto a *figura*[29]. La differenza fra i due sostantivi risaliva, in ambito filosofico, a Plotino, il quale aveva introdotto nella mentalità speculativa greca l'idea che la forma, fonte di definizione e perfezione ontologica, in quanto finita, non sia il massimamente perfetto, e che non esista solo l'informe come l'indefinito *privo* dei caratteri della forma e pertanto imperfetto, ma anche l'Informe come infinito che eccede in perfezione la forma stessa in quanto non ha limiti che lo condizionino[30].

Tale discorso si inserisce in Paolino nel contesto di una visione fortemente influenzata da quella manichea dell'esistenza, che determina, nei paragrafi 9-10, l'opposizione luce-tenebre (*tenebras … latebras … videre non possumus*), quella fra alto e basso (*prona … relapsio … contendit*) e l'immagine mistica della battaglia («cum hoc hoste certamen sit»).

Metafore mediche e citazioni politiche: il modello ciceroniano

La seconda parte del paragrafo 10 è caratterizzata da metafore di ambito medico, frequenti in Paolino così come nella letteratura patristica, ma che, tenendo conto del sostrato filosofico del ragionamento, vanno attentamente analizzate.

L'immagine della malattia fisica come simbolo di quella morale, anch'essa ampiamente attestata, è qui caratterizzata dalla definizione di Dio come «magister», un *unicum* nel Nolano, che, sebbene rimandi al testo evangelico, si inserisce ora in un discorso trinitario, che sottolinea l'opera di redenzione attraverso l'espressione «me recreat et reficit»[31], dal forte valore politico e sociale.

L'espressione infatti costituisce una citazione dalla *Pro Milone* di Cicerone[32], un capolavoro della retorica romana, un testo complesso, il cui *exordium* era ben noto a Roma e a Paolino, specie tenendo conto della sua formazione alla scuola di Ausonio.

Considerata il capolavoro assoluto dell'oratoria romana, la strategia difensiva di questo celebre discorso è impostata su una duplice difesa, quella personale e quella dello stato. Il piano difensivo, basato

[29] Cfr Campone 2025a, 30.
[30] Ivi, 31-35.
[31] Paul. Nol., *ep*. 24, 10, 14.
[32] Cic. *Mil*. I, 2.

sull'idea per cui l'assassinio di Clodio si sarebbe rivelato un vantaggio per la *res publica*, si colloca sullo sfondo di una concezione per la quale il tirannicidio è considerato legittimo[33].

La presenza ciceroniana è potenziata dal sostantivo *magister*, il cui ruolo logico, soggetto dei due verbi, fa riflettere. Paolino si sta inserendo, attraverso tale frase, in un più ampio dibattito inerente il rapporto fra linguaggio e pensiero in sede comunicativa, dibattito che aveva avuto pochi anni prima una tappa fondamentale con il *De magistro* di Agostino, il quale aveva sostenuto che l'insegnamento è il fine più elevato del linguaggio[34].

Attraverso un'attenta scelta lessicale e un richiamo a un testo-chiave della letteratura latina, il Nolano non sta solo citando l'opera del suo amico e corrispondente, ma sta mettendo in pratica un concetto che, in quello scritto, era fondamentale, il rapporto fra *docere* e *commemorare* che l'Ipponate, *vir eloquentissimus ac doctissimus*, docente di grammatica e retorica, aveva stigmatizzato mettendo a fuoco l'attività del magistero, fondata sulla parola.

Che la rievocazione ciceroniana sia frutto di una scelta attenta lo dice il contesto, giacché essa è inserita in una trama lessicale basata sulla retorica e il suo uso, con verbi dal duplice valore semantico, impiegati tanto in riferimento alla preghiera quanto all'uso della parola (*invenire … exorandus … orando*) e il poliptoto del verbo tematicamente forte *mereo*, impiegato ben tre volte in questo paragrafo.

Il ricorso a metafore mediche e a una scelta lessicale adeguata, che da questo punto in poi si fa frequente (*affectione … salutarem … conpage … purgante … salute … membra … moriendo vivescere … ad carnem salvandam*), unitamente all'immagine del corpo e al richiamo di un testo politico per eccellenza qual è la Pro *Milone*, invita ad andare oltre lo strato superficiale del testo.

Pius cultor*: dal Dio agricoltore al* commercium *divino*

All'azione educatrice della parola segue, nel paragrafo 11, un *topos*, quello dell'agricoltore divino, ampiamente attestato nella letteratura religiosa e filosofica. Qui tuttavia esso si inserisce nell'ambito di un discorso più complesso dell'azione divina:

[33] Cfr Varvaro 2013, 232-233.
[34] Cfr Aug. *Mag*. 9, 26.

Veterumque in nobis actuum stirpes salutari falce pius cultor insequitur, ut residuam messis vetustae stipulam sermo ignitus accendat et animam nostram quasi campum novae sationi praeparet[35].

L'aggettivo *pius*, riferito al Signore, segna una svolta concettuale di notevole spessore rispetto alla cultura classica, dal momento che la definizione legata alla *pietas*, vero e proprio concetto di valore del mondo romano, è qui usata per indicare Dio e non l'uomo. Il suo campo semantico indica in effetti un'azione di totale dedizione agli dei e ai genitori, il cui esempio è Enea *pius in parentes*[36], azione che qui viene completamente ribaltata.

In Paolino, esso indica, in maniera del tutto inedita, la dedizione divina verso l'uomo, che, come un buon agricoltore, dissoda il terreno ed elimina le parti malate dalle piante. Attraverso tale azione, egli diviene architetto, dedito all'*aedificatio* dell'animo, sicché la sua attività si fa via via più complessa. L'azione edificatrice di Dio si riconnette qui al participio *struens*, utilizzato precedentemente, di cui amplifica il senso. Ambedue i significati riprendono e approfondiscono i concetti della *similitudo* e dell'*imago,* portandoli a compimento: ricorrendo a due concetti diversi, il Dio agricoltore e il Dio architetto, che attingono tanto al neoplatonismo di Numenio quanto agli scritti neotestamentari (*Gv* 15, 1-8; 1 *Cor* 3, 9) e al creazionismo tertullianeo, Paolino presenta un Dio intento a costruire l'umanità, prendendo così posizione contro ogni dottrina volta a sminuire il valore della carne.

L'immagine del campo e del terreno ritorna nel paragrafo 20, in cui il Nolano, prendendo spunto da un passo evangelico (*Mt* 13) sviluppa in maniera originale il suo discorso, intrecciandolo al concetto, teologicamente rilevante, della *possessio* e del *commercium*. Il campo semantico che caratterizza il brano è dato dalla ricorrenza di termini quali *pretium, emenda, patrimoniis, commercio, gemmam, divitias, pecuniam, possessione*, che, pur pertinenti la compravendita, vanno a chiarire l'iniziale definizione della bontà divina.

In particolare, la *possessio* era un concetto importante e complicato nel sistema legale romano, in cui indicava un fatto giuridico e un fenomeno sociale collegato all'*animus domini*, la volontà del pos-

[35] Paul. Nol. *ep*. 24, 11, 5-9.

[36] Per le altre occorrenze: Cic. *off*. 3, 23; *fam*. 1, 9; *planc*. 80, 5; Verg. *Aen*. 1, 155; Suet. *Tib*. 70; *Cal*. 1; ivi, 15; *Ner*. 9; H.A. *Ant*. *Pius* 2, 3; Aur. Vict. *Caes*. 15, 1; Eutr. 8, 8, 3.

sessore[37]. Intraducibile con il semplice "possesso" – come indicato dall'insuperata analisi etimologica di Bonfante[38] – esso è piuttosto la signoria sulla cosa, la rivendicazione di un diritto acquisito, che in Paolino si lega al *commercium*, termine tematicamente rilevante per i Padri. Questi, a partire da Ireneo di Lione, indicavano con la formula «admirabile commercium» il nocciolo del messaggio cristiano[39], il rapporto fra umano e divino[40]. In Paolino esso è utilizzato nel carme 10 (vv. 55-56) e nell'epistola 24, in un contesto basato sulla somiglianza fra uomo e Dio, giacché è questa che rende possibile il rapporto fra i due. Non a caso, nella lettera la relazione fra i due fa seguito alla spiegazione del lavoro che il Creatore svolge per lui e su di lui ed è espressa attraverso un linguaggio di tipo economico che ne mette in risalto il senso.

Sotto questo aspetto il confronto più vicino è con l'epistola 34, in cui l'immagine del Dio-banchiere è finalizzata alla definizione di una strategia risolutiva di un conflitto sociale[41]: in ambedue i testi peraltro si avverte il ricordo del pensiero di Seneca, la cui presenza in Paolino è stata ampiamente rilevata da chi scrive[42]. Nella lettera 24, essa è evidente soprattutto nel susseguirsi di concetti che, pur caratteristici del cristianesimo, nella loro concatenazione logica e presentazione risalgono al pensiero senecano: la lotta contro il male è un vero e proprio agone fisico; la tangibilità e visibilità di quelli che la prospettiva comune ritiene erroneamente i veri beni corrispondono a quello che viene indicato nel testo come il massimo grado di deperibilità e di esposizione ai colpi della sorte; la prospettiva umana è rovesciata, per la qual cosa il vero tesoro non corrisponde a ciò che comunemente si intende con questo termine, ma alla capacità di riconoscere la salvezza compiuta dal sacrificio divino; il richiamo alla fermezza ripropone, anche a livello lessicale, la *constantia* senecana[43].

Il richiamo a Seneca consente a Paolino di definire quale sia il «thesaurus agri», dal momento che *videlicet salutis nostrae pretium in hoc est, ut deum dei filium ad carnem salvandam in carne venisse*

[37] Cfr Rotondi 1921, 11; Nicosia 1997, 17.
[38] Cfr Bonfante 1921, III, 517.
[39] Cfr Frosini-Vaccaro 2020.
[40] Cfr Campone 2025a, 69-74.
[41] Cfr Ivi, 117-122.
[42] Ivi, 44-45; 56-61; 105-108; 112-114; Ead. 2025b.
[43] Paul. Nol. *ep.* 24, 18-23.

fateamur[44], affermazione che riprende e sviluppa le precedenti immagini del Dio costruttore e fabbricatore: *possessio* e *commercium* presuppongono il riconoscimento del ruolo della carne e del valore dell'Incarnazione, che Paolino rivendica contro ogni posizione ancorata alle rivendicazioni docetiste o a dottrine dualiste tese a negare il valore della reale fisicità di Cristo, che è invece centrale nel pensiero del Nolano.

La difesa della carne consente tanto la rivendicazione del ruolo della crocifissione nell'economia della salvezza quanto l'affermazione conclusiva sulla legge che è da accettare solo se è buona e non contrasta con la *fides*[45]. Tale assunto, apparentemente scontato, merita invece un discorso a parte nel caso di un uomo cresciuto alla scuola di Ausonio: esso recepisce una lunga discussione sul rapporto tra legge morale e legge politica che risale almeno a Sofocle. Nel nostro testo, la *lex* è tale se è *bona* ossia se è frutto di una libera volontà votata al bene, come dimostra Cristo stesso, nuovamente presentato, per la quarta volta in questa epistola, come *magister*, la cui azione è indicata per due volte nello stesso capitolo con il verbo «docet». Esso qui si inserisce in un contesto determinato da termini quali *actio, voluntas, sententia, dicere, dignitas, ago*, che riconducono ancora nell'alveo dei temi propri della retorica latina, temi cui Paolino già aveva alluso con la citazione della *Pro Milone*.

Tenendo presente tali scelte lessicali e il rapporto con Agostino e Ausonio, autore quest'ultimo di un vero e proprio testo di retorica, la *Commemoratio professorum Burdigalensium*, composto negli stessi anni del *De magistro* agostiniano[46], se ne deduce che uno dei temi dell'epistola è il complesso rapporto tra memoria e oralità, che genera due campi semantici specifici, il primo basato sul riconoscimento che consegue l'uso della memoria (*commoniti … recognosco … mentis … dignoscere … intellege*), l'altro sulla parola umana e divina (*dicere, praedicare, loquacitatis nostrae … divulgabis … verbo … exordium … expostulandi causa … loqueris … laudis … verbis … sermonem … dicimur … sermonis … verbo … verba … exposcerem … clamat … invenire … orando … verbi … suadet … monet … conversatione … vocantem … dicit*) ambedue culminanti nel verbo *doceo* che li riassume. La dimensione specifica dell'oralità è qui prevalente come lo era nel testo di

[44] Ivi, 20, 2-5.
[45] Ivi, 21.
[46] Cfr Bajoni 1999, 142.

Ausonio, giacché il ricordo è affidato alla parola, che qui, come nella *Commemoratio*, è parola che permette la trasmissione degli insegnamenti divini[47]. E se per Ausonio il vero *thesaurus* dei *professores* è la memoria, anche Agostino, nel *De doctrina christiana*, aveva legato la *doctrina* alle finalità specifiche del magistero cristiano, un magistero rinnovato nei contenuti, negli obiettivi e nei metodi, in cui la memoria «valet plurimum»[48] ed è indispensabile allo *studium sapientiae*.

Al di sotto di tale significato, ve n'è però anche un altro tanto latente quanto evidente: alcuni dei termini legati all'oralità avevano una lunga storia nel campo della retorica latina: è il caso di *exordium, actio, invenire, monet*, che erano veri e propri concetti fondanti dell'oratoria classica sistematizzata da Cicerone. L'Arpinate non solo è presente con l'*exordium* della *Pro Milone* e non solo in quanto retore: a chiunque legga il testo di Paolino non può sfuggire che *omnes ut unus currimus, et omnium consors ad unum bonum cursus est*[49] è evidente citazione, rielaborata in chiave cristiana, del *concursus omnium bonorum*[50], manifesto della reazione ciceroniana alla congiura di Catilina, che, divenuto poi *consensus*, costituisce una tappa specifica del pensiero politico dell'Arpinate[51]. La rievocazione di un tema topico della letteratura politica latina è inserita da Paolino nell'ambito di un paragrafo venato di coloriture politiche.

L'ideale del *magister* era un *topos* codificato da Quintiliano e perfezionato nei Vangeli, che Paolino ripropone nella sua complessità fondendo elementi diversi: non a caso egli afferma che *et ipsius actione et praeceptis scire possumus quomodo ambulaverit* giacché *ad hoc enim venit, ut vitam suam nobis in formulam et speculum vitae proponeret*[52].

La bonitas *divina e la pratica del* docere

Il modello senecano consente a Paolino di delineare la specificità della *bonitas* divina, un concetto fondamentale, ripreso e sviluppato poi nell'epistola 34. A proposito di Cristo e della sua morte, lo

[47] Ivi, 143.
[48] Aug. *doct. christ.* 4, 10, 6-10.
[49] Paul. Nol. *Ep.* 24, 15, 13-14.
[50] Cfr Cic. *cat.* 1, 1.
[51] Cfr Lepore 1992².
[52] Paul. Nol. *ep.* 24, 21, 17-20.

scrittore la definisce *perfectae bonitatis exemplum*[53]. La *bonitas*, preceduta dal richiamo alla *benignitas* divina[54], è inserita al termine di un discorso di tipo economico, esattamente come avviene nel *De beneficiis* del Cordovano, in cui il conflitto proposto dal Filosofo fra il benefattore e l'interlocutore ingrato si risolve attraverso la strategia vincente del *nutrire fidem*, riassunta in una *melior via*, che consiste nel vincere gli ingrati per mezzo di un'ostinata bontà[55].

Paolino ripropone un medesimo percorso, dal momento che la *bonitas* risolve il conflitto fra *infirmis et humilibus*, da un lato, e *fortia mundi istius et alta*[56], dall'altro, conflitto che è una vera e propria lotta, nel corso della quale *magister in acie stare, in stadio currere, in agone luctari docet*[57].

Il testo di Paolino va ben oltre una normale epistola incentrata sui concetti di perfezione e carità: esso è abilmente costruito sul concetto del *dare* e dell'*accipere*, che determina uno dei campi semantici prevalenti nel brano (*donaverit, accipiuntur, habes, habeas* etc ...) in cui l'autore individua un vero e proprio salutare sovvertimento delle relazioni umane, condensato nell'affermazione, che è una vera e propria formula gnomica,

> *Domus tuae hospes es, ut sit hospitium domus*; *patriae tuae peregrinus es et exul istius mundi, ut sis incola paradisi et patriae civis antiquae*[58].

L'affermazione stravolge il pensiero classico in cui i diritti dell'uomo si misuravano in quanto *civis* e presenta un medesimo problema già sollevato nel carme 10, la condizione dell'*exul* in quanto precisa scelta di vita, coerentemente portata avanti dal Nolano attraverso il suo *secessus*[59].

Tale sovvertimento, consistente nella chiara affermazione che chi non fa del bene pecca esattamente come chi non riconosce il bene ricevuto, trova un precedente proprio nel *De beneficiis*[60], con la differenza rilevante che Paolino si serve del richiamo esplicito al filosofo di

[53] Ivi, 16, 15-16.
[54] Ivi, 15, 24-25.
[55] Sen. *de ben.* 7, 31, 1.
[56] Paul. Nol. *ep.* 24, 14, 33-35.
[57] Ivi, 15, 1-2.
[58] Ivi, 3, 15-18.
[59] Cfr Campone 2021a; Ead. 2023.
[60] Sen. *de ben.* 1, 1, 13.

età giulio-claudia per sovvertire i termini della questione: mentre in quest'ultimo il comportamento del *dans* è utile a entrambi gli attori (chi compie il bene e chi lo riceve) e fa dell'etica una modalità comunicativa creativa nella risoluzione di un conflitto sociale, modalità capace di dar avvio a un "contagio di virtù"[61], in Paolino l'azione del *dans* è del tutto gratuita e volta unicamente a beneficio dell'*accipiens*, ma soprattutto il ruolo dei due protagonisti della relazione è mutevole e scambiabile, essendo il primo in realtà anche l'*accipiens* della grazia di un Altro che lo riscatta in virtù del suo *donum*.

A chiarire meglio il suo pensiero, Seneca aveva fatto ricorso all'immagine dell'agricoltore, cara alla tradizione cristiana e ampiamente presente nel Nolano e al ruolo che, nella pratica etica della *beneficentia*, è svolto dal faticoso processo di insegnamento/apprendimento. Paolino, che pure ha presente il testo senecano, sottolinea il ruolo del *dans*, che esercita sempre la funzione donante, anche dopo aver esperito la perdita effettiva del bene elargito, non in chiave etica, ma nell'ottica di un amore che dà la vita fino al sacrificio, inserendo anch'egli il paradigma dell'agricoltore divino, che prepara l'animo umano per la semina. Anch'egli inoltre mette in evidenza il ruolo preponderante del percorso pedagogico entro cui si colloca il *beneficium*, rilevato dal ricorso a una serie di termini (*suadet, monet*) che hanno un valore tanto psicologico quanto morale.

In ambedue gli autori il paradigma che orienta l'azione del benefattore si colloca in un orizzonte di praticabilità e, lungi dal costituire un inarrivabile modello ideale, si pone come strategia risolutiva dei conflitti, strategia che in Seneca vuol sottolineare il ruolo del *beneficium* come interfaccia semiotica della *benevolentia* del donatore e il gesto benefico quale segno che ne comunica le intenzioni e le emozioni in riferimento alla relazione col beneficato, veicolando così un messaggio analogico su di essa[62].

In entrambi, il discorso si sostanzia di metafore attinte al mondo agricolo: come in Seneca il *dans sapiens* fronteggia la *sterilitas* del suolo con la *cura* e il *cultus*[63], anche il Nolano spiega che *non agricul-*

[61] Ivi, 7, 32, 1. Cfr Rampulla 2014.

[62] Una logica analoga era proposta anche da Cicerone nel *De officiis*, ma si trattava comunque di una *electio*, che, sebbene in un'ottica moralizzata, teneva conto dello *status*, dal momento che la *beneficentia* doveva avvenire *pro dignitate* (1, 42), laddove la *dignitas* era concepita in termini di rango.

[63] Sen. *de ben*. 7, 32, 1; cfr anche Paul. Nol. *ep*. 34, 8, 13-31.

tura tantum sed aedificatio dei sumus, qui gratia et spiritu eius ac verbo colimur et struimur[64] ricorrendo a due concetti, il Dio costruttore e agricoltore, che attingono tanto al neoplatonismo di Numenio quanto alla dottrina paolina (1 *Cor* 3, 9) e al creazionismo tertullianeo.

Il modello agricolo – ampiamente attestato nella letteratura ebraico-cristiana – è richiamato per evidenziare il ruolo che, nella pratica etica della *beneficentia*, è svolto dal faticoso processo di insegnamento/apprendimento, il cui protagonista è il donatore. Questi svolge una funzione educativa nei confronti dell'*accipiens*, con la differenza che, mentre in Seneca egli è concentrato sulla propria responsabilità etica, nel Nolano è centrale la nozione di *cura* di Dio verso l'uomo.

In Paolino, il dare è condizione imprescindibile nel cammino verso la salvezza, ma nel processo evolutivo dal mondo classico a quello cristiano, l'anello di congiunzione e, insieme, la svolta verso una nuova concezione del rapporto umano sono segnati dal richiamo alla filosofia classica e, in particolare a Seneca, il primo a vedere nel dono un gesto e un principio di autoresponsabilità, che il Nolano ha ben presente: un confronto fra il lessico dell'epistola 24 e quello del trattato senecano dimostra come egli abbia tenuto presente il precedente di età neroniana, conferendogli nuovo significato[65], nella consapevolezza che la rivoluzione religiosa implicava necessariamente un ribaltamento sociale, un cambio radicale di prospettiva.

Conclusioni

La lettera 24 è un testo estremamente complesso e stratificato. La lettura proposta di tale importante documento consente almeno tre diversi piani di lettura, corrispondenti a tre diversi elementi generativi della riflessione teologica del Nolano: quello iatropolitico, perfettamente in linea con la speculazione dell'autore, quale è stata solo di recente messa in luce[66], nel cui ambito la retorica è strumento per eccellenza; quello teologico, che lo porta a rivalutare l'Incarnazione di Cristo contro ogni tentativo di inficiarne la portata; quello filosofico, che

[64] Paul. Nol. *ep*. 24, 11, 13-15.

[65] Si vedano, ad esempio, i sintagmi «vacare a saeculo» e «vacare ab his negotiis» (*ep*. 24, 11, 25-26), con i quali Paolino ripropone un verbo topico del lessico filosofico e in particolare di quello senecano (cfr Sen. *ad Luc*. 2, 17, 5; 49, 9; *brev*. *vit*. 2, 5).

[66] Cfr Campone 2019; Ead. 2021b, 35-47.

riassume la riflessione stoica e platonica conferendole nuovo significato.

Nel contempo, con la stessa lettera, Paolino entra nel merito di una serie di polemiche che infiammavano e avevano infiammato il cristianesimo dei primi secoli. Servendosi di un lessico di ascendenza tertullianea, il Nolano, in una lettera datata alla primavera del 400, dunque meno di venti anni dopo il primo Concilio di Costantinopoli, prende una posizione forte nell'ambito della questione trinitaria e cristologica per sottolineare l'assoluta congruenza del monoteismo e insieme ribadire il valore dell'umanità del Figlio.

In tal senso, l'epistola 24 costituisce una tappa fondamentale nello sviluppo della teologia cristiana, poiché fonde la tradizione neoplatonica a quella patristica senza affrontare nel merito determinate questioni, ma dando per scontato che il suo destinatario, Severo, le conosca a fondo.

Nel contempo, essa è un testo eminentemente politico, come dimostra la citazione di uno dei testi politicamente e strategicamente più rilevanti dell'Arpinate.

La distruzione di un vecchio sistema politico, cui Paolino aveva coscientemente cooperato, è rivendicata alla luce dell'esperienza evangelica e della filosofia stoica, recuperata per dotare la vagheggiata società cristiana di un sistema sociale eticamente sostenibile.

Bibliografia

Bajoni 1999 = M.G. Bajoni, *Docere per commemorationem: un impegno del letterato tardoantico*, *Euphrosyne*, 27, 141-146.

Bonfante 1921 = P. Bonfante, *Scritti giuridici vari, III. Obbligazioni, comunione e possesso*, Utet, Torino.

Campone 2019 = M.C. Campone, *"Ut una chelys". Il carme XXI di Paolino di Nola: dall'*harmonia *platonica alla* concordia *cristiana*, *C&C*, 14, 25-42.

Campone 2021a = M.C. Campone, *«Ut Christus sanxit». Paolino di Nola e il* secessus in villam: *un progetto 'politico' per la nuova era cristiana*, *Culture e territori*, I, 63-70.

Campone 2021b = M.C. Campone, *Mens una, triplex vis Paolino di Nola teologo (e) mistico*, Graphe.it, Perugia.

Campone 2023 = M.C. Campone, *Laris exul et urbis:il progetto politico di Paolino di Nola*, *Augustinianum*, 7, 196-216.

Campone 2025a = M.C. Campone, *In ipsam arcem sapientiae Christum. Alle radici del pensiero di Paolino di Nola*, Graphe.it, Perugia.

Campone 2025b = M.C. Campone, *Mare undique et undique caelum: il topos del viaggio in mare nell'epistola 49 di Paolino di Nola*, *C&C*, 20/2, 325-346.

Cosci Bertozzi 1947 = I. Cosci Bertozzi, *Le lettere di Paolino da Nola a Sulpicio Severo*, Castelnuovo Garfagnana.

Friesen 2010 = S. Friesen, *The wrong Erastus: ideology, archaeology, and exegesis*, in *Corinth in Context: Comparative Studies on Religion and Society*, Supplements to Novum Testamentum, 134, eds. S. Friesen, D. Schowalter, J. Walters, Brill, Leiden, 232-250.

Frosini-Vaccaro 2020 = G. Frosini, A. Vaccaro, *Admirabile commercium. La divinizzazione nei padri della Chiesa*, Firenze, Le Lettere.

Lepore 1992² = E. Lepore, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda Repubblica*, Il Mulino, Bologna.

Marone 2014 = P. Marone, *Alle origini del culto di S. Felice a Nola*, *SMSR*, 80/1, 282-299.

Mascellani 1990 = E. Mascellani, *Prudens dispensator verbi Romani 5, 12-21 nell'esegesi di Clemente Alessandrino e Origene*, La Nuova Italia, Firenze.

Nicosia 1997 = G. Nicosia, *Il possesso*, Libreria editrice Torre, Catania.

Rampulla 2014 = S.L. Rampulla, *Riflessioni sul* De beneficiis *di Seneca: per una pragmatica del dono*, *La Biblioteca di Classico-Contemporaneo*, I, 188-196.

Rotondi 1921 = G. Rotondi, *Possessio Quae Animo Retinetur*, *BIDR*, XXX, 1-153.

Santaniello 1992 = Paolino di Nola, *Le Lettere*, II, a cura di G. Santaniello, LER, Marigliano (NA).

Theiler 1966 = W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, De Gruyter, Berlin.

Varvaro 2013 = M. Varvaro, *Legittima difesa, tirannicidio e strategia difensiva nell'orazione di Cicerone a favore di Milone*, *ASGP*, 56, 217-255.

Vegetti 2007 = M. Vegetti, *Politica dell'anima e anima del politico nella Repubblica*, *EPlaton*, 4, 343-350.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 307-325
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.307

AGGREDIAR HIEZECHIEL PROPHETAM: GEROLAMO E L'IMPRESA DI COMMENTARE EZECHIELE

Alessandro CAPONE*
(Università del Salento)

Quid digne explicare possimus,
si nostro utamur adloquio?
(Ambr. *Hom. Exam.* 3,7,36)

Parole chiave: *Gerolamo, Ezechiele, esegesi, filologia, difficoltà.*

Riassunto: *L'articolo offre alcuni saggi dell'impegnativo lavoro esegetico di Gerolamo nel* Commento a Ezechiele. *Partendo dalla consapevolezza della difficoltà del testo, riconosciuta anche dalla tradizione ebraica, il contributo mostra come Gerolamo sciolga i nodi interpretativi secondo un'analisi filologica, ricorrendo al testo ebraico e all'esegesi origeniana.*

Keywords: *Jerome, Ezekiel, exegesis, philology, difficulties.*

Abstract: **Aggrediar Hiezechiel prophetam*: Jerome and the enterprise of* Commentary on Ezekiel**. *This article offers some insights into Jerome's challenging exegetical work in his* Commentary on Ezekiel. *Beginning with an awareness of the text's complexity, a theme also recognized by Jewish tradition, the contribution shows how Jerome unravels interpretative issues through philological analysis, drawing on the Hebrew text and Origen's exegesis.*

Cuvinte-cheie: *Ieronim, Ezechiel, exegeză, filologie, dificultăți.*

Rezumat: **Aggrediar Hiezechiel prophetam*: Ieronim și elaborarea* Comentariului la Ezechiel**. *Acest articol oferă câteva perspective asupra operei exegetice dificile a lui Ieronim întreprins de el în* Comentariul la Ezechiel. *Pornind de la conștientizarea complexității textului, o temă recunoscută și de tradiția evreiască, contribuția arată cum Ieronim dezleagă problemele interpretative prin analiza filologică, bazându-se pe textul ebraic și pe exegeza lui Origen.*

* alessandro.capone@unisalento.it

1. Premessa

Una volta concluso il ponderoso *Commento a Isaia* in diciotto libri, Gerolamo si accinse a comporre quello su Ezechiele, come aveva più volte promesso alle nobildonne romane Eustochio e sua madre Paola. Tuttavia, le notizie che giungevano da Roma lo gettarono nello sconforto più profondo: il sacco della città da parte dei Goti di Alarico (24-27 agosto 410) e la morte dell'amata Marcella, la nobile che era rimasta a Roma e con cui lo Stridonense continuò a coltivare un rapporto intellettualmente intenso da Betlemme, e del fidato Pammachio, cognato di Eustochio, rappresentarono una serie di eventi luttuosi che bloccarono in prima battuta il progetto di commentare il testo di Ezechiele[1]. Gerolamo riuscì a riprendere in mano l'impresa a distanza di qualche tempo grazie alle richieste insistenti di Eustochio, che era a Betlemme, e alla tregua delle polemiche che lo avevano impegnato fino a quel momento:

> *Verum quia et tu indesinenter hoc flagitas et magno uulneri cicatrix paulatim obducitur, Scorpiusque inter Enceladum et Porphyrionem Trinacriae humo premitur et Hydra multorum capitum contra nos aliquando sibilare cessauit, datumque tempus quo non haereticorum respondere insidiis sed scripturarum expositioni incumbere debeamus, aggrediar Hiezechiel prophetam cuius difficultatem Hebraeorum probat traditio. Nam nisi quis apud eos aetatem sacerdotalis ministerii, id est tricesimum annum impleuerit, nec principia Geneseos nec Canticum Canticorum nec huius uoluminis exordium et finem legere permittitur, ut ad perfectam scientiam et mysticos intellectus plenum humanae naturae tempus accedat*[2].

[1] Cf. *CEz* 1 *Prol.* (Glorie 1964, 3): *Finitis in Esaia decem et octo explanationum uoluminibus, ad Hiezechiel, quod tibi et sanctae memoriae matri tuae Paulae, o uirgo Christi Eustochium, saepe pollicitus sum, transire cupiebam et extremam, ut dicitur, manum operi imponere prophetali, et ecce mihi subito mors Pammachii atque Marcellae, romanae urbis obsidio, multorumque fratrum et sororum dormitio nuntiata est.*

[2] Hier. *CEz* 1 *Prol.* (Glorie 1964, 3): «Tuttavia, poiché anche tu lo richiedi incessantemente e sulla grande ferita si va formando a poco a poco la cicatrice e lo scorpione è schiacciato dal suolo della Trinacria tra Encelado e Porfirione e l'idra dalle molte teste ha finalmente smesso di sibilare contro di noi, dal momento che ci è stato concesso un tempo in cui dobbiamo dedicarci non a rispondere alle insidie degli eretici, ma all'esposizione delle Scritture, affronterò il profeta Ezechiele, la cui difficoltà è confermata dalla tradizione degli Ebrei. Infatti, se qualcuno presso di loro non ha compiuto l'età del ministero sacerdotale, cioè il trentesimo anno, non ha il permesso di leggere né l'inizio della *Genesi* né il *Cantico dei Cantici* né l'esordio e la

Il passo presenta vari elementi degni di interesse. Innanzitutto, però, una precisazione di carattere cronologico, che consente di datare più precisamente il testo. Lo scorpione sepolto sotto la terra siciliana è il rivale Rufino[3], morto nei primi mesi del 411 in Sicilia, dove si era rifugiato a seguito dell'invasione dei Goti. Gerolamo allude alla morte del nemico, riecheggiando dei versi oraziani e richiamando alla memoria la gigantomachia, in cui Encelado e Porfirione erano stati sconfitti da Zeus e dai suoi alleati[4], ponendosi di conseguenza dalla parte del re degli dèi, che pone fine alla rivolta di esseri mostruosi, qui associati a Rufino, il quale viene anche indicato come l'Idra dalle molte teste[5].

Terminata dunque la lotta con Rufino e in assenza di discussioni polemiche con altri eretici, Gerolamo può affrontare il commento del profeta Ezechiele: *aggredior* è verbo tecnico, usato dallo Stridonense in altri prologhi per indicare un'impresa esegetica particolarmente difficile[6]. È rilevante, inoltre, sottolineare come questo verbo ricorra altre

fine di questo volume, affinché il tempo pieno della natura umana si avvicini alla scienza perfetta e alle interpretazioni mistiche» (qui e in seguito, a meno di diversa indicazione, la traduzione è di chi scrive).

[3] Cf. Hier. *CEz* 6 *Prol.* (Glorie 1964, 225): *Putabam quod, medio serpente confosso, non reuiuiscerent hydrae nouellae plantaria et, iuxta fabulas poetarum, Scylla mortua, nequaquam in me Scyllaei saeuirent canes qui latrare non cessant, et, haereticis Dei percussis manu ne tentarentur, si fieri potest, etiam electi Dei, haeresis ipsa non moritur*. Anche altrove Gerolamo definisce Rufino uno scorpione: cf. *ex. gr*. *ProlIos* 1 (Canellis 2017, 316): *Unde cesset arcuato uulnere contra nos insurgere scorpius et sanctum opus uenenata carpere lingua desistat uel suscipiens, si placet, uel contemnens, si displicet*; *CIoel Prol.* (Adriaen 1969, 160): *Insurgat licet scorpio, et arcuato vulnere ferire conetur*. Vd. Lardet 1993, 245-246; Lake 2024, 130-131.

[4] Cf. Hor. *Carm*. 3,4,53-58 (Shackleton Bailey 2001, 75): *Sed quid Typhoeus et validus Mimas, / aut quid minaci Porphyrion statu, / quid Rhoetus evulsisque truncis / Enceladus iaculator audax / contra sonantem Palladis aegida / possent ruentes?*

[5] Vd. A. Canellis 2023, 305.

[6] Cf. *e. g*. Hier. *CGal Praef.* (Raspanti 2006, 6): *Itaque quod et illi absenti pergratum fore et uobis quae in praesentiarum estis utile existimo, adgrediar opus intemptatum ante me linguae nostrae scriptoribus et a Graecis quoque ipsis uix paucis, ut rei poscebat dignitas, usurpatum*; *CEph* 2 *Prol.* (Pieri 1997, 53): *Secundum orationibus uestris, o Paula et Eustochium, ad Ephesios adgredimur librum noua quoque Romam munuscula transmissuri*; *CHab* 2 *Prol.* (Mantelli 2018, 55): *Alterum, mi Chromati, papa uenerabilis, in Abacuc librum scribimus, proprium cantico eius opusculum dedicantes sermonemque epicum et psalterii, id est lyrico more compositum, totis uiribus aggredientes*; *CSoph Prol.* (Gryson 2023, 29): *Antequam Sophoniam aggrediar, qui nonus est in ordine duodecim prophetarum,*

due volte proprio nel corso del *Commento a Ezechiele*[7]; il che lascia intuire come la difficoltà di commentare il testo profetico si sia protratta per tutta l'impresa e come tale problematicità appaia superiore a quelle incontrate nelle pur numerose opere precedenti.

Né tale difficoltà è solo di Gerolamo, ma era ben nota anche alla *Hebraeorum traditio*, cioè alla prassi esegetica e al bagaglio culturale ebraico[8]. In particolare, Gerolamo afferma che l'inizio e la fine del

respondendum uidetur his qui me irridendum aestimant, quod omissis uiris ad uos scribam potissimum, o Paula et Eustochium; cf. anche *VHil* 1,6 (Bastiaensen 1975, 74): *Unde et nos fauore magis illius quam iniuria coeptum ab eo opus aggredientes maledicorum uoces contemnimus, qui olim detrahentes paulo meo nunc forte detrahent et hilarioni, illum solitudinis calumniati, huic obicientes frequentiam; ut qui semper latuit, non fuisse, qui a multis uisus est, uilis existimetur*. Si veda anche Raspanti 2004.

[7] Cf. Hier. *CEz* 8 *Prol.* (Glorie 1964, 333): *Dum enim hoc facimus et nihil aliud cogitamus, in modum furti explanationes aggredimur, et dierum miserias noctium studio compensamus*; 9,30,1-19 (Glorie 1964, 423): *Nunc aggrediamur tropologiam, et latissimum disputationis pelagus, breui quasi picturae tabula, demonstremus*.

[8] Cf. *e. g.* Hier. *CEz* 8,27,18 (Glorie 1964, 373): *Sin autem 'Damascus' interpretatur 'sanguinem bibens', et Hebraeorum uera traditio est, campum in quo interfectus est Abel a parricida Cain fuisse in Damasco, unde et locus hoc insignitus uocabulo sit*; *CEz* 14,45,13-14 (Glorie 1964, 680): *At uero primitiua quae de frugibus offerebant, non erant speciali numero definita sed offerentium arbitrio derelicta, traditionemque accepimus Hebraeorum, non lege praeceptam sed magistrorum arbitrio inolitam*; *QGn* 12,4 (Lagarde 1959, 15): *Vera est igitur illa Hebraeorum traditio, quam supra diximus, quod egressus sit Thare cum filiis suis de igne Chaldaeorum et quod Abraham babylonio uallatus incendio, quia illud adorare nolebat, dei sit auxilio liberatus et ex illo tempore ei dies uitae et tempus reputetur aetatis, ex quo confessus est dominum, spernens idola Chaldaeorum*; *CNah Prol.* (Gryson 2023, 150): *Porro quod additur 'Naum Elcesaei', quidam putant Elcesaeum patrem esse Naum et secundum Hebraeam traditionem etiam ipsum prophetam fuisse*; *COs* 2,7,5-7 (Adriaen 1969, 74): *Haec iuxta Hebraeorum traditionem audacter magis quam scienter locuti sumus, fidem dictorum auctoribus relinquentes*; *CMal* 2,10-12 (Gryson 2022, 204): *Antequam de praesenti capitulo disputemus, Hebraeorum est ponenda traditio, immo scripturae ueritas explicanda*; *CEph* 1,20b-21 (Pieri 1997, 33): *Arbitror itaque illum aut de traditionibus hebraeorum ea quae secreta sunt in medium protulisse aut certe quae quasi iuxta historiam scripta sunt, cum intelligeret legem esse spiritualem, sensisse sublimius, et quod de regibus atque principibus, ducibus quoque, tribunis et centurionibus in Numeris et in Regnorum libris refertur, imaginem aliorum principum regumque cognouisse, quod scilicet in caelestibus sint principatus, sint potestates, sint dominationes atque uirtutes et caetera ministeriorum uocabula, quae nec nos possumus nominare, nec ipsum Paulum puto, ut in graui corpusculo constitutum, enumerare ualuisse*.

testo di Ezechiele potevano essere letti solo da chi avesse compiuto trent'anni, cioè fosse in possesso della piena maturità necessaria per scendere nelle profondità del testo profetico e coglierne i significati mistici.

Possiamo meglio comprendere le difficoltà di questi passi di Ezechiele da una lettera, databile tra il 395 e il 396, che Gerolamo aveva inviato a Paolino di Nola, da poco ordinato presbitero e desideroso di studiare le Scritture. Tra le rapide pennellate dedicate a tutti i libri biblici a proposito di Ezechiele egli scrive: *... principia et finem tantis habet obscuritatibus inuoluta, ut apud Hebraeos ipsae partes cum exordio Geneseos ante annos triginta non legantur*[9]. Le difficoltà con cui dovrà scontrarsi l'esegeta cristiano sono le stesse che incontravano gli esegeti ebrei: l'oscurità dell'inizio e della fine del testo e la necessità di cogliere significati più profondi di quelli che il testo profetico manifesta a prima vista.

Inoltre, prima del 393, anche nel *Prologo al profeta Ezechiele* Gerolamo aveva dato maggiori dettagli sui problemi presentati dal testo profetico:

> *Sermo eius nec satis disertus nec admodum rusticus est, sed ex utroque medie temperatus. Sacerdos et ipse sicut et Hieremias, principia uoluminis et finem magnis habens obscuritatibus inuoluta. Sed et uulgata eius editio non multum distat ab Hebraico. Vnde satis miror quid causae extiterit ut si eosdem in uniuersis libris habemus interpretes, in aliis eadem, in aliis diuersa transtulerint. Legite igitur et hunc iuxta translationem nostram quia, per cola scriptus et commata, manifestiorem sensum legentibus tribuit*[10].

[9] Hier. *Ep* 53,8 (Hilberg 1910, 460-461): «...ha l'inizio e la fine avvolti da così grandi oscurità che, presso gli Ebrei quelle stesse parti, insieme all'esordio della Genesi, non vengono lette prima dei trent'anni».

[10] Hier. *ProlEz* 1-2 (Canellis 2017, 446-448): «Il suo stile non è né particolarmente colto né del tutto rozzo, ma è mediamente temperato tra l'uno e l'altro. Egli stesso fu sacerdote, proprio come Geremia, e l'inizio e la fine del suo libro sono avvolti da grandi oscurità. Tuttavia, anche la sua edizione "vulgata" non si discosta molto dall'originale ebraico. Perciò mi stupisco abbastanza di quale sia stata la causa per cui – se abbiamo gli stessi interpreti per tutti i libri – in alcuni abbiano tradotto le stesse cose e in altri cose diverse. Leggete dunque anche questo profeta secondo la nostra traduzione poiché, essendo stato scritto per *cola* e *commata*, rende il senso più chiaro ai lettori».

In questo momento non interessa entrare nei dettagli della traduzione geronimiana, quanto constatare che ancora una volta l'oscurità dell'inizio e della fine del testo profetico erano ben presenti a Gerolamo. Egli osserva inoltre che la traduzione dei Settanta, pur fedele all'ebraico, presentava delle contraddizioni che complicavano l'interpretazione di un'opera già complessa nel testo originale, come aveva avuto modo di appurare dalla traduzione delle *Omelie* origeniane su Ezechiele, databili al periodo costantinopolitano (379-382) o addirittura al periodo antiocheno[11].

Alla luce di tali considerazioni geronimiane, in questa sede prenderò in considerazione solo alcuni passi del *Commento a Ezechiele* per mettere in evidenza quali furono le difficoltà incontrate dallo Stridonense, come provò a dipanarle e quale prassi interpretativa lasciano intravvedere.

2. Libro arrotolato o capo del libro?

Dopo aver visto la gloria di Dio, Ezechiele ascolta una voce che gli affida la missione di andare dai figli di Israele, che si sono ribellati a Dio, e di riferire loro le parole del Signore. A questo punto il profeta vede una mano tesa che gli porge un rotolo e lo svolge: è scritto da una parte e dall'altra, cioè sia all'interno sia all'esterno, e riporta lamentazioni, pianti e guai. La voce invita il profeta a mangiare il rotolo e ad andare poi dai figli di Israele per annunciare il messaggio del Signore. A questo punto Gerolamo si sofferma su una variante della traduzione dei Settanta che attira la sua attenzione e che merita di essere qui esaminata:

> *Pro 'inuoluto libro' Septuaginta 'capitulum libri' transtulerunt, in manu Domini sedentis super thronum, quae missa est et extenta, de quo et in Psalmis dicitur:* In capitulo libri scriptum est de me – *capitulum intellegamus exordium –. Iste liber inuolutus atque signatus, scriptusque intus et foris uel ante et post, tantae difficultatis fuit,* ut nullus potuerit, neque in caelo, neque in terra, neque subtus terram aperire illum *uel legere, nisi solus leo de tribu Iuda, radix Dauid et Iesse; quem Ioannes in Apocalypsi deuorasse se dixit, non totum sed in capitulo, id est in principio*[12].

[11] Vd. Bucchi/Grappone 2016, 38-39.

[12] Hier. *CEz* 1,2,9b-3,1a (Glorie 1964, 30): «Al posto di "libro arrotolato" i Settanta hanno tradotto con "capo del libro", nella mano del Signore seduto sul trono, la quale fu tesa e distesa; di ciò si parla anche nei Salmi: *nel capo del libro è scritto*

L'osservazione sulla traduzione dei Settanta trova effettivamente riscontro nel testo greco di Ezechiele che ha καὶ ἐν αὐτῇ κεφαλὶς βιβλίου e dà a Gerolamo l'occasione di proporre una spiegazione della traduzione greca alla luce di alcuni paralleli vetero- e neotestamentari. Egli intende *capitulum* nel senso di esordio di un libro, come si può dedurre da *Ps*. 39,8 (*In capitulo libri scriptum est de me* – ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ). Tuttavia, senza soluzione di continuità nella propria riflessione, Gerolamo ritorna sull'immagine del *liber inuolutus*, evidentemente giocando sul doppio significato che l'aggettivo può avere in latino, cioè "non svolto" e quindi "oscuro, difficile da spiegare".

La difficoltà di comprendere il libro, o, come sembra suggerire la traduzione dei Settanta, l'esordio del libro, è tale che nessuno era in grado di aprirlo e leggerlo, come testimonia *Ap*. 5,3 (*ut nullus potuerit, neque in caelo, neque in terra, neque subtus terram aperire illum* – καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἐν τῷ οὐρανῷ οὐδὲ ἐπὶ τῆς γῆς οὐδὲ ὑποκάτω τῆς γῆς ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό). L'accostamento con il passo di *Apocalisse* è suggerito dal fatto che tanto il libro che vede Ezechiele (*scriptus intus et foris uel ante et post*) quanto quello che vede Giovanni (βιβλίον γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν: *Ap*. 5,1) sono scritti da una parte e dall'altra, cioè sia dentro sia fuori. Sulla base di questo parallelo Gerolamo conclude che il libro poteva essere aperto, cioè compreso, solo dal Leone della tribù di Giuda, radice di Davide e di Iesse, cioè da Gesù Cristo (*Ap*. 5,5); il che, pertanto, autorizza l'esegeta ad applicare una lettura cristologica anche al testo di Ezechiele.

C'è però un ultimo dettaglio cui Gerolamo fa un fugace cenno e che ha bisogno di essere chiarito: nell'*Apocalisse* Giovanni dice di non divorare tutto il libro che gli viene offerto, ma solo la parte iniziale. Il riferimento è evidentemente ad *Ap*. 10,9-10, dove il libro da mangiare è indicato per due volte con il termine βιβλαρίδιον, generalmente inteso dai dizionari come "piccolo libro". Mi pare invece che Gerolamo intenda questo termine nel senso di "parte di libro", cioè la prima parte del rotolo che Giovanni comincia a mangiare.

---

di me – per "capo" dobbiamo intendere l'inizio –. Questo libro, avvolto e sigillato, scritto dentro e fuori, cioè davanti e dietro, fu di una tale difficoltà *che nessuno, né in cielo, né in terra, né sottoterra, poté aprirlo* o leggerlo, se non il solo Leone della tribù di Giuda, radice di Davide e di Iesse; lo stesso libro che Giovanni, nell'*Apocalisse*, disse di aver divorato: non tutto, ma nel "capo", cioè nel principio».

Ora, quest'ultima osservazione consente di cogliere come tutta l'interpretazione di Gerolamo si fondi su quella di Origene, che, come s'è detto, lo Stridonense conosceva bene da anni e di cui è sopravvissuto un frammento in greco particolarmente istruttivo ai fini della presente indagine:

> *Καὶ ἐν αὐτῇ κεφαλὶς βιβλίου*. Οἱ θεῖοι λόγοι, διὰ τὸ ἐκ μέρους εἶναι καὶ ἐλάχιστοι συγκρίσει τοῦ ὅλου λόγου καὶ τῆς πάσης σοφίας, οὐ βιβλίον, ἀλλά τις κεφαλὶς βιβλίου εἴρηται. Καὶ ἐν Ψαλμοῖς δὲ τό· *Ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ*, τὸ ὅμοιον δηλοῖ. Οὐκέτι δὲ κεφαλὶς βιβλίου λέγεται τὸ ἐπὶ τὴν δεξιὰν τοῦ καθημένου ἐπὶ τὸν θρόνον, ἀλλὰ βιβλίον γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν. Πλήν· *Οὐδεὶς ἠδύνατο*, φησὶν ὁ Ἰωάννης, *οὔτε ἐν τῷ οὐρανῷ, οὔτε ἐπὶ τῆς γῆς, οὔτε ὑποκάτω τῆς γῆς, ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον ἐκεῖνο, οὔτε βλέπειν αὐτὸ*, εἰ μὴ μόνον *ὁ νικήσας λέων ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυίδ*. Καὶ ἄλλην δὲ κεφαλίδα βιβλίου γεγραμμένην εὑρήσεις ἐν τῇ Ἀποκαλύψει τὸν Ἰωάννην κατεσθίοντα· πλεῖον γὰρ κεφαλίδος οὐ χωρεῖ φαγεῖν ἡ ἀνθρώπεια φύσις[13].

Come si nota facilmente, la spiegazione di Gerolamo segue fedelmente l'esegesi di Origene, tanto che riporta anche nel medesimo ordine le stesse citazioni scritturistiche del maestro Alessandrino, dimostrando così ancora una volta quanto la memoria origeniana sia rimasta a lungo impressa e operante nell'esegesi geronimiana. D'altra parte, il contributo originale di Gerolamo sta nella differente traduzione da cui prende le mosse, cioè l'*involutus liber*, che gli consente di giocare sul doppio significato del termine e di ricondurre più chiaramente il passo alla difficoltà di interpretare tutto il libro di Ezechiele e nello specifico, grazie all'esegesi origeniana, l'esordio del testo.

[13] Orig. *Hom FrEz* 19 (Bucchi/Grappone 2016, 446-447): «*E in essa un capitolo di libro*. Le divine parole, in quanto sono solo una parte e ben poche in confronto all'intero Logos e a tutta la sapienza, non sono dette libro ma capitolo di libro. Si trova anche nel Salmo: *Nel capitolo del libro che è scritto di me* (*Sal* 40[39],8), volendo esprimere qualcosa di simile. Non si dice però che nella destra di colui che è seduto sul trono ci sia un capitolo di libro, ma un libro, scritto all'interno e sul retro. Tuttavia, *Nessuno poteva* – dice Giovanni – *né in cielo né sulla terra né sotto terra aprire quel libro e guardarlo* (*Ap*. 5,1), se non soltanto *il leone vittorioso della tribù di Giuda, la cui radice è Davide* (*Ap*. 5,5). Anche nell'Apocalisse troverai scritto di un altro capitolo di libro che Giovanni mangia (*Ap*. 10,9): infatti la natura umana non ha la capacità di mangiare più di un capitolo».

3. Le due sorelle infedeli

Nel capitolo 23 Ezechiele riceve dal Signore una parola che riporta il racconto di due sorelle che si erano prostituite in Egitto fin dalla giovinezza. Entrambe appartennero al Signore ed ebbero con lui figlie e figli e, tuttavia, mentre erano legate al Signore, continuarono a prostituirsi: la maggiore, che rappresenta Samaria, si prostituì con gli Assiri e con gli Egiziani; la minore, che rappresenta Gerusalemme, si prostituì con i Babilonesi. Il Signore abbandonò entrambe ai loro amanti, perché fossero distrutte.

Gerolamo considera facile la spiegazione letterale del passo[14], mentre ritiene difficile fornirne una spiegazione secondo il senso tropologico, che per lo Stridonense coincide approssimativamente con l'interpretazione spirituale[15]:

> *Porro secundum tropologiam difficilis intellegentia, quomodo ecclesia haereticam uincat libidinem, nisi forte possimus hoc dicere, quod* seruus qui scit uoluntatem domini sui, et non facit eam, uapulabit multis*, et quod haeretici foris nefanda committant et extra arcam Noe naufragio pereant, ecclesiastici autem si, ueram fidem sequentes, assyria atque chaldaea imitentur uitia et discolores sequantur imagines peccatorum, maioribus digni sint cruciatibus – an non mittimus nuntios ad 'Chaldaeos' qui interpretantur 'quasi daemones', quando pandimus eis atque praebemus frangenda in pectore ubera ubi mentis hospitium est, et saturati uoluptatibus ab aliis transimus ad alias; et non tam fornicationem quam meretricum numerum desideramus, et ad tantam uenimus rabiem, ut, post multa tempora Dominicae seruitutis, reuertamur ad Aegyptum et ea faciamus quae in saeculo fecimus antequam nomen fidei acciperemus?*[16]

---

[14] Hier. *CEz* 7,23,11-21 (Glorie 1964, 308): *Iuxta litteram facilis interpretatio est…*

[15] Vd. Capone 2018, 162.

[16] Hier. *CEz* 7,23,11-21 (Glorie 1964, 309-310): «Inoltre, secondo la tropologia, è difficile comprendere come la Chiesa possa vincere la libidine eretica, a meno che non si possa dire questo: *il servo che conosce la volontà del suo padrone e non la compie, riceverà molte percosse*; mentre gli eretici commettono nefandezze all'esterno e periscono nel naufragio fuori dall'arca di Noè, gli uomini di Chiesa invece – qualora, pur seguendo la vera fede, imitino i vizi assiri e caldei e seguano le immagini variopinte dei peccati – siano degni di tormenti ancora maggiori. Non inviamo forse messaggeri ai 'Caldei' (che si traduce 'come demoni'), quando spalanchiamo e offriamo loro i seni da straziare nel petto, laddove risiede l'ospitalità della mente, e, saziati dai piaceri, passiamo dagli uni agli altri; e non desideriamo tanto la fornicazione quanto il numero delle meretrici, e giungiamo a una tale rabbia che, dopo

La difficoltà sta nel riferire la storia delle due sorelle infedeli alla Chiesa e agli eretici e in particolare su come sia possibile che la Chiesa possa vincere gli eretici[17]. In questo senso Gerolamo trova una possibile interpretazione sulla scorta di *Luc.* 12,47, dove il servo che si comporta contrariamente alla volontà del padrone riceve molte percosse. In altri termini, il testo di Ezechiele suggerisce una doppia interpretazione: da un lato gli eretici, che commettono le proprie infedeltà al di fuori della Chiesa e che nella morte hanno la loro punizione, dall'altro gli uomini di Chiesa che, se si lasciano attrarre dai vizi assiri e caldei, meritano punizioni peggiori degli eretici. È evidente che per Gerolamo la discriminante nell'interpretazione del passo sta nel fatto che le due sorelle si prostituiscono quando sono ancora legate al Signore e per questo motivo a loro possono essere accostati quanti sono ancora nella Chiesa e non quanti hanno deliberatamente scelto un'altra appartenenza.

Gioca a favore di questa interpretazione il significato di "Caldei", che si riferisce ai Babilonesi e che Gerolamo intende non solo nel senso di *quasi daemones*, ma anche in quello di *quasi ubera aut feroces*[18]. A questa accezione si riferisce evidentemente Gerolamo quando dice che gli uomini di Chiesa aprono e offrono i propri seni ai Caldei, cioè ospitano nell'intimo della propria persona, che è sede della mente, quei demoni feroci che hanno agio di abitare negli *ubera* dei fedeli e li portano alla prostituzione.

Tale condizione, dunque, appartiene a quanti si sono convertiti un tempo e ora sono al servizio del Signore, cioè hanno con lui un rapporto di amore, ma sono continuamente tentati di unirsi ad altri dèi, tornando in questo modo nella condizione di schiavitù che hanno vissuto in Egitto.

molto tempo di servizio al Signore, ritorniamo in Egitto e facciamo quelle cose che facevamo nel mondo prima di accogliere il nome della fede?».

[17] D'impostazione differente pare l'esegesi origeniana di cui è rimasta qualche traccia e che riferisce le due figlie a due diverse interpretazioni della legge, entrambe letterali e pertanto carnali: cf. Orig. *HGen* 5,5 (Baehrens 1920, 64) e *CCt Prol* (Baehrens 1925, 67)

[18] Vd. Wutz 1914, 413-414.

4. Il lamento sull'Egitto

Con il capitolo 32, dedicato al lamento sull'Egitto, si conclude la parte del libro di Ezechiele che ha a tema il castigo delle nazioni. Come spesso avviene in altre parti del testo, la parola del Signore viene rivolta al profeta in una data precisa, che da un punto di vista narrativo colloca l'oracolo del Signore all'interno del periodo di deportazione, mentre da un punto di vista interpretativo offre all'esegeta l'aggancio per proporre una spiegazione di tipo spirituale:

> *Nunc eadem breuitate quantum explanationis patitur difficultas, spiritalis intellegentiae summa quaeque carpamus. Supra, una mensis die factus est sermo Domini ad prophetam, hic, quinta decima – in prima autem die: hoc est in kalendis mensis exordium est; in quinta decima quando totus lunae orbis impletur; et siquidem primus mensis fuerit: azymorum est prima dies, sin autem septimus: scenopegiarum, quando figuntur tabernacula, quae solemnitates apud hebraeos uel maximae sunt –; fit autem planctus super fortitudinem Aegypti, ut fortis in malo desistat esse et recipiat infirmitatem, et quando infirmior fuerit, tunc fortior sit. Pro 'fortitudine' Aegypti, in hebraico habet 'multitudine'* – Lata enim et spatiosa uia quae ducit ad mortem, et multi ingrediuntur per eam*, sicut e contrario dicitur ad Israel:* Vos autem estis pauci inter omnes gentes*; semper enim uirtus rara est, et:* Arta et angusta uia est quae ducit ad uitam, et pauci sunt qui ingrediuntur per eam –[19].

Pur essendo nel decimo libro del proprio *Commento*, Gerolamo sente di nuovo la necessità di palesare la difficoltà di commentare il passo da un punto di vista spirituale. Per questo motivo prende spunto

[19] Hier. *CEz* 10,32,17-32 (Glorie 1964, 459): «Ora, con la medesima brevità, per quanto lo permetta la difficoltà della spiegazione, tocchiamo i punti principali dell'interpretazione spirituale. Sopra, la parola del Signore fu rivolta al profeta nel primo giorno del mese; qui, nel quindicesimo — nel primo giorno: ossia, è l'inizio del mese nelle calende; nel quindicesimo, quando il disco della luna è totalmente pieno; e se si tratterà del primo mese, è il primo giorno degli Azzimi; se invece del settimo, è la festa delle Capanne, quando si piantano le tende, festività che presso gli Ebrei sono tra le più importanti —; si fa dunque il lamento sulla forza dell'Egitto, affinché chi è forte nel male smetta di esserlo e accolga la propria debolezza e, quando sarà diventato più debole, proprio allora sia più forte. Al posto della "fortezza" dell'Egitto, nel testo ebraico si legge "moltitudine" – *è infatti larga e spaziosa la via che conduce alla morte, e molti sono quelli che vi entrano*; come, al contrario, viene detto a Israele: *Voi invece siete i pochi tra tutte le genti*; la virtù, infatti, è sempre rara; e ancora: *Stretta e angusta è la via che conduce alla vita, e pochi sono quelli che vi entrano*».

dalle indicazioni cronologiche con cui vengono introdotti gli ultimi due oracoli rivolti al profeta: il primo del mese (*Ez.* 32,1) e il quindici del mese (*Ez.* 32,17). La spiegazione procede fermando l'attenzione sul quindici del mese (*Ez.* 32,17), in concomitanza della luna piena.

Tutto sta a capire a quale mese appartenga il giorno quindici indicato nel testo biblico. Se è il primo mese del calendario religioso ebraico, la rivelazione è avvenuta in occasione della festa degli Azzimi, che dura sette/otto giorni a partire dal 15 di Nisan, quando si commemora l'Esodo dall'Egitto, in ricordo della liberazione che non permise al pane di lievitare, obbligando a consumare il pane azzimo. Se è il quindici del settimo mese del calendario religioso ebraico, il riferimento va ricondotto alla festa delle Capanne, che dura per sette/otto giorni a partire dal quindici di Tishrì, in ricordo dei quaranta anni trascorsi nel deserto dopo l'Esodo, durante i quali gli ebrei vissero in dimore provvisorie, simboleggiate dalla costruzione di capanne temporanee[20].

Entrambe le interpretazioni consentono di riferire il lamento alla fortezza dell'Egitto, la cui sconfitta viene ricordata in ambedue le festività. Da qui Gerolamo prende lo spunto per due diverse interpretazioni. La prima è di carattere morale e consiste nell'invitare alla conversione chi si sente forte e opera il male: l'Egitto, che secondo un'etimologia di marca origeniana ben nota a Gerolamo si traduce con "tenebre"[21], diventa in questo senso simbolo di ogni prevaricatore e di ogni persecutore, che, se cessa di fare del male, si riconosce debole e di conseguenza può diventare testimone di quanto dice Paolo: *Quando sono debole, è allora che sono forte* (*II Cor.* 12,10).

La seconda spiegazione nasce da un'osservazione di carattere testuale. Gerolamo nota, infatti, che nel testo ebraico in luogo di "for-

[20] Cf. Hier. *Ep* 78,43 (Hilberg 1912, 84-85): *Iesus Moysi in monte succedit et discit a lege, quae spiritaliter offerre debeat in ecclesia: primum quid per singulos dies, dein quid sabbato, quid in calendis, quid in pascha, quid in pentecoste, quid in neomenia mensis septimi, quid in ieiunio, eiusdem mensis die decimo, quid in scenopegia, quando figuntur tabernacula, quinto decimo die supra dicti mensis*; *Co-Pelag* 1,36 (Moreschini 1990, 47): *In diebus quoque Scenopegiae, quando figuntur tabernacula, a die quintodecimo eiusdem mensis septimi usque ad diem uicesimum secundum inter alias uictimas semper pro peccato hircus offertur, ut illud impleatur beati Dauid:* Tibi soli peccaui, et malum coram te feci, ut iustificeris in sermonibus tuis et uincas cum iudicaris.

[21] Vd. Wutz 1914, 154 e 426; Capone 2018, 154.

tezza dell'Egitto" si legge "moltitudine dell'Egitto"[22]. Tale annotazione gli consente di offrire una spiegazione di ampio respiro che abbraccia tutte le Scritture. La "moltitudine dell'Egitto" richiama, infatti, alla sua mente sia *Matth.* 7,13 (*Lata enim et spatiosa uia quae ducit ad mortem, et multi ingrediuntur per eam*) sia *Deut.* 4,27 (*Vos autem estis pauci inter omnes gentes*), secondo la traduzione dei Settanta, sia *Matth.* 7,14 (*Arta et angusta uia est quae ducit ad uitam, et pauci sunt qui ingrediuntur per eam*).

La difficoltà di interpretare spiritualmente il passo è dunque superata grazie a un'attenta analisi testuale, alla conoscenza delle tradizioni giudaiche, allo studio del testo ebraico e al fondamentale e costante confronto con il Nuovo Testamento, che sempre garantisce una spiegazione più profonda.

5. I gradini del vestibolo del tempio

I capitoli 40-42 del libro di Ezechiele contengono la visione del tempio, di cui vengono descritte le porte esterne e interne, i tavoli per sgozzare le vittime, le stanze dei sacerdoti, il cortile interno, l'altare, l'edificio del tempio, gli edifici annessi, la misura dell'area del tempio, l'arredamento interno. In particolare, Ezechiele descrive l'atrio del tempio, cui si accede attraverso dei gradini (*Ez.* 40,49). A questo proposito Gerolamo nota che il numero dei gradini è differente tra testo ebraico e versioni greche e cerca di sciogliere tale difficoltà evidente soprattutto a coloro che conoscono la lingua ebraica:

> *Illud autem quod sequitur:* Et octo gradibus ascendebatur ad eam*, id est ad portam interiorem, scientibus hebraeam linguam magna difficultas est: denique Symmachus, quem in hoc loco secuti sumus, 'octo gradibus' posuit, Septuaginta 'decem', Theodotio et Aquilae secunda editio 'undecim', prima autem nullum numerum posuit sed absolute ait:* Et gradibus in quibus ascendebatur ad eam*, ut uel, iuxta consuetudinem priorum portarum, 'octo' intellegamus 'gradibus' sicut intellexit et Symmachus, uel certe quos habebat porta interior, quorum numerum scriptura non dixit: propter quod in hebraeo positum est 'urob' – id est et 'latitudo' – 'ast-hesre' – quod, si ita legatur, 'undecim' significat, sin autem pro 'hesre', hoc est 'decem', legamus*

[22] Vd. Field 1875, vol. II, 860.

'heser', non significat 'decem', sed pronomen –; quae hebraei sermonis expertibus deliramenta uideantur[23].

Gerolamo preferisce la versione di Simmaco (otto gradini) a quelle dei Settanta (dieci gradini) e di Teodozione e della seconda edizione di Aquila (undici gradini). La prima edizione di Aquila non riporta il numero dei gradini, lasciando intendere, secondo Gerolamo, che sia lo stesso delle porte precedenti, cioè otto, in accordo pertanto con la versione di Simmaco.

Per comprendere i motivi dei diversi numeri di gradini, che agli inesperti della lingua ebraica possono sembrare una follia, Gerolamo ricorre al testo ebraico[24], che può spiegare le due lezioni greche (dieci e undici gradini), ma non scende nel dettaglio dell'argomentazione filologica, perché non intende scrivere una controversia o un'orazione, in cui si è soliti giocare con la composizione delle parole, ma preferisce concentrarsi sul concetto di fondo[25]. In questo senso, per Gerolamo i gradini possono essere otto o dieci, che sono un numero perfetto[26], oppure undici, che però, pur attestato, come s'è visto, dal testo ebraico[27],

[23] Hier. *CEz* 12,40,44-49 (Glorie 1964, 587): «Quanto poi a ciò che segue: *E vi si saliva per otto gradini*, cioè alla porta interna, per coloro che conoscono la lingua ebraica si pone una grande difficoltà: infatti Simmaco, che abbiamo seguito in questo punto, ha scritto 'otto gradini', i Settanta 'dieci', la seconda edizione di Teodozione e Aquila 'undici', la prima invece non ha posto alcun numero, ma ha detto in modo assoluto: *E per i gradini per cui si saliva ad essa*, così che, seguendo la consuetudine delle porte precedenti, possiamo intendere 'otto gradini', come ha inteso anche Simmaco, oppure certamente quelli che possedeva la porta interna, il cui numero la Scrittura non ha espresso: per questo motivo nell'ebraico è stato posto *urob* – cioè 'e la larghezza' – *ast-hesre* – che, se così si legge, significa 'undici'; se invece, al posto di *hesre*, cioè 'dieci', leggiamo *heser*, non significa 'dieci', ma è un pronome –; cose che a chi non è esperto della lingua ebraica possono sembrare vaneggiamenti».

[24] Vd. Gamberale 2013, 128-130.

[25] Hier. *CEz* 12,40,44-49 (Glorie 1964, 587-588): *Sed nunc non controuersias scribimus aut orationes in quibus ludi solet compositione uerborum, sed explanationes et commentarios hebraeorum uoluminum; uerum redeamus ad conceptum*. Vd. Lardet 1993, 78.

[26] Sul valore simbolico di questi numeri vd. Capone 2017.

[27] Hier. *CEz* 12,40,44-49 (Glorie 1964, 588): *Octo siue decem gradibus, qui perfectus est numerus, aut undecim, de quo iam diximus, ascendebatur ad portam sanctorum…*

non è un numero perfetto[28]. In altri termini, in passi, come quello in esame, in cui non è facile venire a capo della lezione corretta, sembra che Gerolamo preferisca quelle lezioni che siano fondate su basi testuali e garantiscano allo stesso tempo un significato simbolico accettabile e congruente con un'interpretazione spirituale.

6. Conclusioni

La scelta dei passi qui esaminati consente di avere un'idea piuttosto chiara delle difficoltà che Gerolamo paventava all'inizio della propria impresa e che la tradizione ebraica conosceva ancor prima. Lo Stridonense, che da lungo tempo, almeno dal periodo costantinopolitano, aveva familiarità con l'esegesi origeniana del testo di Ezechiele, può portare a termine un lavoro innovativo, per quanto si basi su una tradizione consolidata.

Le difficoltà nei testi di Ezechiele presi in considerazione sono almeno di quattro tipi: la prima è relativa all'oscurità delle parole del Signore rivolte al profeta; la seconda è relativa all'interpretazione spirituale in particolare riferita ai cristiani e alla Chiesa; la terza tocca un problema di cronologia e la quarta una questione numerologica. Per risolvere queste difficoltà Gerolamo attinge a piene mani dal bagaglio esegetico tradizionale e particolarmente da Origene non solo, come s'è visto, nella ripresa massiccia di alcune interpretazioni, ma soprattutto cogliendo tutte quelle spie che potevano suggerire una spiegazione spirituale, quali il significato dei nomi, il ricorso diretto al testo ebraico e le indicazioni cronologiche.

Tutto questo armamentario esegetico, di cui aveva ampia e lunga esperienza, Gerolamo ha messo in gioco nella spiegazione di un testo difficile, che alla fine dell'impresa paragona a un labirinto. Nell'intricato dedalo di Scritture l'esegeta non presume di aver trovato la verità, ma di certo di averla cercata e di aver fornito qualche elemento utile a chi desidera apprenderla:

> *Quod in principio templi Hiezechielis debui dicere, nunc praepostero ordine in fine dicturus sum, illius uersiculi memor:* Hic labor ille domus et inextricabilis error*, de quo et in alio loco idem poeta decantat:* Vt quondam Creta fertur Labyrinthus in alta / parietibus textum caecis iter ancipitemque /

[28] Hier. *CEz* 12,40,44-49 (Glorie 1964, 586-587): *… undecimus qui uno indiget ut sacrum numerum expleat duodecimum …*

> mille uiis habuisse dolum, qua signa sequendi / frangeret indeprensus et irremeabilis error. *Ita et ego, sanctarum scripturarum ingressus oceanum et mysteriorum Dei ut sic loquar labyrinthum – de quo scriptum est:* Posuit tenebras latibulum suum *et:* nubes in circuitu eius *–, perfectam quidem scientiam ueritatis mihi uindicare non audeo, sed nosse cupientibus aliqua doctrinae indicia praebuisse: non meis uiribus sed Christi misericordia, qui, errantibus nobis, …* ipse dolos tecti ambagesque resoluit,/ caeca regens Spiritu sancto uestigia[29].

È questa una conclusione quantomeno originale, giacché non solo Gerolamo, citando i celebri versi di Virgilio[30], riprende l'immagine del labirinto per esprimere la difficoltà di destreggiarsi all'interno dei complessi meandri dei significati delle Scritture, ma anche, parafrasandoli, sostituisce la figura di Dedalo con quella di Cristo e il mitico gomitolo con lo Spirito Santo[31].

Arrivato a conclusione del *Commento su Ezechiele*, Gerolamo può dunque constatare come l'impresa di spiegare l'oscuro testo del profeta sia riuscita. A suggello di tale fatica, forse tra quelle più ardue, l'esegeta cita e sapientemente riadatta un testo classico, in questo caso virgiliano, così come nell'esordio aveva sottilmente alluso ai versi oraziani. Non mi pare che questa sia semplicemente l'abile mossa di un navigato interprete che mai rinuncia al bagaglio della propria forma-

---

[29] Hier. *CEz* 14 *Prol.* (Glorie 1964, 677): «Ciò che avrei dovuto dire all'inizio della trattazione sul tempio di Ezechiele, lo dirò ora, alla fine, con ordine invertito, memore di quel verso: "Ecco quella fatica della casa e l'inestricabile errore"; riguardo al quale lo stesso poeta, in un altro passo, canta: "Come si narra che un tempo, nell'alta Creta, il labirinto avesse un percorso intrecciato tra pareti cieche e un inganno ambiguo con mille vie, dove l'errare furtivo e irrimediabile rompeva ogni indizio nel seguir la traccia". Così anch'io, addentratomi nell'oceano delle Sante Scritture e – per così dire – nel labirinto dei misteri di Dio – riguardo al quale è scritto: *Pose le tenebre come suo rifugio*, e ancora: *Nubi sono intorno a lui* —, non oso rivendicare per me una perfetta conoscenza della verità, ma di aver offerto alcuni indizi di dottrina a coloro che desiderano apprendere: non per le mie forze, ma per la misericordia di Cristo, il quale, mentre noi eravamo erranti *…egli stesso sciolse gli inganni e i meandri della dimora, guidando i nostri ciechi passi* per mezzo dello Spirito Santo».

[30] Cf. Verg. *Aen*. 6,27 (Conte 2009, 160): *Hic labor ille domus et inextricabilis error*; 5,588-591 (Conte 2009, 146): *Ut quondam Creta fertur Labyrinthus in alta / parietibus textum caecis iter ancipitemque / mille uiis habuisse dolum, qua signa sequendi / frangeret indeprensus et inremeabilis error*; 6,29-30 (Conte 2009, 160): *Daedalus ipse dolos tecti ambagesque resoluit, / caeca regens filo uestigia*.

[31] Cf. Hier. *CZach* 2 *Prol.* (Gryson 2024, 104): *Labyrintheos patimur errores et Christi caeca regimus filo uestigia*. Vd. Hagendahl 1958, 387.

zione classica. Mi piace osare un'ipotesi più audace: incorniciando il proprio lavoro tra l'allusione alla gigantomachia, in cui si colloca dalla parte di Zeus vincitore sui terribili avversari, e il labirinto cretese, da cui esce libero e salvo grazie a Cristo e allo Spirito Santo, Gerolamo si proietta in una dimensione mitica, che, debitamente cristianizzata, ben si adatta alla fatica che ha affrontato e portato a compimento.

Bibliografia

Adriaen 1969 = *S. Hieronymi presbyteri Commentarii in prophetas minores*, textum edendum curavit M. Adriaen, Turnholti.

Baehrens 1920 = *Origenes. Homilien zum Hexateuch in Rufins Uebersetzung. Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*, hg. von W.A. Baehrens, Leipzig.

Baehrens 1925 = *Origenes. Homilien zu Samuel 1., zum Hohelied und zu den Propheten Kommentar zum Hohelied in Rufins und Hieronymus' Übersetzung*, hg. von W.A. Baehrens, Leipzig.

Bastiaensen 1975 = *Vite dei santi*, IV. *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, introduzione di Ch. Mohrmann, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen, J.W. Smit, traduzione di L. Canali, C. Moreschini, Roma, Milano.

Bucchi/Grappone 2016 = *Origene. Omelie su Ezechiele*, a c. di F. Bucchi, A. Grappone, Roma.

Canellis 2017 = *Jérôme. Préfaces aux livres de la Bible*; textes latins des éditions de R. Weber et R. Gryson et de l'Abbaye Saint-Jérôme (Rome) revus et corrigés; introd., trad. et notes réalisées en séminaire sous la direction d'A. Canellis, Paris.

Canellis 2023 = A. Canellis, *Jeux de mots et jeux sur les mots chez saint Jérôme*, in *Les jeux sur les mots, les lettres et les sons dans les textes latins*, par E. Wolff, Bordeaux, 297-310.

Capone 2017 = A. Capone, *Numeri e simboli nell'esegesi geronimiana dei Salmi*, *RCCM*, 59/1, 163-182.

Capone 2018 = *Girolamo. 59 Omelie sui Salmi (1-115). Omelia sul Salmo 41 ai neofiti*, a c. di A. Capone, Roma.

Conte 2009 = *P. Vergilius Maro. Aeneis*, rec. atque app. crit. instr. G.B. Conte, Berolini, Novi Eboraci.

Field 1875 = *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, 2 voll., ed. F. Field, Oxford.

Gamberale 2013 = L. Gamberale, *San Gerolamo intellettuale e filologo*, Roma.
Glorie 1964 = *S. Hieronymi presbyteri opera. Commentariorum in Hiezechielem libri*, cura et studio F. Glorie, Turnholti.
Gryson 2022 = *S. Hieronymi presbyteri opera. Commentarii in Aggaeum, Abdiam, Malachiam*, ed. R. Gryson, Turnhout.
Gryson 2023 = *S. Hieronymi presbyteri opera. Commentarii in Sophoniam, Naum, Iohel*, ed. R. Gryson, Turnhout.
Gryson 2024 = *S. Hieronymi presbyteri opera. Commentarius in Zachariam*, ed. R. Gryson, Turnhout.
Hagendahl 1958 = H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and other Christian Writers*, Göteborg.
Hilberg 1910 = *S. E. Hieronymi Epistulae I-LXX*, ed. I. Hilberg, editio altera supplementis aucta, Vindobonae, Lipsiae.
Hilberg 1912 = *S. E. Hieronymi Epistulae LXXI-CXX*, ed. I. Hilberg, editio altera supplementis aucta, Vindobonae, Lipsiae.
Lagarde 1959 = *S. Hieronymi presbyteri opera. Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*, ed. P. de Lagarde, Turnhout.
Lake 2024 = J. Lake, *'The Malicious Barking of Critics': A Literary-Historical Approach to the* topos *of Anticipated Criticism*, in *The Medieval Chronicle 16*, by E. Kooper, S. Levelt, Leiden, Boston, 128-154.
Lardet 1993 = P. Lardet, *L'apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire*, Leiden, New York, Köln.
Mantelli 2018 = *S. Hieronymi presbyteri opera. Commentarius in Abacuc*, ed. S. Mantelli, Turnhout.
Moreschini 1990 = *S. Hieronymi presbyteri opera. Dialogus adversus Pelagianos*, ed. C. Moreschini, Turnhout.
Pieri 1997 = F. Pieri, *L'esegesi di Girolamo nel* Commentario agli Efesini. *Aspetti storico esegetici e storico dottrinali. Testo critico e annotazioni*, diss. Università di Bologna.
Raspanti 2004 = G. Raspanti, Adgrediar opus intemptatum*: l'*Ad Galatas *di Gerolamo e gli sviluppi del commentario biblico latino*, *Adamantius*, 10, 194-216.
Raspanti 2006 = *S. Hieronymi presbyteri opera. Commentarii in epistulas Pauli apostoli ad Galatas*, ed. G. Raspanti, Turnhout.
Shackleton Bailey 2001 = *Q. Horatius Flaccus. Opera*, ed. D.R. Shackleton Bailey, Monachii et Lipsiae.

Wutz 1914 = F. Wutz, *Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum Hebraicorum des hl. Hieronymus*, 1. H. *Quellen und System der Onomastika*, Leipzig.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 327-355
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.327

CLASSICAL RECEPTION IN THE PAINTINGS OF THE SEVEN WONDERS OF ANTIQUITY BY FRANTIŠEK KUPKA AND SALVADOR DALÍ[*]

Juan Ramón CARBÓ GARCÍA[**], Ainhoa DE MIGUEL IRURETA[***]
(Universidad Católica de Murcia)

Keywords: *classical reception, ancient seven wonders, František Kupka, Salvador Dalí.*

Abstract: *The Czech and Spanish painters and graphic artists František Kupka and Salvador Dalí are renowned examples of the historical avant-garde. The former is considered one of the pioneers of abstract art and Orphic Cubism, while the latter is one of the world's leading exponents of Surrealism. However, beyond this better-known aspect of their work in the history of Art, some of their art works reveal their mastery of classical sources and of a more or less erudite knowledge transmitted around the reception of various themes and conceptions of the ancient world. In this paper, our aim is to analyze these aspects in their depictions of the Seven Wonders of Antiquity, also considering the influence of the works of other artists who reinterpreted these motifs. In the light of this analysis, a symbiosis between antiquity and modernity will become apparent. It will show how these painters were able to integrate even some of their most innovative artistic experiments into the great classical tradition. So, we will try to demonstrate the importance of that tradition in the general framework of the historical avant-garde, through the particular cases studied in painting.*

Cuvinte-cheie: *receptarea tradiției clasice, cele Șapte Minuni ale lumii antice, František Kupka, Salvador Dalí.*

Rezumat: ***Receptarea tradiției clasice în picturile dedicate celor Șapte Minuni ale Antichității realizate de František Kupka și Salvador Dalí***. *Cehul František Kupka și spaniolul Salvador Dalí, pictori și graficieni, sunt exemple reprezentative ale avangardei istorice. Primul este considerat unul dintre pionierii artei abstracte și ai cubismului orfic, în timp ce al doilea este recunoscut drept unul dintre cei mai importanți exponenți ai suprarealismului la nivel mon-*

[*] This article has been carried out within the framework of the *Studia Humanitatis* Research Group of the Catholic University of Murcia.

[**] jrcarbo@ucam.edu ORCID: 0000-0001-8276-0502
[***] ainhoa_de_miguel@hotmail.com ORCID: 0000-0001-6892-1170

dial. Dincolo însă de acest aspect mai bine cunoscut al creației lor în istoria artei, unele dintre lucrările lor demonstrează o profundă stăpânire a surselor clasice și o cunoaștere, într-o măsură mai mare sau mai mică erudită, transmisă prin receptarea diferitelor teme și concepții ale lumii antice. În acest studiu, ne propunem să analizăm aceste aspecte în reprezentările celor Șapte Minuni ale Antichității realizate de cei doi artiști, luând în considerare și influența operelor altor creatori care au reinterpretat aceste motive. În urma acestei analize, va deveni evidentă o simbioză între Antichitate și modernitate, evidențiind modul în care acești pictori au reușit să integreze chiar și unele dintre cele mai inovatoare experimente artistice ale lor în marea tradiție clasică. Astfel, vom încerca să demonstrăm importanța acestei tradiții în cadrul general al avangardei istorice, prin intermediul cazurilor particulare analizate în domeniul picturii.

1. Introduction

In recent years, studies on classical reception have proliferated, particularly in literature and the visual arts. They constitute what has come to be called "a new subject of study in the discipline of History"[1]. At the same time, the present challenges pose new problems for the analysis of the processes and modalities of the phenomena of reception of the classical world.[2] As a result, more modern and original areas for such approaches have emerged, such as those related to popular culture.[3] As far as Art is concerned, the reception can perhaps be perceived in a more obvious way, as new manifestations coexist with the visual remnants of the classical past. As in Literature and thought in general, Art will then reveal itself as one of the clearest areas where we

[1] P. Payen, *L'antiquité et ses réceptions: un nouvel objet d'histoire* (*Antiquité et sciences humaines* 11), Turnhout, 2024.

[2] A. Bakogiani, L. Unceta Gómez, *Classical reception: new challenges in a changing world* (*Trends in classics – pathways of reception* 9), Berlin, 2024.

[3] B.M. Rogers, B. Eldon Stevens (eds.), *Classical Traditions in Science Fiction* (*Classical presences*), Oxford-New York, 2015; K. Dominas, E. Wesolowska, B. Trocha (eds.), *Antiquity in Popular Literature and Culture*, Newcastle upon Tyne, 2016; F. Lozano Gómez, A. Álvarez-Ossorio Rivas, C. Alarcón Hernández (eds.), *The present of antiquity: reception, recovery, reinvention of the Ancient World in current popular culture* (*Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité (ISTA)* 1476), Besançon, 2019; K.F.B. Fletcher, O. Umurhan (eds.), *Classical Antiquity in heavy metal music*, (*Imagines: Classical Receptions in the Visual and Performing Arts*), London-New York, 2020; L. Unceta Gómez, C. Salcedo González, *Clasicismo e identidades contemporáneas. Recepciones clásicas en la cultura de masas*, Madrid, 2024.

can inquire into the classical tradition.[4] In the same way, the creative process of modern art draws on classical sources, both visual and literary.[5]

The classical tradition of ancient Greece and ancient Rome had a surprising and sometimes underestimated impact on avant-garde artistic creation at the beginning of the 20th century. In both Europe and America, the most varied artistic manifestations of the time – from literature to architecture, sculpture and painting, music, decorative arts and advertising posters – bear a significant and profound imprint of the classical Greco-Latin legacy. This imprint also permeates the ideology of politics in the West, from the United States to European republics and monarchies, including fascist and communist totalitarian systems.[6] In the first decades of the 20th century, the remains of the classical world, often literary or archaeological fragments taken out of context, met modernity. As Nora Goldsmith recently pointed out, "Modernism and classical scholarship came together in a vital network of reticulated interactions that crossed almost every area of the discipline into modern art and writing and back again. Above all, the modernist obsessions with the fragment reacted in tandem with the intense activity of classical scholars who were unearthing deciphering, and disseminating the pieces of antiquity for modernity".[7] Thinking about the importance of ancient fragments of architecture and sculpture in modernism became more extensive and profound. In this sense, the Seven Wonders of Antiquity, which included some of the most astonishing and spectacular architectural and sculptural works, according to the assessments made by Greek and later Roman authors, are a paradigmatic case in point.

By the end of the 19th century, the first excavations had already been carried out and Archaeology had become a much more systematic discipline, being a widely used tool for historical and anthropological research since the beginning of the 20th century. The discovery of real,

[4] M. Silk, I. Gildenhard, R. Barrow, *The Classical Tradition: Art, Literature, Thought*, Malden, MA-Oxford-Chichester, 2014.

[5] J. Harrison, M. Lindner, L. Unceta Gómez, *Playful classics: classical reception as a creative process* (*Imagines – classical receptions in the visual and performing arts*), London, 2024.

[6] A. Ortega Garrido, *Vanguardia y mundo clásico grecolatino en España* (*Casa de la Riqueza: Estudios de Cultura de España* 22), Madrid, 2012, 11.

[7] N. Goldschmidt, *Fragmentary modernism: the classical fragment in literary and visual cultures, c.1896-c.1936* (*Classical presences*), Oxford, 2024, 182.

even tangible, remains of some of the Seven Wonders of Antiquity may have contributed, on the one hand, to a more scientific and rational understanding of these great works of art and, on the other, to increasing their fame and legend. These would no longer be fantastic images, but real monuments, the remains of which can be touched and measured, allowing for a composition of place that gives a more accurate picture of what they were. This approach to the Wonders, based on direct data, reinforces many of the ideas about their majesty, their prodigious technique, their spectacular size and their beauty. In the words of John and Elizabeth Romer, "their excavation reveals the foundations of a dream so powerful that its images still echo around us".[8] There is also the importance of Western travellers who visited what is now Greece, Cyprus, Turkey, Syria, Iraq, Egypt and North Africa in search of ancient sites, monuments and antiquities to excavate, acquire and send home. The activities of these travellers and collectors, and what they found and looted on many occasions, contributed significantly to the development of major museums in Europe and the United States.[9]

In this paper, our aim is to analyse the classical reception in the paintings of the Seven Wonders of Antiquity by two world-renowned painters and graphic artists of the historical avant-garde: the Czech František Kupka, considered one of the pioneers of abstract art and Orphic Cubism, and the Spaniard Salvador Dalí, one of the world's leading exponents of Surrealism. For this analysis, we will consider the influence of the works of other preceding artists who also reinterpreted these motifs. In the same way, the details of the wonders reflected in their paintings will be studied and contrasted with the information transmitted by classical sources. The information from later sources is also part of the chain of transmission and reception of textual knowledge about the Seven Wonders of the Ancient World. Finally, we will also consider the data provided by archaeological excavations in the second half of the 19th century and the beginning of the 20th century.

[8] J. Romer, E. Romer, *The Seven Wonders of the World: a history of modern imagination*, London, 1995, 12.

[9] M. Greenhalgh, *Plundered empire: acquiring antiquities from Ottoman lands* (*Heritage and Identity* 6), Leiden, 2019, 141-500.

2. The reception of the Seven Wonders of Antiquity in the early 20th century.

The canonical list of the Seven Wonders of Antiquity includes the Pyramids of Egypt, the Hanging Gardens of Babylon, the Temple of Artemis at Ephesus, the Statue of Zeus at Olympia, the Mausoleum of Halicarnassus, the Colossus of Rhodes, and the Lighthouse of Alexandria. Since the creation of the first lists by Antipater of Sidon[10] or Philo of Byzantium,[11] they have been a source of artistic inspiration. Likewise, the tradition of these great masterpieces of Antiquity can be traced through a cultural transmission that takes up the data from classical sources, while being enriched by successive contributions over the centuries.

As an iconographic theme throughout the history of Art, they can be visually traced from Maarten van Heemskerck's *Octo Mundi Miracula* series.[12] From that moment, which we can define as the visual embodiment of the canonical list of the Wonders, and onwards the images relating to these ancient great works of art have been creating a cultural and iconographic legacy that has been highly valued by artists. In Dalí's painting production, for example, all this artistic heritage is combined with the data and images provided by the scholarly dissemination of the early 20th century, revealing not only the influence of earlier artists and works, but also the informed knowledge of both ancient sources and contemporary studies.

Since van Heemskerck's almost fantastic conception of the world of wonders, the image of the Seven Wonders has become not so much a miracle as a process studied from an engineer's point of view. This is a reconstruction of the past based on scientific principles, a fact that Romer and Romer called "the beginning of scholarly truthfulness".[13] The Seven Wonders had gone from being prodigious images to rational structures.

Moreover, from 1864 onwards, a series of popular science books were published in France under the name of *Bibliotheque des merveilles* (*Library of Wonders*), under the direction of Edouard Charton, by the

[10] Antipater of Sidon, *Greek Anthology*, IX, 58.

[11] Philo of Byzantium, *De Septem Orbis Spectaculis*.

[12] *Octo Mundi Miracula*, Antwerp, 1570-1572. Designs by Maarten van Heemskerck and engravings by Philippe Galle.

[13] J. Romer, E. Romer, *op. cit.*, 234.

Hachette publishing house, one of the most important publishers in 19th century Europe.[14] This work was a great success even after the disappearance of the collection in 1895, and reflects a taste for the astonishing, for triumphs or wonders, which can be traced in numerous publications of the 19th century.[15] Within this collection we should highlight Augé's work, *Voyage aux Sept Merveilles du Monde*. Although it is more the testimony of a traveller than a scholarly study, it provides a wealth of ancient data and sources, as well as images of the reconstructions of these great works of art by the architect Louis Bernier, with engravings by Sidney Barclay. These engravings provided new visions of the Seven Wonders, being among the first representations to show the Colossus with his legs together, a posture that the author argues was based on a coin of the Roman emperor Tiberius,[16] or the processional road in front of the Pyramids. These images will have a significant influence on later depictions of the Seven Wonders by various early 20th century artists, such as František Kupka.

Thanks to the discoveries of the different archaeological campaigns and following the line of the scientific popularisation treatises

[14] M-L. Aurenche, *L'invention des magazines illustrés au XIXe siècle, d'après la Correspondance générale d'Édouard Charton (1824-1890)*, in *La lettre et la presse: poétique de l'intime et culture médiatique, 2: La lettre comme laboratoire*, ed. G. Pinson (*Médias 19, Littérature et culture médiatique*), Québec, 2012.

[15] C. Sablonnière, *Una constelación de maravillas: antecedentes, avatares e implicaciones epistemológicas de las bibliotèques des merveilles (1860-1920)*, in *La colección. Auge y consolidación de un objeto editorial (Europa/Américas, siglos XVIII-XXI)*, eds. C. Rivalán Guégo, M. Nicoli, Bogotá, 2017, 142: "A perusal of the catalogues of the national libraries of various countries reveals a nebula of 'wonders' among 19th century publications (...) Numerous reprints of the *Livre des Merveilles* by Jean de Mandeville rub shoulders with scientific works such as *Les merveilles de l'homéopathie* (1832, Bibliothèque National de France), religious works such as *The wonders of divine love* (1850, Library of Congress, USA), more prosaic works such as *The wonders of a toy shop* (1850, LOC) and tales of travel and discovery: *The marvels of the New West* (1887, LOC), *Les merveilles d'Espagne* (1900, BNF), not forgetting of course *Alice's Adventures in Wonderland*, which has been a lively success since 1865." (English translation from the French original).

[16] L. Augé, *Voyage aux Sept merveilles Merveilles du Monde*, Paris, 1878, 19: "a Rhodian medal, probably struck by Tiberius and depicting on its reverse a standing Apollo, nude, with his forehead surrounded by rays, his right hand advancing as if in a gesture of protection, his left hand resting on his side and holding a light cloth down from his shoulder. It seems likely that we can recognise an abridged reproduction of the famous Colossus and it is from this that the artist drew inspiration for his restoration." (English translation from the French original).

of the 19th century, new studies on the wonders of the past appeared at the beginning of the 20th century. These are works published in several volumes that aim to bring together a wide range of great art works of the past, including the Seven Wonders, with the direct precedent of Augé's work.

These "encyclopaedic" works compiled several studies by various authors together with a large number of maps and illustrations. This is the case with *Hutchinson's History of the Nations*. In four volumes, it attempts to present a comprehensive and visual survey: *A Popular, Concise, Pictorial, and Authoritative Account of Each Nation from the Earliest Times to the Present Day*.[17] Throughout its pages there are several images of some of the Seven Wonders, such as reconstructions of the Pyramids, the city of Babylon in general and its Hanging Gardens in particular, and the Mausoleum of Halicarnassus. Of particular interest, however, is the case of the depiction of the Colossus, a copy of a painting by František Kupka from 1906, and later to be found again in another popular science work by Hammerton.[18]

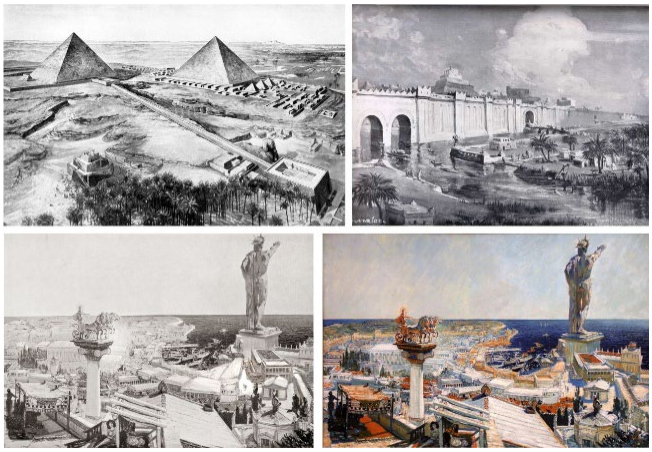


Fig. 1. Images of some of the Wonders in *Hutchinson's History of the Nations*. Top left, *The Pyramids of Giza*; top right, *Babylon restored*; bottom left, *The Port of Rhodes*. Bottom right: František Kupka's *The ancient city of Rhodes with the Colossus*, 1906. Centre for Modern and Contemporary Art, Praga.

[17] W. Hutchinson (ed.), *Hutchinson's History of the Nations*, London, 1915.

[18] S.J.A. Hammerton, *Wonders of the past. A world-wide survey of the marvellous works of man in ancient times written by the leading modern authorities*, New York, 1937.

The Colossus of Rhodes also appears in another pictorial work, with the same well-known posture that anticipates the Dalinian representation to which we will refer soon. In Muñoz Degrain's canvas, conceived in 1905 during the painter's second trip to the Middle East while passing through the port city of Rhodes, the artist depicts in detail the celebration of ancient festivities in honour of Pallas Athena. These are dominated by the gigantic shadow of the legendary statue looming in the background, in a pose similar to Maryon's reconstruction: with one hand like a visor to protect himself from the sun, anticipating Kupka's perspective and Dalí's image.[19] This kind of depiction combines artistic inspiration with knowledge based on data from both literary sources and archaeological discoveries. In this way, as we will see with Dalí's work, the artistic result is much richer in meaning and, without detracting from originality and creativity, it is in most cases closer to the original wonder.

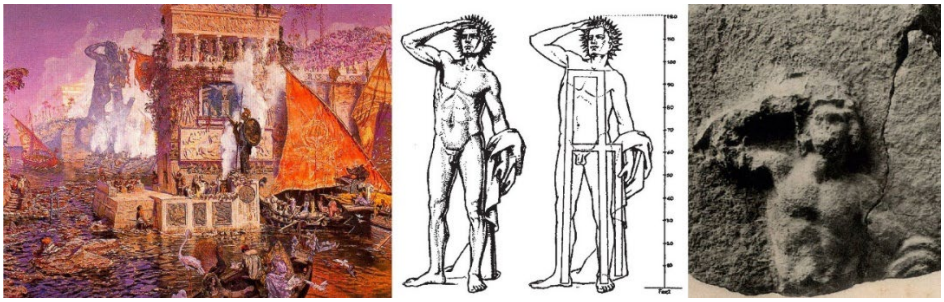


Fig. 2. On the left: Antonio Muñoz Degrain's *The Colossus of Rhodes*, 1905. Centre: reconstruction of Maryon, based on a relief (on the right) found in Rhodes (H. Maryon, *The Colossus of Rhodes*, *JHS*, 76, 1956, 68-86, cit. 71-72).

Following on from the information provided by the popular science works mentioned above, a few years after Hutchinson's book, in 1937, it was published *Wonders of the past. A world-wide survey of the marvellous works of man in ancient times written by the leading modern authorities*.[20] As can be deduced from the title itself, this is an attempt at a more "academic" approach to the subject of wonders, thanks to the contributions of experts. Among them we find Arthur Hamilton Smith and Frederick Norman Pryce, both curators of the

[19] H. Maryon, *The Colossus of Rhodes*, *JHS*, 76, 1956, 68-86.
[20] S.J.A. Hammerton, *op. cit.*

British Museum, and the latter also editor of the *Journal of Hellenic Studies*, from 1924 to 1938; also, Margaret A. Murray, considered the first woman Egyptologist and the first woman to be appointed professor of archaeology in the UK;[21] and John Adams Brendon, author of a number of studies on history.[22] In addition to including some of the earliest published photographs of the Pyramids, there are watercolours of the Colossus – a copy of the work by Kupka mentioned above –, of the Olympic Zeus and Babylon – both by Charles M. Sheldon.

A few years earlier, the same publisher – Hammerton – had published *Wonders of the past: the romance of antiquity and its splendours*.[23] This work does not include all the Wonders of Antiquity, but only contains information on the Mausoleum, by Frederick Norman Pryce, again with illustration by Sheldon, based on the original by J. J. Stevenson, and which is remarkably reminiscent of Barclay's engraving for Augé's *Voyage aux Sept Merveilles du Monde*.

A series of colour illustrations by different artists of the time were commissioned for these two publications by Hammerton. They include and perpetuate the whole of the previous iconographic tradition, but with new and more reliable details, the result of archaeological findings. This kind of image, in colour and with a great deal of detail, accompanied by texts with data and information of a certain rigour about the Wonders, provided the public with a much broader and deeper knowledge. In this sense, they will be admired not only as vestiges of an unknown and astonishing world, but as almost tangible realities that can be studied and even be emulated.

From this time onwards, and especially from the end of the 20th century, the idea of "Seven Wonders" as a compendium of excellence gradually drifted towards the most varied repertoires, both in terms of the subject matter and the space or time to which they refer. Similarly, the expression "eighth wonder" is generalised to apply to anything extraordinary in its qualities. The new lists of wonders will be made

[21] R. Whitehouse, *Margaret Murray (1863-1963): Pioneer Egyptologist, Feminist and First Female Archaeology Lecturer*, *Archaeology International,* 16, 2012-2013, 120-127.

[22] J.A. Brendon, *The ancient world from Early Egypt and Babylonia to the decline of Rome*, London, 1924; this book went through eight editions in only two years.

[23] S.J.A. Hammerton, *Wonders of the past: the romance of antiquity and its splendours*, New York-London, 1923.

based on polls, popular votes or the personal judgement of an expert on a certain topic or any fan of a particular subject. Thus, today we can find lists of natural wonders, wonders of each country, wonders of engineering, of business management, of physics, of technology, of the universe, of microbiology, of geology and even of gastronomy.

The presence of the Seven Wonders in popular culture has demonstrated not only the survival of this idea, but also its deep assimilation into Western culture at all levels. The profound impact of their legacy on our cultural heritage is undeniable and we can affirm that they constitute an outstanding benchmark of our very essence as a civilisation. Their influence is not only confined to academic or scholarly spheres but can be traced in popular culture, especially in mass culture, through industries such as cinema and even later, television, comics and video games.[24]

3. František Kupka

At the beginning of the 20th century, the artist František Kupka produced a series on the Seven Wonders that reflects the shift in painting towards abstraction and anticipates Dalí's designs. These art works can be included within the current of Symbolism, a movement that influenced his beginnings, as well as Neo-Impressionism and Modernism[25].

Shortly before, between 1904 and 1906, Kupka had studied sociology and ethnography in order to document himself for the illustrations that would contribute to the success of *Man and the Earth*, a six-

[24] A. De Miguel Irureta, J. R. Carbó García, *Ludus Thronis: De novem orbis miraculis – The Wonders of the Ancient World in George R. R. Martin's A Song of Ice and Fire*, in *Game of Thrones. A View from the Humanities. 1. Time, Space and Culture*, A. Álvarez-Ossorio, F. Lozano, R. Moreno Soldevilla, C. Rosillo-López eds., London, 2023, 21-52; A. De Miguel Irureta, *Las siete maravillas de la Antigüedad en los soportes de la cultura popular*, *H-ART Revista de historia, teoría y crítica de arte*, 18, 2024, 57-77.

[25] Kupka's works are generally subjected to copyright. However, in the case of his depictions of the Seven Wonders of Antiquity, they were the subject of an early publication in the 1909 special Christmas volume of the monthly magazine *Je sais tout*, in Paris. This led to them being republished in other media, some of which we will mention here, and which can now be found on numerous Internet sites (e.g. http://suriyakantha.chez.com/Galleryk.htm). Their reproduction in the pages of our article is due to the general dissemination of these specific works and to a policy of *fair use* of the images, without any profit motive and only with an academic purpose.

volume geographical and historical encyclopaedia by Élisée Reclus, which was published posthumously between 1905 and 1908.[26] With a total of 105 drawings, this series is Kupka's most extensive and valuable collection of illustrations, and demonstrates the depth and breadth of his research and documentation on the subject. Before illustrating the book, Kupka read it in its entirety, so the result is coherent and extensive. His illustrations show human civilizations and their imprint over the millennia while reflecting his symbolist spirit. These drawings secured Kupka's reputation in the illustrated book industry and earned him further commissions for literary texts, both ancient and modern.[27] This experience would help Kupka to learn more about the great art works of the past and awaken his interest in reflecting some of the Wonders.

In the depiction of Babylon and the Colossus of Rhodes, Kupka collects the data obtained from the reading of Reclus' work:

> "And were not the Hanging Gardens of the Babylonian kings also artificial paradises, superimposed in terraces high above vaulted floors and receiving abundant water raised by powerful hydraulic machines?".[28]

> "For about fifty years the famous bronze Colossus of Cares stood at the end of the harbour: the huge mass, overturned and broken by an earthquake more than twenty-one centuries ago, lay on the ground for almost nine hundred years before being sold to Jewish goldsmiths. The monument had been consecrated, not to the Doric Apollo, but to Helios, to the Sun itself, to the Conqueror and Creator star, free of any symbol, so that Rhodes became known par excellence as the Bride of the Sun".[29]

This is how Kupka imagines and represents his Colossus, with the radiated crown on his head, a typical attribute of Helios, standing at the end of the harbor pier, greeting the Sun. Curiously, the Colossus does not appear in the characteristic position of legs apart on the mouth of the harbor, but with legs together on a large base.[30] The former was an image with a long iconographic tradition, since the visual representation of the canonical list of the Seven Wonders by Maarten

[26] E. Reclus, *L'Homme et la Terre,* Paris, 1905-1908.

[27] J. Cornuault, *Frantisek Kupka, les illustrations et l'ambiance plastique de* L'Homme et la Terre, *Cahiers Élisée Reclus,* 1997.

[28] E. Reclus, *op. cit.*, 501. (English translation from the French original).

[29] E. Reclus, *op. cit.*, 372. (English translation from the French original).

[30] See **Fig. 1**.

van Heemskerck in 1570, as we have already pointed out. This change could be explained by a greater knowledge of the materials and construction techniques of the time, which would lead to questioning the viability of the open-legged stance. It was also perhaps due to the influence of Augé's work, to which we have already referred, which speaks of this appearance as an "extravagant fable born of the fantastic imagination of Blaise de Vigenère".[31] It also includes the reconstruction made by another Frenchman, the architect Louis Bernier,[32] where the statue appears in a stance practically identical to that of Kupka.

In addition to this version of the Colossus dominating the port and the city of Rhodes, Kupka carried out another painting of the same wonder. This time it was seen from the sea and all the details of the other version remain in place. Only the perspective changes, like two photos of the same work of art made from different angles.



Fig. 3. František Kupka's Wonders: on the left, Babylon; centre, the Sphynx and the Pyramids; on the right, second version of the Colossus of Rhodes.

[31] L. Augé, *op. cit.*, 16 (English translation from the French original). He also attributes this aspect to the chronicles of travellers and to the fantastic conceptions of some engravings that have popularized this legend. The stance with open legs over the mouth of the harbour seems to have its origin in the testimony of a traveller from Italy on a pilgrimage to Jerusalem, who stopped in Rhodes around 1394 or 1395. Nicolás de Martoni, *Liber peregrinationis ad loca sancta*: *In capite moli, est quaedam ecclesia vocabuli Sancti Nicolai et dictum ac certificatum fuit michi quoddam magnum mirabile quod, antiquo tempore, fuit quidam magnus ydolus, sic mirabiliter formatus quod unum pedem tenebat in capite dicti moli ubi est ecclesia Sancti Nicolai et alium pedem tenebat in capite alterius moli ubi sunt molendina quae mola distant unum ab alio per medium mileare super quibus stabat squaratus et rectus*. Cfr. L. Le Grand, *Relation du pèlerinage de Nicolás de Martoni (1394-1395)*, *Revue de l'Orient Latin*, III, 1984, 566-669, cit. 585.

[32] L. Augé, *op. cit.*, 17.

On the other hand, the photograph of the Sphinx and the Pyramids that appears in Augé's work helps Kupka to situate the scene he wants to create. He uses the same framing of Barclay's engraving, as is also the case with his painting of the Mausoleum of Halicarnassus, which practically copies Barclay's image. The literary description of the Hanging Gardens of Babylon is perfectly captured in its visual representation, which combines the idea of gardens superimposed on terraces with the shape of a Mesopotamian ziggurat.

The Temple of Artemis in Ephesus painted by Kupka visually captures the descriptions of ancient sources, as it presents it as much more than a building of colossal dimensions on a large plinth of marble steps. It reflects the idea of a forest of columns, whose bases were beautifully carved.[33] Likewise, it seems that Kupka knew well the information about the history of the Artemision. He reflects some smoke wisps that refer to the great fire in 356 B.C., at the hands of an arsonist who wanted to pass to posterity, whose name was Herostratus.[34]

---

[33] The 36 carved columns are described by Pliny, *Natural History*, XXXVI, 95: *Graecae magnificentiae vera admiratio exstat templum ephesiae dianae cxx annis factum a tota asia. In solo id palustri fecere, ne terrae motus sentiret aut hiatus timeret, rursus ne in lubrico atque instabili fundamenta tantae molis locarentur, calcatis ea substravere carbonibus, dein velleribus lanae. Universo templo longitudo est ccccxxv pedum, latitudo ccxxv, columnae cxxvii a singulis regibus factae lx pedum altitudine, ex iis xxxvi caelatae, una a Scopa. Operi praefuit Chersiphron architectus. Summa miraculi epistylia tantae molis attolli potuisse; id consecutus ille est aeronibus harenae plenis, molli clivo super capita columnarum exaggerato, paulatim exinaniens imos, ut sensim opus in loco sederet. Difficillime hoc contigit in limine ipso, quod foribus inponebat; etenim ea maxima moles fuit nec sedit in cubili, anxio artifice mortis destinatione suprema. Tradunt in ea cogitatione fessum nocturno tempore in quiete vidisse praesentem deam, cui templum fieret, hortantem, ut viveret: se composuisse lapidem. Atque ita postera luce apparuit; pondere ipso correctus videbatur. Cetera eius operis ornamenta plurium librorum instar optinent, nihil ad specimen naturae pertinentia*. According to Herodotus, Croesus promoted most of the columns of the Temple, which is proven by the inscriptions on some of them – preserved in the British Museum – containing the sentence "King Croesus dedicated it"; Herodotus, *Histories*, I, 92: ἐν δὲ Ἐφέσῳ αἵ τε βόες αἱ χρύσεαι καὶ τῶν κιόνων αἱ πολλαί. Cfr. J. Murcia Ortuño, *Éfeso, síntesis de Grecia y Roma*, Madrid, 2012, 39.

[34] Valerius Maximus, *Factorum ac dictorum memorabilium libri IX*, 8, 14, ext.5: *Illa uero gloriae cupiditas sacrilega: inuentus est enim qui Dianae Ephesiae templum incendere uellet, ut opere pulcherrimo consumpto nomen eius per totum terrarum orbem dissiceretur, quem quidem mentis furorem eculeo inpositus detexit. Ac bene consuluerant Ephesii decreto memoriam taeterrimi hominis abolendo,*

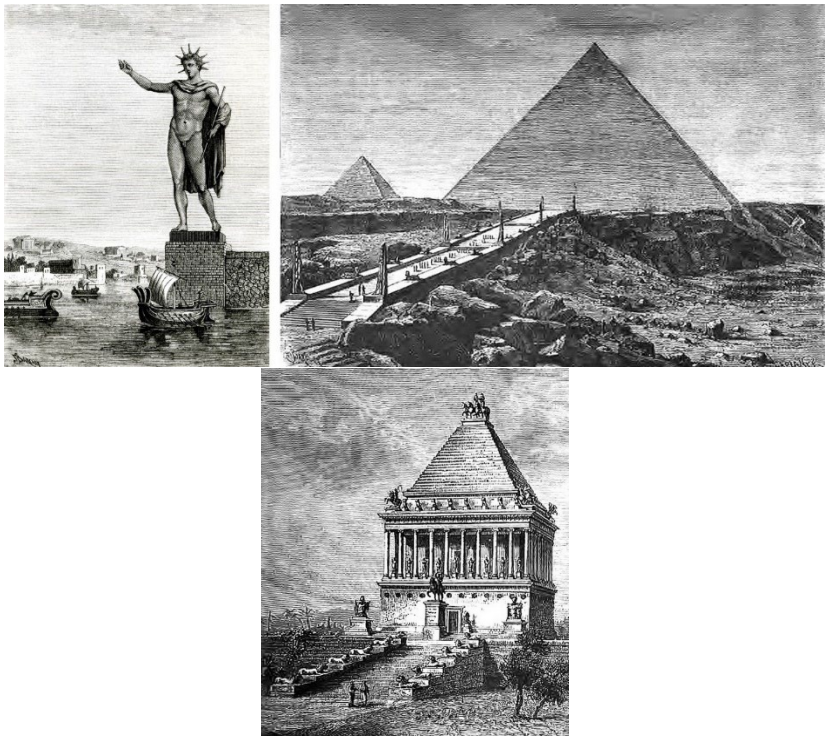


Fig. 4. Sidney Barclay's engravings based on Louis Bernier's designs for Augé 1878. On the left, the Colossus of Rhodes; in the center, the Pyramids; on the right, the Mausoleum of Halicarnassus.

nisi Theopompi magnae facundiae ingenium historiis eum suis conprehendisset. And also Strabo, *Geography*, XIV, 1, 22: Τὸν δὲ νεὼν τῆς Ἀρτέμιδος πρῶτος μὲν Χερσίφρων ἠρχιτεκτόνησεν, εἶτ᾽ ἄλλος ἐποίησε μείζω: ὡς δὲ τοῦτον Ἡρόστρατός τις ἐνέπρησεν, ἄλλον ἀμείνω κατεσκεύασαν συνενέγκαντες τὸν τῶν γυναικῶν κόσμον καὶ τὰς ἰδίας οὐσίας, διαθέμενοι δὲ καὶ τοὺς προτέρους κίονας: τούτων δὲ μαρτύριά ἐστι τὰ γενηθέντα τότε ψηφίσματα, ἅπερ ἀγνοοῦντά φησιν ὁ Ἀρτεμίδωρος τὸν Ταυρομενίτην Τίμαιον καὶ ἄλλως βάσκανον ὄντα καὶ συκοφάντην (διὸ καὶ Ἐπιτίμαιον κληθῆναι) λέγειν ὡς ἐκ τῶν Περσικῶν παρακαταθηκῶν ἐποιήσαντο τοῦ ἱεροῦ τὴν ἐπισκευήν: οὔτε δὲ ὑπάρξαι παρακαταθήκας τότε, εἴ τε ὑπῆρξαν, συνεμπεπρῆσθαι τῷ ναῷ: μετὰ δὲ τὴν ἔμπρησιν τῆς ὀροφῆς ἠφανισμένης, ἐν ὑπαίθρῳ τῷ σηκῷ τίνα ἂν ἐθελῆσαι παρακαταθήκην κειμένην ἔχειν; Ἀλέξανδρον δὴ τοῖς Ἐφεσίοις ὑποσχέσθαι τὰ γεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἀναλώματα, ἐφ᾽ ᾧ τε τὴν ἐπιγραφὴν αὐτὸν ἔχειν, τοὺς δὲ μὴ ἐθελῆσαι, πολὺ μᾶλλον οὐκ ἂν ἐθελήσαντας ἐξ ἱεροσυλίας καὶ ἀποστερήσεως φιλοδοξεῖν: ἐπαινεῖ τε τὸν εἰπόντα τῶν Ἐφεσίων πρὸς τὸν βασιλέα, ὡς οὐ πρέποι θεῷ θεοῖς ἀναθήματα κατασκευάζειν.

The statue of Zeus at Olympia has been described by numerous sources. In all of them, mention is made of its colossal size: the statue was over 12 meters high, even though it was a seated figure, and the base of the throne added a few meters more, so it gave the impression of not fitting in the temple, as reported by Strabo[35] and reflected by Kukpa in his depiction of it.

Regarding the Pharos of Alexandria, Kupka's representation shows a lighthouse in the middle of a rough sea tossing a boat, a detail that Dalí copied, as we shall see shortly. It seems that the Czech painter did know the architectural layout, as it reflects a square base, a more or less octagonal central body and a circular upper body, showing the similarity between the Lighthouse and some of the towers of the oldest and largest mosques, called minarets (from the Arab word *al-manāra*, which means "house of light", "lighthouse"). The traditional shape of the minarets built in Egypt after the Arab conquest in the 7th century was the same as the structure of the Lighthouse, i.e., square base, octagonal central section and cylindrical shape at the top.[36] The representation of the middle part as a spiral octagonal tower has much to do with Herodotus' description of Babylon and the temple of Zeus-Bel – the *Etemenanki*, the Babylonian ziggurat –, the Tower of Babel of Biblical tradition, which also influenced Maarten van Heemskerck's depiction of the Lighthouse.[37]

---

[35] Strabo, *Geography*, VIII, 3, 30: μέγιστον δὲ τούτων ὑπῆρξε τὸ τοῦ Διὸς ξόανον, ὃ ἐποίει Φειδίας Χαρμίδου Ἀθηναῖος ἐλεφάντινον, τηλικοῦτον τὸ μέγεθος ὡς καίπερ μεγίστου ὄντος τοῦ νεὼ δοκεῖν ἀστοχῆσαι τῆς συμμετρίας τὸν τεχνίτην, καθήμενον ποιήσαντα, ἁπτόμενον δὲ σχεδόν τι τῇ κορυφῇ τῆς ὀροφῆς ὥστ' ἔμφασιν ποιεῖν, ἐὰν ὀρθὸς γένηται διαναστάς, ἀποστεγάσειν τὸν νεών.

[36] About this issue, A. De Miguel Irureta, *La recepción de las Maravillas de la Antigüedad en España a través de los testimonios de viajeros a Egipto entre el s. XII y los albores del XVI*, *El Futuro del Pasado: revista electrónica de historia*, 11, 2020, 31-52.

[37] Herodotus, *Histories*, I, 181, 3-4: ἐν δὲ τῷ ἑτέρῳ Διὸς Βήλου ἱρὸν χαλκόπυλον, καὶ ἐς ἐμὲ ἔτι τοῦτο ἐόν, δύο σταδίων πάντῃ, ἐὸν τετράγωνον. ἐν μέσῳ δὲ τοῦ ἱροῦ πύργος στερεὸς οἰκοδόμηται, σταδίου καὶ τὸ μῆκος καὶ τὸ εὖρος, καὶ ἐπὶ τούτῳ τῷ πύργῳ ἄλλος πύργος ἐπιβέβηκε, καὶ ἕτερος μάλα ἐπὶ τούτῳ, μέχρι οὗ ὀκτὼ πύργων. ἀνάβασις δὲ ἐς αὐτοὺς ἔξωθεν κύκλῳ περὶ πάντας τοὺς πύργους ἔχουσα πεποίηται. Μεσοῦντι δέ κου τῆς ἀναβάσιος ἐστὶ καταγωγή τε καὶ θῶκοι ἀμπαυστήριοι, ἐν τοῖσι κατίζοντες ἀμπαύονται οἱ ἀναβαίνοντες. The appropriation of the helicoidal tower as an oriental prototype in European art is defended in W. Born, *Spiral Towers in Europe and their oriental Prototypes*, *Gazette des Beaux-Arts*, XXIV, 1943, 233-248.

The images made by Kupka must have influenced to a greater or lesser extent the later series on the Seven Wonders of Antiquity by Salvador Dalí, as well as other depictions related to the most unsuspected areas. Such would be the case of a 1930s illustration of the Milwaukee Road –officially Chicago, Milwaukee, St. Paul and Pacific Railroad–, a U.S. railroad that literally used Kupka's designs, as they have been published in the 1909 special Christmas volume of the monthly magazine *Je sais tout*, in Paris, to publish an advertising poster depicting the Seven Wonders of the Ancient World. As we can see, it was no longer just a matter of inspiration or influence of one work on another, but of reusing the same image that has been successful in its representation and has managed to become an iconic model of the theme it embodies.

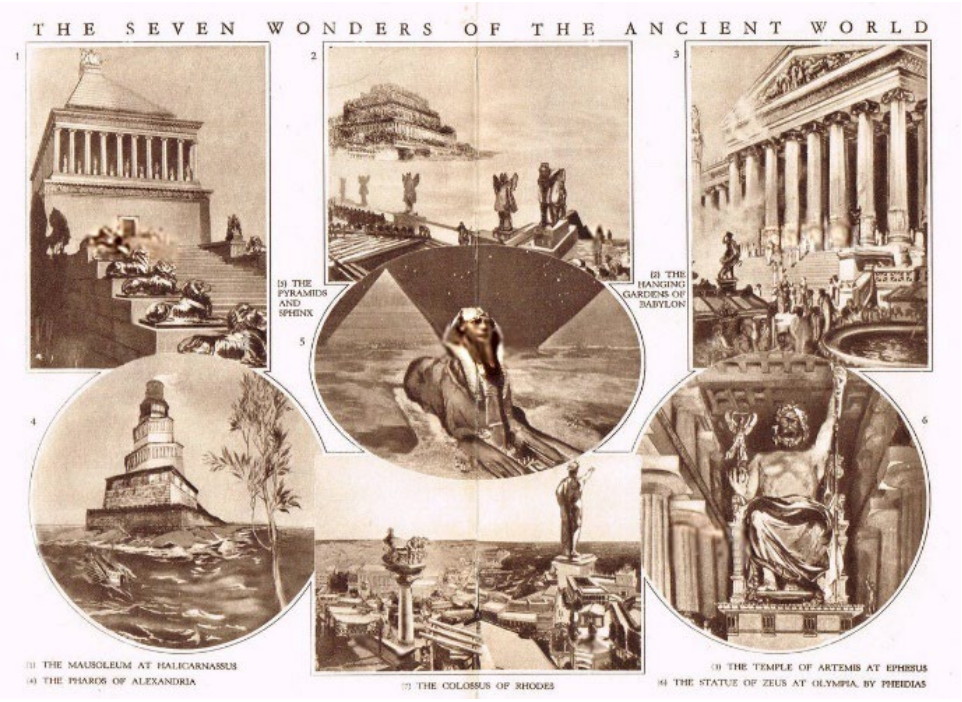


Fig. 5. The Seven Wonders of the Ancient World, Milwaukee Road Magazine, c. 1930. Here we can see a direct copy of the representations of the wonders made by František Kupka.

4. Salvador Dalí

Dalí's traditional interest in cinema dates back to 1929, when he co-wrote with filmmaker Luis Buñuel the screenplay for "Un chien andalou", one of the first surrealist films in history.[38] It must be taken into account that Dalí's creative activity was very varied and heterogeneous: in addition to his pictorial work, for example, he collaborated in the decoration of some Russian ballets and, as we have said, in the world of cinema.[39]

In 1954, he participated in an ambitious project along the same lines. He was commissioned to create several designs for a film shot on Cinerama, "The Seven Wonders of the World", although unfortunately his paintings were never used in the final cut. In this film, writer, traveller and radio and television host Lowell Thomas –this time also a producer– searches the world for natural and man-made wonders, inviting the viewer to try to update the ancient Greek list of the Wonders of the World.[40] This film project provided incredible views of natural landscapes such as Niagara Falls, bird's eye views of monuments such as St. Peter's in the Vatican, Greek and Roman ruins, or even rather ethnographic images of different peoples, such as Watusi warriors or Japanese geishas.[41] Although it had little to do with the canonical list of the Seven Wonders of Antiquity, it was a new and updated approach to the increasingly popularized theme of wonders.

When designing his paintings, Dalí seems to be very well informed about Antiquity and particularly on the Wonders. He reflects

[38] F. Fanés, *Salvador Dalí, cineasta sin films*, in *Surrealistas, surrealismo y cinema*, J. Pérez Perucha ed., Barcelona, 1991, 169-184.

[39] A. Ortega Garrido, *op. cit.*, 132-175. As it happens with Kukpa's, Dalí's art works are generally subjected to copyright. The representations of Salvador Dalí's wonders are subject, like the rest of his artistic work, to a copyright held by the Spanish State, which has ceded them to the Gala-Dalí Foundation for their exploitation. These paintings and some of his sketches can be seen in the catalogue of art works by the genius of Cadaqués, on the Foundation's website: https://catalogues.salvador-dali.org/catalogues/es/catalogo-razonado-pinturas/obras/. Catalogue numbers: P689, P690, P691, P692, P693, P694, P695, P1148, P1149. Their reproduction in the pages of our article is due to the general dissemination of these specific works and to a policy of fair use of the images, without any profit motive and only with an academic purpose.

[40] H. Reeves, *This Is Cinerama*, *Film History*, 11, 1, 1999, 85-97.

[41] K. Holston, *Movie Roadshows: A History and Filmography of Reserved-Seat Limited Showings, 1911-1973*, London, 2013, 116-117.

the influence of the images we have just seen in the works of scholarly popularization and, especially, of Kupka's artwork. All this iconographic tradition that became so popular in the first half of the 20th century led to Dalí's overflowing fantasy. The resulting images, of great visual strength, show part of the typically Dalinian universe, while at the same time indicating Dalí's knowledge of classical art. As Blázquez pointed out, "the painter from Cadaqués was not only well informed about classical myths but also about the works of art in Antiquity that dealt with those myths".[42] The artist managed to capture in his creations not only the set of these great works of art of the ancient world in their context, but also perfectly interpreted the main characteristics of each one, such as their monumentality, their functionality and even their immutability.

With an almost photographic precision, Dalí emphasizes the monumental scale of the Colossus, highlighted even more by the point of view of the composition, from a lower perspective, and whose shape is silhouetted against a background of clouds typical of the painter's production. It shows a muscular figure, reminiscent of Michelangelo's art works, looking upwards and trying to avoid being dazzled by the sunlight, making a visor with his hand. It is curious, and even enigmatic, that the statue, which represents Helios with the characteristic rays that emerge from his head, is dazzled by the light that seems to emanate from himself.

It is incredible that not a single image of the Colossus has survived to our days, even though there are coins from Rhodes that possibly represent the face of the god Helios that the statue showed, or the relief that appears in the study of Maryon which we have already referred to. This lack of information has conditioned the image that has come down to us from the Renaissance engravings, a naked statue with its legs spread on the mouth of the harbour, sometimes holding a lighted torch in its raised hand, as a lighthouse. Today we can be sure that this position would be totally unfeasible at the time it was built, even if we consider that the interior of the statue was filled with stones and crossbeams, as Philo of Byzantium and Pliny pointed out.[43]

---

[42] J.M. Blázquez Martínez, *El mundo clásico en Dalí*, *Goya: Revista de arte*, 265-266, 1998, 238-249, cit. 248.

[43] Pliny, *Natural History*, XXXIV, 18, 41: *Vasti specus hiant defractis membris; spectantur intus magnae molis saxa, quorum pondere stabiliverat eum constituens*.

Obviously, the traditional image is much more attractive and romantic, but the reality would be closer to a straight sculpture, with feet together, in the style of the archaic kuroi, but with the most advanced technique inherited from Lysippus and perfected by Chares of Lindos for the occasion. Philo also gives us another clue as to its appearance by relating that the statue was set on one – and only – large marble base, so that the feet could not have been far apart. If the statue had had its legs open over the mouth of the harbour, two bases would have been necessary and, with the precision that Philo speaks of, it would have been a fact that he would not have omitted.[44] Dalí does not interpret the fantastic image of open legs with ships passing between them, but represents one of the most faithful images to what could have been the original Colossus. At least, we can venture it thanks to data from old sources, as we can see not only in the final result but also in the sketches and early versions.



Fig. 6. Salvador Dalí: *The Colossus of Rhodes*, 1954. On the left, finished work; centre, a study; on the right, first design.

[44] Philo of Byzantium, *De septem orbis spectaculis*, 4, 3: Ὑποθεὶς δὲ βάσιν ἐκ λευκῆς καὶ μαρμαρίτιδος πέτρας ἐπ᾽ αὐτῆς μέχρι τῶν ἀστραγάλων πρώτους ἤρεισε τοὺς πόδας τοῦ κολοσσοῦ, νοῶν τὴν συμμετρίαν ἐφ᾽ ὧν ἤμελλε θεὸς ἑβδομη κοντάπηχυς ἐγείρεσθαι· τὸ γὰρ ἴχνος τῆς βάσεως ἤδη τοὺς ἄλλους ἀνδριάντας ὑπερέκυπτεν. Τοιγαροῦν οὐκ ἐνῆν ἐπιθεῖναι βαστάσαντα τὸ λοιπόν· ἐπιχωνεύειν δ᾽ ἔδει τὰ σφυρά, καὶ καθάπερ ἐπὶ τῶν οἰκοδομουμένων ἀναβῆναι τὸ πᾶν ἔργον ἐπ᾽ αὐτοῦ.

The Lighthouse of Alexandria was designed by Dalí on two occasions. Both images have an architectural and monumental character, and they seem to follow frequent models in the representations of the ancient world, which showed a ship approaching the Lighthouse. We can see this in various mosaics or on coins from Alexandria minted in the time of Roman emperor Commodus. Dalí must also have been familiar with the influential 1909 work by German archaeologist Hermann Thiersch, the author of a design of the Lighthouse which was based on Arab descriptions, and which has since been fixed in all the models of the wonder, which is the same as the one depicted by the Spanish painter in his two versions.[45]

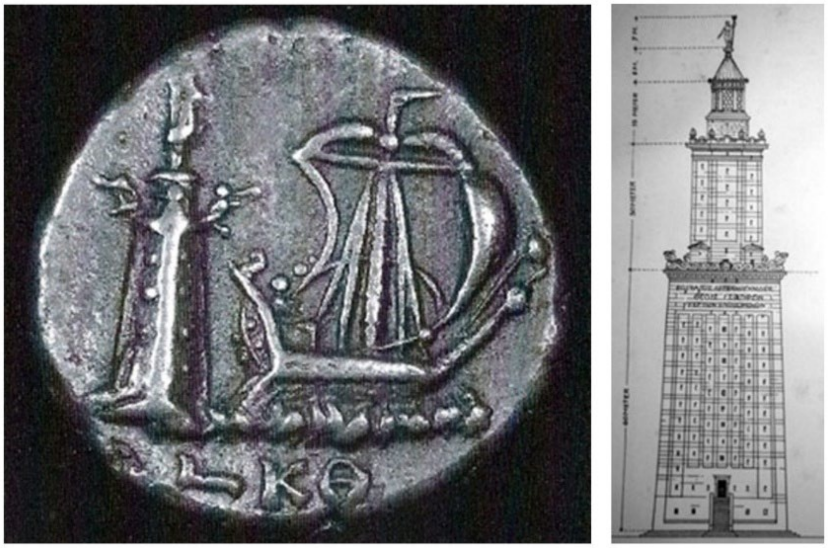


Fig. 7. On the left, bronze coin of Commodus (Bibliothèque nationale de France, département Monnaies, médailles et antiques, Fonds général 2751). On the right, visual reconstruction of the lighthouse, in Ptolemaic times, according to H. Thiersch, *Pharos, Antike, Islam und Occident*, Leipzig, 1909, table IV.

[45] H. Thiersch, *Pharos, Antike, Islam und Occident*, Leipzig, 1909, 11-19.



Fig. 8. Salvador Dalí's both designs for *The Lighthouse of Alexandria*, 1954.

As far as Babylon is concerned, Dalí opted for the depiction of the Walls, not the Hanging Gardens. Philo of Byzantium had already contributed to mythologising not only the image of the Gardens, but also that of the entire city of Babylon, for when he speaks precisely of the Walls, he gives expression to the idea of an astonishing city in its entirety and immensity.[46] In most lists of wonders, especially in ancient and medieval ones, the Walls often appear instead of or next to the Hanging Gardens, and Maarten van Hemskeerck's work reflects the city of Babylon as a wonder in its own right. In fact, the corresponding engraving is entitled as "*Babylonis Muri*".

[46] Philo of Byzantium, *De septem orbis spectaculis*, 5, 1-3: Σεμίραμις ἐς βασιλικὴν ἐπλούτησεν ἐπίνοιαν. Τοιγαροῦν ἀπέθανεν θεάματος θησαυρὸν ἀπολείπουσα. Βαβυλῶνα γὰρ ἐτείχισεν τριακοσίων ἐξήκοντα σταδίων βαλλομένη θεμελίωσιν, ὥστε τὴν περίμετρον τῆς πόλεως ἡμεροδρόμου κόπον ἔχειν. Ἔστι δ᾽ οὐκ ἐν τῶι μεγέθει μόνον τὸ θαυμαστόν, ἀλλὰ καὶ περὶ τὴν ἀσφάλειαν τῆς οἰκοδομίας καὶ περὶ τὰ πλάτη τῶν μέσων τόπων· ὀπτῆι γὰρ πλίνθωι {ἀσφάλτωι} δεδώμηται. Καὶ τὸ μὲν ὕψος ἐστὶ τοῦ τείχους πλέον ἢ πεντήκοντα πήχεων, τὰ δὲ πλάτη τῶν παραδρομίδων ἅρματα τέτρωρα τέσσαρα κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν διιππεύει. Πολύστατοι δὲ καὶ συνεχεῖς οἱ πύργοι δέξασθαι τοῖς χωρήμασι δυνάμενοι στρατοπέδου πλῆθος. Τοιγαροῦν ἡ πόλις ἐστὶν τῆς Περσίδος προτείχισμα καὶ λέληθεν ἐν αὐτῆι τὴν οἰκουμένην κατακεκλεικυῖα. Τοσαῦται μυριάδες ἀνθρώπων τὸν ὅλον αὐτῆς κύκλον κατοικοῦσιν. Τηλικαύτην δὲ δυσκόλως ἄλλη χώραν γεωργοῦσιν, τηλικαύτην Βαβυλὼν οἰκουμένην ἔχει, καὶ παρὰ μόνοις ἐκείνοις ἐντὸς τοῦ τείχους ἀποδημοῦσιν κατοικοῦντες.

The design of the Babylonian Walls seems to be inspired by real data; the rectangular towers and the Ishtar Gate can be seen, although there are some modifications in the location, size and number of the bulls on the façade, and no *shirrush* of the ones on the Ishtar Gate are reproduced. The Spanish painter has depicted a siege scene, with battering rams striking the wall, and has placed the defenders on it, shooting arrows, as can be seen in Assyrian reliefs.[47] The anachronism present in the design of the siege towers should be omitted, but the general scheme maintains the same idea as in the reliefs, which once again demonstrates Dalí's knowledge of the ancient world. In the last image, the silhouette of what looks like a giant wolf or jackal threatens the city of Babylon. We could relate this depiction to Dalí's taste for the abstract realm of mysticism and theology, in this case an allusion to a prophecy against Babylon contained in the Bible.[48]

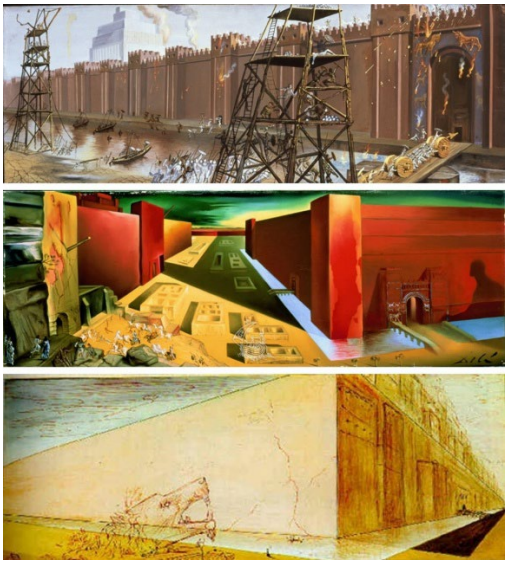


Fig. 9. Salvador Dalí's designs for *The Walls of Babylon*, 1954-1955.

[47] R. Sáez Abad, *El ejército del Imperio Neoasirio: las primeras máquinas de asedio*, *ETF (Hist)*, 17-18, 2004-2005, 13-33. Yet the Babylon of the Great Walls was never under siege: it opened its gates to surrender when Cyrus' Persians came, and opened its gates again, this time with joy, when Alexander arrived.

[48] Isaiah 13: 22: "Hyenas will cry in its towers, and jackals in the pleasant palaces; its time is close at hand, and its days will not be prolonged." (New Revised Standard Version).

In his representation of the Pyramids, the artist seems to want to refute one of the most fantastic and implausible characteristics of those, according to some sources: namely that they cast no shadow, which served as a perfect symbol to convey the idea of strength and immutability.[49] In this case, the elongated shadow cast by the light of the setting sun, in contrast to the extravagant idea just mentioned, also seems to emphasise the immortality of the buildings, the only Wonders that remain standing. But it does in a more credible way, even if the image is a very symbolist one, in line with the artist's interest in mysticism. On this occasion Dalí does not take pleasure in the details, but in the very idea of the Pyramids as foundations that watch the passing of time, perfect geometric forms that transcend time and space. As Buckley summed up, "the pyramids are eternal: the mystery of the past, the enigma of the present and the enduring for future ages of this world".[50] Of course, he was picking up in his words the meaning of the Arabic proverb that says, "man fears time, but time fears the pyramids".



Fig. 10. Salvador Dalí's designs for *The Pyramids*, 1954.

The design of the statue of Zeus, seated on his throne inside the cella of the temple, with his characteristic attributes, corresponds perfectly with the data we have from the wonder, provided by classical

[49] Gaius Julius Hyginus, *Fabulae*, CCXXIII; Cassiodorus, *Variae*, VII, 15, 4-5; Gaius Julius Solinus, *De mirabilibus mundi, Collectanea rerum memorabilium*, 32, 44; Rabanus Maurus, *De Universo*, XIV, XXVIII: *De sepulchris*; *Codex Ambrosianus gr*. 886, fol.180v.

[50] T.A. Buckley, *The Seven wonders of the world and their associations with eight illustrations*, New York, 1864, 19.

sources.[51] Dalí managed to capture the atmosphere of the interior temple, with its dimly light, with a statue that does not seem to fit inside, as Strabo noted.[52] And it casts shadows that emphasise its majesty and the sensation of being in front of a divinity. As Pollit noted, Zeus "became the prototypical model for the representation of divinity".[53] Dalí reflects this idea to perfection.

The chrysoelephantine character of such a statue not only helped to evoke the divine, but also to "reproduce a divine encounter".[54] In the same way, the statue manifested the effects normally present in Greek mythology when the gods revealed themselves to mortals: that is, a colossal size, described to perfection by Strabo, as we have seen, and shining as if with a light of its own. In this sense, the gold of the clothes, the hair and the beard, as well as the ivory of the body, shone in the half-light, as Dalí masterfully captured, just as he managed to capture the emotion generated by its contemplation.

In Pausanias' description, we can detect his intention to convey to the reader-spectator this "impression" or effect caused by the wonder.[55] In this way, the literary description and the dimensions of the

---

[51] Strabo, *Geography*, VIII, 3, 30; Pausanias, *Description of Greece*, V, 11, 1-10; Dio Chrysostom, *Discourses*, XII, 74-77; Callimachus, *Fragments,* Iambic VI, 196.

[52] See note 35.

[53] J.J. Pollitt, *Art and experience in Classical Greece*, London-New York, 1972, 89.

[54] V. Platt, *Facing the Gods. Epiphany and Representation in Greco-Roman Art, Literature and Religion*, Cambridge, 2011, 89.

[55] Pausanias, *Description of Greece*, V, 11, 1-10: Καθέζεται μὲν δὴ ὁ θεὸς ἐν θρόνῳ χρυσοῦ πεποιημένος καὶ ἐλέφαντος· στέφανος δὲ ἐπίκειταί οἱ τῇ κεφαλῇ, μεμιμημένος ἐλαίας κλῶνας. Ἐν μὲν δὴ τῇ δεξιᾷ φέρει Νίκην ἐξ ἐλέφαντος καὶ ταύτην καὶ χρυσοῦ, ταινίαν τε ἔχουσαν, καὶ ἐπὶ τῇ κεφαλῇ στέφανον· τῇ δὲ ἀριστερᾷ τοῦ θεοῦ χειρὶ ἕνεστι σκῆπτρον μετάλλοις τοῖς πᾶσιν ἠνθισμένον. Ὁ δὲ ὄρνις ὁ ἐπὶ τῷ σκήπτρῳ καθήμενός, ἐστιν ὁ ἀετός. Χρυσοῦ δὲ καὶ τὰ ὑποδήματα τῷ θεῷ, καὶ ἱμάτιον ὡσαύτως ἐστί. Τῷ δὲ ἱματίῳ ζῴδιά τε καὶ τῶν ἀνθῶν τὰ κρίνα ἐστὶν ἐμπεποιημένα. Ὁ δὲ θρόνος ποικίλος μὲν χρυσῷ καὶ λίθοις, ποικίλος δὲ καὶ ἐβένῳ τε καὶ ἐλέφαντί. Ἔστι καὶ ζῷά τε ἐπ' αὐτοῦ γραφῇ μεμιμημένα· καὶ ἀγάλματά ἐστιν εἰργασμένα, Νῖκαι μὲν δὴ τέσσαρες, χορευουσῶν παρεχόμεναι σχῆμα κατὰ ἕκαστον τοῦ θρόνου τὸν πόδα· δύο δέ εἰσιν ἄλλαι πρὸς ἑκάστου πέζῃ ποδός. Τῶν ποδῶν δὲ ἑκατέρῳ τῶν ἔμπροσθεν παῖδές τε ἐπίκεινται Θηβαίων ὑπὸ σφιγγῶν ἡρπασμένοι, καὶ ὑπὸ τὰς σφίγγας Νιόβης τοὺς παῖδας Ἀπόλλων κατατοξεύουσι καὶ Ἄρτεμις. (…) Τοῖς δέ ἐστιν εἰρημένα ἐφ' ἡμιόνου τὴν θεὸν ὀχεῖσθαι, καὶ οὐχ ἵππου, καὶ λόγον γέ τινα ἐπὶ τῷ ἡμιόνῳ λέγουσιν εὐήθη. Μέτρα δὲ τοῦ ἐν Ὀλυμπίᾳ Διὸς ἐς ὕψος τε καὶ εὖρος ἐπιστάμενος γεγραμμένα, οὐκ ἐν ἐπαίνῳ θήσομαι τοὺς μετρήσαντας· ἐπεὶ καὶ τὰ εἰρημένα αὐτοῖς μέτρα πολύ τι ἀποδεόντά ἐστιν, ἢ τοῖς ἰδοῦσι παρέστηκεν ἐς τὸ ἄγαλμα δόξα· ὅπου γε καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν μάρτυρα ἐς τοῦ Φειδίου τὴν τέχνην γενέσθαι λέγουσιν. Ὡς γὰρ δὴ ἐκτετελεσμένον

statue alone would fail to convey the true effect of the statue of Zeus, and ekphrasis would be necessary to nourish in the viewer the desire to contemplate the work of art for himself. The sensation emanating from the figure is that it is alive, the impression of the statue inside the temple would be an epiphany, as Dalí masterfully managed to depict.

The last design in this series – since the Mausoleum was represented apart from the others a year later – corresponds to the Temple of Artemis at Ephesus and it gives the impression that Dalí wanted to emphasise the prominence of the figures in the foreground. Nevertheless, it reflects the main characteristics of the building with precision: Ionic order on a plinth, with a wider central intercolumniation, and the lower drums with reliefs on the front columns, one of the hallmarks of the Artemision.[56] The artist once again demonstrates his knowledge of antiquity and, in this case, of classical mythology. He depicts Jason in the foreground, recognisable by the golden fleece on his shoulders, and another member of the Argonauts' expedition, Orpheus, identifiable by his lyre. The wisps of smoke that can be glimpsed inside the building may refer to the burning by Herostratus in 356 B.C., once again a historical note that confirms the artist's solid training and which Kupka had already noted and used in his design, as we saw earlier.[57] Dalí also shows that the Temple was much more than a building of colossal dimensions with a "forest of columns", as Pliny described it, since King Croesus paid for the ornamentation on the bases of the columns with beautiful reliefs.[58]

ἤδη τὸ ἄγαλμα ἦν, ηὔξατο ὁ Φειδίας ἐπισημῆναι τὸν θεὸν, εἰ τὸ ἔργον ἐστὶν αὐτῷ κατὰ γνώμην· αὐτίκα δ' ἐς τοῦτο τοῦ ἐδάφους κατασκῆψαι κεραυνόν φασιν, ἔνθα ὑδρία καὶ ἐς ἐμὲ ἐπίθημα ἦν ἡ χαλκῆ. Ὅσον δὲ τοῦ ἐδάφους ἐστὶν ἔμπροσθεν τοῦ ἀγάλματος, τοῦτο οὐ λευκῷ, μέλανι δὲ κατεσκεύασται τῷ λίθῳ.

[56] These are the 36 carved columns mentioned by Pliny the Elder. See note 33.

[57] See note 34.

[58] See note 33.

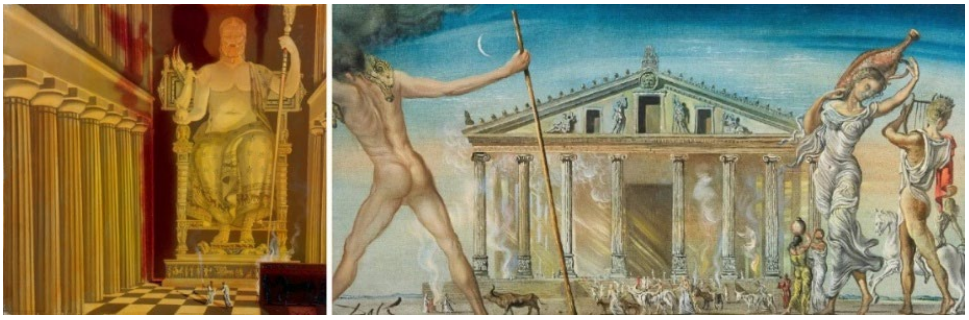


Fig. 11. On the left, Salvador Dalí's *The statue of the Olympian Zeus*, 1954; on the right, Salvador Dalí's *The Temple of Diana in Ephesus*, 1954.

The Mausoleum of Halicarnassus, painted in 1955, a year after the series of works we have just seen for the Cinerama project, seems to answer to Dalí's desire to complete an unfinished work. Although his designs were not ultimately used for the film production, the artist did not want to leave this series incomplete and produced a fantastic and atmospheric depiction of the great funerary monument.

Once again, Dalí demonstrates his great knowledge of classical sources and modern studies, for he depicts the Mausoleum as described by Pliny and as represented by the works derived from the archaeological excavations. First of all, Pliny's description can be considered the most complete among the ancient sources and it seems that the Spanish painter was familiar with this account, as he depicts the most characteristic elements as they are recorded by the author of the Natural History.[59]

Pliny also points out that it was sculpture that made the Mausoleum a wonder. It is the joint relationship between architecture and sculpture that credits this work of art among the Seven Wonders, as Dalí depicted it, perfectly integrating the statues into his architectural composition. The silhouette of the charioteer and his horses, in

[59] Pliny, *Natural History*, XXXVI, 30: *attollitur in altitudinem xxv cubitis, cingitur columnis xxxvi. Pteron vocavere circumitum. Ab oriente caelavit Scopas, a septentrione Bryaxis, a meridie Timotheus, ab occasu Leochares, priusque quam peragerent, regina obiit. Non tamen recesserunt nisi absoluto, iam id gloriae ipsorum artisque monimentum iudicantes; hodieque certant manus. Accessit et quintus artifex. Namque supra pteron pyramis altitudinem inferiorem aequat, viginti quattuor gradibus in metae cacumen se contrahens; in summo est quadriga marmorea, quam fecit Pythis. Haec adiecta cxxxx pedum altitudine totum opus includit.*

Pytheos of Priene's quadriga, set against the starry sky, is particularly striking. Once again it demonstrates Dalí's mastery of classical mythology:[60] Helios was depicted crowned with the brilliant halo of the sun, driving a chariot across the sky to carry the light and establish day and night. Precisely the moment of transition that Dalí illustrates in this painting suggests such an allusion to the sun god. We are presented with an apparently fleeting moment at sunrise or twilight, when the sun rises or sets over the line of cypresses along the right-hand side of the composition. The choice of these trees in turn emphasises the funerary sense of the architecture.

After successive excavation campaigns since the 19th century, it seems clear that it was a quadrangular building on a large podium, with Ionic columns surrounding the central body and a stepped pyramid as a roof, with the colossal quadriga at the top.[61] The various visual reconstructions differ in the proportions of these different bodies or in certain details, such as the layout of the double frieze that surrounded the structure or the way in which the large number of statues it contained were positioned. Nevertheless, they maintain the same design, which is precisely what Dalí depicts, demonstrating the reception of the data on the Mausoleum provided by Archaeology.



Fig. 12. Salvador Dalí's *The Mausoleum of Halicarnassus*, 1955.

[60] J. M. Blázquez Martínez, *op. cit.*, 238-249.

[61] This is not the time to list all the studies on the subject. It will be enough to mention the first expedition carried out by Newton from 1856 onwards and, above all, the most complete study, that of Jeppesen and the Danish expedition of 1966-1977.

5. Conclusions

Dalí found inspiration in classical mythology throughout his career. Sometimes he faithfully imitated the themes and forms of antiquity and at other times he reworked those myths from the art works by other artists, as we have seen. They could be almost contemporaries of his own, such as Kupka, older ones, such as van Heemskerck, or great geniuses such as Velázquez or Michelangelo, whose imprint can be seen perfectly in the muscular Colossus. There is no doubt about the fundamental role played by classical myths in his work. They do not simply appear in a mechanical form in his canvases, but they form part of the artist's own personality and the transcendent message he intended to convey.

The classical heritage in Dalí's work is evident, as we have seen in his designs alluding to the Seven Wonders of the Ancient World. The conjunction of classicism and modernity is a constant in Dalí's repertoire, even more so on this occasion when the theme itself is one of the myths of the ancient world. The artist's own words are an example of this, on 22 April 1941, when he opened an exhibition of his new art works at the Julien Levy Gallery in New York. The invitation to the exhibition read: "Salvador Dalí requests the pleasure of your company in his last scandal, the beginning of his classical painting".[62] This relationship between the classical and the most avant-garde currents is also evident in the art works by Kukpa that we have analysed. We can also observe in both painters a profound knowledge of classical sources, as both include in their art works details provided by Greek and Roman authors who spoke of the marvels or described them. At the same time, both were equally receptive to the data provided by the archaeological excavations of some of the ancient wonders.

The Seven Wonders of Antiquity as a subject of artistic inspiration have had a long history, and these mythical images are now part of the collective imaginary. The evocative power of these images would explain why they are still relevant today. This symbiosis between tradition and modernity is an exponent of their success as an iconographic motif. From van Heemskerck to Kupka and Dalí, the images of the Seven Wonders are an artistic and cultural reference, they feed the

[62] E.H. King, *Salvador Dalí, The Late Work*, exh. cat., High Art Museum, Atlanta, 2011, 13.

imagination, at the same time as their figurative expression serves as a connection, even if unconscious, with the cultural background of our civilisation.

The idea of the Seven Wonders, both as material past or present that functions as a cultural treasure, as an allegory of what is portentous, is part of the general heritage and tradition of the Mediterranean world, which over time has spread worldwide. It is in our cultural baggage and even unconsciously it manifests itself in any kind of real or imaginary depiction of great human constructions as symbols of various civilisations. The figurative expression of this idea, that is, its visual embodiment, has contributed enormously to the connection with this cultural background, as can be seen in the production of both artists of the historical avant-garde we have analysed, a perfect symbiosis between antiquity and modernity.

In Dalí's own words: "Intelligent painters are those who are capable of integrating into classicism even the wildest, most disorderly and chaotic experiments of our time... My ambition is to incorporate, to sublimate, my experiments into the great classical tradition".[63]

[63] *Ibidem*. It must be said, nevertheless, that this quotation is not referring especially to his works undertaken in connection with the film "The Seven Wonders of the World".

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 357-371
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.357

ROMA ALTITUDINALĂ. PERENITATEA UNEI PARADIGME EXISTENȚIALE

Valy CEIA[*]
(Universitatea de Vest din Timișoara)

Keywords: *altitudinal Rome, Romanity,* virtus*,* fides*,* pietas, exempla maiorum*,* cultura animi.

Abstract: ***Rome at altitude: the enduring nature of an existential paradigm***. *Developed gradually through my research on Latin literature and culture, this study proposes the systematization of a genuine concept, "altitudinal Rome", as a hermeneutic paradigm through which the Roman experience can be understood beyond the sequence of historical events, as a dynamic system of values and existential models. The term does not refer to an idealized Rome or to a homogeneous historical era, but rather to a hermeneutic and axiological category through which the Roman experience is interpreted as a tension between the real and the ideal, memory and forgetting, ascent and decline, the individual and the community. Based on the convergence of* virtus, fides, pietas*, a sense of duty, responsibility toward the City,* exempla maiorum*, the coherence between private and public life, and the relationship to the sacred, the genesis of this concept can be traced back to my earlier work on the altitudinal dimension of existence, exemplary Romanity, Virgilian heroism, the decline of values in Tacitus, the role of culture, and the relevance of classical paradigms. Placed in dialogue with recent research on cultural memory, exemplarity, the reception of Antiquity, and philosophy as a way of life, "altitudinal Rome" acquires the status of an interpretive category: it describes the tension between ascent and decline, memory and forgetting, the individual and the community, the ideal and history. In this sense, Roman antiquity is not a closed past, but an active reservoir of* exempla *through which the present can examine its own foundations.*

Cuvinte-cheie: *Roma altitudinală, romanitate,* virtus*,* fides*,* pietas*,* exempla maiorum*,* cultura animi.

Rezumat: *Configurat treptat în cercetările mele consacrate literaturii şi culturii latine, studiul propune sistematizarea unui veritabil concept, Roma altitudinală, ca paradigmă hermeneutică prin care experienţa romană poate fi înţeleasă dincolo de succesiunea evenimentelor istorice, ca ansamblu dinamic de valori şi*

[*] valy.ceia@e-uvt.ro

modele existenţiale. Sintagma nu desemnează o Romă idealizată şi nici o epocă istorică omogenă, ci o categorie hermeneutică şi axiologică prin care experienţa romană este interpretată ca tensiune între real şi ideal, memorie şi uitare, ascensiune şi degradare, individ şi comunitate. Întemeiată pe convergenţa dintre virtus, fides, pietas, *conştiinţa datoriei, responsabilitatea faţă de Cetate,* exempla maiorum, *coerenţa dintre viaţa privată şi cea publică şi raportarea la sacru, geneza conceptului poate fi urmărită în preocupările mele anterioare privind dimensiunea altitudinală a existenţei, romanitatea exemplară, eroismul vergilian, degradarea valorilor la Tacitus, rolul culturii şi actualitatea paradigmelor clasice. Pusă în dialog cu cercetările recente asupra memoriei culturale, exemplarităţii, receptării Antichităţii şi filosofiei ca mod de viaţă, Roma altitudinală dobândeşte valoarea unei categorii interpretative: ea descrie tensiunea dintre ascensiune şi declin, memorie şi uitare, individ şi comunitate, ideal şi istorie. În acest sens, Antichitatea romană nu constituie un trecut închis, ci un rezervor activ de* exempla *prin intermediul cărora prezentul îşi poate interoga propriile fundamente.*

De la Roma istorică la Roma paradigmatică

A vorbi astăzi despre Roma înseamnă inevitabil mai mult decât a vorbi despre o civilizaţie consumată istoric. Roma continuă să existe prin limbă, drept, literatură, modele politice şi instituţionale, dar mai ales prin extraordinara capacitate a culturii sale de a genera forme succesive de actualizare. Antichitatea nu rămâne astfel închisă într-un *illud tempus* intangibil, ci se transformă într-un interlocutor al prezentului. Paradoxul romanităţii rezidă tocmai în această simultaneitate: Roma aparţine irevocabil trecutului, dar continuă să participe la configurarea prezentului şi, totodată, dă seamă în felul ei pentru ce va fi.

Problema nu este, aşadar, dacă Roma supravieţuieşte, ci cum poate fi actualizată în folosul nostru, pe de o parte, şi cum să se realizeze aceasta fără a o idealiza, pe de altă parte. Această interogaţie cu dublă dimensiune traversează, sub forma unor reflecţii directe sau subiacente, cercetările asupra literaturii latine şi a condus treptat la formularea unui veritabil concept, acela de Roma altitudinală[1]. Termenul *altitudinal* trebuie înţeles nu într-un sens encomiastic şi, cu atât mai puţin, ca simplă metaforă spaţială, ci explicitează un traseu al devenirii

[1] În studiile asupra literaturii şi culturii latine această convingere s-a configurat în jurul ideii că actualitatea autentică nu se poate constitui prin ignorarea ori, mai dramatic, prin repudierea trecutului. Dimpotrivă, actualitatea cea mai durabilă revendică imperativ asimilarea antecesorilor, iar originalitatea capătă consistenţă tocmai/numai în continuitate. Literatura şi, mai larg, ştiinţele umaniste instituie astfel un veritabil mecanism ontologic al devenirii.

unde *vita vitalis* asumă modelul ascendent în sens (şi) nietzschean[2]. Altitudinea nu este o stare dobândită definitiv, ci o tensiune ascensională; nu desemnează perfecţiunea, ci efortul de apropiere de un model axiologic. Tocmai de aceea paradigma altitudinală integrează posibilitatea căderii. Roma devine exemplară nu pentru că istoria sa ar fi exclus contradicţiile, violenţa ori degradarea, ci pentru că literatura română însăşi a construit, cu o extraordinară luciditate, dialectica dintre model şi abaterea de la model.

În această perspectivă trebuie înţeles conceptul pe care îl numesc Roma altitudinală, ce, ca atare, nu se suprapune niciodată integral nici peste Roma republicană, nici peste Roma augustană, deşi în aceste momente îşi găseşte unele dintre expresiile privilegiate. Este, mai curând, o Romă axiologică, identificabilă ori de câte ori individul reuşeşte să-şi articuleze existenţa în raport cu binele Cetăţii, cu memoria înaintaşilor, cu datoria şi cu sacrul. De aceea, Roma altitudinală nu poate fi desprinsă de contrariul său. Într-o dinamică paradoxală, altitudinea şi căderea se profilează şi se luminează reciproc. Literatura latină nu ne oferă o imagine monolitică a romanităţii, ci tocmai dramatica oscilaţie dintre ele. Or, prin aceasta Roma se constituie odată în plus ca exemplară: ea instaurează concreteţea exemplului „total", de vreme ce, consumate fiind etapele, metamorfozele, consecinţele, avem tabloul integral, indicând – cu o vibrantă acurateţe, nu o dată – modul în care suntem responsabili pentru ce va fi.

Virtus, fides, pietas*: arhitectura altitudinii*

Nucleul acestei paradigme trebuie căutat firește în triada *virtus, fides, pietas*. Într-un studiu anterior, urmându-l pe Pierre Grimal, am numit-o structura cardinală a idealului roman: cele trei valori configurează nu sectoare independente ale vieţii, ci o formă coerentă de exis-

[2] Am în vedere eseul lui Friedrich Nietzsche, *Noi, filologii*. Traducere, studiu introductiv şi note de Vasile Muscă, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1994. Degajând ironia filozofului, nu o dată îndreptăţită, contra celor care destructurează sub semnul ştiinţei care cercetează, redau doar una dintre reflecţiile ce luminează însuşi demersul la care procedez: „Cel mai dăunător lucru din lume este *încurajarea unei ştiinţe în defavoarea oamenilor* (s.a.). Omul devenit anemic este un regres al omenirii. El aruncă, înapoi, o *umbră* (s.a.) asupra tuturor timpurilor. Degenerează cultura, scopul natural al unor ştiinţe: în cele din urmă, ştiinţa însăşi se prăpădeşte din cauza sa: stă acolo încurajată, dar nu are influenţă asupra vieţii sau o influenţează fără efect moral." (p. 110).

tenţă. În lumea romană a cărei exemplaritate ne interesează, religia, dreptul, viaţa privată şi viaţa publică nu sunt realităţi autonome, juxtapuse mecanic, ci dimensiuni solidare ale aceleiaşi ordini.

Tocmai această solidaritate explică de ce *virtus* nu poate fi redusă la curaj militar. O asemenea interpretare ar rata însuşi procesul de spiritualizare pe care literatura latină îl face vizibil. În definiţia luciliană, ce a făcut carieră şi pe care am explicitat-o altundeva, binele propriu ocupă ultimul loc în preocuparea faţă de sine, după binele patriei şi binele celor de-un sânge: *Commoda praeterea patriai prima putare,/ deinde parentum, tertia iam postremaque*[3] *nostra*. A socoti, aşadar, mai întâi folosul patriei, apoi pe al celor înrudiţi şi abia în cele din urmă folosul propriu devine una dintre expresiile cele mai concentrate ale eticii romane. În această perspectivă, *virtus* nu este autorealizare solitară, ci (şi) capacitate de depăşire a eului. Relaţia dintre sine şi comunitate constituie unul dintre criteriile fundamentale ale altitudinii. În aceeaşi structură intră *fides*. Ea înseamnă mai mult decât credinţă în accepţiunea modernă, strict religioasă: este fidelitate, încredere, respectarea cuvântului dat, continuitate dintre declaraţie şi faptă. *Pietas*, la rândul ei, instituie legătura omului cu zeii, familia, strămoşii, Cetatea. Prin urmare, cele trei valori nu se „adună" ca existenţe de-sine-stătătoare, ci, întreţesute, se presupun reciproc, iar conţinutul lor depăşeşte o glosare simplă de echivalenţă între doi termeni, coagulându-se ideatic unitar.

Într-un edificiu mai degrabă intuit iniţial, Roma este altitudinală nu prin măreţia teritoriului cucerit, deşi acesta rămâne emblematic până azi, ci prin verticalitatea modelului uman pe care îl construieşte.

De la pius Aeneas *la* exempla maiorum

Un moment decisiv în configurarea acestui model existenţial îl reprezintă mutaţia conceptului de eroism. Fără a ne coborî în problematica extrem de complexă a subiectului acestuia, să constatăm că dacă eroul homeric este orientat major spre dobândirea gloriei individuale, spre *κλέος*, Eneas deplasează accentul spre o structură eroică în

[3] Capital apare în înţelegerea de profunzime a acestui *modus vivendi cogitandique Romanus* tocmai *postremaque*, ce deplasează înşiruirea (mult) dincolo de *tertia*, în funcţie de numărul celor care caută aceste *commoda*; rezumând la extrem, fundamentală este ecuaţia *postrema* = *ultima*.

care împlinirea individuală este subordonată unei misiuni colective. În *Eneida*, forţa fizică este integrată într-o arhitectură morală mai largă: *pietas, virtus, fides*, capacitatea de conducător şi vocaţia întemeietorului. Eneas rămâne războinic şi, deopotrivă, erou, dar războiul nu mai constituie justificarea ultimă a eroismului, eroicitatea fiind doar un „instrument" în realizarea misiunii asumate. Victoria nu-i mai aparţine exclusiv individului, ba chiar ea este urmarea, consecinţa unui deziderat cu mult mai înalt, ce vizează binele comun (subordonată fiind unui destin colectiv), într-un sens pe care e de prisos să-l explicitez în acest context. De aceea, *pietas* capătă întâietate. *Dux* şi *conditor*, Eneas concentrează această interiorizare a experienţei, mărturisind: *Omnia praecepi atque animo mecum ante peregi* (*Aeneis* VI, 105) „Toate de mult le-am pătruns, chibzuindu-le-n suflet pe toate". Revenind, este una dintre deplasările majore săvârşite în epopeea vergiliană. Eroismul încetează să fie exclusiv exterior şi limitat, cucerirea lumii fiind însoţită de cucerirea spaţiilor interioare într-o formă de o modernitate transtemporală.

În plan istoric, acelaşi principiu este conservat de *exempla maiorum*. Cincinnatus, Mucius Scaevola, Horatii, Brutus constituie repere ale unei excelenţe care nu este numai individuală. Atare figuri se păstrează în memoria colectivă deoarece actele lor instituie modele repetabile[4]. Cincinnatus rămâne poate figura nu doar paradigmatică, ci şi cea mai limpede, din acest punct de vedere. Chemat de la plug pentru a salva Cetatea, primeşte puterea extraordinară, îşi îndeplineşte misiunea şi, după numai şaisprezece zile, renunţă la ea pentru a se întoarce la ogorul său. Sensul episodului nu rezidă exclusiv în modestie; esenţială este coerenţa. Puterea nu îi modifică identitatea, deoarece identitatea nu se construieşte prin putere. Funcţia publică este datorie, nu posesie. *Exemplum* devine astfel o formă de pedagogie a memoriei.

În acord cu acest aspect am putut vorbi despre omul care trăieşte „iluminat de *exempla maiorum*". Memoria nu constituie, în această paradigmă, refugiul nostalgic într-un trecut irecuperabil, ci funcţionează prospectiv. Astfel, înaintaşii devin etaloane pentru faptele prezentului, care la rându-le poartă responsabilitatea de a deveni modele pentru cei care îi vor urma, într-un mecanism pe care Marcus Aurelius,

[4] Asemenea fapte exemplare aparţin însă unei epoci de „altitudine existenţială"; în epoci decadente, calităţi ce reprezentau firescul conduitei civice se transformă în izolate acte eroice – precum ne înfăţişează, de pildă, Tacitus.

e.g., îl asemuieşte zalelor, fiecare asigurând integritatea lanţului. Roma altitudinală este, prin urmare, o comunitate diacronică or, recurgând la o tulburătoare imagine şi parafrazându-l pe Lucretius, *cursores [qui] vitai lampada tradunt* „alergători ce-şi transmit torţa vieţii".

Augustus şi reclădirea Romei altitudinale

Din considerente variate, dar concertate, ideea Romei altitudinale dobândeşte o vizibilitate specială în epoca augustană. După războaiele civile, problema Romei nu mai este doar aceea a reconstrucţiei instituţionale, ci devine una mult mai dificilă, cum însăşi istoria ne arată. E, iarăşi, un paradox aici şi, simultan, un moment revelatoriu, de vreme ce luptele cele mai acerbe au loc pe frontul invizibil al fiinţei: Cetatea trebuie reclădită în interior[5]. Drept care Augustus întreprinde un demers de resuscitare a orgoliilor civice şi de reclădire a Romei virtuoase de odinioară, aliindu-şi creatorii majori ai epocii – Vergilius, Titus Livius, Horatius, Propertius – într-o adevărată luptă spirituală. Nu insist în acest demers asupra aspectelor de multă vreme limpezi, dar nu este vorba despre legitimarea necritică a programului augustan[6], ci despre identificarea unei funcţii majore atribuite culturii: aceea de a reclădi conştiinţe puternice. În prima elegie, a Romei, din cartea a IV-a, Propertius înfăţişează trecutul Romei, devenit oglinda critică a prezentului. Simplitatea începuturilor este pusă faţă în faţă cu opulenţa contemporană, Roma republicană cu Roma imperială, densitatea spirituală cu prosperitatea materială. Actualizarea trecutului avertizează asupra mecanismelor care provoacă declinul individului şi al societăţii. Prosperitatea materială, desprinsă de înălţimea conştiinţei, nu reprezintă progres în sensul deplin al cuvântului. De aceea, opoziţia trecut/prezent nu stârneşte o simplă lamentaţie nostalgică; ea are funcţie critică şi pedagogică.

Într-o atare perspectivă, literatura devine (şi) instrument al reconstrucţiei Cetăţii. Nu pentru că scriitorul ar formula norme juridice

[5] Imaginea şi, odată cu ea, construcţia este reluată şi amplificată în lumea creştină. Dincolo de însemnele sale religioase, *agon christianum* vine să deslușească noua luptă şi noua eroicitate, întrupate, paradoxal, în lipsa luptei vizibile, întrucât războiul şi biruinţa se mută pe frontul interior al fiinţei.

[6] Se ştie prea bine că în context formula nu conotează nicidecum obedienţa scriitorilor de curte de mai târziu.

sau programe politice, ci pentru că acţionează asupra imaginarului şi conştiinţei. Învingătorul de la Actium a intuit, *ante saeculum*, forţa extraordinară de propagare a viziunii conducătorului prin mecanismele de persuasiune şi difuziune simbolică disponibile epocii. Nu interesează, de asemenea, dacă rezultatele aşteptate au fost obţinute, important este mecanismul şi rostul său. Aici se află una dintre cheile conceptului: Roma altitudinală este înainte de toate o construcţie interioară.

Tacitus: criza valorilor ca probă a altitudinii

Dacă Cicero, Vergilius, Titus Livius ori Propertius permit surprinderea mecanismelor construirii modelului, universul taciteic ne oferă sensul înalt al sintagmei printr-o structură răsturnată. Tocmai lumea degradată confirmă, prin absenţă, consistenţa şi, în egală măsură, forţa paradigmei. Limitându-mă la un singur exemplu, răscolitor pentru conştiinţe, în epoca imperială descrisă de Tacitus *virtus* riscă să devină o vocabulă lipsită de conţinut. Frica, disimularea, atrocele interes individual, violenţa, arbitrarul puterii destramă solidaritatea dintre individ şi Cetate. Nu întâmplător, am definit această transformare în analiza episodului morţii lui Britannicus – doar unul dintr-un şir uriaş mult prea amplu – drept răsturnare a valorilor instaurate de *illa Roma antiqua*.

Dar Tacitus însuşi ne pune la îndemână şi antidotul, învederând în plus o cale spre salvgardarea altitudinii în vremuri de restrişte morală: *Non tamen adeo virtutum sterile saeculum, ut non et bona exempla prodiderit* (*Historiae* I, 3) „Totuşi, veacul nostru nu a fost într-atât de sterp de virtuţi, încât să nu fi înfăţişat şi bune exemple.” Importanţa formulei acesteia este capitală. Deşi izolate, în mijlocul unei societăţi viciate apar exemple luminoase de verticalitate, iar implicarea şi dedicarea, cândva virtuţi obişnuite ale Cetăţii, iau forma unor acte de curaj sau chiar eroism. Într-o lume degradată, *exemplum* îşi schimbă statutul; ceea ce în vremurile altitudinale reprezenta firescul devine eroism şi cale de păstrare a ceea ce umanitatea a asumat până aci drept bun, adevărat, frumos. Astfel se explică parţial paradoxul taciteic: decadenţa nu anulează altitudinea, ci îi face vizibilă excepţionalitatea.

În acest punct, conceptul se eliberează definitiv de orice posibilă interpretare triumfalistă. Roma altitudinală nu este Roma puterii. Une-

ori, dimpotrivă, puterea este tocmai spaţiul căderii.[7] Altitudinea poate aparţine celui învins, celui marginalizat, celui care nu acceptă să-şi abandoneze principiile într-o lume ce le-a abandonat deja. Tocmai de aceea Tacitus rămâne fundamental pentru această paradigmă[8]. Istoricul transformă memoria Romei într-un instrument de diagnostic al prezentului şi, simultan, într-o posibilitate soteriologică. Literatura sa investighează mecanismele degradării, dar, în pofida unei suferinţe aparent fără leac, nu abandonează speranţa reconstruirii unei unităţi întemeiate pe solidaritatea dintre principii şi fapte, ci le converteşte în mijloace ale autotranscendenţei.

Cultura animi *condiţionând Roma altitudinală*

În dezvoltarea sa ulterioară, conceptul s-a întâlnit firesc cu problema culturii, *largo sensu*. Punctul nodal de articulaţie e desluşit de către Cicero prin celebra sintagmă *cultura animi*, ce traversează fertil umanitatea înaltă. A cultiva presupune a îngriji, a lucra, a depune efort constant fără să te dezmânte eşecul de moment, a face să crească într-un parcurs ce nu se încheie şi în care nereuşita nu înseamnă niciodată renunţare, ci, înţeleasă în adâncimea sa, conduce la perseverenţă, continuare cu acelaşi elan, preocupare, pasiune. Metafora cultivării sufletului devine de o însemnătate majoră tocmai prin respingerea concepţiei statice asupra formării. Unul dintre marii filozofi ai prezentului, canadianul Thomas De Koninck[9], reclamă acest timp altitudinal pe un

[7] Semnificativă devine pentru înţelegerea complexei reaşezări ideea lui Agamben privind invocarea stării de excepţie (v. Giorgio Agamben, *Starea de excepţie (*Homo sacer II, 1*)*, Traducere de Alex. Cistelecan, Cluj, Editura Idea Design & Print, 2008).

[8] Pentru lecţiile majore oferite, dintre care nu în ultimul rând pe cea a autotranscendenţei, urmăresc de multă vreme universul taciteic, cu pletora sa de manifestări şi, îndeosebi, cu larga paletă de reverberaţii axiologice şi, deopotrivă, ontologice. Alături de alte studii citate, selectez absolut reducţionist dintr-o bibliografie complexă care deschide sensuri noi pentru lumea înfăţişată acolo: Ernst Cassirer, *Eseu despre om*, traducere de Constantin Coşman, Bucureşti, Humanitas, 1994; Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Traducere Horia Mihail Vasilescu, Iaşi, Polirom, 1999; Giorgio Agamben, *Stanţe. Cuvântul şi fantasma în cultura occidentală*, Traducere de Anamaria Gebăilă, Bucureşti, Humanitas, 2015 şi *Deschisul. Omul şi animalul*, Traducere din italiană de Vlad Russo, Bucureşti, Humanitas, 2016.

[9] V. îndeosebi două dintre cărţile filosofului, *Noua ignoranţă şi problema culturii*, Traducere de Mihaela şi Ion Zgărdău, Timişoara, Amarcord, 2001 şi *De la dignité humaine*, Paris, Les Presses universitaires de France, 1995.

ton de un dramatism ce corespunde întocmai vremii noastre şi, pe urmele Arpinatului, interpretează *cultura animi* drept înflorirea spiritului uman până la culmea posibilităţilor sale, cuprinzând etica, politica, frumosul şi, în cele din urmă, omul integral. În acest punct, vocabularul culturii şi vocabularul altitudinii converg. *Colere* conduce de la cultivarea pământului la cultivarea virtuţii, iar *cultura* devine expresia unei deveniri ce angajează întreaga fiinţă. Îndepărtarea de acest sens profund reprezintă, aşa cum am formulat în câteva împrejurări, chiar despărţirea de un traseu altitudinal al fiinţei, întrucât Roma înălţimii e necesar a fi înţeleasă şi în calitatea sa de civilizaţie a cultivării omului.

Prelungind această reflecţie, să adăugăm că Cicero formulează în *Pro Archia poeta* (I, 2) una dintre cele mai frumoase expresii ale unităţii culturii: *Omnes artes, quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vinculum*. „Toate studiile care ţintesc formarea omului au o legătură comună." Acest *commune vinculum* desemnează tocmai principiul pe care Roma altitudinală îl înglobează: refuzul fragmentării fiinţei. De o fulgurantă actualitate, e felul în care transdisciplinaritatea, restaurând fragmentar un model de gândire şi existenţă ale Antichităţii, reclădeşte această înţelegere coerentă a existenţei, în care planurile multiple şi variate ale lumii se regăsesc concatenate într-o realitate ordonată armonic, spre desluşirea sensului de dincolo de răspunsuri şi soluţii izolate sau, măcar, trunchiate, deşi adevărate fiecare în parte.

Un model antic în dialog cu reflecţia teoretică recentă

Ajungem astfel la interogaţia-nucleu: ce poate însemna astăzi Roma altitudinală? Răspunzând implicit acelora care pun la îndoială înţelepciunea Trecutului înspre configurarea Viitorului, să afirmăm răspicat: în niciun caz revenirea mimetică la o societate dispărută. Responsabilitatea, fermitatea, constanţa, simplitatea, conştiinţa datoriei, *pietas* apar ca elemente convergente ale unui univers roman care continuă să proiecteze elementele de forţă asupra lumii noastre. *Exempla maiorum* nu ne cer repetarea gesturilor înaintaşilor, ci asumarea structurii lor axiologice; tradiţia vie nu reproduce, ea actualizează, dat fiind caracterul transcultural şi transtemporal al valorilor.

Această actualizare nu este condiţionată de anularea diferenţelor. Dimpotrivă, Roma ne prezintă un model tocmai prin capacitatea sa istorică de a articula diversitatea – un alt aspect asupra căruia nu

mă opresc acum. Din această perspectivă trebuie înţeleasă formula lui Ernst Robert Curtius, potrivit căreia eşti european numai atunci când ai devenit *civis Romanus*[10], invocată nu drept revendicare identitară exclusivistă, ci drept imagine a unei apartenenţe culturale capabile să depăşească fragmentarea. Într-o Europă preocupată de construirea unităţii în diversitate, această lecţie dobândeşte şi ea o actualitate particulară. Roma nu oferă soluţii administrative pentru problemele contemporane. Oferă însă ceva poate mai important: o gramatică a apartenenţei. Individul nu se pierde în comunitate, dar nici nu se ridică vehement împotriva ei; tradiţia nu anulează prezentul, ci îi conferă adâncime; diferenţa nu distruge unitatea, iar unitatea autentică nu suprimă diferenţa.

În această lumină, Roma altitudinală poate fi definită drept paradigma unei comunităţi care îşi construieşte devenirea prin articularea dintre memorie, virtute, responsabilitate, sacru şi bine comun, transformând trecutul în principiu activ al prezentului şi în responsabilitate faţă de viitor. Altitudinea încetează astfel să fie exclusiv o categorie aplicată Romei şi devine una antropologică.

Odată configurată prin interacţiunea dintre *virtus, fides, pietas*, *exempla maiorum*, *cultura animi*, memorie şi responsabilitate comunitară, Roma altitudinală poate fi aşezată într-un dialog fertil cu câteva orientări ale cercetării din ultimii ani, permiţând plasarea conceptului într-un cadru teoretic mai riguros. Bunăoară, memoria culturală explicitează mecanismele prin care trecutul este selectat şi transmis; studiile exemplarităţii analizează modul în care figuri şi conduite traversează temporalităţile; filosofia ca mod de viaţă pune în lumină funcţia transformatoare a cunoaşterii; cercetările asupra receptării descriu neîncetatul proces de resemantizare a Antichităţii.

Acest dialog, complex prin însăşi natura sa, este cu atât mai important cu cât permite delimitarea conceptului de orice tentativă de idealizare retrospectivă a Antichităţii. Roma altitudinală nu este o reconstrucţie a unei „vârste de aur” – *illa Roma antiqua*[11], ci o categorie hermeneutică prin care pot fi interpretate mecanismele interne ale culturii romane de construire, transmitere, contestare şi reactivare a

[10] Ernst Robert Curtius, *Literatura europeană şi Evul Mediu latin*, traducere de Adolf Armbruster, Bucureşti, Univers, 1970, 71.

[11] Însăşi sintagma operează o distanţare, ba chiar o fractură, între doi eoni, astfel încât ea nu poate glosa, din perspectiva mea, imaginea complexă şi dinamică cu reverberaţii *in aeternum*, aşa cum reuşeşte, astfel semantizată, Roma altitudinală.

valorilor. Această precizare se află deja, implicit, în propria mea interpretare a romanităţii.

Modelul altitudinal nu este configurat numai prin figurile exemplare ale Romei, ci şi prin contra-modele: degradarea lui *virtus*, disoluţia lui *fides*, pierderea coerenţei dintre viaţa individuală şi Cetate, convertirea virtuţii fireşti în eroism excepţional sunt şi ele elemente ale eşafodajului mentalitar avut în vedere. Roma altitudinală se profilează tocmai prin relaţia antinomică dintre memoria valorilor şi experienţa declinului. Din acest punct de vedere, cercetările recente asupra exemplarităţii sunt grăitoare. De curând, în 2020, Constanze Güthenke a propus reconsiderarea *exemplum*-ului nu ca simplă relicvă a unei retorici premoderne, ci ca mecanism capabil să traverseze temporalităţile. Exemplaritatea poate pune trecutul şi prezentul într-o relaţie critică, fără ca trecutul să fie transformat într-un repertoriu de norme ce trebuie imitate mecanic[12]. Teoria clasicistei de la Universitatea din Oxford reconfirmă, într-un cadru teoretic actual, un principiu fundamental: valorile şi modelele trecutului îşi păstrează fertilitatea numai prin reinterpretarea lor succesivă.

Însă interesul în ce priveşte reflecţia profesoarei engleze ţine de observaţia că acolo se întâlneşte foarte exact unul dintre mecanismele Romei altitudinale. Spre a reveni la un nume invocat deja, Cincinnatus, *e.g.*, nu este actual pentru că omul contemporan ar trebui să-i reproducă existenţa, ci pentru că actul său este susceptibil de reactualizare axiologică. Renunţarea voluntară la putere, coincidenţa dintre identitatea privată şi funcţia publică, predominanţa datoriei asupra interesului propriu constituie structuri exemplare ce pot intra în alte, diverse, configuraţii istorice. Perspectiva oferită asupra eticii exemplare romane de către Rebecca Langlands[13] focalizează tocmai această dinamică, într-un mecanism ce obligă individul la judecată şi alegere. Ca atare, *exempla* nu apar ca ilustraţii simpliste ale unor reguli morale univoce, ci, dramatizând complexitatea alegerii etice, pun adesea în scenă tensiuni între valori şi obligaţii concurente şi obligă receptorul la judecată, devenind elemente nodale în formarea morală.

---

[12] V. Constanze Güthenke, *„For Time is / nothing if not amenable" – Exemplarity, Time, Reception*, *Classical Receptions Journal*, 12/1, 2020, 46-61. Autoarea defineşte exemplaritatea drept strategie de abordare, lectură şi folosire a trecutului şi îi subliniază potenţialul de a traversa critic temporalităţile.

[13] Am în vedere cartea sa *Exemplary Ethics in Ancient Rome* (Cambridge University Press, 2018), în care problematica este dens explorată.

Această perspectivă permite o nuanţare esenţială a sintagmei analizate. Altitudinea nu trebuie definită ca un cod moral rigid, alcătuit din răspunsuri deja formulate, ci ca exigenţă a discernământului. *Virtus* nu există independent de situaţie; *pietas* trebuie negociată între obligaţia faţă de familie, zei, comunitate şi destin; *fides* îşi revelează sensul tocmai atunci când păstrarea ei devine dificilă. Roma altitudinală este astfel mai degrabă o structură de interogaţie morală decât un catalog normativ.

În alt plan, Roma altitudinală nu trebuie căutată într-o realitate istorică orchestrată compact. Ea este diseminată în locuri, texte, rituri, personaje şi gesturi care devin purtătoare de memorie. Într-o altă lucrare de dată recentă, Rebecca Langlands vorbeşte despre adevărate „sites of exemplarity”[14], spaţii şi forme de mediere în care memoria este activată şi transformată în reper etic. Forumul, *imagines maiorum*, povestirea liviană, poezia augustană, monumentul public, discursul ciceronian constituie medieri diferite ale unui trecut care nu este niciodată pur şi simplu conservat, ci constant reconstruit. Această observaţie protejează împotriva unei lecturi reductiv esenţialiste. Nu există un singur „adevăr roman” transmis neschimbat de la începuturile Cetăţii[15]. Există, în schimb, un nucleu de valori permanent interpretate, contestate şi reactivate. Tocmai dinamica lor le asigură perenitatea.

Continuându-şi analiza „regimurilor de istoricitate”, istoricul francez François Hartog[16] diagnostichează dificultatea societăţii contemporane de a articula trecutul şi viitorul într-o epocă dominată de prezentism. Prezentul riscă să devină propriul său orizont exclusiv, în timp ce viitorul se obscurizează, iar relaţia cu trecutul devine problematică. În siajul acestei reflecţii se poate reformula una dintre ideile

[14] Rebecca Langlands, *Chapter 15 – Sites of Exemplarity and the Challenge of Accessing the Cultural Memory of the Republic*, in Martin T. Dinter, Charles Guérin (eds.), *Cultural Memory in Republican and Augustan Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 2023, 261-280. Cercetările reunite în volum tratează Roma republicană şi augustană prin prisma mecanismelor de construire a memoriei culturale: discurs, literatură, monumente, ritualuri, locuri, *exempla*.

[15] Maurizio Bettini consacră un studiu explicit memoriei culturale a romanilor. Pornind de la tradiţia teoretică Halbwachs-Assmann şi de la Cicero, Bettini examinează mecanismele prin care Roma şi-a transmis memoria celor mai vechi epoci: *mores*, rituri, locuri şi povestiri. Memoria culturală romană apare astfel nu ca depozit inert al trecutului, ci ca practică socială de selecţie şi transmitere. (*La memoria culturale dei Romani*, *Gerión*, 42/2, 2024, 343-356).

[16] *Chronos. L’Occident aux prises avec le Temps*, Paris, Gallimard, 2020.

majore ale Romei altitudinale: actualizarea trecutului poate fi un antidot al prezentismului, cu condiţia să nu se transforme nici în nostalgie, dar nici în instituirea trecutului ca tribunal absolut al prezentului. Roma altitudinală conţine un timp în trei dimensiuni. Antecesorul oferă *exemplum*, omul prezent îl judecă şi îl actualizează, cu responsabilitatea actului asumat ce se proiectează spre cei care vor urma. În Roma altitudinală *mos maiorum* nu este valoros prin simpla sa vechime. Devine fecund numai în măsura în care este asumat de conştiinţa prezentă. „Bătrâneţea umanităţii" este izvor şi depozitar al virtuţilor, dar raportarea la trecut trebuie să stimuleze devenirea, nu să o blocheze[17]. Capitală pentru Roma altitudinală, observaţia furnizează cadrul teoretic prin care poate fi precizată relaţia dintre reflexivitate şi acţiune. *Cultura animi* nu este acumulare de cunoştinţe; este cultivare şi transformare. *Virtus* nu există ca simplă definiţie lexicală, oricât de complexă şi cu conotaţii nobile; se impune practicată. *Pietas* nu este doctrină, ci relaţie concretă. *Fides* nu este principiu abstract, ci permanenţă a conduitei. Prin urmare, termenul „altitudinal" nu trebuie folosit pentru a certifica factual existenţa unei Rome uniforme a virtuţilor. Este Roma, aşa cum, în momentele ei de maximă conştiinţă de sine, a formulat exigenţa a ceea ce ar fi trebuit să fie. Înfăţişând *exempla*, problematizând, restaurând memoria, indicând distanţa dramatică dintre memorie, act înalt şi realitate, scriitorii participă în moduri foarte diferite la această construcţie concretă a valorii.

Cercetarea contemporană asupra memoriei culturale şi exemplarităţii permite definirea mai riguroasă a Romei altitudinale, ce reprezintă un model axiologic dinamic, produs şi transmis prin mecanismele memoriei culturale, şi transformă trecutul exemplar într-o instanţă critică a prezentului, fără a anula diferenţa istorică dintre ele. În această ecuaţie, altitudinea nu este sinonimă cu perfecţiunea; toată cercetarea conţine, fie şi subiacent, această premisă, dar ea se cuvine limpede

[17] Foarte recent apărut, volumul *Memoria culturale e identità nell'Italia antica: una prospettiva multidisciplinare* (a cura di Gianluca Tagliamonte, Fernando Gilotta, Domenico Palombi, Eugenio Polito, Edizioni Quasar, 2025) extinde această paradigmă spre relaţia dintre memorie şi identitate. Lucrările reunite investighează monumentul, locul, ritualul, memoria colectivă şi peisajul ca agenţi identitari. Or, Roma altitudinală presupune tocmai faptul că identitatea nu se construieşte exclusiv prin apartenenţă, ci prin raportarea la repere care cer individului să se depăşească. În acest punct, conceptul memoriei culturale trebuie completat prin teoria contemporană a filosofiei ca mod de viaţă, iar viziunea lui Pierre Hadot – deja prezentă în propriile reflecţii asupra culturii – cunoaşte în ultimii ani un viu interes.

exprimată spre a se evita orice confuzie. Altitudinea este tensiunea către valoare, iar caracterul ei transtemporal nu rezultă din imuabilitatea trecutului, ci din capacitatea fiecărei generaţii de a reintra critic în dialogul cu acesta.

Scurte concluzii

Alert şi secvenţial jalonată, genealogia conceptului arată că Roma altitudinală nu s-a constituit nicidecum printr-un act terminologic punctual. Înaintea sintagmei au existat structurile care aveau să o facă posibilă: existenţa altitudinală, verticalitatea, *virtus-fides-pietas*, solidaritatea dintre individ şi Cetate, *exempla maiorum*, eroismul moral, memoria, actualizarea trecutului, coerenţa dintre dimensiunile existenţei. În această ordine, sintagma nu desemnează o Romă istorică perfectă, întrucât o asemenea Romă nu a existat, ci orizontul spre care Roma însăşi a privit atunci când şi-a judecat prezentul prin trecut, în procesul autotranscendenţei[18].

Roma altitudinală este, poate mai mult decât orice, o măsură. În vremurile de înălţime, ea se manifestă prin firescul virtuţii; în vremurile de declin, prin eroismul celor puţini care o păstrează. De aici şi extraordinara productivitate hermeneutică a antinomiei concrescute în multe dintre texte: Vergilius construieşte eroul orientat spre comunitate; Titus Livius conservă memoria faptelor exemplare; Propertius confruntă simplitatea originilor cu opulenţa prezentului; Tacitus explorează consecinţele catastrofale ale destrămării coerenţei axiologice; Cicero le atribuie formula antropologică aptă să le cuprindă – *cultura animi*.

În ambele situaţii, mecanismul rămâne acelaşi: raportarea individului la ceva mai înalt decât sine însuşi. De aceea, poate, cea mai importantă lecţie a Romei nu priveşte ceea ce romanii au cucerit, ci ceea ce au înţeles că trebuie cucerit neîncetat în om. Însă – şi cu înţelegerea cititorului revin la o idee formulată şi mai sus – pentru ca aceasta să se întâmple trebuie mai întâi să vezi, apoi să înţelegi, apoi să faci ca acestea să devină natură vie în tine – cum subtil a formulat neoplatonicul Porfir. Roma nu e cetatea „perfectă" situată în trecut, ci este etalon al

[18] V., de pildă, Marcel Bolle de Bal (éd.), *Voyages au cœur des sciences humaines. De la Reliance*, I-II, Paris, L'Harmattan, 1996; Basarab Nicolescu şi Michel Camus, *Les racines de la liberté*, Paris, Éditions Accarias-L'Originel, 2001.

tensiunii dintre real şi ideal, ce face posibilă critica prezentului; aşadar, nu nostalgia trecutului, ci hermeneutica devenirii; nu un model încremenit, ci o categorie dinamică prin care memoria devine responsabilitate. Sintetizând, trei dimensiuni simultane ale conceptului concură la coagularea acestui concept. În plan axiologic se impune ca majoră tensiunea dintre *virtus, fides, pietas* şi binele comun; în perspectivă antropologică, actualizarea critică a trecutului cu responsabilizarea implicită pentru viitor; hermeneutic, urmărirea tensiunii dintre model şi cădere şi ajungând apoi o structură de interogaţie morală în această exegeză a devenirii. Specificitatea conceptului de Roma altitudinală nu rezidă în identificarea separată a acestor valori, amplu cercetate de studiile clasice, ci în articularea lor într-un model hermeneutic dinamic, capabil să explice simultan construcţia valorii, memoria ei, abaterea de la model şi posibilitatea reactualizării sale în contexte istorice diferite.

În ultimă instanţă, ceea ce Roma altitudinală păstrează din lumea veche nu este un răspuns, ci o exigenţă, propria exigenţă: la ce înălţime alegem să ne construim existenţa?

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 373-379
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.373

GLOSELE LUI ERIUGENA LA *DE NVPTIIS PHILOLOGIAE ET MERCVRII*

Ioana COSTA[*]
(Universitatea din Bucureşti)

Keywords: *Martianus Capella, Eriugena, glosses, manuscripts, text transmission, philology.*

Abstract: ***Eriugena's Glosses on* De nuptiis Philologiae et Mercurii**. *The encyclopaedic work of Martianus Capella* Satyricon *or* De nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri nouem *is the keystone of transferring the knowledges from Antiquity to Medieval world. This work was intensively studied, mostly as a textbook. The ancient sources of Martianus Capella are consequently transplanted to the fifth century; the next millennium took them over amidst the filter of commentaries written by Iohannes Scottus Eriugena, Remigius Autissiodorensis and Bernardus Silvestris. The oldest glosses* in Martianum *certify a complex tradition of the text.*

Cuvinte-cheie: *Martianus Capella, Eriugena, glose, manuscrise, transmiterea textului, filologie.*

Rezumat: *Opera enciclopedică a lui Martianus Capella,* Satyricon *sau* De nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri nouem*, reprezintă piatra de temelie a transmiterii cunoştinţelor din Antichitate către lumea medievală. Această lucrare a fost studiată intens, în principal ca manual şcolar. În consecinţă, sursele antice ale lui Martianus Capella au fost transferate în secolul al V-lea, iar mileniul următor le-a preluat prin filtrul comentariilor redactate de Iohannes Scottus Eriugena, Remigius Autissiodorensis şi Bernardus Silvestris. Cele mai vechi glosse* in Martianum *atestă o tradiţie textuală complexă.*

Martianus Capella, polimat al Antichităţii târzii, este un autor emblematic, perceput ca o verigă ineluctabilă în transferul cunoştinţelor înspre Evul Mediu. *Satyricon* sau *De nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri nouem*, unica operă păstrată de la el, este o enciclopedie studiată preponderent ca text de şcoală. Dimensiunile acestui material însumat sunt considerabile, de

[*] ioana.costa@lls.unibuc.ro

vreme ce Martianus tratează în *De nuptiis* ansamblul celor şapte arte liberale şi le prezintă individualizat, în câte un capitol distinct. Limba latină pe care o foloseşte, târzie, rigidizată, a fost descrisă ca un exemplu lingvistic de maximă dificultate, iar lucrarea în sine se dovedeşte a fi, pe alocuri, prea puţin comprehensibilă pentru cei care nu sunt familiarizaţi cu mitologia, religia şi filozofia anticilor.

Sursele antice pe care se sprijină el, în secolul al V-lea, sunt reordonate tematic şi se deschid viitorului imediat, dar şi perspectivei ample. Primul mileniu creştin va continua să-l citească pe Martianus Capella prin comentariile lui Iohannes Scottus Eriugena şi Remigius Autissiodorensis, precum şi, mai apoi, într-al doilea mileniu, prin intermediul lui Bernardus Silvestris. Comentariile la opera lui Martianus Capella contribuie la înţelegerea textului, dar şi la perceperea impactului pe care l-a avut în Evul Mediu. Opera lui Eriugena, *Annotationes in Marcianum*, este preţioasă deopotrivă ca o creaţie a autorului său şi ca o atestare a felului în care putea fi interpretat textul lui Martianus Capella.

Informaţiile de care dispunem în privinţa lui Eriugena sunt departe de a fi complete; pe baza unor mărturii circumstanţiale şi a unor *testimonia*, se presupune că se născuse în Irlanda pe la anul 800 (nu mai devreme în 790). Originea lui irlandeză este confirmată de faptul că şi-a semnat traducerea lucrărilor lui Pseudo-Dionysius cu neologismul „Eriugena", *id est* „irlandez după naştere", un cuvânt care este plauzibil să fi fost creat după modelul vergilianului *graiugena*. Termenul *Eriugena* este corupt în manuscrisele din secolul al XII-lea în *Erigena*, iar în secolul al XVII-lea devine uzuală referirea la el ca *Iohannes Scot(t)us Erigena*. O altă mărturie a originii irlandeze o reprezintă cuvintele vechi irlandeze folosite pentru a explica termeni latineşti dificili în glosele biblice. Prima atestare istorică certă a lui Eriugena datează din anul 850/1, când se menţionează, într-o scrisoare a episcopului Pardulus din Laon, prezenţa la palatul regal a unui irlandez, pe nume Iohannes, care se afla într-o controversă cu Gottschalk din Fulda, pe teme teologice. Este cert că Eriugena s-a aflat o vreme la curtea lui Carol cel Pleşuv; a fost însă în legătură şi cu alte centre ecleziastice, cum ar fi Reims, Laon, Soissons şi Compigna.

Avea reputaţia unui bun cărturar: Florus îl numeşte *scholasticus et eruditus* (PL CXIX 103a), iar Anastasius, bibliotecarul Vaticanului din vremea aceea, se arăta surprins că acest „barbar" (*uir barbarus*) dintr-un ţinut îndepărtat ştia greceşte. Din perioada în care

Eriugena a fost magistru palatin au supravieţuit comentarii parţiale (datate cca 840-850) la manualul de arte liberale al lui Martianus Capella *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, precum şi *Glossae Divinae Historiae*: ambele atestă că era un bun *grammaticus*. Criticul lui, Prudentius, remarca impactul pe care l-a avut opera lui Martianus Capella asupra gândirii lui Eriugena: „Capella al tău te-a dus într-un labirint, pentru că te-ai ataşat mai mult de meditaţia asupra operei lui decât de adevărul Evangheliei" (*PL* CXV 1294a). Comentariul la Martianus este celebru în lumea ştiinţelor mai cu seamă datorită expunerii a ceea ce pare să fie o descriere nonptolemaică a mişcării planetelor în cartea a şaptea, despre Astronomie. S-a observat că ceea ce savanţii de mai târziu au socotit a fi o versiune a sistemului pe care avea să-l propună Tycho Brahe este de fapt preluarea corectă de către Eriugena a unui pasaj din Martianus Capella, provenind probabil, la rândul său, din Heraclid din Pont. Copernic avea să îl elogieze în mod aparte pe Martianus pentru teoria conform căreia Mercur şi Venus se rotesc în jurul Soarelui, şi nu în jurul Pământului. Eriugena – într-un demers care ilustrează familiaritatea cu esenţa lucrării comentate, dar şi capacitatea de a o interpreta creativ, la un nivel superior – a mers chiar mai departe decât Martianus Capella, considerând că şi planetele Marte şi Jupiter se află pe o orbită în jurul Soarelui.

În cursul secolului al IX-lea, interesul crescând pentru *De nuptiis* a lui Martianus Capella a făcut ca opera să fie copiată frecvent, ca asumare temeinică a artelor liberale, pe care le favoriza Carol cel Mare (chiar prin propriul său exemplu) în centre majore şi minore ale Imperiului carolingian, mai cu seamă în zona Corbie-Laon-Auxerre. Rezultatul este că în prezent dispunem de circa cincizeci de codice, din secolul al IX-lea, care conţin textul integral sau parţial al operei lui Martianus Capella, adesea îmbogăţite cu glose. La sfârşitul secolului al IX-lea şi începutul celui următor, tradiţia manuscrisă suferă din plin de pe urma contaminării, dar în prima jumătate a secolului al IX-lea textul era conservat în manuscrise destul de apropiate de arhetipul precarolingian: sunt codicele numite de Jean Préaux „manuscrisele principale".

Pe aceste manuscrise lucra Iohannes Scottus Eriugena, care şi-a dedicat o parte însemnată a activităţii predării artelor liberale, în calitatea lui de magistru palatin la curtea lui Carol cel Pleşuv. El se distinge între intelectualii irlandezi din epocă prin structura sa filozofică, originală atât pentru era carolingiană, cât şi pentru întreaga filozofie

de expresie latină de la Boethius până la Anselm. Eriugena cunoştea îndeaproape operele Sf. Augustin, pe ale lui Boethius, Calcidius, Macrobius, Isidorus şi Cassiodorus. La această structură cărturărească se adaugă faptul remarcabil pentru un învăţat din Europa apuseană a epocii că era bine familiarizat cu limba greacă, ceea ce îi permitea accesul la tradiţia teologică creştină de limbă greacă, de la capadocieni la Grigorie din Nyssa, mai înainte aproape necunoscut Occidentului latin. Lui i se datorează o traducere în limba latină – a cărei completitudine compensează imperfecţiunile – a *Corpus Dionysii*, traducere folosită abundent până ce a fost treptat înlocuită, în secolul al XIII-lea, de cea a lui Iohannes Sarracenus. În plus, Eriugena a tradus *De hominis opificio* a lui Grigorie din Nyssa şi *Ambigua ad Iohannem* a lui Maxim Mărturisitorul, la care se pot adăuga şi alte lucrări, cum ar fi *Anchoratus* a lui Epiphanius.

Cei care s-au apropiat de opera lui Eriugena au remarcat viziunea neoplatonică asupra creştinismului şi încercarea de a armoniza imposibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu cu capacitatea intelectului uman de a-l întrezări pe Dumnezeu prin studierea naturii. În conformitate cu acest punct de vedere, comentariul lui Eriugena la Martianus Capella nu poate fi văzută ca o operă de grad secund, căpătând o importanţă crescândă în înţelegerea lui şi în aprofundarea sensului lucrării *Periphyseon* sau *De diuisione naturae*, opera majoră a lui Eriugena. *Natura* este numele prin care el desemnează universalul, totalitatea elementelor: cuprinde în sine fiinţa şi nefiinţa. Eriugena articulează relaţia dintre Dumnezeu şi creaţie într-un mod ce conservă atât transcendenţa divină, cât şi omniprezenţa divină. El se concentrează asupra unităţii naturii umane cu Dumnezeu: natura umană este la origine o Idee Platonică în gândul lui Dumnezeu. Prin contemplare intelectuală (*theoria*, *intellectus*) şi iluminare divină (*theophania*, asumarea unei manifestări divine), oamenii pot ajunge la unitatea cu Dumnezeu (*henosis*), iar câţiva aleşi pot atinge chiar zeificarea (*deificatio*, *theosis*), pe care Eriugena o interpretează ca fiind o identificare totală cu Dumnezeu. Eriugena îl citează în repetate rânduri pe Augustin care spune că urmarea asumării de către Dumnezeu a condiţiei de om este faptul că oamenii pot deveni Dumnezeu: *inhumanatio* duce la *deificatio*. Discutând desfăşurarea cosmologică, Eriugena face mereu apel la dialectică şi la succesiunea raţionamentelor. Pentru Eriugena, adevărata filozofie este *uera ratio*, iar orice apel la autoritate este pe de-a-ntregul un apel la adevărata raţiune (*Periphyseon* I, 511b).

Comentariul lui Iohannes Scottus Eriugena la *De nuptiis* a fost descoperit într-un manuscris de la Corbie, de la sfârşitul secolului al IX-lea (*Paris, BnF, Lat. 12960*) şi a fost editat de Cora Lutz în 1939. La aceste comentarii se adaugă trei texte suplimentare. Primul este ediţia incompletă, publicată de Lutz în 1944, a unui comentariu din secolul al IX-lea, comentariu atribuit iniţial lui Dunchad, apoi lui Martin de Laon (ambele atribuiri au fost respinse ulterior). Lutz şi-a fundamentat ediţia pe un singur manuscris, corupt şi lacunar, care a condus inevitabil la lecturi eronate. Al doilea text este ediţia lui Mariken Teeuwen. Ediţia aceasta se bazează pe un grup de manuscrise care au în comun materialul, dar prezintă însemnate deosebiri. Al treilea text este a doua versiune, considerabil diferită, a unei părţi din comentariul lui Iohannes Scottus Eriugena, descoperit de Lotte Labowsky într-un manuscris de la Oxford, la puţin timp după apariţia ediţiei din 1944 a lui Lutz. Părţile care prezentau cele mai mari divergenţe (cartea I) au fost editate separat de Edouard Jeauneau în 1978: „Le commentaire érigénien sur Martianus Capella (*De Nuptiis*, lib. I) d'aprés le manuscrit d'Oxford (Bod. Libr. Auct. T.2.19 fol. 1-31)".

Cea mai veche atestare a comentariului însă nu e reprezentată de *Annotationes* ale lui Eriugena, ci de tradiţia comentariului editat de Cora Lutz sub numele Dunchad, atribuit lui Martin din Laon de Jean Préaux, dar considerat în prezent a fi opera unui grup de învăţaţi care lucrau împreună în a doua sau a treia decadă a secolului al IX-lea. Mărturia manuscrisă pune în evidenţă neajunsurile acestei tradiţii de comentarii şi dezvăluie multe trăsături care plasează crearea comentariului mult înainte de jumătatea secolului al IX-lea. Dintre celelalte comentarii la *De nuptiis*, în afară de *Annotationes* ale lui Eriugena şi *Glossae* ale lui Dunchad, editarea lui Remigius Autissiodorensis (din Auxerre) se bazează pe un grup de manuscrise din secolele al X-lea şi al XV-lea, iar comentariul atribuit lui Bernardus Silvestris a fost editat de Haijo Jan Westra, la care se adaugă un comentariu anonim, provenit din acelaşi mediu intelectual (editat de Haijo Jan Westra şi Tanja Kupke). Toate aceste comentarii sunt incluse în ediţia voit exhaustivă a Ilariei Ramelli; lor li se pot adăuga însă alte comentarii descoperite de-a lungul ultimelor decenii, aşa cum ar fi un comentariu eclectic anonim din Anglia secolului al X-lea sau comentariul din secolul al XVI-lea al cărturarului Johannes Dubravius, episcop de Olomouc între 1546 şi 1553.

Această scurtă incursiune în lumea lui Martianus Capella ne prilejuieşte o întoarcere la esenţa filologiei, în sensul tehnic al termenului, de cercetare a tradiţiei textuale din dubla perspectivă a comparării mărturiilor şi a principiilor editării. *De nuptiis Philologiae et Mercurii* este o însumare a cunoştinţelor Antichităţii, grupate în cele şapte compartimente ale artelor liberale. Textul lui Martianus Capella are o utilitate pe care o ilustrează perfect perpetuarea lui în învăţământul medieval, organizat – aşa cum memorabil sună distihul cu valenţe mnemotehnice *GRAM loquitur DIA uerba docet RHE uerba colorat /MVS canit AR numerat GEO ponderat AS colit astra* – în *triuium* şi *quadriuium*. Utilitatea este însă multiplicată de calităţile auctoriale, de vreme ce pare greu de crezut că longevitatea unui text de şcoală este o realitate în sine, ruptă de învelişul formal care este menit să înlesnească apropierea. Lipsită de cadrul alegoric, lucrarea lui Martianus Capella ar fi rămas, poate, o sursă de informaţii a cărei consultare era obligatorie. Aşa cum se prezintă însă, *De nuptiis* (cu toate dificultăţile de conţinut şi, nu mai puţin, lingvistice) se deschide înspre o lectură răsplătitoare. Cele şapte arte liberale sunt introduse (în ordinea succesiunii în sistemul de învăţământ, *triuium* şi *quadriuium*) ca însoţitoare ale Filologiei, mireasa aleasă de zeul Mercur. Nunta lor este celebrată printr-un banchet divin, care rămâne cadrul convenţional al perindării celor şapte însoţitoare ale miresei. Fascinantă este însă partea introductivă, în care *Philologia*, fecioara cea învăţată, este ridicată dintre muritori la statutul cuvenit unei soţii de zeu. Apoteoza la care asistăm este cu totul aparte şi poate fi citită în cheie tehnică. *Philologia* bea o cupă magică şi pe dată se revarsă din ea toate cărţile, pergamentele, papirusurile pe care le citise de-a lungul vieţii. Abia de aici încolo, ca după o detoxificare, ea trece la stadiul superior, al nemuririi.

Comentariile la textul lui Martianus Capella sunt nu doar necesare pentru o mai bună înţelegere, ci şi definitorii pentru autorii lor, care se raportează diferit la *De nuptiis*, ilustrând în felul acesta preocupările proprii şi asumarea fertilă a cunostinţelor Antichităţii, aşa cum au fost ele însumate, remodelate şi împachetate artistic. Relevanţa comentariilor este dată deopotrivă de cantitatea şi de calitatea lor. Mai mult decât atât, putem presupune că timpul va scoate la lumină şi alte comentarii, pe măsură ce va fi aprofundată moştenirea manuscriselor din Martianus Capella, care se desfăşoară din secolul al IX-lea până în secolul al XVI-lea.

BIBLIOGRAFIE

Ramelli, Ilaria (ed.), *Nozze di Filologia e Mercurio*, Milan, Bompiani, 2001.

Ramelli, Ilaria (ed.), *Scoto Eriugena, Remigio di Auxerre, Bernardo Silvestre e anonimi. Tutti i commenti a Marziano Capella*, Milan, Bompiani, 2006.

Shanzer, Danuta, *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii. Book I*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1986.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 381-395
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.381

JOHN CHRYSOSTOM AS 'SOUL PHYSICIAN': A KEY ASPECT OF HIS CONFRONTATION AGAINST JEWS AND JUDAIZERS IN 4TH-CENTURY ANTIOCH

Gilvan Ventura DA SILVA*
(Federal University of Espírito Santo, Brazil)

Keywords: *Late Antiquity, Antioch, medicine, Jews, John Chrysostom.*

Abstract: *Upon his ordination as a presbyter in the congregation of Antioch in 386, John Chrysostom was faced with an active Jewish community, which promoted vibrant festivities and celebrations attended by pagans and Christians. By identifying the existence of regular, day-to-day exchanges among members of his congregation and Jews, leading to the presence of Judaizers, Chrysostom took swift action to put an end to a situation that he deemed to be unacceptable. For this purpose, he resorted to a repertoire of arguments and language figures to disqualify Judaizers and Judaism – the latter, as a belief which, in his view, no longer had a place in the world. One of the recurrent metaphors used by the preacher to infuse fear in his listeners – and, thus, drive them away from the Judaizing "threat" – was the association between Judaism and a disease. This paper examines the way in which John Chrysostom, in his homilies* Adversus Iudaeos*, constructs a representation of Jews and Judaizers as individuals contaminated by a serious illness, who, through their irresponsible activities, placed at risk not only their own integrity, but also the integrity of the Church's entire body.*

Cuvinte-cheie: *Antichitate târzie, Antiohia, medicină, evrei, Ioan Gură de Aur.*

Rezumat: ***Ioan Gură de Aur ca „medic al sufletului": un aspect-cheie al confruntării sale cu evreii şi iudaizanţii din Antiohia secolului al IV-lea***. *După hirotonirea sa ca preot în comunitatea din Antiohia, în anul 386, Ioan Gură de Aur s-a confruntat cu o comunitate evreiască activă, care promova festivităţi şi celebrări animate, la care participau păgâni şi creştini. Identificând existenţa unor contacte regulate, cotidiene, între membrii congregaţiei sale şi evrei, ceea ce ducea la apariţia iudaizanţilor, Hrisostom a acţionat rapid pentru a pune capăt unei situaţii pe care o considera inacceptabilă. În acest scop, el a recurs la un repertoriu de argumente şi figuri de limbaj pentru a discredita iudaizanţii şi iudaismul – acesta din urmă fiind considerat, în opinia sa, o credinţă care nu mai avea*

* gil-ventura@uol.com.br

loc în lume. Una dintre metaforele recurente folosite de predicator pentru a insufla teamă ascultătorilor săi – şi astfel pentru a-i îndepărta de „ameninţarea" iudaizantă – era asocierea dintre iudaism şi boală. Acest studiu examinează modul în care Ioan Gură de Aur, în omiliile sale Adversus Iudaeos*, construieşte o reprezentare a evreilor şi iudaizanţilor ca indivizi contaminaţi de o boală gravă, care, prin activităţile lor iresponsabile, puneau în pericol nu doar propria integritate, ci şi integritatea întregului trup al Bisericii.*

Late Antiquity[1] – as shown by a great many academic contributions inspired by authors such as Peter Brown[2], Santo Mazzarino[3], Henri Marrou[4] and others, who stood out since the 1970s for their reflections on the final stage of the Roman Empire and transition to the Middle Ages, was a period of profound transformations both east and westward. This was particularly relevant in connection with Christianization[5], a far-reaching and complex phenomenon that affected practically all sectors of societies, from the governmental spheres to day-to-day family life, in a continuous process of assimilation, reinterpretation or even suppression of ancient regulations, customs and traditions. In this sense, the 4th century was a decisive period for the emergence of a worldview founded on Christian values and principles, which unfolded in several fronts cutting across the entire social fabric. The aspirations behind this movement were clearly totalitarian, inasmuch as they sought to produce a symbiosis as complete as possible between the Church – the actor responsible for the evangelization-enterprise – and the late ancient society – the object of Christian missionary action. For this reason, Christianization not only entailed the episcopate's commitment with imperial power, as can be unequivocally observed starting with Constantine's rule, but also a permanent

[1] For a historiographical discussion on the concept of Late Antiquity, see R. Frighetto, *Antiguidade Tardia*: *Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformação*, Curitiba, Juruá, 2012; C. A. R. Machado, *A Antiguidade Tardia, a queda do Império Romano e o debate sobre o "fim do mundo antigo"*, *Revista de História,* 173, 2015, 81-114.

[2] P. Brown, *The world of Late Antiquity (AD 150-750)*, New York, W. W. Norton & Company, 1971.

[3] S. Mazzarino, *Il Basso Impero: antico, tardoantico ed era costantiniana*. Bari, Dedalo, 1974,

[4] H.-I. Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité Tardive?*, Paris, Seuil, 1977.

[5] For further details on the concept of Christianization and its outcomes, see H. Inglebert, S. Destephen, B. Dumézil (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, 2010.

attempt to interfere in the daily life of urban and rural populations through timekeeping and the parting of calendar eras, the landscape-setting and the promotion of religious events that could rival the antique city's competitions and spectacles[6].

Among the most remarkable aspects of Christianization, a highlight was without a doubt the human body itself, since the Church's Priests dedicated special attention to the way Christians should express the evangelical precepts through their bodies, which required the adoption of behaviors that could set them apart from pagans, heretics and Jews. One of the most prominent scholars to delve into this topic was Peter Brown, whose 1988 work *Body and society: men, women, and social renunciation in Early Christianity*[7] rapidly became a field reference and inaugurated an absolutely prolific line of investigation. It so happens, nonetheless, that attention to the human body as announced by Christians did not restrict itself to asceticism or the regulation of affective bonds between the sexes, but also included the provision of assistance to the humiliated or degraded body of the poor, ill and disabled, individuals who became, from the 4th century on, the preferred clientele of bishops, presbyters and deacons[8].

[6] The bibliography on the Christianization of the Roman Empire and, more particularly, on the transformations produced in time, space, customs and traditions is quite voluminous and has increased continually. For a preliminary exploration, see R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven, Yale University Press, 1984; R. Markus, *The end of ancient Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; P. Brown, *The making of Late Antiquity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993; P. Brown, *The rise of Western Christendom*, Malden, Blackwell, 1996; J. L. Maxwell, *Christianization and communication in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; A. Busine (ed.), *Religious practices and Christianization of the late antique city (4th-7th cent.)*, Leiden, Brill, 2021.

[7] P. Brown, *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.

[8] Regarding the role performed by the poor and by poverty for the consolidation of episcopal positions in Late Antiquity and the establishment of full-fledged charitable structures in urban settings, see the following indispensable works: P. Brown, *Poverty and leadership in the Later Roman Empire*, Hanover, University Press of New England, 2002; and P. Brown, *Through the eye of a needle: wealth, the fall of Rome and the making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

Addressing this topic, Bertrand Lançon[9] once proposed that the Christianization of the Roman Empire was characterized by a "noso-world" (in French, *nosomonde*), i.e. a symbolic system based on the cornerstone-perception of the role of ailments for the economy of salvation, according to which mankind was regarded, as a consequence of original sin, as an ailing patient waiting for the cure enabled by the Church as trustee of Jesus' redemptive message. In practical terms, this conception led to a profusion of initiatives implemented by ecclesiastical authorities with the aim of taking in the helpless – the most emblematic of which was doubtlessly the establishment of charity hospitals[10]. In terms of discourse, the recourse to medical language and pathological analogies and metaphors to describe situations that Christians held to be challenging was a common feature of Patristics writings[11], showing how important the medical literature was as a source of inspiration for the evangelizing efforts of ecclesiastical authors – who called for, among other measures, the identification and classification of everything that could oppose the Church's actions. It was not a coincidence that in the 4th century, a work such as Epiphanius of Salamis' *Panarion* contained an extensive inventory of the 80 most influential heresies of its time, 20 of which dating back to realities that preceded Jesus' mission, such as Hellenism and Judaism[12]. The work is divided into three books and seven tomes, drawing from the reference of medical knowledge. This is revealed by its title, since the Greek word *panarion* designated the chest in which physicians and apothecaries kept their potions, balms and ointments[13]. Epiphanius' aim in

[9] B. Lançon, *Attention au malade et téléologie de la maladie: le "nosomonde" chrétien de l'Antiquité Tardive (4e – 6e siècles)*, in V. Boudon-Millot; B. Pouderon (éd.), *Les pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris, Beauchesne, 2005, 217-230.

[10] P. Horden, *Poverty, charity, and the invention of the hospital*, in S. F. Johnson (ed.), *The Oxford handbook of Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 715-743.

[11] E. Fournier, *Amputation metaphors and the rhetoric of exile: purity and pollution in Late Antique Christianity*, in J. Hillner, J. Enberg, J. Ulrich (eds.), *Clerical exile in Late Antiquity*, Frankfurt, Peter Lang, 2016, p. 231-249.

[12] For details on the career and literary activities of Epiphanius of Salamis, see A. S Jacobs, *Epiphanius of Cyprus: a cultural biography of Late Antiquity*, Oakland, University of California Press, 2016.

[13] C. Moreschini, E. Norelli, *História da literatura cristã antiga grega e latina*, São Paulo, Loyola, 2000, 84.

drafting the *Panarion* was to provide succor, by administering the pertinent antidotes, to those who were allegedly inoculated with the serpent's poison, that is, the teachings of different types of heresies. The emergence of the Christian "nosoworld" was bound to convert bishops and presbyters into "physicians of the soul", since one of the principal duties with which they were invested was to detect, among congregation members, the individuals with disorders and illnesses – in the sense of "erroneous" conceptions and beliefs - that could place at risk the *Ecclesia*'s integrity, and administer adequate treatment to them. To attain this objective, they counted on a powerful tool: homilies, a literary genre that thrived in the 4th century and was applied with remarkable skill by bishops and presbyters throughout the Christianization-endeavor[14].

In light of these considerations, this paper examines the way in which John Chrysostom, as presbyter of Antioch's congregation, countered Jews and Judaizers by resorting to medical and therapeutical metaphors and arguments consistent with the Christian nosoworld-principles that characterized Late Antiquity. This analysis is based on Chrysostom's homilies series *Adversus Iudaeos*, delivered between the years 386 and 387 amid a context in which the preacher was perceptibly annoyed at the fascination exerted by Jewish rites and festivities over Antiochian Christians – which he deemed to be a serious threat to his pastoral activities, since they introduced to the congregation an insidious and lethal nuisance: Judaization. Moreover, in the homilies of this series, John Chrysostom set out to disqualify the Jewish physicians who assisted the city's population, by labeling them as sorcerers whose real intention was not to heal the patients' bodies but, instead, to disgrace their souls by making them hostages to demoniac entities.

In August or September 386, soon after his ordination as presbyter by Flavian, John Chrysostom began to deliver his series of homilies titled *Adversus Iudaeos*[15], on occasion of the Jewish *Rosh Hashanah*, *Yom Kippur*, and *Sukkot* celebrations, which stirred Antioch and

[14] For an overview of homilies as an efficient instrument of Christianization in Late Antiquity, see M. B. Cunningham, P. Allen (eds.), *Preacher and audience: studies in Early Christianity and Byzantine Homiletics*, Leiden, Brill, 1998.

[15] It is a consensus among researchers that the homily series *Adversus Iudaeos* was delivered between the fall of 386 and the fall of 387. Its eight sermons had not been fully conveyed by any manuscript until they were brought together through the editing work undertaken by Bernard de Montfaucon in the 18th century. Only homilies

attracted the attention of several Christians. In this regard – and contrary to other orations by the Church Fathers, which seem to consider the Jews as a highly stereotyped figure of rhetoric –, Chrysostom's homilies reveal the existence of a rather consolidated and active Jewish community in the city, to the point of becoming a threat to the hegemony that the Nicenes led by Flavian and Paulinus sought to build[16]. The individuals responsible for introducing the "blemish" of Judaism to the Antiochian congregation would be the Judaizers[17], i.e., those

4 to 8 had appeared as a consecutive series, even though some earlier manuscripts also included homily 1. Homily 3 was seemingly not part of the original series, and was added to it by Montfaucon, as pointed by W. Pradels, R. Brändle, M. Heimgartner, *The sequence and dating of the series of John Chrysostom's eight discourses Adversus Iudaeos*, *ZAC*, 6/1, 2002, 90-116. Much has been discussed about the audiences of these homilies. According to W. A. Meeks and R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the Common Era*, Missoula, Scholar Press, 1978, 31, John Chrysostom's target audience as he delivered the series was not the Jews, but, instead, Christians attracted by synagogue ceremonies – in other words, Judaizers. In fact, as noted by A. Finkelstein, *The specter of the Jews: Emperor Julian and the rhetoric of ethnicity in Syrian Antioch*, Oakland, University of California Press, 2018, 141, Chrysostom's censorship of Judaizers could not conceal the origin of the polemic, that is, Judaism itself. This viewpoint is shared by W. Mayer, *Preaching hatred? John Chrysostom, neuroscience, and the Jews*, in C. L. De Wet, W. Mayer (eds.), *Revisioning John Chrysostom: new approaches, new perspectives*, Leiden, Brill, 2019, 59-136 (76). For W. Mayer, the categories of "Jew" and "Judaizer" were inextricably bound together in Antiquity. In support of this interpretation, it is worth remembering that the manuscripts' tradition did recognize the association between Jews and Judaizers, as stated in the title of the first homily, *A discourse against the Jews and those who were Judaizing and keeping the fasts with them*. Such title could also be attributed, without much effort, to the other homilies.

[16] At the time when John Chrysostom became presbyter, the Nicene congregation of Antioch was split into two factions, one of which was led by Flavian, the successor of Meletius, while the other was led by Paulinus, who was ordained bishop of Antioch in 362 by Lucifer of Cagliari. For a detailed account of this event known as the "Schism of Antioch", see M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, Institutum Patristicum "Augustinianum", 1975, 141 *et seq*.

[17] The term "Judaizing" stems from the verbs *ioudazein* in Greek, and *iudaizare* in Latin. It can be traced back to the *Epistle to the Galatians* (2, 14), which employs the expression in a merely descriptive way referring to the assimilation of Jewish customs and traditions by gentiles. On its turn, in the Patristic literature, the term is used in a clearly pejorative sense, to identify those who threatened the integrity of the Church by sharing in the Jewish culture, as explained by C. E. Fonrobert, *Jewish Christians, Judaizers, and Christian anti-Judaism*, in V. Burrus (ed.), *Late ancient Christianity*, Minneapolis, Fortpress, 2005, 234-254 (251).

who, despite being Christians, were keen on attending the synagogue, participating in Jewish rites and following the same calendar as the Jews. Judaizers were neither a particularity of Antioch, nor of the 4th century, but they seem to have been notably relevant in Late Antiquity, inasmuch as at that time Christian heresiologists became sufficiently skillful in identifying anything that they judged to be incompatible with Orthodox Christianity as a heresy, including Judaism. Such a situation led to the launching of a push to curb any closeness between Christians and "heretics". At the same time, hybrid modalities of belief were vehemently disputed for the purpose of safeguarding the Church's purity, even if such purity was not more than an imaginary and unattainable construction. According to D. Boyarin[18], the consolidation of orthodoxy not only called for the dissociation of Christianity from any other spiritual doctrine or current, but also required a day-to-day, thorough work of identifying, *intra Ecclesiam*, the deviations of those who crossed boundaries and placed at risk the preservation of the ecclesiastical body[19].

Such is the context in which Chrysostom delivered the *Adversus Iudaeos* homilies, with the intention of clarifying to his audience about the impossibility of any compromise with Judaism and its rites, precepts and beliefs. The issue that the preacher had to cope with, as stated previously, was the finding that members of his assembly were keen on socializing with Jews, a behavior that he considered to be inadmissible. In the attempt to thwart any contact between Jews and Christians, Chrysostom resorted to arguments that depict Judaism as an illness, as well as the product of a serious error of judgment that compromised the rational faculties of man and called for redress.

---

[18] D. Boyarin, *Border lines: the partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, 206.

[19] According to C. Shepardson, *Between polemic and propaganda: evoking the Jews of fourth century Antioch*, *Journal of the Jews Movement in the Jewish Setting*, 2, 2015, 147-182 (150), for a long time, the boundaries between Jews and gentiles – Christianized or not – were quite tenuous. In the case of Greek-Roman cities, as a reality better known to us than rural areas, the level of integration of Jews to local societies was often quite deep. Most Diaspora Jews resembled their everyday contemporaries in that they wore common attire, expressed themselves in Greek and/or Latin and undertook diverse types of trade. Only in Late Antiquity, through the continued efforts of ecclesiastical authorities, did a definitive separation between Judaism and Christianity effectively take place.

In the first of these homilies, delivered in 386, Chrysostom interrupted his preaching-series on Anomoeans[20] to take a stand against the then imminent Jewish festivities by addressing his congregation in the following terms:

> Another very serious illness calls for any cure my words can bring, an illness which has become implanted in the body of the Church. We must first root this ailment out and then take thought for matters outside; we must first cure our own and then to be concerned for the others who are strangers. What is this disease? The festivals of the pitiful and miserable Jews are soon to march upon us one after the other and in quick succession: the feast of the Trumpets, the feast of the Tabernacles, the fasts. There are many in our ranks who say they think as we do. Yet some of these are going to watch the festivals and others will join the Jews in keeping their feasts and observing their fasts. I wish to drive this perverse custom from the Church right now. [...] I am afraid that, because of their ill-suited association and deep ignorance, some Christians may partake in the Jews' transgressions; once they have done so, I fear my discourses on these transgressions will be in vain. For if they hear no word from me today, they will them join the Jews in their fasts; once they have committed this sin, it will be useless for me to apply the remedy. And so it is that I hasten to anticipate this danger and prevent it. This is what physicians do. They first check the diseases which are most urgent and acute[21].

For Chrysostom, the upcoming Jewish festivals in the fall were a critical moment for the Antiochian congregation, as many Christians were attracted by the cycle of Jewish festivities and had the habit of socializing with Jews and even taking part in their customs and traditions – among them, foremostly, fasting. It is worth pointing out that at that time the Jewish festivals were not restricted to the synagogue's space, but were remarkably visible and stirred the city. One of the main features of the New Year or *Rosh Hashanah* celebrated on the 1st of

[20] Despite Theodosius' rule and attempt to convert Nicaea's symbol into the official creed of the Empire, as established in 380 through the so-called Edict of Thessalonica or *Cunctos populus* (*CTh.* XVI, 1, 2), Arianism in its multiple strands still counted on a relevant social basis, as can be seen in the case of Antioch – a city where a non-negligible contingent of Arians, Anomoeans included, could be found in the late 4th century. See R. J Laird, *John Chrysostom and the Anomoeans: shaping an Antiochene perspective on Christology*, in W. Mayer, B. Neil (eds.), *Religious conflict from Early Christianity to the rise of Islam*, Berlin, De Gruyter, 2013, 129-149.

[21] *Adv. Iud.* I, 844-845. This passage from the Chrisostom's homilies *Adversus Iudaeos* and all the following ones were translated by Paul W. Harkins.

Tishrei was the sound of the trumpets produced with ram horns, which introduced the liturgical prayers aimed at exalting the royalty of Yahweh and beseeching his mercy[22]. The *Rosh Ha-Shanah* was followed by the Ten Days of Repentance, when Jews fastened as a sign of repenting, performed acts of charity and prayed to Yahweh to be inscribed into the book of life. After this period, the 10th of Tishrei was the *Yom Kippur* date, commemorating the Day of Atonement, whose closing was also marked by the sound of the trumpets[23]. Finally, starting on the 15th of Tishrei, the *Sukkot* was celebrated in memory of the years when the Jews erred through the desert before arriving in Canaan. Huts were erected with tree branches and rushes outside the synagogue for seven days of celebrations, and for this reason the *Sukkot* was also known as the Feast of Tabernacles. On the final day, the community circulated the building seven times in a procession, beating on the ground with willow branches[24]. Chrysostom describes[25] that Jews could be seen dancing barefoot at the city's agora during their festivals[26]. This shows how much the Jewish manifestations were public and, therefore, widely known in the society, including part of the Christians who took the chance to establish closer ties with Jews, thus incurring in a harmful "contagion" for the health of the Church's body, which required the preacher's prompt intervention, in the same way that a physician would act when standing before an aggressive disease.

Since Chrysostom was aware of the impossibility of undertaking alone the fight against the illness he judged to be endangering the congregation's integrity, he turned to his listeners by exhorting them to

---

[22] A. Walfish, *Rosh-Ha-Shanah*, in R. J. Z. Werblowsky, G. Wigoder (eds.), *The Oxford Dictionary of the Jewish religion*, Oxford, Oxford University Press, 1997, 590-591.

[23] J. L. McKenzie, *Dicionário bíblico*, São Paulo, Paulus, 1983, 48.

[24] A. Unterman, *Dicionário judaico de lendas e tradições*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992, 255-256.

[25] *Ad. Iud.* I, 846.

[26] During the fall festivals, the Jews fastened on two occasions: on the 3rd day of Tishrei and on the 10th day of *Yom Kippur*. Among other prohibitions, they were not allowed to wear shoes. They danced or marched barefoot in procession through the city, while performing ritualistic movements ecstatically. Thus, on the days of fasting, the Jewish ceremonies moved from the synagogues to the public squares, where they were vividly followed, as it appears, by the attending spectators, including Christians. About the Jewish festivals in Antioch, see E. Soler, *Le sacré et la salut à Antioche au IVe Siècle apr. J.-C.*, Beyrouth, Institut Français du Proche-Orient, 2006, 96.

undertake a chase aimed at identifying those individuals "contaminated" by Judaism, so that they could be adequately treated, as the following passage states:

> Right after you have leave here, stir yourselves to the chase and let each of you bring me one of those suffering from this disease. But heaven forbid that so many be sick with it. Let two or three, or ten or twenty of you bring me one man. On the day too do and when I see in your nets the game you have caught, I will set before you a more plentiful table. If I see that the advice I gave today has been put to work, I shall be more zealous in undertaking the cure of those men, and this will be a greater boon both for you and them. Do not regard my words lightly. Be scrupulous in hunting out those who suffer from this sickness. Let the women search for the women, the men for the men, the slaves for the slaves, the freemen for the freemen, and the children for the children[27].

Chrysostom's appeal that the members of Antioch's congregation should remain fully vigilant over the behavior of their friends, relatives and neighbors had the ability to produce an atmosphere of permanent suspicion and collective fear among Christians, since any of them could be accused of being Judaizers at any moment. At the same time, those responsible for undertaking such vigilance fathomed that the "Judaizing threat" against which the presbyter stood up could be closer to them than they assumed. This shows one of the most peculiar traits of the preacher's rhetoric: the strategic recourse to fear, an emotion that requires two variables to be triggered. First, a careful evaluation of the nature of the threat, since not all evils are feared, but only those that are deemed to be potentially harmful to human well-being. And second, the sensation that the driver of such fear is close to the victim and can strike him or her at any moment[28]. Both variables are produced by Chrysostom, whose preaching not only denounced and amplified the exposure of Judaizers, but also declared to believers that the threat, by striking men, women, slaves, freemen and children alike, was widespread throughout the Church's body. Thus, people had to be constantly observant to detect its hotspots and promptly suppress

[27] *Adv. Iud.* I, 856.

[28] B. Leyerle, *John Chrysostom and the strategic use of fear*, in K. Cooper, J. Wood (eds.), *Social control in Late Antiquity: the violence of small worlds*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, 173-187 (181-182).

them[29]. From the repertoire of possible triggers for a situation of fear to settle in, the risk of contagion is one of the most effective, since a disease is often associated with corruption, decadence, pollution, anomy and finiteness both in individual and collective terms, leading to a repulsion to the idea that anyone could catch it[30]. Chrysostom was certainly aware of this, and it was not a coincidence that throughout his pastoral life he did not hesitate to resort to fear for obtaining the adherence of listeners to his teachings. After being isolated from those suffering from Judaization-illness, the following step would be to bring them to the preacher so that they could be "cured" by the therapeutic *logos* – the *pharmakon* of the soul physicians.

In addition to confronting Judaizers as individuals with a serious disease, Chrysostom set out to counter the Jews who were active as *iatroi* in Antioch, to disqualify the medical knowledge that they possessed. As it seems, Jewish physicians were known for their expertise and employed techniques from Greek and Roman medical treatises to treat illnesses, in addition to resources from the Jewish religious heritage. An example of these were the *tephilin*, i.e. leather phylacteries containing biblical passages, which were tied to a patient's forehead or left arm, and to which apotropaic and curative virtues were ascribed[31]. The preacher directly opposed the services provided by Jewish doctors, as can be seen in the following excerpt from his eighth homily,

[29] According to P. C. Moore, *Bound together for Heaven: mutual emotions in Chrysostom's Homilies on Matthew for well-ordered and fruitful community in anxious time*, in C. L. De Wet, W. Mayer, *op. cit.*, 334-360 (351), Chrysostom's homilies sought to stir emotional responses in congregation members towards one another. The preacher emphasized hatred and love to the detriment of non-relational emotions such as sadness and joy, or of those aimed at the future (fear, hope). Indeed, in his pastoral work, Chrysostom always tried to exert an influence on what his listeners felt or thought, as the case against Jews and Judaizers shows. However, it is perhaps not fully correct to assume that in his homilies the appeal to hatred prevailed over fear, since hatred and fear are two closely related emotions and constitute the most perverse consequences of the stigma impinged on social subjects whose identity is degraded. For R. L. Souza, *Estigma, discriminação e lepra*, Curitiba, Ed. da UFPR, 2015, 37, fear derives from an anxiety in the sight of a precarious prospect and uncertain social insertion, leading to hostile reactions to concurring groups seen as threats that could sever the social fabric and as bearers of deviant beliefs and customs.

[30] S. Sontag, *A doença como metáfora*, Rio de Janeiro, Graal, 1984, 76.

[31] E. Soler, *op. cit.*, 105.

which counsels listeners on how to proceed with those who sought Jewish physicians:

> Suppose he [the Judaizer] uses the cures which the Jews effect as his excuse; suppose he says: "They promise to make me well, and so I go to them". Then you must reveal the tricks they use, their incantations, their amulets, their charms and spells. This is the only way in which they have a reputation for healing; they do not effect genuine cures. Heaven forbid they should! Let me go so far as to say that even if they really do cure you, it is better to die than to run to God's enemies and be cured that way. What use is it to have your body cured if you lose your soul? What profit is there that you find some relief from your pain in this world if you are going to be to consigned to eternal fire? So that no Jew may say he will cure you, listen to what God said: "If there arise among you a prophet or dreamer of dreams who gives you a sign of wonder of which he spokes comes to pass, and if he says: 'let us go and worship other gods', do not listen to that prophet; for the Lord, your God, is testing you to see if you love the Lord, your God, with all your heart and with all your soul"[32].

In this excerpt, John Chrysostom does not deny the efficacy of the Jewish physicians' therapeutics, but challenges the knowledge employed by them, which, in his view, was based on *artes magicae*. In this regard, the bodily cure sought by a patient would not be a real cure, since it would lead, in the end, to sickness in the soul – and one's remorse for breaking the pact with Christ ought to be converted into an infinite torment[33]. On this basis, it would be better to die than to accept the *iatroi* aid of the Jews who, according to the homilies, were used to visiting the homes of Christians to offer them medical assistance[34]. At this point, Chrysostom resumed the ancient view according to which a disease would be a punishment or trial imposed by God – or by the gods – on men[35], and exhorted believers to endure suffering with resignation, as such an attitude would ensure them the honor of martyrdom for anyone who lost their life while refusing Jewish sortileges, conjurations and dilutions would be a martyr[36]. On their turn, the individuals assisted by Jewish physicians could have their corporeal vitality restored at the cost of eternal damnation. This argument shows,

[32] *Ad. Iud.* VIII, 935.
[33] *Ad. Iud.* VIII, 937.
[34] *Ad. Iud.* VIII, 938.
[35] *Ad. Iud.* VIII, 937.
[36] *Ad. Iud.* VIII, 939-940.

once again, how the preacher appealed to fear to obtain the assembly's adherence to his teachings.

In his clash with the Jews, Chrysostom usually drew on abusive language, as well as on a wide array of adjectives and metaphors, to disqualify Judaism and block the path to any contact between Jews and Christians – who shared the social space in Antioch and maintained day-to-day, frequent relations that led to inevitable exchanges between the two beliefs. As he pursued this task, one of his most recurrent strategies was based on opposing the notions of cure and disease. The presbyter exerted himself throughout the *Adversus Iudaeos* series to show that Judaism not only allowed for a contagion that corrupted the Church's body, but was unable to produce any benefit to the health of Christians. Quite the contrary, the Jews' purported medical knowledge would be a product of the devil's deceptions. It is important to stress that Chrysostom's objective was neither to isolate, nor segregate Judaizers. Instead, he aimed at curing them from an insidious disease, and for this reason he exhorted the members of the assembly to identify those sick, so that they could receive the adequate treatment that would benefit not only themselves, but also the entire collectivity[37]. By conceiving the work of re-converting Judaizers in therapeutic terms, Chrysostom presents himself as a physician of the soul or psychagogue capable of using the *logos* to reestablish the mental balance of individuals who were suffering from the hazards of *doxa*, or judgment errors, which could unnoticeably place at risk their own well-being and that of the community with which they kept an indissoluble bond. This is revealing of the preacher's attempt to act as artificer of an "emotional regime", i.e., a symbolic arrangement aspiring to steer what individuals could feel, how they felt it and the way in which they were allowed to express emotions[38]. As a psychagogue, the preacher was called to exercise the tutelage not only of his listeners' actions, but also of their feelings as individuals converted into patients.

In Late Antiquity, one of the pillars of the Christian worldview – which became widely visible – was the idea that humankind is victim to a disease that needs to be cured by bishops and presbyters acting as representatives of the *Christus medicus*, the one who came to assist the

[37] *Ad. Iud.* I, 856.

[38] Y. Papadogiannakis, *Homiletic and the history of emotions: the case of John Chrysostom*, in C. L De Wet, W. Mayer (eds.), *op. cit.*, 300-333 (312).

ill, and not the healthy, as stated in the gospels[39]. Christians did not reject the therapeutics prescribed by the adepts of hypocritical medicine, but they did recognize, as well as Greek and Roman philosophers, the existence of close linkages between body and mind, in such a way that psychic or emotional disorders could only be ignored under penalty of jeopardizing the well-being of individuals and, by extension, of the assembly. For this reason, it did not take long for Christian priests to present themselves as physicians of the soul, that is, as professionals qualified to cure anything that could disturb human consciousness. In so doing, they judged that they were promoting the moral and spiritual advancement of believers, with positive results for the human body itself. In performing this task, their homilies played an extremely relevant role, since *logos*, i.e., verbal expressiveness, was always considered to be one of the most efficient therapies for those suffering from psychic diseases, as Hellenistic thinkers had anticipated. However, Christian preachers added to the inventory of soul illnesses all manifestations that they considered to be heretic, that is, contrary to the doctrine that they were seeking to consolidate. A highlight among such heresies was Judaism itself, which was considered, at times, to be the mother of all heresies. Thus, the fight for setting boundaries between allegedly orthodox Christians and those seen as deviants was easily transposed from the doctrinal realm to the medical discourse, which began to be used at the service of an ecclesiastical health policy under which everything that opposed the Great Church's practices and beliefs was treated as a psychosomatic illness requiring prompt attention, including by force, like the *iatroi* did when dealing with disobedient patients. In John Chrysostom's homilies, policy and therapeutics appear side by side, in such a way that the *Ecclesia*'s health emulates that of a human body, and vice versa. In defense of ecclesiastical order, he drew on a plethora of allusions, analogies, expressions and images from medical literature to convince his hearers that the wrong conceptions and practices of Jews, pagans are heretics were above all a disease with symptoms that were not only visible, but also devastating. An orator less inclined to theological lucubrations than most Church Fathers, Chrysostom turned his homilies into medication aimed at providing comfort and assistance to those corrupted by the *doxa*, who allegedly placed at risk not only their own salvation, but also that of their peers.

[39] Lc 5, 29-31; Mc 2, 15-17; Mt 9, 10-12.

In this regard, it is perhaps not an exaggeration to assume, as Wendy Mayer has done[40], that the conversion of homilies into psychic therapy tools must be ascribed primarily to John Chrysostom's untiring pastoral work.

[40] W. Mayer, *Medicine in transition: Christian adaptation in the later fourth-century East*, in G. Greater, H. Elton (eds.), *Shifting genres in Late Antiquity*, Farnham, Ashgate, 2015, 11-26.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 397-425
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.397

LE CATALOGUE DE SOLDATS DE SALSOVIA (*I. CHR. ROMÂNIA* 272). RÉÉDITION ET COMMENTAIRE D'UN TÉMOIGNAGE D'ÉPOQUE TÉTRARCHIQUE DE LA PROVINCE DE SCYTHIE

Dan DANA[*] (CNRS/HiSoMA, Lyon), Maxime EMION[**] (Université Savoie Mont-Blanc, Chambéry)

Keywords: *late Roman army, Latin epigraphy, onomastics, province of Scythia, Salsovia.*

Abstract: ***The catalogue of soldiers from Salsovia (I. Chr. România 272). Reedition and commentary of a testimony of Tetrarchic period from the province of Scythia***. *A new edition of a catalogue of soldiers from the Tetrarchic period is provided here, after an autopsy of the inscribed blocks and the revision of all available data about this fragmentary inscription from Salsovia. The new and secured readings are followed by commentaries about the date, the units, the ranks and the onomastics of these soldiers from several cavalry units posted in the province of Scythia before 320 AD.*

Cuvinte-cheie: *armata romană târzie, epigrafie latină, onomastică, provincia Scythia, Salsovia.*

Rezumat: ***Catalogul soldaților de la Salsovia (I. Chr. România 272). Reeditarea și comentariul unei mărturii din perioada tetrarhică provenind din provincia Scythia***. *Studiul de față oferă o nouă ediție a unui catalog de soldați din perioada tetrarhică, realizată în urma examinării directe a blocurilor inscripționate și a reevaluării tuturor datelor disponibile referitoare la această inscripție fragmentară descoperită la Salsovia. Noile lecturi, considerate sigure, sunt însoțite de comentarii privind datarea inscripției, unitățile militare, gradele și onomastica soldaților aparținând mai multor unități de cavalerie staționate în provincia Scythia înainte de 320 d.Hr.*

Nous reprenons ici l'édition et l'analyse d'une liste de soldats, publiée et commentée à plusieurs reprises. Le premier auteur a eu

[*] dan.dana@cnrs.fr
[**] maxime.emion@univ-smb.fr

l'occasion de faire l'autopsie de tous les fragments en août 2022 et de prendre plusieurs photos[1].

L'inscription, qui prend la forme d'un catalogue, a été gravée sur des blocs de la même hauteur (env. 57 cm), mais coupés à des largeurs variables (la gravure est certainement postérieure à la séparation des blocs) ; leur épaisseur est encore plus variable. Seul les fragments *c* et *d* sont jointifs. On remarque une mise en page aussi bien pour le début de l'inscription (fr. *a*, avec les noms de plusieurs responsables) et, quant aux listes, avec une indentation à gauche pour les grades et les catégories de soldats (sauf au début du bloc *b*) ; abréviations habituelles PP, SC et VP (fr. *a*) ; notation abrégée d'un grade (fr. *c*, l. 5).

La paléographie indique une date à partir de la fin du III^e^ s. (avec l'observation importante que plusieurs lapicides ont été sollicités, voir *infra*). Quelques particularités : A parfois sans barre médiane ; B tardif, y compris avec les deux boucles séparés (par ex. fr. *b*, l. 3) ; L de deux types, dont le L à pied oblique (fr. *c*, l. 2 ; fr. *d*, ll. 3 et 5), très prisé dans l'Antiquité Tardive ; R le plus souvent à barre oblique raccourcie et très penchée vers le haut ; Q sans queue (comme un O), ou avec la queue à peine visible, ou encore de petite taille. On rencontre parfois des espaces plus grands laissés par le(s) lapicide(s) à l'intérieur du même mot (un autre trait de l'épigraphie tardive). Par mégarde, un E a été rendu comme un S (fr. *b*, l. 4).



Fig. 1. Lettres B, L, R (clichés D. Dana).

[1] Il nous est agréable de remercier Roxana Dobrescu pour la documentation du MNA, Florian Matei-Popescu pour les deux fiches du MNA (L. 323 et 324) ainsi que pour d'autres photos, Despina Măgureanu pour des vérifications attentives dans les manuscrits de Tocilescu, Laurence Mellerin pour le texte de Jérôme (*Contra Johannem*) et Jean-Baptiste Yon pour des questions d'onomastique sémitique. Pour la permission de publier les photos prises lors de l'examen des blocs, ainsi que des photos d'époque, nous remercions Radu Băjenaru, directeur de l'Institut d'Archéologie « Vasile Pârvan » de Bucarest. Les blocs ont à présent des couleurs différentes et leur état de conservation est variable (avec divers accidents depuis leur arrivée à Bucarest) ; la prise de photos a été difficile car les blocs étaient disposés à ciel ouvert, d'où parfois des rayons de soleil ou, pour le dernier (*f*), l'impossibilité de le disposer correctement.

Dans l'ensemble, l'édition d'Emilian Popescu est assez négligente (y compris l'ordre des fragments, où il suit par commodité les éditions antérieures), par la simple compilation des opinions exprimées, avec l'ajout de confusions et d'inadvertances qu'il convient d'ignorer. Nous avons décidé de disposer d'une autre manière les fragments :

Cette édition	Tocilescu (1900)	*CIL*	Nicorescu	*I. Chr. România*
a	*d*	*d*	*d*	*d*
b	–	–	*e*	*e*
c + *d*	*a* + *b*	*a* + *b*	*a* + *b*	*a* + *b*
e	–	–	–	*f*
f	*c*	*c*	*c*	*c*

Dimensions (cm)	Fr. *a*	Fr. *b*	Fr. *c* +*d*	Fr. *e*	Fr. *f*
Hauteur	54 cons.	57	56-57	55 cons.	57
Largeur	48	68	43 max. – 46 max. (= 81)	52 cons.	43-45
Épaisseur	27	23	43	35	25
Nombre de lignes	7 (6 cons.)	7	7	7 (6 cons.)	8
Hauteur des lettres	6-7	3,5-6 (surtout 5)	5-6,5	4,5-6	5,5-6

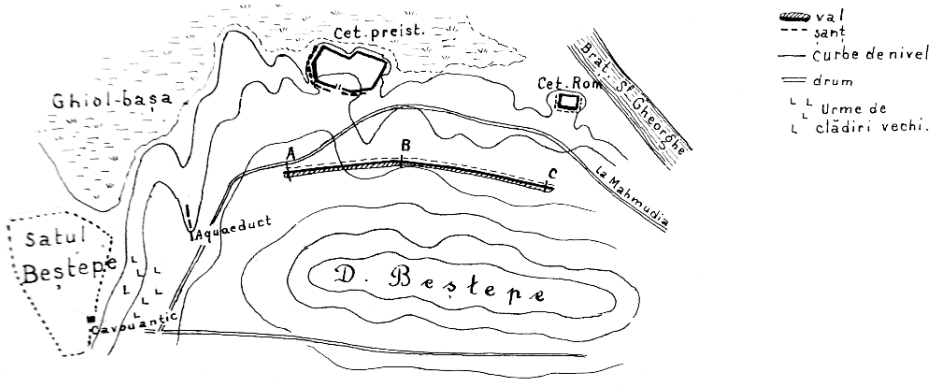


Fig. 2. Esquisse de Pamfil Polonic, peu avant 1900 (© Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Collection des Manuscrits et des Livres Rares, Archives Polonic, doss. *Varia I*, ms. 5139, f. 212).

Six blocs de calcaire (dont deux jointifs), appartenant à un grand monument. Trois fragments (fr. *c* + *d*, *f*) ont été découverts en 1897 près de Mahmudia (dép. de Tulcea), l'antique Salsovia, sans doute peu avant la périégèse de Pamfil Polonic (1898 ?). Dans son rapport, ce dernier rapporte la présence de nombreuses restes céramiques et de briques romaines dans les champs labourés de la vallée Curpenişului, au pied de la colline Beştepe ; il précise que les blocs ont été trouvés dans un vallon qui se dirigeait vers Ghiol-başa (lac aujourd'hui asséché), où étaient visibles les restes d'un aqueduc, immédiatement à l'est du village de Beştepe[2]. Les trois blocs inscrits furent publiés dans une revue viennoise par Grigore Tocilescu (tomaison de 1896), qui, lors d'une nouvelle édition en 1900, ajouta un 4e bloc (fr. *a*) dont il fit part par la suite aux éditeurs du supplément du *CIL* III (paru en 1902). Le bloc *b* a été trouvé en 1927 par Paul Nicorescu au village de Congaz (auj. Rîndunica, dép. de Tulcea), à 15 km au nord-est de Babadag. Enfin, le bloc *e*, publié pour la première fois par Dumitru Tudor (1956), avec des lectures fantaisistes et une provenance d'Ulmetum (qui est erronée), était considéré inédit lors de la dernière édition d'ensemble par Emilian Popescu (1976), étant en outre repris dans le corpus de 1980 d'Emilia Doruţiu-Boilă, avec les lectures fantaisistes de D. Tudor (*ISM* V 61) ; il se trouvait – avec les autres blocs – dans les collections du Musée National d'Antiquités de Bucarest, mais avec un autre n° d'inv. (MNA L. 324)[3]. Notons la

[2] L'indication trompeuse de G. Tocilescu « près de Babadag » a été corrigée d'après les archives par E. Doruţiu-Boilă, *Precizări topografice despre unele inscripţii dobrogene*, *SCIV*, 15, 1964, 133-134, qui cite deux manuscrits de Tocilescu et Polonic et une note des autorités locales (archives du MNA, année 1897, p. 44). Nous remercions Despina Măgureanu pour l'envoi des images de ces feuilles : ms. BAR, Fond Tocilescu, vol. 5132 (*Săpături şi semnalări arheologice în Dobrogea II. Judeţul Constanţa şi Tulcea*), f. 96v (rapport de Polonic sur sa périégèse, avec une note de Tocilescu sur la liste de soldats et une transcription de bloc *f* avec des noms orientaux) ; vol. 5139 (archives Polonic, doss. *Varia I*), f. 212 (esquisse de P. Polonic avec les lieux précis de découverte). En réaction à la parution de la brochure *Salsovia* de V. Pârvan (Bucarest, 1906), Tocilescu évoque cette liste de soldats comme un témoignage de l'époque de Constantin dans une communication à l'Académie Roumaine, le 18 janvier 1907 (« L'édit de l'empereur Licinius sur le culte du dieu Soleil ») (cf. E. Doruţiu-Boilă, *op. cit.*, 133). Sur les contributions archéologiques de l'ingénieur-topographe, proche collaborateur de Tocilescu, voir D. Măgureanu, *Pamfil Polonic and the Dawn of Romanian Archaeological Cartography*, *Caiete ARA*, 4, 2013, 91-106 ; *Eadem*, *The Times and Works of Pamfil Polonic*, *Caiete ARA*, 5, 2014, 115-126. La première transcription (assez inexacte) du bloc *a* a été faite par Mehmet Bairam, « chargé de l'inspection des cimetières et des ruines antiques », collaborateur de Tocilescu (archives du MNA, année 1897, f. 44, 46), qui note comme origine « Comuna Beştepe | Judeţu Tulcia ».

[3] Ce bloc avec six lignes conservées a été transcrit pour la première fois par G. Tocilescu (ms. BAR, Fond Tocilescu, vol. 5132, f. 322), sans aucune provenance ; il est précédé par la transcription d'une délimitation de Pantelimon (f. 321), donc Ulmetum (*ISM* V 59), et à la page suivante on trouve une épitaphe fragmentaire (f. 323), sans provenance connue, attribuée plus tard à Tomis (*ISM* II 466), ce qui reste incertain. D. Tudor a été donc trompé par la première mention (par ailleurs,

dispersion de ces blocs inscrits, dont on ignore les raisons. D'autres lectures plus ou moins inspirées ont été faites par Nicolae Gostar (1980), Constantin C. Petolescu (2000) et Sylvain Janniard (2010). Bucarest, MNA L. 323 (fr. *a*, *b*, *c*, *d* et *f*) et 324 (fr. *e*) ; à présent, à l'Institut d'Archéologie « Vasile Pârvan » de Bucarest (Casa Academiei). Autopsie et nouvelles photos de tous les blocs.

Éd. G. G. Tocilescu, *Neue Inschriften aus Rumänien*, *AEM*, 19, 1896, 220-221, n° 85 (fac-similé épigr. : fr. *c* + *d*, *f*) ; *Idem*, *Fouilles et recherches archéologiques en Roumanie*, Bucarest, 1900, 209, n° 35 (fac-similé épigr. : fr. *a*, *c* + *d*, *f*) ; ***CIL* III 14214,24** (fac-similé épigraphique : fr. *a*, *c* + *d*, *f*) ; P. Nicorescu, *Bisexarchus, un grad necunoscut în armata pre-bizantină*, *Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice*, ser. III, 19, 1937, 211-216 (photos et dessins, Pl. I-V, y compris du fr. *b*) [repris comme *« Bisexarchus », un grado sconosciuto dell'esercito pre-bizantino*, dans *Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini. Roma, 20-26 settembre 1936*, I (*Storia, filologia, diritto*), Rome, 1939 (*Studi Bizantini e Neoellenici* 5), 227-228, une planche] ; D. Tudor, *Inscripţii romane inedite din Oltenia şi Dobrogea*, *MCA*, 2, 1956, 577, n° 46 (dessin p. 578, fig. 5.a) (fr. *e*) ; ***I. Chr. România* 272** (photos des six blocs dans les planches) ; *ISM* V 61 (fr. *e*) ; N. Gostar, *Études épigraphiques IV*, *Dacia*, NS 24, 1980, 308-311, n° 2 (p. 309, fig. 1, photo et dessin du fr. *a*) ; *IDRE* II 342 (fr. *b*).

HD043357 || EDCS-30100812 || TM 192241 || *Lupa* 36450 (fr. *b*).

Litt. R. Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, Bucarest, 1938, 305 ; S. Lambrino, *Bis exarchus*, *Revista Istorică Română*, 10, 1940, 333-339 ; G. Forni, s.v. *Limes*, dans E. De Ruggiero (éd.), *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, Rome, IV, 1962, 1280 ; E. Doruţiu-Boilă, *Precizări topografice despre unele inscripţii dobrogene*, *SCIV*, 15, 1964, 133-134 ; I. Barnea, *Themistios despre Scythia Minor*, *SCIV*, 18, 1967, 572-573 ; *Idem*, dans R. Vulpe, I. Barnea (éds.), *Din istoria Dobrogei*, II (*Romanii la Dunărea de Jos*), Bucarest, 1968, 396-397 ; E. Popescu, *Epigraphische Beiträge zur Organisation des skythischen Limes in 4.-6. Jahrhundert*, dans J. Fitz (éd.), *Limes. Akten des XI. Internationalen Limeskongress (Székesfehérvár, 30.8.-6.9.1976)*, Budapest, 1977, 446 ; A. Aricescu, *The Roman Army in Dobrudja*, Oxford, 1980 (*BAR IS* 86), 67 ; M. Zahariade, *Moesia Secunda, Scythia şi Notitia Dignitatum*, Bucarest, 1988, 68, 83-84 ; A. Suceveanu, A. Barnea, *La Dobroudja romaine*, Bucarest, 1991, 213 ; M. Oppermann, *Das frühe Christentum an der Westküste des Schwarzen Meeres und im anschließenden Binnenland. Historische und archäologische Zeugnisse*, Langenweißbach, 2010 (*Schriften des Zentrums für Archäologie und Kulturgeschichte des Schwarzmeerraumes* 19), 17 ; F. Topoleanu, D. Bogdan, I. Haynes, *Salsovia : Chronological Landmarks*, *Peuce*, NS 10, 2012, 105-106 ; L. Mihailescu-Bîrliba, *Les étrangers en Scythie selon les sources épigraphiques (fin du III^e^ siècle ap. J.-C.-VI^e^ siècle ap. J.-C.)*, *AŞUI. Istorie*, NS 59, 2013, 37 ; M. Zahariade, *The Scythian Section of* Notitia Dignitatum *: A Structural and Chronological Analysis*, dans A. Tomas (éd.), *Ad fines imperii Romani. Studia Thaddaeo Sarnowski*

son indication « f. 63 » est erronée). Il convient alors de supprimer la référence-fantôme *ISM* V 61 (HD043144 ; EDCS-11300716 ; TM 192061) aussi bien comme provenance (Ulmetum) que pour son texte fautif. Nous remercions Despina Măgureanu pour son aide inestimable concernant l'histoire de ces blocs.

septuagenario ab amicis, collegis discipulisque dedicata, Varsovie, 2015, note VII à la p. 166 ; J.-B. Yon, *L'histoire par les noms. Histoire et onomastique, de la Palmyrène à la Haute Mésopotamie romaines*, Beyrouth, 2018 (*Institut Français du Proche-Orient. Bibliothèque Archéologique et Historique* 212), 51.

Époque tétrarchique (avant 320).

Voici notre édition des blocs inscrits (les blocs perdus à gauche ou à droite sont signalés par « - » et « + ») ; après chaque bloc, nous indiquons les difficultés et les possibilités de restitution ; en revanche, les variantes de lecture et de restitution des autres éditeurs figurent dans les notes infrapaginales[4].

Fr. *a* [avec *a* – (?) et *a* +] – 54 x 48 x 27 cm ; ht. des lettres 6-7 cm[5].

---

[4] Abréviations : Gost(ar), Lambr(ino), Nic(orescu), Pet(olescu), Pop(escu), Toc(ilescu), Tud(or).

[5] Tocilescu suppose l'existence de 8 lignes. De nos jours, les lettres M et VI au début des ll. 6-7 sont perdues ; l. 6, le lapicide à grave un O à la place d'un Q. Variantes de lecture – ////////\////////|ASIRI|OABENSI|SCVPSII|ANIPP|MEOVIT|VISLECT Toc. (1900) (variations dans le *CIL* : D, l. 2 :]ĄSIRI[; l. 4, SCVPSĄ[): *……|…[a?]siri…|…oabens[i].|…scupsa…|…ani pp …|…m eo vit..|… vis lect…* Nic. (qui suggère *[castri]ani p(rae)p(ositi), [militu]m, equit[um]*) (Lambrino n'accepte que le dernier mot) : ……..|…ĄSIRĮ|OABENSĮ|SCVPS|ANI PP|MEOVIT|VISLECT Pop. [qui suggère à la l. 5 *[Marci]ani p(rae)p(ositi)*]. Gostar propose à la l. 2 *[c]astri[ani], [c]astri[ciani]* ou *[c]astri[s],* en évoquant l'autre inscription de Salsovia, avec *cast(ris) Salsoviensib(us)* (*I. Chr. România* 271) ; en revanche, à la l. 3 il émet une hypothèse fantaisiste (mégarde du lapicide, O pour D), comme s'il s'agissait du nom d'une localité, *e.g. [Capi?]dabensį[um], [Saci?]dabensį[um], [Suci?]dabensį[um].* Encore plus fantaisiste est sa lecture de la l. 4, *Scup(enses?) sa[gittarii?]* ; en revanche, à la ligne suivante, il reconnaissait *[---]ani p(rae)p(ositi).* Autre lecture fantaisiste de Gostar à la l. 7, *leg(io) I [Iovia?]*, sans exclure une unité de *lecti* ; pour les premières lettres, il pense à *[Salso?]vis(enses)* ; dans son livre de 1988, M. Zahariade accorde trop de crédit à ces spéculations. L. Mihailescu-Bîrliba, *Les étrangers en Scythie selon les sources épigraphiques (fin du III^e siècle ap. J.-C.-VI^e siècle ap. J.-C.)*, *AŞUI. Istorie*, NS 59, 2013, 37, suppose que « les soldats (au moins ceux d'origine sémitique) ont pu appartenir à une unité de Moabites, voir les lettres OABENSI sur la pierre, qui n'ont pas été interprétées par E. Popescu ». La meilleure compréhension à ce jour a été donnée dans sa thèse inédite par S. Janniard : *s(ub) c(ura) v(iri) p(erfectissimi) Si[lv]|ani p(rae)p(ositi) | ⟨n⟩(umeri) equit(um) | bis lect(orum)* [*Les transformations de l'armée romano-byzantine (III^e-VI^e siècles apr. J.-C.) : le paradigme de la bataille rangée*, Diss. EHESS, Paris, 2010, 449-450]. Il pense que « l'inscription devait se rapporter à plusieurs unités, ce qui correspondrait bien au titre d'*equites electi,* que je restitue dans la dédicace », et propose comme date le dernier tiers du III^e s., en raison du « perfectissimat du commandant du regrou-



Fig. 3. Bloc *a*, photo autour de 1935 (P. Nicorescu) ; état actuel (cliché D. Dana, 2022).

[---]
[--- in?] ca̱s̱tri[s ---]
[---]o abens i̱[---] (!)
4 *[---] s(ub) c(ura)* v *v(iri) p(erfectissimi)* v *Si+[---]*
[s(ub) c(ura)? ---]ani v *p(rae)p(ositi)* vac. *[---?]*
[---]m v *e⟨q⟩uit[– ---]*
[---] vis v *lect[– ---]*

Notre proposition de reconstitution du texte suppose l'existence d'un bloc à droite (de largeur comparable), avec un texte continu, ainsi que l'existence, cette fois plus hypothétique, d'un autre bloc à gauche.
L. 1 : d'après la hauteur des autres blocs, une seule ligne manquait ici ; sa perte nous empêche de connaître la raison même du catalogue qui suivait.
L. 2 : cf. *in Cast(ris) Salsoviensib(us)* vers la même époque (l'autre inscription militaire de Salsovia, *I. Chr. România* 271, voir *infra*).
L. 3 : *abens* pour *habens*, avec l'omission banale du son aspiré.

pement, si l'on accepte la restitution ». Nous reviendrons dans le commentaire sur ces hypothèses.

L. 4 : abréviations habituelles *sub cura* et nom d'un responsable de la province (*dux* ?), d'après son rang de perfectissime ; après SI, sans doute un L. Toutefois, la présence du rang VP avant le nom est inhabituelle[6].
L. 6 : le lapicide a omis la queue du Q. La première lettre, un M, visible sur la photo de Nicorescu, a été presque entièrement détruite ; elle pourrait appartenir à *[nu]m(erus/o/i)*. On peut hésiter, *e.g.*, entre *e⟨q⟩uit[es]* et *e⟨q⟩uit[um]*.
L. 7 : les deux premières lettres, VI, visibles sur la photo de Nicorescu, sont à présent perdues. Plutôt qu'un mot mutilé, *[---]uis*, ou *vis* (« force », en contexte militaire), on est tenté de reconnaître la confusion banale entre *b* et *v* dans la langue parlée, *vis* pour *bis*, et donc *[---] vis lect[i?]* (ou *lect[orum?]*). S'agit-il de troupes sélectionnées de *bis lecti*[7] ? Cf. des *sagitarii lecti* parmi les *auxilia palatina* de l'Illyricum (*ND*, *Or*. 9.6 et 27).

Fr. *b* (avec *b* +) – 57 x 68 x 23 cm ; ht. des lettres 3,5-6 cm (en principe, 5 cm)[8].

[6] Parmi les exemples où le titre honorifique précède le nom contre l'usage le plus fréquent, deux sont connus en Mésie Inférieure : *iussu v(iri) c(larissimi)* (*ISM* IV 153) ; *ex pr(a)ecepto v(iri) c(larissimi)* (*ISM* V 57).

[7] Pour un *numerus bis electorum*, toutefois plus tardif (en Égypte et en Afrique du Nord), voir D. Dana, *Onomastique et recrutement de l'armée byzantine d'Afrique : l'épitaphe du soldat Buraido révisée (*ILAlg *I 81)*, *AntAfr*, 49, 2013, 156-157. Au sujet de ces troupes sélectionnées, voir à l'époque impériale M. P. Speidel, *Numerus Electorum in Africa and Mauretania*, *AntAfr*, 23, 1987, 193-196.

[8] Variantes de lecture – col. I, l. 4 : DIOGSNIANVS pierre : *Diogsnianus* Nic. Pop. : *Diog(e)nianus* Lambr.|| l. 7 : *Faustinu[s]* edd.|| col. II, l. 1 : *Quar[tus?]* Lambr. : *Quar[tus]* Pop. Pet.|| l. 2 : *Mar[cianus?]* Lambr. Pop. : *Mar[cianus]* Pet.|| col. II, l. 3 : *Puti[us]* Lambr. Pop. : *Puti[nus]* Gost. (qui mentionne le nom féminin thrace *Putina*) : *Euty[...]* Petolescu (*IDRE*).|| l. 4 : *Bon[osus?]* Lambr. : *Bon[osus]* Pop. Pet.|| l. 5 : *circit[ores]* Pop. Pet.|| l. 6 : *Para[tus]* Lambr. Pop. (ou *Para[sius]*) Pet.

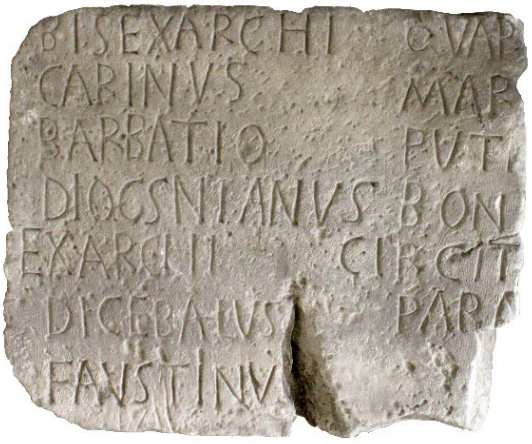


Fig. 4. Bloc *b*, état actuel (cliché D. Dana, 2022).

	col. I	col. II
	Bis exarchi	*Quar[t–]*
	Carinus	*Mar[---]*
	Barbatio	*Puti[---]*
4	*Diog⟨e⟩nianus*	*Bon[us?]*
	Exarchi	*Circit(ores)*
	Dicebalus	*Para[tus?]*
	Faustinus	vac.

L. 1 : col. I, indentation absente à gauche pour le rang.|| col. II, *Quartus* ou un dérivé.
L. 2 : col. II, trop de possibilités (nom en *Marc-*, *Mart-*, voire *Marin-*).
L. 3 : col. II, pour les possibilités voir *infra*, dans la section onomastique.
L. 4 : col. II, *Bon[us]* est préférable à cause de l'espacement des lettres, alors que les éditeurs ont choisi *Bon[osus]*, nom prisé à l'époque tardive.
L. 6-7 : col. II, le *vacat* laissé à la dernière ligne indique un seul *circitor* de son unité présent dans cette liste. Peut-on envisager l'arrêt de la liste pour cette unité (sans aucun *eques*, qu'il s'agisse de pertes[9] ou

[9] Dans l'hypothèse du monument commémoratif, on n'aurait pas de soldats morts dans cette unité en dessous du rang de *circitor*. Pourtant, peut-on envisager

d'une autre raison) ? Mais sur un autre bloc (*c* + *d*) on compte au moins quatre *exarchi* (?) et seulement trois *circitores* – alors que la rubrique *equites* figure tout en bas de la colonne. Peut-être le lapicide a-t-il choisi de mettre la catégorie suivante au tout début d'une colonne perdue, à droite.

La succession dans la partie conservée concernant cette unité est :
[ ] – *bis exarchi* – *exarchi* – *circitores* – [?]

Fr. *c* + *d* (avec *d* +) – 57 x 81 x 43 cm ; ht. des lettres 5-6,5 cm[10].



Fig. 5. Blocs *c* + *d*, état actuel (cliché D. Dana, 2022).

	col. I	col. II
	Titianus	*Maxi[m–]*
	Valentinus	*Castri[ciani?]*
	Vrsicinus	*Valen[–]*
4	*Ianuarius*	*Iovin[–]*
	Circit(ores)	*Iuliu[s]*
	Vrsinus	*Dard[---]*
	Concordius	*Equite[s]*

des pertes massives parmi les gradés d'une unité, et aucune parmi les simples soldats ?

[10] Variantes de lecture – col. II, l. 1 : *Maxi[mus]* Pop.|| l. 2 : *castre[nses]* Toc. *CIL* : *Castri(ciani)* Nic. Lambr. Pop.|| l. 3 : *Valen[tinus?]* Toc. (1896) : *Valen[s?]* Toc. (1900) *CIL* Nic. Lambr. Pop.|| l. 4 : *Iovin[us]* Toc. (1900) *CIL* Nic. Lambr. Pop.|| l. 6 : *Dardan[ius?]* Nic. : *Dardan[us?]* Lambr. Pop. Le bloc a été vandalisé par un graffito du début du XX^e^ s.

L. 1, 3, 4, 6 : nous avons préféré ne pas compléter quatre noms de la col. II, où l'on peut hésiter – *Maximus* ou *Maximinus* (l. 1) ; *Valens* ou bien des dérivés tels *Valentinus*, *Valentinianus* (l. 3) ; *Iovinus* ou son dérivé *Iovinianus* (l. 4) ; *Dardanus* ou d'autres noms (l. 6), voir *infra* (section onomastique).|| col. II, l. 2, on peut hésiter entre *castri[ciani]* et *castri[ani]*.

Avant les *circitores*, la liste de noms conservés devait concerner des *exarchi* (au moins cinq), précédés par des *bis exarchi*. La succession dans la partie conservée concernant cette unité est :

[– *bis exarchi* – *exarchi*] – *circitores* – *castri[ciani?]* – *equites*.

Fr. *e* – 55 x 52 x 35 cm ; ht. des lettres 4,5-6 cm[11].



Fig. 6. Bloc *e*, photo autour de 1958 (© IAB) ; état actuel (cliché D. Dana, 2022).

[---]
Ṃaximiṇ[us]
Ṃaximus
4 *[Ia]nuarius*
[Mu]ṣco
*[--*ca. 5*--]es*
*[--*ca. 6-7*--]ịs*

[11] Variantes de lecture – l. 2, *[M]aximi[anus]* Pop.|| l. 3, *[M]aximus* Pop.|| l. 5, *[Fla]cco* Tud. : .....*ṢCO* Pop.|| l. 6, ...*et* Pop.|| l. 7, ...*s* Pop. D. Tudor pensait reconnaître Maximin le Thrace (l. 1), son fils Maximus (l. 2), et lisait aux lignes suivantes *Ianuarius*, *[Fla]cco*, *[---]es* et *[---]s* (suivi par E. Doruţiu-Boilă dans *ISM* V 61, qui n'a pas vérifié la pierre). Les lectures de Popescu sont erronées aux ll. 5-6. Dans la première transcription, par ensemble fidèle, G. Tocilescu note un C à la dernière ligne, et ajoute au crayon « cippe » (ms. BAR, Fond Tocilescu, vol. 5132, f. 322).

L. 2 : plutôt que *Ṃaximiạ[nus]*.
L. 5 : la première lettre conservée, visible sur une ancienne photo, est un C (et non un S) ; la restitution du nom thrace est confirmée par l'espacement.

Cette liste plus longue concernait probablement des *equites*.

Fr. *f* (avec *f* - et *f* +) – 57 x 45 x 25 cm ; ht. des lettres 5,5-6 cm[12].



Fig. 7. Bloc *f*, photos vers 1935 (P. Nicorescu) et 1958 (© IAB) ; état actuel (cliché D. Dana, 2022).

	col. I	col. II
	[---]	*Abbas*
	[---]	*Herodes*
	[---]	*Abbas*
4	*[---]*	*Ad+ḅuiu[s]*
	[---]	*Beṛsum[–]*
	[---]	*Barsam[–]*
	[---]	*Theote[cnus]*
8	*[---]s*	*Anatoli[us]*

[12] Variantes de lecture – col. II, l. 1, AD/ṾIV[*s*] Toc. *CIL* : *Ad[a?]viu[s]* Nic. : *Ad[a?]vius* Lambr. (qui ajoute : « cependant, dans la cassure, il y a de la place pour deux lettres ») : *Ad[a]vius* Pop. (ou *Ad[da]vius*) (mais **Adavius* est un hapax).|| l. 5, BE/SVM[Toc. *CIL* : *Bersum[es?]* Nic. : *Bersum[es]* Lambr. : *Beṛsum[es]* Pop.|| l. 6, *Barsam[es]* Toc. *CIL* Lambr. Pop. : *Barsam[es?]* Nic.

Le déchiffrement est de nos jours très ardu : plusieurs parties du texte sont très effacées, tandis que des lichens poussent dans les cavités. L'existence d'une colonne à gauche, dont reste un S final (l. 8, visible sur la photo de Nicorescu et sur une photo autour de 1958), a été ignorée par E. Popescu.
L. 4 : col. II, entre AD et VIV[s], on devine deux lettres très effacées : la première est évanescente (A plutôt qu'un I ?) ; la seconde est très probablement un B.
L. 5 : col. II, le R n'est pas assuré. Plusieurs désinences sont possibles.
L. 6 : col. II, plusieurs désinences sont possibles, dont *Barsamsus*, *Barsamis* (et d'autres plus nombreuses, en graphie grecque).
L. 8 : col. I, la lettre S, de la fin d'un nom sur une colonne de noms présente sur le bloc à gauche, est visible sur des photos d'époque (à présent, elle est détruite).

Cette liste plus longue concernait probablement des *equites*.

Le monument et son interprétation – Grigore Tocilescu (1896 et 1900) envisageait une liste d'un corps de cavalerie ou d'un collège, comme celui des *agentes in rebus*, organisé militairement ; il remarquait que l'un des blocs comportait seulement des noms orientaux. Trois décennies plus tard, Paul Nicorescu pensait à un monument érigé près de Babadag (il évoquait les ruines d'une fortification à 4 km au nord de cette localité), peut-être en rapport avec une victoire contre les Goths, sans doute sous Valens. Ces blocs de dimensions similaires (même hauteur d'env. 57 cm) ont été interprétés en 1940 par Scarlat Lambrino comme des blocs de parement d'un édifice, avec une disposition également verticale de certains d'entre eux. À son tour, il interprétait cette liste de noms gravée sur la paroi d'un édifice comme un monument commémoratif d'une victoire assez importante près de Babadag, énumérant les soldats tombés d'au moins trois unités (voir *infra*), et donc les restes d'un autre mausolée romain après celui de Tropaeum Traiani (Adamclisi)[13], reprenant l'hypothèse de Nicorescu (l'une des batailles de Valens contre les Goths). Ion Barnea préférait le même empereur, sans exclure Constance II[14]. Ni-

[13] Voir en dernier lieu *ISM* IV 8.

[14] I. Barnea, *Themistios despre Scythia Minor*, *SCIV*, 18, 1967, 572-573 ; *Idem*, dans R. Vulpe, I. Barnea (éds.), *Din istoria Dobrogei*, II (*Romanii la Dunărea*

colae Gostar envisage une bataille près de Salsovia, peut-être contre les Goths, sous l'un des deux empereurs, à l'instar de I. Barnea et E. Popescu[15]. La plupart des commentateurs, tel le dernier éditeur Emilian Popescu, parlent ainsi des parties d'un grand monument funéraire ou triomphal, célébrant les soldats tombés contre les Goths dans le courant avancé du IVe s. Nous allons voir que cette date plus tardive est toutefois impossible.

Quelques observations de nature matérielle s'imposent avant tout questionnement. Les fr. *b* et *c* (et peut-être *a*) semblent indiquer la marge gauche de la liste (ou de plusieurs listes), sur plusieurs blocs superposés (mais de quelle manière ?) ou successifs. Il est capital de tenir compte de l'épaisseur très variable des blocs inscrits, qui oscille entre 23 et 43 cm (même si la moitié des blocs ont une épaisseur autour de 25 cm) et donne une idée de leur insertion dans un ensemble bâti : ainsi, le bloc *e* semble comporter en bas une petite portion rabotée, ce qui suggère que le bloc s'encastrait dans une sorte de cadre. La gravure a eu lieu après la réalisation des blocs. Plus important, un examen attentif montre révèle qu'elle a été réalisée par des mains différentes, car plusieurs lettres sont dissemblables (en particulier le M) et le style de gravure diffère :
– bloc *a* : B aux boucles séparées ; L classique ; M aux hastes verticales, avec la pointe très haute ; R classique ;
– bloc *b* : B différent ; L classique ; M aux hastes obliques, avec la pointe plus basse ; R à barre très oblique et raccourcie ;
– blocs *c* + *d* : L à pied oblique ; M aux hastes obliques, avec la pointe plus basse ; R à barre oblique légèrement plus longue ; paléographie similaire du bloc *e* (mais les points de comparaisons sont réduits ; l'épaisseur est différente) ;
– bloc *f* : L classique ; M aux hastes verticales, avec la pointe très haute ; R classique.

de Jos), Bucarest, 1968, 396-397. Il pense également à une vexillation de la *legio I Iovia*.

[15] Même hypothèse d'une victoire sur les Goths au milieu du IVe s. chez M. Zahariade, *The Scythian Section of* Notitia Dignitatum*: A Structural and Chronological Analysis*, dans A. Tomas (éd.), *Ad fines imperii Romani. Studia Thaddaeo Sarnowski septuagenario ab amicis, collegis discipulisque dedicata*, Varsovie, 2015, note VII à la p. 166 (note assez confuse).

En dépit des maigres indices, il faudrait réfléchir concrètement aux dimensions du champ épigraphique du monument d'origine[16] . À vrai dire, toute tentative d'imaginer la taille du texte est vaine ; la seule certitude est que l'ensemble formé par les blocs inscrits devait être imposant. Chaque unité avait-elle sa liste de noms ? S'agit-il d'une liste de morts au combat ou d'une autre nature ? Sur un monument triomphal ou bien sur une muraille ou un quelconque bâtiment ?

Salsovia comme site militaire – Le site tardo-antique est structuré autour d'une fortification (env. 150 x 120 m) placée sur un promontoire au bord du bras Saint-Georges du Danube[17], qui est très peu connue. Une dédicace érigée à Salsovia vers 317-323, *Dei Sanctis Solis simulacrum consecr(atum) die XIV kal(endis) Decemb(ribus), debet singulis annis (...) ture cereis et profusionibus eodem die*, selon les ordres de Licinius et de son fils Licinius César, émane *a praep(ositis) et vexillat(ionibus) in Cast(ris) Salsoviensib(us)*, la gravure ayant été décidée par Val. Romulus, duc de Scythie[18]. Elle

[16] Au moins 1 m de large, si l'on suppose que les listes de noms étaient gravées uniquement sur deux colonnes de manière continue – et dans ce cas, monument haut de plus de 2,8 m, par l'addition de la hauteur de tous les fragments ; largeur double (env. 2 m) si les listes de noms étaient disposées sur quatre colonnes (dans ce cas, ht. minimale de 1,7 m). Dernière possibilité, dans l'éventualité d'au moins trois unités et s'il y avait une volonté de les afficher sur un pied d'égalité (chaque liste gravée sur deux colonnes), ce qui donnerait une largeur de presque 3 m (monument qui serait dès lors plus large que haut). Superficie totale des blocs conservés : 1.651 m² ; superficie d'un monument de 90 x 280 cm : 2.52 m² ; superficie d'un monument de 180 x 170 cm : 3.06 m². On peut également envisager des blocs insérés à des endroits différents sur le même monument.

[17] Au lieu-dit Biserica (« L'Église »). Sur le site de Salsovia et son potentiel : M. Zahariade, *Moesia Secunda, Scythia şi Notitia Dignitatum*, Bucarest, 1988, 138-139 ; F. Topoleanu, D. Bogdan, I. Haynes, *Salsovia: Chronological Landmarks*, *Peuce*, NS 10, 2012, 101-144 ; O. Țentea, I. C. Opriș, F. Matei-Popescu, A. Rațiu, C. Băjenaru, V. Călina, *Frontiera romană din Dobrogea. O trecere în revistă şi o actualizare*, *Cercetări Arheologice*, 26, 2019, 62-64 ; I. C. Opriș, F. Matei-Popescu, O. Țentea (éds.), *Limesul dunărean din România*, Bucarest, 2024, 412-425.

[18] *ILS* 8940 = *I. Chr. România* 271 *b*. Voir I. Tantillo, *I Tetrarchi, le statue divine e i tesori dei templi*, *AntTard*, 28, 2020, 265 ; U. Ehmig, *Du sollst dir ein Bildnis machen: Ehrungen für Götter (und Menschen) in epigraphisch-archäologischen Befund*, *JDAI*, 136, 2021, 297 ; I. Tantillo, *L'iscrizione di Salsovia e la concezione militare della pratica religiosa*, *Occidente/Oriente*, 6, 2025, 81-94. Une troisième inscription de Salsovia est l'épitaphe chrétienne de Πορφύρι(ο)ς δοῦλος Χ̣(ριστοῦ), gravée sur une tuile (*I. Chr. România* 273) ; le nom-fantôme Πάρφυρις lu

nous donne une idée de la concentration militaire sur ce secteur de la frontière septentrionale de la province de Scythie – et cette même concentration militaire est manifeste dans la liste mutilée qui nous préoccupe.

La *Notitia Dignitatum* place à Salsovia des *milites quinti Constantiani* parmi les *auxiliares* (*Or*. 39.26 ; création plus tardive), alors que des bases de la *legio I Iovia* sont connues sur le Danube, à Noviodunum, Aegyssus et vers le Delta (*Or*. 39.32-35). Outre une unité orientale, la plupart des commentateurs roumains ont supposé que les soldats du catalogue de Salsovia auraient appartenu à la *legio I Iovia* et aux unités attestées par la *Notice des Dignités* au nord de la province de Scythie[19]. Or, la présence d'une vexillation de la *legio I Iovia* ne va pas de soi, car la hiérarchie légionnaire est bien différente, sans les *exarchi* et leurs avatars, les *biarchi*. Il doit s'agir d'unités de cavalerie comme des *cunei* ou *vexillationes* (dans leur acception tardive), en raison de la présence des *equites* et des grades.

Unités de cavalerie et gradés – S. Lambrino remarque judicieusement la présence de *circitores* à deux reprises, dans chaque groupe, ce qui indique des unités différentes, et plus précisément trois unités : deux présentes au Bas-Danube (il cite deux *cunei* du voisinage), une autre arrivée de l'Orient (d'après l'onomastique). Avec raison, il écrivait au sujet du bloc publié par les autres éditeurs à la fin du groupe : « Ces quelques lignes mutilées représentent, à mon avis, une partie du texte qui surmontait les colonnes de la liste et qui donnait la date et les motifs qui ont fait graver ces noms » ; en revanche, le bloc avec les noms majoritairement orientaux (et qui comporte huit lignes, alors que les autres blocs ont tous sept lignes) serait à placer vers la fin du groupe[20]. S. Lambrino détenait déjà la bonne

par I. Barnea et E. Popescu a été corrigé par D. Dana, *Notices épigraphiques et onomastiques (Scythie Mineure/Dobroudja) II*, *Pontica*, 52, 2019, 286, n° 15 (avec facsimilé, fig. 2) (cf. *AE*, 2020, 1081 ; *SEG* LXX 465).

[19] Selon Radu Vulpe (1938), des militaires peut-être détachés des troupes *comitatenses*.

[20] S. Lambrino, *Bis exarchus*, *Revista Istorică Română*, 10, 1940, 337 (approuvé par N. Gostar, *Études épigraphiques IV*, *Dacia*, NS 24, 1980, 310). Gostar propose comme structure et disposition : (I) nom de l'empereur ou des empereurs, avec la précision de la guerre où les soldats sont tombés et de l'ennemi ; (II) unités militaires avec les noms de leurs commandants ; (III) liste de soldats, sur plusieurs colonnes, selon les unités, par grade et spécialité militaire.

solution, qu'Emilian Popescu évoquait dans son corpus, sans toutefois la prendre en compte.

Nous avons déjà insisté sur la gravure par plusieurs lapicides (un par unité ?). En outre, observons que sur le bloc *a* les lettres sont légèrement plus grandes et plus espacés que sur les autres blocs, ce qui confirme qu'il s'agit du début de la liste. En effet, la première clé de notre témoignage épigraphique mutilé est donnée par une meilleure compréhension du fr. *a*, très probablement le tout premier bloc de la série, ou bien un bloc central, si l'on suppose la perte des blocs inscrits qui se trouvaient à gauche (?) et à droite. Alors que la première ligne conservée mentionne des *castra* (de Salsovia ?), la mise en page est parlante : de petits *vacat* ont été laissés par le lapicide entre les abréviations SC et VP, et entre VP et la suite. Le perfectissime, dont le nom est incomplet – sans doute un nom en *Siḷ[v]-*[21] –, devait être le duc de Scythie[22]. La suite était vraisemblablement occupée par le nom d'un *praepositus* (suivi d'un *vacat*)[23] et, sur les deux autres lignes (*nota bene*, avec une autre disposition, car les premières lettres sont plus proches de la marge), la mention soit d'unités, soit de catégories de soldats. Malheureusement, ce bloc ne conserve rien sur la raison de constitution de la liste.

---

[21] Cf. *[S]ilvius Silvanus, v(ir) p(erfectissimus), praeses prov(inciae) Moesiae Infer(ioris)*, auteur d'une dédicace à Durostorum (*ISM* IV 96), probablement sous Dioclétien (*PIR*² S 743). Au plus tard au tout début de la deuxième Tétrarchie se mettent en place les ducs « nouveau style » (*duces limitum*), quand les *praesides* n'ont plus autorité militaire.

[22] Les autres attestations de *sub cura* d'un *dux* sont antérieures à la réforme tétrarchique : sous Gallien, des *vexill(ationes) leg(ionum) II Parth(icae) III Aug(ustae) sub cura Aur(elii) Augustiani ducis iustissimi et Cḷyeṇti Synforianị praep(ositi) vexillatio[num]* (*ILIug* III 1234 = *IG* X.2.2 364, Lychnidus) ; au III^e^ s., une vexillation légionnaire *[sub] cura Ael[i ---]i v(iri) e(gregii) duci[s]* (*AE*, 1934, 223, Poetovio). Sur les transformations de la hiérarchie équestre et le perfectissimat à l'époque tétrarchique (qui devient systématique pour les *duces*), rang réservé à ceux qui avaient parcouru « tous les grades du courage » (Lactance, *Inst.* 5.15), voir M. Emion, *Les protectores Augusti (III^e^-VI^e^ s. p. C.)*, I, Bordeaux, 2023 (*Scripta Antiqua* 167), 94-95.

[23] PP est ici l'abréviation habituelle d'un *praepositus* ; même si c'est envisageable pour la première Tétrarchie, on peut écarter *p(raesidis) p(rovinciae)*, non seulement parce que l'on attendait une abréviation moins ambiguë, ainsi que le nom de la province, même abrégé, mais aussi parce que cette éventualité est interdite par la présence du *vacat*.

Les grades, disposés par ordre hiérarchique (*bis exarchi*, *exarchi*, *circitores*, *castri[ciani?]*, *equites*)[24], sont ceux des unités de cavalerie, plus précisément des nouvelles unités créées après le milieu du III^e^ s. et à l'époque tétrarchique[25]. Le plus intéressant est celui de *bis exarchus*, attesté en toutes lettres uniquement dans ce document ; en plus de la succession hiérarchique, c'est une autre clé de notre inscription, qui assure une datation plus serrée. Si les *exarchi* apparaissent au milieu du III^e^ s. dans les unités de cavalerie[26], ils sont remplacés au début du IV^e^ s. par les *biarchi*[27]. Autour de 300, la hiérarchie dans les nouvelles unités de cavalerie (*equites*, *cunei*, *vexillationes*, *scholae palatinae*) est donc la suivante : *eques – circitor – exarchus – bis exarchus – centurio/centenarius*. On la retrouve précisément dans notre liste de Salsovia, avec deux remarques : d'une part, des haut gradés (*centuriones/centenarii* et/ou *ducenarii*) devaient figurer dans les parties perdues ; d'autre part, la mention singulière des *castri[ciani?]* entre les *equites* et les *circitores* (voir *infra*). Cette nouvelle hiérarchie est mise en scène par le fameux pas-

[24] Il faut supposer plus haut dans la liste la présence de centurions ou assimilés.

[25] Avec les *centenarii* et les *ducenarii* au sommet de la hiérarchie. Voir A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey*, II, Oxford, 1964, 634 ; P. Southern, K. Dixon, *The Late Roman Army*, New York, 1996, 62.

[26] M. P. Speidel, *Roman Army Studies*, II, Stuttgart, 1992 (*Mavors* 8), 388.

[27] Sur la nouvelle hiérarchie des unités de cavalerie après le milieu du III^e^ s., voir M. P. Speidel, *Who Fought in the Front?*, dans G. Alföldy, B. Dobson, W. Eck (éds.), *Kaiser, Heer und Gesellschaft in der Römischen Kaiserzeit. Gedenkschrift für Eric Birley*, Stuttgart, 2000 (*HABES* 31), 478 (identité entre *decanus* et *biarchus*) ; *Idem*, *The Origin of the Late Roman Army Ranks*, *Tyche*, 20, 2005, 205-207 (en partic. sur *circitor* et *biarchus*) ; *Id.*, *Das Heer*, dans K. P. Johne (éd.), *Die Zeit der Soldatenkaiser. Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n.Chr. (235-284)*, I, Berlin, 2008, 688. Il est intéressant de retrouver les deux grades dans la même épitaphe d'époque tétrarchique d'Intercisa (d'après le gentilice Valerius), d'un père *ẹxa(rchus)* (d'origine thrace, *[Val. Pr?]imanus sive Disa*) et d'un fils *ḅịạrc(hus)* dans la même unité, *n(umerus) eqq(uitum) sag(ittariorum)* (*AE*, 2017, 1181 = *TitAq* V 2208) ; toutefois, la lecture des deux grades n'est pas assurée. Sur les trois grades (*exarchi*, *biarchi*, *circitores*) et la réforme des unités de cavalerie, voir à présent toute une section chez M. Petitjean, *Le combat de cavalerie dans le monde romain*, Louvain-Namur-Paris-Bristol (CT), 2022 (*Collection d'Études Classiques* 30), 469-477.

sage de Jérôme, à la fin du IVe s.[28] : *Volo quod dico manifestius fieri: finge aliquem tribuniciae potestatis suo vitio regradatum per singula militiae equestris officia ad tironis vocabulum devolutum, numquid ex tribuno statim fit tiro? Sed ante primicerius, deinde senator, ducenarius, centenarius, biarchus, circitor, eques, id est tiro, et, quamquam tribunus quondam miles gregarius sit, tamen ex tribuno non tiro, sed primicerius factus est*.

Les *bis exarchi* – Mais que revêt ce grade ? Après les essais confus de Paul Nicorescu[29] et d'autres explications par Scarlat Lambrino, ce dernier influencé par la documentation du Haut-Empire[30], il a fallu attendre une petite étude de Michael P. Speidel, consacrée il y a deux décennies aux nouveaux grades de la cavalerie tardive. Utilisant l'exemple de notre inscription, Speidel propose la meilleure explication : « The rank of *biarchus* derives from *exarchus* (…). The latter rank could be awarded twice to the same soldier who then became a proud *bisexarchus*. By the end of the third century, *bis exarchus* was shortened to *biarchus* in the same way as *circumitor* became *circitor* – military efficiency likes shortened terms[31] (…). The fact that *bis exarchus* became *biarchus* also explains why the rank of *exarchus* belongs mainly to the third century, while the later *biarchus* belongs to the fourth and later centuries ». Par conséquent, nul besoin d'en donner, comme dans la bibliographie antérieure, une étymologie grecque, βια-αρχος, « chargé des vivres »[32]. *Exarchus* et *biarchus* correspondent ainsi aux anciens *decuriones*.

---

[28] Jérôme, *Contra Iohannem Hierosolym.* 19 (*PL* 23, col. 370 ; éd. J. -L. Feiertag, *Corpus Christianorum. Series Latina* 79A, Turnhout, 1999, 30).

[29] Qui pensait qu'un *exarchus* commandait six hommes, et qu'un *bis exarchus* commandait douze hommes.

[30] Pour S. Lambrino, *Bis exarchus* [note 20], 338, le *bis exarchus* était « revêtu *pour la seconde fois*, mais avec une autorité et un prestige plus grands » (cf. *primipilus bis*, *bis navarchus*).

[31] Dans le langage militaire français, un parallèle moderne est fourni par *maréchal des logis-chef* abrégé en *marchef*. De même, dans le jargon militaire roumain on prononce *gral*, comme l'abréviation écrite pour « général ».

[32] M. P. Speidel, *The Origin…* [note 27], 206. Dans la note 10, citant notre inscription de Salsovia, il ajoute : « Compare the earlier *primus pilus* and *primus pilus bis* », comme un écho de S. Lambrino (qui n'est pas cité) ; ce serait ainsi l'attribution une seconde fois, comme le primipilat bis pour des centurions primipiles. Il a été suivi par M. Rocco (*L'esercito romano tardoantico. Persistenze et cesure dai Severi a Teodosio I*, Padoue, 2012, 235-236) et par M. Petitjean, selon lequel le

Quant à la coexistence d'*exarchi* et de *bis exarchi*, Maxime Petitjean privilégie une réforme tactique et propose plusieurs hypothèses[33]. S'il est difficile de le suivre sur ce point, il a raison d'insister sur l'accroissement procentuel des cadres après ces réformes, également traduit par une mortalité plus grande parmi les gradés[34] – ce qui pourrait être illustré par les listes de Salsovia, s'il s'agit vraiment d'un catalogue des soldats tombés sur le champ de bataille.

Selon Maxime Petitjean, le grade de *bis exarchus* serait en outre connu, quoique sous une forme abrégée, par deux épitaphes d'époque tétrarchique. La première, de Pruse de l'Hypios en Bithynie, est celle de *Val(erius) Titianus, B·B decanus num(eri) Scut(ariorum), natione Dalmata*, décédé à 45 ans, après 22 ans de service, et commémoré par son camarade *Vrsus ex numero ipso*[35]. La seconde vient d'Intercisa en Pannonie[36] : *Aurel(ius) Vale(n)s, BB n(umeri) eqq(uitum) Scut(ariorum) s(ub) c(ura) Maurini p(rae)p(ositi)*, com-

grade de *bis exarchus* semble correspondre à la fonction de *decanus/caput contubernii* (chef de file), devenant plus tard *biarchus*.

[33] M. Petitjean, *Le combat de cavalerie…* [note 27], 471-472 : les *(h)exarchi* « menaient probablement la file [de six] au combat, les *circitores* faisaient peut-être office de serre-files » ; « [u]ne possibilité alternative serait de considérer que le bis exarque remplissait dès l'origine une fonction différente de celle de l'exarque, peut-être un commandement sur deux *contubernia* (12 hommes ?). Par la suite, ce double *contubernium* aurait été assimilé à la *decania* de dix ou douze cavaliers, qui supplanta l'(h)exarchie et resta la norme jusqu'à l'époque de Maurice ». Il faut en tout cas privilégier ἔξαρχος au sens de « chef » au lieu d'ἕξαρχος (« chef de six hommes »), malgré la graphie *hexarchus* dans une inscription du Norique (*CIL* III 4832 = 11506, en accord avec une étymologie populaire ou une hypercorrection).

[34] M. Petitjean, *Le combat de cavalerie…* [note 27], 476-477.

[35] Fr. K. Dörner, *Bericht über eine Reise in Bithynien. Ausgeführt im Jahre 1948 im Auftrage der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Vienne, 1952 (*DenkschrWien* 75), 21-22, n° 20, photo Pl. 7 (*AE*, 1951, 30) = *I. Prusias* 10 ; après avoir passé en revue d'autres parallèles, et connaissant l'existence de l'épitaphe d'Intercisa par l'ouvrage de 1969-1970 de Dietrich Hoffmann, W. Ameling pense à *bb(iarchus?)* et écrit : « Ich halte dier Erklärung "biarchus" für wahrscheinlich » (p. 167).

[36] *RIU* V 1205 = *TitAq* V 2143 ; dans ce dernier corpus, *bb(---)*. L'iconographie de la stèle, d'exécution grossière, représente un soldat barbu, avec manteau, *cingulum* et épée, tenant de la main droite les rênes de son cheval, figuré derrière (*Lupa* 3095 pour d'autres photos). Emil Ritterling avait suggéré *b(iarchus?)* à Antal Hekler (« A N[emzeti] Múzeum dunapentelei ásatásai 1908-ban és 1909-ben », *AÉrt*, 30, 1910, 29-30, « Kikértem Ritterling professor úr véleményét a föliratt tárgyában. Szerinte a fölirás megfejtése a következő ») et, comme hypothèse peu satisfaisante, *b(iarchus) b(eteranus)*.

mémoré par son camarade, le cavalier *Aur. Mon(imus)*. Cette abréviation BB, avec la suggestion *bb(iarchus?)* de W. Ameling, a été plus récemment comprise comme *b(ar)b(aricatus)* par M. P. Speidel[37], qui y voit un titre confirmant la distinction d'une cape brodée d'argent ou d'or. Or, selon M. Petitjean, sous BB se cacherait le grade de *bb(is exarchus)*[38]. Toutefois, l'abréviation radicale de *biarchus* serait un simple B[39], et on comprend mal pourquoi *bis exarchus* serait abrégé par deux B, sans aucune référence à l'initiale d'*exarchus*. Par conséquent, BB reste un titre (cf. le tandem avec *decanus* dans l'épitaphe de Pruse)[40], qu'il convient de développer comme M. P. Speidel (ou bien autrement), mais qui n'est pas à verser au dossier des *bis exarchi*. Ainsi, seule la liste de Salsovia témoigne de l'emploi, éphémère, du grade de *bis exarchus*.

Tout bien considéré, tenons pour acquise l'évolution de *bis exarchus* à *biarchus* (parfois écrit *bearcus* et *biercus*). Dans le rang de *bis exarchus* le *bis* suggère une forme d'itération honorifique – mais observons sur le bloc *b* le rapport numérique entre les *exarchi* (six) et les *bis exarchi* (trois), qui va dans le sens hiérarchique, alors qu'on ignore les attributions réelles de chaque grade.

On dispose à présent d'une fourchette chronologique plus précise quant au remplacement des *exarchi* par les *biarchi*, grâce au papyrus et aux gentilices impériaux en vigueur au sein de l'armée. Dans les papyrus, des *exarchi* sont attestés autour de 300 (*P. Aberd*. 21), en 305 (*P. Oxy*. XLIII 3143) et en 309 (*Chrest. Mitt*. 196). Dans l'épigraphie, on compte parmi les *exarchi* connus une majorité d'*Aurelii* (env. 8), secondés par des *Valerii* (env. 5), mais aucun *Flavius*, preuve que le grade n'existait plus en 324. Ces échantillons sont complétés par la chronologie des *biarchi* : dans l'épigraphie, pour

[37] See M. P. Speidel, *Late-Roman Military Decorations II: Gold-Embroidered Capes and Tunics*, *AntTard*, 5, 1997, 233-234 ; il ajoutait : « *B(iarchus*), suggested by Ameling (…) cannot be right, for it requires only one B, not two as written on the gravestones » (p. 234 n. 30). Cf. aussi *AE*, 2016, 1292 (lecture de M. P. Speidel, suivi par Á. Szabó).

[38] M. Petitjean, *Le combat de cavalerie…* [note 27], 373 n. 53, 380 n. 91, 472 n. 152.

[39] Le grade n'est abrégé que deux fois dans l'épigraphie : BIARC (*AE*, 2017, 1181) et BIAR (*JES*, 3, 2020, 167-188) ; *exarchus* est abrégé EXARC, EXAR et peut-être EXA et EX.

[40] Voir en outre le cas de Fl. Iovianus, *bearc(h)us draconarius ex numero octava Dalmatas* (*ILCV* 522 = *ILS* 2805, Concordia).

ceux dont le *cognomen* est renseigné, il n'y a aucun *Aurelius*, mais on connaît quelques *Valerii* (4), alors que tous les autres sont des *Flavii* (une dizaine), et donc, pour ces deniers, après le changement de 324. Un jalon chronologique est fourni par l'épitaphe de Val. Victorinus, *biarc(h)us* qui meurt en 324 à Chrysopolis, alors que la première mention papyrologique datée d'un *biarchus* est de 320, dans le testament d'un centurion (*SB* XII 11042). C'est donc dans la seconde décennie du IVe s. que les *exarchi* (et les *bis exarchi*) disparaissent au profit des *biarchi*. On dispose alors d'une fenêtre chronologique pour notre liste de Salsovia, certainement antérieure à 320.

Dans la province de Scythie, en plus de divers *praepositi*[41], on connaît par l'épigraphie funéraire d'autres *exarchi*[42], *biarchi*[43] et *circitores*[44]. Enfin, l'épigraphie funéraire d'une seule de ces nouvelles unités, le *numerus Dalmatarum Divitensium*, nous fait connaître à l'époque tétrarchique des *circitores*, des *exarchi* et aussi des *centuriones*, grâce aux épitaphes retrouvées en Italie du Nord et en Dacie Ripensis[45].

---

[41] Decius (*I. Chr. România* 270, Aegyssus, épitaphe d'un *eques vixillat(ionis) Egissensis*, érigée par un *miles leg(ionis) I Iovie pro parentib(us) ex prelepto Deci prepositi*) ; Ursicinus, en 369, au temps du *dux* Fl. Stercorius [*CIL* III 6159 = 7494 = *I. Chr. România* 233, Cius, *[devotissi?]morum militum suorum Primanorum [et ---]um cure Marciani trib(uni) et Vrsicini p(rae)p(ositi)*] ; *Aur. [---]*, promu, après avoir servi dans le *sacer comitatus*, comme *[prae]positu[s vexillationis] Capid[avensium]* (*AE*, 2004, 1278, Capidava) ; Aur. Valens, *pr(a)e(positus) e[q(uitum] scut(ariorum)* (*I. Chr. România* 220, Capidava, plutôt que *pr(a)e(fectus* d'après certains commentateurs) ; à Salsovia même, *praep(ositi) et vexillat(iones) in Cast(ris) Salsoviensib(us)*, au temps du *dux* Val. Romulus (*I. Chr. România* 271, voir *supra*).

[42] Proclinus (*I. Chr. România* 188, Sacidava).

[43] Le fameux Val. Victorinus, qui a péri en 324 à la bataille de Chrysopolis près de Chalcédoine (*I. Chr. România* 206, Ulmetum) ; Fl. Florinus à Zaldapa (D. Dana, D. Moreau, S. Kirov, I. Valeriev, *Un protector issu de la* legio Pannoniciana *dans une épitaphe de Zaldapa (province de Scythie)*, *JES*, 3, 2020, 167-188 ; inscription omise dans l'*AE*).

[44] Anonyme dans une *vexillatio* de cataphractaires (*I. Chr. România* 110, Istros) ; Fl. Nepotian[us] (*CIL* III 12444 + *AE*, 2020, 1085, Balkanci, au nord de Dionysopolis).

[45] Les inscriptions de Makreš seront republiées dans le corpus des épitaphes de soldats de l'armée romaine tardive de quatre provinces au Bas-Danube, que nous préparons (*Au service du Romanicum*). La *ND* (*Or.* 42.14) place un *cuneus equitum Dalmatarum Divitensium* à Dorticum sur le Danube (env. 40 km à vol d'oiseau de Makreš). Les unités de Dalmates présentes sur le Danube dans la *ND*

Les *castriciani/castriani* – À la place des *castre[nses]* de Tocilescu, Nicorescu fit remarquer que la dernière lettre gravée sur le bloc est un I, ce qui l'amena à restituer *castri[ciani]* (son édition) ou *castri[ani]*. Au IVe s., les rares mentions des *castriciani* semblent synonymes de *castrenses/castriani/castellani* ; en 400, ils sont associés aux *ripenses/limitanei*[46]. Mais autour de 300 à quoi pourrait correspondre cette catégorie – jamais mentionnée par nos sources comme grade –, entre les *equites* et les *circitores* ? Sont-ils des soldats formellement attachés au camp, par opposition aux groupes détachés dans de petits fortins ? (mais cette logique spatiale ne se justifie pas dans une hiérarchie). Et pourquoi ces *castriciani/castriani* (désinence avec variation lexicale en vogue à partir du IIIe s.) sont-ils au-dessus des *equites* ? Comme il s'agit manifestement d'un grade (lui-aussi éphémère, comme les *bis exarchi*), l'explication doit être cherchée autrement. À cette époque autour de 300, il est envisageable de voir dans les *castri[ani]* ou *castri[ciani]* un terme pour désigner les fils de vétérans directement engagés à un rang plus élevé que les simples *equites*. Ainsi, une loi de Constantin de 326 était destinée à clarifier le sort de ces fils de vétérans engagés dans l'armée : elle classait ceux qui n'avaient qu'un cheval parmi les *equites*, mais permettait à ceux avec deux chevaux ou un cheval et un esclave de commencer directement *cum circitoria dignitate*, et donc parmi les *circitores*[47]. Cette loi aurait eu comme résultat de faire disparaître le grade puisqu'il

seraient des troupes du *comitatus* constantinien dispersées dans la région après la victoire sur Licinius.

[46] Cf. *C. Th.* 7.1.10 (*C. Iust.* 12.35.14) : *Sciant igitur comites vel duces, quibus regendae militiae cura commissa est, non solum de comitatensibus ac palatinis numeris ad alios numeros militem transferri non licere, sed ne de ipsis quidem pseudocomitatensibus legionibus seu de ripariensibus castricianis ceterisque cuiquam eorum transferendi militem copiam adtributam, quia honoris augmentum non ambitione, sed labore ad unumquemque convenit devenire* (var. *castrianis* et *castrensianis* dans les mss. du *Codex Iustinianus*). Remarquons l'opposition et la succession d'unités et de catégories [M. Colombo, *Auxilia e legiones. La fanteria romana nel IV secolo*, Rome, 2022 (*Fucina di Marte* 5), 152-153]. Ce même terme apparaît comme *castellanus miles* (*C. Th.* 7.15.2, en 423) ; voir aussi les *castriani*, dans *SHA*, *Aurel.* 38.4.

[47] *C. Th.* 7.22.2 : *Si autem veteranorum filii, qui equestrem militiam toleraverunt, inter equites probari voluerint, habeant facultatem, ita ut cum singulis equis idoneis praedicto adgregentur obsequio. Quod si quis duos equos habeat vel unum idoneum et servum unum, cum circitoria militet dignitate et binas annonas accipiat, qui gradus praebetur aliis post laborem.*

classait les fils de vétérans soit en dessous (*equites*), soit au-dessus (*circitores*). L'explication que nous proposons ferait le lien entre la vieille *origo castris* bien attestée à l'époque du Haut-Empire, notre inscription de Salsovia et la manière d'enrôler les fils de vétérans à l'époque tardive[48].

Reprenons l'édition révisée de tous les fragments :

Fr. *a*

[---]
[--- in?] ca̱sṯri[s ---]
[---]o abens I[---] (!)
[---] s(ub) c(ura) v *v(iri) p(erfectissimi)* v *Si+[---]*
[s(ub) c(ura)? ---]ani v *p(rae)p(ositi)* vac. *[---?]*
[---]m v *e⟨q⟩uit[– ---]*
[---] vis v *lect[– ---]*

Fr. *b*

Col. I	Col. II
Bis exarchi	*Quar[t–]*
Carinus	*Mar[---]*
Barbatio	*Puti[---]*
Diog⟨e⟩nianus	*Bon[us?]*
Exarchi	*Circit(ores)*
Dicebalus	*Para[tus?]*
Faustinus̱	vac.

Fr. *c* + *d*

Col. I	Col. II
Titianus	*Maxi[m–]*
Valentinus	*Castri[ciani?]*
Vrsicinus	*Valen[–]*
Ianuarius	*Iovin[–]*
Circit(ores)	*Iuliu[s]*
Vrsinus	*Dard[---]*
Concordius	*Equite[s]*

Fr. *e*

[---]
Ma̱ximiṇ[us]
Ma̱ximus
[Ia]nuarius
[Mu]c̣co
*[--*ca. 5*--]es*
*[--*ca. 6-7*--]i̱s*

Fr. *f*

col. I	col. II
[---]	*Abbas*
[---]	*Herodes*
[---]	*Abbas*
[---]	*Ad+ḇuius*
[---]	*Be̱rsum[–]*
[---]	*Barsam[–]*
[---]	*Theote[cnus]*
[---]s	*Anatoli[us]*

La date tétrarchique – La plupart des commentateurs (G. Tocilescu ; *CIL* ; S. Lambrino), le dernier éditeur E. Popescu, ainsi que C. C. Petolescu, ont daté cette liste du IVe s., en rapport avec un événement historique, telles les confrontations avec les Goths. En

[48] Cette piste pourrait être corroborée par les questions d'hérédité au sujet des terres cultivées par les *castellani*.

réalité, il faut resserrer la datation, car ce document est sans aucun doute possible d'époque tétrarchique[49]. Comme nous l'avons vu, *bis exarchus* est l'avatar de *biarchus*, avant que ce terme abrégé ne remplace complètement les *exarchi*. La coexistence des deux grades, *exarchi* et *bis exarchi* (ce dernier, éphémère, est un véritable fossile, un marqueur chronologique), assure une date avant 320.

L'onomastique des soldats – 36 noms complets ou fragmentaires sont livrés par les blocs inscrits, mais la liste des cavaliers et des gradés était beaucoup plus riche. Seuls leurs *cognomina* sont indiqués ; or, ils sont susceptibles de fournir quelques pistes sur le recrutement et les origines géographiques de soldats en service dans au moins trois unités. Ces anthroponymes reflètent bien la variété provinciale et les évolutions onomastiques à partir du III^e^ s., y compris au sein de l'armée[50]. On distingue trois groupes principaux de noms, dont deux de nature épichorique.

(a) La plupart des *cognomina* sont de facture latine, avec des anthroponymes banals (*Iuliu[s]*, *Mar[---]*, *Quar[t–]*) et à connotation positive (*Bon[us?]*, *Maximus*, *Para[tus?]*, *Valen[–]*), et davantage une foule de dérivés : *Barbatio*, *Carinus*, *Concordius*, *Diog⟨e⟩nianus* (dérivé d'un nom grec), *Faustinus*, *Ianuarius*, *Iovin[–]*, *Maximinus*, *Titianus*, *Valentinus*, *Vrsicinus*, *Vrsinus*. Certains de ces noms sont typiques de l'époque plus tardive, à partir du III^e^ s., ainsi *Concordius*, *Iovinus* et les dérivés de la famille d'*Vrsus*, ces derniers très prisés, en particulier dans le milieu militaire. *Barbatio***,** hypocoristique de *Barbatus*, est plus rare ; les autres occurrences sont tardives : un *magister peditum* vers 355-359 (*PLRE* I 146-147)[51] ; un *notarius*, claris-

[49] Citant la thèse de S. Janniard, *Les transformations de l'armée romano-byzantine*… [note 5], 449-450, M. Petitjean date l'inscription de Salsovia du dernier tiers du III^e^ s. : « Le texte se présente sous la forme d'une dédicace collective réalisée par les soldats d'un *n(umerus) equit(um) bis lect(orum)* » (*Le combat de cavalerie*… [note 27], 471 n. 149). Toutefois, cette date précoce semble difficile à admettre.

[50] Quelques échantillons : D. Dana, *L'onomastique des soldats de l'armée romaine tardive dans les provinces balkano-danubiennes*, *ARG*, 26, 2024, 7-29. En général, voir H. Solin, *Problèmes de l'onomastique du Bas-Empire*, dans J. Desmulliez, Chr. Hoët-Van Cauwenberghe (éds.), *Le monde romain à travers l'épigraphie : méthodes et pratiques*, Lille, 2005, 271-293.

[51] M. Emion, *Les protectores Augusti*… [note 23], 677-678, n° C-003.

sime et avocat à Thessalonique (V^e^ s. ?)[52] ; un officier originaire de Thrace dans l'armée de Bélisaire contre les Goths en Italie (Βαρβατίων Θρᾷξ) (*PLRE* III.A 170)[53]. Deux noms indéterminés, *Dard[---]* et *Puti[---]*, pourraient être de facture classique (cf. le banal *Dardanus*) ou issus d'un stock onomastique balkanique[54].

(b) Un petit groupe de noms sont de facture daco-mésienne et thrace, comme *Dicebalus* (*OnomThrac* 115-117) et *Mucco* (*OnomThrac* 245, attesté en Mésie Inférieure et en Macédoine Orientale) ; voir *supra* pour deux noms indéterminés. L'occurrence aussi bien que la graphie du premier nom exigent un commentaire. Alors que la plupart des attestations du premier membre sont en *dece-*/*deci-*, cette graphie particulière du nom porté par le dernier roi dace, devenu un « nom

[52] *Depositio Barbationis notarii v(iri) c(larissimi) Eutropi advok(ati)* (*ILCV* 124 = *IG* X.2.1 331 = *I. Chr. Macédoine* 203).

[53] Procope de Césareé, *BG* 7.11.36 ; I. I. Russu, *Elementele traco-getice în Imperiul Roman şi în Byzantium (veacurile III-VII)*, Bucarest, 1976, 127. Sur la rareté du nom, H. Solin, *Analecta epigraphica*, *Arctos*, 39, 2005, 161.

[54] Pour le premier, cf. le nom thrace *Dardizanus* (*OnomThrac* 112, et d'autres noms en *Dard-*). Pour le second, cf. les noms – tous féminins – *Putina* (*CIL* VI 2933, épouse d'*Aur. Diza, natus ex provincia Maesia Inferiore, regione Nicopolitane, vico Saprisara* ; *OnomThrac* 280), *Putinga* (Tomis, voir *infra*) et *Putides* (*AE*, 2022, 980, nom dardanien). Le *cognomen Putius* dans une épitaphe tardive de Salone (*CIL* III 9566 = *I. Salone chrétienne* II 394) a été interprété par G. Alföldy, *Die Personennamen in der römischen Provinz Dalmatia*, Heidelberg, 1969 (*Beiträge zur Namenforschung NF* Bh. 4), 277, comme une graphie du nom grec *Pythius*, ce qui reste incertain. Notule sur l'épitaphe d'*Aur(elia) Putinga* (plaque de calcaire figurant les mains supines) : dans *ISM* II 378, Iorgu Stoian développe le gentilice comme *Aur(elius)*, reproduit dans *AE*, 1988, 1006 et dans le corpus de Sven Conrad (*GSMI* 183) ; ce dernier date l'épitaphe de la première moitié du III^e^ s. (cf. aussi *I. Tomis Suppl.* 378), sur les traces de l'éditeur T. Sauciuc-Săveanu, *Inscripţie latină incompletă din Tomis*, dans *În amintirea lui Constantin Giurescu. La douăzeci şi cinci de ani dela moartea lui (1875-1918)*, Bucarest, 1944, 447-451 (III^e^ s.) ; à en juger d'après la gravure et la paléographie (planche avec photo dans l'article de l'*ed. pr.*, la seule illustration disponible), on peut penser à une date plus tardive, entre le milieu du III^e^ s. et le IV^e^ s. avancé. Deux autres mentions de ce droit validé (*habens ius liberorum*) sur le territoire de l'ancienne Mésie Inférieure sont tardives : *Aur(elia) Sambatis* (*ISM* II 367 = *I. Chr. România* 17 = *GSMI* 164, Tomis, sans doute vers le milieu du IV^e^ s.) ; *Aurelia Marcellina Oesc(ensis)* (*CIL* III 755 = *I. Chr. Bulgarien* 48 = *ILBulg* 146, Oescus ?, certainement après le milieu du IV^e^ s.). Enfin, les éditeurs donnent le texte de l'épitaphe de Tomis comme si une partie était perdue, *haben[s ius liberorum]*, alors que le lapicide s'est brusquement arrêté au milieu d'une expression. On lira alors : *Aur(elia)* · *Putinga* · *ha*|*ben( )*.

historique »[55], *Dicebalus*, se rencontre en grec dans deux dédicaces en Mésie Inférieure, Δικεβαλος Δικεβ̣(αλου) (*IGBulg* II 709, Obedinenie, territoire de Nicopolis ad Istrum) et Ειθιας Δικεβαλι (*CCET* II.1 365 = *IGBulg* V 5328, Dobroplodno, territoire de Marcianopolis), ainsi que dans une lettre sur ostracon du désert Oriental d'Égypte échangée entre deux soldats daces, [.]ηρεπερ Δικεβα̣[λῳ] (*O. Did.* 439). L'*exarchus* Dicebalus avait été recruté très probablement sur le territoire de l'ancienne Mésie Inférieure[56], ou ce nom de facture dacomésienne est très populaire (une dizaine d'occurrences).

(c) La plupart des noms présents sur le dernier bloc (*f*) indiquent des soldats d'une unité arrivée de l'Orient, avec un recrutement très localisé. À part les noms grecs *Anatolius* (dont la désinence est identique au suffixe latin *-ius*, si populaire à l'époque tardive)[57] et *Herodes* (Ἡρώδης), ainsi que le nom indéterminé mais probablement sémitique *Adạḅuius* (si la lecture est correcte)[58], les autres noms sont sémitiques et indiquent un milieu syrien. *Abbas*/Αββας (attesté par deux fois), « père »[59], est, comme les autres noms de facture sémi-

[55] Voir D. Dana, *Le nom du roi Décébale : aperçu historiographique et nouvelles données*, dans S. Nemeti *et alii* (éds.), *Dacia Felix. Studia Michaeli Bărbulescu oblata*, Cluj, 2007, 42-47 (21 occurrences). Deux nouvelles occurrences sont à ajouter (*AE*, 2016, 2022 ; *AE*, 2019, 1292).

[56] D'autres explications sur la présence de ce *Dicebalus* : l'un « des Carpes colonisés dans l'empire sous Aurélien et sous Dioclétien » (R. Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, Bucarest, 1938, 305) ; issu de la population locale ou des colons carpes, selon I. Barnea (voir note 14) ; originaire probablement de la Dobroudja, pour C. C. Petolescu, dans *IDRE*, II (2000), p. 349.

[57] Voir H. Solin, *Analecta epigraphica*, *Arctos*, 44, 2010, 256-257. Dans la nouvelle légion en service en Scythie, cf. *Val. Anatolius, mil(es) leg(ionis) II Herculiae* (*CIL* VI 37102), qui érige l'épitaphe de son père *Petronius Castor, eq(ues) R(omanus)*.

[58] Ce nom hapax pourrait être en rapport avec *hdyb*, nom de l'Adiabène, et son ethnique *hadaybayo* (nous remercions Jean-Baptiste Yon pour plusieurs renseignements). Pour la désinence, cf. *Babuius* attesté pour plusieurs soldats à Doura-Europos (G. Iovine, *Latin Military Papyri of Dura Europos (*P. Dura *55-145). A New Edition of the Texts, with Introduction and Notes*, Cambridge, 2023, 65 et 85) ; J.-B. Yon, *L'histoire par les noms. Histoire et onomastique, de la Palmyrène à la Haute Mésopotamie romaines*, Beyrouth, 2018 (*Institut Français du Proche-Orient. Bibliothèque Archéologique et Historique* 212), 86 et 144 n. 508 (Αβαβουις et Βαβουιος).

[59] G. F. Grassi, *Semitic Onomastics from Dura Europos. The Names in Greek Script and from Latin Epigraphs*, Padoue, 2012 (*History of the Ancient Near East. Monographs* 12), 109-110 ; *Eadem*, *Die semitischen Personennamen in*

tique de cette liste, fréquent en Syrie du Nord et en particulier en Commagène et sur l'Euphrate[60]. *Beṛsum[–]*[61] et *Barsam[–]* sont des noms théophores (*bršmš*, *brsmy'*) avec des vocalisations différentes[62] ; le premier est toutefois problématique[63]. Enfin, *Theotecnus* (gr. Θεότεκνος, « fils de [ou du] dieu ») est un nom remarquable : ce nom de traduction du sémitique Βαρλααc est typique de la Commagène, avant qu'il ne se répande, davantage comme nom chrétien, à partir du IVe s.[64]. Cette liste indique ainsi des groupes militaires déplacés dans l'Empire à l'époque tétrarchique : alors que de nombreuses unités des provinces danubiennes et balkaniques sont envoyées en Asie Mineure et en Syrie, on tient ici l'exemple d'une unité ou d'une vexillation envoyée de la Syrie du Nord à l'extrémité septentrionale de l'Empire – par le pur hasard de la conservation de ce bloc inscrit. Un autre exemple est fourni par l'un des papyrus militaires récemment connus, daté du IVe s. (*P. Messeri* 33, provenance égyptienne inconnue) ; il donne la liste des membres d'une *decania* (δεκανία Θεοδώρου), avec une majorité de noms de facture sémitique, dont Αββαιος, Βαρσουμας, Βαρσημ̣ιας[65] ; la liste comporte 33 noms

den griechischen und lateinischen Inschriften aus Syrien und dem Libanon. Etymologischer Kommentar zu IGLS *I-VII, XI, XVII/1, sowie* I. Tyr *I und* I. Tyr *II*, Berlin-Boston, 2024 (*Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes* 13), 46.

[60] J.-B. Yon, *L'histoire par les noms…* [note 58], 155 n. 54.

[61] Le meilleur parallèle est fourni par le nom du pitiaxe Βερσουμας sur un plat en argent en Ibérie (*I. Estremo Oriente* 2) ; cf. aussi le *cognomen* du vétéran *Aurelius Bersimes* (*CIL* V 4366 = *ILCV* 431, Brixia).

[62] G. F. Grassi, *Semitic Onomastics from Dura Europos…* [note 59], 168 et 169 ; J.-B. Yon, *L'histoire par les noms…* [note 58], 48-52 ; G. F. Grassi, *Die semitischen Personennamen…* [note 59], 113-114. Le nom d'un roi des Ibères soumis aux Perses (*PLRE* III.A 171 ; c'est le roi Vahrām-Aršuša V), capturé par les Romains à la bataille de Ninive de 627, est transmis dans la *Chronographie* de Théophane le Confesseur comme Βαρσαμούσης, qui est sans doute une adaptation.

[63] Mais il peut s'agir d'une graphie particulière de l'un des noms bien attestés comme Βαρσυμας/ης/ος ou Βαρσυμσος.

[64] H. Solin, s.v. *Name*, *RAC*, XXV, 2013, 743 ; J.-B. Yon, *L'histoire par les noms…* [note 58], 155-156. Cf. un autre soldat, dans la *legio IV Scythica* : Αὐρ. Θε⟨ό⟩τεκνος (*The Excavations at Dura-Europos. Preliminary Report of the 9th Season of Work, 1935-1936. Part 3. The Palace of the Dux Ripae and the Dolicheneum*, New Haven, 1952, 118, n° 976) ; plus tard, sur une applique de bronze à tête de lion, Θεοτέκνου πριμηκηρίου νουμέρου Κυντανῶν (*SEG* LI 2003 ; unité stationnée à Memphis).

[65] Au IIIe s., voir à Intercisa *Barsemis Abbei, dec(urio) alae firmae Kata⟨f⟩ractariae, ex numero Hosroruorum, mag(ister) coh(ortis) (milliariae) Hemes(e)n(orum), d(omo) Carr(h)is* (*RIU* V 1073 = *TitAq* V 2034).

(deux sont barrés), ce qui semble indiquer que dans les nouvelles unités montées de l'armée romaine tardive une *decania* correspond à une *turma* – cf. en 130 p.C. le célèbre papyrus de la *turma Donaciani* de l'*ala veterana Gallica*, avec les noms de 30 cavaliers[66]. Le *decanus* de Pruse de l'Hypios, cité plus haut, pourrait être le commandant d'une sous-division qui continue, dans les nouvelles unités de cavalerie, les anciennes *turmae*[67].

***

Ce catalogue de soldats, par unités et par ordre hiérarchique, est certainement d'époque tétrarchique, et il convient d'abandonner la datation générale au IV^e^ s. ainsi que les spéculations sur les conflits ultérieurs avec les Goths. Le grade de *bis exarchus* est un véritable fossile, un précieux indicateur chronologique, et c'est grâce à lui que cette liste peut être raisonnablement datée avant 320. En outre, un autre grade éphémère, celui des *castriciani/castriani*, place ce catalogue à une époque de transition, au milieu des mutations tétrarchiques. Ces quelques blocs de pierre inscrits, maigre naufrage d'un ensemble plus riche du site militaire de Salsovia, montrent une fois de plus l'énorme potentiel des témoignages épigraphiques laissés par l'armée romaine tardive au Bas-Danube.

[66] *P. Lond.* II 482 = *ChLA* III 203 = *CPL* 114 = *RMR* 80 = *CEL* I 150 = *CLTP* II 173.

[67] Sur δεκανία/*decuria* (et d'autres termes), voir G. Greatrex, H. Elton, R. Burgess, *Urbicius'* Epitedeuma*: An Edition, Translation and Commentary*, *ByzZ*, 98, 2005, note aux pp. 61-62.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 427-445
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.427

LE *SENTENTIAE* NEI PANEGIRICI DI SIMMACO[*]

Vincenzo DEL CORE[**]
(Università degli Studi di Torino)

Keywords: *panegyrics, rhetoric,* brevitas*, parataxis, religion,* clementia*, fear.*

Abstract: ***The* sententiae *in Symmachus' panegyrics***. *This article examines the role of* sententiae *in the three panegyrics delivered by Symmachus between AD 368 and 370, highlighting their stylistic and ideological function. Although scholarship, both ancient and modern, has traditionally emphasized the* pingue et floridum *character of Symmachus' prose, the present study shows that it is interspersed with brief, incisive, and aphoristic statements, consistent with the author's explicitly stated preference for* brevitas. *Through the analysis of thirty* sententiae *distributed across the three* laudationes*, the article investigates their structure, placement, and principal thematic concerns. These expressions, often positioned at the conclusion of sections characterized by carefully crafted rhetorical complexity, reveal a dense network of intertextual references to major authors of the Archaic and Classical periods and point to a continuity between the rhetorical culture of the Imperial age and that of Late Antiquity. The study argues that the* sententiae *are not merely stylistic ornaments but constitute a privileged rhetorical device through which Symmachus articulates his ethical and political vision and contributes to the development of the models of Late Latin oratory.*

Parole chiave: *panegirici, retorica,* breuitas*, paratassi, religione,* clementia*, timore.*

---

[*] Questo contributo è la rielaborazione, ampliata e sensibilmente aggiornata, di un intervento da me tenuto durante il convegno sulla *forma breuis* svoltosi dal 17 al 19 settembre 2012 presso il Castello Aragonese di Ischia. Ringrazio il prof. Andrea Balbo per i sempre amichevoli e preziosi suggerimenti che hanno sempre accompagnato e tuttora accompagnano i miei interventi. Sono molto onorato, inoltre, di poter contribuire a un volume in onore del prof. Nelu Zugravu, che è stato componente della commissione che ha valutato la mia tesi di dottorato, recentemente pubblicata, e che in quella ed altre occasioni mi ha sempre fornito utilissime indicazioni, dimostrandomi una stima e un'amicizia rimaste immutate nel tempo e delle quali sono molto grato.

[**] vincenzo.delcore@unito.it

Riassunto: *Il contributo analizza il ruolo delle* sententiae *nei tre panegirici di Simmaco, pronunciati tra il 368 e il 370 d.C., evidenziandone la funzione stilistica e ideologica. Sebbene la critica fin dall'antichità abbia tradizionalmente sottolineato il carattere* pingue et floridum *della prosa simmachiana, l'indagine mostra come essa sia costellata da enunciati brevi, incisivi e di carattere aforistico, coerenti con la dichiarata predilezione dell'autore per la* brevitas. *Attraverso l'esame di trenta* sententiae *distribuite nelle tre* laudationes*, lo studio ne analizza la struttura, la collocazione e i principali nuclei tematici. Tali espressioni, spesso collocate a conclusione di sezioni non prive di una studiata complessità, rivelano una fitta rete di richiami intertestuali ad autori centrali dell'età arcaica e classica e permettono di definire un rapporto di continuità tra la cultura retorica dell'età imperiale e quella della tarda antichità. L'analisi si pone l'obiettivo di dimostrare che le* sententiae *non costituiscono un semplice ornamento stilistico, ma rappresentano uno strumento privilegiato attraverso cui Simmaco esprime la propria visione etico-politica e contribuisce all'elaborazione dei modelli dell'oratoria latina tardoantica.*

Cuvinte-cheie: *panegirice, retorică,* brevitas*, parataxă, religie,* clementia*, teamă.*

Rezumat: **Sententiae *în panegiricele lui Symmachus***. *Acest articol examinează rolul* sententiae*-lor în cele trei panegirice rostite de Symmachus între anii 368 şi 370 d.Hr., evidenţiind funcţia lor stilistică şi ideologică. Deşi cercetarea antică şi modernă a subliniat în mod tradiţional caracterul* pingue et floridum *(„bogat şi înflorit") al prozei lui Symmachus, studiul de faţă arată că aceasta este presărată cu enunţuri scurte, incisive şi aforistice, în acord cu preferinţa exprimată explicit de autor pentru* brevitas *(„concizie"). Prin analiza a treizeci de* sententiae *distribuite în cele trei* laudationes*, articolul investighează structura, plasarea şi principalele lor teme. Aceste expresii, situate adesea la finalul unor secţiuni caracterizate printr-o complexitate retorică atent elaborată, dezvăluie o reţea densă de referinţe intertextuale la autori importanţi ai perioadelor arhaice şi clasice şi indică o continuitate între cultura retorică a epocii imperiale şi cea a Antichităţii târzii. Studiul susţine că* sententiae*-le nu sunt simple ornamente stilistice, ci constituie un instrument retoric privilegiat prin care Symmachus îşi articulează viziunea etică şi politică şi contribuie la dezvoltarea modelelor oratoriei latine târzii.*

Un attento esame dei tre estesi frammenti panegiristici di Simmaco offre la possibilità di notare come sia frequente il ricorso ad espressioni sentenziose[1], quasi ad integrare la celebre definizione rin-

[1] Risulta sempre utile, per un inquadramento generale reperibile nelle fonti letterarie latine, fare riferimento a *Rhet. Her.* 4, 24 e Quint. *inst.* 8, 5, 1-34 e 12, 10, 48. Quanto alla bibliografia moderna e contemporanea, cfr. Bonner 1969, 54-55; Berti 2007, 155-182; Kirchner 2007, 190; Nosarti 2010, 38-41.

venibile in Macr. *Sat*. 5, 1, 7[2] tesa a celebrare lo stile *pingue et floridum* di Simmaco. D'altro canto, è lo stesso autore della *Relatio III*[3] ad indicare, in due brani tratti dal suo ricchissimo epistolario, una preferenza esplicita per la *breuitas*. Estremamente significativo il primo[4] in cui Simmaco chiama in causa la stringatezza spartana[5] per indicare la sua scelta di campo stilistica. In un altro caso[6] l'oratore fa ricorso alla metafora degli abiti per esprimere in maniera più elegante e paradossalmente meno stringata l'identica idea. Certo, è necessario precisare come soprattutto queste ultime parole di Simmaco rivolte al suo interlocutore Giulio Naucellio, autore di epigrammi[7], rimandino con molta probabilità alla stesura delle lettere e non alla scrittura in senso assoluto, ma non c'è dubbio che l'idea di un'espressione concisa del pensiero abbia affascinato l'oratore. In questo senso, una lettura dei tre panegirici, composti in età giovanile tra il 368 e il 370 (Simmaco è nato intorno al 340), sebbene non ci sia un accordo completo tra gli studiosi[8], mette in luce come anche brani inevitabilmente caratterizzati da una certa ampollosità e da una sintassi prevalentemente ipotattica e spesso contorta, tanto da porre non irrilevanti problemi in sede di traduzione, siano, per così dire, spezzati da espressioni aforismatiche, inserite in costrutti prevalentemente paratattici che possono essere ricondotti alla familiarità di Simmaco con diversi

[2] *quattuor sunt - inquit Eusebius - genera dicendi: copiosum in quo Cicero dominatur, breue in quo Sallustius regnat, siccum quod Frontoni adscribitur, pingue et floridum, in quo Plinius Secundus quondam et nunc nullo ueterum minor noster Symmachus luxuriatur*.

[3] A proposito del celebre passaggio di *rel*. 3, 10 (*uno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum*) Cavuoto-Denis 2023, 307 si esprime così: «La *sententia* n'est pas ornementale: elle est un instrument rhétorique puissant, que Symmaque sait manier avec talent». Per altre osservazioni su questo passaggio cfr. *ibid*. 323-324.

[4] Symm. *epist*. 1, 14, 1 *laconicae malo studere breuitati*.

[5] Per l'idea quasi proverbiale di *laconica breuitas*, presente oltre che in Simmaco anche in Cicerone, Ausonio ed Ennodio, cfr. Nosarti 2010, 115.

[6] *ibid*. 3, 10, 1 *expectas a me litteras largiores. Delector iudicio tuo; laus enim est ingenii, cum desideratur ubertas. Sed uelim tibi uerborum copiam displicere. Nam quid agat, quo se uertat, ubi inmoretur cassa rebus oratio? Odi in paruo corpore longa uelamina. Illa uestis decenter indutui est, quae non trahit puluerem nec in humum demissa calcatur*.

[7] Cfr. Gasti 2013, 74.

[8] Per le discussioni sulla datazione cfr. Del Core 2024, 13.

autori dell'età classica e imperiale, compreso Seneca Filosofo[9] – autore meno presente nella memoria letteraria dell'oratore rispetto a figure come Cicerone, Virgilio e Livio – e risultanti quasi proverbiali nella loro incisività e asciuttezza[10]. In sostanza, si tratta di vere e proprie *sententiae*, a dimostrazione di come tale soluzione, fiorita in età imperiale, continuasse ad essere studiata e praticata nelle scuole di retorica anche in un'epoca lontana e in un ambiente geografico circoscritto, se è vero che Simmaco, per sua stessa ammissione, deve il suo apprendistato ad un esponente della scuola gallica[11]. Per quanto riguarda gli studi sull'autore, le *sententiae* nelle orazioni e nel resto della sua opera non sono mai state oggetto di attenzione specifica, nemmeno da parte di quegli studiosi che hanno dedicato all'oratore contributi tesi a delinearne il profilo in modo più o meno dettagliato[12]. Qualche osservazione in più si può trovare in Hall 1977, XXXII-XXXIII, ma lo studioso statunitense non va oltre generiche osservazioni inerenti a qualche esempio da lui considerato meritevole di attenzione[13].

Il carattere sentenzioso dello stile simmachiano non si limita ai frammenti delle orazioni infatti tracce significative si riscontrano anche nelle relazioni e nelle epistole[14]. In tal senso, una disamina com-

[9] Cfr. Traina 2011, 27: «Da questo punto di vista si comprende come la sintassi senecana si allontani dalla complessità ipotattica della prosa classica, ricca di costrutti congiunzionali, e si avvicini piuttosto all'agilità della lingua d'uso e della lingua poetica». Ovviamente, per Simmaco non si può parlare, come invece per il Cordovese, di *sententia* come «cellula stilistica» (*ibid*. 25).

[10] In merito alla parentela tra *sententia* e proverbio cfr. Calboli 1999, 42-54; Dangel 1999, 55-74; Orlandini 1999, 75-90; Balbo 2011, 11-34.

[11] *epist*. 9, 88, 3 *Gallicanae facundiae haustus requiro, non quod his septem montibus eloquentia Latiaris excessit, sed quia praecepta rhetoricae pectori meo senex olim Garumnae alumnus inmulsit, est mihi cum scholis uestris per doctorem iusta cognatio*.

[12] Cfr. Klein 1971; Del Chicca 1984; Hall 1977; Haverling 1988; Pabst 1989; Callu 2009. Cavuoto-Denis 2023, invece, dedica un'interessante, ancorché stringata sezione del suo saggio alle *sententiae* (304-313), ma gli esempi analizzati sono limitati alle *Relationes*, mentre negli altri punti sono prese in considerazione prove tratte dall'epistolario.

[13] Per alcune osservazioni più specifiche sulle *sententiae* della *laudatio altera* e di quella *in Gratianum Augustum* cfr. Del Core 2024, 41-43.

[14] Cfr. Cavuoto-Denis 2023, 155: «Les *sententiae* symmachéennes permettent de donner à ses épîtres des tournures solennelles, parfois gnomiques, qu'il renforce par des énoncés qui ont tout de l'injonction prescriptive: *breuem decet esse sermonem, a prosperis ordiendum est, seruabo epistulae terminos* (*epist*. 5, 17)».

plessiva ed esauriente delle *sententiae* dell'intero *corpus* simmachiano potrebbe senz'altro apportare nuovi e significativi elementi utili a meglio definire non solo il profilo storico-letterario dell'autore in questione, ma anche il quadro generale degli stili in auge nella letteratura latina tardoantica. Passando all'esame delle testimonianze dei tre panegirici, recitati a Treviri, a mio giudizio se ne possono riconoscere complessivamente trenta, così distribuite: dieci nella *laudatio prior*, quattordici nella *laudatio altera*, ambedue dedicate a Valentiniano I[15], e sei in quella *in Gratianum Augustum*, suo figlio, all'epoca non ancora adolescente. Ritengo fondamentale, per una migliore definizione tassonomica dei materiali esaminati, formulare una premessa metodologica. Come si può notare nello svolgimento del contributo, oltre alle affermazioni caratterizzate da universalità e autonomia rispetto ai luoghi in cui ricorrono, sono state incluse nel computo delle *sententiae* anche formulazioni più aderenti al contesto. In questi casi, il loro carattere sentenzioso è stato individuato soprattutto sulla base della concisione, dell'incisività espressiva, dell'autonomia sintattica e della funzione di suggello assunta all'interno del periodo o della sezione. Sul piano stilistico, infatti, le espressioni in esame sono preferenzialmente collocate al termine di passaggi più o meno lunghi[16], siano essi la celebrazione delle virtù del *princeps*, l'illustrazione dei suoi atti politici e militari o la descrizione dei luoghi naturali in relazione alla presenza dell'imperatore. Dal punto di vista tematico si può notare una certa varietà, per quanto i pensieri espressi non rivelino particolare originalità, ricollegandosi alla paremiografia o, più in generale, alla sapienza romana più tradizionale, in linea con il tratto ideologico pro-

[15] La prima traccia un profilo biografico aggiornato dell'imperatore a partire dall'infanzia; nella seconda, più complessa e articolata, Simmaco si sofferma sulla relazione con le popolazioni straniere stanziate nell'area del Neckar e su alcune opere di fortificazione.

[16] Cfr. Berti 2007, 166: «Una delle funzioni più tipiche e ricorrenti della *sententia*, e in particolare della *sententia* conclusiva, consiste nel portare alla luce quanto di inopinato e paradossale c'è in una determinata situazione, segnalando lo stravolgimento rispetto al corso normale delle cose; la *sententia* opera in questo caso come un commento arguto e ironico, che il declamatore appone a suggello dell'esposizione di un fatto o stato di cose, e assume la forma caratteristica della *pointe*». Tuttavia, almeno in Simmaco, anche in virtù della natura delle *laudationes* questo tratto risulta alquanto attenuato e si manifesta, come si vedrà, soprattutto nella costruzione stessa della *sententia*, all'interno della quale non è inconsueto riscontrare il ricorso all'antitesi e, più in generale, all'accostamento di concetti opposti.

prio di Simmaco non solo in qualità di autore e personaggio politico di rilievo, ma anche in quanto esponente di un gruppo familiare tra i più influenti negli ultimi decenni dell'impero, al di là della sconfitta subita per mano di Ambrogio nel tentativo di ricollocare in Senato l'Altare della Vittoria[17].

A tal proposito, la tematica religiosa può costituire uno spunto interessante per entrare nel vivo del discorso. Infatti, si può notare come la frequente equiparazione del *princeps* ad una figura più divina che umana, secondo una prassi consolidata in ambito panegiristico, offra a Simmaco la possibilità di sintetizzare il concetto trasversalmente diffuso in ambito religioso dell'onniscienza e dell'onniveggenza divina: *similis est princeps deo pariter uniuersa cernenti, qui cunctas partes nouit imperii* (*or*. 1, 1)[18]. Procedendo a ritroso, si potrebbe individuare, al di là del contesto storico e letterario profondamente diverso, un precedente nei *Captivi* di Plauto (313): *est profecto deus qui quae nos gerimus auditque et uidet*. Oltre alle globali parentele di natura contenutistica[19], i due periodi sono costruiti in maniera sintatticamente affine, anche se non del tutto identica, con la presenza di una proposizione relativa che chiarisce il senso dell'accostamento alla divinità nella principale. Un motivo analogo è alla base degli spunti tesi ad esaltare la preveggenza e, al tempo stesso, l'imperscrutabilità delle scelte di Valentiniano I, questa volta però all'interno della *laudatio altera*. Il primo si trova al paragrafo 5: *inexplorata ueritas magis anxios efficit quam paratos*; l'altro al 6: *diuina consilia post terminum patent*[20], con riferimento alla decisione dell'imperatore di raggiungere senza alcun preavviso alcuni reparti mandati in avanscoperta. Di tono affine risulta essere un'altra frase, rinvenibile sempre nella *laudatio altera*, questa volta relativa alla costruzione di opere di fortificazione lungo un tratto del Reno (18): *quae deo proximus auspicatur, aeterna sunt* (ancora una volta il costrutto contiene una relativa,

[17] Cfr. Poglio 2007; Marcone 2008-2009, 108.

[18] Per le diverse riproposizioni di questo concetto in Cicerone, Plinio il Giovane e i panegiristi cfr. Del Chicca 1984, 41-42.

[19] A tal proposito cfr. Cavuoto-Denis 2023, 322 in relazione a *rel*. 3, 5 (*omnia quidem deo plena sunt*) sia per il verosimile richiamo virgiliano (*ecl*. 3, 60 *Iouis omnia plena*) sia, soprattutto, per possibili influssi neoplatonici.

[20] Per le occorrenze del concetto in Cicerone, Ammiano, Tertulliano e nella panegiristica cfr. Del Core 2024, 118.

uno degli indiscutibili tratti distintivi delle *sententiae*, simmachiane e non solo)[21].

Esulando dalle allusioni a una dimensione spirituale, si osserva che nell'esaltare la superiorità dell'imperatore, il panegirista non tralascia riferimenti al carattere: *familiare est magnis animis repudiare conpendia* (*ibid*. 2, 16), frase attraverso la quale è recuperato il motivo secondo cui le soluzioni più comode sono tendenzialmente rifiutate dagli uomini di spessore, che ben si lega all'attacco del paragrafo 7: *uides nihil esse prolixum magna curantibus*. Il concetto è presente in diverse espressioni utilizzate da Seneca Filosofo, a dimostrazione della sua prevalente valenza etica (*epist*. 85, 34 *tranquillo enim, ut aiunt, quilibet gubernator est*; *dial*. 1, 4, 5 *gubernatorem in tempestate, in acie militem intellegas*; *ibid*. 6, 5, 5 *ne gubernatoris quidem artem tranquillum mare et obsequens uentus ostendit*). In tutti e tre i casi, tra l'altro, è utilizzata la metafora del *gubernator*, richiamata da Simmaco in *or*. 1, 1 *prorsus quasi ad [ipsius] mundi gubernacula designatus*[22]. Il ribadire la differenza tra chi è valoroso e chi non lo è si presenta anche sotto altri aspetti, come quello relativo alla liberalità del *princeps*, cfr. *ibid*. 11 *exigui animi uices munerum partiuntur*[23].

Dalla *liberalitas* alla *clementia*, qualità che il panegirista in obbedienza alle regole del genere deve quasi obbligatoriamente celebrare nel corso dell'encomio, il passo è breve, come dimostra la sequenza paratattica visibile in *or*. 2, 11 *numquam paeniteat pepercisse metuenti: laus certaminum fortuita est, certa clementiae*. Nella prima parte, non priva di un possibile rinvio a uno dei più celebri passi vir-

[21] Cfr. Plin. *paneg*. 1, 1 *quod nihil rite, nihil prouidenter homines sine deorum immortalium ope consilio honorare auspicarentur*. Il due passi sono collegati in virtù dell'uso della voce *auspicor* nel senso di «intraprendere», «iniziare», diffuso a partire dall'età imperiale. Simmaco adopera il verbo in modo analogo in *epist*. 6, 60 (cfr. *ThLL* 2, 0, 1550, 70-1551, 31).

[22] Il termine assume al tempo stesso una connotazione politico-amministrativa e religiosa.

[23] Frase piuttosto oscura che Del Chicca 1984, 226 traduce così: «Gli animi dappoco stabiliscono una gradualità nel corrispondere», per offrire più avanti, in sede di commento, la propria interpretazione del passo (*ibid*. 135), secondo cui questi spiriti poco lodevoli «evitano di concedere tutto subito, al fine di lasciare, per così dire, aperto il loro credito». Sulla scorta di Nosarti 2010, 192 è inevitabile pensare ad Orazio e alla sua piena consapevolezza dei rischi, in termini di decodificazione del messaggio, provocati dal ricorso a espressioni troppo stringate (*ars* 25-26 *breuis esse laboro / obscurus fio*).

giliani[24], emerge il tema del *metus* provocato dall'imperatore nei confronti dei suoi nemici (in questo caso i barbari che Valentiniano ha preferito risparmiare, sapendo bene di ferirne il *rigidum ingenium*, ossia il carattere, per così dire, orgoglioso). La seconda massima, costruita intorno ad un chiasmo che ne accentua il carattere epigrafico, potrebbe suscitare una certa sorpresa nel lettore, dal momento che la gloria militare risulta, in quanto esposta comunque ai capricci del caso, piuttosto ridimensionata rispetto a quella che l'imperatore è in grado di conquistarsi mostrandosi indulgente e, in una certa misura, compassionevole: un'immagine, quest'ultima, che da una parte va a bilanciare la rappresentazione tramandata dalle fonti di Valentiniano I come emblema dell'imperatore-soldato[25] e dall'altra a contraddire le testimonianze che lo vogliono poco incline ad atti di clemenza[26]. All'interno di questo gruppo può essere inserita una *sententia* reperibile in un passo estremamente critico dal punto di vista ecdotico (*or*. 2, 10)[27]. Trovo sensata la posizione proposta da Callu 2009, 14, ossia *parum placet ferire praeuentos*. La traduzione che propongo necessariamente prudente in considerazione delle condizioni testuali del passo, è la seguente: «Non è opportuno colpire chi è passato prima». Le problematiche testuali non favoriscono una piena e certa comprensione delle parole, ma con buona approssimazione si può pensare che Simmaco intenda allontanare l'idea che le armate del celebrato Valentiniano I colpiscano i nemici a tradimento, una pratica giudicata disdicevole rispetto a quella, ben più onorevole, che si sostanzia nell'affrontarsi viso a viso.

Il tema della paura e del timore, tanto più declinati all'interno della definizione dei rapporti gerarchici, ricorre più volte nelle *laudationes*. Trovano posto, così, considerazioni come la seguente (ancora una volta reperibile in 2, 11): *qui odium hostile non meruit par esse desiuit*[28]. In queste parole si ripropone un concetto estremamente dif-

[24] *Aen*. 6, 851-853 *tu regere imperio populos, Romane, memento / (hae tibi erunt artes) pacique imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos*.

[25] Cfr. Amm. 30, 7, 7.

[26] Cfr. Amm. 30, 8, 2 *adsimulauit non numquam clementiae speciem*.

[27] Per le discussioni sulla ricostruzione testuale del passo cfr. Del Core 2024, 126-127.

[28] La *sententia* in questione è presente in una sezione del testo problematica, come dimostrato dalle diverse proposte di alcuni studiosi (Seeck 1883, 325 e Callu 2009, 14) in relazione alla disposizione delle frasi così come proposta dal ma-

fuso nella tradizione paremiografica: l'idea che il valore di una persona, ancor più di un condottiero, si misuri in relazione alla presenza di nemici, all'odio e al timore che è in grado di suscitare. Infatti, a proposito della frase citata viene in mente Accio 203 s. R. *oderint dum metuant*[29], ripresa da Cicerone (*Phil.* 1, 14, 34; *off.* 1, 28, 97; *Sest.* 48, 102) e anche da Seneca (*dial.* 3, 20, 4; *clem.* 1, 12, 4; *ibid.* 2, 2, 2)[30].

Una connessione con un'altra espressione che insiste sullo stesso argomento si potrebbe riscontrare in un frammento di Ennio (348 Jocelyn) riportato da Cicerone[31], anche se il nesso tra odio e timore è integrato da una conclusione che sconfina in un altro ambito (chi prova odio desidera che l'oggetto di tale sentimento muoia). Il passo è stato successivamente ripreso da Girolamo (*epist.* 82, 3) e Minucio Felice (*Oct.* 27, 8), come rinvenibile in Tosi 2017, 898[32]. A proposito del tema dell'odio, quindi, risulta opportuno chiamare in causa altre due *sententiae*, anch'esse l'una di seguito all'altra, del paragrafo 5 della *laudatio prior*, inserite in una σύγκρισις tra Valentiniano I e Gaio Mario in relazione al rischio, corso da ambedue e suc-

noscritto Ambrosiano E 147 inf., unico testimone di questa e altre orazioni simmachiane (il resto si trova nel Vaticano 5750).

[29] Per un'analisi del frammento, cfr. Scafoglio 2010, 176-177.

[30] A giudicare da Svetonio (*Cal.* 30, 1), inoltre, di queste parole amava servirsi Caligola. Ebbero, comunque, una vasta eco nella letteratura latina. A tal proposito, cfr. Malaspina 2005², 325 e 2009, 214 n. 6. Le cita, quindi, anche Nosarti 2010, 40 in qualità di «espressione per eccellenza della morale tirannica» soggetta a «successive riprese e variazioni» citate in *ibid.* 176-177. Tosi 2017, 898, oltre a notare echi tardoantichi del motto in Macrobio (*Somn.* 1, 10, 15) e in un componimento della silloge panegiristica dedicato a Costantino (7, 10, 4), ravvisa una sopravvivenza in ambito umanistico, per la precisione in Leon Battista Alberti (*Lacus* 292 *decere quidem apud ciues principem fore in metu*). Infine, Barabino 1992, 97-98 fa particolare riferimento al senso antigraccano rinvenibile nell'opera del tragediografo, secondo il cui punto di vista la difesa della *libertas* repubblicana sarebbe passata necessariamente per il riconoscimento dei tribuni come dei *tyranni*. Non si può escludere, di conseguenza, che Simmaco, tradizionalista e intimamente repubblicano, abbia conservato nella propria memoria culturale e letteraria un'espressione al tempo stesso così connotata e diffusa; oltretutto, il cenno a un verso che allude a una figura tirannica potrebbe anche configurarsi a livello puramente congetturale come un giudizio implicito – e a un tempo non facilmente individuabile – non tanto su Valentiniano I in sé e per sé, quanto sull'idea stessa di principato.

[31] *Off.* 2, 7, 23 *quem metuunt oderunt: quem quisque odit, perisse expetit.*

[32] Sulla possibilità di variare i temi all'interno dei τόποι nel quadro delle forme brevi cfr. Nosarti 2023, 157.

cessivamente sventato, di essere assassinati[33]: *unus cui parcit ignoscit, multi metuunt quem tuentur*. *Iuuenem terror excusat, senem miseratio*. Rispetto alle altre due *sententiae* giustapposte esaminate *supra* a proposito della *laudatio altera*, anche qui si nota la coesistenza delle voci verbali *parco* e *metuo*. Sintatticamente, però, in questo caso *parco* è il predicato di una subordinata relativa in cui l'antecedente è correttamente omesso, diversamente da quanto apprezzabile in *or*. 1, 12 (cfr. *infra*), in quanto il verbo della principale, *ignosco*, regge ugualmente il dativo; quanto a *metuo*, è il predicato della coordinata da cui dipende la relativa *quem tuentur*, con il pronome che va a costituire un poliptoto con il precedente *cui*. Si tratta di una delle tipiche soluzioni simmachiane caratterizzate da una costruzione a un tempo simmetrica e accortamente elaborata; è piuttosto evidente, di conseguenza, l'intenzione da parte dell'autore di sottolineare la particolare importanza delle parole riportate, fenomeno che si verifica spesso quando chiama in causa *exempla* tratti dal mito o dalla storia, come in questo caso. La frase successiva, invece, risulta più sintetica, ma non per questo poco interessante sul piano stilistico, con la doppia coppia antitetica[34] *iuuenem*/*senem* e *terror*/*miseratio*, abbellita dalla disposizione parallela degli accusativi e dei nominativi, con *excusat* in posizione mediana.

Ai concetti appena riportati si collega abbastanza agevolmente l'idea di un potere che non ha bisogno, a meno che non sia strettamente necessario, di eclatanti imprese militari. Tale posizione è affermata da un altro luogo sentenzioso presente nella *laudatio altera*: *celeritas famae commoda est, munitio firmitati* (25). Il significato si concentra sull'idea che alla velocità nel compiere un'impresa, cui è accostata la fama attraverso un richiamo dall'eco di nuovo vagamente virgiliana[35] riconoscibile nel quarto canto dell'*Eneide* (173-197) dove la personificazione della *dea foeda* è caratterizzata proprio dalla rapidità[36], sia da preferirsi la stabilità delle fortificazioni che, al contra-

[33] Per l'accostamento tra le due vicende e un sommario resoconto con i riferimenti alle fonti storiche cfr. Del Chicca 1984, 62-63 e 69-70.

[34] Per questo tipo di connotazione delle *sententiae*, cfr. Norden 1958, 310: «Entsprechend den Regeln der Kunst (S. 280 f.) werden diese in wenige Kraftworte zusammengepreßten inhaltsvollen und pointierten Sentenzen von ihm mit Vorliebe an den Schluß eines Abschnitts gesetzt und die Antithese spielt dabei natürlich eine Hauptrolle».

[35] Per i rapporti tra Simmaco e Virgilio cfr. Del Core 2024, 48-50.

[36] Cfr. 174 *Fama, malum quo non aliud uelocius ullum*.

rio, richiedono tempo e pazienza, come dimostrato dalla minuziosa descrizione che di esse esegue l'oratore, ed assicurano la pace. Nondimeno, la *sententia* risulta costruita in modo inusuale, in quanto ad un termine astratto come quello della velocità è contrapposto uno concreto come la *munitio* che non costituisce un elemento oppositivo o, comunque, non produce un contrasto paragonabile a quello, precedentemente rievocato, tra i *certamina* e la *clementia*, decisamente più significativa. La velocità, però, è chiamata in causa anche in *or*. 2, 10 *exaturat animum gloriosum fortunata uelocitas*. Tale *sententia* si caratterizza innanzitutto per la presenza in apertura di una voce verbale non particolarmente frequente (cfr. ThLL 5, 2, 1828, 30-1828, 63) e che in reggenza dell'accusativo *animum* struttura un nesso di stampo ciceroniano (*Verr*. 2, 5, 65, 12 *cum eius cruciatu atque supplicio pascere oculos animumque exsaturare uellent*). Quindi, il sintagma *fortunata uelocitas* determina ancora una volta un contesto alquanto ellittico, con un soggetto astratto che accentua il carattere di indeterminatezza della frase e la orienta in una direzione, per così dire, proverbiale[37].

Nel panegirico in onore di Graziano, invece, per rimanere sempre in questo territorio concettuale, emerge una riflessione che inquadra in senso realistico e pragmatico la condotta politica del *princeps* (3, 12): *captiuo similis est qui primus currit ad pacem*[38]. A livello contenutistico l'osservazione si configura quasi come un consiglio finalizzato a definire in senso pragmatico i rapporti con gli avversari (in questo caso si parla di barbari), secondo l'idea per cui affrettarsi a stipulare una pace ponga in un rapporto di subordinazione con la controparte il promotore dell'azione diplomatica. Il costrutto richiama quello già esaminato in *or*. 1, 1, con il ritorno dell'aggettivo *similis*, anche se il confronto è questa volta declinato in senso negativo: il termine di paragone non è più il *deus*, la divinità onnisciente e onniveggente, bensì il *captiuus*.

Tornando alla *laudatio prior*, è interessante osservare il nono paragrafo, all'interno del quale Simmaco parla della nomina, per ac-

[37] Per i richiami alla velocità in ambito panegiristico cfr. Plin. *paneg*. 14, 3 e 30, 1; quindi, sono reperibili occorrenze anche nella silloge, come ad esempio in *Paneg*. 3, 4, 4.

[38] Mleczek 2023, 368 parla a tal proposito di *pax precatiua*. Per il nesso tra *curro* e *pax* cfr. Rufin. *patr*. 1, 10 *erunt* ergo *pedes Christi, qui currunt ad faciendam pacem*.

clamazione, di Valentiniano I: per mezzo di un rapidissimo *excursus* l'oratore denigra le antiche assemblee della Roma repubblicana, caratterizzate principalmente dalla corruzione, laddove con l'avvento del principato in molte circostanze ad avere il potere decisionale furono i soldati e non generici cittadini essenzialmente poco interessati alle sorti della *res publica*. La conclusione è lapidaria: *negotia mandare nesciunt otiosi*, dove l'inadeguatezza alla base dell'antico ordinamento centuriato è messa in risalto dal gioco ossimorico/etimologico della paronomasia *negotia – otiosi*, accentuato dalla collocazione dei membri alle estremità del *colon*[39]. Il consistente ridimensionamento degli usurati meccanismi elettorali è ribadito poco più avanti: *noti testimonio, ignoti suffragio prouehuntur*. Al contrario, la prassi dell'acclamazione garantisce una scelta saggia e sensata, in ragione del fatto che le virtù dell'uomo d'armi non sono solo quelle prettamente militari, per cui la conclusione è la seguente: *ars est boni militis ducem nosse deligere*. Il tema riaffiora nella *laudatio* in onore di Graziano, nel passaggio relativo alla sua acclamazione (3, 4): *scit iudicare deuotio*. Il sostantivo, già presente in altri *loci* del *corpus* simmachiano, è riferito ai soldati ed indica una fedeltà nei confronti del *princeps* non priva di una connotazione sacrale. Più in generale, le affermazioni in questione segnalano la decisa preminenza dell'elemento militare rispetto a quello civile: scegliersi il comandante costituisce una vera e propria competenza (*ars*) del soldato, la cui fedeltà è un elemento di garanzia al momento di esprimere una valutazione, senza dimenticare che la laconicità delle espressioni ben si adatta al tema bellico. Quindi, un passo del secondo panegirico di Valentiniano, presente nel già citato paragrafo 18, stabilisce addirittura un legame tra la capacità di fondare una città e quella di vigilare su di essa: *peritius urbes constituunt qui tuentur*.

Non mancano *sententiae* che, pur essendo inserite in un contesto encomiastico, hanno un carattere più universale. Il duro apprendistato cui è stato sottoposto fin dalla prima gioventù Valentiniano I (*or.* 1, 2), basato su un tirocinio in luoghi estremamente caldi o freddi come la Getulia e l'Illiria, offre a Simmaco l'occasione di sentenziare così: *sola est enim disciplinarum magistra natura regio-*

[39] Cfr. Del Chicca 1984, 117-118 che annota giustamente la ricorrenza di questa associazione in Simmaco, segnalando sei occorrenze nell'epistolario e a una all'interno delle orazioni (cfr. 3, 7 *tropaeis et litteris occupatus otiosa cum bellicis negotia miscuisti*).

num[40]. Le parole chiave, disposte chiasticamente, sembrerebbero riecheggiare in modo leggermente antifrastico la celebre frase ciceroniana in *de orat*. 2, 9, 36 *historia uero testis temporum, lux ueritatis, uita memoriae, magistra uitae, nuntia uetustatis*, attraverso l'idea che la natura del luogo ricopre una funzione decisiva nella formazione delle competenze di un individuo, ben più delle ordinarie inclinazioni naturali. Il richiamo "tulliano" è rinforzato dal fatto che il paragrafo si apre proprio con una citazione dell'Arpinate tratta di *diu. in Caec*. 39 *si litteras Graecas Athenis non Lilybaei, Latinas Romae non in Sicilia didicisses*, anche se la Del Chicca ha espresso qualche perplessità sulla sua pertinenza, ritenendo che Simmaco l'abbia inserita con qualche forzatura[41]. L'idea della prevalenza di un'educazione basata più sulla pratica che sulla teoria si ravvisa anche nel panegirico di Graziano (3, 6), dove si legge così: *melius unumquemque officii usus exercet*. A questa *sententia*, inoltre, segue un'altra che insiste sull'importanza di avviare ben presto la formazione: *uirtus, cum cito inchoat, diutius perseuerat*; inoltre, l'esaltazione della gioventù è sancita da una frase posta in avvio di paragrafo: *decuit annis florentibus omnium fauere iudicia*. Non è casuale l'insistenza di Simmaco su queste massime dal tono "didascalico", visto che la *laudatio in Gratianum* è stata composta e recitata quando il figlio di Valentiniano aveva appena dieci anni: l'intera orazione, infatti, è costruita intorno ad immagini allusive alle doti manifestate fin da subito dal giovanissimo augusto, tanto che Simmaco giunge addirittura a stabilire un paragone tra la sua composizione e la celeberrima IV ecloga, a ulteriore dimostrazione di quanto l'opera di Virgilio sia tra le più frequentate dall'illustre esponente del tardo paganesimo[42].

Non va trascurato, quindi, il tema dell'invidia[43], trattato in due *sententiae* rispettivamente collocati nella *laudatio prior* (12) e in quella

[40] Per un approfondimento sul passo cfr. Fascione 2022, 195.

[41] Cfr. Del Chicca 1984, 42.

[42] *or*. 3, 9 *si mihi nunc altius euagari poetico liceret eloquio, totum de nouo saeculo Maronis excursum uati similis in tuum nomen excriberem*.

[43] Tracce significative sono reperibili nel Panegirico a Traiano a partire da 14, 5 *iners ipse alienisque uirtutibus tunc quoque inuidus imperator*. Importante anche il riferimento a 84, 2 *nihil est tam pronum ad simultates quam aemulatio, in feminis praesertim: ea porro maxime nascitur ex coniunctione, alitur aequalitate, exardescit inuidia, cuius finis est odium*. Tra l'altro, oltre alla citazione dell'*odium*, in questo brano si parla della concordia tra la moglie di Traiano, Pompeia Plotina, e la sorella dell'imperatore, da lui molto benvoluta, Ulpia Marciana (cfr.

in Gratianum (10). La prima recita così: *urget enim potissimos expectatio proximorum semperque similis inuidenti est cui superest quod requirat* e pone non pochi problemi in termini di resa[44] e, conseguentemente, di interpretazione, pur essendo la più estesa di quelle individuate nelle tre *laudationes*. Sul piano sintattico, per prima cosa, si nota l'omissione, per così dire, irregolare dell'antecedente nella costruzione della consueta relativa, diversamente da quanto evidenziato *supra* a proposito di *or*. 1, 5. Quanto al contenuto, nel punto immediatamente precedente l'oratore ha parlato dei timori dei principi indirizzati verso quelli nominati come secondi (*hinc plerique principum quos secundos creauerant quasi aemulos mox timebant*), qualificando come saggia la scelta di Valentiniano I, una volta assunta la carica di imperatore dopo la morte di Gioviano nel 364, di nominare pochissimo tempo dopo il proprio fratello minore Valente non cesare, ma direttamente augusto d'Oriente. Questa decisione, perciò, ha scongiurato il pericolo che, in qualità di *secundus*, Valente potesse coltivare un sentimento di invidia nei confronti del maggiore, pur essendo la successione a suo favore sostanzialmente già designata. Quanto all'altra frase, si legge come segue: *certa ratione naturae numquam inuidet qui cohaeret*. Si tratta, concettualmente, di una riproposizione della frase appena esaminata, con la presenza, ancora una volta, della relativa, a fronte però di una costruzione decisamente più semplice. La concordia evocata riguarda sempre i rapporti familiari tra *principes*, in questo caso però al posto di Valente si parla di Graziano, figlio di Valentiniano I. Allusive all'armonia tra gli imperatori fratelli sono anche le parole presenti in 1, 22 *in magna fiducia minor cura est*.

Non mancano testimonianze che risultano più difficilmente inquadrabili nelle aree tematiche sopra definite. Merita particolare at-

Vannini 2019, 209) e, poco più avanti, a 88, 5 *satius Magnum? Cui plus inuidiae quam pulchritudinis inest*. Per quanto riguarda i Panegyrici Latini, il tema è molto ricorrente, cfr. 2, 14, 3; 3, 6, 5; 5, 6, 3; 6, 14, 6; 8, 3, 2; 8, 6, 4; 9, 4, 4; 11, 1, 4; 11, 3, 1; 11, 4, 4; 11, 27, 3; 12, 27, 1 e 12, 29, 1.

[44] Del Chicca 1984, 226 rende così: «Incalza infatti i potenti la spasmodica attesa di chi gli sta dappresso e sempre ha l'aria dell'invidioso quello alle cui pretese resta un margine». Per la presenza dell'identico nesso all'interno dell'epistolario dell'autore cfr. *ibid*. 139, dove si individua anche una possibile eco tacitiana riguardante l'intero brano (*hist*. 1, 21, 1 *suspectum semper inuisumque dominantibus qui proximus destinaretur*).

tenzione, per esempio, una *sententia* che, sotto certi punti di vista, risulta emblematica dello spirito con il quale, globalmente, il panegirista si accosta alla materia ed è individuabile in *or*. 2, 30 *silentium magnis rebus inimicum est*. Naturalmente, se il fine è la celebrazione del *princeps*, tacere non potrà certo essere considerato come un atto positivo e vengono in mente, a tal proposito, diverse ascendenze, a partire da Sallustio[45]. Echi di questo punto di vista si rintracciano anche nelle parole attribuite da Svetonio a Nerone nel libro delle *Vite* a lui dedicato[46], riprese da Luciano[47] e ricalcanti un motivo presente già nella *Medea* euripidea a proposito del canto di Orfeo[48]. Si può, inoltre, concordare anche con Hall 1977, 196-197 e le sue osservazioni sul motivo della poesia eternatrice qui rinvenibile[49]. Va annoverata, poi, la *sententia* presente in 2, 4 *cui possibile est fluenta contegere ludus est nauigare*, dove si ripresenta il τόπος, decisamente diffuso in ambito panegiristico, della natura collaboratrice delle imprese del *princeps*, in particolar modo per ciò che riguarda le acque[50]. Si ravvisa in *fluenta* una voce prevalentemente poetica[51], mentre il costrutto del sostantivo *ludus* affiancato alla copula e all'infinito sostantivato inizia ad affermarsi nella tarda latinità, in particolar modo in ambito cristiano (cfr. Arnob. 6, 12-13 e Aug. *serm*. 278, 3, 3), sebbene una traccia significativa sia già presente in Cic. *fin*. 1, 27.

[45] *Cat*. 1, 1 *omnes homines, qui sese student praestare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne uitam silentio transeant ueluti pecora, quae natura prona atque uentri oboedientia finxit*.

[46] 20, 1 *occultae musicae nullum esse respectum*.

[47] *Harm*. 1 οὐχ ὁρῶ πῶς ἂν ἀπ' αὐτῆς μοι προσγένοιτο, ἡ δόξα ἡ παρὰ τῶν πολλῶν καὶ τὸ ἐπίσημον εἶναι ἐν πλήθεσι καὶ δείκνυσθαι τῷ δακτύλῳ, καὶ ἅν που φανῶ, εὐθὺς ἐπιστρέφεσθαι πάντας εἰς ἐμὲ καὶ λέγειν τοὔνομα, οὗτος Ἁρμονίδης ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἄριστος αὐλητής.

[48] 542-544 εἴη δ᾽ ἔμοιγε μήτε χρυσὸς ἐν δόμοις / μήτ᾽ Ὀρφέως κάλλιον ὑμνῆσαι μέλος, / εἰ μὴ ᾽πίσημος ἡ τύχη γένοιτό μοι.

[49] Hor. *carm*. 4, 8, 20-22 *neque, / si chartae sileant quod bene feceris / mercedem tuleris*.

[50] Cfr. *Paneg*. 10, 12, 3.

[51] Cfr. Auson. *Mos*. 21-22 *et amoena fluenta / subterlabentis tacito rumore Mosellae*; a proposito di questi versi Cavarzere 2003, 63 intravede echi dei *rauca fluenta* di Verg. *Aen*. 6, 327.

Conclusioni

Dall'analisi delle testimonianze si può notare come i panegirici simmachiani, secondo un procedimento che, a ben vedere, non riguarda tutta la produzione affine latina, trovino nella *sententia* un mezzo espressivo assolutamente fondamentale come, di conseguenza, una piena comprensione di questi testi non sia possibile se si prescinde dallo studio di questa soluzione stilistica. Al di là di un'evidente preferenza stilistica, questa soluzione assume un valore particolarmente significativo anche alla luce del messaggio che l'oratore intende trasmettere: per mezzo di queste frasi brevi e concise, costruite però con assoluta padronanza delle più accorte strategie compositive, l'autore esplicita quella che è la propria visione politico-ideologica sebbene ancora *in fieri*. In base a ciò che si può dedurre da questi frammenti, infatti, non si è ancora delineata complessivamente la personalità dello strenuo e ultimo difensore della *religio* dei *maiores* e fiero avversario di Ambrogio, né si manifesta pienamente l'affermato uomo politico ben inserito nei gangli dell'amministrazione della *pars occidentis* al tramonto del IV secolo e il testimone della mentalità appartenente all'aristocrazia senatoria in una fase di imponenti trasformazioni che emerge dall'epistolario, anche in passaggi apparentemente irrilevanti[52]. Tuttavia, oltre ad offrire un saggio di quelle che erano almeno alcune delle tendenze dominanti nell'oratoria latina tardoantica, il giovane Simmaco mette in luce una spiccata originalità ed una consapevolezza storico-letteraria tali da motivare la fama che lo accompagnò sia presso i contemporanei sia presso quanti, tanti anni dopo, lo celebrarono come uno dei più grandi oratori del suo tempo.

Bibliografia

Balbo 2011 = A. Balbo, *Tra* sententia *e proverbio. Problemi di paremiografia in Seneca il Vecchio*, *Philologia Antiqua*, 4, ΠΑΡΟΙΜΙΑΚΟΣ. *Il proverbio in Grecia e a Roma*, a cura di E. Lelli, introduzione di R. Tosi, postfazione di R. Di Donato, 3, 11-34.

Barabino 1992 = G. Barabino, *Le* sententiae *in Accio*, *QCTC*, 10, 91-111.

Berti 2007 = E. Berti, Scholasticorum Studia. *Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*, Pisa.

[52] Cfr. Gasti 2013, 114-115.

Bonner 1969 = S. F. Bonner, *Roman declamation in the Late Republic and Early Empire*, Liverpool University Press.

Calboli 1999 = G. Calboli, *Sentences et proverbes dans la littérature et la rhétorique*, in F. Biville (ed.), *Proverbes et sentences dans le monde romain. Actes de la table ronde du 26 novembre 1997,* Lyon-Paris, 42-54.

Callu 2009 = J. P. Callu, *Symmaque. Tome V. Discours - Rapports*. Texte et traduction, Paris.

Cavarzere 2003 = A. Cavarzere, *Decimo Magno Ausonio, Mosella*. Introduzione, testo, traduzione e commento, Amsterdam.

Cavuoto-Denis 2023 = N. Cavuoto-Denis, Vsus scribendi: *le projet littéraire de Symmaque dans les "Lettres", les "Discours", les "Rapports"*, Turnhout.

Dangel 1999 = J. Dangel, *Proverbes et sentences: rhétorique, poétique et métatexte*, in F. Biville (ed.), *Proverbes et sentences dans le monde romain. Actes de la table ronde du 26 novembre 1997,* Lyon-Paris, 55-74.

Del Chicca 1984 = F. Del Chicca, Q. Aurelii Symmachi Laudatio in Valentinianum Seniorem Augustum prior. Introduzione, commento e traduzione, Roma.

Del Core 2024 = V. Del Core, *Elogi di principi tardoantichi. Traduzione, commento e interpretazione della* Laudatio in Valentinianum seniorem altera *e della* Laudatio in Gratianum Augustum *di Quinto Aurelio Simmaco*, Alessandria.

Fascione 2022 = S. Fascione, Tolerans solis et pulveris. *L'imperatore e il paesaggio in Symm. or. 1*, in A. De Vivo – M. Squillante (edd.), Est locus… *Paesaggio letterario e spazio della memoria. Per Rossana Valenti*, Bari, 193-202.

Gasti 2013 = F. Gasti, *Profilo storico della letteratura tardolatina*, Pavia.

Hall 1977 = R. G. Hall, *Two Panegyrics in Honor of Valentinian I by Q. Aurelius Symmachus. A Translation and Commentary*, University of North Carolina at Chapel Hill.

Haverling 1988 = G. Haverling, *Studies on Symmachus: language and style*, Göteborg.

Jocelyn 1967 = H. D. Jocelyn, *The Tragedies of Ennius. The Fragments. Edited with an Introduction and Commentary*, Cambridge.

Klein 1971 = R. Klein, *Symmachus: eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums*, Darmstadt.

Kirchner 2007 = R. Kirchner, *Elocutio: Latin Prose Style* in *A Companion to Roman Rhetoric*, edited by W. Dominik and J. Hall, Oxford, 181-194.

Malaspina 2002 = L. Annaei Senecae De Clementia libri duo. *Prolegomeni, testo critico e commento* a cura di E. Malaspina, Alessandria.

Malaspina 2009 = E. Malaspina, *La clemenza*, in *La clemenza. Apocolocyntosis. Epigrammi. Frammenti di Lucio Anneo Seneca* a cura di L. De Biasi, A. M. Ferrero, E. Malaspina e D. Vottero, Torino, 7-299.

Marcone 2008-2009 = A. Marcone, *L'ultima aristocrazia pagana di Roma e le ragioni della politica*, *Incontri triestini di filologia classica*, 8, 99-111.

Mleczek 2023 = A. Mleczek, *Gratian as* optimus princeps - *the Literary Image of "an Ideal Emperor" in* Gratiarum actio ad Gratianum Imperatorem *by D. M. Ausonius and the* Laudatio in Gratianum Augustum *of Q. A. Symmachus*, Classica Cracoviensia, XXVI, 357-405.

Norden 1958 = E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Darmstadt.

Nosarti 2010 = L. Nosarti, *Forme brevi della letteratura latina*, Bologna.

Nosarti 2023 = L. Nosarti, *Polifonia e polimorfia di alcune* sententiae, *Sileno*, 49, 157-176.

Orlandini 1999 = A. Orlandini, *Structures syntactico-sémantiques des proverbes et des* sententiae *en latin. Leur insertion dans l'énoncé*, in F. Biville (ed.), *Proverbes et sentences dans le monde romain. Actes de la table ronde du 26 novembre 1997,* Lyon-Paris, 75-90.

Pabst 1989 = A. Pabst, *Q. Aurelius Symmachus. Reden*, Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Angela Pabst, Darmstadt.

Poglio 2007 = F. A. Poglio, *Gruppi di potere nella Roma tardoantica (350-395 d.C.)*, Torino.

Scafoglio 2010 = G. Scafoglio, *Le* sententiae *nella tragedia romana arcaica*, *Philologia Antiqua*, 3, ΠΑΡΟΙΜΙΑΚΟΣ. *Il proverbio in Grecia e a Roma*, a cura di E. Lelli, introduzione di R. Tosi, postfazione di R. Di Donato, 2, 161-180.

Seeck 1883 = Q. Aurelii Symmachi *quae supersunt*. Edidit Otto Seeck, Berolini.
Tosi 2017 = R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano.
Traina 2011 = A. Traina, *Lo stile drammatico del filosofo Seneca*, Bologna (quarta edizione aggiornata, terza ristampa corretta, prima edizione 1974).
Vannini 2019 = G. Vannini, *Plinio il Giovane. Panegirico a Traiano*, Milano.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 447-461
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.447

BÁRBAROS ERRANTES Y SOLDADOS MERCENARIOS EN LA HISPANIA DEL SIGLO V[*]

Pablo C. DÍAZ[**]
(Universidad de Salamanca, GIR ATAEMHIS)

Keywords: *Barbarians, Hispania, army, warlords, mercenaries.*

Abstract: ***Wandering barbarians and mercenary soldiers in 5th-century Hispania***. *To reduce the movement of barbarian armies in 5th-century Hispania to those that the sources present as organized and subject to the discipline of a king – the Suebi, Vandals, Alans and Visigoths – is to ignore a more complex reality. The sources from this period reveal, on the one hand, undefined groups of marauders, whose behaviour differed little from that of a band of thieves; and on the other, warrior leaders at the head of armed contingents acting as warlords. We see them as uncontrolled groups in search of plunder or as mercenary forces in the service of the highest bidder. These were probably short-lived phenomena, but they are essential to understanding the political dynamics of the final period of the Roman Empire in its westernmost reaches.*

Cuvinte-cheie: *barbari, Hispania, armată, seniori ai războiului* (*conducători militari*)*, mercenari.*

Rezumat: ***Barbari migratori şi soldaţi mercenari în Hispania secolului al V-lea***. *A reduce mişcările armatelor de barbari din Hispania secolului al V-lea doar la acelea pe care sursele le prezintă ca fiind organizate şi supuse autorităţii şi disciplinei unui rege – suebii, vandalii, alanii şi vizigoţii – înseamnă a ignora o realitate mult mai complexă. Sursele din această perioadă dezvăluie, pe de o parte, existenţa unor grupuri nedefinite de prădători, al căror comportament se deosebea foarte puţin de cel al unor bande de tâlhari, iar, pe de altă parte, a unor conducători militari aflaţi în fruntea unor contingente înarmate, care acţionau ca seniori ai războiului (warlords). Îi întâlnim fie ca grupuri necontrolate, aflate în căutarea prăzii, fie ca trupe de mercenari aflate în slujba celui care oferea cea mai bună plată. Aceste fenomene au fost, probabil, de scurtă durată, însă sunt esenţiale pentru înţelegerea dinamicii politice din ultima perioadă a Imperiului Roman în provinciile sale cele mai occidentale.*

[*] Este trabajo se ha realizado dentro del proyecto PID2024-155273NB-C41, financiado por la Agencia Estatal de Investigación.

[**] pcdiaz@usal.es

La irrupción de suevos, vándalos y alanos en la península ibérica en el 409 supuso el punto sin retorno del fin del control imperial romano sobre prácticamente la totalidad de los territorios de la *dioceses Hispaniarum*[1]. Si atendemos al relato del cronista Hidacio, la fuente mejor acreditada de lo que sucedió en Hispania durante buena parte del siglo V, dos años después estos pueblos se habrían repartido el control del territorio, teóricamente mediante sorteo, de acuerdo a un esquema regional que probablemente atendía a estructuras administrativas tanto como al contingente de cada uno de los pueblos invasores: *Sorte ad inhabitandum sibi prouinciarum diuidunt regiones*[2]. En el relato del autor, el acuerdo de reparto parece haberse tomado sin compromiso alguno con las autoridades romanas, ni con el poder legítimo de Rávena ni con los legados que, en nombre del usurpador británico Constantino, se habían atribuido el poder en la península. La consecuencia fue que vándalos asdingos y suevos se repartieron la Gallaecia, aunque las ubicaciones relativas son objeto de debate, los vándalos silingos ocuparon la Bética y los alanos Lusitania y Cartaginense. En la práctica es muy probable que el reparto y la misma llegada de estos pueblos a Hispania se asociase con los intereses del usurpador y de manera concreta con sus agentes Geroncio y Máximo[3], aunque el otro informante peninsular del momento, Orosio, también da a entender que el reparto respondió a un sorteo[4].

El episodio nos interesa porque daría la sensación de que los pueblos que se han alojado en la Península lo hacen encuadrados en grupos tribales definidos, a los que Hidacio coloca bajo la autoridad de líderes guerreros a los que denomina reyes. Para el 418 ya recuerda al rey alano Addax y al asdingo Gunderico, luego recordará al suevo Hermerico. Colectivos humanos que parecen moverse por intereses definidos, sometidos a una disciplina y que vehiculan la pugna por el poder

[1] Una exposición de problemas en P. C. Díaz, *El reino suevo (411-585)*, Madrid, 2011, 46-68.

[2] Hydat. 41. Ed. R. W. Burgess, *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire,* Oxford, 1993

[3] Ph. Wynn, *Frigeridus, the British Tyrants and Early Fifth Century Barbarian Invasions of Gaul and Spain*, *Athenaeum*, 85, 1997, 69-117.

[4] Oros., *Hist*. 7.40.10. Ed. C. Zangemeister, *Pavli Orosii Historiarvm adversvm paganos libri VII*, Leipzig, 1889.

en las dos décadas siguientes. En este mismo año, el godo Walia exterminó a los silingos de la Bética y provocó tantas bajas entre los alanos que los que pudieron sobrevivir se pusieron bajo la protección asdinga[5]. Al año siguiente quienes pugnan son los suevos y los vándalos asdingos acompañados de los alanos supervivientes[6], situación que se resolvió con la intervención romana que empujó a los vándalos hasta la Bética -desde allí pasaron a África una década después-, mientras los suevos eran arrinconados momentáneamente en Gallaecia desde donde, en el momento en que los vándalos cruzaban el estrecho, empezaban una expansión propia hacia la Lusitania. Entre tanto los godos, cuyas relaciones con Roma fueron muy ambiguas en las décadas siguientes, a pesar del *foedus* del 418, ejercían su hegemonía sobre algunas zonas de la península, aunque pronto volverían a su reducto en la Galia[7].

Esta breve exposición refleja el panorama que presentan las fuentes romanas, reflejo de una perspectiva diplomática que se mostraba siempre necesitada de unos interlocutores institucionalmente representativos. Autoridades, preferentemente reyes con poder sobre grupos amplios, que respondiesen del colectivo que teóricamente encabezaban; con ellos dialogan o intercambian embajadas, de ellos esperan el control de sus seguidores y la capacidad para mantener el orden y soportar los acuerdos alcanzados con los enviados del emperador. Sin embargo, los testimonios de las fuentes no siempre se atienen a este modelo.

A lo largo de los siglos del Imperio, desde que Roma se aproximó a la conformación de la frontera fluvial en el Rin y el Danubio, la identidad de las poblaciones que habitaban al norte fue para los romanos muy difusa. Eran esencialmente nombres, referencias genéricas de grandes grupos, el caso más significativo quizás sea el de los suevos, nombres que a veces respondían a la identidad del grupo que los dirigía, pero que podían referirse, y así sería en muchas ocasiones, a asociaciones variadas de colectivos menores. Estos también son recordados ocasionalmente, aunque pueden aparecer, desaparecer y volver a

[5] Hydat. 59-60.

[6] Hydat. 63.

[7] T. S. Burns, *Barbarians within the Gates of Rome. A Study of Roman Military Policy and the Barbarians, ca. 375-425 A.D.*, Bloomington-Indianapolis, 1994, 247-279; G. Kampers, *Geschichte der Westgoten*, Padeborn, 2008, 107-109 y 121-125.

las fuentes muchos años después, probablemente asociado a su protagonismo o influencia relativa en cada momento[8]. Pero, al margen de esta realidad nominal, en las fuentes, de vez en cuando, aparecen grupos de bárbaros que no se encuadrarían en una de esas entidades nominadas, pueden no tener nombre y, cuando lo tienen no resulta fácil ubicar su contexto.

En relación a los primeros testimonios sobre bárbaros en la península ibérica, el relato de Orosio sobre su, aparentemente, sorpresivo primer encuentro con ellos es significativo:

> «(6) Y, sin embargo, cuando hablo de mí mismo, por ejemplo, que, en un primer momento, me vi frente a frente con los bárbaros a los que no había visto nunca, que los esquivé cuando se dirigían hostiles contra mí, que los ablandé cuando se apoderaron de mí, que les he rogado a pesar de ser infieles, que los he burlado cuando me retenían, (7) y finalmente que he escapado de ellos, cubierto con una repentina niebla, cuando me perseguían en el mar, cuando trataban de alcanzarme con piedras y con dardos, y cuando ya incluso me alcanzaban con sus manos[9]».

A lo largo de su obra Orosio identifica a suevos, vándalos y alanos, también a los godos, a los que incorpora al relato en la parte que dedica a la Hispania del siglo V en el último libro de sus *Historiae*. Sin embargo, al dar cuenta de este primer contacto no parece saber con quién se encuentra. Probablemente pueda ser porque no son identificables para él, pero también puede que se deba a que se trata de grupos indefinidos étnicamente, heterogéneos en su conformación, grupos aislados que merodean por el espacio peninsular sin estar necesariamente sometidos a una autoridad centralizadora. Si ponemos este texto en conexión con una noticia posterior en la que alude a «estos dos años en que las armas enemigas han actuado con crueldad»[10], el relato estaría aludiendo al periodo 409-411, quizá cuando él está partiendo hacia África, y, por lo tanto, en un contexto de anarquía en el cual los grupos invasores se mueven aún sin espacios definidos de influencia que se fijarían tras el reparto del 411. Un momento en el cual los bárbaros parecen compatibilizar sus actividades de rapiña y saqueo

[8] P. Heather, *Disappearing and reappearing tribes*, en W. Pohl, H. Reimitz (eds.), *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, Leiden-Boston-Köln, 1998, 95-111.

[9] Oros., *Hist*. 3.20.9. Traducción E. Sánchez Salor, *Orosio. Historias libros V-VII*, Madrid, 1982.

[10] Oros., *Hist*. 7.41.2.

con su disposición a ofrecerse «como mercenarios, ayudantes y defensores [...] y a pesar de que podían haberse quedado con todo [...] pedían solo un pequeño tributo como pago por su servicio»[11]. En este caso, el servicio al que se refiere era transportar a quien se lo pagase a un lugar seguro, pero es evidente que son bárbaros dispuestos a ofrecer su asistencia a cambio de un estipendio.

Anónimos en cuanto a su identidad grupal son igualmente los bárbaros mencionados en la epístola segunda de las escritas por Consencio a Agustín[12]. Este texto se data habitualmente en el año 419[13], aunque las peripecias que relata pueden remitir a unas circunstancias previas (alude al año anterior). En todo caso, cuando se da por supuesto que los bárbaros se han retirado ya lejos[14]. Esa situación pudo darse en dos periodos, el primero, entre el reparto del 411, cuando aparentemente la Tarraconense queda libre de bárbaros, y el 415 cuando los godos de Walia se instalan en Barcelona. El segundo, después de la campaña de Walia en el 418, cuando, tras exterminar a los vándalos silingos de la Bética y diezmar a los alanos[15], los godos abandonaron Hispania para asentarse en los territorios galos de Aquitania y Narbonense asignados por Honorio en el *foedus* firmado ese año[16]. En ambas circunstancias, los pueblos que protagonizan las historias peninsulares del siglo V: suevos, vándalos, alanos y godos, debieran estar, como quiere el personaje de la carta de Consencio, lejos de la Tarraconense oriental donde se desarrollan los acontecimientos narrados en el texto. Sin embargo, en un episodio anecdótico dentro de la narración de la carta, un grupo de bárbaros, de nuevo sin filiación definida, robaron los códices que portaba un priscilianista de nombre Severo que se dirigía a la casa privada (*castellum*) de su madre, en las proximidades de Ilerda; ciudad a la que se dirigen a continuación con la intención de vender los libros pensando que eran valiosos, aunque teniendo conocimiento de su carácter abominable prefirieron entregárselos al obispo

[11] Oros., *Hist*. 7.41.4-5.

[12] Consent., *Ep*. 2 = Aug., *Ep*. 11* *Consenti ad Augustinum*. Ed. J. Divjak, *Sancti Aurelii Augustini opera. Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae,* Viena, 1981 (*CSEL* 88), 51-70.

[13] Ver J. Divjak, *Sancti Aurelii cit*, lix. Algunos autores se inclinan por una fecha más tardía, en el 420, o incluso después; ver H. Chadwick, *New letters of St. Augustine*, *JThS n.s*, 34.2, 1983, 434.

[14] Aug., *Ep*. 11*, 2.4.

[15] Hydat. 59-60.

[16] Hydat. 61.

de la sede[17]. Una vez más, estos bárbaros parecen partidas itinerantes, probablemente poco numerosas, que viven de una actividad delictiva de baja intensidad. En este momento, y en este contexto, al autor de la carta le preocupan mucho menos que los herejes, los priscilianistas, «que en comparación con ellos parece que ni siquiera los bárbaros han hecho nada malo»[18].

Ahora bien, el objeto de este trabajo no es tanto atender a estas partidas de bárbaros merodeadores, cuya actividad no sería muy distinta de la de partidas de bandoleros, como a grupos organizados con carácter bélico, militar, y cuya capacidad disruptiva resulta mucho más evidente. Una primera referencia en este sentido sería la figura de Heremigario, recordado por Hidacio como un suevo que en el año 429 saqueaba la provincia Lusitania, en la retaguardia del contingente vándalo que preparaba el paso del estrecho hacia África[19]. Algunos autores identificaron a Heremigario como como rey[20], aunque tal condición no es mencionada por Hidacio. El cronista sabe que iba acompañado por lo que imaginamos un séquito de soldados, aunque el texto es igualmente poco expresivo sobre su naturaleza (*his quos secum habebat*); igual que resulta difícil saber en qué consistió el desprecio causado sobre la ciudad de Mérida, lo que habría ofendido a la mártir Eulalia, protectora de la ciudad: *qui aud procul de Emerita, quam cum sanctae martyris Eulaliae iniuria spreuera*. Probablemente el intento de entrar en la ciudad, o alguna expedición de saqueo. El texto da a entender que la mártir castigó a Heremigario quien, aunque consiguió huir de las tropas del vándalo Gaisericus/Genserico, acabó ahogándose en el Guadiana. Aun así, y descartada su condición de rey suevo, que en este periodo Hidacio reserva para Hermerico[21], queda la duda de si este personaje protagonizaba una avanzadilla sueva hacia el sur, organizada como parte de una iniciativa expansiva del monarca suevo[22], o si se trataba del líder guerrero de un grupo independiente.

[17] Aug., *Ep*. 11*, 2.4-5; 6.3; 20.3.

[18] Aug., *Ep*. 11*, 1.4.

[19] Hydat. 80.

[20] F. Dahn, *Die Könige der Germanen, VI. Die Veifassung der Westgothen. Das Reich der Sueven in Spanien*, Leipzig, ²1889, 561; a quien sigue *PLRE*, II, 546.

[21] Hydat. 63; 81; 91; 106; 114.

[22] D. Claude, *Prosopographie des spanischen Suebenreiches, Francia*, 6, 1978, 659, atendiendo exclusivamente a la proximidad fonética del nombre considera un posible parentesco de ambos.

No importa en este caso que sea recordado como suevo, encabezaría un grupo de hombres armados que vivía del saqueo y que ocupaba, por lo tanto, los espacios de ausencia de autoridad generados en el caos que vivía la península ibérica.

Una ulterior noticia de Hidacio es más ilustrativa de lo que intentamos mostrar. Hemos manifestado nuestras dudas sobre si Heremigario debe entenderse como una parte de los inicios de la expansión sueva hacia el sur o como un caudillo independiente; sin embargo, una década después, en el 438, cuando Rechila sustituye a su padre enfermo al frente del reino, ese expansionismo va a dirigirse claramente hacia el sur de la Lusitania y la Bética. En ese avance meridional se enfrenta a un personaje que resulta enigmático: *qui Andeuotum cum sua quam habebat manu ad Singillionem Beticae fluuium aperto marte prostrauit magnis eius auri et argenti opibus occupatis*[23]. Es indudable que en este caso no es un pequeño grupo de merodeadores dado que se enfrentan a las tropas de Rechila en una batalla frontal en campo abierto. La identidad de este Andevoto no está resuelta y la indefinición onomástica del nombre se ha prestado a múltiples especulaciones. Isidoro de Sevilla se refiere a él como *Romanae militiae ducem*[24]. Ignoramos de dónde procede la afirmación de Isidoro quien, en lo relativo a estos años, solo parece contar con la información que proporciona Hidacio. En cualquier caso, ha sido aceptada por una parte de los estudiosos del periodo, que ocasionalmente le identifican incluso como un *comes* con mando en Hispania enviado por Aezio[25]. Sería raro que Hidacio, siempre expectante ante la intervención imperial en Hispania, hubiese ignorado su condición si se tratase de un enviado de la corte, o de Aezio, en quien confiaba de manera especial. Habría indicado igualmente su condición si se tratase de un godo actuando bajo el mandato de Roma[26], pero en estos momentos las relaciones de los godos con el Imperio no pasaban por su mejor momento. En todo caso, la confusión puede tener una razón meramente práctica, estos líderes guerreros dispuestos a ofrecer sus servicios a quien estuviese

[23] Hydat. 106.

[24] Isid., *Hist*. 85. Ed. C. Rodríguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, León, 1975.

[25] E. A. Thompson, *The End of Roman Spain II, NMS*, 21, 1977, 16; G. Zecchini, *Aezio: L'ultima difesa dell'Occidente Romano*, Roma, 1983, 191.

[26] J. M. Piel, D. Kremer, *Hispano-gotisches Namenbuch*, Heidelberg, 1976, 74, no recoge el nombre, pero identifica la raíz and-/ant- entre la onomástica goda.

dispuesto a contratarlos eran equiparables a aquellos que actuaban en nombre del Imperio, para el cual se empleaban igualmente como mercenarios en un contexto de colapso del poder del estado[27].

El lugar donde la batalla tiene lugar, en las proximidades del río Genil, en la Bética central, hace pensar en un grupo residual del contingente vándalo que no hubiese pasado a África[28]. Esto no significa que fuese un grupo étnicamente vándalo; como ya hemos anotado, los grupos bárbaros que entraban en el Imperio estaban conformados por contingentes muy variados que, sería el caso, pudieron encontrar acomodo en el paraguas protector vándalo[29], como había ocurrido con los alanos. También se ha planteado la posibilidad de que fuese una milicia local[30], un grupo de resistentes que sabemos que se están organizando en todo el ámbito peninsular[31]. Con todo, un detalle aportado por la noticia de Hidacio debe ser tenido en cuenta a la hora de valorar qué realidad estamos enfrentando. Andevoto y sus hombres se movían portando una gran cantidad de oro y plata, esto es, un tesoro[32]. A falta de un control territorial asentado, el tesoro debe entenderse como el patrimonio del grupo, acumularlo y defenderlo es un elemento de prestigio para su líder y un referente de cohesión para el grupo en su conjunto. Entendamos su figura como un líder tribal, o como un señor de la guerra[33], es indudable que el tesoro era la única manera de garantizar tanto la legitimidad de su liderazgo como la continuidad del

[27] Ver D. Whittaker, *Landlords and Warlords in the Later Roman Empire*, en J. Rich, G. Shipley (eds.), *War and Society in the Roman World*, London, 1993, 277-302; W. Liebeschuetz, *Warlords and Landlords*, en P. Erdkamp (ed.), *A Companion to the Roman Army,* Malden, 2007, 479-494; J. W. P. Wijnendaele, '*Warlordism' and the Disintegration of the Western Roman Army*, en J. Amstrong (ed.), *Circum Mare: Themes in the Ancient Warfare*, Leiden, 2016, 185-203.

[28] *PLRE*, II, 86.

[29] Ch. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955, 158.

[30] L. A. García Moreno, *Vándalos, visigodos y bizantinos en Granada (409-711*), en *In Memoriam Agustín Díaz Toledo*, Granada-Almería, 1985, 132.

[31] P. C. Díaz, *¿Una aristocracia sin horizontes? La nobleza hispano-romana frente a los bárbaros durante el siglo V*, en P. Castillo, P. Iguacel (eds.), *Studia Historica in Honorem Prof. Urbano Espinosa Ruíz*, Logroño, 2018, 501-525.

[32] Ver M. Hardt, *Gold und Herrschaft. Die Schätze europäischer Könige und Fürsten in ersten Jahrtausend*, Berlin, 2003, 18-51.

[33] *RE* I, 2124: 'Andevotus', «reicher Bandenführer in Baetica». Ver D. Carr, *Roman Warlords and the Early Medieval World*, en H. Christie, M. Kasten (eds.), *Current Approaches to People, Places and Things in the Early Medieval Period*, Oxford, 2019, 83-94.

grupo[34]. El tesoro suevo es recordado como importante incluso cuando el reino cayó en manos de Leovigildo, un siglo después; será uno de los componentes de su soberanía, junto al territorio que controlaba y el pueblo sobre el que ejercía su poder. Si Andevoto tenía algún vínculo con las poblaciones locales, probablemente lo fuera en calidad de mercenario contratado[35]. Orosio había anotado tempranamente esa disposición a contratarse con los hispanos necesitados de su servicio, junto a su actividad de rapiña y saqueo. En todo caso no se trataba de un grupo menor, sino de un contingente militar capaz de enfrentarse abiertamente con el ejército suevo. El comportamiento del grupo de Andevoto no sería muy distinto del de los mismos suevos en su marcha hacia el sur, o del que protagonizarían las distintas facciones suevas en Gallaecia cuando, tras la derrota del Órbigo en el 456, se extinguió la dinastía de Hermerico[36].

Aiulfo

Ahora bien, la figura que mejor caracterizaría la imagen de un líder guerrero de un grupo bárbaro dispuesto a servir al mejor postor es, sin duda, Aiulfo/Aioulfo[37]. No menos enigmático que los dos personajes analizados previamente, Aiulfo aparece citado en la crónica de Hidacio por primera vez en el 449, cuando degüella a Censorio en Hispalis/Sevilla[38]. El episodio representa un momento extraño en la secuencia pugna/negociación a tres bandas entre Roma, los suevos y los provinciales hispanos. Censorio lleva dos décadas negociando en Hispania en nombre de Aezio. En el 431 el mismo obispo Hidacio había encabezado una embajada ante Aezio, que se encontraba combatiendo a los francos en la Galia, buscando su intervención en Gallaecia que consideraba sometida a la tiranía sueva[39]. Dos años después Hidacio regresa en compañía de este Censorio, nominado *comes*, que ha sido

[34] D. Quast, *Symbolic Treasures in Barbarian Burials (3RD-7TH century AD)*, en I. Baldini, A. L. Morelli (eds.), *Oggetti-simbolo: produzione, uso e significato nel mondo antico*, Bologna, 2011, 253-268.

[35] J. Pampliega, *Los germanos en España*, Pamplona, 1998, 306.

[36] P. C. Díaz, *El reino suevo cit*, 84-102.

[37] El nombre se ha transmitido con diversas variantes según manuscritos o autores: Agyulfus, Agriuulfus, Aquivulfus... Ver J. M. Piel, D. Kremer, *Hispano-gotisches cit*, 66.

[38] Hydat. 136: *Per Agiulfum Spali Censurius iugulatur*.

[39] Hydat. 86.

enviado por Aezio ante los suevos[40]. La embajada debió ser eficaz, la asociación de los obispos, erigidos en líderes locales, y la amenaza imperial propició el restablecimiento de la paz entre el rey suevo y los provinciales de Gallaecia, Censorio regresó a las Galia[41]. Sin embargo, los acuerdos suevos eran en general poco duraderos y, en el 437, Censorio, acompañado de otro emisario de nombre Fretimundo, llega de nuevo como *legatus* ante los suevos[42]. La naturaleza de esta embajada se nos pierde en las fuentes, en el 438 Rechila sustituye a su padre y, ya lo hemos anotado, inicia una avanzada hacia el sur. En esa avanzada, en el 440, llega a Mirtylis (actual Mértola, en Portugal), allí se encontraba alojado Censorio que, sometido a asedio, acaba rindiéndose a los suevos, bajo unas condiciones que no son precisadas[43]. Rechila tomó Hispalis en el 441[44]. Durante ocho años Censorio no es mencionado y reaparece en esta ciudad en el 449, la cual sigue bajo control suevo y todo hace pensar que el legado romano ha permanecido como rehén durante ese largo periodo. En el 446 Roma ha enviado a Vito, *magister utriusque militiae*, que con un importante contingente de soldados romanos y aliados godos parece intentar combatir a los suevos en la Cartaginense y la Bética. Fue derrotado y los suevos afianzaron su posición en la zona[45]. En agosto del 448 Rechila sustituyó a Rechiario al frente del reino, aliado con los godos por matrimonio con la hija de Teodorico[46], va a iniciar una política agresiva de expansión y consolidación territorial[47], incluyendo una alianza con los bagaudas que asolaban la Tarraconense[48]; actuaciones que deben verse como una demostración de fuerza frente al Imperio. Solo en este contexto de hostilidad suevo-imperial tiene sentido el asesinato de Censorio[49]. Ahora bien, por qué Aiulfo. Si esta fuese su única aparición

[40] Hydat. 88.

[41] Hydat. 91: *regresso Censurio ad palatium*.

[42] Hydat. 103.

[43] Hydat. 113: *Censorius comes, qui legatus missus fuerat ad Sueuos, residens Martyli obsessus a Rechila in pace se tradidit*.

[44] Hydat. 115.

[45] Hydat. 126.

[46] Hydat. 132.

[47] Hydat. 129.

[48] Hydat. 134. Ver F. J. Sanz Huesma, *Hidacio y los bagaudas*, *HAnt*, 45, 2021, 442-462.

[49] A. Gillett, *Envoys and Political Communication in the Late Antique West, 411-533*, Cambridge, 2003, 259, n. 181.

en las fuentes habríamos imaginado que era un suevo que, probablemente encargado de la custodia de Censorio, o responsable de la ciudad de Hispalis, habría ejecutado a su rehén por indicación del rey.

Sin embargo, el personaje vuelve a aparecer en el relato de Hidacio. Han transcurrido algo más de 7 años y el contexto ha cambiado radicalmente. El expansionismo de Rechiario, que se había atrevido a saltarse todos los acuerdos con el Imperio y había invadido la Tarraconense[50], ha sido bruscamente frenado por la intervención del rey godo Teodorico que, de nuevo en nombre de Roma, obedeciendo las órdenes del emperador Avito, derrotó al rey suevo en octubre del 456, en la batalla del rio Órbigo[51]. La derrota debió ser absolutamente evidente a los ojos de todos, Hidacio no duda en proclamar *regnum destructum et finitum est Sueuorum*[52]. Rechiario, capturado en Oporto cuando pretendía embarcarse en su huida, fue ejecutado en diciembre[53]. Sin embargo, en este breve periodo la geopolítica del Imperio había sufrido enormes vaivenes que no tienen cabida en esta breve contribución[54]. La perspectiva de Teodorico cambia; Gallaecia se convierte en un problema local y el rey godo pasa a la Lusitania[55], probablemente para proteger un flanco sur peninsular amenazado por la nueva estrategia vándala[56], ocupando al tiempo la ciudad que oficialmente era la residencia del *uicarius* de Hispania. Casi simultáneamente los godos dejan de prestar apoyo a Avito que, en estas circunstancias, anota Hidacio, pierde la púrpura y la vida[57], al tiempo que Marciano muere en oriente[58]. Hidacio anuncia, en una única entrada, que Maiorianus y Leo han sido proclamados augustos respectivamente en Italia y Constantinopla[59]. Teodorico regresa precipitadamente a las Galias[60]. En medio de esta acumulación de informaciones, el cronista introduce

[50] Hydat. 165.
[51] Hydat. 166.
[52] Hydat. 168.
[53] Hydat. 171.
[54] Ver G. Halsall. *Barbarian Migrations and the Roman West 376-568*, Cambridge, 2007, 257-266.
[55] Hydat. 171.
[56] Hydat. 170. Ver C. Delaplace, *La fin de l'Empire romain d'Occident. Rome et les Wisigoths de 385 à 531*, Rennes, 2015, 185-210.
[57] Hydat. 176.
[58] Hydat. 177.
[59] Hydat. 178.
[60] Hydat. 179.

una breve noticia, que rodeada de acontecimientos tan trascendentes en la vida del imperio parece una anécdota: *Aioulfus deserens Gothos in Gallecia residet*[61].

En el relato de Hidacio, Aiulfo no es un personaje nuevo, no parece introducirlo como tal, es el mismo que degolló a Censorio en Hispalis. Pero ahora está al servicio de los godos, es un desertor de las filas de Teodorico que se instala en Gallaecia, aunque de momento no detalla con qué intención. El alcance de la noticia viene aclarado un poco después, en una referencia que el autor fecha en junio del 457 cuando dice que *Aioulfus dum regnum spirat, Portu Cale moritur*[62]. En la escasa tradición manuscrita de la crónica, en relación a la entrada 131, el manuscrito F anota '*agyulfum nobilem gothum*'[63], lo que claramente identifica al protagonista como único y vuelve más anómala su presencia en Hispalis y su intervención en la muerte de Censorio. Afortunadamente, el personaje fue recogido por Jordanes en su *Getica*, cuando se ocupa de las circunstancias que llevaron a Teodorico a Gallaecia y Lusitania:

«233. Por su parte, Teodoredo (sic) perdonó a los vencidos tras obtener la victoria, no permitió crueldades después de la batalla y puso al frente de los suevos a un cliente suyo llamado Aquivulfo (sic). Pero al poco tiempo éste se dejó convencer por los suevos y se convirtió en traidor negándose a cumplir las órdenes que se le daban. Actuando con una soberbia más bien propia de un tirano, creía que le correspondía esa provincia por el valor demostrado en su conquista junto a su señor. Este hombre pertenecía por nacimiento al ilustre linaje de los varnos, muy lejano a la nobleza de sangre goda y por ello no apreciaba mucho la libertad ni podía mantenerse leal a su patrón. 234. Cuando Teodoredo tuvo noticia de esto, envió inmediatamente a sus tropas contra él para que lo expulsaran del reino que había invadido. Éstas llegaron sin tardanza y lo vencieron en el primer combate, cobrándose la venganza que correspondía a sus acciones. En efecto, capturado y privado de la ayuda de los suyos, fue condenado a muerte y pudo comprobar finalmente cuánto había irritado a su indulgente amo al que había creído menospreciar. Entonces los suevos, viendo morir a su jefe, enviaron a los sacerdotes de su tierra ante Teodoredo para implorarle clemencia[64]».

[61] Hydat. 173.

[62] Hydat. 180.

[63] R. W. Burgess, *The Chronicle cit*, 98 y 129.

[64] Iord., *Get*. 233-234. Ed. F. Giunta, A Grillone, *Iordanis de origine actibusque Getarum*, Roma, 1991. Traducción J. M. Sánchez Martín (ed.), *Jordanes. Orígenes y gestas de los* godos, Madrid, 2001.

Conciliar el relato de Jordanes y de Hidacio no es fácil. Dando por supuesto que es un único individuo, lo que ha sido negado en alguna ocasión[65], la noticia aclara un extremo que en Hidacio no aparecía, Aiulfo es un varno y es *clientem proprium* de Teodorico. Interpretar que era el rey de una facción sueva que decidió someterse a los visigodos[66], la otra estaría encabezada por Maldras, violenta el relato de Jordanes. En el texto parece claro que Teodorico confió a un cliente suyo el control de los suevos, y que, en ese instante, y aquí entra el relato de Hidacio, desertó de los godos e intentó ganarse a los suevos, a una parte de ellos al menos, de los que esperaba le eligiesen como rey. Nada hace pensar que Teodorico lo designase rey[67], recibe un mando militar, todo lo más sería un gobernador responsable de evitar un posible levantamiento suevo[68]. En ausencia del rey godo habría pretendido usurpar para sí ese poder, que creía le correspondía por el papel desempeñado en su conquista. Jordanes quiere desvincular la traición de cualquier estirpe goda, esto no significa que la filiación como varno sea ficticia[69].

Los varnos citados por Jordanes, se identifican con los varini recordados por Tácito[70], y en el siglo VI Procopio de Cesarea los sitúa en la Europa central, al norte del Danubio y del Rin, próximos al mar septentrional, donde contaban con un rey[71]. Es difícil imaginar que Aiulfo sea un líder sin guerreros, su poder para participar en la conquista del reino suevo y considerar que tiene derecho a reclamar una parte del botín, implica un séquito de fieles y una estructura en forma

[65] P. Ubric, *Las nuevas opciones de poder: el protagonismo de los bárbaros en la Hispania del sigo V*, *Polis*, 19, 2007, 207, n. 127.

[66] J. M. Sánchez Martín (ed.), *Jordanes cit*, 184, n. 312.

[67] S. Hamman, *Vorgeschichte und Geschichte der Sueben in Spanien* – Dissertation-, Universitat Regensburg, 1971, 123, considera que Aiulfo fue impuesto como rey suevo por Teodorico pero que fue traicionado una vez que aquél llegó a Gallaecia.

[68] F. Dahn, *Die Konige cit*., 551, cree que recibió el encargo de reprimir el levantamiento de Maldras.

[69] Así lo afirma E. A. Thompson, *The End cit*., 11.

[70] Tac., *Ger*. 40.4. Ed. A. Önnefors, *De origine et sitv Germanorvm liber*, Stuttgart, 1983.

[71] Proc., *Bel. Goth*. 8.20.2 y 21. Ed. H. B. Dewing, *Procopius History of the Wars. Books 7.36-8*, Cambridge (Mass.), 1928. Aparentemente acabaron conformando parte del reino de Turingia; ver M. Meier, *Geschichte der Völkerwanderung. Europ, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert n. Chr*., München, 2019, 607-608.

de comitiva. Sería el líder guerrero de un contingente residual, desgajado del tronco originario varno, que habría cruzado el Rin en el 406 formando parte de la oleada que penetró en Hispania en el 409. Nada impide que en ese momento formase parte del contingente suevo[72], lo que justificaría su presencia en Hispalis en el 449. Aunque también pueden haberse vinculado con los suevos de manera exclusivamente mercenaria. Así se entendería que con posterioridad a esa fecha hubiese concertado un vínculo clientelar con Teodorico, de ahí su participación en la campaña del 456 contra los suevos; un vínculo que Teodorico denuncia que Aiulfo ha roto unilateralmente, por lo que Jordanes le llama traidor, o desertor, como entiende Hidacio. En cualquier caso, los varnos parecen haber escoltado a los godos en sus desplazamientos por el Imperio[73], como sabemos que lo hicieron grupos burgundios en calidad de auxiliares con sus reyes, los hermanos (C)Hilperico y Gundioc participaron en la campaña contra los suevos[74], quienes condicionaban su apoyo a la consecución de tierras en la Galia[75], a las cuales parecen haber accedido casi inmediatamente[76]. Es posible que, de ser así, la pretensión de ganar Gallaecia como compensación territorial, más allá de la participación en el saqueo y la obtención del consiguiente botín, tuviese sentido. Considerarlo una mera marioneta goda no explica la complejidad del personaje[77]. En cualquier caso, Aiulfo ya estaba en la Bética unos años antes y su condición de soldado de fortuna al frente de un ejército errante resulta plausible[78].

---

[72] J. Pampliega, *Los germanos cit.*, 330, cree que Aiulfo fue capaz de imponerse entre los suevos porque como varno era parte del tronco suevo originario, lo que habría facilitado su reconocimiento y fundado una nueva realeza militar sueva. Pero parece una hipótesis forzada.

[73] H. Wolfram, *History of the Goths,* Berkeley, 1990, 8 y 236.

[74] Iord., *Get*. 231.

[75] I. Wood, *The Making of 'the Burgundian kingdom', Reti Medievali Rivista,* 22.2, 2021, 7, con referencia a *Auct. Prosp. Haun. a. 457, 2: Post cuius caedem Guindiocum rex Burgundiorum cum gente et omni praesidio annuente sibi Theudorico ac Gothis intra Galliam ad habitandum ingressus societate et amicitia Gothorum functus* (*MGH* Auct. Ant. IX, 305).

[76] Marius Auent., *Chron*. a. 456.2: *Eo anno Burgundiones partem Galliae occupaverunt* (*MGH* Auct. Ant. XI, 232). Ver J. Favrod, *Histoire politique du royaume burgonde*, Lausanne, 1997, 189-206.

[77] A. Gillett, *Envoys cit.*, 50, n. 50 («the Gothic puppet Aioulf»).

[78] *RE* I, 1129-1130: 'Aiulfus', «vom Stamme der Varnen, Bandenführer in Spanien».

Aiulfo, Andevoto y Heremigario, mueren en enfrentamientos violentos, no sabemos qué ocurriría con los hombres que los acompañaban en cada caso, pudieron integrarse en otras estructuras, desaparecer o continuar como grupos disgregados a la búsqueda de ocupación o de un patrono dispuesto a acogerlos. En cualquier caso, debemos considerar que estos grupos nómadas tienen un carácter temporal[79]. El objetivo es siempre buscar un lugar de asentamiento, mantener un grupo armado es muy costoso y por lo tanto inviable a largo plazo, por más que recurriese al saqueo y acumulase un tesoro, de ahí la búsqueda de acomodo, como clientes o mercenarios que hemos visto en nuestros ejemplos. Durante lo que quedaba del siglo V cuanto menos, la península ibérica continuó siendo un entorno propicio para el desarrollo de poderes desestructurados. Los líderes y reyes efímeros que reclamaron la herencia del reino suevo no se comportaron de manera muy diferente, como probablemente tampoco lo hicieron los bagaudas y bandas de ladrones sin filiación étnica definida. En todo caso, son realidades muy opacas, lo que hemos presentado sería solo una muestra, aquella que emerge de las fuentes disponibles.

[79] Ver M. Meier, *'Warlords', Dynastiebildung und Mobilität. Hypothesen zum Problem der 'Ansieldung'*, *Klio*, 103.1, 2021, 238-269.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 463-477
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.463

IL CONTRIBUTO DI GRAMMATICI ED ERUDITI ANTICHI PER LA *CONSTITVTIO TEXTVS* DI PROPERZIO[*]

Emanuele Riccardo D'AMANTI[**]
(Università degli Studi "Niccolò Cusano" di Roma)

Keywords: *Propertius, indirect tradition, Latin grammarians, textual criticism.*

Abstract: ***The contribution of ancient grammarians and scholars to the* constitutio textus *of Propertius***. *The article examines the rare quotations of Propertius in ancient and Late Antique grammatical and scholarly literature. Despite the exclusion of elegy from the school canons of the period, the indirect tradition preserves paratextual data, exegetical notes, and remarkable variants. The analysis of these fragments proves to be a necessary methodological tool to overcome the corruptions of the direct tradition and restore the elegies to their original form.*

Parole-chiave: *Properzio, tradizione indiretta, grammatici latini, critica del testo.*

Riassunto: *L'articolo esamina le rare citazioni di Properzio nella letteratura grammaticale ed erudita antica e tardoantica. Nonostante l'esclusione dell'elegia dai canoni scolastici dell'epoca, la tradizione indiretta conserva dati paratestuali, note esegetiche e notevoli varianti. L'analisi di questi frammenti si rivela uno strumento metodologico necessario per superare le corruttele della tradizione diretta e restituire alle elegie la loro fisionomia originaria.*

Cuvinte-cheie: *Properțiu, tradiție indirectă, gramaticieni latini, critică de text.*

[*] Questo lavoro si è avvalso dell'attenta lettura di Paolo Fedeli e delle preziose osservazioni di Rosalba Dimundo e di Paolo De Paolis. A loro, e ai miei Maestri, Piergiorgio Parroni e Antonio Marchetta, va la mia riconoscenza. Un sentito ringraziamento va al Prof. Luigi Piacente per l'invito a partecipare al volume e al Prof. Nelu Zugravu, a cui esprimo il mio vivo apprezzamento per il fecondo magistero e per la ricchezza della sua produzione scientifica.

[**] riccardo.damanti@unicusano.it

Rezumat: ***Contribuţia gramaticienilor şi erudiţilor antici la* constitutio textus *a lui Properţiu***. *Articolul examinează rarele citate din Properţiu în literatura gramaticală şi ştiinţifică antică clasică şi târzie. În ciuda excluderii elegiei din canoanele şcolare ale perioadei, tradiţia indirectă păstrează date paratextuale, note exegetice şi variante remarcabile. Analiza acestor fragmente se dovedeşte a fi un instrument metodologic necesar pentru a depăşi corupţiile tradiţiei directe şi pentru a restabili elegiile în forma lor originală.*

L'insegnamento scolastico in età tardoantica si fondava su un ristretto numero di autori, accuratamente selezionati fin da epoca imperiale, i quali peraltro non venivano letti integralmente.

I principali autori proposti dai grammatici antichi e tardoantichi erano Virgilio, Terenzio, Orazio e Lucano, ai quali per la prosa si aggiungevano Cicerone, Sallustio e Livio[1].

I poeti elegiaci latini, dopo il successo conosciuto in età imperiale, testimoniato dalle imitazioni letterarie[2] e dalle iscrizioni parietali pompeiane[3], in età tardoantica vanno incontro a un inesorabile declino causato dalla selezione degli *auctores* operata dalla scuola (forse anche sulla base di considerazioni moralistiche). Ausonio non li contempla nel *Protrepticus* (54) tra le letture utili alla formazione culturale del nipote né Macrobio li menziona nei *Saturnali*. Properzio non compare nemmeno tra gli autori canonici compresi nel programma culturale esposto da Cassiodoro nelle *Institutiones divinarum*

[1] Vd. Holtz 2014, 8; De Paolis 2024, 16-17 (con bibliografia nelle note). Per l'importanza di Cicerone nell'insegnamento scolastico antico e la sua presenza nei grammatici vd. De Paolis 2000; Id. 2018; Id. 2024, 21-25; La Bua 2019.

[2] Tracce della ricezione properziana si trovano nella produzione poetica di età imperiale; vd. le liste di Shackleton Bailey 1952, 308-321; Thomson 2011, 158-159. Per Columella e Nemesiano rinviare alla relazioni del Convegno Properziano 2025 (in corso di stampa).

[3] Mi limito qui a riportare le iscrizioni di Pompei che aiutano a meglio definire la restituzione del testo di Properzio. *CIL* IV 9847 (*candida me docuit nigras o*[*d*]*isse puellas*. / *Odero si potero; si non, invitus, amabo*) riecheggia nell'esametro Prop. 1, 1, 5 (scil. *Amor*) *donec me docuit castas odisse puellas* e riproduce il pentametro di Ov. *am.* 3, 11, 35; lo stesso graffito a Pompei compare in forme meno complete anche in *CIL* IV 1520, 1526, 1528; vd. Cafagna 2016, 21-23. Si trascrivono in *CIL* IV 4491 = *CLE* 2292 il distico 2, 5, 9-10 *Nunc est ira recens, nunc est disc*[*edere tempus*.] / *Si dolor afuerit, crede, redibit* [*amor*] (vd. Varone 2002, 52); in *CIL* IV 1950 Prop. 3, 16, 13-14 *Quisquis amator erit Scythiae licet ambulet oris.* / *Nemo adeo ut feriat barbarus esse valet* (vd. Varone 2002, 59); in *CIL* IV 1, 1894 = *CLE* 1785 Prop. 4, 5, 47-48 *ianitor ad dantis vigilet; si pulsat inanis,* / *surdus in obductam somniet usqu*[*e*] *seram* (vd. Varone 2002, 43-44). Delle iscrizioni properziane si occupa Fedeli 2016, 201-203.

et saecularium litterarum, dove prevalgono per lo più grammatici, retori e filosofi[4].

Persino i repertori enciclopedici e le opere dei grammatici, che in generale conservano frammenti di opere altrimenti perdute e varianti di testi conservati, contengono pochissime citazioni di Tibullo e di Properzio. Ad una sorte diversa non va incontro nemmeno Ovidio, che, nonostante la vasta e varia produzione poetica, nei grammatici è citato solo 45 volte[5]. Di tutta la produzione elegiaca latina nei metricologi si citano tre pentametri (uno di Properzio e due di Tibullo) e due distici ovidiani[6].

De Paolis 2024, 30 individua le cause dell'«assenza [...] veramente desolante» degli elegiaci nella letteratura grammaticale ed erudita da un lato nella natura stessa della poesia elegiaca, «poco significativa per la formazione di uno stile retorico e troppo 'normalizzata' per fornire materia a discussioni su *quaestiones* linguistiche», dall'altro nei «giudizi nel complesso tiepidi di Quintiliano» (p. 31) sui rappresentanti del genere a Roma.

La rara presenza degli elegiaci risulta ancora più sorprendente se si considera che nei loro componimenti (soprattutto in Properzio e in Ovidio) non mancano particolarità linguistiche, arcaismi, epicismi, forme rare e anomalie che avrebbero potuto stimolare l'interesse dei grammatici.

A determinare l'esclusione degli elegiaci dai canoni scolastici saranno state, oltre alla loro scarsa fruibilità e al giudizio di Quintiliano, anche il cambiamento dei gusti del pubblico di lettori nei secc. III-VIII, la superiorità dell'*epos*, a cui non è paragonabile nemmeno l'elegia più impegnata, e la primazia dei 'classici': dovendo proporre modelli 'retorici' elevati per stile e argomenti, un maestro di retorica

---

[4] Vd. Gavinelli 2006, 399.

[5] Si citano 23 passi dei *Fasti*, 18 delle opere 'erotiche', 2 dell'*Ibis* e 2 dei *Tristia*. Vd. Giordano 1995; Bérchez Castaño 2005; De Paolis 2024, 31.

[6] Nei *Fragmenta Bobiensia* (*GLK* VI 624, 17-18) e in Atilio Fortunaziano (*GLK* VI 291, 21-22) si cita Ov. *ars* 1, 295-296 *Pasiphae niveo gaudebat adultera tauro, / invida formosas oderat illa boves* (i codici ovidiani tramandano concordemente *fieri … tauri* anziché *niveo … tauro*). Nell'anonimo capitolo *de scansione heroici versus* del *codex Sangallensis* 876 (*GLK* VI 638, 20-21) si riporta Ov. *am.* 1, 2, 39-40 *laeta triumphanti de summo mater Olympo / plaudet et adpositas spargit in ore rosas* (*ore* è corruzione di *ora* tràdito dal *Parisinus Bibl. Nat. lat.* 7311 e dal *Sangallensis* 864). Vd. De Nonno 1990, 621 n. 74.

non avrebbe potuto che adottare gli autori della quadriga di Arusiano Messio (Virgilio, Cicerone, Terenzio e Sallustio)[7].

Nei grammatici si citano 12 versi properziani, 8 dei quali appartengono al II libro (1, 2; 3, 24; 9, 41; 13, 35; 14, 1; 33b, 37; 34, 65-66), 3 al III (8, 37; 11, 15; 21, 14), 1 al IV (1, 13), mentre non si cita alcun verso del I libro, che almeno durante il I sec. d.C., e molto probabilmente fino a qualche secolo dopo, circolava autonomamente dal resto delle *Elegie* di Properzio, come è confermato dal distico incipitario dell'elegia 2, 24 *tu loqueris cum sis iam noto fabula libro / et tua sit toto Cynthia lecta foro?*[8]

Nella letteratura grammaticale ed erudita si registrano 16 citazioni di Properzio: 1 in Cesio Basso (2, 1, 2 in p. 31, 1 Morelli = *GLK* VI 264, 10), 4 in Carisio (2, 13b, 35 in *GLK* I 89, 22-23 = 113, 5-7 Barwick; 2, 14, 1 in *GLK* I 67, 11-14 = 85, 6-10 Barwick; 2, 33b, 37 in *GLK* I 107, 25-30 = 137, 23-28 Barwick; 3, 11, 15 in *GLK* I 103, 15-20 = 131, 18-23 Barwick), 1 in Donato (2, 34, 65-66 in *vita Verg*. 30-31 Hardie), 1 in Nonio Marcello (3, 21, 14 in 169 [= 249 Lindsay], 30-33 Mercier), 1 in Diomede (3, 8, 37 in *GLK* I 369, 22), 1 in Macrobio (2, 3, 24 in pp. 152-153 De Paolis = *GLK* V 626, 15-17 = 651, 27-29)[9], 1 in Servio (2, 9, 41 *ad* Verg. *ecl*. 5, 21), 1 in Prisciano (3, 8, 37 in *GLK* II 536, 14-15), 1 in Isidoro di Siviglia (4, 1, 13 in *orig*. 18, 4), 1 in Beda (3, 11, 15 in *GLK* VII 266, 24-27), 3 nel *De nominibus dubiis* (2, 13b, 35 in *GLK* V 588, 5-6; 2, 33b, 37 in *GLK* V 590, 24-25; 3, 11, 15 in *GLK* V 576, 22-23)[10].

I versi citati sono i seguenti:

2, 1, 2 (Cesio Basso, 31, 1 Morelli = *GLK* VI 264, 10);

2, 3, 24 (Macrobio, 152-153 De Paolis = *GLK* V 626, 15-17 = 651, 27-29);

2, 9, 41 (Servio *ad* Verg. *ecl*. 5, 21);

[7] Sulle citazioni dei quattro *auctores* nei grammatici vd. De Paolis 2024, 16.

[8] Vd. Birt 1882, 425; Fedeli 2016, 203. Per l'analisi della complessa storia del testo properziano e della sua evoluzione editoriale vd. Butrica 2006; Fedeli 2021, XLIII-XLVII.

[9] Benché il pentametro figuri due volte nel Keil, la citazione va considerata unica; De Paolis 1990 infatti pubblica gli estratti parigini e l'anonimo *De verbo* considerandoli come dipendenti dal perduto trattato macrobiano.

[10] De Paolis 2024, 31 conta 13 citazioni: 4 in Carisio, 1 in Diomede, 1 in Prisciano, 1 (non 2) in Macrobio, 4 nel *De nominibus dubiis* (ma vd. *infra*), 1 in Atilio Fortunaziano, 1 in Beda.

2, 13b, 35 (Carisio, *GLK* I 89, 22-23 = 113, 5-7 Barwick; *Nom. dub.*, *GLK* V 588, 5-6);
2, 14, 1 (Carisio, *GLK* I 67, 11-14 = 85, 6-10 Barwick);
2, 33b, 37 (Carisio, *GLK* I 107, 25-30 = 137, 23-28 Barwick; *Nom. dub.*, *GLK* V 590, 24-25);
2, 34, 65-66 (Donato, *vita Verg.* 30-31 Hardie);
3, 11, 15 (Carisio, *GLK* I 103, 15-20 = 131, 18-23 Barwick; Beda, *GLK* VII 266, 24-27; *Nom. dub.*, *GLK* V 576, 22-23);
3, 8, 37 (Diomede, *GLK* I 369, 22; Prisciano, *GLK* II 536, 14-15);
3, 21, 14 (Nonio Marcello, 169 [= 249 Lindsay], 30-33 Mercier);
4, 1, 13 (Isidoro, *orig.* 18, 4).

Alcuni versi sono citati più di una volta: tre (2, 13b, 35; 2, 33b, 37; 3, 8, 37) sono menzionati da due grammatici (Carisio e *Auctor de nominibus dubiis*), uno (3, 11, 15) da tre grammatici (Carisio, *Auctor de nominibus dubiis* e Beda).

I versi properziani vengono segnalati per questioni morfologiche, come quelle di genere o relative alla flessione nominale, e per l'uso di particolari verbi; a loro si devono informazioni sull'autore o l'opera[11].

Cesio Basso nel *De metris* (31, 1 Morelli = *GLK* VI 264, 8-16), spiegando che il verso coriambico deriva da un pentametro grazie all'aggiunta di due sillabe lunghe, cita Prop. 2, 1, 2:

> *ad summam pentametrum heroum, qui habet dactylos primos duos, velut hunc 'unde meus veniat mollis in ora liber', adiectis duabus syllabis longis facies choriambicum ex heroo pentametro, sic 'unde meus nunc veniat mollis in haec ora liber'.*

Cesio riporta il verso properziano con la lezione *in ora*, la cui bontà rispetto a *in ore* del *codex Neapolitanus*, corretto dalla stessa mano, è confermata da Prop. 3, 9, 32 … *venies tu quoque in ora virum* e da Ov. *trist.* 3, 14, 23 *nunc incorrectum* (scil. *opus*) *populi pervenit in ora*[12].

[11] La raccolta delle citazioni properziane nei grammatici è in Menes 1983, 137-139; Butrica 1984, 30-32; Fedeli 2016, 195-200 (a p. 200 si presentano i 16 versi apocrifi attribuiti a Properzio dagli *scholia Bernensia* all'*Ibis* di Ovidio, tràditi dal *Bernensis* 711, del XII sec.).

[12] Vd. Fedeli 2005, 45.

Come ulteriore esempio Cesio (31, 6 Morelli) cita Tib. 1, 1, 6 *dum meus assiduo luceat igne focus*, reso coriambo dall'aggiunta di due elementi lunghi: *dum meus hic assiduo luceat hoc igne focus*[13].

Le citazioni di Cesio derivano dal II libro di Properzio e dal I di Tibullo. Ullman 1909, 50-51, ricordando la prassi dei grammatici di citare soprattutto dai primi libri di un'opera e osservando che Cesio prima che Prop. 2, 1, 2 avrebbe potuto proporre quali esempi letterari 1, 1, 4 *et caput impositis pressit Amor pedibus*, 1, 2, 6 *nec sinere in propriis membra nitere bonis* e altri pentametri del *Monobiblos* e considerando l'assenza di citazioni dal I libro nei grammatici, deduce che la copia delle *Elegie* properziane posseduta da Cesio non conteneva il I libro.

Nell'*Ars grammatica* Carisio (*GLK* I 89, 22-23 = 113, 5-7 Barwick) cita Prop. 2, 13b, 35 *qui nunc iacet horrida pulvis* per attestare il raro genere femminile di *pulvis*. Trattando l'alternanza dei nominativi in *-es* e in *-a* nei nomi greci, il grammatico (*GLK* I 67, 11-14 = 85, 6-10 Barwick) riporta Prop. 2, 14, 1 *non ita Dardanio gavisus Atrida triumpho*, dove appunto è usato il patronimico *Atrida* anziché *Atrides*, che pure ricorre in Prop. 3, 7, 23 e 4, 1, 112[14]. Nella citazione si segnala l'omissione di *est* in posizione finale, la cui caduta potrebbe essere avvenuta o nell'archetipo della tradizione manoscritta del grammatico o nel codice properziano da lui impiegato[15]. Carisio (*GLK* I 107, 25-30 = 137, 23-28 Barwick) segnala anche che, oltre alla normale forma neutra *serta*, *-orum*, per la quale ricorda il virgiliano *serta procul tantum capiti delapsa iacebant* (*ecl.* 6, 16), esiste il femminile *serta*, *-ae*, di cui registra l'occorrenza sia in Prop. 2, 33b, 37 *tua praependent demissae in pocula sertae*, trascritto privo dell'iniziale *cum*, sia nel poeta augusteo Cornelio Severo (Bl.4): *huc ades Aonia crinem circumdata serta!*[16] Il grammatico conserva la lezione *praependent*, corrotta in *perpendent* nei codici properziani **L** (*Oxoniensis Bodleianus Holkhamicus misc.* 36) e **P** (*Parisinus Bibl. Nat. Lat.*

[13] Il verso è citato anche da Aftonio (*GLK* VI 127, 7) e dallo ps. Censorino (*GLK* VI 612, 12 = 616, 15); vd. De Nonno 1990, 621 n. 74.

[14] *Nam masculina modo es modo a nominativo casu veteres terminaverunt, velut Anchises Anchisa, Chryses Chrysa, Attes Atta; similiter Atrides Atrida, ut Propertius* [...].

[15] Vd. Fedeli 2005, 416-417.

[16] I due versi sono citati in ordine inverso anche nel *De nominibus dubiis* (*GLK* V 590, 24-25); vd. *infra*.

7989). In questo caso la citazione conferma la bontà di *demissae … sertae*, tràdito dal solo *Neapolitanus*[17], rispetto a *demissa … serta* presente nel codice di Petrarca (**π**).

A conferma di un minor uso di *cassis*, *-idis* rispetto a *cassida*, *-ae*[18] Carisio (*GLK* I 103, 15-20 = 131, 18-23 Barwick) riporta Prop. 3, 11, 15 *aurea cui postquam nudavit cassida frontem* e Verg. *Aen*. 11, 774-775 *aurea vati* / *cassida*, chiaramente imitato da Properzio[19]. Da una fonte legata a Carisio è possibile che dipenda Beda, che ne ripete il passo nel *De ortographia* (15, 205-208 Jones = *GLK* VII 266, 24-27)[20].

Donato nella *Vita Vergilii* (30-31 Hardie), dipendente dal perduto *de poetis* suetoniano, citando il celebre distico properziano 2, 34, 65-66, si rivela l'unica fonte a conservare il *praenomen* Sesto:

> *Aeneidos vixdum coeptae tanta exstitit fama, ut Sextus Propertius non dubitaverit sic predicare: 'Cedite Romani scriptores, cedite Grai! / Nescio-quid maius nascitur Iliade'*[21].

Nonio Marcello (169 [= 249 Lindsay], 30-33 Mercier), l'unico a tramandare il titolo *Elegiae* o *Elegiarum libri*[22], illustrando il verbo *secundare* quale equivalente di *prosperare* cita il virgiliano (*Aen*. 7, 259) *di nostra incepta secundent* e Prop. 3, 21, 14 *iam liquidum nautis aura secundat iter*.

---

[17] Vd. Fedeli 2005, 940-941.

[18] *Cassidem dicimus nos ab eo quod est haec cassis; sed multi cassidam dicunt, ut et Propertius 'aurea … frontem' et Vergilius*. *Cassida* è proprio dello stile epico; vd. Fedeli 1985, 364.

[19] A Verg. *Aen*. 11, 775 rinvia anche Prisciano (218, 15-18 K. *'cassida' quoque accusativus est Graecus, ab eo quod est 'cassis', quo usus est pro nominativo 'cassis' Virgilius 'aurea vati cassida'*; 251, 3-6 K. *'haec cassis cassidis', quod etiam 'haec cassida cassidae' declinatur, ut Virgilius in XI*).

[20] Vd. Fedeli 2016, 197. L'uso di Carisio da parte di Beda nel *De orthographia*, autorevolmente sostenuto da Keil e Barwick, è stato messo in dubbio da Dionisotti 1982, 120-121 con buoni argomenti.

[21] La citazione del distico nel *codex Salmasianus* (*Anth. Lat*. I 1, 258 Sh.B.) sembra dipendere non da un codice properziano bensì dalla *Vita Vergilii*. Vd. Fedeli 2005, 991-992; Id. 2016, 193-194.

[22] In Lindsay si legge *Propertius Elegiarum lib*. IV (21, 14), mentre nell'edizione di Mazzacane 2014 si ripristina *III*, che viene attribuito in apparato a **ω**, il consenso di tutti o della maggior parte dei codici; il problema legato al numerale IV, che Ullman 1909, 45-46 considerava corruzione di III, è risolto da Fedeli 2016, 204-205.

Diomede, che ricorda Properzio insieme a Tibullo e a Cornelio Gallo quali principali rappresentanti dell'elegia romana (*GLK* I 484, 21)[23], nel I libro del *De arte grammatica* (*GLK* I 369, 22) tramanda una lezione esatta di cui non vi è traccia nei manoscritti properziani. Citando infatti, per la rara forma di perfetto *nexi* di *nectere*, accanto a *tum retia nexit* (Lucil. 217 M.), l'emistichio *nexisti retia lecto* (attribuito erroneamente a Mecenate[24] ma da assegnare a Prop. 3, 8, 37), consente di restituire *nexisti* in quel luogo properziano al posto del concordemente tràdito *tendisti*, probabilmente una glossa inseritasi definitivamente nel testo[25]. Anche Prisciano nel X libro dell'*Ars grammatica* (*GLK* II 536, 14-15) trasmette la stessa lezione ma, a differenza di Diomede, riporta il solo verso properziano per intero (*at tibi, qui nostro nexisti retia lecto*).

Nel *De differentiis et societatibus Graeci Latinique verbi* Macrobio (152-153 De Paolis = *GLK* V 626, 15-17 = 651, 27-29), a proposito di *sternuto* frequentativo di *sternuo*, cita Prop. 2, 3, 24 nella forma *candidus augustae sternuit omen Amor*, conservando cioè *candidus*, corrotto nei manoscritti properziani più autorevoli in *ardidus* (*aridus* **ς**), ma riportando *augustae* invece del corretto *argutum*, che, concordato con *omen*, equivale a *canorum*[26].

Servio, nel commento a Verg. *ecl.* 5, 21 *vos coryli testes et flumina nymphis*, spiegando l'uso del maschile *testis* in unione ai sostantivi neutri indicanti elementi naturali[27], cita l'oraziano *testis Metaurum flumen* (*carm.* 4, 4, 38) e il primo emistichio di Prop. 2, 9, 41 nella forma *testes sunt sidera nobis*, invertendo cioè *testes* e *sidera*, aggiungendo un improbabile *nobis* ma conservando *sunt*, corrotto in *sint* in alcuni recenziori della tradizione di Properzio.

Il Danielino, *ad georg.* 1, 19 (*uncique puer monstrator aratri*), a proposito dell'inventore dell'aratro precisa:

---

[23] *Quod genus carminis* (scil. *elegiam*) *praecipue scripserunt apud Romanos Propertius et Tibullus et Gallus imitati Graecos Callimachum et Euphoriona*.

[24] È probabile che Prisciano e Diomede dipendano da Flavio Capro; vd. Spangenberg Yanes 2020, 369-371; De Paolis 2024, 31 n. 44.

[25] Vd. Fedeli 1985, 298-299.

[26] Vd. Fedeli 2005, 140.

[27] *Quod autem ait 'coryli testes et flumina' usurpatum est; nam 'testes flumina' non dicimus: quae enim in 'is' exeunt, neutrum in 'e' mittunt, ut 'agilis agile' sed nec 'hoc teste' nec 'haec testia' possumus dicere. unde per definitionem debemus dicere: testes mihi sunt; quae res? coryli et flumina*. A rigore, in Properzio *sidera* e *matutina pruina* sono *testes amoris*; vd. Fedeli 2016, 196-197.

> *alii Triptolemum, alii Osirim volunt, quod magis verum est, ut dicit Propertius vel Tibullus.*

Mentre il passo tibulliano a cui pensa il Danielino si individua facilmente nei versi 29-30 dell'elegia tibulliana 1, 7 *primus aratra manu sollerti fecit Osiris / et teneram ferro sollicitavit humum*, è verosimile che il grammatico nomini erroneamente Properzio anziché Ovidio, il quale fa di Trittolemo l'inventore dell'agricoltura in *fast.* 4, 559-560 *iste quidem mortalis erit: sed primus arabit / et seret et culta praemia tollet humo*, in *trist.* 3, 8, 2 *misit in ignotam … rude semen humum* e in *met.* 5, 642-661.

Le ultime citazioni di Properzio si rinvengono nell'anonimo opuscolo *De nominibus dubiis*, databile tra il VII e l'VIII sec.[28]

Sotto il lemma *pulvis* (*GLK* V 588, 5-6) il nesso *horrida pulvis* di Prop. 2, 13b, 35 è segnalato quale eccezione al *genus masculinum* di *pulvis*[29]. Commentando *serta* (V 590, 24-25) l'anonimo *Auctor* cita il verso di Cornelio Severo (fr. 3 Bl.[4]) *huc ades Aonia crinem circumdata serta*, attribuendolo erroneamente a Virgilio[30], e Prop. 2, 33b, 37 *cum tua praependent demissae in pocula sertae*, ma con le corruttele *praepandent* / *praeandent* e l'ametrico *poculo*. Come in Carisio (*GLK* I 107, 25-30 = 137, 23-28 Barwick), la citazione si rivela importante per la conferma della bontà di *demissae … sertae*.

Alla voce *cassidem* (*GLK* V 576, 22-23) l'esametro 3, 11, 15 *aurea cui postquam nudavit cassida frontem*, erroneamente attribuito a *Prudentius* (la correzione *Propertius* è di Haupt) e con l'ametrico *auream*, certamente dovuto a una svista del copista, è citato quale esempio di *cassis* di genere femminile (*cassidem generis feminini, ut Propertius*). Si noti però che la citazione è impropria, dal momento

[28] Vd. Spangenberg Yanes 2020, LIII-LIV.

[29] *Pulvis* al femminile è attestato solo in Ennio (*Ann.* 264 Sk. *iamque fere pulvis ad caeli vasta videtur*; 315 Sk. *pulvis fulva volat*; *Trag.* 387 Joc. *crassa pulvis oritur*); in Properzio ricorre anche in 1, 22, 6 *pulvis Etrusca* e in 4, 9, 31 *congesta pulvere*. Per la solennità arcaica dell'epitaffio properziano vd. Fedeli 2005, 396-397. Per le citazioni properziane di Carisio vd. Bejarano 1990. Per svista Spangenberg Yanes 2020, 361 scrive due volte Prop. 2, 13b, 31 anziché Prop. 2, 13b, 35. Il verso properziano è citato anche da Carisio (*GLK* I 89, 22-23 = 113, 5-7 Barwick); vd. *infra*.

[30] Contraria all'ipotesi di una lacuna nel testo si mostra Spangenberg Yanes 2020, 409.

che per un tema in dentale si propone un esempio letterario contenente un nominativo con terminazione *-a*[31].

Un caso a sé è un passo del *De nominibus dubiis* (*GLK* V 592, 5) – non incluso nell'elenco iniziale –, in cui si è finora creduto che sotto il lemma *torques* si celasse una citazione di Properzio:

> *Torques generis feminini, ut Propertius* ∗ *torquem auream.*

Considerato però che in Properzio *torques* al femminile ricorre in 4, 10, 44 *torquis ab incisa decidit unca gula*, dove si segnala il nominativo con uscita *-is*, è da escludere che la citazione *torquem auream* sia collegabile al pentametro properziano. L'erronea attribuzione del nesso in accusativo al poeta elegiaco è indubbiamente dovuta a un guasto nel testo. Haupt in apparato congetturava la caduta del verso dopo *Propertius*. La lacuna è segnalata nel testo anche da Keil 1868, 592, il quale in apparato aggiunge che Nonio cita *torques aureae* presente in Varrone (*Men*. 170, 2-3); sulla scia del filologo tedesco, Fedeli 2016, 197 ipotizza la caduta del verso properziano che precedeva la citazione varroniana. Tuttavia, secondo queste proposte, si dovrebbe ammettere una citazione in accusativo singolare di un sintagma che il grammatico nel testo letterario trovava al nominativo plurale.

Muovendo da una conclusione a cui già era giunto Otto 1850, 56-57, Arrigoni 2017-2018, 338 ipotizza che *Propertius* sia una corruttela di *propheta* determinata dall'errato scioglimento dell'abbreviazione *prop*. con cui si cita un nesso presente nel libro del profeta Daniele (5, 7 o 5, 16); come osserva Spangenberg Yanes 2020, 437, il medesimo guasto nell'opuscolo si verifica s.v. *praesepia* (*GLK* V 587, 16-20), dove con il compendio *prop*. si introduce una citazione dal libro di Abacuc (*'non sunt in praesepibus boves'*). A sostegno di questa proposta si può osservare che nel trattato, diversamente che in *GLK* V 592, 5, dove si trova l'abbreviazione *prop*., le citazioni di versi properziani sono introdotte da *Propercius*, scritto per intero, in *GLK* V 588, 5-6, s.v. *pulvis*, in *GLK* V 590, 24-25, s.v. *serta*, mentre il nome è corrotto in *Prudentius* in *GLK* V 576, 22-23, s.v. *cassidem*. Se quindi così stanno le cose, nel *De nominibus dubiis* non vi è l'omissione

[31] Per le proposte di correzione vd. Spangenberg Yanes 2020, 187.

del pentametro properziano, per cui le citazioni dell'elegiaco nei grammatici diminuiscono di un'unità rispetto a quanto finora ritenuto.

Tra il V e il VI sec. Fulgenzio nell'*Expositio sermonum antiquorum* (22, 118, 8-9 H.; 34, 121, 6 H.) attribuisce a Properzio due versi assenti nel suo canzoniere[32]. La derivazione comica del primo (*catillata geris vadimonia, publicum prostibulum*) è confermata dal metro (solo le prime tre parole hanno un ritmo dattilico) e dall'*hapax* plautino (*Cas*. 551) *catillare*. Il secondo verso (*dividias mentis conficit omnis amor*), introdotto per spiegare l'arcaico *dividiae* quale sinonimo di *tristitiae*, è un pentametro, la cui paternità properziana è esclusa non solo dall'assenza del termine *dividiae* nel canzoniere, invece attestato nei comici, e del verbo *conficere*, ma anche dalla falsa attribuzione a Properzio del precedente frammento[33].

Le citazioni dirette del testo properziano al di fuori dei grammatici sono estremamente rare[34]. La più antica ed esplicita è in Lattanzio, che in *Div*. *Inst*. 2, 6, 14 cita Prop. 4, 1, 11-14:

Bucina cogebat priscos ad verba Quirites:	13
centum illi in prato saepe senatus erat.	14
Curia, praetexto nunc quae nitet alta senatu,	11
pellitos habuit, rustica corda, patres.	12

Rispetto alla tradizione manoscritta dell'elegiaco, nella citazione lattanziana si segnalano l'errata inversione dei due distici (13, 14, 11, 12), in base alla quale la riunione del senato delle origini precede la menzione della Curia sede del senato augusteo, e la presenza nel v. 11 di *nunc quae* in luogo di *quae nunc*, nel v. 14, come nei codici properziani, di *prato*, corretto da Heinsius in *prati*, da legare a *saepe* abl. di *saepes*[35]. Da Lattanzio, e non da un manoscritto di Properzio, dipende Isidoro (*orig*. 18, 4, 1), che spiegando l'uso e l'etimologia della *bucina* cita il v. 13 con l'ametrico *ad arma* anziché con *ad verba*[36].

Nella maggior parte dei casi il testo della tradizione diretta di Properzio è confermato dalle citazioni dei grammatici.

---

[32] Vd. Fedeli 2016, 199; vd. Seretti 2019-2020, 125.

[33] Il nesso *omnis amor* ricorre, oltre che in Prop. 4, 3, 49, anche in Verg. *Aen*. 12, 282, Tib. 1, 5, 60 e Ov. *rem*. 95. Il verso è stato attribuito a Porcio Licino da Pasoli 1972.

[34] Vd. Butrica 1984, 19 e n. 4.

[35] Vd. Fedeli-Dimundo-Ciccarelli 2015, 185-186; Fedeli 2016, 198-199.

[36] Vd. Fedeli-Dimundo-Ciccarelli 2015, 183; Fedeli 2016, 197 e n. 56.

Esso è invece tramandato in una forma corrotta nei seguenti casi: 2, 3, 24 *argutum* (Macrobio); 2, 9, 41 *testes … sidera nobis* (Servio); 2, 33b, 37 *praepandent … poculo* (*Nom. dub.*); 3, 11, 15 *auream* (*Nom. dub.*); 4, 1, 11 *nunc quae* (Lattanzio); 4, 1, 13 *ad arma* (Isidoro); 4, 1, 14 *prato* (Lattanzio).

Si registrano due casi di omissione in Carisio: 2, 14, 1 *est*; 2, 33b, 37 *cum*.

Il testo nella tradizione indiretta è riportato in una forma corretta in: 2, 1, 2 *in ora* (Cesio); 2, 3, 24 *candidus* (Macrobio); 2, 9, 41 *sunt* (Servio); 2, 13b, 35 (Carisio e *Nom. dub.*); 2, 33b, 37 *praependent* (Carisio); 2, 33b, 37 *demissae … sertae* (Carisio e *Nom. dub.*); 2, 34, 65-66 (Donato); 3, 8, 37 *nexisti* (Prisciano e Diomede); 3, 11, 15 *aurea … cassida* (Carisio); 3, 21, 14 (Nonio).

Emerge con chiarezza come il *corpus* delle citazioni properziane all'interno della letteratura grammaticale ed erudita, per quanto numericamente circoscritto e apparentemente frammentario, rivesta un ruolo vicario e sussidiario di primaria importanza per la *constitutio textus* e per la ricostruzione storica dell'opera. L'apporto della tradizione indiretta non deve essere inteso come una mera conferma dei testimoni della tradizione diretta, bensì come un reagente critico capace di intercettare stadi redazionali anteriori alla cristallizzazione dell'archetipo medievale.

L'efficacia della tradizione indiretta si manifesta anzitutto nella conservazione di dati paratestuali ed esegetici altrimenti obliterati. La testimonianza di Elio Donato nella *Vita Vergilii* è fondamentale per l'identificazione onomastica del poeta (*Sextus Propertius*), sopperendo a una lacuna della tradizione manoscritta che inficerebbe la stessa precisione biografica. Allo stesso modo, il ricorso a Nonio Marcello appare dirimente per la corretta titolatura dell'opera (*Elegiarum libri*) e conferma, se ce ne fosse bisogno, l'inquadramento della produzione properziana all'interno di un genere letterario ben preciso.

Dal punto di vista della critica del testo, i grammatici fungono da serbatoi di varianti che talora resistono ai processi di banalizzazione e corruzione tipici della trasmissione orizzontale e verticale. Il caso di *nexisti* (3, 8, 37), preservato esclusivamente da Diomede e Prisciano contro il *facilior tendisti* della tradizione manoscritta, evidenzia come la citazione grammaticale possa agire da baluardo contro l'intrusione di glosse nel testo poetico, restituendo al verso la sua originale densità semantica. La lezione *candidus* (2, 3, 24), trasmessa

da Macrobio a fronte delle corruttele *ardidus* o *aridus* dei codici, dimostra la capacità della fonte antica di preservare la coerenza coloristica e metaforica dell'originale, agendo come correttivo di fronte all'inerzia dei copisti. Le attestazioni di Carisio e del *De nominibus dubiis* in merito a forme quali *sertae* (femminile) o il nesso *horrida pulvis* non rappresentano semplici curiosità antiquarie, ma costituiscono prove filologiche imprescindibili. Esse tutelano l'autenticità di scelte lessicali non convenzionali, sottraendole a indebiti tentativi di normalizzazione editoriale.

Grazie al materiale erudito superstite i grammatici si configurano come testimoni attivi di una fase della circolazione del testo antecedente alla selezione scolastica della tarda antichità. Alcune citazioni, pur nella loro brevità, si impongono sulla tradizione diretta, consentendo quindi di accostarsi all'*intentio auctoris*.

La valorizzazione critica dei frammenti, lungi dall'essere una mera operazione di erudizione fine a sé stessa, si rivela metodologicamente necessaria per una ricostruzione rigorosa e storicizzata delle elegie di Properzio.

Bibliografia

Arrigoni 2017-2018 = S. Arrigoni, *La ricezione scolastica di Prudenzio: il caso del* De dubiis nominibus, *Incontri di filologia classica*, 17, 327-346.

Bejarano 1990 = V. Bejarano, *Propercio en Carisio*, *AFB*, 13, 25-32.

Bérchez Castaño 2005 = E. Bérchez Castaño, *La presencia de Ovidio en los gramáticos latinos*, in *Actas del XI congreso español de estudios clásicos* (Santiago de Compostela, del 15 al 20 de septiembre de 2003), edited by A. A. Ezquerra, J. F. González Castro, Madrid, II, 611-616.

Birt 1882 = T. Birt, *Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur*, Berlin.

Butrica 1984 = J. L. Butrica, *The Manuscript Tradition of Propertius*, Toronto.

Butrica 2006 = J. L. Butrica, *The Transmission of the Text of Propertius*, in *Brill's Companion to Propertius*, edited by H. Ch. Günther, Leiden-Boston, 25-43.

Cafagna 2016 = A. Cafagna, *Dal contesto alla costituzione del testo. Il libro I delle elegie di Properzio*. Postfazione di Paolo Fedeli, Nordhausen.

De Nonno 1990 = M. De Nonno, *Le citazioni dei grammatici*, *Lo spazio letterario di Roma antica*, a cura di G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina, vol. III: *La ricezione del testo*, Roma, 597-646.

De Paolis 1990 = P. De Paolis, *Macrobii Theodosii De verborum Graeci et Latini differentiis vel societatibus excerpta*, Urbino.

De Paolis 2000 = P. De Paolis, *Cicerone nei grammatici tardoantichi e altomedievali*, *Ciceroniana*, n.s. XI [= Atti dell'XI *Colloquium Tullianum*, Cassino-Montecassino, 26-28 aprile 1999], 37-67.

De Paolis 2018 = P. De Paolis, *Il ruolo di Cicerone nella formazione scolastica antica. Una riflessione preliminare*, in *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea*. Atti della Quattordicesima Giornata di Studi (Sestri Levante, 10 marzo 2017), a cura di S. Audano, G. Cipriani, Campobasso-Foggia, 15-57.

De Paolis 2024 = P. De Paolis, *La selezione delle citazioni poetiche nelle grammatiche tardoantiche*, in *Poetica spolia. Il reimpiego del testo dei poeti nei generi letterari della tarda latinità*, a cura di C. Longobardi, Trieste, 13-41.

Dionisotti 1982 = C. Dionisotti, *On Bede, Grammars and Greek*, *RBen*, 92, 111-141.

Fedeli 2005 = *Properzio, Elegie, Libro II*, a cura di P. Fedeli, Cambridge.

Fedeli 2016 = P. Fedeli, *Protostoria del testo di Properzio*, in *From the Protohistory to the History of the Text*, edited by J. Velaza, Frankfurt am Main, 187-205.

Fedeli 2021 = *Properzio, Elegie, Volume I (Libri I-II)*, a cura di P. Fedeli, Milano.

Fedeli-Dimundo-Ciccarelli 2015 = R. Dimundo – P. Fedeli – I. Ciccarelli, *Properzio, Elegie, libro IV*, Introduzione di P. Fedeli, Nordhausen.

Giordano 1995 = F. Giordano, *Problemi di tradizione indiretta: le citazioni ovidiane in Carisio*, in *Mathesis e philia. Studi in onore di Marcello Gigante*, a cura di S. Cerasuolo, Napoli, 285-291.

Holtz 2014 = L. Holtz, *Introduction*, in Scholae discimus. *Pratiques scolaires dans l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge*, edited by C. Longobardi, Ch. Nicolas, M. Squillante, Lyon, 7-10.

Keil 1868 = H. Keil, *Grammatici latini*. V. *Artium scriptores minores*, Lipsiae.
La Bua 2019 = G. La Bua, *Cicero and Roman Education: The Reception of the Speeches and Ancient Scholarship*, Cambridge.
Lindsay 1903 = W. M. Lindsay (ed.), *Nonius Marcellus de compendiosa doctrina libros XX*, Leipzig.
Mazzacane 2014 = R. Mazzacane, *Nonio Marcello. De conpendiosa doctrina, I. Libri I-III*, Firenze.
Otto 1850 = F. G. Otto, *Grammatici incerti 'de genere nominum'*, Gissae.
Pasoli 1972 = E. Pasoli, *Dividias mentis conficit omnis amor (Fulg. Exp. 34)*, *GIF*, 24, 363-371.
Seretti 2019-2020 = E. Seretti, *Una variante apuleiana in Fulgenzio (serm. ant. 17, 116-117 H.)*, *RET*, 9, 121-135.
Shackleton Bailey 1952 = D. R. Shackleton Bailey, *Echoes of Propertius*, *Mnemosyne*, 4/5, 307-333.
Spangenberg Yanes 2020 = *De nominibus dubiis cuius generis sint*. Introduzione, testo critico e commento, a cura di E. Spangenberg Yanes, Hildesheim.
Thomson 2011 = D. F. S. Thomson, *Propertius*, in *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides*, edited by V. Brown, vol. IX, Washington, 154-165.
Ullman 1909 = B. L. Ullman, *The Book Division of Propertius*, *CPh*, 4, 45-51.
Varone 2002 = A. Varone, *Erotica Pompeiana. Love Inscriptions on the Walls of Pompeii*, Roma.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 479-496
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.479

WHAT ARE POLYAENUS' *STRATAGEMS* FOR?[*]

Immacolata ERAMO[**]
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Polyaenus, stratagems, Greek and Roman military literature, Byzantine* retractationes*,* exempla*, Frontinus.*

Abstract: *This paper addresses the question of the purpose of Polyaenus'* Strategemata *by asking who read the collection, and when. Moving from the first English translation, published by Richard Shepherd in 1793, it examines the Byzantine fortune of the work as well as the problem of its title, the relationship with Frontinus and Valerius Maximus, and the author's literary method. Polyaenus was neither a historian nor a military expert: his collection is an* ephodion *of strategic science, a formative reading which, in war as in peace, trains the judgement of commanders through the examples of the ancients.*

Cuvinte-cheie: *Polyaenus, stratageme, literatura militară greacă și romană,* retractationes *bizantine,* exempla*, Frontinus.*

Rezumat: ***La ce folosesc* Stratagemele *lui Polyaenus?*** *Acest articol abordează problema scopului Strategemelor lui Polyaenus, întrebându-se cine a citit această colecție și când. Pornind de la prima traducere în limba engleză, publicată de Richard Shepherd în 1793, articolul examinează receptarea operei în perioada bizantină, precum și problema titlului său, relația cu Frontinus și Valerius Maximus și metoda literară a autorului. Polyaenus nu a fost nici istoric, nici expert militar: colecția sa este un* ephodion *al științei strategice, o lectură formativă care, atât în timp de război, cât și în timp de pace, antrenează judecata comandanților prin intermediul exemplelor oferite de cei din vechime.*

Why read Polyaenus' *Strategemata*? Asked on its own, the question risks being pointless, and even misleading; it acquires meaning only if it is accompanied by at least two further questions: who reads Polyaenus' *Strategemata*? And when?

[*] Nel 2020 proposi per *Classica et Christiana* un lavoro su Frontino e la tradizione degli stratagemmi: Nelu ne fu entusiasta; quell'articolo mi aprì un interessante filone di ricerca. Continuo a percorre qui quella strada per rendere omaggio a uno studioso *curiosus* e poliedrico, a un amico generoso e attento.

[**] immacolata.eramo@uniba.it

Let us begin from an apparently eccentric example, that of an English theologian, Richard Shepherd (c. 1732-1809), archdeacon of Bedford from 1783. Besides sermons and other writings connected with his pastoral duties, Shepherd was the author of philosophical treatises, and even of a dramatic poem entitled *Hektor* (1770) and of a youthful *Ode on Love*, later republished under the title «The Philologist».[1] Above all, Richard Shepherd was the author of the first English translation of Polyaenus' *Strategemata*, which he published in 1793: a surprisingly late date, if one considers that the Greek text had been circulating in print, together with Justus Vulteius' Latin version, since the mid-sixteenth century, and all the more significant if one considers that English readers would have to wait another two centuries, from the 1793 translation until 1994, for a new translation.[2] The crucial question here is why Shepherd read the *Strategemata* and then decided to translate and publish them: a question closely bound up, as we shall see, with the very nature of the work.

Shepherd himself explains it in the opening pages of his translation.

> The subsequent pages were written at a time when the author's inclination directed his views to a military life: and the course of reading he then adopted had an aspect to that profession. While engaged in those-pursuits, the collection of stratagems made by Polyaenus he read with so great pleasure both as a classical and military production; that he was induced to employ some leisure hours in habiting the author in an-English dress.[3]

As a young man he had a marked inclination for military life, and directed all his reading accordingly. Prominent among these texts was the work of Polyaenus, which gave him pleasure as a text at once classical and military, to the point of leading him to devote «some hours of his leisure to dressing the author in English clothes». When he subsequently decided to give his life an altogether different course, the translation remained on his desk for thirty years «untouched and unnoticed», until the celebrated general Charles Cornwallis persuaded

[1] Courtney 2004.

[2] Shepherd 1793. The next English translation is that of Krentz-Wheeler 1994, provided with the Greek text and Byzantine excerpts. The Latin translation of Polyaenus (1549) long preceded the edition of the Greek text, which was published by Isaac Casaubon (1589): Schindler 1973, 233-234, 236-241; Rance 2016, 28-29.

[3] Shepherd 1793, ix.

him to publish it: literally, as an «an acceptable present to the British officers».[4] Shepherd's translation was indeed a gift to General Cornwallis, fresh from a brilliant success in India, in the Third Anglo-Mysore War against Sultan Tipū and his French allies. A gift in the form of a dedication: and a reticent dedication at that, since in it Shepherd demurs, observing that to celebrate the dedicatee's exploits at length would merely be to anticipate the historian's pen.[5]

This highly personal engagement with Polyaenus underscores an intrinsic dual characteristic of the collection as both a literary text intended for reading and a functional military treatise. Shepherd's keen insight is well borne out by the reception history of the *Stratagemata* in the Byzantine era. Polyaenus' name appears in a little-known text, firstly published by Johann Jacob Reiske as an appendix to the *De cerimoniis* of Constantine VII, and one which received due consideration only in 1990 from John Haldon, who edited, translated and commented on it.[6] In the manuscript tradition it is entitled Ὅσα δεῖ γίνεσθαι τοῦ μεγάλου καὶ ὑψηλοῦ βασιλέως τῶν Ῥωμαίων μέλλοντος φοσσατεῦσαι, essentially «What the great and sublime emperor of the Romans must have when he is about to undertake a military campaign». As the title indicates, in this text Constantine VII gives his son Romanus II advice on how to organize an expedition. The criteria for selecting the baggage are rather broad, and it contains everything imaginable: precious imperial garments, silver coolers, leather containers, carpets, spices, ointments, cushions of various sizes, latrine covers, cups, silk sheets, linen. And above all there are books: liturgical books, treatises on mechanics and poliorcetics, books of philosophy, on divination and the interpretation of dreams, on meteorology; and among these βιβλία ἱστορικά, "historical books", ἐξαιρέτως, "especially", those of Syrianus and Polyaenus.[7]

---

[4] Shepherd 1793, ix.

[5] Shepherd 1793, vi: «And in the prefix of a name so respectable, the form of address is rendered short and easy. The author has not to amplify a character, with which the world is already so well acquainted. In this instance, to use the style of dedication would only be to anticipate the hiſtorian's pen».

[6] Haldon 1990, 94-151 (text C), with commentary; the treatise may rework an earlier writing by Leo Katakylas: 45-47.

[7] Const. Porph., 196-204 Haldon (= 467 Reiske). See Trombley 1997, 266-267; Eramo 2024, 179.

If we consider the surviving works of these two authors, the label ἱστορικά seems inappropriate: it certainly is for the military compendium of Syrianus Magister; it is somewhat less so for the work of Polyaenus, which, if not a historical work *stricto sensu*, nevertheless draws its material from historical sources and reports anecdotes of a historical character. Even so, if one considers the sense that the adjective ἱστορικός takes on in late Greek the qualification may be regarded as appropriate to the works of the two authors cited.[8] Furthermore, although he does not state it explicitly, it seems clear that Constantine was reading Polyaenus's complete and original collection rather than one of its Byzantine paraphrases; the way the anecdotes are organized suggests that it was a 'historical' collection intended for general reading.[9]

Quite apart from the definition itself, what matters here is to note that the commanders of the Eastern Roman Empire place the *Strategemata* within the sphere of military theory. For Constantine VII, Polyaenus is indeed a *scriptor militaris*, as the title of an extensive essay by Everett Wheeler puts it.[10] Constantine, however, is no exception. In *Constantinopolitanus* gr. 36 (*Istanbul TSMK G.İ.* 36), a manuscript from the fourteenth-fifteenth century and the sole witness to the opening portion of the *Tactica* of Nicephoros Ouranos, an elaborate title incorporates a kind of 'source-notice'. This feature appears to be a later intervention by an erudite editor-copyist, rather than an original authorial contribution. In this heading, the names of actual military writers are combined with historical authors and famous generals of antiquity (together with a few corrupted or invented names):

Τακτικὰ ἤγουν στρατηγικὰ Ἀρριανοῦ, Αἰλιανοῦ, Πέλοπος, Πολυαίνου, Ὀνησάνδρου, Ἀλκιβιάδου, Ἀρταξέρξου, Συριανοῦ, Ἀννίβα, Πλουτάρχου, Ἀλεξάνδρου, Διοδώρου, Δίωνος, Πολυβίου, Ἡρακλείτου, Μαυρικίου, Νικηφόρου καὶ ἄλλων τινῶν, συλλεγὲν παρὰ Νικηφόρου μαγίστρου τοῦ Οὐρανοῦ ἀπὸ πολλῶν ὡς εἴρηται ἱστορικῶν ἐν ἐπιμελείᾳ πολλῇ.[11]

[8] See also *infra*, regarding the text of *Constantinopolitanus* gr. 36.

[9] That Constantine was referring to the original of Polyaenus, and not to its Byzantine epitomes, is made probable by the fact that the author's name does not appear in any Byzantine epitome.

[10] Wheeler 2010.

[11] Codex *Istanbul* TSMK G.İ. 36, f. 6. The text has been published several times: Dain 1937, 13; Dain-de Foucault 1967, 371; Trombley 1997, 271-272; Wheeler 2010, 35 n. 107; Rance 2018, 276-277. I am grateful to Philip Rance for granting me access to the reproduction of the page manuscript.

Here Polyaenus' name appears among the sources presumed by the unknown hand of an erudite editor-copyist.

The interest shown by Byzantine authors and, more generally, by the commanders of this period is hardly surprising. The Eastern Roman Empire was compelled, for its own survival, to fight on several fronts, against different enemies and against different ways of fighting; for this reason, it resorted to indirect forms of conflict, in which the elaboration of refined strategic plans prevailed over numerical strength and valour in battle. Recourse to stratagems was a normal and habitual strategic practice, given that stratagems denote not only actions carried out by deceit and cunning, but also operations of a diplomatic or broadly informational character. It is therefore no accident that, while so many other works – military ones included – have been lost, the manuscript tradition has preserved five Byzantine reworkings of the *Strategemata*, composed at some undetermined point between roughly the sixth/seventh century and the tenth. Alphonse Dain, who studied these texts and their relationships, called them *retractationes*, by analogy with the school compositions that answered the need to adapt an ancient work to new conditions.[12]

These reworkings go back to a single source, the Ὑποθέσεις ἐκ τῶν στρατηγικῶν πράξεων. Around the 6th century, un unknown author reduced Polyaenus's 900 anecdotes to fewer than 400 *exempla*, dividing them into 58 chapters and arranging them by theme: spies, the choice of the site of battle, signals, oaths, deserters, the camp, river crossings, and so forth. He thus produced a new collection, which tended to preserve the order of succession of the original stratagems without being bound by it, reporting some stratagems faithfully, almost *verbatim*, condensing others and inserting new ones, and modernizing the vocabulary by the addition of contemporary technical military terms.[13] Such was the reception of the work in the Eastern Roman Empire from

[12] Dain 1931 is still a fundamental study. On these texts see Eramo, forthcoming.

[13] Dain 1931, 328: the Ὑποθέσεις contain 354 stratagems «malgré la mutilation finale», and are the source of the other four paraphrases: Στρατήγματα ἀνδρῶν παλαιῶν, Παρεκβολαί ἐκ τῶν στρατηγικῶν παρατάξεων, Στρατήγματα παρὰ τῶν ἀρχαίων, Στρατηγικαὶ παραινέσεις ἐκ πράξεων καὶ στρατηγμάτων παλαιῶν ἀνδρῶν.; Wheeler 2010, 53, counts 356 of them. The only edition remains that of Melber 1887, 427-504, as an appendix to the text of Polyaenus.

the sixth to tenth centuries that it was conceived as reading of a military character. The point becomes still clearer in the light of the close semantic connection between στρατήγημα and στρατηγός or στρατηγικός, as the lexica make plain: Hsch. σ 1963 (στρατήγημα· τὸ καταπολεμῆσαι); Phot. σ 601 and *Lex. Seguer.* σ 246 (στρατήγημα· σόφισμα· ἢ τοῦ στρατοῦ ἡγεμονία ἢ κατόρθωσις); *Suda* σ 1167 (Στρατήγημα· σόφισμα, ἡ τοῦ στρατοῦ ἡγεμονία, ἡ κατόρθωσις).

Other testimonia confirm this connection, so close as often to have produced misunderstandings. The Suda lexicon – a far from reliable source, as we well know – cites Polyaenus as the author of three books of Τακτικά and makes no mention at all of the *Strategemata*, giving the impression of referring to this work and not to another, unknown one: Πολύαινος, Μακεδών, ῥήτωρ. Περὶ Θηβῶν, Τακτικὰ βιβλία γ′.[14] Finally, in *Laurentianus* LVI.1 (14th cent.), the archetype of the manuscript tradition of the *Strategemata*, a hand has written the *intitulatio* Στρατηγικά (f. 167r); the same hand, on the verso of the preceding folio, has written in the *pinax* ἐν τῷ πρώτῳ τῶν στρατηγημάτων. The author himself, in the prefaces to the individual books, calls his collection Στρατηγήματα.[15]

It is worth dwelling on this apparent inconsistency, because the title of the collection is anything but secondary for understanding its physiognomy. The archetype of our manuscript tradition bears the *inscriptio* Στρατηγικά, a title that recurs also in the anonymous *De incredibilibus*, which introduces its paraphrase of Polyaenus with the words «Polyaenus says in the Στρατηγικά»;[16] the Suda lexicon, by contrast, mentions three books of Τακτικά; in the prefaces to the individual books the author uses Στρατηγήματα, according to the recurrent formula «I offer you this [...] book of *Stratagems*, most august emperors Antoninus and Verus»; the same word appears in the *pinakes* prefixed to each book (Τάδε ἔνεστιν ἐν τῷ […] τῶν Πολυαίνου στρατηγημάτων).

[14] Suda π 1956. A discussion of this evidence can be found in Schettino 1998, 22-30.

[15] Pr. I [...] ἀλλὰ τῆς στρατηγικῆς ἐπιστήμης ἐφόδια ταυτὶ προσφέρω, ὅσα τῶν πάλαι γέγονε στρατηγήματα, ὑμῖν τε αὐτοῖς πολλὴν ἐμπειρίαν παλαιῶν ἔργων, κτλ.; pr. 2 Καὶ τόδε ὑμῖν δεύτερον βιβλίον, ἱερώτατοι βασιλεῖς Ἀντωνῖνε καὶ Οὐῆρε, προσφέρω τῶν Στρατηγημάτων; pr. 3 Καὶ τόδε ὑμῖν τρίτον βιβλίον, ἱερώτατοι βασιλεῖς Ἀντωνῖνε καὶ Οὐῆρε, προσφέρω τῶν Στρατηγημάτων, *et cetera*. See Schettino 1998, 72-77.

[16] *De incr.* (*Exc. Vaticana*) 11.

The testimony of the Suda lexicon may certainly be considered unreliable, since this source frequently falls into error when dealing with military writings: in the same way it gives the title Τακτικά to Onasander's *Strategikos*, to which it moreover attributes an otherwise unknown treatise Περὶ στρατηγημάτων.[17] The *pinakes*, for their part, are an editorial addition, and probably derive the term Στρατηγήματα precisely from the original prefaces. There remains the inconsistency between the transmitted general title and the prefaces to the individual books; but it is only an apparent inconsistency, one that dissolves as soon as we consider how Polyaenus employs the terms στρατήγημα and στρατηγικός, and how he situates his own work within the stratagematic tradition, first and foremost in relation to Frontinus.

The difference between στρατηγικά and στρατηγήματα, familiar to specialists but by no means self-evident, is clarified precisely by Frontinus, who with his *Strategemata* is the only other author of stratagematic literature known to us. In one part of the proem to his collection – a part, moreover, suspected of being inauthentic[18] – Frontinus argues that στρατηγικά are all those activities carried out by the general with foresight, advantage and success; the *strategemata*, by contrast, are only one component of these, and their value lies in skill and cunning, which is as useful in evading the enemy as in defeating him:

Si qui erunt quibus volumina haec cordi sint, meminerint στρατηγικῶν et στρατηγημάτων perquam similem naturam discernere. Namque omnia quae a duce provide, utiliter, magnifice, constanter fiunt στρατηγικὰ habebuntur; si in specie eorum sunt, στρατηγήματα. Horum propria vis in arte sollertiaque posita proficit tam ubi cavendus quam opprimendus hostis sit.[19]

The difference between στρατηγικά and στρατηγήματα, and at the same time their close kinship, is clear to Polyaenus as well. In the preface to the seventh book, where he urges the emperors Marcus Aurelius

[17] Suda o 386 Ὀνόσανδρος, φιλόσοφος Πλατωνικός. Τακτικά, Περὶ στρατηγημάτων, Ὑπομνήματα εἰς τὰς Πλάτωνος Πολιτείας.

[18] See Eramo 2020, 29-54, with previous bibliography.

[19] Frontin., *strat.* I, praef. 4. «Those interested in this work should bear in mind the distinction between *strategika* and *strategemata*, which are very similar in nature. Indeed, all actions carried out by a general with foresight, practicality, success, and perseverance are regarded as *strategika*; *strategemata* form a part of these. The specific value of stratagems, which lies in skill and cunning, is as useful in evading the enemy as in defeating him». For a commentary on this text see Eramo 2022, 228-229.

and Lucius Verus not to underestimate their adversaries' skill in the use of deceit and fraud, he states:

Καὶ τόδε ὑμῖν ἕβδομον βιβλίον, ἱερώτατοι βασιλεῖς Ἀντωνῖνε καὶ Οὐῆρε, προσφέρω τῶν Στρατηγημάτων, ἐν ᾧ καταμάθοιτε ἂν καὶ τὰς τῶν βαρβάρων γνώμας οὐ παντάπασιν ἀστρατηγήτους· ἀλλὰ καὶ παρ'ἐκείνοις μηχανὴ καὶ δόλος καὶ ἀπάτη σπουδάζεται. Ὥστε αὐτοί τε ὑμῖν αὐτοῖς ἐν τῷ πολέμῳ καὶ τοῖς ὑπὸ ὑμῶν πεμπομένοις πολεμάρχοις ὀρθῶς ἂν παραγγέλλοιτε μὴ καταφρονεῖν ὡς ἀνοήτων ἢ ἀδόλων, ἀλλὰ τοὐναντίον μηδὲν οὕτως αὐτῶν πεφυλάχθαι ὡς τὸ δολερὸν καὶ ἄπιστον καὶ ἀπατηλὸν, οἷς μᾶλλον ἀγάλλεται τὸ βαρβαρικὸν ἢ τοῖς ὅπλοις. ἄριστον δὴ φυλακτήριον καὶ ἀνάλωτον ἔστω πρὸς αὐτοὺς ἀπιστία, μεθ' ἧς ἰσχὺν τῶν ὅπλων ἕξομεν καὶ τὴν πρὸς αὐτοὺς τέχνην ὀξυτέραν μελετήσομεν προμαθόντες αὐτῶν τὰς ἐννοίας τῶν στρατηγημάτων.[20]

The vocabulary of this passage (μηχανὴ καὶ δόλος καὶ ἀπάτη … ἀδόλων … τὸ δολερὸν καὶ ἄπιστον καὶ ἀπατηλόν) draws on the sphere of deceit and fraud, but it also includes terms proper to the strategic sphere (ἀστρατηγήτους … ἀνοήτων … τὰς ἐννοίας). Above all, this connection between στρατηγικά and στρατηγήματα recalls a crucial point of the collection, the preface to the first book, which is also the general introduction to the work:

[…] ἀλλὰ τῆς στρατηγικῆς ἐπιστήμης ἐφόδια ταυτὶ προσφέρω, ὅσα τῶν πάλαι γέγονε στρατηγήματα, ὑμῖν τε αὐτοῖς πολλὴν ἐμπειρίαν παλαιῶν ἔργων, τοῖς τε ὑπὸ ὑμῶν πεμπομένοις πολεμάρχοις ἢ στρατηγοῖς ἢ μυριάρχοις ἢ χιλιάρχοις ἢ ἑξακοσιάρχοις ἢ ὅσαι ἄλλαι ὅπλων ἀρχαὶ, διδασκομένοις ἀρχαίων κατορθωμάτων ἀρετὰς καὶ τέχνας.[21]

[20] Polyaen. VII, praef. «And this seventh book of the *Strategemata* I now present to you, most august emperors Antoninus and Verus, in which you will be able to learn the plans of the barbarians, plans that are by no means devoid of strategy, since they too have recourse to contrivance, deceit and guile; so that in war both you yourselves and the commanders you send out are right to take care not to underestimate them as though they were foolish and guileless, but on the contrary to be well on your guard against their capacity for deception, their treachery and dissimulation, of which the barbarians boast even before they boast of their arms. Let the best precaution and defence be mistrust of them, thanks to which we shall have strength in arms and shall render our own art effective against them, having learned in advance the character of their stratagems». On the book devoted to the barbarians, and in particular to the Persians, see Maisonneuve 2011, 339-341.

[21] Polyaen. I, praef. 2-3 «I offer this provision of strategic science, all the stratagems that have been performed in the past, both to you, as a store of experience of the deeds of old, and to the commanders you send out, whether warlords, generals, myriarchs, chiliarchs, hexakosiarchs, [...] and to all others who hold military command, instructed in the arts and virtues of the successes of the ancients achievements».

Polyaenus defines his collection as τῆς στρατηγικῆς ἐπιστήμης ἐφόδια, a «provision of strategic science»: a store of information and knowledge that can form part of the training of those called to command in war. This repertory is made possible precisely by the reading of the deeds of the past, which allows one to know in advance the outcome of military actions and to emulate the valour of the ancients. Reading itself thus becomes a stratagem for victory, consisting essentially in learning the means by which the commanders of old were victorious. This is what Polyaenus recommends to Marcus Aurelius and Lucius Verus in the preface to the fifth book:

[…] νυνί γε μὴν μάλιστα, ὁπότε μὴ μόνον τὰ δίκαια τῆς εἰρήνης πρυτανεύετε, ἀλλὰ καὶ τὰ ἔργα τοῦ πολέμου διατάσσετε, καὶ τοῦτο ἄρα στρατήγημα νίκης ἡγούμενοι, εἰ δι' ὧν ἐνίκησαν οἱ παλαιοὶ στρατηγοὶ, ταῦτα καταμανθάνοιτε. βασιλεῦσι γὰρ πόλεμον ἐκτάσσουσι προσήκειν ὑπολαμβάνετε κατανοεῖν ἔργων ἀγώνισμα. λόγων μὲν γὰρ σπουδὴ τοῖς ἄγουσι σχολὴν χρῆμα ὠφέλιμον· ἔργων δὲ ἐπιστήμη τοῖς ὅπλων ἄρχουσιν ἀρίστη διδάσκαλος ὧν χρὴ δρᾶν κατὰ ζῆλον τῶν πάλαι κρατησάντων.[22]

Stratagems, however, operate not only in time of war, but also in time of peace, as the preface to the third book makes clear:

Καὶ τόδε ὑμῖν τρίτον βιβλίον, ἱερώτατοι βασιλεῖς Ἀντωνῖνε καὶ Οὐῆρε, προσφέρω τῶν Στρατηγημάτων· ἀφ' ὧν οὐ πολεμοῦσι μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν εἰρήνην ἄγουσιν ὠφελιμώτατον ἂν χρῆμα γένοιτο ἡ στρατηγικὴ σοφία καὶ τέχνη. ἅπασι μὲν γὰρ τοῖς ἄρχουσι δεῖ τῆς πολιτικῆς στρατηγίας καὶ προμηθείας, ᾗ τὰς πόλεις ἐς τὸ πράσσειν ἃ χρὴ ὑπάξονται. ὑμεῖς δὲ τὴν αὐτοκράτορα ἀρχὴν ἔχοντες καὶ τῶν ὅλων προεστηκότες ἀεὶ μετὰ στρατηγικῆς ἐπιστήμης βουλεύεσθε τὰ συμφέροντα τοῖς ἀρχομένοις· ὥστε ἐν μὲν εἰρήνῃ δεῖ ἐγγυμνάζειν τὴν γνώμην τοῖς στρατηγικοῖς ἐνθυμήμασιν, ἐν δὲ πολέμῳ–τί χρὴ καὶ γράφειν; πρόδηλον γάρ.[23]

---

[22] Polyaen. V, praef. «And indeed, especially now, when you not only administer the just affairs of peace but also organize the operations of war, believing this very thing to be a stratagem of victory, namely to learn the means by which the commanders of old were victorious. For you understand that it is expedient for kings drawn up for war to know the outcome of actions. For if the cultivation of oratory is a good and useful thing for those who have leisure, the knowledge of deeds is, for those who exercise military command, the best teacher of what must be done in order to emulate the victors of old».

[23] Polyaen. III, praef. «To you, most august emperors Antoninus and Verus, I offer the third book of the *Strategemata*: the wisdom and the strategic art that derive from it could afford you a most useful advantage not only in war, but also in peace. For all leaders need strategy and political foresight, by which to lead cities to do what must be done. You, who administer the power of the empire and govern over

For Polyaenus, then, στρατηγία, the activity of command, implies wisdom and knowledge, and is capable of transferring concepts and modes of conduct from war to peace. And so, if in peacetime too strategic knowledge and skill have a role in the management of the empire, stratagems likewise deserve to find an appropriate place within it. Thus Polyaenus declares at the end of his work:

[…] εὔχομαι ὑμῖν [μὲν] μετὰ τῆς στρατηγικῆς ἀρετῆς τέλος ἀγαθὸν ἐν τοῖς πολέμοις γενέσθαι, ἐμαυτῷ δὲ ψῆφον παρ' ὑμῶν δικαίαν, ὅτι προαιρέσει βίου καὶ λόγου δικανικοῦ χρώμενος οὐκ ἀμελῶ συγγράφειν, ὅσα γένοιτ' ἂν ὠφέλιμα ὑμῖν τε αὐτοῖς καὶ τῇ Ῥωμαίων ἀρχῇ καὶ τοῖς Ἕλλησιν, ἥν τε πολεμῶμεν ἥν τε τὴν εἰρήνην ἄγωμεν. Ἐν μὲν γὰρ πολέμῳ ταῦτά ἐστι νίκης γυμνάσματα, ἐν δὲ εἰρήνῃ γνώμης παιδεύματα, τὴν δόξαν ἀθάνατον παρὰ τῆς ὑμετέρας βασιλείας λαβόντα.[24]

Polyaenus sets himself an ambitious aim: to offer the two emperors a formative and useful reading and, at the same time, to win their favour, as befits a good *causidicus*:

Καὶ τόδε ὑμῖν ἕκτον βιβλίον, ἱερώτατοι βασιλεῖς Ἀντωνῖνε καὶ Οὐῆρε, προσφέρω τῶν Στρατηγημάτων, εὐχόμενος καὶ ὑμῶν νικώντων ἐν τοῖς πολέμοις πολλὰ καὶ καλὰ τῆς ὑμετέρας ἀρετῆς ἀναγράψαι στρατηγήματα. ὅσῳ γὰρ δυνάμει καὶ τύχῃ μείζονες τῶν πάλαι στρατηγῶν, καὶ δὴ τόσῳ πλεονεκτεῖτε πάντας ἐμπειρίᾳ καὶ τέχνῃ, μεθ' ἧς ἤδη πολλοὺς πολέμους κατείργασθε πολλῶν βαρβάρων […]. Ἄγε δὴ κατὰ Περσῶν καὶ Παρθυαίων ἐξιόντες αὐτοὶ μετὰ τῶν θεῶν δείξατε τὴν ὑμετέραν τέχνην […]. Ἐγὼ δὲ καὶ ταῦτα μὲν ὡς ἀξιομνημόνευτα ὄντα ἐν τῷ δέοντι καιρῷ διὰ μακροτέρων συγγράψαι προθυμήσομαι, νυνὶ δὲ ὅσα θεραπείαν ὑμετέραν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ τῶν πάλαι γεγονότων ἀλήθειαν, προσθήσω καὶ ταῦτα τοῖς προλελεγμένοις.[25]

---

all things, always decide with strategic science what is advantageous for the governed; so that in peace you must exercise judgement by means of strategic assessments, while in war – is there any need to write it? – it is perfectly plain!».

[24] Polyaen. VIII, praef. «I wish you good success in war through strategic virtue, and I hope to enjoy due consideration on your part, for the fact that, although I follow the forensic profession as my walk of life, I do not refrain from setting down in writing whatever may be useful to you yourselves, to the Roman Empire and to the Greeks, in war as in peace. For if in war these stratagems train men for victory, in peace they are teachings of wisdom and win immortal glory for your reign». On Polyaenus's legal practice, see Schettino 1998, 21-25.

[25] Polyaen. VI, praef. «Here for you, most august emperors Antoninus and Verus, is the sixth book of *Strategemata*, with the wish, for my own part, that I may also write of many successful stratagems of your own valour in the course of your victories in war. For you surpass the commanders of old as much in power and good fortune as in experience and skill, thanks to which you have by now put down many wars of many barbarians. […] Come then, now, advance against the Persians and the

Collecting stratagems useful for the exercise of command, in war as in peace, was in short for Polyaenus an alternative and original form of celebrating the deeds of his dedicatees: an undertaking – that of the historian of imperial victories – to which he would perhaps gladly have devoted himself, had he had the time.

The *Strategemata*, moreover, may be counted among those works that give value to the *exempla* of the past, collecting exemplary anecdotes concerning illustrious figures and arranging them systematically. The example of Frontinus shows that such an approach was fully consistent with military theory, and indeed recognized as useful in the very practice of command, where the conduct of each general was compared with that of his predecessors, or in turn proposed as a model. The point of reference for this exemplary value is the *Facta et dicta memorabilia* of Valerius Maximus, who declares that he wished to "select from illustrious authors" and to arrange the memorable deeds and sayings of the Romans and of foreign peoples, which others before him had treated at too great a length for them to be readily found, so as to spare those who wished to draw *documenta* from them the labour of research, without claiming to be exhaustive, nor more accurate or more elegant than his own sources.[26] It is precisely chapter VII,4 of this collection, entitled indeed *Strategemata*, that offers examples of stratagems drawn from Rome's mythical past, from the monarchic age, and from the Punic and Macedonian wars. Valerius Maximus' attitude, however, is altogether different from that of Frontinus

Parthians with the gods' help and display your skill [...]. For my part, I shall eagerly endeavor to write about these matters at greater length at an opportune moment, as they are worthy of memory; but for now, I shall add to what has already been said all those things that do not involve your own reign, but rather the truth of past events».

The prefaces make it possible to chart the publication of the books over the course of the Parthian war: the first was completed in 161, the sixth probably in the summer of 162, the eighth some years later: Krentz-Wheeler 1994, I, xii; Rosenberger 2008, 95-96.

[26] Val. Max. I praef. *Urbis Romae exterarumque gentium facta simul ac dicta memoratu digna, quae apud alios latius diffusa sunt quam ut breviter cognosci possint, ab inlustribus electa auctoribus digerere constitui, ut documenta sumere volentibus longae inquisitionis labor absit. Nec mihi cuncta conplectendi cupido incessit: quis enim omnis aevi gesta modico voluminum numero comprehenderit, aut quis compos mentis domesticae peregrinae que historiae seriem felici superiorum stilo conditam vel adtentiore cura vel praestantiore facundia traditurum se speraverit?* Vd. Eramo 2020, 61; Citro 2024, 285-286; van der Wiel 2024, 303-307.

and Polyaenus: his is a perspective of Roman propaganda, which presents paradigmatic models of virtue and maintains an ambiguous attitude towards the stratagem as such, approving of it when it is employed by the Romans and condemning it when the enemy resorts to it.[27]

Valerius Maximus, moreover, lays bare a problem central to the Latin and Greek stratagematic tradition: the lack, in Latin, of a term corresponding to the Greek στρατήγημα. In presenting the *exempla* of chapter VII,4, he acknowledges the inadequacy of his own language to designate unambiguously those episodes for which Greek possesses a single word, which he therefore confines himself to transliterating: *Illa vero pars calliditatis egregia et ab omni reprehensione procul remota, cuius opera, quia appellatione vix apte exprimi possunt, Graeca pronuntiatione strategemata dicantur*.[28] Moralizing intentions, however, are far removed from both Frontinus and Polyaenus, who are interested solely in the success of the stratagem: in the collection there are no better or worse characters, but only characters capable or incapable of resorting to deceit, regardless of how more or less reprehensible it may be. For this attitude Francisco Martín García coined the felicitous *iunctura* «sabiduría inmoralista», characteristic of figures such as Odysseus or Themistocles: shrewd wisdom, that μῆτις whose long history as a Greek cultural category Marcel Detienne and Jean-Pierre Vernant have reconstructed.[29] This does not exclude the presence, among the protagonists of the stratagems, of figures distinguished by a sense of duty, clemency or justice; but the character of the personage is of no interest except in relation to the strategy, of which the personage himself is the instrument necessary to a happy outcome.

Polyaenus's argument in favor of cunning in the preface to the first book clearly demonstrates that his undertaking is first and foremost a literary one. Having distinguished valour from sagacity and asserted that the first wisdom of commanders lies in conquering without risk, he adduces examples not as a professional soldier but as a man of letters, drawing on Homer and myth: straining the interpretation of the Homeric expression "by guile or by force", he reads into it an encouragement to resort first of all to deceit and to stratagems against

[27] Eramo 2020, 61-63.

[28] Val. Max. VII,4 praef. «One outstanding aspect of cunning that is entirely free from all reproach consists of those achievements which, lacking an adequate Latin equivalent, are referred to by the Greek term 'stratagems'»; see Eramo 2020, 17.

[29] Martín García 1985, 82; see Detienne-Vernant 1974.

the enemy, and only in the absence of any alternative to force.[30] A series of figures, all drawn from the *Odyssey*, serves to illustrate his reasoning: Sisyphus, Autolycus, Proteus and, naturally, Odysseus, who not only practised deception but boasted of the wisdom of deception. Odysseus is in fact the key figure of the collection, and it is for this reason that Polyaenus recalls at the outset all his most celebrated episodes – the capture of Troy by means of the horse, the tricks against the Cyclops, the wax in the ears against the Sirens, the lies told in Ithaca – adding to them, as a man of letters, the stratagem by which the hero had Palamedes accused of treason: an episode he read not in Homer, but in tragedy.[31]

Odysseus' repertory belongs to literature; the specific character of Polyaenus' undertaking, by contrast, consists in turning that same gaze upon the historical events in which the stratagem is employed against public and private enemies, following a procedure already tested by Frontinus. That Polyaenus is not a historian is therefore beyond dispute, and it is for this reason of little use to judge him – as has been done with Frontinus as well – from a historical point of view. His way of handling sources varies from book to book and, above all, from figure to figure: sometimes he summarizes the data so cursorily and approximately as to become almost obscure, at other times his account supplements other sources or preserves original information even about otherwise known events. He draws not only on historical sources, but also on biographies and probably on collections of anecdotes, texts lacking a defined or continuous narrative context; and not infrequently he confuses homonymous figures, falls into chronological errors, or attributes the same stratagem to more than one person. Thus, in the chapter devoted to the Athenian Cleon (I,37) he assigns to him the capture of Sestos, which ought to be referred to a different Cleon (the son of Cleaenetus?), if not to a later event; in the chapter on Archidamus (I,41) he combines the stratagems of Archidamus II, the protagonist of the Third Messenian War, with those of Archidamus III, the son of Agesilaus; and at II,31 he confuses the Spartan Aristomenes

[30] Polyaen. I praef. 4 δοκεῖ δ' ἔμοιγε ταῦτα συμβουλεύειν καὶ Ὅμηρος· ὅταν γὰρ πολλάκις ἅδῃ 'ἢ δόλῳ ἠὲ βίῃφι', ἄλλως οὐ παραγγέλλει ἢ τέχναις καὶ στρατηγήμασι χρήσασθαι κατὰ τῶν πολεμίων.

[31] Polyaen. I, praef. 4-12.

with his Messenian namesake.[32] The conversion of historical narrative into stratagem takes place, moreover, through a simplification and a reduction of the event to its essentials, aimed at isolating only those elements that the author regards as characteristic: an operation in part literary, aiming at concision, and in part interpretative, underlining its strategic value. Polyaenus, in short, is not interested in the historical fact as such – and for this reason his work does not belong to historiography, however often it offers elements useful for comparison with other sources – but in the agents of the deceitful action and in the stratagem itself.

There remains, then, the question that bears most directly on our own: if he is not a historian, can Polyaenus at least be called a military author? Certain considerations have weighed heavily against this hypothesis: the author's activity as a rhetorician, in the first place, and the fact that the work was not transmitted within the corpus of the military writers, since the oldest manuscript, *Laurentianus* LVI.1, is a collection of rhetorical writings. Conversely, arguing that the text's Greek authorship proves a non-Roman target audience is misleading. The Romans frequently relied on Greek military manuals; as Suetonius records, Augustus himself extracted practical insights from Greek and Latin literature to distribute among army commanders, provincial governors, and magistrates.[33] Indeed, except for Frontinus's *Strategemata* and Vegetius's late fourth-century *Epitoma rei militaris*, every surviving military manual from the imperial period was authored in Greek, including Onasander's *Strategikos*, the sole treatise dedicated exclusively to strategy.[34] Rather, one may legitimately doubt that the two emperors actually used Polyaenus's work as a manual of war: Marcus Aurelius did not take part in person in the Parthian campaign, and

[32] Schettino 1998, 42-44 and 62-63; on the debate concerning the historical value of the collection and its sources see also Schettino 1996; Wheeler 2010, 38-39 and Maisonneuve 2011, 340-341.

[33] Svet. Aug. 89.2 *In evolvendis utriusque linguae auctoribus nihil aeque sectabatur, quam praecepta et exempla publice vel privatim salubria, eaque ad verbum excerpta aut ad domesticos aut ad exercituum provinciarumque rectores aut ad urbis magistratus plerumque mittebat, prout quique monitione indigerent*. See Lewin 2005, 141-144.

[34] See Eramo 2021, 239-241.

Lucius Verus was in the habit of delegating important tactical and strategic decisions to officers such as Avidius Cassius.[35]

What makes a manual-like use of the work improbable is, moreover, its very structure. Unlike Frontinus' collection, rationally arranged and designed also for immediate consultation, anyone seeking inspiration or an example in the *Strategemata* would have difficulty finding it if – let us suppose – he did not already know who its author had been: by organizing his material along ethnographic and prosopographical lines, Polyaenus does not place the emphasis on the stratagem as such. It was left to the reader to trace through the books the various types of stratagem – creating false impressions, laying ambushes, choosing the moment of attack, conducting sieges, deceiving one's own soldiers, feigning flight, concealing battle plans, dividing the enemy's forces – and several anecdotes are not, strictly speaking, stratagems at all, since they do not take place in war or aim at defeating an adversary, but are mere displays of cunning and shrewd intelligence. It is no accident that it is precisely the Byzantine reworkings that reorganize the material by military structure.[36]

If, then, one wishes to place the work within military literature, it must be understood as a broader cultural operation. It completes the training of the aspiring commander by offering formative reading – to be worked through in whole or even only in part – that shifts attention from individual actions to their protagonists, who serve as true models for imitation. Polyaenus offers his "provision of strategic science" as an armchair strategist, yet one capable of assembling examples valid on the cultural and educational plane rather than on the practical or military plane in the strict sense: convinced that he was bringing nothing substantially new in the field of strategy, but equally convinced of the didactic value of history. His contribution lies entirely in the selection and fusion of historical examples, made accessible to those who had neither the time, the means nor the experience to go looking for them; he therefore had no need of military experience, but only of a knowledge of history and of the useful literary texts. This approach also helps to explain why in the modern age Polyaenus, like Frontinus for that matter, aroused no great interest except as a secondary source:

[35] Rosenberger 2008, 109, who reads the collection in the context of the Second Sophistic, showing how Greek history was used to provide military and ethical models for Marcus Aurelius and Lucius Verus.

[36] See above, regarding the so-called *retractationes*.

the lack of interest in the *Strategemata*, not only as a military treatise but also as a literary work worthy of attention, issued in a certain contempt, if Herbert Rose could dismiss them as «entertaining though trifling literature».[37]

And so, to the opening question – what are Polyaenus's stratagems for? – the collection answers by what it is: not a handbook for winning battles, but a store of strategic science, an ἐφόδιον which, in war as in peace, trains those who command, forming their judgement on the example of the ancients. Archdeacon Shepherd had understood this in his own way, keeping his version in a drawer for thirty years and finally publishing it as a gift to a general; Constantine VII, who wanted Polyaenus in the emperor's baggage on campaign, and the anonymous Byzantine epitomators who bent his material to the needs of the new armies, had understood it far earlier and far better. Ultimately, collecting stratagems was, for Polyaenus – a *causidicus* long past the age for taking up arms – an alternative and original form of celebrating his dedicatees: a noble endeavor to which, as he wistfully suggests, he would gladly have devoted himself, had time allowed.

REFERENCES

Citro 2024 = S. Citro, *Anecdotes and Rhetorical-Lexical Structures in Plutarch, Valerius Maximus, and Polyaenus*, in K. Jażdżewska, F. Doroszewski, *Plutarch and His Contemporaries. Sharing the Roman Empire*, Leiden-Boston, 284-300.

Courtney 2004 = W.P. Courtney, *Shepher, Richard*, *Oxford Dictionary National Biography*.

Dain 1931 = A. Dain, *Les cinq adaptations byzantines des «Stratagèmes» de Polyen*, *REA*, 33, 321-345.

Dain 1937 = A. Dain, *La «Tactique» de Nicéphore Ouranos*, Paris, 1937.

Dain-de Foucault 1967, A. Dain, J.A. de Foucault, *Les stratégistes byzantins*, *T&M*, 2, 317-392.

Detienne-Vernant 1974 = M. Detienne, J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris.

Eramo 2020 = I. Eramo, Exempla *per vincere e dove trovarli. Introduzione agli* Strategemata *di Frontino*, Bari.

[37] Rose 1950[4], 394

Eramo 2021 = I. Eramo, *Precetti per gestire l'*imperium. *Nota a Onasandro,* Strategikos, *proemio 1*, *DHA*, 47/2, 239-250.
Eramo 2024 = I. Eramo, *Authorship in Byzantine Military Literature*, in C. Whately (ed.), *Military Literature in the Medieval Roman World and Beyond*, Leiden-Boston, 174-203.
Haldon 1990 = *Constantine Porphyrogenitus. Three Treatises on Imperial Military Expeditions*, introduction, edition, translation, and commentary by J.F. Haldon, Wien.
Krentz-Wheeler 1994 = *Polyaenus. Stratagems of War*, ed. and transl. by P. Krentz and E.L. Wheeler. I-II, Chicago.
Lewin 2005 = A. Lewin, *Storia militare e cultura militare nei primi due secoli dell'impero*, in L. Troiani, G. Zecchini (cur.), *La cultura storica nei primi due secoli dell'Impero Romano*, Milano, 3-5 giugno 2004, Roma, 129-144.
Maisonneuve 2011 = C. Maisonneuve, *Polyen de Bithynie*, in D. Lenfant (dir.), *Les Perses vus par les Grecs. Lire les sources classiques sur l'empire achéménide*, Paris, 339-355.
Martín García 1985 = F. Martín García, *Estructura de las Estratagemas militares de Polieno*, *Cuadernos de Filologia* 5, 81-97.
Melber 1887 = J. Melber, *Polyaeni Strategematon libri octo*, ex recensione E. Woelfflin, Lipsiae.
Rance 2016 = P. Rance, *Introduction*, in P. Rance, N.V. Sekunda, *Greek* Taktika. *Ancient Military Writing and its Heritage*. Proceedings of the International Conference on Greek Taktika held at the University of Toruń, 7-11 April 2005, Gdańsk, 9-64.
Rance 2018 = P. Rance, *Late Byzantine Elites and Military Literature: Authors, Readers and Manuscripts (c.1050-c.1450)*, in G. Theotokis, A. Yıldız, *A Military History of the Mediterranean Sea. Aspects of War, Diplomacy, and Military Elites*, Leiden-Boston, 255-286.
Rose 1950⁴: J. Rose, *A Handbook of Greek Literature. From Homer to the Age of Lucian*, London (repr. Wauconda, 1996).
Rosenberger 2008 = V. Rosenberger, *Die* Strategemata *des Polyainos, oder: Warum waren die Griechen, obwohl sie viel mehr Kriegslisten kannten, den Römern unterlegen?*, in K. Brosersen (Hg.), Vincere scis, victoria uti nescis. *Aspekte der Rückschauverzerrung in der Alten Geschichte*, Berlin, 95-112.
Schettino 1996 = M.T. Schettino, *Review of* Krentz-Wheeler 1994, *Aevum*, 70, 163-166.

Schettino 1998 = M.T. Schettino, *Introduzione a Polieno*, Pisa.
Schindler 1973 = F. Schindler, *Die Überlieferung der* Strategemata *des Polyainos*, Wien.
Shepherd 1793 = *Polyænus's Stratagems of War,* translated from the Original Greek by R. Shepherd, London.
Trombley 1997 = F. Trombley, *The* Taktika *of Nikephoros Ouranos and Military Encyclopaedism*, in P. Benkley (ed. by), *Pre-Modern Encyclopaedic Texts. Proceedings of the Second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, Leiden-New York-Köln, 261-274.
Van der Wiel 2024 = L. Van der Wiel, Exempla *for the Emperors: A Comparison of the Prefaces to Valerius Maximus'* Facta et dicta memorabilia *and Plutarch's* Regum et imperatorum Apophthegmata, in K. Jażdżewska, F. Doroszewski, *Plutarch and His Contemporaries. Sharing the Roman Empire*, Leiden-Boston, 301-314.
Wheeler 2010 = E.L. Wheeler, *Polyaenus*: Scriptor Militaris, in K. Brodersen (hrsg. von), *Polyainos. Neue Studien / Polyaenus. New Studies*, Berlin, 7-54.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 497-514
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.497

OSSERVAZIONI SUL LESSICO RELIGIOSO DEI GOTI, TRA PAGANESIMO E CRISTIANESIMO

Carla FALLUOMINI[*]
(Università degli Studi di Perugia)

Parole chiave: *Goti, Vulfila, cristianizzazione, Bibbia gotica, lessico religioso, arianesimo, basso Danubio*.

Riassunto: *Il contributo analizza il lessico religioso gotico, tramandato dalla traduzione biblica attribuita al vescovo Vulfila. Sono esaminati alcuni elementi – prestiti latini e traduzione del* Padre nostro *– che suggeriscono una diffusione del cristianesimo anteriore alla versione vulfiliana. L'analisi considera inoltre il modo in cui alcuni termini pre-cristiani furono adattati al nuovo contesto religioso e discute il possibile impiego di questa traduzione all'interno di comunità gotiche appartenenti a orientamenti cristiani diversi.*

Keywords: *Goths, Wulfila, Christianization, Gothic Bible, religious vocabulary, Arianism, Lower Danube.*

Abstract: ***Observations on the religious vocabulary of the Goths: between Paganism and Christianity***. *This paper analyses the Gothic religious vocabulary preserved in the Bible translation attributed to Bishop Wulfila. It examines certain elements – Latin loanwords and the translation of the* Lord's Prayer *– that suggest Christianity spread among the Goths before the Wulfilian version. The analysis further considers how certain pre-Christian terms were adapted to the new religious context and discusses the possible use of this translation within Gothic communities belonging to different Christian orientations.*

Cuvinte-cheie: *goți, Ulfila, creștinare, Biblia gotică, lexic religios, arianism, Dunărea Inferioară.*

Rezumat: ***Observații asupra vocabularului religios al goților: între păgânism și creștinism***. *Acest studiu analizează vocabularul religios gotic păstrat în traducerea Bibliei atribuită episcopului Ulfila. Sunt examinate anumite elemente – împrumuturile din latină și traducerea* Rugăciunii Domnești *(*Tatăl nostru*) – care sugerează că creștinismul s-a răspândit în rândul goților înainte de realizarea versiunii ulfiliene. Analiza ia în considerare, de asemenea, modul în care*

[*] carla.falluomini@unipg.it

unii termeni precreştini au fost adaptaţi noului context religios şi discută posibila utilizare a acestei traduceri în cadrul comunităţilor gotice aparţinând unor orientări creştine diferite.

Lungo il corso inferiore del Danubio, nei territori che oggi corrispondono alla Romania meridionale e alla Bulgaria settentrionale, ebbe luogo nel IV secolo un processo di evangelizzazione complesso, che si intrecciava con le dinamiche politiche che riguardavano l'Impero Romano, con le migrazioni di alcuni popoli germanici e con le dispute teologiche che agitavano la Chiesa.

La trasmissione del messaggio evangelico – come ha ben messo in evidenza Nelu Zugravu[1] – non fu lineare: oltre ai missionari veri e propri, altre figure, come mercanti, militari e prigionieri, agirono più o meno consapevolmente e più o meno volontariamente come agenti per la diffusione della nuova religione. È infatti rilevante che le sedi episcopali basso-danubiane sorsero inizialmente proprio nei più importanti centri militari e amministrativi: è il caso di *Tomis*, *Durostorum*, *Noviodunum*, *Troesmis* e *Axiopolis*[2].

Le genti gotiche che nel corso del III secolo si erano insediate in questi territori non accettarono il cristianesimo in modo unitario e pacifico, ma si confrontarono con orientamenti diversi, rimanendo in parte saldamente attaccate alla religione dei padri. Il IV secolo è infatti caratterizzato da numerose persecuzioni da parte dei Goti pagani nei confronti di gruppi di Goti cristiani della Dacia, ormai abbandonata dall'Impero[3]. Tali persecuzioni sono state interpretate, a partire dalle fonti antiche[4], anzitutto come risposta alla percezione del cristianesimo come veicolo di influenza imperiale romana, oltre che come reazione all'abbandono della religione ancestrale. A ciò si aggiunge la considerazione – banale ma non per questo meno vera – che l'*ethos* cristiano, fondato sul valore della pace, mal si conciliava con quello eroico

[1] Zugravu 1997.

[2] Si vedano i lavori raccolti in Moreau *et al.* 2025.

[3] La cristianizzazione dei Goti è stata oggetto di numerosi studi specifici: per brevità si rimanda a Scardigli 1967; Forlin Patrucco-Roda 1979; Schäferdiek 1990; 1992; 2001; Heather-Matthews 1991; Schwarcz 1999; Gheller 2016; 2017; Dolcetti Corazza-Falluomini 2020, 79-86 e alle bibliografie citate. Sui Goti in generale si vedano Wolfram 1990; Heather 1996.

[4] Si veda la testimonianza di Sozomeno (Sozom. *HE* VI, 38), secondo cui Atanarico, capo di uno dei gruppi gotici, i Tervingi, perseguitò i Goti cristiani e impose di sacrificare agli dèi ancestrali (θύειν τοῖς πατρῴοις), uccidendo chi non obbediva.

che caratterizzava i gruppi di guerrieri gotici, basato sull'affermazione del prestigio militare e della fedeltà al gruppo armato. Dovrà essere sembrato strano ai Goti illetterati la potenza attribuita alle Scritture, che attraverso la decifrazione di segni (le lettere) e la loro interpretazione da parte dell'officiante aveva la capacità di attrarre e modificare concezioni e comportamenti. Tutto ciò avrà senza dubbio destabilizzato la classe dei guerrieri su cui si basava la società più antica, che nell'abbandono della religione tradizionale avrà scorto le basi del proprio indebolimento, provocandone la reazione.

Scopo del presente contributo non è analizzare sistematicamente il lessico religioso dei Goti, quanto cercare di far emergere, dai (pochi) testi preservati nella loro lingua, elementi che vadano ad integrare le fonti storiche relative alla cristianizzazione dei gruppi gotici e alle modalità di trasformazione del passato pre-cristiano; un cambiamento che ha portato con sé una profonda risemantizzazione del vocabolario.

I testi gotici a disposizione sono costituiti dalle parti restanti della traduzione della Bibbia[5], attribuita al vescovo visigoto – di fede omea – Vulfila[6] (ca. 311-383), ma verosimilmente opera di più persone sotto la sua supervisione; testi che chiaramente offrono una testimonianza filtrata e limitata. Attorno alla vita di Vulfila e al suo operato si

[5] Si veda Streitberg-Scardigli 2000. Per l'etimo dei termini trattati, se non indicato altrimenti, si rimanda a Lehmann 1986. Il testo greco è citato secondo Nestle-Aland 2012; quello latino secondo Wordsworth-White 1889-1954. I testi gotici non biblici si basano su un lessico formato in ambiente vulfiliano e sono quindi da considerarsi secondari rispetto al tema trattato.

[6] Consacrato vescovo negli anni immediatamente precedenti o al più tardi nel 341 da Eusebio di Nicomedia, Vulfila è tra coloro che abbracciarono – in un periodo imprecisato – la dottrina omea; una scelta teologica che ebbe conseguenze durature, giacché attraverso di lui e i suoi successori questa dottrina si diffuse anche ad altri gruppi di Goti (i Visigoti che mossero verso la Gallia e gli Ostrogoti che arrivarono in Italia) e ad altre genti germaniche orientali (Burgundi, Vandali e Gepidi), nonché ai Longobardi, diventando un elemento distintivo, forse identitario, rispetto alle posizioni nicene delle restanti genti germaniche. La dottrina subordinazionista, infatti, benché condannata nel 381 da Teodosio I, continuò ad essere praticata liberamente all'interno dei gruppi di Goti che servivano l'esercito imperiale. Seguivano senza dubbio una dottrina non nicena quei Goti per i quali il generale romano di origine gota Gainas nel 400, a Costantinopoli, chiese l'uso di una chiesa all'imperatore Arcadio, in presenza di Giovanni Crisostomo che reagì stizzito (Theod. *HE* V.33 [32]). Quest'ultimo predicò invece ai Goti cattolici della stessa città, probabilmente attraverso un interprete (Joh. Chys. *Homilia*), cfr. Luiselli 1992, 469-472.

ricostruiscono alcuni aspetti della cristianizzazione e della cultura dei territori basso-danubiani: le deportazioni da parte dei Goti di prigionieri cristiani dalla Cappadocia[7]; l'esistenza di comunità cristiane plurilingui, di cui facevano parte anche dei *lectores*, come fu lo stesso Vulfila[8]; la circolazione di libri biblici greci e latini, come si può ipotizzare dall'analisi della Bibbia gotica, che ha come modello principale un testo greco, molto verosimilmente accompagnato da un modello latino[9].

Secondo il suo discepolo Aussenzio[10], Vulfila, infatti, avrebbe predicato in più lingue, particolarità che lascia intendere rapporti con gruppi etnici diversi. A ciò si accompagnò il lavoro di traduttore e organizzatore dell'attività scrittoria, in primo luogo attraverso la creazione di un proprio alfabeto, che rispecchiava le scritture – greca, latina e runica – con le quali era entrato in contatto[11].

L'esistenza di un *lector* negli anni Trenta del IV secolo presuppone la presenza di una comunità cristiana dotata di un certo grado di organizzazione, di cui facevano parte anche gruppi – non si sa quanto ampi – di Goti. Rimane incerta la lingua in cui Vulfila esercitava le proprie funzioni: non è infatti possibile stabilire con certezza se leggesse i testi sacri a partire dal greco o dal latino, o se alternasse le due lingue a seconda del contesto. È infatti inverosimile che in quegli anni fosse già completata e in uso la traduzione in gotico della Bibbia che gli viene ascritta dalle fonti storiche[12]; un'attività che richiese un imponente sforzo linguistico, finalizzato alla formulazione di un lessico specialistico completamente nuovo e che certamente Vulfila non portò avanti da solo, tanto più in un contesto poco pacifico come quello nel quale – si può ipotizzare – si trovava prima di insediarsi nei territori imperiali (347-348). È però credibile che proprio nel suo ruolo di *lector* abbia iniziato a tradurre oralmente in gotico per i fedeli di questa lingua. Tutto ciò porta però a ipotizzare che la cristianizzazione dei

---

[7] Philost. *HE* II.5.

[8] Max. *diss*. 35.

[9] Falluomini 2015, 16-17; su alcuni passi gotici modellati sul latino si veda Piras 2015 e Piras 2026.

[10] Max. *diss*. 33 (f. 306r, l. 27) [Vulfila] *grecam et latinam et goticam linguam sine intermissione in una et sola eclesia Christi praedicavit [...] Qui et ipsis tribus linguis plures tractatus et multas interpretationes [...] post se dereliquid*.

[11] Su Vulfila la bibliografia è molto ampia. Per sinteticità si rimanda a Schäferdiek 1979; 1992; Wolfram 2014; Dolcetti Corazza-Falluomini 2020, 86-95; Piras 2026 e alle bibliografie qui citate.

[12] Philost. *HE* II.5; Socr. *HE* IV.33; Sozom. *HE* VI.37.

Goti – se in forma cattolica o ariana non è dato sapere[13] – fosse già iniziata in un periodo che precedette la traduzione biblica.

La popolazione autoctona dei territori nord-danubiani, precedentemente sotto il controllo imperiale, doveva essere in gran parte latinofona e sembra quindi molto probabile che parte della predicazione avvenisse in questa lingua. Anche tra i Goti il cristianesimo pare essersi diffuso attraverso intermediari di lingua latina, oltre che greca, in base alla presenza nella Bibbia gotica di vocaboli di probabile derivazione latina (benché a loro volta di origine greca). Tra questi si annoverano il got. *aggilus* 'angelo' < lat. *angelus* (rispetto al gr. ἄγγελος), il got. *apaustaulus* 'apostolo' < lat. *apostolus* (rispetto al gr. ἀπόστολος), il got. *diabaulus* o *diabulus* 'diavolo' < lat. *diabolus* (rispetto al gr. διάβολος) e il got. *aiwaggelista* 'evangelista' < lat. *euangelista* (rispetto al gr. εὐαγγελιστής)[14]. Non pare casuale che le possibili tracce di una mediazione latina si trovino proprio in termini che si riferiscono ad aspetti basilari del cristianesimo, quelli più comuni e più semplici, i primi ad essere mediati ai Goti pagani, forse – come si è già detto – attraverso una predicazione non organizzata, legata a canali non ufficiali. In altre parole, questi vocaboli potevano già essere noti prima che Vulfila realizzasse la versione biblica, attraverso cui, invece, si diffusero termini modellati principalmente sul greco.

Che l'attività di Vulfila tra i Goti si sia innestata su un sostrato cristiano precedente sembra emergere anche dalla possibile circolazione del *Padre nostro* (*Atta unsar*, Mt 6:9-12), la preghiera evangelica per eccellenza, già prima del suo lavoro di traduzione. Questa ipotesi si basa principalmente sull'analisi di due passi. Al versetto Mt 6:9, il traduttore rende il pronome relativo con il personale *þu* 'tu', modificando

[13] Spinte diverse si affiancavano e sovrapponevano nel processo di cristianizzazione, di cui le fonti trattano spesso in maniera molto succinta e sommaria. Dalla partecipazione al concilio di Nicea di un *Theophilus Gothiae* si può desumere la presenza nei territori transdanubiani di una sede episcopale importante già nel primo quarto del IV secolo. Il nome del vescovo sembrerebbe indicare la sua origine greca e la possibilità che il suo operato fosse legato alla Chiesa di Costantinopoli. Un altro missionario dal nome greco è Eutiche, attivo sempre a settentrione del Danubio. Presenza meno nota ma storicamente documentata è anche quella legata alla missione di Audio. Su questi temi si veda Popescu 1994; rispetto all'identificazione del territorio definito *Gothiae* il consenso non è unanime, si veda lo *status quaestionis* in Ruscu 2012.

[14] Corazza 1969; Scardigli 1973; Falluomini 2015b.

la sintassi del testo greco originale e allontanandosi anche dalla tradizione latina. Tale resa sarebbe dunque nata nel contesto della predicazione orale in gotico, benché l'uso del pronome con il vocativo non sia del tutto anomalo[15]. La sua introduzione potrebbe essere legata in questo caso alla volontà di rendere questo testo di più facile memorizzazione per i fedeli che dovevano apprenderlo e recitarlo, giacché segue poi, per tre volte, l'aggettivo *þeins*/*þein* 'tuo/tua'[16]. Anche l'uso del pronome *uns* (Mt 6:11 *gif uns* 'dai a noi') sembra voler fare riferimento a un contesto di traduzione orale, da distinguersi da quello colto vulfiliano, giacché tale forma è stata considerata la variante più familiare e colloquiale (rispetto a *unsis*)[17].

Un secondo passo è degno di nota: *jah aflet uns þatei skulans sijaima* 'e perdona noi perché siamo debitori' (Mt 6:12); esso diverge dal restante testo biblico nella modalità di resa e non trova modelli né greci (καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν) né latini (*et dimitte nobis debita nostra*) 'e perdona a noi i debiti nostri'. È questo un caso del tutto peculiare, in quanto una delle caratteristiche della traduzione gotica è proprio l'estrema fedeltà al modello greco[18].

Il testo potrebbe dunque essere il frutto di una traduzione indipendente, anteriore alla versione biblica[19]. Non è cioè escluso che questa preghiera abbia circolato separatamente e in tale veste sarebbe stata inserita in corrispondenza del passo di Matteo, senza che Vulfila la modificasse, in quanto già nota ai Goti a cui si rivolgeva. Se così fosse, sarebbe esistita una comunità che aveva già sviluppato – seppur in forma embrionale – una prassi liturgica in lingua gotica; un'ipotesi che trova sostegno nel già citato riferimento di Aussenzio a Vulfila come

---

[15] Si veda, ad esempio, Lc 10:15: *jah þu Kafarnaum, þu und himin ushauhido* 'e tu, Capernaum, tu (sei stata) innalzata fino al cielo': καὶ σύ, Καπερναούμ, ἡ ἕως τοῦ οὐρανοῦ ὑψωθεῖσα.

[16] Zironi 2023, 25. Il testo completo è Mt 6:9*Atta unsar þu in himinam weihnai namo þein* Mt 6:10*qimai þiudinassus þeins wairþai wilja þeins*, di cui si dà una traduzione che tenga conto della posizione dell'aggettivo possessivo: 'Padre nostro, Tu nei cieli, sia santificato il nome Tuo, venga il regno Tuo, sia fatto la volontà Tua'. Il greco suona Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου.

[17] Snædal 2010, 313.

[18] La critica è del tutto concorde su questo aspetto, benché il modello greco sia andato perduto, si veda la bibliografia citata in Piras 2026b, 54-56.

[19] Di questa idea era anche Jellinek 1926, 193.

lector. Il versetto Mt 6:13, invece, segue la versione proto-bizantina del modello (*Unte þeina ist þiudangardi jah mahts jah wulþus in aiwins. Amen* 'Poiché Tuo è il regno e la potenza e la gloria nei secoli. Amen', corrispondente a Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοῦς αἰῶνας. Ἀμήν).

Contribuisce a sostenere l'ipotesi di una traduzione in tempi differenti la diversa resa di βασιλεία 'regno' in Mt 6:10 (*qimai þiudinassus þeins* : ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου 'venga il regno Tuo') rispetto a Mt 6:13 (*þeina ist þiudangardi* : σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία 'Tuo è il regno'): nel primo caso si trova *þiudinassus*[20] 'regno', nel secondo *þiudangardi*[21] 'regno' (lett. 'dimora del re'); entrambi sono legati etimologicamente a *þiudans* 're'. Questa variazione terminologica è alquanto peculiare e difficilmente spiegabile, in considerazione della generale uniformità della resa del testo greco. L'idea di due interventi traduttivi in momenti diversi e della circolazione della preghiera in modo indipendente sembra molto plausibile, a meno che non si voglia supporre la volontà, da parte del traduttore, di offrire una *variatio* lessicale.

L'ipotesi di una cristianizzazione embrionale in un periodo prevulfiliano porta a ritenere che anche l'introduzione di alcuni termini del lessico cristiano, come quello per indicare 'Dio', siano anteriori all'attività di Vulfila. Come nel mondo greco e latino – e non solo – anche in gotico il vocabolo che designava genericamente una divinità pagana (*guþ*) viene esteso al contesto cristiano e acquista un nuovo significato per rendere il gr. θεός e il lat. *deus*, entrambi sostantivi maschili. È perciò significativo del cambiamento di prospettiva il fatto che *guþ*, morfologicamente neutro, assuma solo nel singolare il genere maschile, senza tuttavia venire modificato nella forma (in tal caso sarebbe dovuto diventare ***guþs*)[22]. Il termine è infatti unito a pronomi o aggettivi di genere maschile, come si evince chiaramente, ad esempio, da Mt 27:46 *guþ meins* 'Dio mio' o Ef 1:3 *þiuþiþs guþ* 'benedetto Dio'. Tale

[20] Il termine *þiudinassus* compare dieci volte nella traduzione gotica, come resa del gr. βασιλεία e ἡγεμονία e in corrispondenza del lat. *regnum* e *imperium*.

[21] Questo vocabolo è attestato 65 volte, come resa del gr. βασιλεία e βασίλειον, in corrispondenza del lat. *regnum* e *domus regis*.

[22] Meid 1992, 493-495. Si veda anche *infra*. Nella traduzione biblica non è invece attestato il derivato del germ. **ansu-* 'divinità', citato al plurale come *anses* (o *ansis*) da Jordanes (Jord. *Get*. 13) – e forse già presente nella sua fonte, ovvero la perduta *Gothorum Historia* di Cassiodoro – per indicare i semidei, gli antenati divinizzati venerati dagli antichi Goti.

passaggio da neutro a maschile, documentato nella traduzione ma forse avvenuto già prima e dovuto con ogni verosimiglianza all'influsso del modello o dei modelli greci e latini, doveva suonare straniante alle orecchie dei primi Goti cristiani, contribuendo alla sua ricodifica semantica e alla sua connotazione in senso cristiano. L'unione con il pronome o l'aggettivo nella forma maschile richiamava inoltre anche la forma grammaticale del Padre celeste (got. *atta* o *fadar*[23], entrambi maschili), contribuendo a rendere più salda l'associazione grammaticale.

In alcuni casi la versione biblica lascia intravedere come Vulfila abbia rielaborato il lessico religioso pre-cristiano, adattandolo al nuovo contesto. Che i Goti pagani adorassero degli idoli è noto dalle fonti[24]. Per definirli (gr. εἴδωλα, lat. *idola*), Vulfila impiegò il termine *guda* (neutro plurale, non contratto, a differenza dei *nomina sacra* singolari), sicuramente il vocabolo usuale, generico, ma fece uso anche di due neoformazioni: *galiugaguda* 'falsi dèi' e *galiuga* (pl.) 'falsità'[25]. In questo contesto, dunque, la forma gotica si allontana dal testo greco e latino, sottolineando l'elemento di errore insito nell'adorazione degli dèi e amplificando l'opposizione di questi al vero Dio cristiano. Nella traduzione Vulfila si rivelò dunque attento a distanziarsi chiaramente rispetto al culto idolatrico, con cui ancora si doveva confrontare. È inoltre da notare come il gr. εἰδωλολατρεία 'idolatria' sia reso in gotico come *galiugagude skalkinassus* 'servitù degli idoli', 'culto degli idoli', dietro al quale si può ipotizzare un modello latino, *idolorum servitus* 'servitù degli idoli', particolarità che si spiegherebbe bene con una dif-

[23] Su *fadar* si veda *infra*.

[24] Delle credenze pre-cristiane dei Goti rimangono notizie molto scarse. Una delle poche testimonianze è fornita dalla *Passio s. Sabae Gothi*, testo agiografico di grande rilevanza per la ricostruzione della storia della cristianizzazione della Dacia e delle dinamiche religiose che vedevano protagonisti i Goti (si veda Delehaye 1912; Girardi 2009; 2011; 2012 e la bibliografia citata). Vi si fa riferimento all'adorazione di idoli, non è chiaro se di aspetto antropomorfo, e all'obbligo di consumare carne sacrificale per dimostrare l'adesione alla religione tradizionale (forse un *topos*?). Il rifiuto di Saba portò al suo martirio. Importante è la testimonianza di Sozomeno (Sozom. *HE* VI.37), in cui si narra di un comandante tervingio, Winguric, che collocò una statua [ξόανον 'idolo di legno'] su un carro e la condusse davanti alle tende che i cristiani usavano come chiese. Ordinò che chiunque si prostrasse ad adorare l'idolo venisse risparmiato; coloro che, invece, si rifiutavano sarebbero stati arsi vivi insieme alla tenda stessa.

[25] Su questo e altri termini composti con *galiuga-* si veda Zironi 2023, 29-30.

fusione, come si è detto, del cristianesimo (e dei testi sacri) anche in lingua latina.

Dalla traduzione gotica emergono vocaboli che indicavano demoni e altre entità malvagie, con connotazioni negative probabilmente già in ambito pre-cristiano: accanto a *skohsl* 'demone' (gr. δαιμόνιον, δαίμων; lat. *daemon*, *daemonium*), di etimo non chiaro e isolato in gotico[26], sono ben attestate anche le forme *unhulþa* 'demone', 'diavolo', 'Satana' (maschile, gr. δαιμόνιον, δαίμων, διάβολος, σατανᾶς e lat. *daemonium*, *diabolus*, *satanas*) e il più comune *unhulþo* (femminile, gr. δαιμόνιον, δαίμων e lat. *daemonium*), termini che hanno paralleli in altre lingue germaniche. Queste due ultime forme sono interessanti, perché costituiscono una coppia lessicale per indicare gli spiriti malvagi; sono composti con il prefisso negativo in unione con un sostantivo non altrimenti attestato, che doveva avere una connotazione positiva, come si può desumere dall'aggettivo corradicale *hulþs* 'propizio', 'favorevole'. È da sottolineare la particolare ricorrenza della forma femminile, là dove era a disposizione anche quella maschile per rendere δαιμόνιον e δαίμων. Il maschile *unhulþa* traduce anche 'diabolo' e 'Satana', dei quali esistono anche i prestiti (got. *diabaulus* e *Satana/ Satanas*), probabilmente per influsso del genere maschile del modello. Prestito dal lat. *daemonarius* o dal gr. δαιμονάριος è il sostantivo *daimonareis* 'essere posseduto dal demonio'. È inoltre interessante notare che il gr. δαιμονίζεσθαι 'essere posseduto dal demonio' (= *daemonium habere*) è definito anche con l'espressione *woþs wisan*, dove l'aggettivo *woþs* 'posseduto' è termine corradicale del nome della divinità germanica **Wođanaz* 'Odino'[27], la cui esistenza nella cultura gotica pre-cristiana è plausibile, ma non attestata[28].

[26] Si veda su questo vocabolo Zironi 2023, 31, che discute l'etimo proposto da Grienberger 1900, 190.

[27] Cfr. Meid 1992, 493, 501-502, che fa riferimento alle caratteristiche, attestate nelle fonti latine e germaniche antiche, di Odino, divinità della guerra e del furore poetico.

[28] Un ulteriore riferimento alle credenze pre-cristiane dei Goti, più tardo, è dovuto a Jordanes (Jord. *Get*. 41), che parla del culto di Marte, che nell'*interpretatio Romana* offerta da Tacito probabilmente rifletteva la divinità guerriera germanica **Tiwaz*, e di sacrifici umani (*Mars autem semper a Gothis colitus erat hostiarum, sed quoniam belli dominum censerent, pacandas ei victimas humanarum animarum devotione putabant. Huic primitias spolia hostiis addicebant et in honorem eius armis inimicorum super truncos arborum suspensis triumphanti similem se facere gaudeant. Propter quod habebant divinae religionis sensum altiorem quam*

Vulfila definisce inoltre l'aldilà demoniaco, l'inferno, come *halja*, termine che riprende concezioni pre-cristiane che fanno riferimento a ciò che è 'coperto', 'sotterraneo'. Il vocabolo è attestato anche nel composto *haliurunnae*, figure femminili dotate di poteri magici che Filimero cacciò dal suo popolo, di cui parla Jordanes[29].

Da questi esempi emerge dunque il ricorso, da parte di Vulfila, per lo più al lessico autoctono per riferirsi all'ambito semantico del demoniaco, ricorrendo ad un immaginario già familiare ai Goti; un adattamento linguistico ben noto anche da altri contesti[30], che verosimilmente favorì la transizione verso il cristianesimo. Tale atteggiamento si ritrova nell'uso di numerosi vocaboli gotici antichi, come 'miracolo' e 'altare'. Nel primo caso è usato *fauratani* 'miracolo', 'portento', per il gr. σημεῖα o τέρας e in corrispondenza del lat. *portentum* o *prodigium*, un composto la cui seconda parte non è chiara etimologicamente (la prima, *faura-*, indica 'davanti')[31]; nel secondo è impiegato *hunslastaþs* 'altare', in corrispondenza del gr. θυσιαστήριον e del lat. *altare*, composto con *hunsl* 'offerta', 'sacrifio', attestato anche in altre lingue germaniche e presumibilmente pre-cristiano[32].

È stato merito di Piergiuseppe Scardigli[33] evidenziare la presenza in gotico di numerosi vocaboli di origine oscura, non riconducibili a un etimo germanico o indoeuropeo, e ipotizzare l'esistenza tra i Goti di credenze sciamaniche, mediate da quelle popolazioni delle steppe (Sarmati, Alani) con cui erano venuti in contatto. Lo studioso fiorentino ha avanzato l'ipotesi – del tutto verosimile – che l'antico termine gotico di origine indoeuropea *fadar* 'padre', attestato solo in un caso (Gal 4:6 *abba fadar* 'abba, Padre'), sarebbe stato gravato del valore semantico di 'Padre sacerdote' e perciò connesso a culti pre-cristiani di tipo sciamanico. Per tale motivo esso sarebbe stato sostituito – già prima della traduzione di Vulfila, se si accetta l'ipotesi che il

ceteri, quasi ipsi antenatori deo cultum videntur impendere.). La testimonianza di Jordanes, forse desunta dalla fonte cassiodorea, è probabilmente attendibile. Non si può però escludere che gruppi diversi seguissero credenze differenti. Si veda Wolfram 1990, 117-119; Schwarcz 1999, 450.

[29] *Get*. 24. L'etimo del vocabolo è certamente gotico: formato da *halja-* 'mondo sotterraneo' (Lehmann 1986, H 31; poi 'inferno' in ambito cristiano) e *-runnae*, derivato dalla stessa radice del gotico *rinnan* 'correre' (Scardigli 1973, 70-71).

[30] Si veda ad esempio Mohrmann 1950.

[31] Lehmann 1986, F 31; cfr. Pennella 2025, 34-36.

[32] Si veda la discussione in Lehmann 1986, H 109.

[33] Scardigli 1973, 59-74.

Padre nostro (*Atta unsar*) sia stato tradotto in un periodo precedente – con il termine di origine infantile *atta*, che nel definire il Padre celeste sarebbe stato privo di ogni connotazione riferibile a credenze pregresse. Altri vocaboli farebbero originariamente riferimento all'estasi sciamanica, tra cui *plinsjan* 'ballare', isolato in germanico[34], e il già citato *wobs* 'posseduto'.

Da notare, infine, il termine usato per definire i 'pagani', cioè i non Giudei del Nuovo Testamento (gr. ἐθνικοί, ἔθνος, Ἕλληνες): oltre al termine generico *þiudos* (plurale di *þiuda* 'popolo'), compare in un caso (Mc 7:26) anche *haiþno* '(donna) non ebrea', in corrispondenza del gr. Ἑλληνίς, là dove la Vulgata traduce con *gentilis* e la maggior parte dei manoscritti della *Vetus Latina* conserva invece la resa più letterale (*graeca*). Il termine gotico è connesso etimologicamente con *haiþi* 'campo' (resa del gr. ἀγρός; lat. *ager*). Grienberg[35] ha ipotizzato che si trattasse di un calco semantico dal lat. *paganus* 'non cristiano', derivato da *pagus* 'villaggio, distretto rurale'. Il lat. *paganus* è attestato con questo valore dal II-III secolo (da Tertulliano in poi)[36] e quindi teoricamente potrebbe essere stato il modello cui si è ispirato Vulfila. Non sarebbe però un calco semantico in senso stretto, perché *haiþi* 'campo' e *pagus* 'villaggio', 'distretto rurale' non sono perfettamente equivalenti dal punto di vista lessicale. Non si può perciò escludere che il got. *haiþno* sia un vocabolo indipendente dal lat. *paganus*. Alla base di entrambi vi sarebbe però una simile opposizione concettuale: quella tra nuclei abitati, in cui il cristianesimo era più consolidato e capillare, e lo spazio non urbanizzato, selvaggio e periferico, dove forme di religiosità tradizionale, pre-cristiana, restavano ancora dominanti[37]. In entrambe le lingue, di fronte alla medesima esigenza di lessicalizzare il concetto di 'non cristiano', si sarebbe diffusa la stessa metafora spaziale, che opponeva il centro abitato e cristianizzato alla periferia rurale ancora legata alle pratiche religiose antiche. Dietro alla traduzione si scorgerebbe dunque un riferimento alla situazione sociale in cui Vulfila operava o che voleva sottolineare: una cristianità ancora in fase di consolidamento, distribuita in modo diseguale tra aree di insediamento più stabile e territori periferici.

[34] Scardigli 1973, 69.
[35] Grienberger 1900, 106.
[36] Blaise 1954, *s.v.*
[37] Si veda Much 1909.

La traduzione di Vulfila svolse senza dubbio un ruolo decisivo nella creazione di una lingua religiosa, capace – al pari del latino e del greco – di farsi veicolo di elaborazione teologica, di dibattito esegetico e di trasmissione scritta del sapere religioso. Resta però difficile stabilire se questo testo fosse impiegato anche dalle comunità cattoliche di lingua gotica, oppure se queste ultime si servissero di versioni bibliche distinte, elaborate autonomamente. Le fonti a disposizione non permettono di sciogliere il dubbio in modo definitivo. Rispetto al modello greco sono tuttavia assenti, nella versione vulfiliana, ampliamenti o deviazioni dottrinarie[38], almeno nelle lunghe parti sopravvissute; particolarità che potrebbe aver favorito la sua circolazione anche in ambito niceno.

Rispetto al rapporto tra Goti ariani e Goti cattolici[39], che nello spazio transdanubiano si dividevano gli stessi territori, non esistono testimonianze. Certamente le decisioni conciliari, a partire da quelle di Nicea (325), rendevano le relazioni tese e conflittuali, almeno teoricamente. Non bisogna però dimenticare che l'opposizione principale era rappresentata dai Goti pagani. Di questa conflittualità religiosa restano tracce concrete: nel corso del IV secolo sono infatti avvenute persecuzioni che produssero numerosi martiri, come emerge dalle fonti agiografiche relative a questo periodo[40].

---

[38] Fa eccezione un solo passo (Fil 2:6), nel quale il gr. τὸ εἶναι ἴσα θεῷ è tradotto con il gotico *wisan sik galeiko guda* 'essere sé simile (?) a Dio', dove in *galeiko* è stato visto il riferimento alla somiglianza e non all'uguaglianza tra Cristo e Dio (Mirarchi 1976). Il valore semantico del vocabolo gotico non è però del tutto certo, come nota Piras (2026, 37-38, con riferimenti alla bibliografia pregressa a favore dell'interpretazione omea del passo), che aggiunge: "Oltretutto non abbiamo neppure la certezza che quel passo non abbia subito, nel corso della tradizione, aggiustamenti in senso omeano." (p. 38). Si tratterebbe dunque di un caso isolato e non completamente certo, che non basta a dimostrare l'esistenza di interventi sistematici legati all'appartenenza dottrinale non nicena.

[39] Facevano parte di comunità di Goti cattolici il vescovo Unila, menzionato da Giovanni Crisostomo (Joh. Chrys. *Ep*. XIV), i sacerdoti Gutthika e Sansala, citati nella *Passio s. Sabae Gothi* (4), e alcuni martiri goti, si veda Thompson 1966; Luiselli 1992, 453-455; Girardi 2012; Nigro 2012.

[40] Fu in particolare Atanarico a condurre una forte opposizione al processo di evangelizzazione in corso, soprattutto negli anni tra il 369 e il 372. La reale estensione delle persecuzioni non è quantificabile con certezza, data la natura delle testimonianze disponibili; essa appare tuttavia differenziata: Atanarico, ad esempio, non coinvolse l'intera comunità in cui viveva Saba, ma soltanto quest'ultimo in quanto Goto (Thompson 1966, 94-102; Girardi 2009; 2012).

L'unica fonte in cui Goti cattolici e ariani compaiono nello stesso contesto è costituita da un calendario gotico, tramandato in forma parziale come ultimo foglio di un manoscritto di epoca ostrogota – risalente al primo terzo/prima metà del VI secolo – che tramanda le Epistole paoline (Milano, Biblioteca Ambrosiana, S 36 sup., f. 216r). Il calendario sarebbe stato redatto dopo il 406, in quanto vi è commemorato il vescovo Doroteo di Antiochia, morto in tale data. È importante perché riporta figure di martiri che appartengono alla tradizione cattolica, come i Goti Wereka e Batwin (29 ottobre), menzionati anche da una fonte greca, insieme alle quaranta martiri di Berea, e contestualmente sono citati anche martiri della tradizione ariana, come il già citato vescovo Doroteo (6 novembre) e forse Costanzo II (3 novembre; se si accetta l'emendazione *Kustanteius* per *Kustanteinus*)[41]. La struttura composita di questo calendario liturgico induce a pensare che i vari gruppi di Goti cristiani non fossero in aperta opposizione tra loro – o almeno non sempre – e che le componenti ariana e cattolica potessero coesistere negli stessi contesti[42]. In tal caso l'uso di una stessa Bibbia e lingua liturgica sarebbe stato possibile[43].

Bibliografia

Primaria

Anon. Val. = Anonymus Valesianus, Excerpta Valesiana. *Aus der Zeit Theoderichs des Großen. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar einer anonymen Quelle*, hrsg. von I. König, Darmstadt 1997.

[41] Il calendario commemora le festività religiose dal 23 ottobre al 30 novembre. Il riferimento alle quaranta martiri di Berea rimanda alla Tracia come luogo di stesura di questo calendario liturgico, si veda Schäferdiek 1988 e Gendre 2008.

[42] Una tale convivenza non conflittuale tra ariani e cattolici spiegherebbe bene anche il passaggio al cattolicesimo della madre del re Teoderico (che l'Anon. Val. 12, 58 chiama con il nome di Eusebia, assunto con il battesimo cattolico).

[43] Rimane forse traccia dell'uso in un contesto niceno (Vinogradov 2025, 39-41) della traduzione gotica e dell'alfabeto vulfiliano nelle iscrizioni gotiche di Mangup, scoperte recentemente in Crimea (Korobov-Vinogradov 2016; Vinogradov-Korobov 2018). Secondo Wolfram (1990, 87-88), i Goti di Crimea, forse per la loro posizione geografica isolata rispetto a quella degli altri gruppi gotici, rimasero fedeli al simbolo di Nicea.

Joh. Chrys. *Ep.* = Johannes Chrysostomus, *Epistula XIV ad Olympiadem*, éd. par A.-M. Malingrey, *Jean Chrysostome. Lettres à Olympias*, Paris 1968.
Joh. Chys. *Homilia* = Johannes Chrysostomus, *Homilia habita postquam presbyter Gothus concionatus fuerat*, cur. J.-P. Migne, Paris (*PG* 63), coll. 499-510.
Jord. *Get.* = *Jordanis De origine actibusque Getarum*, a c. di F. Giunta/A. Grillone, Roma 1991.
Max. *diss.* = *Maximini episcopi dissertatio contra Ambrosium*, in *Scripta Arriana Latina I*, éd. par R. Gryson, Turnhout 1982, 149-171.
Philost. *HE* = Philostorgius, *Kirchengeschichte*, hrsg. von J. Bidez/F. Winkelmann, 3. durchges. Aufl., Berlin 1981.
Passio Sabae Gothi = Girardi 2009.
Socr. *HE* = Sokrates, *Kirchengeschichte*, hrsg. von G. Ch. Hansen/M. Širinjan, Berlin 1995.
Sozom., *HE* = Sozomenus, *Kirchengeschichte*, hrsg. von J. Bidez/G. Ch. Hansen, 2. durchges. Aufl., Berlin 1995.
Theod. *HE* = Theodoret, *Kirchengeschichte*, hrsg. von G. Ch. Hansen, 3. durchges. Aufl., Berlin 1998.

Secondaria

Blaise 1954 = A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg.
Corazza 1969 = V. Corazza, *Le parole latine in gotico*, Roma.
Delehaye 1912 = H. Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, *AB*, 31, 194-209.
Dolcetti Corazza-Falluomini 2020 = V. Dolcetti Corazza, C. Falluomini, *I Goti. Percorsi storici, letterari e linguistici*, Spoleto.
Falluomini 2015 = C. Falluomini, *The Gothic Version of the Gospels and Pauline Epistles: Cultural Background, Transmission and Character*, Berlin.
Falluomini 2015b = C. Falluomini, *La Bibbia gotica, la cristianizzazione dei* Gothi minores *e l'ambiente linguistico basso-danubiano della metà del IV secolo*, *Ephemeris Dacoromana*, 17, 167-175.
Forlin Patrucco-Roda 1979 = M. Forlin Patrucco, S. Roda, *Religione e cultura dei Goti transdanubiani nel IV-V secolo*, *Augustinianum*, 19, 167-187.

Gendre 2008 = R. Gendre, *Il calendario gotico*, in V. Dolcetti Corazza, R. Gendre (a cura di), *Intorno alla Bibbia gotica*, Alessandria, 41-88.

Gheller 2016 = V. Gheller, *Prima di Ulfila, accanto a Ulfila: missionari (in)volontari tra i Goti*, in E. Piazza (a cura di), Quis est qui ligno pugnat? *Missionari ed evangelizzazione nell'Europa tardoantica e medievale (secc. IV-XIII)* / Quis est qui ligno pugnat? *Missionaries and Evangelization in Late Antique and Medieval Europe (4th - 13th centuries)*, Verona, 45-64.

Gheller 2017 = V. Gheller, *"Identità" e "arianesimo gotico": genesi di un topos storiografico*, Bologna.

Girardi 2009 = M. Girardi, *Saba il Goto: martire di frontiera*, Iaşi.

Girardi 2011 = M. Girardi, *La* Passio Sabae Gothi *(BHG 1607): il contributo di ricercatori romeni*, *C&C*, 6, 81-104.

Girardi 2012 = M. Girardi, *Dinamiche multietniche ed interreligiose sul* limes *danubiano nel IV secolo: il martirio di Saba il goto*, *C&C*, 7, 117-141.

Grienberger 1900 = Th. von Grienberger, *Untersuchungen zur gotischen Wortkunde*, *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-Historische Classe*, 142, 1-272.

Heather 1996 = P. Heather, *The Goths*, Oxford.

Heather-Matthews 1991 = P.J. Heather, J.F. Matthews, *The Goths in the Fourth Century*, Liverpool.

Jellinek 1926 = M. H. Jellinek, *Geschichte der gotischen Sprache*, Berlin.

Korobov-Vinogradov 2016 = M. Korobov, A. Vinogradov, *Gotische Graffito-Inschriften aus der Bergkrim*, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 145, 141-157.

Lehmann 1986 = W. P. Lehmann, *A Gothic Etymological Dictionary: Based on the Third Edition of* Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache *by Sigmund Feist*, Leiden.

Luiselli 1992 = B. Luiselli, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma.

Meid 1992 = W. Meid, *Germanische Religion im Zeugnis der Sprache*, in H. Beck (Hrsg.), *Germanische Religionsgeschichte – Quellen und Quellenprobleme*, Berlin, 486-507.

Mirarchi 1976 = G. Mirarchi, *L'arianesimo nei frammenti della Bibbia gotica*, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli (Filologia Germanica)*, 19, 165-184.
Mohrmann 1950 = Ch. Mohrmann, *Le latin langue de la chrétienté occidentale*, *Aevum*, 24, 133-161.
Moreau *et al.* 2025 = D. Moreau, R. Petcu, S. Kirov (éd. par), A Danubio ad Gothiam. *La christianisation du nord-ouest de la mer Noire dans l'Antiquité tardive – The Christianization of the North-Western Black Sea during Late Antiquity*, Turnhout, 37-42.
Much 1909 = R. Much, *Got*. haiþno, *Zeitschrift für deutsche Wortforschung*, 11, 211-218.
Nestle-Aland 2012 = E. Nestle, K. Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, 28. revidierte Auflage, Stuttgart.
Nigro 2012 = A. Nigro, *Dinamiche multietniche e interreligiose oltre il* limes *danubiano: Niceta, Inna e altri martiri goti*, *C&C*, 7, 201-220.
Pennella 2025 = N. Pennella, Taiknim jah fauratanjam jah mahtim: *la resa dei lessemi per «miracolo» nella Bibbia gotica*, in D. Salmoiraghi, G. Fabbris, & G. Nichetti (a cura di). *Il fantastico e il soprannaturale nelle tradizioni germaniche medievali*, Milano, 29-45.
Piras 2015 = A. Piras, Anastodeins, þatei jah rodja du izwis. *Gv 8,25 e la versione gotica della Bibbia*, in C. Falluomini, R. Rosselli Del Turco (a cura di), *Studi in onore di Vittoria Dolcetti Corazza*, Alessandria, 149-172.
Piras 2026 = A. Piras, *La Bibbia e gli ariani: aspetti testuali ed esegetici*, in *La Bibbia nell'Alto Medioevo*. Atti della LXXII Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 24-30 aprile 2025), Spoleto, 553-587.
Piras 2026b = A. Piras, *Manuale di Gotico. Avviamento alla lettura della versione gotica del Nuovo Testamento*. Nuova edizione riveduta e aggiornata, Cagliari.
Popescu 1994 = E. Popescu, *Le christianisme en Roumanie jusqu'au VIIe siècle* à *la lumière des nouvelles recherches*, in *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, Bucureşti, 74-91.
Ruscu 2012 = D. Ruscu, *Bishop* Theophilus *and the Church of* Gothia, *ActaMN*, 47-48, 229-240.
Scardigli 1967 = P. Scardigli, *La conversione dei Goti al cristianesimo*, in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto*

medioevo. XIV Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (14-19 aprile 1966), Spoleto, 47-86.

Scardigli 1973 = P. Scardigli, *Die Goten. Sprache und Kultur*, München.

Schäferdiek 1979 = K. Schäferdiek, *Wulfila. Vom Bischof von Gotien zum Gotenbischof*, *ZKG*, 90, 253-292.

Schäferdiek 1988 = K. Schäferdiek, *Das gotische liturgische Kalenderfragment. Bruchstück eines Konstantinopeler Martyrologs*, *ZNTW*, 79, 116-137.

Schäferdiek 1990 = K. Schäferdiek, *Gotien. Eine Kirche im Vorfeld des frühbyzantinischen Reichs*, *JbAC*, 33, 36-52.

Schäferdiek 1992 = K. Schäferdiek, *Das gotische Christentum im vierten Jahrhundert*, in K-F. Kraft, E.-M. Lill & U. Schwab (Hgg.): Triuwe. *Studien zur Sprachgeschichte und Literaturwissenschaft: Gedächtnisbuch für Elfriede Stutz*, Heidelberg, 19-50.

Schäferdiek 2001 = K. Schäferdiek, *Die Anfänge des Christentums bei den Goten und der sog. gotische Arianismus*, *ZKG*, 112, 295-310.

Schwarcz 1999 = A. Schwarcz, *Cult and Religion among the Tervingi and the Visigoths and their Conversion to Christianity*, in P. J. Heather (ed.), *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century: An Ethnographic Perspective*, Woodbridge, 447-472.

Snædal 2010 = M. Snædal, Uns/unsis *and Colloquial Gothic*, *NOWELE*, 58/59, 302-322.

Streitberg-Scardigli 2000 = W. Streitberg, *Die gotische Bibel. I. Der gotische Text und seine griechische Vorlage. Mit Einleitung, Lesarten und Quellennachweisen sowie den kleineren Denkmälern als Anhang*, 2. verb. Aufl., Heidelberg 1919 = *Der gotische Text und seine griechische Vorlage. Mit Einleitung, Lesearten und Quellennachweisen sowie den kleineren Denkmälern als Anhang*. Mit einem Nachtrag von P. Scardigli, 7. Aufl., Heidelberg.

Thompson 1966 = E.A. Thompson, *The Visigoths in the Time of Ulfila*, Oxford.

Vinogradov-Korobov 2018 = A. Vinogradov, M. Korobov, *Gotic Graffiti from the Mangup Basilica, NOWELE*, 71, 223-235.

Vinogradov 2025 = A. Vinogradov, *Ecclesiastical Relations of the Lower Danube and the South-Western Crimea in the Early Byzantine Period*, in D. Moreau, R. Petcu, S. Kirov (éd. par), A

Danubio ad Gothiam. *La christianisation du nord-ouest de la mer Noire dans l'Antiquité tardive – The Christianization of the North-Western Black Sea during Late Antiquity*, Turnhout, 37-42.

Wolfram 1990 = H. Wolfram, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie,* 3. bearb. Aufl., München.

Wolfram 2014 = H. Wolfram, Vulfila pontifex ipseque primas Gothorum minorum, sed non apostolus eorum. *Vulfila, Bishop and Secular Leader of his People but not their Apostle*, in G. Berndt, R. Steinacher*, Arianism*: *Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham, 131-144.

Wordsworth-White 1889-1954 = J. Wordsworth, H.J. White (eds.), *Nouum Testamentum Latine, secundum editionem Sancti Hieronymi*. Oxford, 1889-1954.

Zironi 2023 = A. Zironi, *Gothic Texts: Translations, Audiences, Readers*, in P. Rychterová, J. Odsrčlík (eds.), *Medieval Translations and their Readers* (= *The Medieval Translator* XX), Turnhout, 21-42.

Zugravu 1997 = N. Zugravu, *Geneza creştinismului popular al românilor*, Bucureşti.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 515-534
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.515

COMUNICARE PER IMMAGINI: SEMANTIZZAZIONE E RISEMANTIZZAZIONE DEL TIPO MONETALE DELL'UCCISIONE DI TARPEIA TRA IL PERIODO DELLA GUERRA SOCIALE E L'ETÀ AUGUSTEA[*]

Erica FILIPPINI[**]
(Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

Keywords: *Roman republican coinage, Roman imperial coinage, coin iconography, Tarpeia, Social War, Augustan Age, Lucius Titurius Sabinus, Publius Petronius Turpilianus*.

Abstract: ***Communicating through images: the construction and reconfiguration of meaning in the coin type depicting the killing of Tarpeia from the Social War to the Augustan Age.*** *This article examines the changing meanings attached to the coin type depicting the killing of Tarpeia, first introduced in Roman coinage on the silver denarii of L. Titurius Sabinus during the Social War and subsequently reused on an Augustan denarius issued by P. Petronius Turpilianus in 19/18 BCE. Adopting a semiotic approach to coin imagery, the study combines the analysis of iconographic and epigraphic elements with an examination of the relevant monetary series, their historical and political contexts, and the development of the literary tradition surrounding the myth. The comparison shows that the recurrence of the same subject did not entail the preservation of an unchanged meaning. Within Titurius Sabinus' series, the depiction of Tarpeia, associated with the star-and-crescent motif and embedded in a cycle centred on Roman-Sabine relations, may have conveyed a favourable interpretation of her sacrifice. In the context of the Social War, it could thus have evoked the mythic precedent of reconciliation and integration between Romans and Sabines, potentially addressing both Roman and Italic audiences. The Augustan reworking of the type, by contrast, simplified the composition and removed the celestial markers that had qualified Tarpeia in the earlier issue. Read alongside the negative characterisation of Tarpeia in Augustan literature, the scene could be connected with moral discipline, the punishment of political betrayal, and, possibly, anti-Antonian memory.*

---

[*] Questo articolo costituisce la rielaborazione di una relazione dal titolo *Violence against Women through the Numismatic Evidence*, tenuta dalla scrivente in occasione del Two-Day Meeting *Violence against Women/La violenza contro le donne*, svoltosi online il 24 e 25 ottobre 2024 e organizzato nell'ambito dell'*EuGeStA Project – Gender Studies and Classical Scholarship*.

[**] erica.filippini@unibo.it

The case of Tarpeia therefore highlights the processes through which Roman coin imagery selected, reshaped, and reactivated elements of collective memory in changing political circumstances.

Cuvinte-cheie: *monedă romană republicană, monegă romană imperială, iconografie monetară, Tarpeia, Războiul Social, epoca augustană, Lucius Titurius Sabinus, Publius Petronius Turpilianus.*

Rezumat: ***Comunicarea prin imagini: construirea şi reconfigurarea sensului în tipul monetar care înfăţişează uciderea Tarpeiei, de la Războiul Social la epoca augustană***. *Acest articol examinează schimbarea semnificaţiilor asociate tipului monetar care înfăţişează uciderea Tarpeiei, introdus pentru prima dată în monetăria romană pe denarii de argint ai lui L. Titurius Sabinus în timpul Războiului Social şi reutilizat ulterior pe un denar augustan emis de P. Petronius Turpilianus în 19/18 î.Hr. Adoptând o abordare semiotică a reprezentărilor de pe monede, studiul combină analiza elementelor iconografice şi epigrafice cu examinarea seriilor monetare relevante, a contextelor lor istorice şi politice, precum şi a dezvoltării tradiţiei literare referitoare la acest mit. Comparaţia arată că reapariţia aceluiaşi subiect nu a presupus păstrarea unei semnificaţii neschimbate. În cadrul seriei lui Titurius Sabinus, reprezentarea Tarpeiei, asociată cu motivul stelei şi al semilunii şi integrată într-un ciclu centrat pe relaţiile romano-sabine, este posibil să fi transmis o interpretare favorabilă a sacrificiului ei. În contextul Războiului Social, aceasta ar fi putut evoca precedentul mitic al reconcilierii şi integrării dintre romani şi sabini, adresându-se, potenţial, atât publicului roman, cât şi celui italic. În schimb, reinterpretarea augustană a tipului monetar a simplificat compoziţia şi a eliminat marcajele celeste care o caracterizaseră pe Tarpeia în emisiunea anterioară. Privită în paralel cu caracterizarea negativă a Tarpeiei în literatura augustană, scena putea fi asociată cu disciplina morală, pedepsirea trădării politice şi, posibil, cu memoria antiantoniană. Cazul Tarpeiei evidenţiază, prin urmare, procesele prin care imaginile monetare romane au selectat, remodelat şi reactivat elemente ale memoriei colective în contexte politice aflate în schimbare.*

Il presente contributo intende rendere omaggio al collega e amico Nelu Zugravu, cui è dedicato questo numero speciale della rivista *Classica et Christiana*, richiamando ancora una volta l'attenzione sulla capacità delle monete romane di veicolare messaggi e, in particolare, sull'incidenza della fonte numismatica nelle indagini volte a comprendere i contenuti della comunicazione politica tra il periodo tardorepubblicano e la primissima età imperiale, attraverso l'analisi di un'iconografia monetale specifica, ovvero dei tipi raffiguranti l'uccisione di Tarpeia.

L'impostazione metodologica, fondata sul pieno riconoscimento della funzione comunicativa esercitata dalle monete nel mondo antico

– funzione certamente secondaria rispetto al loro ruolo primario di strumenti dell'economia, ma non meno rilevante –, muove dall'adozione di una prospettiva di matrice semiologica nell'interpretazione delle immagini monetali.

Sulla scorta del metodo di analisi elaborato nell'ambito del progetto *Lexicon Iconographicum Numismaticae* (*LIN*), i tipi apposti sui tondelli metallici si configurano come formulazioni comunicative di complessità variabile, nelle quali i diversi segni iconici che le compongono – elementi figurativi principali e secondari, ognuno munito di un determinato significato di base –, concorrono alla costruzione della portata semantica globale di ciascuna rappresentazione monetale, secondo un linguaggio dotato di un proprio lessico e di una propria sintassi, rispondente alle caratteristiche peculiari della moneta, ovvero di un oggetto, innanzitutto, di piccole dimensioni[1].

Sintetizzando per sommi capi, lo scenario della monetazione repubblicana prodotta a partire dall'ultimo quarto del III secolo a.C. conobbe un processo graduale di evoluzione iconografica: alla stabilità e al conservatorismo iniziali delle combinazioni di tipi *Giano/Prua* sugli assi in bronzo e *Testa di Roma/Dioscuri a cavallo* su denari, quinari e sesterzi delle prime fasi della coniazione denariale subentrò, con riferimento proprio al numerario argenteo, un'ampia gamma di soggetti e motivi figurativi nella produzione di epoca tardorepubblicana[2].

[1] Nello specifico, per la definizione del cosiddetto metodo *LIN*, basato sull'individuazione di una stretta affinità tra il linguaggio numismatico e il linguaggio verbale, si rimanda a Caccamo Caltabiano 2007. Per un quadro più ampio degli approcci metodologici adottati negli studi di iconografia monetale a partire dalla fine del secolo scorso, vd. de Callataÿ 2018.

[2] Woytek 2012, 325; Woytek 2022, 320-321, 325-326. A fronte della varietà tipologica che interessò la monetazione in argento a partire dal frangente compreso tra il 140 e il 120 a.C., le denominazioni del numerario eneo continuarono invece a mantenere la coppia di tipi introdotta con la serie *RRC* 35: sul rovescio di tutti i nominali enei compariva una prua di nave, mentre i dritti alternavano le teste di Giano (bifronte) sugli assi, di Saturno sui semissi, di Minerva sui trienti, di Ercole sui quadranti, di Mercurio sui sestanti e di Roma sulle once. La standardizzazione tipologica della moneta enea, attuata in un momento collocabile tra la fine della prima guerra punica e l'inizio della guerra annibalica (il tipo di dritto degli assi evoca la chiusura delle porte del tempio di Giano dopo la vittoria romana nella battaglia delle Egadi, mentre la prua sui rovesci allude, in senso complementare, al dominio navale acquisito da Roma nel corso del primo conflitto con Cartagine), perdurò di fatto per tutto il restante periodo repubblicano. A questo proposito, appare comunque opportuno sottolineare come il differente comportamento dei due numerari dal punto di vista

Alla luce della crescente varietà di immagini già evidente nelle emissioni dell'ultimo trentennio del II secolo a.C., la moneta andò dunque maturando la sua funzione di strumento di comunicazione politica, trasformandosi in un campo di sperimentazione iconografica, dapprima di impronta essenzialmente gentilizia, in quanto espressione delle scelte operate dai magistrati monetali, connesse perlopiù con la celebrazione della loro memoria familiare e, più in generale, della propria *gens* di appartenenza[3], e poi di caratterizzazione sempre più personalistica, con l'affermazione dei *viri militares* quali promotori delle coniazioni nel contesto delle ultime guerre civili[4], divenendo infine, con la monetazione di età imperiale, uno spazio privilegiato per la diffusione del programma ideologico sviluppato dal *princeps* e dal suo *entourage* più stretto.

Se l'esame delle tipologie monetali, calate attentamente nel loro specifico segmento di monetazione e nel contesto storico, politico e culturale di pertinenza, consente di avanzare ipotesi interpretative fondate e plausibili circa il messaggio predisposto di volta in volta dall'autorità o, comunque, dal responsabile dell'emissione, risulta invece più problematica la valutazione sul fronte della ricezione. La determinazione del grado di comprensione nonché del significato colto specificamente dai fruitori delle monete necessita infatti di un approccio particolarmente cauto, dal momento che non è possibile intendere i destinatari del 'dialogo per immagini' veicolato tramite il *medium* monetale nei termini di un pubblico unitario e omogeneo. In questo senso, la decodificazione del valore semantico sotteso ai tipi impressi sulle monete si configurava, per i destinatari-osservatori, come una dinamica fortemente individuale, subordinata in prima istanza all'interesse manifestato dal singolo verso ciò che era raffigurato sul tondello monetale e influenzata ulteriormente da condizioni e specificità di natura socioculturale[5].

---

iconografico sia stato condizionato dal diverso andamento dei loro ritmi di produzione: se le emissioni in argento furono battute in abbondanza e con continuità per tutto il II e il I secolo a.C., poco dopo la metà del II secolo la coniazione del bronzo subì invece una forte contrazione, culminata in una vera e propria sospensione della produzione delle serie enee tra la fine dell'epoca sillana e il periodo cesariano.

[3] Meadows - Williams 2001, 38-48; Woytek 2012, 326-327.

[4] Laignoux 2014, 155-158.

[5] Krmnicek - Elkins 2014, 7-8; Perassi 2019, 396. Con riferimento particolare alla monetazione romana, la complessità variabile delle rappresentazioni, unita al riscontro, nella produzione di età imperiale, di soluzioni iconografiche differenti per

Date queste premesse, l'esame dei tipi raffiguranti l'uccisione di Tarpeia – immagine introdotta su monete del periodo della guerra sociale e poi ripresa su emissioni di età augustea –, debitamente contestualizzato anche in rapporto allo sviluppo della tradizione storiografico-letteraria, si profila come un caso emblematico per indagare i meccanismi alla base della selezione e della (ri)elaborazione specifica delle iconografie monetali nel quadro delle strategie della comunicazione politica romana tra la tarda Repubblica e il primo Principato.

Il supplizio di Tarpeia – ultimo atto di un tradimento punito in forma esemplare – costituisce uno snodo cruciale nella narrazione delle vicende fondative di Roma. Esso si colloca nell'articolata sequenza di avvenimenti che, dal ratto delle Sabine, orchestrato da Romolo in occasione dei *Consualia*, condussero, attraverso il conflitto e la successiva integrazione tra Romani e Sabini, alla formazione di una nuova comunità nella Roma delle origini.

Considerato nel suo complesso, il mito di Tarpeia è stato tramandato dalla tradizione antica in una pluralità di narrazioni, caratterizzate, nella loro evoluzione, da alcuni elementi comuni, ma segnate anche da divergenze rilevanti, individuabili tanto nella ricostruzione degli eventi quanto nella definizione della valenza simbolica espressa[6]. In questa prospettiva, Dionigi di Alicarnasso ha restituito il racconto più completo e ricco di particolari (*Ant. Rom.* 2.38-40), combinando spiegazioni e dettagli provenienti da due diversi resoconti dell'episodio leggendario, in parte contrastanti tra loro: nel contesto dell'assedio di Roma da parte dei Sabini guidati da Tito Tazio, la giovane vergine Tarpeia – figlia del comandante della guarnigione posta a difesa della

la raffigurazione di uno stesso soggetto o di una medesima tematica su monete di valore nominale diverso, suggerisce inoltre che, almeno in alcuni casi, i tipi monetali fossero concepiti in funzione di specifici gruppi di destinatari (cfr. Woytek 2022, 333-335; Kemmers 2022, 342-343).

[6] Per il mito di Tarpeia si rinvia a Welch 2015. Da ultimo, vd. Lucchelli - McClintock - Rohr Vio 2025. La vicenda di Tarpeia è narrata, in forme più o meno estese e dettagliate, in Liv. 1.11.5-9; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2.38-40; Prop. 4.4; Val. Max. 9.6.1; Plut. *Rom.* 17.2-5; ps.-Plut. *Mor.* 309C; Flor. 1.1.12; ps.-Aur. Vict. *De vir. ill.* 2.5-6; Serv. *Aen.* 8.348; Zonar. 7.3. Ulteriori richiami all'episodio compaiono in Varro *Ling.* 5.41; Ov. *Fast.* 1.260-262; *Met.* 14.775-777; Sil. *Pun.* 13.841-843; Festus *Gloss. Lat.* 464, 496 Lindsay; Serv. *Aen.* 1.449.

roccaforte capitolina e, secondo alcune fonti, anche vestale[7] – avrebbe concepito un inganno volto a favorire i Sabini a danno dei Romani o, viceversa, i Romani a danno dei Sabini.

Riassumendo brevemente i fatti, avendo scorto i Sabini ai piedi del Campidoglio assediato, Tarpeia decise di concertare un accordo con Tito Tazio, offrendo ai nemici l'opportunità di irrompere nell'insediamento fortificato nottetempo, tramite un varco di accesso lasciato appositamente aperto, in modo da cogliere di sorpresa i Romani. A perfezionamento dell'accordo, la giovane aveva chiesto di ricevere in cambio ciò che i Sabini tenevano sul braccio sinistro.

Proprio sull'interpretazione dell'oggetto pattuito quale ricompensa si innestano, tuttavia, le discrepanze di maggiore rilievo tra le due principali versioni del mito, orientando il giudizio sulle intenzioni attribuite a Tarpeia e, di conseguenza, la valutazione della sua condotta e della sua presunta colpa: i Sabini, infatti, portavano sul braccio sinistro non soltanto bracciali e anelli d'oro, ma anche gli scudi.

A questo proposito, stando alla tradizione storiografica romana più antica, riconducibile alle opere annalistiche di Fabio Pittore (*FGrHist* 809 F6) e di Cincio Alimento (*FGrHist* 810 F3), composte alla fine del III secolo a.C., Tarpeia sarebbe venuta meno alla lealtà verso Roma, consegnandola ai nemici per avidità, ossia mossa esclusivamente dal desiderio del possesso degli ornamenti preziosi indossati dai Sabini[8].

Una variante più tarda della vicenda, inquadrabile nella seconda metà del secolo successivo e ascrivibile più precisamente a Lucio Calpurnio Pisone Frugi (console nel 133 a.C., censore nel 120) (*FRHist* 9 F7), fornisce invece una lettura del tutto diversa[9]: Tarpeia sarebbe stata, in realtà, artefice di un tentativo di impresa eroica a salvaguardia di Roma. Dopo avere stipulato l'accordo con Tito Tazio, la giovane avrebbe inviato un messaggero a Romolo per informarlo dell'ingresso imminente dei Sabini nella roccaforte e per sollecitarlo a intervenire tempestivamente contro i nemici, che lei stessa avrebbe privato in anticipo degli scudi, sfruttando l'ambiguità della formula con cui era stata stabilita la contropartita. Tuttavia, disattendendo il mandato ricevuto,

[7] Varro *Ling*. 5.41. Anche Properzio sembra alludere alla condizione di vestale di Tarpeia, senza tuttavia qualificarla esplicitamente come tale (Prop. 4.4.17-18, 36, 69-70). Cfr. Neel 2019.

[8] Cfr. Lucchelli - McClintock - Rohr Vio 2025, 32-39.

[9] Lucchelli - McClintock - Rohr Vio 2025, 39-45.

il messaggero, anziché avvisare i Romani del piano ideato da Tarpeia, si sarebbe recato presso i Sabini, unendosi a loro.

L'esito del mito resta, in entrambe le tradizioni, la punizione della protagonista, pur a fronte di giudizi morali sul suo agire diametralmente opposti. Accusata di avere tradito la propria comunità oppure i nemici con i quali aveva stretto un patto giurato, Tarpeia fu colpita e schiacciata dagli scudi scagliati contro di lei dai guerrieri sabini, una volta svelato il suo disegno.

In buona sostanza, nella memoria collettiva romana la vicenda di Tarpeia andò configurandosi come un mito ambivalente, per effetto delle elaborazioni storiografico-letterarie della media età repubblicana. In quest'ottica, la prima annalistica, rappresentata da Fabio Pittore e Cincio Alimento, aveva fissato, nella tradizione scritta, una narrazione dell'azione compiuta da Tarpeia improntata a una netta condanna, verosimilmente in linea con la connotazione negativa di precedenti racconti tramandati oralmente, mentre la versione recenziore dello svolgimento dell'episodio leggendario, attribuita a Calpurnio Pisone (esponente peraltro di un gruppo familiare proveniente forse dal territorio sabino[10]), ne aveva proposto una rilettura in termini positivi, tesa a enfatizzare la presunta integrità morale della Roma primitiva, in contrasto con la corruzione dei costumi e, in particolare, con la lussuria ormai pervasiva nella seconda metà del II secolo a.C.[11].

Da un lato, dunque, la rupe del Campidoglio presso la quale la tradizione collocava la sepoltura della giovane vergine prese il nome di *saxum Tarpeium*[12] e assunse una funzione memoriale e ammonitrice, divenendo il luogo paradigmatico dell'esecuzione, mediante precipitazione, delle condanne capitali comminate per crimini che avevano implicato la rottura del rapporto di *fides*[13]; dall'altro, secondo la versione riferibile a Calpurnio Pisone, Tarpeia fu invece onorata con un monumento eretto nel luogo della sua morte e con libagioni tributatele annualmente[14].

La vicenda di Tarpeia e, nello specifico, il suo epilogo diedero quindi vita a una scena incisiva e di forte impatto, destinata a radicarsi nell'immaginario figurativo della società romana, nonostante l'esigui-

[10] Forsythe 1990. Cfr. anche Welch 2015, 85.
[11] Welch 2015, 87-90.
[12] Varro *Ling*. 5.41; Plut. *Rom*. 18.1; Festus *Gloss. Lat*. 464 Lindsay.
[13] Liv. 6.20.12; Tac. *Ann*. 6.19; Gell. *NA* 20.1.53. Cfr. Buongiorno 2021.
[14] Dion. Hal. *Ant. Rom*. 2.40.3. Cfr. Neel 2024.

tà delle attestazioni sopravvissute. Da questo punto di vista, benché si possa supporre che un tempo esistesse un numero più elevato e, forse, anche più variegato di immagini del mito[15], la documentazione iconografica attualmente nota si riduce a tre testimonianze: un fregio architettonico, disposto lungo le pareti interne della *Basilica Aemilia*, nel Foro Romano, di difficile inquadramento cronologico – attribuito, secondo l'ipotesi più recente, alla ricostruzione augustea successiva all'incendio del 14 a.C.[16] – e due monete battute dalla zecca di Roma rispettivamente agli inizi e alla fine del I secolo a.C. Tutte e tre le attestazioni sono accomunate dalla raffigurazione del medesimo evento topico, l'uccisione di Tarpeia, circostanza che lascia supporre che, a un certo punto, si sia prodotta una canonizzazione della trasposizione per immagini del racconto mitico, volta a cristallizzare nell'orizzonte iconografico romano la figura della protagonista nel momento del supplizio.

Alla luce del quadro delineato, volgendo dunque specificamente lo sguardo alle testimonianze di carattere numismatico, la produzione monetale tardorepubblicana annovera un'emissione di denari in argento, coniata a Roma, sotto la supervisione del *IIIvir monetalis* Lucio Titurio Sabino, in un anno collocabile tra il 90 e l'88 a.C.[17] (**fig. 1**). Le monete, organizzate in tre sottotipi (*RRC* nn. 344/2a-344/2c), appaiono contraddistinte, sul dritto, dalla testa barbata di Tito Tazio, accompagnata dall'iscrizione SABIN(*us*), corrispondente al *cognomen* dell'emittente e, al contempo, evocativa dell'origine etnica del personaggio

[15] Lucchelli - McClintock - Rohr Vio 2025, 81-82. A questo proposito, ad esempio, una glossa di Festo (*Gloss. Lat.* 496 Lindsay) menziona un'effigie, probabilmente una statua, che alcuni identificavano con Tarpeia: il simulacro, oggi perduto, sarebbe stato collocato *in aede Iovis Metellinae*, edificio generalmente identificato con il tempio di Giove Statore, racchiuso all'interno della *porticus Metelli*, poi divenuta *porticus Octaviae* (cfr. Valentini 2011, 206-208).

[16] Freyberger - Ertel 2016, 74-75. La datazione all'epoca augustea è stata avanzata anche da Kampen 1991. Un'attribuzione al periodo sillano è stata invece sostenuta, tra gli altri, da Coarelli 1985, 207, e da Kränzle 1994, mentre Carettoni 1961, 7-8, 64-65, ha proposto un inquadramento in età cesariana, ponendo la realizzazione del rilievo in connessione con la costruzione della *Basilica Paulli* (55-34 a.C.). Per quanto rilevante, il ciclo narrativo del fregio storico della *Basilica Aemilia* – verosimilmente incentrato sulla figura di Romolo e oggetto di una controversa attribuzione cronologica – esula dalla trattazione del presente contributo.

[17] *RRC*, 77, 352, data la serie firmata da Titurio Sabino all'89 a.C., mentre Mattingly 1982 propende per l'anno 88, datazione seguita anche da Neel 2020. Assenmaker 2016 ipotizza invece un'anticipazione al 90 a.C.

effigiato[18]. Sul rovescio compare invece, come già accennato, la raffigurazione dell'episodio relativo alla punizione di Tarpeia, corredata, in esergo, dall'apposizione del prenome e del gentilizio del magistrato, abbreviati nella formula L(*ucius*) · TITVRI(*us*).

L'impianto compositivo, articolato su più registri, presenta al centro una figura femminile, Tarpeia, resa frontalmente, semisommersa in un cumulo di scudi ovoidali sovrapposti. La giovane indossa una tunica a pieghe, verosimilmente cinta in vita, e appare caratterizzata da una capigliatura sciolta e scompigliata; con le braccia aperte e sollevate, sembra tentare di sottrarsi al supplizio. Ai lati, figurano due guerrieri sabini, con capelli corti e tuniche terminanti sopra il ginocchio, entrambi armati di spada e muniti di scudo, sempre di sagoma ovale, rappresentati in posizione stante, con il corpo parzialmente obliquo, nell'atto di scagliare contro di lei i loro scudi.

Lo schema iconografico è completato da un elemento ulteriore: nella parte superiore del campo monetale, perfettamente in asse con la figura di Tarpeia, risalta infatti una particolare combinazione figurativa, formata da un astro (una stella a sei raggi) racchiuso entro un crescente lunare disposto orizzontalmente.

L'identificazione della scena, di per sé già ampiamente esplicita, risulta inoltre suffragata dalla sua contestualizzazione nel quadro complessivo delle emissioni argentee firmate da Lucio Titurio Sabino. In questo senso, la serie *RRC* 344 comprende tre differenti coniazioni di denari, correlate organicamente tra loro nell'ambito di un progetto iconografico unitario e coerente, concepito deliberatamente dal magistrato monetale, responsabile per la selezione dei tipi, e pienamente intelligibile soltanto attraverso una visione d'insieme[19].

Considerate come articolazioni di un unico disegno comunicativo, mediato tramite le immagini monetali, le emissioni di Titurio Sabino rivelano un primo fattore di coesione nelle raffigurazioni al dritto: la testa del re sabino Tito Tazio ricorre infatti su tutte le monete della serie, costituendone il filo conduttore dal punto di vista della ripresa iconografica. Sui rovesci, la scena dell'uccisione di Tarpeia si alterna

[18] Al dritto, le varianti di emissione presentano, a seconda dei casi, il monogramma TA per *Tatius* (*RRC*, n. 344/2a) oppure la formula *ex argento publico*, resa nella forma abbreviata A·PV (*RRC*, n. 344/2c). Due sottotipi (*RRC*, n. 344/2b-2c) sono contrassegnati, sempre al dritto, dalla raffigurazione aggiuntiva di un ramo di palma.

[19] Lucchelli - McClintock - Rohr Vio 2025, 61-65.

invece alle rappresentazioni del ratto delle Sabine (*RRC* 344/1a-344/1c) e di una Vittoria in biga (*RRC* 344/3).

La dimensione 'sabina' – evocata innanzitutto dal ritratto di Tito Tazio, presente sui dritti dell'intera serie, e ribadita sui rovesci dalle scene del rapimento delle donne sabine e del supplizio della vergine romana Tarpeia, ambedue riconducibili al ciclo leggendario delle origini incentrato sulle interazioni tra Romani e Sabini – ha necessariamente orientato l'interpretazione dei singoli tipi monetali da parte degli studiosi.

A questo proposito, secondo alcuni, la scelta della tematica 'sabina' rimanderebbe, innanzitutto, alla provenienza geografica della famiglia del *IIIvir monetalis*[20]. L'ipotesi di un'*origo* sabina del gruppo familiare dei Titurii Sabini appare tuttavia poco persuasiva e richiede, in ogni caso, estrema cautela, in quanto priva di ulteriori riscontri, mentre appare indubbio il richiamo al *cognomen* del magistrato[21], che potrebbe essere stato valorizzato nell'ambito di una strategia di nobilitazione gentilizia, fondata sulla rivendicazione di una presunta ascendenza sabina, ancorché fittizia[22].

Con riguardo specifico al tipo dell'uccisione di Tarpeia, altre spiegazioni hanno messo in relazione il ricorso alla raffigurazione dell'episodio mitico con il contesto della guerra mitridatica, riconoscendo come riferimenti indiretti al conflitto e alla sconfitta auspicata del nemico sia l'ipotetica connotazione 'amazzonica' della figura di Tarpeia sia la ricorrenza dell'astro entro crescente, elemento attestato con una certa frequenza nella monetazione del regno del Ponto, tanto da essere stato considerato emblema dinastico dei Mitridatidi[23]. Nondimeno, il tipo monetale è stato anche letto alla luce delle tensioni della politica interna. Sotto questo profilo, l'immagine della traditrice Tarpeia potrebbe essere stata utilizzata come allusione alla sorte di Marco Livio Druso, tribuno della plebe nel 91 a.C., ucciso dopo avere promosso l'estensione della cittadinanza romana agli Italici, nonché a quella dei suoi so-

[20] Vd., tra gli altri, Taylor 2013², 260.

[21] *RRC*, 355.

[22] Zanin 2025, 177-178. Cfr. anche Farney 2007, 263.

[23] Neel 2020. Per il richiamo alle Amazzoni, cfr. anche Marcattili 2011, 19, e Welch 2015, 131-132, secondo cui nella raffigurazione di Tarpeia nel fregio della *Basilica Aemilia*, caratterizzata dalla parziale nudità del seno, sarebbe possibile riconoscere un tratto della sua presunta connotazione 'amazzonica' (*contra* Vacinová 2017, 50).

stenitori, colpiti dalle persecuzioni avviate sulla base della *lex Varia*, con l'accusa di avere favorito la ribellione dei *socii* contro Roma[24]. Sulla scia di quest'ultima ipotesi, resta tuttavia da esaminare un'ulteriore linea interpretativa, più strettamente connessa al contesto generale del *bellum sociale*[25].

Nonostante le difficoltà relative alla determinazione della cronologia di emissione, oscillante tra il 90 e l'88 a.C., appare infatti evidente come le emissioni argentee di Titurio Sabino assumano un significato particolarmente eloquente nella temperie dello scontro tra Roma e gli alleati italici insorti (91-88 a.C.), ben riflesso nello sviluppo tipologico della serie, articolato attraverso le rappresentazioni del ratto delle Sabine e dell'uccisione di Tarpeia, entrambi episodi nodali dell'antica vicenda conflittuale tra Romani e Sabini (ovvero una popolazione di origine italica), a cui si aggiunge la raffigurazione di una Vittoria in biga, immagine del tutto confacente a uno scenario bellico e allusiva a un esito favorevole della guerra stessa.

Inquadrato in relazione allo svolgimento della guerra sociale, il tipo raffigurante l'uccisione di Tarpeia esprime dunque un'accezione simbolica peculiare, resa evidente dalla configurazione complessiva dell'immagine monetale, considerata congiuntamente all'evoluzione della narrazione storiografico-letteraria del mito intervenuta nella seconda metà del II secolo a.C. Sul piano della definizione dell'impianto iconografico, il motivo aggiuntivo dell'astro entro crescente lunare attribuisce al tipo monetale un valore positivo, qualificando nello specifico la figura di Tarpeia, a cui il binomio figurativo si trova direttamente associato in ragione della sua disposizione all'interno della scena. L'allineamento dei *signa* celesti con l'immagine della giovane conferisce alla stessa una connotazione soprannaturale, collegabile allo *status* divino da lei acquisito tramite l'apoteosi seguita al proprio sacrificio, sulla scorta di una chiave di lettura ampiamente radicata, secondo la quale la figura mitica di Tarpeia sarebbe stata assimilata a una divinità di carattere multiforme, al contempo ctonio (iconograficamente semisepolta nel cumulo di scudi divenuto un tutt'uno con il suolo) e lunare

[24] Vacinová 2024. Cfr. anche Buongiorno 2021, 125.

[25] Anche le letture di Morel 1962, 32-36, e, più di recente, di Welch 2015, 76-102, collocano le emissioni denariali di Titurio Sabino – e, in particolare, il tipo dell'uccisione di Tarpeia – nel quadro complessivo del *bellum sociale*, pur muovendo da prospettive interpretative differenti.

o, più genericamente, astrale (sovrastata dalla stella e dal crescente)[26]. In questa direzione si colloca, del resto, la versione del mito cronologicamente più vicina all'emissione dei denari di Lucio Titurio Sabino, ossia il racconto riabilitativo dell'azione compiuta da Tarpeia approntato da Calpurnio Pisone, secondo cui alla giovane furono concessi alcuni onori *post mortem*: la sepoltura sul Campidoglio, l'erezione di un monumento commemorativo nel luogo dell'uccisione e l'offerta annuale di libagioni, quale tributo rituale di possibile valenza cultuale.

Sulla base di questa disamina, la rappresentazione monetale del supplizio di Tarpeia sembrerebbe dunque portatrice di un messaggio potenzialmente indirizzato a due distinti gruppi di destinatari, Romani e Italici coinvolti nella guerra sociale, anche in considerazione dell'ambito di circolazione e dei possibili fruitori delle monete. Le coniazioni argentee di Titurio Sabino, prodotte in quantità di una certa consistenza, conobbero un'ampia diffusione nell'Italia peninsulare, in particolare nelle regioni centrali, come suggerisce la loro presenza in diversi ripostigli con data di chiusura pressoché coeva agli eventi del *bellum sociale* o comunque collocabile entro la fine del decennio successivo, rinvenuti dalla Liguria alle Marche e fino alla Campania[27]; esse poterono pertanto circolare non soltanto tra i Romani, ma anche presso gli Italici in rivolta contro Roma[28].

Secondo l'interpretazione qui proposta, letto in chiave favorevole, il tipo monetale poteva così richiamare alla memoria sia dei Romani sia dei *socii* ribellatisi l'eccezionalità della vicenda di Tarpeia, intesa come prodromo simbolico della pacificazione conseguente alla fine del conflitto. Il suo sacrificio precedeva infatti, nella sequenza mitica, la condivisione del regno tra Romolo e Tito Tazio e l'avvio dell'integrazione tra Romani e Sabini, premessa della progressiva formazione di una comunità romana composita[29].

D'altronde, la portata peculiare del supplizio di Tarpeia, episodio leggendario profondamente sedimentato nell'immaginario romano, appare paradossalmente accentuata dalla rarità delle sue testimonianze iconografiche.

---

[26] Per la caratterizzazione divina di Tarpeia, cfr. Picard 1957, 107-117; Mazzei 2005; Marcattili 2011.

[27] Si rimanda, a questo proposito, ai dati censiti in *CHRR*. Cfr. anche Welch 2015, 79.

[28] Welch 2015, 95.

[29] Ercolani Cocchi 2004, 51; Lucchelli - McClintock - Rohr Vio 2025, 101-102.

Rimanendo nell'ambito della documentazione numismatica, circa settant'anni dopo la sua prima attestazione, il soggetto figurativo introdotto sulle coniazioni argentee di Lucio Titurio Sabino negli anni della guerra sociale ricomparve una seconda e ultima volta, per quanto noto, in un'emissione tresvirale battuta dalla zecca di Roma nella prima età augustea.

Le monete in questione (*RIC*² I 299), prodotte nel 19 o nel 18 a. C.[30], appartengono a una serie di nominali in metallo prezioso firmata dal *IIIvir monetalis* Publio Petronio Turpiliano, caratterizzata da un repertorio iconografico piuttosto variegato, nel quale prevalgono tipi dedicati all'esaltazione personale del *princeps* e alla celebrazione dei successi della sua azione politica (corona civica e rami di alloro, Augusto su biga trainata da elefanti, Parto inginocchiato nell'atto di restituire le insegne romane perdute a Carre, Armeno rappresentato in posa di sottomissione), affiancati da rimandi a divinità di tradizione italica (*Liber*, *Feronia*) e a figure della mitologia greco-ellenistica (*Pan*, satiro, sirena, Pegaso).

Nell'ambito della serie monetale, la scena del supplizio di Tarpeia compare, insieme all'indicazione del nome e della carica del magistrato, TVRPILIANVS IIIVIR, sul rovescio di una coniazione di denari, contraddistinta invece sul dritto dalla raffigurazione della testa del *princeps* verso destra, a capo scoperto, accompagnata dalla legenda CAESAR AVGVSTVS (**fig. 2**).

Sul denario di Turpiliano, la figura di Tarpeia è rappresentata frontalmente, vestita di una tunica stretta in vita e con i capelli lunghi e sciolti, semisepolta in un ammasso di scudi di forma ovale o circolare; la posizione è eretta e le braccia sono aperte e sollevate verso l'alto.

Sul versante della strutturazione iconografica, pur essendo evidente il ricorso a un medesimo modello iconico, emergono differenze rilevanti nella costruzione del tipo monetale del frangente augusteo rispetto all'impostazione della scena proposta in precedenza sui rovesci delle emissioni di Titurio Sabino. La composizione del rovescio di Petronio Turpiliano, incentrata esclusivamente sull'immagine di Tarpeia, appare semplificata in maniera sensibile: non solo mancano le figure dei guerrieri sabini, fissati nell'atto di gettare gli scudi contro la giovane, ma risultano altresì assenti i riferimenti alla dimensione celeste del personaggio, costituiti dalla stella a sei raggi e dal crescente lunare. I due

[30] Cfr. Küter 2014, 21.

simboli astrali, scorporati dalla raffigurazione del supplizio di Tarpeia – poiché non più funzionali alla connotazione morale della protagonista della scena, come si vedrà oltre – compaiono tuttavia come motivo autonomo sul rovescio di un'altra coniazione di denari emessa dallo stesso Turpiliano (*RIC*² I 300) (**fig. 3**), dove potrebbero avere rappresentato un riferimento al concetto di *aeternitas*, ossia alla predestinazione del popolo romano[31].

Fatta eccezione per quest'ultimo tipo, la presenza del supplizio di Tarpeia sul denario di Publio Petronio Turpiliano, apparentemente priva di nessi con gli altri soggetti raffigurati nella serie, è stata interpretata secondo diverse prospettive[32].

A questo proposito, una lettura forse fin troppo immediata della scelta tipologica ha suggerito la possibilità di un richiamo, a livello fonetico, tra il nome di Tarpeia e il *cognomen* del magistrato responsabile dell'emissione, Turpilianus[33]. Parallelamente, la ripresa della scena, legata al ciclo leggendario dei rapporti tra Romani e Sabini, avrebbe potuto alludere a una presunta origine sabina della famiglia del *IIIvir monetalis*, come nel caso di Titurio[34].

La limitata forza esplicativa di queste spiegazioni ha però indotto a inquadrare la rappresentazione di Tarpeia come parte integrante di un discorso iconografico saldamente ancorato al contesto storico-politico del principato di Augusto.

D'altro canto, occorre considerare la qualificazione nettamente negativa della figura di Tarpeia nella letteratura latina di età augustea. Livio (1.11.6-8), in continuità con la linea di condanna fissata nella prima annalistica, riproponeva innanzitutto la versione della traditrice venale, mossa dalla cupidigia per i bracciali d'oro e gli anelli gemmati portati dai Sabini al braccio sinistro, pur ricordando come, secondo alcuni, la giovane avrebbe invece chiesto esplicitamente in cambio ai nemici i loro scudi (1.11.9). Diversamente, nella rilettura di Properzio (4.4), il tradimento era invece ascritto alla passione irrefrenabile per Tito Tazio.

---

[31] Ercolani Cocchi 2004, 54.

[32] Lucchelli - McClintock - Rohr Vio 2025, 72-75.

[33] Wallace-Hadrill 1986, 77; Welch 2015, 165.

[34] Morel 1962, 38; Welch 2015, 165. In questa prospettiva, appare tuttavia opportuno rimarcare come la scena rappresentata sul denario di Publio Petronio Turpiliano risulti priva del riferimento alla componente propriamente 'sabina', rappresentata dai due nemici intenti a scagliare gli scudi contro Tarpeia.

In questo senso, la raffigurazione dell'epilogo della vicenda di Tarpeia sul denario di Turpiliano è stata dunque collegata all'incipiente programma legislativo augusteo in materia di costumi e di morale. Tarpeia si sarebbe così configurata come un *exemplum* negativo di aspirazione smodata al lusso o di licenziosità sessuale, comportamenti riprovevoli che i provvedimenti del *princeps* miravano a reprimere; l'evocazione visiva del supplizio inflitto alla giovane su monete coniate nel 19/18 a.C. avrebbe pertanto potuto esercitare una funzione dissuasiva nei confronti di coloro che fossero stati inclini a trasgredire le norme di condotta promosse da Augusto[35].

In un'ottica parzialmente analoga, un'altra corrente interpretativa ha avanzato una lettura del tipo monetale imperniata sul tema del tradimento politico e della sua sanzione, secondo cui nella rappresentazione di Tarpeia si sarebbe potuta riflettere l'immagine paradigmatica del 'traditore' di Roma e del *princeps*, colto nell'atto di subire il giusto castigo. Con riferimento al contesto storico coevo, la scena avrebbe potuto quindi richiamare le misure adottate contro quanti avevano congiurato ai danni di Augusto, puniti con la morte, assumendo al contempo una valenza deterrente nei confronti di eventuali futuri cospiratori[36].

Su queste basi, ma su un piano più generale, nel clima ideologico della prima età augustea, successiva alla conclusione delle guerre civili e alla restituzione della *res publica*, a parere di chi scrive, appare suggestiva l'ipotesi di una rielaborazione della rappresentazione monetale del supplizio di Tarpeia orientata in senso antiantoniano.

In altri termini, nel quadro di una serie monetale largamente dedicata all'enfatizzazione delle azioni compiute dal *princeps* in favore della *res publica*, il recupero strumentale della vicenda di Tarpeia, giovane romana punita con la morte per avere tradito i propri concittadini, potrebbe aver concorso alla condanna definitiva della figura (e della memoria) di Marco Antonio, presentato nella costruzione ideologica del primo Principato come il Romano traditore dei Romani per eccellenza.

---

[35] Lucchelli - McClintock - Rohr Vio 2025, 75.

[36] Evans 1992, 128-129; Welch 2015, 165-166; Vacinová 2024, 56, 61. Nel periodo precedente e fino a ridosso dell'emissione del denario di Turpiliano, erano già stati giustiziati, per aver cospirato contro il *princeps*, Marco Emilio Lepido, figlio del triumviro, nel 30 a.C., Fannio Cepione e Lucio Licinio Murena, tra il 23 e il 22 a.C., e Marco Egnazio Rufo, proprio nel 19 a.C. Altri esponenti dell'aristocrazia furono condannati o colpiti da provvedimenti punitivi negli anni successivi.

Fondato sulla scomposizione e sulla comparazione degli elementi iconografici ed epigrafici, integrato dall'analisi complessiva delle serie di pertinenza e dei rispettivi contesti storico-politici, nonché valutato in rapporto con l'evoluzione della tradizione storiografico-letteraria del mito, l'esame delle due occorrenze monetali relative alla rappresentazione dell'uccisione di Tarpeia ha dunque permesso di ricostruire le differenti declinazioni di significato del soggetto monetale, mettendo in luce i processi di semantizzazione e risemantizzazione che ne hanno caratterizzato l'utilizzo tra il periodo della guerra sociale e la prima età augustea.

Bibliografia

Assenmaker 2016 = P. Assenmaker, *Zur Datierung der stadtrömischen Münzprägungen der Jahre 88-82*, in F. Haymann, W. Hollstein, M. Jehne (Hrsgg.), *Neue Forschungen zur Münzprägung der Römischen Republik*, Bonn, 99-123.

Buongiorno 2021 = P. Buongiorno, *Precipizio e castigo. Forme, funzioni e mitologie delle* deiectiones e saxo *in Roma antica*, *Quaderno di storia del penale e della giustizia*, 3, 111-129.

Caccamo Caltabiano 2007 = M. Caccamo Caltabiano, *Il significato delle immagini. Codice e immaginario della moneta antica*, Semata e signa 4, Reggio Calabria.

Carettoni 1961 = G. Carettoni, *Il fregio figurato della Basilica Emilia*, *Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte* 19, 5-78.

CHRR = K. Lockyear, *Coin Hoards of the Roman Republic Online*: <http://numismatics.org/chrr>.

Coarelli 1985 = *Il Foro Romano*, II, *Periodo repubblicano e augusteo*, Roma.

de Callataÿ 2018 = F. de Callataÿ, *L'iconographie des monnaies grecques: brève historiographie et présentation des principales problématiques*, in P.P. Yossif, F. de Callataÿ, R. Veymiers (eds.), *TYΠOI. Greek and Roman Coins Seen through Their Images*. Noble *Issuers,* Humble *Users? Proceedings of the International Conference Organized by the Belgian and French Schools at Athens, 26-28 September 2012*, Liège, 29-56.

Ercolani Cocchi 2004 = E. Ercolani Cocchi, Aeternitas *e il crescente lunare in età repubblicana, ovvero: la riabilitazione di* Tarpeia,

in M. Caccamo Caltabiano, D. Castrizio, M. Puglisi (a cura di), *La tradizione iconica come fonte storica. Il ruolo della numismatica negli studi di iconografia. Atti del I Incontro di Studio del* Lexicon Iconographicum Numismaticae *(Messina, 6-8 marzo 2003)*, Semata e signa 1, Reggio Calabria, 47-73.

Evans 1992 = J.D. Evans, *The Art of Persuasion. Political Propaganda from Aeneas to Brutus*, Ann Arbor.

Farney 2007 = G.D. Farney, *Ethnic Identity and Aristocratic Competition in Republican Rome*, Cambridge.

Forsythe 1990 = G. Forsythe, *The Tribal Membership of the Calpurnii Pisones*, *ZPE*, 83, 293-298.

Freyberger - Ertel 2016 = K.S. Freyberger, C. Ertel, *Die Basilica Aemilia auf dem Forum Romanum in Rom: Bauphasen, Rekonstruktion, Funktion und Bedeutung*, Sonderschriften. Deutsches Archäologisches Institut Rom 17, Wiesbaden.

Kampen 1991 = N. Kampen, *Reliefs of the Basilica Aemilia: A redating*, *Klio* 73, 448-458.

Kemmers 2022 = F. Kemmers, *Coin Iconography and Social Practice in the Roman Empire*, in L.K. Cline, N.T. Elkins (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Imagery and Iconography*, New York, 339-357.

Kränzle 1994 = P. Kränzle, *Der Fries der Basilica Aemilia*, *Antike Plastik*, 23, 93-130.

Krmnicek - Elkins 2014 = S. Krmnicek, N.T. Elkins, *Dinosaurs, Cocks, and Coins: An Introduction to 'Art in the Round'*, in N.T. Elkins, S. Krmnicek (eds.), '*Art in the Round*'. *New Approaches to Ancient Coin Iconography*, Tübinger Archäologische Forschungen 16, Rahden/Westf, 7-22.

Küter 2014 = A. Küter, *Zwischen Republik und Kaiserzeit: die Münzmeisterprägung unter Augustus*, Berliner numismatische Forschungen. Neue Folge 11, Berlin.

Laignoux 2014 = R. Laignoux, *Frapper monnaie entre 49 et 31 av. J.-C. : les guerres civiles romaines comme laboratoire d'unification monétaire*, in J. Dubouloz, S. Pittia, G. Sabatini (éds.), *L'*imperium Romanum *en perspective. Les savoirs d'empire dans la République romaine et leur héritage dans l'Europe médiévale et moderne*, Besançon, 147-169.

Lucchelli - McClintock - Rohr Vio 2025 = T.M. Lucchelli, A. McClintock, F. Rohr Vio, *Tarpeia. Tradimento e* fides*: una storia esemplare di violenza*, Bologna.
Marcattili 2011 = F. Marcattili, *Moles Martis, il* turpe sepulcrum *di Tarpea e la Luna dell'Arx*, *BCAR*, 112, 7-33.
Mattingly 1982 = H.B. Mattingly, *The Management of the Roman Republican Mint*, *AIIN*, 29, 9-46.
Mazzei 2005 = P. Mazzei, *Iuno Moneta – Tarpea*, *RCCM*, 47.1, 23-79.
Meadows - Williams 2001 = A. Meadows, J. Williams, *Moneta and the Monuments: Coinage and Politics in Republican Rome*, *JRS*, 91, 27-49.
Morel 1962 = J.-P. Morel, *Thèmes sabins et thèmes numaïques dans le monnayage de la République romaine*, *MEFR*, 74.1, 7-59.
Neel 2019 = J. Neel, *Tarpeia the Vestal*, *JRS*, 109, 103-130.
Neel 2020 = J. Neel, *Titurius Sabinus, Mithridates, Sulla, and Vergil: Tarpeia in the Context of 88 BCE*, *MAAR*, 65, 1-42.
Neel 2024 = J. Neel, *The Tomb of Tarpeia*, *Eugesta*, 14: <https://www.perenrevues.fr/eugesta/1560>.
Perassi 2019 = C. Perassi, *Recensione a P.P. Iossif, F. de Callataÿ, R. Veymiers (ed. by), TYΠOI. Greek and Roman Coins Seen Through Their Images. Noble Issuers, Humble Users? Proceedings of the International Conference Organized by the Belgian and French Schools at Athens, 26-28 September 2012 […]*, *RIN*, 120, 389-400.
Picard 1957 = G.C. Picard, *Les trophées romains. Contribution à l'histoire de la religion et de l'art triomphal de Rome*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 187, Paris.
*RIC*² I = C.H.V. Sutherland, *The Roman Imperial Coinage*, I, *From 31 BC to AD 69*, London, 1984 (seconda edizione rivista).
RRC = M.H. Crawford, *The Roman Republican Coinage*, I-II, Cambridge, 1974.
Taylor 2013² = L.R. Taylor, *The Voting Districts of the Roman Republic. The Thirty-Five Urban and Rural Tribes*, With updated material by Jerzy Linderski, Papers and Monographs of the American Academy in Rome 34, Ann Arbor (ed. or. Papers and Monographs of the American Academy in Rome 20, Ann Arbor, 1960).

Vacinová 2017 = L. Vacinová, *The Punishment of Tarpeia and Its Possible Iconographic Inspiration*, *AUC Philologica*, fasc. 2 (2017), 43-55.

Valentini 2011 = A. Valentini, Novam in femina virtutem novo genere honoris*: le statue femminili a Roma nelle strategie propagandistiche di Augusto*, in C. Antonetti, G. Masaro, A. Pistellato, L. Toniolo (a cura di), *Comunicazione e linguaggi. Contributi della Scuola di Dottorato in Scienze Umanistiche, Indirizzo in Storia antica e Archeologia*, Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente – Università Ca' Foscari Venezia, Padova, 197-238.

Wallace-Hadrill 1986 = A. Wallace-Hadrill, *Image and Authority in the Coinage of Augustus*, *JRS*, 76, 66-87.

Welch 2015 = T.S. Welch, *Tarpeia: Workings of a Roman Myth*, Columbus.

Woytek 2012 = B.E. Woytek, *The Denarius Coinage of the Roman Republic*, in W.E. Metcalf (ed.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*, Oxford, 315-334.

Woytek 2022 = B.E. Woytek, *Coin Iconography and Social Practice in the Roman Republic*, in L.K. Cline, N.T. Elkins (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Imagery and Iconography*, New York, 315-338.

Zanin 2025 = M. Zanin, *I triumviri monetali degli anni 150-70 a.C. ca.*, Antiquitas 1.81, Bonn.

Didascalie immagini

Fig. 1 – Denari di Titurio Sabino, zecca di Roma, c. 89 a.C. (cfr. *RRC*, nn. 344/2b-344/2c) © Gorny & Mosch Giessener Münzhandlung (Gorny & Mosch Giessener Münzhandlung, Online Auction 2026/1, 22.01.2026, n. 533); © Auctiones GmbH (Auctiones GmbH, eAuction #26, 18.05.2014, n. 42).

Fig. 2 – Denario di Augusto/Publio Petronio Turpiliano (*IIIvir monetalis*), zecca di Roma, c. 19 o 18 a.C. (cfr. *RIC*² I, n. 299) © Classical Numismatic Group (Classical Numismatic Group, Triton XXIII, 14.01.2020, n. 652).

Fig. 3 – Denario di Augusto/Publio Petronio Turpiliano (*IIIvir monetalis*), zecca di Roma, c. 19 o 18 a.C. (cfr. *RIC*² I, n. 300) ©

Classical Numismatic Group (Classical Numismatic Group, Auction 126, 28.05.2024, n. 651).



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 535-556
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.535

ARCADIA IN THE *AENEID*[*]

Lee FRATANTUONO[**]
(Maynooth University, Maynooth, Co. Kildare, Ireland)

Key words: *Virgil,* Aeneid*, Arcadia, Evander, Pallas, Hercules.*

Abstract: *References to Arcadia and the Arcadians occur several times in the second, Iliadic half of Virgil's* Aeneid*, and once in the first. Most prominently, Arcadia is cited in connection to Aeneas' ally Evander and his ill-fated son Pallas. Close consideration of all of the Arcadia passages in Books 7-12 of the epic reveals a careful progression and arrangement of references, of particular interest to the study of the image of Arcadia in Augustan poetry, especially in view of the common perception of the region as a byword for idyllic, pastoral escapism.*

Cuvinte-cheie: *Vergiliu,* Eneida*, Arcadia, Evandru, Pallas, Hercule.*

Rezumat: ***Arcadia în* Eneida**. *Referiri la Arcadia şi la arcadieni apar de mai multe ori în a doua jumătate, de inspiraţie din* Iliada*, a* Eneidei *lui Vergiliu şi o singură dată în prima parte. Cel mai pregnant, Arcadia este menţionată în legătură cu aliatul lui Enea, Evandru, şi cu fiul său nefericit, Pallas. O analiză atentă a tuturor pasajelor referitoare la Arcadia din cărţile 7-12 ale epopeii relevă o progresie şi o organizare atentă a referinţelor, deosebit de interesante pentru studiul imaginii Arcadiei în poezia augustană, mai ales având în vedere percepţia comună a regiunii ca simbol al evadării idilice şi pastorale.*

The central Peloponnesian region of Arcadia is mentioned a number of times in the second half of Virgil's *Aeneid*, and but once in the first.[1] We shall endeavor to proceed through these references,

[*] This paper is offered in grateful honor of Professor Nelu Zugravu of the Alexandru Ioan Cuza University, who has done so much for the study of ancient history and classical philology in Romania, and whose scholarship has been a great inspiration.

[**] Lee.Fratantuono@mu.ie

[1] See further here D. Musti, *Arcadi*, in *EV* I, 270-272; A. Rinaldi, *Arcadia*, in *EV* I, 272-285. R. Jenkyns, *Arcadia*, in R.F. Thomas and J.T. Ziolkowski, eds., *The Virgil Encyclopedia*, Volume II, Malden, Massachusetts, Wiley-Blackwell, 2014, 117, the same author's *Virgil and Arcadia*, *JRS*, 79, 1989, 26-39; E. Schmidt, *Arkadien: Abenland und Antike*, *A&A*, 21.1, 1975, 36-47; and M. Cruz Cardete del

seeking to glean a better understanding of Virgil's purpose in alluding to Arcadia in his epic, with a particular eye to Arcadia's significance for the portrayal of the poet's vision of Trojan *versus* Italian cultural identity, not least with respect to the question of the heralded Roman amalgam that is the subject of the climactic divine discussion of Book XII.[2] This investigation will prove to be useful in analyzing certain features of Virgil's depiction of the progress of the war in Latium, not least the single combat at the close of the epic. Above all, it will illustrate how the *Aeneid* is marked by a requiem not only for Troy, but also for Arcadia.

"Arcadia" is often associated more or less vaguely with a pastoral ideal in works of literature from antiquity to the present day.[3] "Arcadia was to become a symbol of pastoral idyll and innocent love, and this idea has been read back into *E.* [*Eclogues*]. In reality, it derives from Jacopo Sannizaro's *Arcadia* (ca. 1500), which influenced other popular works, notably Sir Philip Sidney's *Arcadia*."[4] The depiction of Arcadia in Virgil's *Aeneid*, we shall discover, situates aspects of pastoral idealization in a context of war and violence as part of a carefully wrought commentary on Roman identity as well as the struggle of heroes to confront madness, fury, and rage.

We begin our examination of Virgil's Arcadian passages at the memorial games in honor of Sicily, with the list of the contestants in the foot race:

> *hunc Salius simul et Patron, quorum alter Acarnan,*
> *alter ab Arcadio Tegeaeae sanguine gentis* (V, 298-9)[5]

Olmo, *La Arcadia de Virgilio: Una vision desde la historia Antigua*, *Aevum*, 91/1, 2017, 105-127. Not surprisingly, most of the work devoted to Arcadia in Virgil has centered on the *Eclogues* and *Georgics*; our attention will be focused on the *Aeneid*.

[2] Jenkyns 2014, p. 117 notes correctly that Virgil inherited the tradition that Evander was Arcadian; for him, Evander's Arcadian pedigree "seems to have no larger significance." Our purpose will be to seek to illustrate that Arcadia is, in fact, of great importance for Virgil's epic program.

[3] A. Corso, *The Birth and Development of the Idealized Concept of Arcadia in the Ancient World*, Oxford, Archaeopress Publishing Ltd, 2022 is an indispensable guide here.

[4] Jenkyns 2014, p. 117.

[5] Quotes from the epic are taken from G.B. Conte, ed., *Publius Vergilius Maro: Aeneis*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2019 (*editio altera*).

Which is which? The indices of proper names to Conte's Teubner, Geymonat's editions,[6] and Mynors' Oxford text[7] confidently label Salius as *Acarnan* and Patron as *Arcadius*. With equal certainty, the Madrid edition of Rivero *et al*. says the reverse.[8] Probably better is Binder's commentary observation here: "… welcher von beiden aus dem westgriechischen Akarnanien und welcher aus Arkadien stammt, ist nicht zu entschieden."[9] Readers may enjoy (or be exasperated by) different designations for these two heroes in different sources. I would argue that there is a neat ABBA chiasmus (*Salius – Patron – Acarnan – Arcadio*), and the more important character (Salius) receives the longer description. But the decisive evidence comes from Servius *auctus*, who references an Arcadian Salius as part of his comment on the Salii at the Herculean rites at Pallanteum.[10]

Salius' story is simple and quasi-comic, though it proves to be darker in import in view of later developments. He is clearly in second place in the foot race, when the lead runner Nisus slips and falls. Nisus quickly thinks of the success of his beloved Euryalus, who is in third place. He trips Salius, thus ensuring Euryalus' victory. There are complaints about the fairness of the race, and in the end Aeneas diplomatically and good-humoredly appeases everyone in the matter of prizes and honors.

---

[6] M. Geymonat, ed. *P. Vergili Maronis Opera*. Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2008 (*editio altera*). Sabbadini labels Patron as *Acarnan* in his index, while refraining from identifying any of the Salii.

[7] R.A.B. Mynors, ed., *P. Vergili Maronis Opera*, Oxford, 1969 (corrected reprint, 1972).

[8] L. Rivero García et al., edd. *Publio Virgilio Marón: Eneida, Volumen II (Libros IV-VI)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011.

[9] G. Binder, *P. Vergilius Maro Aeneis: Ein Kommentar, Band 2 Kommentar zu Aeneis 1-6*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 2019, 421. Cf. also C. Saunders, *Sources of the Names of Trojans and Latins in Vergil's* Aeneid, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 71, 1940 537-555 (Salius = Arcadian), and Conington *ad loc*. The school text C. Jenney, Jr., R.V. Scudder, and D.D. Coffin, *Fourth Year Latin*, Boston, Allyn and Bacon, Inc., 1984 labels Salius as the *Acarnan*, while calling Patron simply "a companion of Aeneas." Better is G.F.V. Lund: "*alter Acarnan*] gjælder *Patron*, der skal være en af de Ledsagere, som Helenus gav Æneas fra Epirus (III, 470)" (*P. Vergili Maronis Aeneis I Del: I-VI Bog*, Kjöbenhavn, G.A. Reitzels Forlag, 1874).

[10] See *ap*. VIII, 285, with G. Ramires and M. Lafond, eds., *Servius: Commentaire sur l'Énéide de Virgile, Livre VIII*, Paris, Les Belles Lettres, 2022.

The plot thickens. Let us take Salius to be the Arcadian at the race. He is accorded a verse that highlights his Arcadian, Tegean origin.[11] Are there two heroes of the same name in the epic? Is the second a Rutulian who slays Thronius, before being slain in turn by Nealces? Let us consider this second passage, which comes from the battles of Book X (in which the Arcadians play a prominent role):

> *... et Lycius processerat Agis,*
> *quem tamen haud expers Valerus uirtutis auitae*
> *deicit; at Thronium Salius, Saliumque Nealces*
> *insignis iaculo et longe fallente sagitta.* (X, 751-4)

The battle scene is interesting. It is one of those obituary rosters that repays closer consideration. Agis (whose name has Spartan associations) is explicitly identified as a Lycian; he is slain by Valerus, whose name recalls that of the Valerian *gens*. What of the provenance of Valerus, Salius, Thronius, and Nealces? Conte's Teubner, for example, simply says that they are Etruscan (Valerus), Rutulian (Salius), and Trojan (Thronius and Nealces). Peter Knox notes on Thronius that "the name is Greek, like that of the others killed by Turnus' Italian allies in this scene"; he suggests a connection with Thronium in Locri, or its Thesprotian colony.[12]

I would tentatively propose that the Salius of Book X is identical to the Salius of Book V. I think the adversative conjunction (X, 753 *at*) distinguishes between the successful action of Turnus' ally Valerus and then that Aeneas' ally Salius, who in turn is slain almost at once (and by surprise) by Nealces. In the battle scene, Salius is slain from afar (X, 754); he is felled immediately in the wake of his killing of Thronius, with the elegant polyptoton of *Salius, Saliumque* helping to enact the rapidity of his change of fortune. The name "Nealces" is fitting for someone who slays a recent victor: Nealces is the "New Strength" that dethrones, as it were, the old.

Certainly there is room for debate as to the provenance of this or that hero. What I would highlight is that the Salius of the foot race

[11] For commentary on the foot race see R.D. Williams, ed., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Quintus*, Oxford, 1960, and L.M. Fratantuono and R.A. Smith, *Virgil, Aeneid 5: Text, Translation, and Commentary*, Leiden-Boston, Brill, 2015, *ad loc.*

[12] Thomas-Ziolkowski 2014, Volume 3, 1266.

and the Salius of the battle scene are both victims of what could be termed unfair circumstances. Nisus trips Salius at the race to help his beloved Euryalus (V, 334-6). The Salius of X, 753-4 is shot down from afar while he is focused on Thronius. To the degree that we think of the leaping Salii when we hear of Salius, the fact of his fall at the race takes on additional significance.

Let us not, however, be too hasty. For the reader who finishes the first half of the *Aeneid*, Arcadia is associated only with an unfortunate contestant in the foot race. Ultimately, he is awarded the pelt of a Gaetulian lion (V, 351-2). The gift is significant, admittedly, if we think of Herculean associations, such as the recollection of the labor of the Nemean lion in the Salian hymn sung at Pallanteum (VIII, 294-5). Arcadian Salius is associated with the tradition of the Salii (cf. VIII, 285-305). He prefigures what we learn of Arcadian cult practices and traditions in honor of the god Book VIII, especially when we recall his leonine prize.[13]

To summarize: "Salius" is a name that evokes the Salii and Arcadian rites in honor of Hercules. In Virgil, the character Salius is tripped at the foot race and deprived of his victory; in battle, at the moment of success over one opponent, he is cut down unawares by another. For the first half of the *Aeneid*, the only mention of Arcadia comes in connection to this ill-fated runner and combatant, who serves to prefigure ominous events to come.

After this fleeting but noteworthy reference to Arcadia in Book V, we next hear of Arcadia in Book VIII, the book in which we meet Arcadian Evander and his doomed son Pallas. The idealized world of rural life is highlighted in this second-shortest book of the poem (we may note, for instance, Evander's admonition to Aeneas at VIII, 362-5 about not succumbing to riches as he welcomes him to his humble abode), though a darker picture emerges as we learn of the current state of conflict in Italy, and as we hear of the past encounter of Hercules and Cacus.[14] There are six Arcadian citations in the book.[15] The

[13] On Hercules in the epic see L. Fratantuono, *Virgil's Hercules: Echoes of Civil Strife and Duality*, *Acta Universitatis Carolinae Philologica*, 2, 2024, 93-110.

[14] On how Book VIII juxtaposes the green world of nature with the glittering gold of regal glory and martial splendor, see D. Quint, *Culture and nature in Book 8 of the* Aeneid, *MD*, 75, 2015, 9-47.

[15] On passages from this book note further P.T. Eden, *A Commentary on Virgil, Aeneid VIII*, Leiden, Brill, 1975, and L.M. Fratantuono and R.A. Smith, *Vir-*

first is an introductory, powerful statement of Arcadian identity, offered to Aeneas by the river god Tiberinus:

> *Arcades his oris, genus a Pallante profectum,*
> *qui regem Euandrum comites, qui signa secuti,*
> *delegere locum et posuere in montibus urbem*
> *Pallantis proaui de nomine Pallanteum.* (VIII, 51-4)

The name of Pallas resounds in this proud passage.[16] At its core is a reminder of how Greeks founded cities in Italy, a key element in the connections between Arcadia and the future Rome.[17] "The tradition regarding Pallas is confused, aetiological, and meager in the extreme."[18] The eponymous hero Pallas shares a name with Evander's son, as if things come full circle with the coming of age of the doomed young warrior. *Pallante*, *Pallantis*, *Pallanteum*: three times a form of the name rings out, heralding ultimately the important role played in the epic by the Arcadian Pallas.

Aeneas makes his way to Evander's Pallanteum, arriving on a fortuitous day:

> *Forte die sollemnem illo rex Arcas honorem*
> *Amphitryoniadae magno diuisque ferebat*
> *ante urbem in luco …* (VIII, 102-4)

There are celebrations in honor of Hercules, the hero who slew the monster Cacus on his return from the labor of the cattle of Geryon. Evander is the *rex Arcas* who oversees the sacred rites of the god.

Soon enough Aeneas acknowledges what might be considered a major source of awkwardness in his interaction with Evander, namely the Greek invasion and conquest of Troy. But he is not troubled by Evander's Arcadian origins, not even given the fact that there are links between Arcadian Evander and the sons of Atreus:

---

gil, Aeneid 8: Text, Translation, and Commentary, Leiden-Boston, Brill, 2018, *ad loc.*

[16] For a helpful discussion of this passage note T.A. Wimperis, *Constructing Communities in Vergil's Aeneid: Cultural Memory, Identity, and Ideology*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2024, 67-8.

[17] The historical background is surveyed by J.P. Small, *Cacus and Marsyas in Etrusco-Roman Legend*, Princeton, 1982, 8-9.

[18] W. Clausen, *Virgil's Aeneid: Decorum, Allusion, and Ideology*, Munich-Leipzig, K. G. Saur, 2002, 168.

non equidem extimui Danaum quod ductor et Arcas
quodque a stirpe fores geminis coniunctus Atridis (VIII, 129-30)

Aeneas proceeds to detail the family associations of Electra's son Dardanus (the grandson of Atlas) and the Arcadian descent from Atlas' daughter Maia and her son Mercury (VIII, 134-42). For Aeneas, in summation the Trojans and the Arcadians are two branches of the same family (VIII, 142 *sic genus amborum scindit se sanguine ab uno*). They are natural allies according to the rationale that Aeneas outlines to his Arcadian host.

In the wake of the aforementioned Herculean rites and the appearance of the Salii, Evander takes Aeneas on a tour of what Virgil's audience pridefully recognizes as the site of the future Rome. It is arguably the most memorable episode from their time together. Several sites of future fame are surveyed (this is ancient history in the future tense, as it were), including a sacred grove of the Capitol:

hoc nemus, hunc inquit frondoso uertice collem
(quis deus incertum est) habitat deus: Arcades ipsum
credunt se uidisse Iouem, cum saepe nigrantem
aegida concuteret dextra nimbosque cieret. (VIII, 351-4)

We find ourselves in a numinous locale that the Arcadians believe is a haunt of Jupiter. These verses are curious, deliberately mysterious, and ambiguous in their wording. The simple declarative statement about the dwelling place of a god is joined with an equally simple acknowledgment that the identity of the god is uncertain. Indeed, the statement about uncertainty precedes the Jovian reference. The Arcadians say that Jupiter has been seen in the environs, namely when he shakes his aegis and rouses a storm (not the most serene of circumstances). But there is no question that Evander expresses doubt as to the god's identity.[19] This passage constitutes a good example of a text that we shall recall soon enough, a scene whose possible significance is appreciated fully only in hindsight.

In terms of Aeneas' military operations against Turnus and his allies, what matters in the immediate is securing Arcadian support for the war effort. Aeneas' hope for an Arcadian alliance will be fulfilled.

[19] See Jenkyns 1998, 550-1 on the possible significance.

Cavalry forces will be supplied, both by Evander and by his son Pallas:

> *Arcadas huic equites bis centum, robora pubis*
> *lecta dabo, totidemque suo tibi nomine Pallas.* (VIII, 518-9)

The normal demands and expectations of the guest-friend relationship provide a potent context for exploring Aeneas' relationship with Evander.[20] Book VIII offers quiet moment of friendship, remembrance of shared lineage and invocation of ancient ties, as well as the recollection of the deeds of Hercules in the vicinity. His mind no doubt spinning with eagerness to prove himself, Pallas will command a cavalry contingent and accompany Aeneas to war.

Next we come to a poignant prayer by Evander, an appeal to the gods (Jupiter in particular) that will be recalled when the Arcadian king makes his lament over the bier of his slain son:[21]

> *at uos, o superi, et diuum tu maxime rector*
> *Iuppiter, Arcadii, quaeso miserescite regis*
> *et patrias audite preces. si numina uestra*
> *incolumem Pallanta mihi, si fata reseruant,*
> *si uisurus eum uiuo et uenturus in unum,*
> *uitam oro, patior quemuis durare laborem.* (VIII, 572-7)

The appeal to Jupiter in particular recalls Evander's remarks about the god on the (future) Capitoline. There may be a subtle detail here worthy of note. Arcadian Evander noted the Arcadian tradition that Jupiter was the god of the grove that he showed to Aeneas (VIII, 351-4). But he also expressed some reservations about the identity of the god. Now he makes a special prayer to the very god whose presence in the grove he had treated ambivalently. The audience has no doubt that the prayer will be less than efficacious.

Book IX is focused on events at the Trojan camp; the Arcadians (and Aeneas) play no role. But Aeneas' Arcadian allies figure pro-

[20] On hospitality in the *Aeneid* (with particular reference to this scene) see J.W. Jipp, *Divine Visitations and Hospitality to Strangers in Luke-Acts: An Interpretation of the Malta Episode in Acts 28:1-10*, Leiden-Boston, Brill, 121-2.

[21] On the persistent maintenance of Evander as a focal point in consideration of his son's death and the remembrance thereof see A.M. Seider, *Memory in Virgil's Aeneid: Creating the Past*, Cambridge, 2013, 148-9.

minently in the battle narrative of Book X, after the arrival of the hero and his young friend Pallas.[22] Aeneas learns from the nymph Cymodocea about the status of his camp as he makes his way back to the scene of battle. Ascanius is in a precarious position; he is aided by Arcadian cavalry and Etruscan allies, but Turnus is seeking to prevent their relief of the Trojan position:

> *at puer Ascanius muro fossisque tenetur*
> *tela inter media atque horrentis Marte Latinos.*
> *iam loca iussa tenent forti permixtus Etrusco*
> *Arcas eques; medias illis opponere turmas,*
> *ne castra iungant, certa est sententia Turno.* (X, 236-40)

These Arcadians are probably Evander's men, the two hundred cavalry sent in his name; Pallas is in command of another two hundred.[23] Arcadian cavalry units have traveled ahead of Aeneas and Pallas on land; the poet does not specify exactly how many went by land and how many by water. Practically speaking, likely all of them headed out swiftly on foot, with only Pallas at Aeneas' side for the river journey.

At one juncture of the ensuing engagement, the Arcadians suffer a reversal:

> *At parte ex alia, qua saxa rotantia late*
> *impulerat torrens arbustaque diruta ripis,*
> *Arcadas insuetos acies inferre pedestris*
> *ut uidit Pallas Latio dare terga sequaci,*
> *aspera aquis natura loci dimittere quando*
> *suasit equos, unum quod restat egenis,*
> *nunc prece, nunc dictis uirtutem accendit amaris* (X, 362-8)

Pallas sees that his cavalry forces are buckling under Latin pressure in rough country; indeed, they have dismounted and are now in flight. Unaccustomed to infantry battles, they have only succeeded in

[22] On citations from this book note especially S.J. Harrison, *Vergil: Aeneid 10*, Oxford, 1991, *ad loc.*

[23] Cf. R.D. Williams, *The Aeneid of Virgil, Books 7-12*, London, Macmillan Education Ltd, 1973, *ad loc.*

making a bad situation worse by surrendering their horses.[24] Pallas rhetorically asks them where they expect to go:

> *ecce maris magna claudit nos obice pontus;*
> *deest iam terrae fugae: pelagus Troiamne petamus?* (X, 377-8)

"Troy" here is probably Aeneas' camp. But certainly one thinks of the ruined city of Priam. Aeneas' Trojans have no home in Asia Minor, and Pallas in some sense views the war that he has enthusiastically joined as a struggle for very existence in central Italy. Whether *Troia* is an imperiled camp or a destroyed city is an academic question; the point in the immediate is that the Arcadians must rally. Pallas' reference to Troy is powerful in context precisely because it shows the pride that the young Arcadian hero takes in the realm of his ally. And it may prove to be another passage that we shall recall soon enough.

Amid his ensuing *aristeia*, Pallas' men are moved by his words of encouragement and reproach:

> *Arcadas accensos monitu et praeclara tuentis*
> *facta uiri mixtus dolor et pudor armat in hostis.* (X, 397-8)

The Arcadians see Pallas' outstanding deeds, and they feel shame as well as sorrow. The *pudor* is easy to explain. The *dolor* is more complicated. In part, it may signal that Pallas' men are sorrowful as they see the inexperienced hero taking such risks. Masterfully, the poet crafts an atmosphere of impending doom.

Bloodshed abounds as the slaughter rages. The sanguinary scene is marked by a curious detail about Pallas' successes:

> *Tum Pallas biiugis fugientem Rhoetea praeter*
> *traicit. hoc spatium tantumque morae fuit Ilo:*
> *Ilo namque procul validam derexerat hastam,*
> *quam medius Rhoeteus intercipit, optime Teuthra,*
> *te fugiens fratremque Tyren, curruque volutus*
> *caedit semianimis Rutulorum calcibus arva.* (X, 399-404)

[24] Does the detail about Arcadian lack of familiarity with infantry tactics portend trouble for Pallas when he faces Turnus? Probably not; he performs ably in battle, until he meets a markedly superior foe.

The scene is one of typical battlefield complication. As Rhoeteus was fleeing Teuthras and his brother Tyres, he stumbled into the path of Ilus, who was Pallas' quarry. Rhoeteus dies, and Ilus is spared. The repetition of Ilus' name in the passage underscores its significance. Both Rhoeteus and Ilus have names associated with Troy.[25] The vignette sheds a rather different light on the image that Pallas invoked of "seeking Troy" (X, 377-8). It is likely that Pallas did not know the names of these targets. Throughout the epic's battle books, the mingling of names of different associations on various sides of the conflict serves in part to highlight the ultimately internecine nature of the conflict (under Roman rule, after all, all of these lands would be united). Ilus lives, but Rhoeteus dies; while aiming at one Rutulian (?) with a distinctively "Trojan" name, Pallas slays another.

The son of Evander is eager for battle, indeed too eager. Turnus has men fighting under him (or at least allied with him) with names associated with Trojan lore. Ilus was in fact the original name of Aeneas' son, as the poet has Jupiter note to Venus in a parenthesis:

> … *(Ilus erat, dum res stetit Ilia regno)* (I, 268)

Anne Rogerson[26] reads the present scene as reflective at least in part of the stereotypical rivalry of Roman brothers, with Pallas and Ascanius viewed as implicit contenders for the same status. I would emphasize the detail that while aiming (inadvertently) at one "Trojan," Pallas slays another. He does this in the immediate wake of asking his men where they think they can go if they flee. He asked if they were seeking "Troy" (camp or dead city) in their flight? Clearly Pallas venerates the storied history of Troy. And we may wonder what would have happened to the Arcadians, had Pallas survived the war and the house of Evander not been doomed to extinction. By the poem's end, we shall know definitively that Troy is dead (compare XII,

[25] Cf. the Rutulian "Rhoetus" of IX, 344-5 (killed by Euryalus during the night raid), and the homonymous Marsian king of X, 388 (whose Anchemolus is slain by Pallas); for adjectival forms of the name (= "Trojan") cf. III, 103-10 (Teucer's Rhoetean destination), V, 646 (Beroë as Rhoetean spouse of Doryclus), VI, 505-6 (Rhoetean locus of Deiphobus' cenotaph), and XII, 456 (Aeneas as Rhoetean leader).

[26] A. Rogerson, *Virgil's Ascanius: Imagining the Future in the Aeneid*, Cambridge, 2017, 197-8.

828 and 836). In the wake of Pallas' death, the same will shortly be true of Evander's Arcadia. Only vestiges, traditional relics, and the memories of both will survive.

Interestingly, the rejuvenated effort of Pallas' allies is compared to the devastating effects of scattered fires set by a *pastor* or shepherd as part of the normal cycle of agricultural labor (X, 405-11). Pallas is aided by this action, as the poet notes via apostrophe (X, 410-1 *non aliter socium uirtus coit omnis in unum / teque iuuat, Palla* ...). At this crucial juncture in the battle, Turnus' ally (Agamemnonian) Halaesus arrives on the scene.

Ilus was fortunate; Halaesus was not:

> *... dum texit Imaona Halaesus,*
> *Arcadio infelix telo dat pectus inermum.* (X, 424-5)

While trying to shield Imaon, Halaesus is slain. The scene somewhat recalls that of Pallas with his two "Trojan" targets, Ilus and Rhoeteus (at least in some regards). Pallas makes an appeal to the Tiber god (*pater Thybris*) before he strikes at Halaesus (X, 421-3). An unappreciated element here is the fact that Evander had connections to the Atridae, as Aeneas noted at VIII, 130. Halaesus was either the illegitimate son of Agamemnon, or a companion of the hero. Neither status would preclude Pallas' killing him in battle; there are Greeks on both sides of the war, and in the grim roster of battlefield actions it would be difficult to ascribe blame to Pallas for his action.

Pallas' men aid him in the manner of shepherds enkindling scattered summer blazes. For those inclined to think of Arcadia in association with idyllic pastoral imagery, Virgil is quick to offer the reminder of the realities and taxing work of ancient shepherding and landscape management.

This image of shepherds setting fires is recalled at XII, 587-92. In context, Aeneas' contemplation of setting fire to Latinus' city is compared to the action of a *pastor* who is trying to smoke out bees so as to secure their honey. Aeneas will not actually carry out the incendiary plan. The men fighting with Pallas are like a shepherd setting strategic fires, and they aid him in his successful, deadly work. The clock is ticking inexorably, however, on the young Arcadian's *aristeia*.

Pallas performs brilliantly, but Mezentius' son Lausus also deals death across the plain. Arcadians, Etruscans, and Teucrians are all slaughtered; the Arcadians are accorded the pathetic detail that they are the offspring of their land, in another reminder of how their future is imperiled:

> *sternitur Arcadiae proles, sternuntur Etrusci*
> *et uos, o Grais imperdita corpora, Teucri.* (X, 429-3)

Jupiter sees to it that Pallas and Lausus do not meet (X, 436-7). It is obvious that the son of Evander and the son of Mezentius are evenly, ideally matched. But the *fata* of both men ensure that they are destined to face greater foes (X, 438). This is the cue for Turnus' arrival. Soon enough, fear chills the hearts of Pallas' Arcadians:

> *frigidus Arcadibus coit in praecordia sanguis.* (X, 452)

The cold of fear contrasts effectively with the picture of flames whipped into a frenzy by summer winds. The arrival of Turnus essentially extinguishes the Arcadian fires. Before long, Pallas is slain in single combat.

Pallas' Arcadians are addressed by Turnus in the wake of their champion's death:

> *'Arcades, haec' inquit 'memores mea dicta referte*
> *Euandro: qualem meruit, Pallanta remitto.*
> *quisquis honos tumuli, quidquid solamen humandi est,*
> *largior. haud illi stabunt Aeneia paruo*
> *hospitia.' ...* (X, 491-5)

Turnus links Pallas' fate to the hospitality that the Arcadians have shown the Trojans; the reference to *hospitia* recalls the reception of Aeneas at Pallanteum in Book VIII. Turnus makes no objection to the idea of returning the body for honorable funeral rites. He does, however, make clear that Pallas has earned his fate (X, 492 *qualem meruit*).

The allusion to hospitality also may be connected to Pallas' own ineffectual appeal to Hercules just before he faces Turnus:

> *per patris hospitium et mensas, quas aduena adisti,*
> *te precor, Alcide, coeptis ingentibus adsis.* (X, 460-1)

Hercules is unable to help Pallas; his own father Jupiter consoles him, at least after a fashion (X, 466-72). To the extent that Halaesus plays the role of the Homeric Sarpedon in the drama of Pallas' battle exploits,[27] we are reminded of the encounter when Jupiter notes that he did not intervene to save his Trojan son. Jupiter appends the consolatory (?) reminder that Turnus' own *fata* await him (X, 471-2).

The aforementioned death of one Salius at X, 751-4 comes as part of a scene of general chaos and mutual slaughter on the battlefield later in the same book (X, 755-61 powerfully underscores the shared experience of violence and chaos with reference to both mortals and immortals). I would argue that the briefly mentioned Salius death scene – with its emphasis on his name via repetition – offers a deliberate coda to the narrative of Pallas' death. At the foot race, Arcadian Salius was tripped by a Trojan, and he lost his chance at victory. Nisus had been winning, but his unfortunate slip ensured that the Arcadian would win. Nisus' beloved Euryalus had been third (Salius had separated the lovers, as it were), and by tripping Salius, Nisus guaranteed an (unfair) victory for Euryalus. Salius was given a consolation prize of a lion pelt by a generous Aeneas. While Salius at the foot race prefigures the Salians who sing of Hercules the lion slayer in Pallanteum, the fact that he is tripped and loses his chance at first place heralds darker events in the epic, not least Hercules' inability to do anything to help the Arcadian hero who invoked the memory of the hospitality that the god had enjoyed at Pallanteum.

In connection with Pallas' requiem and the subsequent renewed fighting, the poet refers a few more times to the Arcadians in Book XI:[28]

> *... tum maesta phalanx Teucrique sequuntur*
> *Tyrrhenique omnes et uersis Arcades armis.* (XI, 92-3)

[27] So Harrison 1991, 164.

[28] See further *ad loc.* K.W. Gransden, *Virgil: Aeneid XI*, Cambridge, 1991; M. Alessio, *Studies in Vergil: Aeneid Eleven, An Allegorical Approach*, Québec City, Montfort & Villeroy, 1993; N.M. Horsfall, *Virgil, Aeneid 11*, Leiden-Boston, Brill, 2003; L. Fratantuono, *A Commentary on Virgil, Aeneid XI*, Bruxelles, Editions Latomus, 2009, and S. McGill, *Virgil: Aeneid XI*, Cambridge, 2020.

The Arcadians carry their arms reversed. The commentators here discuss and debate the exact significance of the gesture (including the notion of avoiding any sort of uprising or revolt in the wake of a commander's death). The scene once again highlights the commonalty of Aeneas' allied forces, as his Teucrians process with their Tyrrhenian and Arcadian comrades.

Soon thereafter they take up torches to light the way for the funeral cortège:

> *Arcades ad portas ruere et de more uetusto*
> *funereas rapuere faces: lucet uia longo*
> *ordine flammarum et late discriminat agros.* (XI, 142-4)

The emphasis here is on the distinct style of traditional Arcadian funerary rites.[29] The description effectively underscores the haste of the funeral participants and hints at their prevailing emotions, perhaps not without a hint of disorder.[30] But most importantly, the fiery image recalls (and in some sense reverses) the fires of the simile at X, 405-11. There, Pallas' comrades were like shepherds lighting fires as they wreaked destruction across the battlefield. Now they light the way for his funeral with torches. Once again, Virgil indulges in his habit of putting a new twist on the memory of earlier passages.

The truce for the funerals on both sides of the war is also the occasion for the great war council in Latinus' city, where Turnus is challenged by Drances. In his rebuttal, the Rutulian hero highlights his victory over the house of Evander (whose only son is now dead) and his effective removal of the Arcadians from the equation:

> *pulsus ego? aut quisquam merito, foedissime, pulsum*
> *arguet, Iliaco tumidum qui crescere Thybrim*
> *sanguine et Euandri totam cum stirpe uidebit*
> *procubuisse domum atque exutos Arcadas armis?* (XI, 392-5)

[29] Cf. R. Jenkyns, *Virgil's Experience: Nature and History, Times, Names, and Places*, Oxford, 1998, 583.

[30] See, for example, the rich analysis of I. Gildenhard and J. Henderson, *Virgil, Aeneid 11 (Pallas and Camilla)* …, Cambridge, Open Book Publishers, 2018, *ad* 142-3.

Pallas was the incarnation of his father's hopes.[31] The reference to the Tiber recalls the significance of the river to Pallas and his father. This summary description of the fate of Pallanteum is rhetorical, but it is not so exaggerated as the emotions of the moment might imply. Evander's home has been overthrown.

When battle resumes, Evander's surviving men continue to fight. Trojans, Etruscans, and Arcadian will be grimly united again in the wake of the death of Camilla at the climax of the great cavalry battle before the walls of Latinus' city:

> *tum uero immensus surgens ferit aurea clamor*
> *sidera: deiecta crudescit pugna Camilla;*
> *incurrunt densi simul omnis copia Teucrum*
> *Tyrrhenique duces Euandri Arcades alae.* (XI, 832-5)

The detail about Evander's Arcadian squadrons is deliberate: Pallas is dead, and presumably his remaining men are now riding with what remains of Evander's units. What matters is the reminder that Pallas is dead, and Evander too old to fight.

In the last book of the *Aeneid*, there are three more seemingly generic allusions to Aeneas' Arcadian allies, and one decidedly more noteworthy Arcadian passage:[32]

> *... en, omnes et Troes et Arcades hi sunt,*
> *fatalisque manus, infensa Etruria Turno* (XII, 231-2)

It is an interesting juxtaposition, easy to pass over in haste. Once again the three great allies are named together. The context is Juturna's speech to the Rutulians in her disguise as Camers. She reproaches them as part of her effort to secure the breaking of the truce between Aeneas and Latinus. The Trojans, Arcadians, and the *fatalis manus* of Etruria that hates Turnus are not so imposing a force, Juturna argues (XII, 233 *uix hostem, alterni si congrediamur, habemus*). Why should Turnus' men not simply destroy them?

---

[31] Cf. here Rogerson 2017, 194-5.

[32] For detailed consideration of passages from Book XII cf. *ad loc.* B. Tilly, *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Duodecimus*, London, University Tutorial Press Ltd., 1969; A. Traina, *Virgilio: l'utopia e la storia: Il libro XII dell'Eneide e antologia dell'opere*, Bologna, Pátron Editore, 2017 (reprint of the 2004 second edition), and R. Tarrant, *Virgil: Aeneid, Book XII*, Cambridge, 2012.

Juturna/Camers is successful, and the truce will be broken: Tolumnius' spear will kill one of the nine sons of Arcadian Gylippus. This seemingly exceedingly minor character has attracted some critical interest, notably for his possible intertextual relevance.[33] In some regards he is parallel to Evander, a fellow Arcadian who will lose a son. We learn next to nothing about him, but Virgil lingers on the death of his (nameless) offspring:

> *hasta uolans, ut forte nouem pulcherrima fratrum*
> *corpora constiterant contra, quos fide crearat*
> *una tot Arcadio coniunx Tyrrhena Gylippo,*
> *horum unum ad medium, teritur qua sutilis aluo*
> *balteus et laterum iuncturas fibula mordet,*
> *egregium forma iuvenem et fulgentibus armis,*
> *transadigit costas fuluaque effundit harena.*
> *at fratres, animosa phalanx accensaque luctu,*
> *pars gladius stringunt manibus, pars missile ferrum*
> *corripiunt caecique ruunt. quos agmina contra*
> *procurrunt Laurentum, hinc densi rursus inundant*
> *Troes Agyllinique et pictis Arcades armis.* (XII, 270-81)

Gylippus' wife was Etruscan; his fruitful union offers a successful amalgam of two cultures. The passage highlights the exceptionally handsome appearance of the youths, and the immediate response of the brothers of the slain hero and the combined forces allied with Aeneas. The breaking of the truce is thus associated with the slaying of the son of an Arcadian who had married an Tyrrhenian.

Evander had only one son; Gylippus had nine. Gylippus' Arcadian lineage has been mingled with Etruria. The scene has rich implications. Despite his loss, Gylippus still has eight sons. He has joined his family with Etruria. An appreciably brighter future would seem to loom for him, compared to Evander's bleaker circumstances. In the immediate context, the loss of another Arcadian youth triggers renewed fighting. We are reminded again of Pallas.

Of particular interest later in the poem's last book is the mention of Arcadian Menoetes, one of the casualties struck down by Tur-

[33] L.D. Madson, *Gylippus in Virgil,* Aeneid *12 and Literary Laconians*, *CQ*, 73/2, 2023, 742-8 argues for purposeful allusions to epigrams of Nicander of Colophon. In my note *ad* 5.361 I draw connections between the dead son of Gylippus, Trojan Nisus, and Roman Marcellus (note that references there to "Gyllipus" = typographical errors for "Gyllipides").

nus as both Aeneas and he deal death across the plain. Menoetes falls alongside Lycian brothers:

> *hic fratres Lycia missos et Apollinis agris*
> *et iuuenem exosum nequiquam bella Menoeten,*
> *Arcada, piscosae cui circum flumina Lernae*
> *ars fuerat pauperque domus nec nota potentum*
> *munera conductaque pater tellure serebat.* (XII, 516-20)

This carefully crafted vignette has been the subject of rich analyses, not least for its relevance to a study of patronage and ancient economics.[34] "Vergil increases the horror of the bloody scene by pausing briefly on one of Turnus' victims bucolic lifestyle."[35] Menoetes loathed the idea of war and preferred his humble lifestyle and vocation as an angler.[36]

While both are Arcadian, Menoetes is almost an anti-Pallas. This Arcadian loathes war and fighting. Like Pallas, he is struck down by Turnus. The humble house with which he is associated recalls Evander's unassuming dwelling, even if Menoetes' existence has been markedly different from that of the Arcadian king. Menoetes' name deliberately recalls that of Patroclus' father Menoetius in the Homeric *Iliad*; to the degree that Virgil's Pallas makes us think of Homer's Patroclus, the mention of Arcadian Menoetes evokes more memories of Aeneas' slain young friend. Further, the name is shared with Gyas' helmsman from the Sicilian boat race, such that we may recall the games when we learn of this Arcadian's death.

Lerna is cited rather loosely here in association with Arcadia.[37] The principal poetic association of the local was with Hercules' defeat of the monstrous Hydra. We have come very far from Arcadian Salius

---

[34] Cf. N. Coffee, *The Commerce of War: Exchange and Social Order in Latin Epic*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2009, 56-7.

[35] T.S. Johnson, *Horace's Iambic Criticism: Casting Blame (Iambikē Poēsis)*, Leiden-Boston, Brill, 2012, 88 n. 24 (with correction of the author's slip by which Aeneas and not Turnus is cited erroneously as Menoetes' slayer).

[36] M. Paschalis, *Virgil's Aeneid: Semantic Relations and Proper Names*, Oxford, 1997, 140 sees a connection between his name and notions of fate/lot and the (vain) hope of remaining in one's state of life in the face of destiny. S. Ruden, *Vergil: The Poet's Life*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 2023, 36-7 offers subjective, not uninteresting reflections on the importance of Menoeteus.

[37] See further here A.J. Kleywegt, *Valerius Flaccus, Argonautica, Book I*, Leiden-Boston, Brill, 2005, 37.

and his lion pelt prize in Sicily. There is nothing heroic here, no hint of the glory of yore. Lerna is associated with a humble fisherman who hates war. He will share the same fate as Turnus' more heroic casualty. Further, Menoetes' humble associations contrast with the splendid, gleaming arms of Gylippus' ill-fated son. If mention of "Arcadia" makes one think of pastoral escapism and an idyllic, relaxing life amid a lovely landscape, the description of Virgil's Arcadian Menoetes teases the reader with a reminder of the image, only as part of a lament that Menoetes is dead just the same as Pallas.

The last explicit reference to Arcadia in the epic is easy to pass over, another seemingly generic scene of forces arrayed for combat operations:

> *totae adeo conuersae acies omnesque Latini,*
> *omnes Dardanidae, Mnestheus acerque Serestus*
> *et Messapus equum domitor et fortis Asilas*
> *Tuscorumque phalanx Euandrique Arcades alae,*
> *pro se quisque uiri summa nituntur opum ui;*
> *nec mora nec requies, uasto certamine tendunt.* (XII, 548-53)

Once again we are subtly reminded of Pallas' death: the Arcadians are identified specifically the squadrons of Evander, as in Book XI. This is another dramatic battlefield clash, with all the opposing forces marshaled and engaged in tireless struggle. Contextually, the passage comes immediately before the sequence wherein a frustrated Aeneas contemplates a fiery attack on Latinus' city in the manner of a shepherd smoking out bees (XII, 554-92), a simile we have noted for its recollection of the image of Arcadian shepherds setting summer fires. The attack will not take place, precisely because the future Rome will be an amalgam of Troy and Ausonia, with Ausonia in the antecedent.

While Arcadia is not directly referenced in the poem after this last citation, the Arcadian hero Pallas is unforgettably recalled in the last lines of the epic. Aeneas ascribes his killing of Turnus to Pallas (XII, 948-9).

In considering the significance of Aeneas' declaration, it may be profitable to survey the complete roster of Pallas' named casualties:
1. Lagus (X, 380-4a), Pallas' first victim, is characterized poignantly as *fatis adductus iniquis* (X, 380).

2. Hisbo (X, 384b-7) is noted for his reckless rage (X, 386 *furit incautus*).
3. Sthenius (X, 388a) is but a name.
4. Anchelomus (X, 388b-9) is remembered for his notorious violation of his stepmother's marriage chamber; he was the son of the Marsian king Rhoetus.
5-6. Thymber and Larides (X, 391-6) are sons of Daucus and twin brothers. Thymber's name recalls the Greek name of the Tiber.
7. Rhoeteus (X, 399-404) is killed while Pallas was aiming at Ilus. Both names have strong Trojan associations (especially Ilus).
8. Halaesus (X, 411b-25): Pallas prays to Tiberinus successfully before attacking this Agamemnonian warrior; the poet is explicit that the god heard the prayer (X, 424 *audiit illa deus*).

These are the casualties of Pallas' *aristeia*. We may then add Turnus' name as a ninth victim, with the footnote that Aeneas credits the dead Pallas with his killing; in reality, we are all too well aware that Pallas lost. It is noteworthy that in the last three episodes of his *aristeia*, 1) Pallas kills someone with a name that recalls the Tiber, 2) that he kills someone named Rhoeteus while aiming at an Ilus, and 3) that his *aristeia* is crowned by his victory over an Agamemnonian hero, which he achieves by a successful prayer to the Tiber god (notwithstanding his slaying of someone named Thymber).

I would suggest that Pallas' engagement with Halaesus represents the summit of what fate allowed him, as signaled by Tiberinus' assent to his prayer. Halaesus is a significant warrior, one of the major combatants allied with Turnus.[38] Pallas' slaying of Thymber is noteworthy, especially given that we a Greek slaying someone who bears the Greek name of the sacred river on whose banks Pallanteum was established. But above all, we have Pallas' targeting of Ilus and killing of Rhoeteus.

Certainly Pallas is reckless. But beyond that fact, he is fairly indiscriminate (however inadvertently) when it comes to the associations of the names of his victims. The reader encounters him striking down people whose names are connected to Greece, Troy, and the very Tiber on whose banks he lives. He is not unlike the Arcadian patron Hercules, one might think, when it comes to the danger he poses

[38] See VII, 723-32, with N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 7*, Leiden-Boston-Köln, 2000, *ad loc.*

when he is in a bloodthirsty or violent state. At the end of the epic, Aeneas is in a state of fury and rage (cf. XII, 946-7 and 951) because he sees the grim reminder of how Turnus killed Pallas, namely the hero's *balteus* that Turnus had donned.[39] In his angry frenzy, he invokes Pallas as he buries his sword in his defeated enemy.

The name Ilus reminds one of Ascanius; Aeneas' son will survive (which is why Pallas does not succeed in killing the homonymous Rutulian). Pallas does kill Rhoeteus, who was literally caught in the middle of the fray. In the final settlement reached by Jupiter and Juno, it is decided that the future Rome will be a Trojan-Ausonian amalgam, with the Trojans contributing only body/blood. The *mores* and speech of the Ausonians will not be altered. "Ilus" was Ascanius' original name, when Troy still stood; the very fact that he has a new one is a symbolic, onomastic harbinger of the death of Troy. "Ilus" will escape Pallas, but the fact that Rhoeteus dies in his place exactly mirrors what is happening with Aeneas' son and the destiny of Troy.

What conclusions can we draw from this mass of material regarding Virgil's depiction of Arcadia in his epic? To begin, there is a carefully balanced tension between humble, rural life (Evander's hut, Menoetes' life as a fisherman) and both the world of war and the deeds of the revered Hercules. Evander and his people do not live in some idyllic fantasy (Menoetes, it could be argued, did), but Virgil's portrayal of life at Pallanteum is imbued with a bucolic quality that coexists uneasily with the realities of war and the checkered history of the demigod whose valorous deeds they celebrate. In the best of times, the two worlds coexist peacefully. In war, grave risks imperil such serenity.

If we learn by the end of the poem that Troy is truly dead, the same is implicitly true of Arcadia. Evander's line has been extinguished, Gylippus has intermarried with the Etruscans, and the Salii sing a rather different song. Nora Goldschmidt notes on the Arcadian Salii of *Aeneid* VIII, "Normally associated with Mars in Rome, they mysteriously celebrate Hercules; the Salii were known to be associated with Hercules at Tibur …"[40]

[39] We may note that at XII, 273-6, the locus of Tolumnius' shot that kills Gylippus' son is the youth's *balteus*.

[40] Thomas-Ziolkowski 2014, Vol. 3, 1114.

We may attempt to offer a solution to Goldschmidt's Salian mystery. The Arcadian Salii of Pallanteum are not the Salii of Numa Pompilius, but a foreshadowing and precursor thereof. Tibur rites aside, at Rome the Salii would be associated with the Roman war god and father of Romulus. Augustus' opponent Mark Antony was known to boast of his alleged descent from Herculean Anton.[41] In the *Aeneid*, our one glimpse of the demigod in the actual narrative of the epic is when he is unable to save Pallas. Salian songs in honor of Hercules would give way to the praises of Mars. Aeneas proudly noted genealogical connections between Troy and Arcadia. Both Troy and Arcadia would be subsumed into the Ausonian, Roman future, in which Augustus would defeat Hercules' descendant Antony.

Arcadian Pallas appeals in vain to Hercules before he is vanquished by Rutulian Turnus. A frenzied Aeneas will credit Pallas with his decision not to spare the defeated Turnus; to the degree that we see any typological connections between Aeneas and Hercules, we may draw conclusions from the rich, polyvalent implications thereof.

If the Virgilian *Eclogues* mourn the consequences of war on (romanticized) rural life, so too does the *Aeneid*, at least implicitly. The death of Menoetes alongside that of Pallas underscores the point. By the very end of the poem, if we remember Arcadia, it is for the dark associations of the death of Pallas and resultant end of Evander's line, and, perhaps, for the frenzied anger that sometimes possessed the Arcadian patron Hercules. Troy and Arcadia remain firm allies to the end, as Aeneas avenges Pallas, in the very name of the dead Arcadian youth. But looming above all is the epic's epitaph for Arcadia, whose Salian song for Antony's divine ancestor would acquire newer, Roman lyrics.

[41] Cf. Plut., *Ant*. 4.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 557-575
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.557

METAFORA AGRICOLA E METAFORA PASTORALE NEI *CARMINA* DI VENANZIO FORTUNATO

Ornella FUOCO[*]
(Università della Calabria)

Keywords: *Venantius Fortunatus, agricultural metaphor, pastoral metaphor, contamination of metaphors, imaginative creativity.*

Abstract: ***Agricultural and pastoral metaphors in the* Carmina of Venantius Fortunatus**. *In the* carmina *Venantius Fortunatus makes extensive use of agricultural and pastoral metaphors. In his use of agricultural metaphors, the poet displays a certain variety and considerable inventiveness, especially when he mixes them with other metaphors (the combination of the agricultural metaphor with that of the talents in* carm. *3, 21, 13-14 is noteworthy). The pastoral metaphor, present especially in the poems dedicated to bishops, is more conventional and uniform. However, Venantius displays considerable sensitivity precisely in the representation, within similes, of subjects typical of pastoral metaphors such as the sheep (*carm. *7, 8, 10) and the lamb (*carm. app. *21, 3-6). Even in the metaphors and similes we have considered, therefore, the coexistence of different aspects of Venantius Fortunatus's poetry is revealed: on the one hand, conventionality and repetitiveness, on the other, imaginative creativity and refinement.*

Cuvinte-cheie: *Venantius Fortunatus, metafora agricolă, metafora pastorală, contaminarea metaforelor, creativitate imaginativă.*

Rezumat: ***Metaforele agricole şi pastorale în* Carmina *ale lui Venantius Fortunatus***. *În* Carmina*, Venantius Fortunatus utilizează pe scară largă metafore agricole şi pastorale. În folosirea metaforelor agricole, poetul dovedeşte o anumită varietate şi o remarcabilă inventivitate, mai ales atunci când le combină cu alte metafore (este deosebit de notabilă îmbinarea metaforei agricole cu cea a talanţilor în* carm. *3, 21, 13-14). Metafora pastorală, prezentă în special în poemele dedicate episcopilor, este mai convenţională şi mai uniformă. Cu toate acestea, Venantius manifestă o sensibilitate deosebită tocmai în reprezentarea, în cadrul comparaţiilor, a unor subiecte specifice metaforei pastorale, precum oaia (*carm. *7, 8, 10) şi mielul (*carm. app. *21, 3-6). Astfel, chiar şi în metaforele şi comparaţiile analizate se evidenţiază coexistenţa diferitelor trăsături ale poeziei lui*

[*] ornella.fuoco@unical.it

Venantius Fortunatus: pe de o parte, convenţionalitatea şi caracterul repetitiv, iar pe de altă parte, creativitatea imaginativă şi rafinamentul.

Il dettato poetico dei *carmina* di Venanzio Fortunato è fittamente intessuto di metafore[1]. Venanzio attinge al vasto repertorio delle metafore della tradizione classica e della tradizione biblica e cristiana, sfruttandone al massimo il potenziale espressivo. Uno dei traslati che più utilizza è quello legato al campo semantico dell'agricoltura. Si tratta di una metafora già presente nella letteratura classica, ma che acquista particolare vitalità e diffusione nella letteratura cristiana. Nella letteratura greca e latina era utilizzata soprattutto per indicare l'atto della scrittura[2] o in relazione alla creazione poetica[3], ma era presente anche in riferimento ad altri ambiti semantici[4]; trova poi largo sviluppo nei testi cristiani a partire dalle immagini agricole presenti nella Bibbia[5] e in particolar modo nei Vangeli. Ricordiamo, solo per citare qualche luogo, che in Ioh. 15, 1 Dio Padre è l'*agricola* che custodisce e cura la vigna e in Matth. 13, 36-43, nella spiegazione della parabola della zizzania (Matth. 13, 24-30), il seminatore viene identificato con Gesù e l'*ager* con il mondo[6]. Ad alimentare la metafora agricola concorre senza dubbio in modo determinante anche la parabola del seminatore presente nei Sinottici (Matth. 13, 1-8; 18-23; Marc. 4, 3-8; 14-20; Luc. 8, 5-8; 11-15).

[1] Alcune metafore di Venanzio sono state studiate da Roberts 2009 *passim*, che prende in considerazione la metafora militare, quella del viaggio, quella pastorale, quella degli strumenti musicali, quella del raccolto, quella della tessitura. Di quest'ultima metafora si occupa anche Roberts 2017, 93-97, che tratta anche quella della lavorazione dei metalli (89-93). Per la metafora della tessitura, cfr. anche Brennan 2019, 30-31. Manzoli 2026, mostrando la cura stilistica delle opere agiografiche in prosa di Venanzio Fortunato, ne considera anche l'uso di alcuni traslati.

[2] Cfr. Pasetto-Sansone 2019; Pasetto 2021.

[3] La metafora agricola in relazione alla creazione poetica è ricorrente in Pindaro: cfr., ad es., *Pyth.* 6, 1-3; *Nem.* 6, 32-34; 10, 26; *Ol.* 6, 105; cfr. Campagner 1993; Lomiento 1996. Immagini agricole ricorrono spesso in similitudini, poste in relazione con la formazione dell'animo umano (cfr., ad es., Cic. *Tusc.* 2, 13; Sen. *epist.* 38, 2).

[4] Cfr. Marouzeau 1925.

[5] Cfr. Tarocchi 2012.

[6] Cfr. Hier. *in Matth.* 13, 32 p. 92 *animus … suscipiens granum praedicationis … facit in agro sui pectoris pullulare*; Paul. Nol. *epist.* 34, 10 *tu … ager illis fertilis, tu fundus es fructuosus.*

Nei *carmina* di Venanzio le numerose metafore improntate al campo semantico dell'agricoltura possono presentarsi sia in forma estesa ed elaborata sia essere fondate su singoli termini[7]. Il passo nel quale la metafora agricola trova più larga estensione è in *carm.* 5, 2. Il componimento[8] è dedicato a Martino, vescovo di Galizia, e rappresenta una *gratiarum actio* scritta a nome di Radegonda e delle altre monache del monastero di Poitiers per il ruolo avuto dal vescovo nel consentire al monastero l'adozione della regola di Cesario di Arles. Il componimento si apre con una specie di preambolo (vv. 1-16) nel quale il poeta propone una piccola rassegna degli apostoli e delle terre a ciascuno di essi assegnate per la predicazione e menziona poi di Martino, grazie al quale la Gallia si è rivestita delle armi della luce. I versi incipitari del carme contengono la diffusa metafora della luce[9] intrecciata con un tropo improntato al campo semantico dell'agricoltura: *carm.* 5, 2, 1-4 *Lumen apostolicum cum spargeret una Triades / exciperetque novum mundus honore diem / ut tenebras animae lux sementiva fugaret / et claram hauriret mens oculata fidem*[10] («Quando l'unica Trinità diffondeva la luce apostolica e il mondo accoglieva con onore un nuovo giorno perché la luce di questa semina respingesse le tenebre dell'anima e la mente lucida assorbisse la luminosità della fede»). Risulta originale l'espressione *lux sementiva* di v. 3 che contiene un raro aggettivo[11] e coniuga i due campi semantici, secondo una tendenza alla contaminazione di ambiti di significato diversi che vedremo anche più avanti. In realtà l'allusione alla semina è presente già al v. 1, suggerita da *spargeret*. Il verbo *spargo* indica proprio l'azione della semina, per quanto normalmente usato anche in relazione alla diffusione della luce

[7] Cfr., oltre ai casi che considereremo più avanti, *carm.* 2, 11, 13-14; 3, 9, 106; 3, 15, 27-28; 3, 23, 5-6; 3, 23a, 7-8; 3, 30, 9-10; 4, 1, 25-26; 4, 26, 102; 6, 3, 19-20; 8, 3, 70; 9, 1, 58; 10, 13, 9-10; *app.* 2, 79-80. Ferrarini 2026 interpreta in senso metaforico, e non come annotazione realistica, anche l'accenno ai lavori della mietitura presente nell'epistola dedicatoria in prosa della *Vita Martini* indirizzata a Gregorio di Tours.

[8] Per questo carme cfr. George 1992, 67-69 e George 1995, 17-21.

[9] Cfr. George 1995, 17 n. 3: «This is not the sun motif of traditional royal panegyric … This light is the light of the New Testament, of Christ who is the light of the world».

[10] Cito il testo dei *carmina* di Venanzio Fortunato secondo Reydellet 1994; 1998; 2004. Le traduzioni sono mei.

[11] L'aggettivo *sementivus* è usato in relazione alle feste per la semina (cfr. Varro *rust.* 1, 2, 1; Ov. *fast.* 1, 658) o per indicare una varietà di pere (cfr. Cato *agr.* 7, 3; Varro *rust.* 1, 59, 3).

(cfr., ad es., Lucr. 2, 144 *Primum aurora novo cum spargit lumine terras*; Verg. *Aen*. 4, 584 *… prima novo spargebat lumine terras / … Aurora …*; 9, 459; 12, 113; Val. Fl. 3, 257). Anche Venanzio usa il verbo nei due diversi ambiti (cfr., ad es., *carm*. 3, 23a, 2; 6, 1, 26; 9, 1, 14, in riferimento alla luce, e *carm*. 2, 11, 13; 10, 17, 15, in relazione alla semina, se pure con valore metaforico). La metafora è continuata nei versi successivi, dove immagini agricole sono presenti in relazione alla predicazione degli apostoli (cfr., in particolare, vv. 5-6 *redditur avulsis spinis urbs Romula princeps, / principis egregii vomere culta Petri*) e l'immagine della luce domina in riferimento all'opera di Martino di Tours (vv. 15-16 *… Martini Gallia prisci / excellente fide luminis arma capit*)[12]. La menzione del primo Martino, Martino di Tours, è il pretesto che consente al poeta di introdurre il nuovo Martino, il dedicatario del componimento, anche lui ascritto al ceto apostolico, al quale è stata assegnata la Galizia. L'opera del vescovo, nei vv. 23-42, viene descritta con una serie ininterrotta di metafore tutte legate al campo agricolo:

In sulcum sterilem vitae plantaria sevit
quo matura seges fertilitate placet.
Heliae meritis alter redit imber aristis,
munera roris habens, ne premat arva sitis.
Neu iaceant stupidis arentia iugera sulcis,
influit inrigue fonte perennis aquae.
In ramis heresis fidei pia germina fixit
quodque oleaster erat pinguis oliva viret.
Quae stetit exilis viduatis frondibus arbor
iam paritura cibum floret honore novo.
Inponenda focis sine spe ficulnea tristis
praeparat ad fructum stercore culta sinum.
Palmitis uva tumens, avium laceranda rapinis,
hoc custode bono non perit una lacu.
Rebus apostolicis direxit vinitor antes,
arva ligone movens, falce flagella premens.
Ex agro Domini labruscam excidit inertem
atque racemus adest quo fuit ante frutex.
De satione Dei zezania vulsit amara
surgit et aequalis laetificata seges.

[12] Cfr. George 1992, 68: «The metaphor of *lux sementiva* (line 3) is continued by images of life and growth in nature, representing the great missionary expansion of the Church (lines 7-14) from the evangelism of Peter to the work of Martin of Tours in Gaul (lines 15-16)».

> «In un solco sterile ha seminato i piantoni della vita, grazie a lui il raccolto maturo è gradevole per la sua abbondanza. Per i meriti di Elia una nuova pioggia cade sui raccolti, recando il dono della rugiada, perché la siccità non soffochi i campi. Perché le distese inaridite non languiscano con i loro solchi sterili[13], li innaffia abbondantemente con una fonte di acqua perenne. Sui rami dell'eresia ha innestato i santi germogli della fede e quello che era un oleastro verdeggia come rigoglioso olivo. L'albero che si ergeva esile e privo di foglie ormai fiorisce di nuovo splendore preparandosi a dare cibo. Il fico triste, senza speranza di frutti, destinato alle fiamme, coltivato con letame prepara il suo seno per i frutti. Dei grappoli d'uva turgidi sui tralci, destinati a essere strappati dalle ruberie degli uccelli, con questo buon custode nemmeno uno va perso per la tinozza. Nella proprietà apostolica il vignaiolo ha allineato i filari, rimuovendo la terra con la zappa, spuntando i tralci con la falce. Dal campo del Signore ha sradicato la sterile lambrusca e c'è un grappolo dove prima c'era un cespuglio. Dal seminato di Dio ha strappato l'amara zizzania e uniforme cresce una messe rigogliosa».

Il poeta, declinando la metafora agricola in molte delle sue articolazioni, dà vita a un completo quadro georgico che comprende la coltivazione dei cereali, l'arboricoltura, la viticultura[14]. Colpisce la fitta concentrazione di termini rari o tecnici legati al mondo rurale (cfr. *ficulnea*, v. 33; *ligone*, v. 38; *labruscam*, v. 39; *satione*, v. 41), riguardanti non solo luoghi, piante o parti di esse, ma anche azioni specifiche e strumenti, con un ritmo incalzante di immagini che si susseguono senza interruzione. La sequenza ha la struttura di una Ringkomposition che ha nella messe (cfr. *seges*, v. 24 e v. 42) l'elemento di inizio e di chiusura. I motivi del passo sono di derivazione biblica e in particolare evangelica[15], divenuti comuni nella letteratura cristiana, ma non vi si può non cogliere anche una coloritura virgiliana[16] che va al di là

[13] Ho reso con «sterili» l'aggettivo *stupidis*. Non è isolato in Venanzio l'uso di *stupidus* in relazione a oggetti inanimati: così in *Mart.* 3, 164 e *carm.* 3, 12, 39 (riferito, rispettivamente, a *agros* e *collibus*, con un senso analogo, quindi, a quello del contesto che stiamo esaminando); cfr. anche *carm.* 2, 9, 5 (in relazione a *digitis*).

[14] In un'ultima sezione del carme, che comincia con i vv. 43-44, riprendendo esattamente i vv. 17-18 (*Martino servata novo, Gallicia, plaude: / sortis apostolicae vir tuus iste fuit*), l'azione apostolica del vescovo è innanzi tutto rappresentata con la metafora della pastorizia (vv. 45-48 e 74).

[15] In particolare, cfr. III *reg.* 18, 41-46 per l'immagine della pioggia; *Rom.* 11, 17 e 11, 24, per l'immagine dell'oleastro; Matth. 21, 18-22, Marc. 11, 12 e 20-21 per il fico sterile; *psalm.* 80, 9-17 e Matth. 20, 1-16 per la vigna; Matth. 13, 24-30 per la zizzania.

[16] Oltre al nesso *pinguis oliva* di v. 30, che ricorda Verg. *ecl.* 5, 68, *georg.* 2, 85 e 2, 425 (a partire da Virgilio la connessione di *pinguis* con *olivum* o *oliva* diventa

della semplice analogia di certi contenuti. In alcuni casi il poeta riesce a conferire alle immagini una nuova vitalità. Si consideri, ad es., la pianta del fico, *ficulnea*, che è connotata con *tristis*, aggettivo che le accorda quasi una sensibilità umana[17], ma ad essa è attribuito anche un *sinus* atto ad accogliere i suoi frutti[18].

Se la metafora agricola di *carm.* 5, 2 si distingue per la sua estensione e per i vari motivi che abbraccia, in altri passi questo traslato assume per diverse ragioni caratteri di una certa originalità. Consideriamo, ad esempio, *carm.* 3, 19, un breve componimento dedicato al vescovo Agricola[19]. Se al v. 2 (*cultor agri pollens, pastor opime gregis*, «valido coltivatore del campo, splendido pastore del gregge») la metafora agricola, associata a quella non meno comune della pastorizia, è espressa tramite la consueta figura del vescovo agricoltore, è ai vv. 3-4 che trova sviluppo in un'immagine alquanto insolita: *cum mea terra manu meruit genitoris arari, / reddatur nati vomere culta sui* («dal momento che la mia terra ha meritato di essere arata dalla mano di tuo padre, che sia resa fertile dal vomere di suo figlio»). È il poeta stesso che metaforicamente viene indicato come la terra su cui si esercita il lavoro del vescovo e il traslato è ripreso negli ultimi due versi dove si arricchisce dell'immagine della semina e del seme: *carm.* 3, 19, 9-10 *Ille pio studio sulcata novalia sevit: / quod pater effudit hoc mihi semen ale* («Quello con scrupolosa cura ha seminato un campo dopo averlo arato: alimenta il seme che tuo padre ha sparso in me»). Non è da escludere che uno sviluppo così particolare della metafora sia da legare al nome stesso del dedicatario, *Agricola*, con un gioco di parole non insolito nel

piuttosto comune), è notevole la clausola *vinitor antes* di v. 37, che si trova solo in Verg. *georg.* 2, 417 *iam canit effectos extremus vinitor antes*; il raro *labrusca* (v. 39) in poesia è attestato innanzi tutto in Verg. *ecl.* 5, 7 (cfr. anche *Culex* 53; Sedul. *carm. pasch.* 1, 45). Anche il sostantivo *satio* (v. 41), raro in poesia, è virgiliano: ricorre in *georg.* 1, 215 e 2, 319.

[17] L'aggettivo *tristis*, più comunemente riferito agli esseri umani, è attribuito da Venanzio a *ager* in *carm.* 1, 21, 12 e a *ovis* in 7, 8, 10 (in un caso la situazione di disagio è determinata dalla mancanza di acqua, nell'altro dal caldo eccessivo).

[18] Il v. 34, *praeparat ad fructum stercore culta sinum*, riecheggia *carm.* 3, 9, 20 *praeparat ad partum turgida gemma sinum* (in relazione all'apertura delle gemme nella rinascita primaverile).

[19] Per l'identificazione di questo personaggio, cfr. Di Brazzano 2001, 225 n. 71.

nostro poeta; tuttavia, il motivo della persona stessa del poeta come terra da coltivare, per quanto peculiare, non è isolato nei *carmina*[20].

Un ampliamento in senso analogo della metafora in effetti è in *carm.* 7, 12, 111-116 *Scribe vacans animo, refer alta poemata versu / et quasi ruris agrum me cole voce, melo. / Per thoraca meum ducas, precor, oris aratrum, / ut linguae sulcus sint sata nostra tuus, / pectoris unde seges gravidis animetur aristis / pullulet et nostrum farra novale ferax* («Scrivimi, quando hai l'animo libero, mandami poesie di versi elevati e quasi come fossi un campo della tua campagna, coltivami con la voce e con il canto. Conduci sul mio petto, ti prego, l'aratro della tua bocca, affinché il solco[21] della tua lingua sia il mio seminato, onde la messe del mio petto si animi di spighe piene[22] e il mio fertile campo sia rigoglioso di grano»). Il componimento è dedicato a Giovino, destinatario anche del più breve *carm.* 7, 11[23], importante esponente della nobiltà gallica, caduto in disgrazia[24]. Il poeta gli si rivolge per confortarlo, lamentando poi che non risponde ai suoi scritti e esortandolo a riprendere la corrispondenza. Il traslato dei vv. 111-116, nel suo singolare sviluppo, applicato alla persona stessa del poeta, si radica nel v. 110, dove Venanzio, chiedendosi quale occupazione impedisca a Giovino di scrivere a lui, ipotizza che l'amico possa essere impegnato nella coltivazione dei campi: *si tua rura colis, cur mea vota neges?*[25] Prendendo spunto da questo riferimento all'agricoltura in senso proprio, il poeta prosegue con lo stesso motivo ricorrendo a una struttura comparativa al v. 112 (*et quasi ruris agrum* …), per creare poi una metafora estesa e alquanto originale nei versi seguenti. Singolare risulta l'accostamento di sostantivi indicanti parti

[20] George 1992, 145 n. 78, in relazione all'espressione *possessor agelli* di *carm.* 6, 10, 63, che vedremo più avanti, nota che questa è influenzata dalle parabole del Nuovo Testamento, che usano un linguaggio agricolo per descrivere il cuore umano; e cita Girolamo a proposito della parabola della zizzania.

[21] Per l'immagine dei solchi, cfr. *psalm.* 65, 11; 129, 3.

[22] Il nesso *gravidis … aristis* è già in Verg. *georg.* 1, 111 e poi in Ov. *met.* 1, 110 e Prud. *c. Symm.* 2, 936.

[23] Per l'analisi dei due carmi, cfr. George 1992, 146-150; in relazione a *carm.* 7, 12, cfr. Roberts 2009, 264-269 e Mazzoli 2007-2008.

[24] Eletto governatore della Provenza, fu destituito dal re Sigiberto; cfr. Greg. Tur. *Franc.* 4, 43.

[25] Cfr. Roberts 2009, 268-269: «The metaphor of spiritual farming is here prompted by the polysemy of the verb *colo*: to cultivate land, but also to cultivate friendship. The word is a standard component of the vocabulary of *amicitia*. Fortunatus exploits the double sense».

del corpo umano[26] con termini dell'ambito agricolo. Se l'analogia fra l'arare la terra e lo scrivere è molto antica (risale a Platone)[27], particolarmente adatta in relazione alla scrittura su una tavoletta di cera, e molto frequente è nei testi latini l'uso di *aro*[28] (e ancora di più quello di *exaro*[29]) per indicare l'atto scrittorio, risulta veramente audace l'uso di espressioni quali *aratrum oris* o *linguae sulcus* e l'insistenza sull'immagine della messe che cresce rigogliosa sul petto[30]. Il concetto di cuore come campo può essere individuato anche in *carm*. 6, 10, 63 *Interiora mei penetrans possessor agelli* («Penetrando come proprietario nella parte più interna del mio campicello»). Il carme 6, 10, come il 6, 9, è indirizzato a Dinamio di Marsiglia[31]; Venanzio si rammarica di non poter inviare all'amico, a causa di un momentaneo disagio fisico, i carmi lirici che si era impegnato a mandargli e esprime poi il desiderio di incontrarlo, per quanto la lettura di alcuni versi dello stesso glielo rendano già presente. In realtà alcuni studiosi come Reydellet e Di

[26] Roberts 2009, 269 nota che nel *Peristephanon* di Prudenzio, opera lodata da Fortunato in *Mart*. 1, 18-19, ricorre lo stesso linguaggio, ma lì i segni sono letterali, lasciati dagli strumenti di tortura; sono intesi come il testo originale del martirio arato sul corpo dei martiri, mentre nel carme di Venanzio che stiamo considerando i solchi sono nella mente. Da notare che a v. 113 in luogo di *cor* o di *pectus* il poeta utilizza il più raro *thorax*, forse perché meglio si addice a rendere l'idea dell'estensione quale può essere quella di un campo. Nell'opera poetica di Venanzio Fortunato il sostantivo ricorre, oltre che qui, solo in *Mart*. 3, 399, dove indica metonimicamente la corazza.

[27] Cfr. Curtius 2022, 438. La metafora *vomer* (che è la lama dell'aratro) nel senso di *stylus*, sempre secondo Curtius, è attestata per la prima volta in un frammento di Atta (*com*. 13) citato da Isidoro (*orig*. 6, 9, 2), ed è il passo di Isidoro che sarebbe alla base della metafora nella tradizione medievale.

[28] Cfr. *ThlL* II 0, 627, 44-46, che cita, oltre ad Atta *com*. 13, Titin. *com*. 160 e Mart. 4, 86, 11.

[29] Cfr. *ThlL* V 2, 1184, 52-79; cfr. in part., Hier. *epist*. 65, 7, 2 *sermonem exarabit in tabulis cordis carnalibus*; Laurent. *paen*. p. 91[A] *scriptum est in corde meo, exaratum est sub oculis meis, fixum est in conscientia mea*.

[30] Il verbo, *pullulo*, è lo stesso usato in Hier. *in Matth*. 13, 32 p. 92 (cfr. n. 6).

[31] Dinamio di Marsiglia, personaggio di nobili origini nato intorno al 545, esercitò importanti funzioni politiche e amministrative in Provenza; cfr. George 1992, 141-146.

Brazzano[32] ritengono che con l'espressione *possessor agelli*[33] il poeta si riferisca al campo letterario; di diverso parere George e Roberts[34] che spiegano la metafora con riferimento al cuore e all'ambito dei sentimenti. Questa seconda interpretazione mi sembra più persuasiva, oltre che per l'analogia con i due casi che abbiamo appena considerato, anche in considerazione di quanto espresso nei vv. 47-48 del carme (... *cliens stat pars mea tecum / et venis huc animae pars mediata meae*), dove il poeta, in riferimento a se stesso e a Dinamio, allude alla loro reciproca presenza, alla loro intimità, pur nella distanza fisica. Inoltre in *carm.* 9, 10, 1-2 Venanzio usa lo stesso aggettivo sostantivato, *interiora*, che non ricorre altrove nella sua opera poetica, con chiaro riferimento alla profondità del cuore (*Summe pater patriae, dulci mihi nomine Rucco, / interiora mei cordis amore tenens*).

Nell'utilizzo della metafora agricola Venanzio mostra notevoli capacità di variazione. Consideriamo, ad esempio, l'immagine del mietere e della messe. Il poeta la usa più volte soprattutto per indicare la giusta ricompensa per le buone azioni. Così, ad es., in *carm.* 2, 11, 13, dove l'immagine della mietitura è associata a quella della semina (si tratta delle buone azioni compiute da Bertoara e dei risultati che ne conseguono): *seminat unde metat fruges* ...; in *carm.* 3, 9, 106 la messe è il popolo di nuovi battezzati ad opera di Felice di Nantes: *messis abundantis horrea fruge reples* (in questo caso l'immagine è inserita in un più ampio campo metaforico)[35]. In *carm.* 9, 2, 111-114, invece, il traslato della messe e del mietere è utilizzato con un diverso valore, in relazione alla prematura morte dei figlioletti di Chilperico e Fredegonda[36]: *Messis vestra deo placuit, quam in horrea condit / dum spicis teneris dulcia grana metit. / Non paleas generas, frumenta sed integra gignis, / nec recremanda focis, sed recreanda polis* («la vostra messe

[32] Reydellet 1998, 182 n. 118 spiega così il senso del verso: «C'est-à-dire que Dynamius fait concurrence à Fortunat dans le domaine littéraire»; sulla stessa linea Di Brazzano 2001, 376 n. 117: «Venanzio intende dire che Dinamio ha invaso il campo letterario, a sé riservato».

[33] L'espressione *possessor agelli* si trova in Verg. *ecl.* 9, 3, nella stessa posizione metrica, ed è attestata, oltre che in questi due casi, in Avien. *carm. ad Flav.* 25.

[34] Cfr. George 1992, 145 n. 78 e Roberts 2009, 269.

[35] Cfr. anche *carm.* 1, 9, 24; 3, 23, 6; 4, 21, 6; 4, 26, 76; 6, 4, 26.

[36] Il motivo della morte immatura associata alle messi si incontra in Ps. Aug. *serm.* ed. Mai 151, 1 *immaturae messis nascentium* (sc. *infantium ab Herode necatorum*) *seges* (*ThlL* VIII 0, 860, 13-14).

è piaciuta a Dio, che l'ha riposta nei granai mentre mieteva i dolci chicchi delle tenere spighe. Non produci pula, ma generi puro frumento, non da bruciare nel fuoco, ma da rigenerare nei cieli»). L'idea della morte collegata alla recisione di una pianta non è certo nuova. In particolare, in *Il.* 11, 66-71 l'azione dei mietitori che avanzano gli uni verso gli altri falciando la messe è paragonata alla caduta dei guerrieri Troiani e Achei che si fronteggiano in battaglia[37]. L'immagine del fiore reciso, invece, è in memorabili similitudini virgiliane (cfr. Verg. *Aen.* 9, 435-436 *purpureus veluti cum flos succisus aratro / languescit moriens* ..., in relazione alla morte di Eurialo, e *Aen.* 11, 68-70 *qualem virgineo demessum pollice florem / seu mollis violae seu languentis hyacinthi, / cui neque fulgor adhuc nec dum sua forma recessit*, detto del cadavere di Pallante). L'associazione della morte prematura alla raccolta di un frutto acerbo, poi, è in Verg. *Aen.* 6, 429 *abstulit atra dies et funere mersit acerbo* (cfr. già Plaut. *Asin.* 595). Servio nel commentare il verso virgiliano nota proprio l'uso metaforico dell'aggettivo *acerbus* (cfr. Serv. *Aen.* 6, 429 *acerbo: inmaturo; translatio a pomis*). Nei versi di Venanzio particolarmente interessante si rivela l'immagine dei *dulcia grana*: nella prospettiva cristiana della morte, si mette in rilievo la dolcezza[38] dei chicchi non ancora maturi, in maniera quasi antitetica rispetto al virgiliano *acerbus*. La metafora viene poi amplificata con l'immagine della pula, che risente probabilmente di Matth. 3, 12, luogo evangelico nel quale la separazione dei buoni dai cattivi viene espressa tramite l'immagine della separazione del grano dalla pula, destinata a essere bruciata. Venanzio, dunque, in *carm.* 9, 2, 111-114 coniuga elementi di diversa provenienza, creando un'immagine nuova, nella quale l'idea della giovinezza è legata alle spighe e ai chicchi.

Restando nell'ambito della metafora agricola, risulta interessante l'espressione *colone dei* in un componimento dedicato al vescovo

[37] Cfr. *Il.* 11, 67-69 Οἱ δ', ὥς τ' ἀμητῆρες ἐναντίοι ἀλλήλοισιν / ὄγμον ἐλαύνωσιν ἀνδρὸς μάκαρος κατ' ἄρουραν / πυρῶν ἢ κριθῶν· τὰ δὲ δράγματα ταρφέα πίπτει; la similitudine omerica è ripresa da Apoll. Rhod. 3, 1187; 1386-1391; e l'idea della mietitura associata alla caduta in battaglia è ripresa da Catull 64, 353-355 (*Namque velut densas praecerpens messor aristas / sole sub ardenti flaventia demetit arva, / Troiugenum infesto prosternet corpora ferro*); Verg. *Aen.* 10, 513-515; Hor. *carm.* 4, 14, 31; Sil. 4, 462; Claud. 4 *Hon.* 466.

[38] Non è da escludere che l'immagine dei chicchi risenta di Ioh. 12, 24 (*Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert*); l'immagine è ripresa in I *Cor.* 15, 36; Arator *act.* 2, 189.

Carentino di Colonia: *carm.* 3, 14, 3-4 *pontificem pollens Agripina Colonia praefert, / frugiferis agris digne colone Dei* («la potente Colonia Agrippina ti innalza come pontefice, degno colono di Dio in campi fecondi»). L'espressione non risulta altrove attestata, almeno in ambito poetico, ma in questo caso è abbastanza evidente il gioco di parole tra *colone* e *Colonia* analogo a quello che abbiamo supposto anche in relazione al traslato di *carm.* 3, 19[39].

Venanzio, dunque, mostra di usare in modo alquanto originale una metafora alla quale aveva dato nuova linfa il testo biblico ed era largamente diffusa nella letteratura cristiana. Altrettanto interessante si rivela l'intreccio e la contaminazione di questa con altre metafore. Abbiamo già visto un caso nel quale è presente la connessione della metafora agricola con quella pastorale: nel già citato *carm.* 3, 19, 2 *cultor agri pollens, pastor opime gregis*, è il vescovo Agricola ad essere rappresentato come agricoltore nel campo di Dio e pastore del suo gregge; ma si veda, ad es., anche *carm.* 5, 3, 17-18 *Quo pascente greges per pascua sancta regantur / et paradisiaco germine dona metant.*

La contaminazione che ci sembra più interessante e innovativa è quella che deriva dall'unione della metafora agricola con quella dei talenti[40]. Il traslato che comporta l'attribuzione a un termine quale talento, che indicava un peso e poi una moneta di notevole valore, il senso di 'risorsa', 'predisposizione naturale' posseduta da qualcuno, si fonda sulla nota parabola evangelica (Matth. 25, 14-30) ed è molto presente nella poesia di Venanzio (cfr., ad es., *carm.* 3, 9, 96 *qui dare vult Domino dupla talenta suo*; 3, 13, 41-42 *Commissum video non suffodisse talentum, / sed magis aptatum multiplicatur opus*)[41], ma risulta e-

[39] Il sostantivo *colonus* ricorre nell'opera poetica di Venanzio solo in *carm.* 5, 5b, 69 e 10, 9, 35.

[40] Un'espressione comune nella lingua italiana degli ultimi decenni come 'coltivare i talenti' presuppone tale contaminazione.

[41] Per l'uso di *talentum* cfr. Blomgren 1933, 199-201 che, dopo ave citato vari luoghi di Venanzio nei quali ricorre il sostantivo, nota che è in un uso analogo a quello che se ne fa in questi luoghi che è da ricercare l'origine del significato che il termine ha assunto nelle lingue romanze, quello, cioè, di *thesaurus animi, ingenii facultas*; inoltre afferma: «Similem huius vocabuli usum, etsi inveniri posse credierim, tamen qui scripta Christianorum temporum ediderunt atque commentati sunt raro vel numquam adnotaverunt» e richiama l'uso del termine in Cassiod. *var.* 6, 20, 3 (cfr. Blomgren 1933, 199).

spresso in maniera nuova nel carme 3, 21, un breve componimento dedicato ad Avito, vescovo di Clermont-Ferrant[42], al quale è indirizzato anche il più lungo *carm.* 5, 5. Il poeta ne loda la generosità nell'accoglienza, della quale egli stesso senza meriti ha beneficiato. Dopo averne celebrato, tramite la metafora della pastorizia, le virtù di pastore, e la capacità di proteggere anche i lontani, tramite il traslato dell'ala, e averlo ringraziato anche a nome di Radegonda e Agnese, gli rivolge questo augurio: *carm.* 3, 21, 13-14 *Ad caelos penetranda seras, pater alte, talenta / quae centena suo tempore culta metas* («Possa tu seminare, eminente padre, talenti destinati a entrare nei cieli, che coltivati tu possa mietere al centuplo a tempo debito»). È evidente come in questo caso la metafora dei talenti si intrecci con quella della semina (legata alla parabola del seminatore di Matth. 13, 1-8; 18-23; Marc. 4, 3-8; 14-20; Luc. 8, 5-8; 11-15) e dell'agricoltura in generale: la voce *seras* e il participio *culta* segnano questo passaggio che non sembra avere precedenti attestazioni. D'altra parte, la contaminazione delle due metafore è facilitata da alcuni spunti presenti nella stessa parabola dei talenti: il servo che non fa fruttare il talento che gli era stato consegnato, lo nasconde seppellendolo sotto terra (Matth. 25, 18 *fodit in terra et abscondit pecuniam domini sui*) e quello stesso servo giustifica il suo comportamento rinfacciando al padrone di essere cattivo e di mietere dove non ha seminato e di raccogliere dove non ha sparso (Matth. 25, 24 *homo durus es: metis, ubi non seminasti, et congregas, ubi non sparsisti*). L'immagine del porre sotto terra, in qualche modo analoga a quella della semina, e quella della mietitura, sono già accennate, quindi, nella parabola.

Anche in *carm.* 10, 17, 13-16 la metafora dei talenti e quella agricola sono accostate, sebbene restino su piani paralleli: *dans terrae nummum missurus ad astra talentum, / ex modicis granis surgat ut alta seges. / Dent, iactent, spargant, commendent semina Christo, / hic dare nec dubitent quae reditura manent* («dando alla terra una piccola moneta invierà un talento nei cieli affinché da piccoli chicchi sorga una messe rigogliosa. Diano, gettino, spargano, affidino i semi a Cristo, non esitino a donare qui ciò che, destinato a tornare indietro, rimane»). In questo carme dedicato al conte Sigoaldo, il poeta loda il dedicatario per aver distribuito cibo ai poveri; parla quindi di quanto sia fruttuoso un gesto di generosità: da una moneta di piccolo valore

[42] Cfr. Reydellet 1994, 119 n. 117 e Di Brazzano 2001, 227 n. 76.

se ne ricava una molto più pregiata e da un piccolo seme si sviluppa un'alta messe: in questo caso le due immagini, quella della moneta e quella del seme, se pure strettamente connesse, rimangono tuttavia su piani separati[43].

La metafora agricola radicata, come abbiamo detto, nel testo biblico, è utilizzata anche al di fuori dell'ambito e del significato strettamente cristiani; in *carm.* 7, 10, dedicato a Magnulfo, fratello del duca Lupo, che esercitava funzioni giudiziarie, il riferimento a questo esercizio è espresso con immagini improntate al lessico agricolo: *carm.* 7, 10, 11-12 *cuius in officiis, aequi cultoris aratro / semine iustitiae plebs sua vota metit* («nell'esercizio delle tue funzioni con l'aratro del giusto agricoltore, dal seme della giustizia, il popolo raccoglie i frutti dei propri desideri»). Non è da escludere che il poeta, tramite l'utilizzo traslato del sostantivo che indica lo strumento agricolo[44] (di cui non risultano attestazioni con analogo valore) in relazione a un personaggio che svolge un ruolo pubblico, non alluda ad antiche figure di età repubblicane, e in particolare a Cincinnato, che avevano abbandonato l'aratro per esercitare una magistratura (cfr., ad es., Cic. *S. Rosc.* 50; *fin.* 2, 12; Ov. *fast.* 1, 207; Manil. 4, 149). Questa idea potrebbe essere sostenuta dal fatto che nel verso che immediatamente precede la metafora agricola il poeta ha ricordato proprio le antiche pratiche (*carm.* 7, 10, 10 *sic regis ut revoces facta vetusta novus*). Per restare nell'ambito dell'uso non cristiano della metafora agricola, si può ricordare *carm.* 6, 2, un panegirico dedicato al re Cariberto, il cui buon governo determina abbondanza di beni per il popolo; a v. 44 è la vita stessa del re che è indicata come *seges* per il suo popolo: *carm.* 6, 2, 43-44 *… tranquille terrarum frugis abundat: / devotis populis est tua vita seges* («… nella pace, c'è abbondanza di frutti della terra: per i popoli fedeli la tua vita è una messe»)[45].

---

[43] La contaminazione della metafora agricola e di quella dei talenti è operata da Venanzio anche in *vita Germ.* 13, 45 *Erat ergo expectanda contentio inter sacerdotem et principem. Faciebant apud se de misericordia pugnam et de pietate certamen, thesauros ut spargerent et de suis talentis egeni ditiscerent, festini ad futura lucra, ut bratheum semen sererent et post messores accederent aurolentam per segetem.*

[44] Il *ThlL* II 0, 399, 30-401, 9 non registra attestazioni del sostantivo *aratrum* con un senso analogo.

[45] La stessa espressione è in *carm.* 5, 10, 8, in relazione a Gregorio di Tours: *… mihi vel reliquis sit tua vita seges.*

Minore inventiva Venanzio dimostra nell'altrettanto utilizzata metafora della pastorizia. È superfluo ricordare che anche questo traslato è radicato nei testi sacri, e nei Vangeli in particolare, dove sono davvero numerose le parabole che hanno al centro le immagini del pastore, delle pecore, del gregge (cfr., per citare solo alcuni luoghi, *psalm.* 23; Matth. 9, 36; 10, 6; 15, 24; 18, 12-13; 25, 32-33; 26, 31; Marc. 6, 34; 14, 27; Luc. 15, 4-6; Ioh. 10, 1-16; 21, 15-17). Solo in pochi casi Venanzio non collega l'immagine delle pecore a quella del pastore, ma a quella dell'agnello, figura di Cristo (due di questi casi si trovano in componimenti dedicati alla Croce, *carm.* 2, 1, 4 *traxit ab ore lupi qua sacer agnus oves*; 2, 3, 5-6 *quaeque lupi fuerant raptoris praeda ferocis / in cruce restituit virginis agnus ovis*; un altro caso è in *carm.* 3, 9 un componimento dedicato a Felice di Nantes, ma nel passo in cui si trova l'immagine delle pecore la lode è rivolta a Cristo: *carm.* 3, 9, 83-84 *Evomit absorptam trepide fera belva plebem / et de fauce lupi subtrahit agnus oves*). Negli altri frequenti casi, per lo più in componimenti dedicati ai vescovi, la cui funzione si identificava metaforicamente con quella del pastore[46], l'immagine delle pecore o del gregge è sempre collegata a quella del pastore. Anche se rispetto alla variegata metafora agricola, quella pastorale si mostra più monocorde, tuttavia non mancano immagini che risultano più originali e vivaci e in qualche occasione è possibile individuare in esse reminiscenze della poesia classica.

L'aspetto maggiormente messo in rilievo dal poeta è l'azione di protezione esercitata dal pastore sul gregge, spesso associata all'idea dell'insidia costituita dal lupo[47]. Si considerino, ad es., *carm.* 3, 13, 22 *pastoris lacrimis laetificantur oves* e 25-26 *et licet incluso lupus insidietur ovili, / te custode gregis, nil ibi praedo nocet*; *carm.* 3, 15, 13-

[46] Cfr. Roberts 2009, 43: «of all the biblically derived metaphors for episcopal activity the pastoral is most common and most productive. Fortunatus represents the Christian community of each city as a "flock" (*grex*-much more common than "people," *plebs)* protected by the bishop's vigilance from external threats in the "sheepfold" *(ovile)* of the church».

[47] Il lupo è la causa di pericolo più diffusamente prospettata, ma altri danni per il gregge possono essere rappresentati dalla malattia (cfr. ad es., *carm.* 3, 6, 15-16 *ne lupus intret oves neu morbus inulcet agnos / hinc sunt custodes, inde medella gregis* o 4, 7, 17-18), da un ladro (*carm.* 4, 3, 4), da qualche veleno (cfr. *carm.* 9, 9, 16). Piuttosto originale risulta l'allusione alla perdita del vello in *carm.* 3, 3, 27-28 *Non perit hic vestrum qui grex ad ovile recurrit, / candida nec spinis vellera perdit ovis.*

14 *Nil lupus insidiis cauto subducit ovili, / te pastore sacro pervigilante gregem*. Roberts[48] mette in rilievo l'influenza su quest'ultimo passo di Verg. *georg*. 3, 537 *non lupus insidias explorat ovilia circum* e *Aen*. 9, 59 … *veluti pleno lupus insidiatus ovili*[49], influenza già individuabile in un passo del *Peristephanon* (11, 241) di Prudenzio, opera che Venanzio loda in *Mart*. 1, 18-19. Lo studioso nota come tramite la metafora il poeta ponga l'accento sull'unità della comunità dei cristiani, più che sul benessere dei singoli e concepisca tale unità in termini fisici, come luogo chiuso (*incluso … ovili*, *carm*. 3, 13, 25), fortificato (*munit*, *carm*. 3, 9, 98), avente il vescovo come guardia (*te custode*, *carm*. 3, 13, 26; 4, 3, 3; 9, 9, 13)[50].

La metafora pastorale, come già notato, resta fondamentalmente legata a un preciso ambito, quello riguardante il vescovo e la sua opera, tranne che nei tre casi prima richiamati nei quali al centro è la figura di Cristo, *Agnus Dei*. Mi piace ricordare, invece, due delicate immagini legate al mondo pastorale, non usate metaforicamente, ma all'interno di vere e proprie similitudini. La prima è in *carm* 7, 8, un componimento dedicato al duca Lupo che si apre con una descrizione della natura, in particolare con la rappresentazione degli effetti prodotti dalla canicola sulla terra e sugli animali, e con la raffigurazione di un viaggiatore che si trova in cammino nelle ore più calde della giornata[51]. Fra gli animali che vivono i disagi arrecati dal caldo, trova posto anche una pecora: *carm*. 7, 8, 10 *ilia lassa trahens tristis anhelat ovis* («la pecora afflitta ansima trascinando i fianchi esausti»). L'aggettivo *tristis* conferisce carattere quasi umano alla pecora angustiata dal caldo, della quale sembra di poter percepire la fatica, la stanchezza e il respiro ansimante.

Altra delicata immagine legata al mondo pastorale, quella di un agnello, posta in una similitudine, è in *carm*. *app*. 21, dove il poeta, che è stato tenuto lontano da Radegonda, paragona questa sua condizione di escluso a quella dell'agnello respinto dalle mammelle della madre: *carm*. *app*. 21, 3-6 *Qualiter agnus amans genetricis ab ubere pulsus*

[48] Cfr. Roberts 2009, 44.

[49] La reminiscenza era stata già segnalata da Zwierlein 1926, 21.

[50] Cfr. Roberts 2009, 44.

[51] La rappresentazione si rivela essere termine di una similitudine. Al v. 31, infatti, il nesso comparativo *sic* attribuisce a tutta la precedente sezione del carme la funzione di primo termine di una similitudine il cui secondo termine è contenuto nei vv. 31-32: allo stesso modo del viaggiatore stremato dalla canicola, il poeta, affranto dalle preoccupazioni, è rinfrancato dalla notizia che Lupo sia in buona salute.

/ tristis et erbosis anxius errat agris; / nunc fugit ad campos feriens balatibus auras, / nunc redit ad caulas, nec sine matre placent («come un agnello affettuoso respinto dalle mammelle della madre, addolorato e inquieto vaga nei prati erbosi; ora corre verso i campi ferendo l'aria con i suoi belati, ora ritorna all'ovile, ma senza la madre non gli risulta gradito»). Il poeta si sofferma sulla descrizione della tristezza e dell'inquietudine dell'agnello che va errando senza trovare pace né fuori né dentro l'ovile e ferisce il cielo con i suoi lamenti[52]. La scena, anche senza l'evidenza di precise riprese lessicali[53], non può non richiamare alla memoria un'altra drammatica situazione di ansiosa ricerca riguardante il mondo animale, quella lucreziana della giovenca che cerca il vitellino che le è stato sottratto per essere sacrificato (Lucr. 2, 355-365). Comuni ai due passi sono il vagare in prati erbosi degli animali privati, rispettivamente, del figlioletto e della madre, e i versi di dolore da loro emessi (cfr. Lucr. 2, 355 … *mater viridis saltus orbata peragrans* e 358-359 … *completque querellis / frondiferum nemus* …). In entrambi i testi, inoltre, vengono indicati i motivi che normalmente avrebbero prodotto piacere nelle bestie, ma che nella situazione specifica non sono di conforto: per la giovenca lucreziana i teneri salici, le erbe, i fiumi, la vista degli altri vitellini, per l'agnello di Venanzio il ritorno al proprio ovile (cfr. Lucr. 2, 361-365 *nec tenerae salices atque herbae rore vigentes / fluminaque illa queunt … / oblectare animum … / nec vitulorum aliae species …/ derivare queunt animum …*; Ven. Fort. *carm. app.* 21, 6 *nunc redit ad caulas, nec sine matre placent*). Nella descrizione di Venanzio colpisce anche il participio che connota l'agnello, *amans*, che ne rivela le caratteristiche profondamente umane[54] (anche gli aggettivi *tristis*[55] e *anxius*[56], al v. 4, concorrono all'umanizzazione

[52] Roberts 2009, 311-312, mette in rilievo la dipendenza della clausola del v. 5 del carme, *balatibus auras*, da Sedul. *carm. pasch.* 2, 114, dove Sedulio paragona l'ira di Erode, quando i Magi non tornano da lui dopo la visita a Gesù Bambino, alla furia di un leone che attacca agnelli indifesi. Stessa clausola in Coripp. *Iust.* 4, 204.

[53] Le reminiscenze nei carmi di Venanzio non sono mai ostentate; sull'intertestualità nella poesia di Venanzio Fortunato, cfr., con posizioni diverse Nazzaro 1993 e Kaufmann 2017, 173-174; Fuoco 2019.

[54] Il verbo *amo* è usato con diverse accezioni anche in relazione a cose o ad animali (cf. *ThlL* I 0, 1955, 58-1956, 19).

[55] Si tratta dello stesso aggettivo riferito a *ovis* in *carm.* 7, 8, 10.

[56] L'aggettivo *anxius* è usato fondamentalmente in riferimento all'uomo (cfr. *ThlL* II 0, 201, 71-203, 73).

dell'*agnus* e alla sua maggiore identificazione con il poeta; contribuisce alla drammaticità della scena anche il verbo *ferit*, lo stesso usato in *carm.* 6, 5, 302 in relazione ai lamenti di Brunechilde per la morte della sorella Galesvinta: … *questibus astra ferit*). Il participio, inoltre, sembra molto pregnante e atto a rafforzare il parallelismo tra l'agnello e il poeta perché è lo stesso che più volte Venanzio usa proprio in relazione a sé.[57]

Notevole varietà e una certa inventiva caratterizzano il diffuso impiego della metafora agricola nei *carmina* di Venanzio Fortunato, che rinnova il tropo anche tramite la contaminazione con altre metafore. Più convenzionale e uniforme si rivela, invece, la metafora pastorale, utilizzata fondamentalmente in componimenti dedicati ai vescovi. Tuttavia, proprio nel rappresentare, all'interno di similitudini, due soggetti tipici di tale metafora, in particolare la pecora e l'agnello, il poeta mostra particolare finezza, cogliendo negli animali atteggiamenti quasi umani. Anche nelle metafore e nelle similitudini, almeno in quelle che abbiamo preso in considerazione, dunque, si rivela la coesistenza di aspetti diversi della poesia di Venanzio Fortunato: da una parte convenzionalità e ripetitività, dall'altra creatività immaginifica e raffinatezza.

Bibliografia

Blomgren 1933 = S. Blomgren, *Studia Fortunatiana. Commentatio academica*, Upsaliae, Almquist & Wiksell.

Brennan 2019 = B. Brennan, *Weaving with Words: Venantius Fortunatus's Figurative Acrostics on the Holy Cross*, *Traditio*, 74, 27-53.

Campagner 1993 = R. Campagner, *Metafore agricole in Pindaro*, *Rudiae*, 5, 41-56.

Curtius 2022 = E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, trad. it., Macerata, Quodlibet.

Di Brazzano 2001 = Venanzio Fortunato, *Opere / 1*, a c. di S. Di Brazzano, Roma, Città Nuova.

Ferrarini 2026 = E. Ferrarini, Fortunatus agricola*? Una lettura dell'epistola di dedica della* Vita Martini, in *Venanzio Fortunato tra*

[57] Cfr., ad es., *carm.* 3, 29, 1-2 *Suscipe versiculos, Anthimi, pignus amantis, / quos tibi sincero pectore fudit amor*; 5, 8a, 7 *Pagina si brevis est, non est brevis ardor amantis*; 7, 5, 7 *Colloquio dulci satiasti pectus amantis*; 11, 21, 2 *dum nesciretis, vos repetisset amans.*

il Piave e la Loira. Atti del terzo Convegno internazionale di studi, a c. di E. Ferrarini, D. Manzoli, P. Mastandrea, M. Venuti, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 85-102.

Fuoco 2019 = O. Fuoco, *Intertestualità 'diffusa' in due carmi di Venanzio Fortunato*, *Koinonia*, 43, 299-312.

George 1992 = J. W. George, *Venantius Fortunatus. A Latin Poet in Merovingian Gaul*, Oxford, Clarendon Press.

George 1995 = *Venantius Fortunatus: Personal and Political Poems*. Translated with notes and introduction by J. George, Liverpool, Liverpool University Press.

Kaufmann 2017 = H. Kaufmann, *Intertextuality in Late Latin Poetry*, in *The Poetics of Late Latin Literature*, edited by J. Elsner, J. Hernández Lobato, New York, Oxford University Press, 149-175.

Lomiento 1996 = L. Lomiento, *Pindaro,* Nem. *6, 32 e Cercida,* Mel. *3, 7: itinerario di due metafore*, *QUCC*, 54, 67-71.

Manzoli 2026 = D. Manzoli, *Venanzio Fortunato: poesia e non poesia?*, in *Venanzio Fortunato tra il Piave e la Loira. Atti del terzo Convegno internazionale di studi*, a c. di E. Ferrarini, D. Manzoli, P. Mastandrea, M. Venuti, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 51-68.

Marouzeau 1925 = J. Marouzeau, *Le latin langue de paysans*, in A.A.V.V., *Mélanges linguistiques offerts à M.J. Vendryes par ses amis et ses élèves*, Paris, Édouard Champion, 251-264.

Mazzoli 2007-2008 = G. Mazzoli, *Memoria dei poeti in Ven. Fort.* carm. *VII 12*, *IFilolClass*, 7, 71-82.

Nazzaro 1993 = A. V. Nazzaro, *Intertestualità biblico-patristica e classica in testi poetici di Venanzio Fortunato*, in *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia. Atti del Convegno internazionale di studi* (Valdobbiadene, 17 maggio 1990; Treviso, 18-19 maggio 1990), Treviso, Provincia di Treviso, 99-135.

Pasetto-Sansone 2019 = C. Pasetto, A. Sansone, *Lo stilo e l'aratro: immagini dell'atto scrittorio nella letteratura e nell'epigrafia latina*, *Acme*, 71, 67-92.

Pasetto 2021 = C. Pasetto, *L'origine della metafora agricola della scrittura tra mondo greco e latino*, in C. Pasetto, M. Spadafora, (a c. di), *Immagini della scrittura e metafore dell'atto creativo*, Trento, Università degli Studi di Trento, 99-112.

Reydellet 1994 = *Venance Fortunat. Poèmes*. Tome 1, *Livres I-IV*. Texte établi et traduit par M. Reydellet, Paris, Les Belles Lettres.

Reydellet 1998 = *Venance Fortunat. Poèmes*. Tome 2, *Livres V-VIII*. Texte établi et traduit par M. Reydellet, Paris, Les Belles Lettres.
Reydellet 2004 = *Venance Fortunat. Poèmes*. Tome 3, *Livres IX-XI; Appendice – In laudem sanctae Mariae*. Texte établi et traduit par M. Reydellet, Paris, Les Belles Lettres.
Roberts 2009 = M. Roberts, *The Humblest Sparrow. The Poetry of Venantius Fortunatus*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
Roberts 2017 = M. Roberts, *Venantius Fortunatus on poetry and song*, *MD*, 78, 83-103.
Tarocchi 2012 = S. Tarocchi, *Immagini di agricoltura nella Bibbia*, *I Georgofili. Atti dell'Accademia dei Georgofili*, 2, 2012, 463-479.
Zwierlein 1926 = S. Zwierlein, *Venantius Fortunatus in seiner Abhängigkeit von Vergil*, Inaugural Dissertation, Würzburg, Buchdruckerei Konrad Triltsch.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 577-594
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.577

POLITICA, STRATEGIA E MEMORIA DEL CONFLITTO NEL TARDO IMPERO: RICONCILIAZIONE E PACIFICAZIONE NEI *PANEGYRICI LATINI*[*]

Beatrice GIROTTI[**]
(Alma Mater Studiorum – Università di Bologna)

Keywords: reconciliatio, voluntas pacificandi, pacificatio, *Panegyrics, Constantine, classical heritage, Christians*.

Abstract: ***Politics, strategy and memory of conflict in the late Empire: reconciliation and pacification in the* Latin Panegyrics**. *In the* Panegyrici Latini *the language of restored or anticipated concord performs a distinctly political function: it symbolically heals the fractures created by usurpations, civil wars, and dynastic conflicts by portraying the emperor as the guarantor of order and civic cohesion. In the* Panegyrici Latini*, reconciliation is not simply presented as the cessation of conflict; rather, it is constructed as a discursive strategy for the reintegration of the Empire, grounded in traditional categories of Roman political culture while simultaneously reinterpreting them within the ideological framework of late imperial monarchy. Against this background, the paper examines the tension between the rhetoric of clemency and the language of victory through the concepts of* pacificatio *and* reconciliatio*, as well as the inherent ambiguities of* pax*, which is frequently secured through the coercion or elimination of political opponents. It argues that the language of reconciliation in the Late Roman Empire constitutes a fluid semantic field in which the rhetoric of power, the memory of civil war, and the reconfiguration of political and religious identities intersect.*

Parole chiave: reconciliatio, voluntas pacificandi, pacificatio, Panegyrici, *Costantino, eredità classica, cristiani*.

Riassunto: *Nei* Panegyrici Latini *il linguaggio di una ritrovata o sperata concordia assume una funzione eminentemente politica: ricomporre simbolicamente le fratture prodotte da usurpazioni, guerre civili e conflitti dinastici attraverso la rappresentazione dell'imperatore come restauratore dell'ordine e della coesione civica. Nei* Panegyrici *la riconciliazione non coincide soltanto con la ces-*

[*] Queste pagine sono dedicate con grande stima e amicizia a Nelu Zugravu, studioso di raro valore che continua a ispirare e alimentare le mie ricerche.

[**] beatrice.girotti3@unibo.it

sazione del conflitto, ma si configura come pratica discorsiva di reintegrazione dell'Impero, fondata su categorie tradizionali della cultura politica romana, reinterpretate nel quadro della monarchia tardoimperiale. In tale prospettiva, l'attenzione viene dedicata alla tensione fra lessico della clemenza e linguaggio della vittoria a partire da nessi relativi a pacificatio *e* reconciliatio *(nonché alle ambiguità insite nella nozione stessa di* pax*) spesso ottenute attraverso la coercizione o l'eliminazione dell'avversario politico. Ci si propone di evidenziare come il linguaggio della riconciliazione nel tardo impero costituisca un campo semantico mobile, nel quale convergono retorica del potere, memoria della guerra civile e ridefinizione delle identità politico-religiose.*

Cuvinte-cheie: reconciliatio, voluntas pacificandi, pacificatio, *panegirice, Constantin, moştenire clasică, creştini.*

Rezumat: ***Politica, strategia şi memoria conflictului în Imperiul Roman târziu: reconcilierea şi pacificarea în* Panegyrici Latini**. *În* Panegyrici Latini*, limbajul concordiei restaurate sau anticipate îndeplineşte o funcţie distinct politică: el vindecă în mod simbolic fracturile create de uzurpări, războaie civile şi conflicte dinastice, prezentându-l pe împărat drept garantul ordinii şi al coeziunii civice. În* Panegyrici Latini*, reconcilierea nu este prezentată doar ca încetarea conflictului, ci este construită ca o strategie discursivă de reintegrare a Imperiului, întemeiată pe categoriile tradiţionale ale culturii politice romane şi, în acelaşi timp, reinterpretată în cadrul ideologic al monarhiei imperiale târzii. În acest context, studiul examinează tensiunea dintre retorica clemenţei şi limbajul victoriei prin intermediul conceptelor de* pacificatio *şi* reconciliatio*, precum şi ambiguităţile inerente ale noţiunii de* pax*, care este adesea asigurată prin constrângerea sau eliminarea adversarilor politici. Lucrarea susţine că limbajul reconcilierii în Imperiul Roman târziu constituie un câmp semantic fluid, în care retorica puterii, memoria războiului civil şi reconfigurarea identităţilor politice şi religioase se intersectează.*

1. Premesse concettuali e metodologia: riconciliazione, pacificazione e reintegrazione

«Peace that is consequent upon pacification is something that the Romans can impose on the world, and it can be created through unilateral action rather than bilateral negotiation»[1]. Come sostiene Clifford Ando, nell'analisi dei processi di transizione dal conflitto all'ordine politico il concetto di pacificazione rivela una duplice natura.

In prospettiva classica, le strategie di pacificazione si strutturano tradizionalmente attorno a una dialettica stringente tra coercizione e

[1] Ando 2017, https://c4ejournal.net/2017/05/22/clifford-ando-pax-romana-peace-pacification-and-the-ethics-of-empire-1-c4ej-1-2017/.

consenso. Molto spesso nel mondo antico l'esercizio della repressione militare contro ribelli e oppositori è associato a pragmatici istituti di clemenza, concessioni politiche e all'integrazione tramite la redistribuzione di onori e privilegi. La stabilizzazione dell'autorità si regge sulla celebrazione pubblica della concordia e sulla costruzione di narrazioni condivise della vittoria e della pace[2], dimostrando come la durabilità dell'ordine dipenda dalla capacità del potere politico di bilanciare tali strumenti, evitando che l'esclusione radicale dei vinti generi nuovi focolai di rivolta. Nelle scienze politiche e nella sociologia dei conflitti odierne, questa complessa transizione viene formalizzata distinguendo la pacificazione dalla mera assenza di violenza diretta. Essa è intesa come un processo dinamico e multidimensionale volto a trasformare relazioni precedentemente ostili in rapporti politicamente e socialmente sostenibili. La letteratura contemporanea adotta la pacificazione come un concetto ombrello che racchiude e coordina le tre dimensioni sistemiche del *peace-making* (la cessazione delle ostilità e la negoziazione diplomatica), del *peacekeeping* (il mantenimento della sicurezza tramite strumenti istituzionali o militari) e del *peacebuilding* (la ricostruzione strutturale, politica ed economica necessaria a prevenire la ricaduta nel conflitto)[3]. All'interno di questa cornice post-conflittuale, l'efficacia a lungo termine della pacificazione formale è subordinata a due pilastri complementari: la riconciliazione e la reintegrazione. La riconciliazione agisce sul piano relazionale e profondo del tessuto sociale lacerato, mirando al superamento delle divisioni identitarie e memoriali. Attraverso strumenti quali le amnistie, le politiche della memoria, le pratiche simboliche di perdono e l'istituzione di meccanismi di partecipazione politica condivisa, essa punta a rendere le divergenze residue compatibili con la coesione e la coesistenza all'interno della comunità. Parallelamente, la reincorporazione (o reintegrazione) si focalizza sulla dimensione istituzionale e materiale, traducendosi nel reinserimento di individui e gruppi precedentemente marginalizzati, esclusi o schierati contro l'autorità costituita. Nei contesti contemporanei, tale istanza trova la sua massima espressione tecnica nei programmi di Disarmo, Smobilitazione e Reintegrazione (*Disarmament, Demobilization and Reintegration*, DDR) configurandosi

[2] Raaflaub 2016; Moloney- Williams 2017.
[3] Francis 2010.

come lo strumento cardine per trasformare strutturalmente gli ex belligeranti in soggetti attivi e partecipi del nuovo ordine ricostituito[4].

Nella produzione panegiristica tardoantica[5] la codificazione del linguaggio della riconciliazione si articola prevalentemente lungo tre direttrici contestuali: la ridefinizione dei rapporti tra l'imperatore e i sudditi, la pacificazione sociale successiva a conflitti civili o tentativi di usurpazione, e la restaurazione dell'ordine cosmico e politico operata per mezzo del *princeps*. In questo quadro propagandistico e concettuale, l'analisi (paragrafo 2) si focalizza specificamente sui lemmi *reconciliatio* (con l'affine *conciliatio*) e *pacificatio*, intesa nel suo significato proprio di *actio pacificandi*, quindi azione e tentativo politico o diplomatico[6]. Se, come noto, la *concordia* si configura come la parola-chiave per eccellenza dell'ideologia imperiale tetrarchica e post tetrarchica intesa quale espressione di armonia politica e coesione sociale, attorno alla costellazione dei tre concetti sopracitati gravitano molteplici campi semantici e retorici di fondamentale rilevanza: tra questi si distinguono la *pax*, la *clementia*, l'*unitas* (ovvero la ricomposizione del corpo politico), la *salus*, la *quies* (intesa come stabilizzazione successiva alla crisi) e la *securitas*[7]. Procederemo dunque per i termini chiave sopracitati, tenendo presente che il lessico storiografico di tale apparato retorico non riveste mai una funzione neutra, bensì risponde a una precisa strategia ideologica volta a veicolare la capacità del potere sovrano di riassorbire il conflitto e di rifondare l'ordine costituito. Parimenti cruciale risulta l'impiego del polo semantico antitetico (*discordia*, *discidium*, *furor*, *seditio*[8]): il processo di riconciliazione viene in-

[4] Fonte: United Nations (Peacekeeping) https://peacekeeping.un.org/en/-disarmament-demobilization-and-reintegration.

[5] Cfr. Nixon-Saylor Rodgers 1994/2015; Lassandro-Micunco 2000; Hostein 2004, 373-385; Omissi 2018; Omissi-Ross 2020; Burgersdijk-Ross 2018.

[6] *Pacificatio*: *ThlL*. 10,1:12. Cfr. Pizzo 2011 per la definizione di "pacification" e per una storia delle tecniche di pacificazione dal mondo antico a quello contemporaneo. Per "reconciliation" cfr. invece Barkan 2009, 899-913.

[7] Su questi concetti e sull'ideologia tetrarchica e costantiniana cfr. almeno Carlà- Rollinger 2023; Heckster 2019; Roberto 2014. Cfr. inoltre Tantillo 2021. Sulle diverse sfumature di *securitas* cfr. Kelly 2013, 410-424; Binder 2001, 317.

[8] Non solo nella Panegiristica ma anche nella produzione storiografica collegata, come ad es. *Ep. Caes*. XLI, 5: *Verum enimvero, ut imperia difficile concordiam custodiunt, discidium inter Licinium Constantinumque exoritur*. Per questo passo si veda Zugravu 2022, 380 (con commento sul corrispettivo *rupta pace* in Aurelio Vittore).

fatti programmaticamente costruito per contrasto dialettico, valorizzando la restaurazione presente mediante la drammatizzazione del disordine pregresso.

2. Reconciliatio e pacificatio: *la panegiristica, i suoi modelli, la trasformazione*

Un caso paradigmatico di questa complessa strategia di riassorbimento del trauma post-conflitto e di successiva integrazione politica è offerto dal discorso di ringraziamento rivolto a Costantino nel 312 d.C. da un anonimo oratore eduo a Treviri[9]. Nel contestualizzare le sofferenze e la devastazione della Gallia tardoantica, il retore evoca uno scenario controfattuale in cui la storica solidarietà degli Edui avrebbe potuto garantire una vera e propria scorciatoia verso la pace per le province riconciliate. Laddove la memoria della crisi minaccia la tenuta coesiva dell'impero, la propaganda costantiniana interviene ridefinendo la *reconciliatio* non come un'astratta formula diplomatica, bensì come un sinallagma pragmatico fondato sulla ricostruzione materiale e demografica. Attraverso la concessione di sgravi fiscali (*pecuniis ad calendaria*) e il restauro delle strutture civili crollate (*lavacris quae corruerant exstruendis*), il potere imperiale assume l'onere della rigenerazione biologica ed economica della *civitas*, ricollocandola nel suo ruolo storico di madre ideale delle province galliche[10]. La riconciliazione si fonda dunque in questo caso sull'assunzione di responsabilità e sull'adozione di misure volte a ricostruire la fiducia. Essa supera la mera risoluzione formale del conflitto, mirando piuttosto a trasformare la natura stessa dei rapporti tra le parti coinvolte all'interno di un processo di lungo periodo orientato alla ricostruzione della comunità e dei legami collettivi (*sine clade Catalaunica compendium pacis*

[9] Sui panegirici costantiniani si veda Maranesi 2016.

[10] *Pan. Lat.* VIII (5) 4.3-5: *Quod si vobis et conatibus Aeduorum fortuna favisset atque ille rei publicae restitutor implorantibus nobis subuenire potuisset, sine ullo detrimento Romanarum uirium, sine clade Catalaunica compendium pacis reconciliatis provinciis attulisset fraternitas Aeduorum. Ob haec igitur merita et illa prisca divus pater tuus civitatem Aeduorum voluit iacentem erigere perditam que recreare, non solum pecuniis ad cal[en]daria largiendis et lavacris quae corruerant exstruendis, sed etiam metoecis undique transferendis, ut esset illa civitas provinciarum velut una mater, quae reliquas urbes quodammodo Romanas prima[s] fecisset. Dixi quam bene meritis Aeduis subveneris, imperator; sequitur ut dicam quam graviter adflictis.*

reconciliatis provinciis attulisset fraternitas Aeduorum). Procedendo per temi, il primo riguarda appunto il recupero della fiducia e della fedeltà[11]. L'oratore lo sviluppa attraverso il richiamo a uno scenario ipotetico: se Costantino avesse potuto soccorrere prima gli Edui, la fedeltà e la solidarietà di questo popolo (*fraternitas Aeduorum*) avrebbero assicurato un *compendium pacis* alle province riconciliate, evitando il disastro della *clades Catalaunica*, riferimento ai duri scontri legati alla secessione o alle rivolte galliche[12]. In questa prospettiva, la *reconciliatio* non si configura come un atto unilaterale e passivo, ma come un processo politico bilaterale: il sovrano garantisce la *salus* e il perdono, mentre la comunità locale offre in cambio la propria storica e rinnovata dedizione (*fraternitas*), assumendo il ruolo di mediatrice della pace per l'intera Gallia. Un secondo nucleo tematico concerne il dovere del *princeps*, identificato con la ricostruzione materiale e demografica (*iacentem erigere perditamque recreare, non solum pecuniis [...] sed etiam metoecis undique transferendis*). Il testo declina qui l'assunzione di responsabilità da parte del potere imperiale attraverso atti concreti di *liberalitas* e *providentia*. La riconciliazione con una provincia stremata non può infatti limitarsi a una dimensione simbolica o giuridica, ma deve tradursi nella sua effettiva rigenerazione. In tale contesto si inseriscono sia l'esonero economico sia il restauro edilizio: il riferimento ai finanziamenti per le calende (*pecuniis ad calendaria*) e alla ricostruzione dei complessi termali crollati (*lavacris quae corruerant exstruendis*) presenta un imperatore che si fa carico della struttura economica e monumentale della *civitas*. Merita inoltre attenzione il tema del ripopolamento: il trasferimento, forzato o incentivato, di coloni (*metoecis undique transferendis*) risponde a una pressante necessità demografica ed economica. Il compito del sovrano è

[11] Cfr. anche la lettura del passo in De Luca 2012, 51: «Questa straordinaria fedeltà, più volte provata nei secoli ed ora testimoniata dalle gravi rovine materiali del capoluogo e di tutta la civitas, il titolo di merito (orgogliosamente sottolineato in più passi: VIII, 2, 2; 5, 1 e 6) che acquisisce al paese eduo il diritto ad un ulteriore, elettivo legame: quello con i sovrani della nuova dinastia flavia, esplicatosi concretamente attraverso i benefici concessi da Costanzo (IV, 21, 2; V, 3, 2; 4, 2; 5, 1; 14, 1-5 e 16, 5), evidentemente poi insufficienti e bisognosi di integrazioni (VII, 22, 4), e poi dal figlio Costantino (VIII, capp. 7-14), in ambito edilizio, demografico, fiscale e culturale, suggellati infine dall'onore altissimo dell'eponimia, da quel nome di Flavia Aeduorum che distingue ormai Autun fra le *urbes* e *nationes* del mondo (VIII, 14, 5)».

[12] Per il contesto storico: Ferdière 2005.

dunque quello di ricreare la città e reinserirla nel circuito vitale dell'impero. Fine ultimo di questo processo di riconciliazione e di ricostruzione della fiducia è il ripristino di uno *status quo* ideale. Autun deve tornare a essere la madre delle province galliche, colei che per prima ha civilizzato e romanizzato le altre città (*ut esset illa ciuitas prouinciarum velut una mater, quae reliquas urbes quodammodo Romanas prima[s] fecisset*). L'oratore mette qui in atto una sottile strategia retorica: ricordare a Costantino che favorire gli Edui non significa beneficiare una comunità periferica, bensì restaurare il pilastro storico della presenza romana in Gallia. La responsabilità assunta dall'imperatore trova così una legittimazione speculare nel merito storico della città. La *reconciliatio*, pertanto, non si configura come un sentimento astratto, ma come un patto pragmatico: l'imperatore investe risorse, coloni e perdono politico, mentre la comunità locale risponde offrendo stabilità, legittimità e il ritorno alla produttività fiscale e sociale.

In generale, l'idea di conciliazione è collegata nella panegiristica sia a un'idea di ripristino di ordine post-bellico che a un'idea di concordia o ritrovata concordia famigliare[13]. Nel sistema tetrarchico, l'accordo tra i sovrani non è un semplice contratto politico precario, ma riflette l'ordine perfetto dell'universo: *bona sidera et amica viderunt, quae vobis concordiam sempiternam [...] conciliant*... Conciliare esprime qui l'azione degli astri che propiziano, uniscono e rendono stabile la relazione tra i due Augusti. Gli oggetti di questa *conciliatio* celeste sono tre pilastri della propaganda imperiale: la *concordia sempiterna*, la *caritas* familiare (l'affetto che lega i generi, cementando la dinastia attraverso i matrimoni) e lo *studium* (lo zelo politico) per la salvaguardia dello Stato (*fovendae reipublicae*). La conciliazione qui discende dall'alto: sono gli dei e le stelle che conciliano i cuori dei sovrani affinché essi, a loro volta, garantiscano la pace sulla Terra. La

[13] *Pan. Lat.* III (11) 19.3-5 del 291 d.C.: *Gemini ergo natales pias vobis mentes et imperatorias tribuere fortunas; atque inde sanctitatis vestrae omnium que successuum manat exordium quod nascentes vos ad opes generis humani bona sidera et amica viderunt quae vobis concordiam sempiternam et vestrorum generum caritatem et fovendae reipublicae studia conciliant item que praeter victorias toto orbe terrarum partas etiam navalia trophaea promittunt, ut post bella Punica. post Asiae Syriae que reges Romani rostra campi novis ornet[h]is exuiis et oblitos iam Quirites in memoriam ducatis, cur ille sollemnis contionibus locus rostra vocitetur*: nel cuore pulsante dell'ideologia tetrarchica di Diocleziano e Massimiano, qui il verbo *concilio* assume una dimensione cosmica e dinastica.

concordia propiziata dagli astri produce immediatamente effetti pratici: la vittoria totale per terra e per mare (*praeter victorias toto orbe terrarum partas etiam navalia trophaea promittunt*...). Nella logica panegiristica, la concordia interna tra i sovrani è la condizione necessaria per sconfiggere i nemici esterni (e gli usurpatori, come Carausio in Britannia[14], a cui alludono implicitamente i *navalia trophaea*). La *conciliatio* cosmica si traduce quindi in pacificazione universale (*toto orbe terrarum*).

Ma la duttilità semantica del lessico della *conciliatio* non si esaurisce in questo. In un'altra *oratio* a Costantino, quella del 321, il retore Nazario evoca la riconciliazione per due volte, investendo precisi meccanismi di legittimazione storico-culturale: i due passi mostrano sfumature diverse e complementari del verbo *concilio* (e derivati), oscillando tra il piano epistemologico e quello diplomatico-militare (la ricerca della pace). Il primo caso, emblematico, si registra in *Pan*. X (4), 15.6[15], dove la giuntura *fidem conciliare* agisce su un piano squisitamente epistemico e retorico: l'eccezionalità tangibile delle *gesta* costantiniane funge da garante per la credibilità delle memorie patrie (*veterum*). La *conciliatio* si traduce pertanto in un'operazione di ricomposizione del *continuum* storico, finalizzata a subordinare sistematicamente l'antico mito repubblicano al definitivo superamento attuato dal *princeps*.

Nel secondo caso, invece, l'uso della *conciliatio* risulta ben più interessante a livello politico e storico: l'oratore utilizza infatti un *exemplum* al contrario per far risaltare per contrasto la figura di Costantino[16]. Nel passo che è collegato all'idea di riconciliazione, pace, ordine e disordine di guerra si dice che Antonino, eccellente in tempo di pace (nella toga) e tutt'altro che inerte o privo di valore in guerra, quando si mise alla prova con le armi contro i Parti, alla sola vista dei catafratti fu colto da un tale terrore che, di sua iniziativa, inviò al re una lettera mediatrice di pace[17]. L' Antonino in questione è con ogni probabilità

[14] Barker-Moorhead 2023.

[15] *Pan. Lat.* X (4) 15.6: *Magnitudo principis nostri gestis veterum fidem conciliat, sed miraculum detrahit*. Per il secondo passo si veda *infra*, n. 8.

[16] *Pan. Lat.* X (4) 24.6: *Antoninus imperator in toga praestans et non iners nec futtilis bello, cum adversum Parthos armis experiretur, visis catafractis adeo totus in metum venit ut ultro ad regem conciliatrices pacis litteras daret*.

[17] Il panegirista prosegue affermando che il re, nel suo animo sfrenato, la respinse, ma la sua arroganza di barbaro fu battuta. Il fatto, però, fece comprendere

Caracalla (o Macrino) impegnato nelle campagne partiche del 216-217 d.C., di cui Nazario riconosce inizialmente le virtù tradizionali: era autorevole in politica interna (*in toga praestans*) e non era militarmente sprovveduto (*non iners nec futtilis bello*). Questo serve a rendere ancora più drammatico il crollo psicologico successivo: la sola vista della cavalleria pesante nemica (*visis catafractis*) genera un terrore paralizzante (*totus in metum venit*). È qui che il retore inserisce il tema della degenerazione della diplomazia (*conciliatrices litteras*). L'uso dell'aggettivo *conciliatrix* assume una sfumatura fortemente politica e diplomatica. Tuttavia, nel codice etico del panegirico, la ricerca della pace non è vista come un atto nobile se nasce dalla codardia. L'invito spontaneo (*ultro*) a trattare la resa, dettato dalla paura e non da una scelta strategica, trasforma la *conciliatio* (la riconciliazione, o meglio, la richiesta di riconciliazione) in un atto di debolezza imperdonabile per un imperatore. Se nel testo dell'*Oratio* VIII (5) del 312 d.C. la riconciliazione era un processo virtuoso di ricostruzione ed equità, qui Nazario, nel 321 d.C., ci mostra il volto negativo e degradato della pacificazione: la pace offerta da un imperatore terrorizzato non è vera *reconciliatio*, ma sottomissione. Per contrasto implicito, Costantino viene celebrato come colui che non ha paura dei nemici e che non ha bisogno di implorare lettere di pace (*conciliatrices pacis litteras*), poiché egli impone la pace attraverso la vittoria legittima. L'indagine condotta consente di enucleare tre distinte configurazioni semantiche e politiche del concetto di riconciliazione all'interno del corpus panegiristico. Nell'*Oratio* X (4) la *conciliatio* emerge anzitutto nella sua accezione epistemologica, configurandosi come processo di acquisizione della fiducia e della credibilità, ma si palesa parimenti nel suo risvolto degenerato e recessivo, qualora la pace sia declinata come sottomissione implorata per timore dal sovrano del passato. Di contro, nell'*Oratio* III (11) del 291 d.C., il lemma aveva assunto una dimensione cosmica e dinastica: la concordia tra i coreggenti appare programmaticamente inscritta nell'ordine astrale, traducendosi sul piano storico nella restaurazione della memoria e della grandezza di Roma. Infine, nell'*Oratio* VIII (5) del 312 d.C. la riconciliazione si sostanzia in una reciprocità

che un tale tipo di armatura possedeva una così grande forza che chi stava per essere vinto confidava in quella, mentre ne aveva timore chi stava per riportare la vittoria. Sul «topos del timore/terrore come strumento politico» e «sul valore delle armi e dell'imperatore» in questo passo e più in generale nella panegiristica cfr. Manaresi 2016, partic. 177.

pragmatica e concreta di ricostruzione socioeconomica tra il potere centrale e una provincia duramente colpita dalle contingenze della crisi.

Risulta tuttavia programmatico rilevare come il lessico della *conciliatio* e della *reconciliatio* non occupi una posizione quantitativamente egemone né nella panegiristica né, più in generale, nella coeva produzione storiografica e biografica del IV secolo d.C. (quali Aurelio Vittore, l'*Historia Augusta*[18], l'*Epitome de Caesaribus* ed Eutropio). In tali contesti, infatti, la radice di *concilio /conciliare* conserva frequentemente l'accezione originaria e prepolitica di «mettere d'accordo», «pacificare» o «unire», spesso circoscritta a dinamiche interpersonali, clientelari o matrimoniali. Proprio questa relativa marginalità terminologica suggerisce che la riconciliazione politica nel tardo impero non si esprima attraverso un vocabolario tecnico standardizzato, bensì mediante una costellazione di formule e immagini riconducibili ai campi semantici della *pax*, della *concordia*, della *clementia* e della *restitutio*[19]. La reciproca interazione di questi lemmi concorre a definire, di volta in volta, le modalità concrete di reintegrazione dell'ordine imperiale, ponendosi in linea con la tradizione classica di matrice per lo più liviana, in cui, ovviamente con le dovute differenze di ideologia e cronologia, l'attivazione di tali concetti era precipuamente finalizzata al ristabilimento della pace a seguito di un conflitto esterno o civile in cui si nota il nesso indissolubile tra riconciliazione e concordia.

Sull'eredità di tali dinamiche nella storiografia classica si registrano in effetti fondamentali costanti concettuali in Tito Livio. In primo luogo, emerge il nesso indissolubile tra *concordia civium* e *reconciliatio*[20]: la concordia non è una categoria statica, bensì un obiettivo pro-

[18] Si registri la peculiare eccezione dell'*Historia Augusta*, la quale impiega il termine con una marcata connotazione dispregiativa in HA *Car.* 30, 16, 4: «*praef. praetorii, quem habebat, occidit; in eius locum Matronianum, veterem conciliatorem, fecit, unum ex his notariis, quem stuprum et libidinum conscium semper atque adiutorem habuerat*. In senso positivo invece si veda per es. il precedente Tac. *Ann.* 1.58 *genti Germanorum idoneus conciliator (sc. Segestes*).

[19] Su *restitutio* cfr. Girotti 2026, 129-153.

[20] Liv. 2.32, 7: *nullam profecto nisi in concordia civium spem reliquam ducere; eam per aequa, per iniqua reconciliandam civitati esse*; 7.42,3-6: *aliis annalibus proditum est neque dictatorem Valerium dictum, sed per consules omnem rem actam, neque antequam Romam veniretur, sed Romae eam multitudinem coniuratorum ad arma consternatam esse nec in T. Quincti villam, sed in aedis C. Manli*

grammatico da ripristinare a qualunque costo (*per aequa, per iniqua*), pena la dissoluzione dello Stato medesimo (*nullam [...] spem reliquam*). Sebbene i panegiristi tardoantici mutuino da Livio l'imperativo del ripristino della coesione sociale post-conflitto, si rileva uno scarto strutturale profondo: in epoca repubblicana la riconciliazione si realizza mediante un dibattito istituzionale e bilaterale (*rettulisse ad patres*), laddove nel IV secolo d.C. essa si configurerà come un atto unilaterale e verticale elargito dalla *clementia* del *princeps*. In secondo luogo, la *reconciliatio* liviana si sostanzia in una dimensione pragmatica di politica sociale e di cura del corpo sociale ferito (2.47, 12: *reconciliandi animos plebis*), in cui l'onere dell'assistenza medica dei soldati plebei viene imposto ai patrizi[21]. Tale modello assistenziale e concreto anticipa direttamente la retorica della ricostruzione materiale presente nella panegiristica tardoantica, come testimoniato dall'intervento imperiale a beneficio delle strutture monumentali ed economiche della *civitas* degli Edui del primo Panegirico preso in esame [*Pan.* VIII (5)].

Un'ulteriore e decisiva evoluzione concettuale nell'economia del vocabolario della riconciliazione tardoantica è rappresentata dall'emergere, nella prosa dei Panegirici, del termine *pacificatio*, ancora una volta attestato in un nodo retorico di particolare rilievo dell'*Oratio* di Nazario a Costantino (X [4], 12, 1). Nel rievocare le precondizioni ideologiche della guerra civile contro Massenzio[22], l'oratore afferma infatti che ogni prospettiva di composizione era ormai venuta meno: *Cum spes omnis frigere debuerit et voluntas pacificandi alienata sit, quis dubitet diuinitus armis tuis deditum, cum eo dementiae processerit ut ultro etiam lacesseret quem ambire deberet?*

In questo contesto, l'espressione *voluntas pacificandi* non designa un generico desiderio di pace (*pax*), bensì la volontà concreta di avviare un processo politico e diplomatico orientato alla ricomposi-

nocte impetum factum eum que a coniuratis conprehensum, ut dux fieret; inde ad quartum lapidem profectos loco munito consedisse, nec ab ducibus mentionem concordiae ortam, sed repente, cum in aciem armati exercitus processissent, salutationem factam, et permixtos dextras iungere ac conplecti inter se lacrimantes milites coepisse coactos que consules, cum viderent aversos a dimicatione militum animos, rettulisse ad patres de concordia reconcilianda.

[21] Liv. 2.47.12: *neque inmemor eius, quod initio consulatus inbiberat, reconciliandi animos plebis, saucios milites curandos dividit patribus.*

[22] Sul contesto storico delle guerre civili in Italia si vedano Neri 2013; Omissi 2018, partic. 103-116.

zione del conflitto. All'interno della costruzione ideologica della propaganda costantiniana, tuttavia, tale volontà viene evocata soltanto per essere radicalmente negata: poiché la *voluntas* della controparte risulta irrimediabilmente *alienata*, vale a dire estranea alla razionalità politica, l'intervento armato di Costantino viene sottratto a ogni sospetto di aggressione e rifunzionalizzato come risposta necessaria, oltre che provvidenzialmente legittimata (*divinitus*). La *dementia* del tiranno, che giunge a provocare colui del quale avrebbe dovuto ricercare il favore, trasforma così la guerra in un atto di pacificazione imposto unilateralmente dal sovrano legittimo[23].

Sebbene *pacificatio* sia termine di rarissima attestazione anche nella letteratura classica[24], il sintagma impiegato da Nazario trova un significativo precedente in Cicerone. In una lettera ad Attico scritta, come nella Panegiristica, alla vigilia della guerra civile, l'Arpinate, riferendo un lungo colloquio con Pompeo, osserva che rispetto a Cesare *ne voluntas quidem est* di giungere a una *pacificatio*[25].

---

[23] Su *dementia* (e *amentia*) e sulla demonizzazione del tiranno cfr. Lassandro 1981; Lolli 2003; Girotti 2023.

[24] Ironico Sallustio su Giugurta che sottomettendo e controllando militarmente il territorio (*pacificatio*/*pacificare* cioè controllo militare presentato come ordine in *B.I.* 66. 2 *igitur Vagenses, quo Metellus initio Iugurtha pacificante praesidium inposuerat, fatigati regis suppliciis neque antea voluntate alienati, principes civitatis inter se coniurant*). Altri due esempi interessanti da Livio e Giustino. Liv. 7.40. 12-14: *expectate, dum vobis singulis, ut olim Coriolano, matres coniuges que crinibus passis obviae ab urbe veniant! tum Volscorum legiones, quia Romanum habebant ducem, quieverunt; vos, Romanus exercitus, ne destiteritis inpio bello! T. Quincti, quocumque istic loco seu volens seu invitus constitisti, si dimicandum erit, tum tu in novissimos te recipito; fugeris etiam honestius tergum que civi dederis quam pugnaveris contra patriam; nunc ad pacificandum bene atque honeste inter primos stabis et conloquii huius salutaris interpres fueris*; Iust. *Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi* 6. 1.2: *Itaque Hercylides dux in hanc militiam electus cum videret sibi adversus duos praefectos Artaxerxis regis, Pharnabazum et Tisaphernen, maximarum gentium viribus succinctos dimicandum, pacificandum cum altero statuit* (qui *pacificare* è in linea con la tradizione classica e ha un senso diplomatico-militare).

[25] Cic. *Ad Att.* II.8.4 (da Formia, 50 a.C.): *quod putasti fore ut ante quam istuc venirem Pompeium viderem, factum est ita; nam vi Kal. ad Lavernium (me) consecutus est. una Formias venimus et ab hora octava ad vesperum secreto conlocuti sumus. quod quaeris ecquae spes pacificationis sit, quantum ex Pompei multo et accurato sermone perspexi, ne voluntas quidem est. sic enim existimat, si ille vel dimisso exercitu consul factus sit, sunchusin tes politeias fore, atque etiam putat eum, cum audierit contra se diligenter parari, consulatum hoc anno neglecturum*

Anche in questo caso il lessico della *spes* e della *voluntas* è applicato non alla pace come stato raggiunto, ma alla concreta disponibilità delle parti ad avviare un processo di riconciliazione politica. La formula ciceroniana costituisce pertanto un importante antecedente del passo di Nazario, il quale ne riprende la medesima struttura concettuale, pur inserendola in un quadro ideologico profondamente diverso. Se in Cicerone l'assenza della *voluntas pacificandi* fotografa l'irrigidimento delle posizioni tra Pompeo e Cesare e preannuncia l'inevitabilità della guerra civile, in Nazario essa diviene invece un elemento funzionale alla legittimazione della guerra di Costantino contro Massenzio: l'impossibilità della mediazione non è più il tragico esito del confronto tra due protagonisti politici, bensì la prova dell'irrazionalità del tiranno, incapace di riconoscere la superiore legittimità del suo avversario. Non è privo di interesse osservare, inoltre, come tanto Pompeo nella lettura offertane da Cicerone quanto Massenzio nella rappresentazione panegirica condividano il medesimo errore politico, vale a dire la sottovalutazione dell'avversario, destinata in entrambi i casi a rivelarsi fatale.

È tuttavia nel confronto con la tradizione erudita che emerge lo scarto più netto rispetto alla rielaborazione tardoantica. Pur nelle poche attestazioni disponibili, infatti, la cultura classica continuava ad ancorare il concetto di *pacificatio* a una dimensione orizzontale e bilaterale di mediazione tra soggetti politici. Di tale impostazione si fa interprete Aulo Gellio, che ricorda i tentativi di arbitrato intrapresi dai Rodiesi nel 167 a.C. tra la Repubblica romana e Perseo di Macedonia[26]. Nel passo gelliano la *pacificatio* si configura come una concreta attività diplomatica tra potenze sovrane (*perpetrari nequivit*), il cui fallimento

ac potius exercitum provinciamque retenturum. sin autem ille fureret, vehementer hominem contemnebat et suis et rei publicae copiis confidebat. quid quaeris? etsi mihi crebro xunos Enualios occurrebat, tamen levabar cura virum forte m et peritum et plurimum auctoritate valentem audiens politikos de pacis simulatae periculis disserentem.

[26] Gell. *Noct. Act.* 6.3.3: *Sed ubi ista pacificatio perpetrari nequivit, verba a plerisque Rodiensibus in contionibus eorum ad populum facta sunt, ut, si pax non fieret, Rodienses regem adversus populum Romanum adiutarent*. Gellio sta discutendo la celebre orazione *Pro Rhodiensibus* di Catone il Censore (pronunciata nel 167 a.C.). Il contesto storico è quello della fine della terza guerra macedonica, vinta dai Romani contro il re Perseo. Rodi aveva tentato una mediazione diplomatica che i Romani non gradirono affatto, interpretandola come superbia o, peggio, filomacedonismo.

determina il venir meno dell'equilibrio politico e orienta inevitabilmente verso la scelta dell'alleanza militare.

Tale concezione troverà una puntuale sistemazione teorica nella riflessione di Isidoro di Siviglia, che distingue con chiarezza il *foedus*, quale accordo giuridico che inaugura il processo di composizione (*prius foedus initur*), dalla *pax*, che ne rappresenta il risultato successivo (*posterius pax accipitur*)[27]. Nella logica del diritto romano la pacificazione si realizza dunque attraverso un negoziato pattizio e reciproco, dal quale soltanto in un secondo momento deriva la pace come effetto dell'accordo.

La distanza da Nazario risulta, a questo punto, evidente. Se in Cicerone e in Aulo Gellio la *pacificatio* presuppone ancora, sia pure in contesti differenti, la possibilità di un'interazione politica tra interlocutori riconosciuti come tali, nella prosa del Panegirico essa viene definitivamente verticalizzata: cessando di indicare un procedimento negoziale tra pari, diviene prerogativa esclusiva del sovrano legittimo, il quale, dinanzi alla totale assenza di *voluntas pacificandi* del nemico, è chiamato a realizzare la pace mediante l'esercizio unilaterale della forza.

Conclusioni

Questa complessa transizione del concetto di *pacificatio* da una prassi giuridico-diplomatica di impianto laico a una dinamica asimmetrica fondata sulla sproporzione di forze e sulla sanzione divina apre la strada alla successiva transizione alla letteratura patristica, che sembra operare una radicale risemantizzazione del vocabolario della ri-

[27] Isid. Sev., *De diff. Verb.* 243, col.: 35, l.19: *Foedus namque praevenit. Nam posterius pax accipitur, prius foedus initur*. Su *foedus, foederati* e mondo tardoantico cfr. Stickler 2011, 495-514; cfr. inoltre Migliario 2020, partic. 11 sul problema «innanzitutto terminologico, che è dovuto alla continuità del lessico tecnico-giuridico latino relativo al *foedus*: un lessico che ricompare identico (o che almeno come tale ci è presentato dalle fonti) per una decina di secoli di storia, e che apre a sua volta un problema metodologico, essendo improponibile, oltre che arduo, interpretare istituti e pratiche attestati nel tardoantico alla luce di quanto sappiamo della loro applicazione nell'età dell'espansione imperialistica repubblicana»; 12, con nn. 45 e 46 per gli esempi di *pax foederata* e per il dossier epigrafico che la attesta per i Baquates in Mauretania (277-280 d.C.) e che mostra come Marco Aurelio abbia messo in campo iniziative di ordine sia strategico-militare sia diplomatico che di fatto determinarono una stabilizzazione pluridecennale della situazione (una *pacificatio*?).

conciliazione e della pacificazione, almeno secondo la testimonianza di un autore cristiano come Cromazio d'Aquileia che sancisce il definitivo passaggio a una prospettiva verticale ed ecclesiologica. Nel suo *Sermo* 41 infatti la *pacificatio* si eleva a categoria superiore e spirituale (*potior et sublimior*), entro la quale la *reconciliatio* non è più l'esito di un negoziato politico o di una ricostruzione materiale, bensì il frutto di un'azione dottrinale e sacramentale volta a ricondurre i *gentiles*, i peccatori e le *ecclesiae discordantes* sotto l'alveo dell'unità divina[28].

L'esame di questa transizione di *pacificatio* consente di trarre una breve conclusione: nel corso del IV secolo d.C., il lessico della pacificazione si emancipa progressivamente dalle strutture orizzontali e collegiali della tradizione classica e repubblicana per farsi specchio della nuova architettura assolutistica del potere. Dagli (esigui) esempi dalla Panegiristica tardoantica e con la Patristica (in primo luogo Cromazio, ma con variazioni sul tema anche di altri[29]) questo vocabolario viene monopolizzato dal potere centrale (l'Imperatore unico che impone la pace o la Chiesa che riconcilia il peccatore), trasformando la *pacificatio* da un negoziato tra pari a un atto di grazia concesso dall'alto. Che si tratti della benevolenza materiale del *princeps* tardoimperiale o della grazia salvifica della Chiesa delle origini, la riconcilia-

[28] Chrom. *Serm*. 41, l. 119: *potior ergo et sublimior pacificatio intellegenda est a nobis, illam dicam, qua homines gentiles, qui inimici sunt dei, per instantiam doctrinae adducuntur ad pacem; qua peccatores emendantur et deo per paenitentiam reconciliantur; qua rebelles haeretici corriguntur; qua ecclesiae discordantes ad unitatem pacem que formantur*: i concetti di *pacificatio* e *reconciliatio* compiono un definitivo salto di qualità, sganciandosi dalla propaganda politica per abbracciare una dimensione squisitamente teologica, pastorale ed ecclesiologica. Sul *Sermo* 41 e in partic. su *gentiles*, *rebelles* e *haeretici* cfr. McEachnie 2014, 274.

[29] Pochi esempi: Aug. *De civ. Dei* 19. 12, l. 10 (*CCSL* 48, 675) *omnis enim homo etiam belligerando pacem requirit; nemo autem bellum pacificando*; Avell. p. 740,17 *pacificationis datum est indicium discordantium luctamina disiciat*: Molto interessante l'uso medievale di *pacificatio* in Tommaso di Aquino, dove il termine non indica la pace come stato raggiunto, ma l'azione del fare pace, del pacificare. *In III Sententiarum*, III, dist. 34, q. 1, a. 4, l. 79: *In statu autem viae magis operatur in removendo impedimenta, quae praedictam ordinationem perturbare possunt, quam eam assequatur; et ideo pacificatio ponitur in septima beatitudine quantum ad statum viae, per quam perturbantia pacem, quae est ordinationis praedictae terminus, quietare conatur et in seipso et etiam quantum ad alios qui quocumque modo ei obediunt.* Spiegando il significato della settima beatitudine viene distinta la pace pienamente realizzata nella vita eterna dalla pace che si può conseguire durante la vita terrena (*status viae*).

zione si definisce ormai come un moto discendente dall'alto, configurandosi non più come un compromesso pattuito tra le parti, ma come un ordine provvidenziale generosamente restaurato per il bene comune. Nello stesso modo, la riconciliazione non coincide soltanto con la cessazione del conflitto bellico, ma si configura come una vera e propria pratica discorsiva di reintegrazione dell'Impero. Essa reinterpreta le categorie tradizionali della cultura politica romana, offrendo una rappresentazione dell'imperatore non solo come vincitore militare, ma come supremo restauratore dell'ordine e della coesione civica.

Bibliografia

Ando 2017 = C. Ando, Pax Romana: *Peace, pacification and the ethics of empire*, *C4E Journal. Perspectives on Ethics*, 1 (https://-c4ejournal.net/2017/05/22/clifford-ando-pax-romana-peace-pacification-and-the-ethics-of-empire-1-c4ej-1-2017/).

Barker-Moorhead 2023 = G. Barker, S. Moorhead, *The Rebel Emperors of Britannia, Carausius and Allectus*, London.

Barkan 2009 = E. Barkan, *Historians and Historical Reconciliation*, *AHR*, 114/4, 899-913.

Binder 2001 = C. Binder, s.v. *Securitas*, in *Der Neue Pauly*, 11, Stuttgart, 317.

Burgersdijk-Ross 2018 = D. Burgersdijk, A. J. Ross (eds.), *Imagining Emperors in the Later Roman Empire*, Leiden.

Carlà-Rollinger 2023 = F. Carlà, C. Rollinger (ed.), *The tetrarchy as ideology: reconfigurations and representations of an imperial power*, Stuttgart.

De Luca 2012 = S. De Luca, *Aspetti dell'identità gallica nel tardo impero alla luce delle testimonianze di alcuni scrittori gallo-romani (fine III – fine V secolo d. C.)*, Tesi di Dottorato a.a. 2011/2012, Roma.

Ferdière 2005 = A. Ferdière, *Les Gaules. IIe s. av. J.-C. – Ve s. ap. J.-C.*, Paris.

Francis 2010 = D. Francis, *From Pacification to Peacebuilding: A Call to Global Transformation*, London.

Girotti 2023 = B. Girotti, *Note su* amentes *e* amentia *nel mondo tardoantico* (tra retorica e storiografia), *Hormos*, 15, 386-406.

Girotti 2026 = B. Girotti, *Testimoniare* la "*resilienza*" *nei secoli III-VI d.C.* Restitutor, receptor *e altri strumenti storiografici di fronte ai cambiamenti*, *C&C*, 21/1, 129-153.
Hekster 2019 = O. Hekster et al., *Accommodating political change under the tetrarchy (293-306)*, *Klio*, 101, 610-639.
Hostein 2004 = A. Hostein, *Le* corpus *des* Panegyrici Latini *dans deux ouvrages récents*, *AntTard*, 12, 373-385.
Kelly 2013 = B. Kelly, *Policing and security*, in *The Cambridge Companion of Ancient Rome*, ed. P. Erdkamp, Cambridge, 410-424.
Lassandro 1981 = D. Lassandro, *La demonizzazione del nemico politico nei* Panegyrici Latini, in M. Sordi (a cura di), *Religione e politica nel mondo antico*, Milano, 237-249.
Lassandro-Micunco 2000 = *Panegirici Latini*, D. Lassandro, C. Micunco (a cura di), Torino.
Lolli 2003 =M. Lolli, *Usurpatori e* Panegyrici Latini. *La fuga quale* turpitudinum nota, in B.J. Schroder (Hg.), Studium declamatorium. *Untersuchungen zu Schulübungen und Prunkreden von der Antike bis zur Neuzeit*, Berlin-Boston, 241-250.
Maranesi 2016 = A. Maranesi, *Vincere la memoria, costruire il potere. Costantino, i Retori, la lode dell'autorità e l'autorità della lode*, Milano.
McEachnie 2014 = R. McEachnie, *A History of Heresy Past: The Sermons of Chromatius of Aquileia, 388-407*, *ChHist*, 83/2, 273-296.
Neri 2013 = V. Neri, *Costantino e le guerre civili. Storia e storiografia*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore, Roma*, Istituto della Enciclopedia Italiana, 659-671.
Migliario 2020 = E. Migliario, Foedus *e* foedera*: dal tardoantico all'età imperiale*, in Ravenna Capitale, *L'esercito romano e l'alba dell'Europa. Modelli concettuali e sperimentazioni sociali tra linguaggi, istituzioni e diritto* (*secoli IV-VIII*), Ravenna-Roma, 1-14.
Moloney-Williams 2017 = E. P. Moloney, M. S. Williams (eds.), *Peace and Reconciliation in the Classical World*, Routledge.
Nixon-Saylor Rodgers 1994/2015 = C.E.V. Nixon, B. Saylor Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors. The* Panegyrici Latini. Introduction, translation, ad historical commentary with the Latin text of R. A. B. Mynors, Berkeley-Los Angeles-Oxford.

Omissi 2018 = A. Omissi, *Emperors and usurpers: civil war, panegyric and the construction of legitimacy*, Oxford.
Omissi-Ross 2020 = A. Omissi - A.J. Ross, *Imperial panegyric from Diocletian to Honorius, Translated Texts for Historians*, A. Omissi - A. J. Ross (Eds.), Liverpool.
Pizzo 2011 = D. Pizzo, *Pacification*, in G. Matel (ed.), *The Encyclopedia of War*, Hoboken, NJ.
Raaflaub 2016 = K. A. Raaflaub (ed.), *Peace in the Ancient World: Concepts and Theories*, Wiley.
Roberto 2014 = U. Roberto, *Diocleziano*, Roma.
Stickler 2011 = T. Stickler, *The* Foederati, in P. Erdkamp (ed.), *A Companion to the Roman Army*, Malden-Oxford, 495-514.
Tantillo 2021 = I. Tantillo, *Emperors and tyrants in the fourth century. Outlining a new portrait of the ruler and of his role through images and words*, in M.P. García Ruiz, A.J. Quiroga Puertas (Eds.), *Emperor and Emperorship in Late Antiquity. Images and narratives*, Leiden, 15-52.
Zugravu 2022 = N. Zugravu, Sextus Aurelius Victor, Liber de Caesaribus. *Carte despre împăraţi*, editio bilinguis, Nuova edizione aggiornata a cura di M. Paraschiv, N. Zugravu, Iaşi.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 595-618
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.595

LE *NOMEN VLPIVS/A* DANS L'ÉPIGRAPHIE DE L'HISPANIE

M.ª Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE*
(Université d'Alicante, Espagne)

Mots-clés : Ulpii, *Trajan,* Hispania*, épigraphie.*

Résumé : *L'objectif de cet article est de faire une mise à jour des mentions de personnes portant le nom d'*Ulpius/a *dans l'épigraphie des provinces d'Hispanie, afin de déterminer celles qui sont certaines, douteuses ou à écarter. On examine la répartition géographique de ces mentions ainsi que la portée sociale qu'a eue l'expansion de ce nomen impérial.*

Keywords: Ulpii, *Trajan,* Hispania*, epigraphy.*

Abstract: ***The name* Ulpius/a *in the epigraphy of* Hispania**. *The objective of this study is to provide an update on the attested instances of the name* Ulpius/a *in the epigraphy of the provinces of* Hispania*, in order to determine which are certain, doubtful or can be ruled out. It analyses the geographical distribution of these attested instances and the social reach of the spread of this imperial* nomen.

Cuvinte-cheie: Ulpii, *Traian,* Hispania*, epigrafie.*

Rezumat: ***Numele* Ulpius/a *în epigrafia Hispaniei***. *Obiectivul acestui studiu este de a oferi o actualizare a atestărilor numelui* Ulpius/a *în epigrafia provinciilor hispanice, pentru a determina care dintre acestea sunt certe, îndoielnice sau pot fi excluse. Studiul analizează distribuția geografică a acestor atestări și amploarea socială a răspândirii acestui* nomen *imperial.*

À l'occasion du vingtième anniversaire de la création de la revue *Classica et Christiana*, le moment semble approprié pour rappeler la contribution de cette publication scientifique à la connaissance de l'histoire antique. Le travail de Nelu Zugravu, en tant que directeur, aux côtés de l'équipe de rédaction, a permis à la revue de figurer aujourd'hui parmi les principaux index de qualité. Alors que la revue

* pilar.gonzalez@ua.es

n'avait qu'un an d'existence, en 2007, le professeur Zugravu y a publié un article sur l'image de Trajan transmise par les auteurs de l'Antiquité tardive, qui est devenu une référence sur le sujet et le reste encore aujourd'hui. Cette contribution a été suivie d'autres travaux plus récents de sa part sur ce prince[1].

Dans ces pages, écrites en hommage à l'occasion de son départ à la retraite, nous allons examiner un aspect lié à l'onomastique de l'empereur Trajan, à savoir la présence du *nomen* impérial dans la péninsule Ibérique[2]. Les références au prince lui-même ou à sa famille ne seront pas prises en compte dans cette compilation, car il s'agit ici de déterminer l'expansion de son onomastique au sein de la société hispanique. Comme on peut le constater, une partie des témoignages provient d'individus qui, ayant obtenu la citoyenneté au cours de cette période de gouvernement, ont décidé d'adopter le *nomen* impérial, ou bien de leurs descendants, comme le montrera la chronologie. Dans d'autres cas, il s'agit d'hommes et de femmes d'origine servile qui, une fois affranchis, prennent comme d'habitude les *nomina* de leurs maîtres, ce qui signifie que ceux-ci appartenaient à une famille qui porte le *nomen Ulpius*. Au sein de ce groupe, les affranchis impériaux le portent

[1] Je remercie les organisateurs de cet hommage de m'avoir permis d'y participer, afin d'honorer le professeur Nelu Zugravu *ob plurima in Academiam merita*. Parmi sa vaste bibliographie, on peut citer deux ouvrages consacrés au sujet qui nous intéresse : Zugravu 2007 ; Id. 2018.

[2] Les inscriptions mentionnées dans ces pages, qui comportent le nom *Ulpius/a* dès lors qu'il ne désigne pas Trajan lui-même, la famille impériale ou d'autres cas (comme par exemple la *legio XXX Ulpia*, le nom officiel de la colonie d'*Italica* ou la *lex Ulpia*), sont les suivantes (référence aux *corpora* uniquement) : *CIL* II 968, 1157, 1180, 1376, 1558, 2598, 6257.216 ; *CIL* II²/5, 1130 ; *CIL* II²/7, 233, 235, 561 ; *CIL* II²/13, 912, 1371 ; *CIL* II²/14, 872, 979, 1031, 1082, 1091, 1168,1690, 1691 ; *AE* 1973, 311 ; *AE* 1983, 552 ; *AE* 1990, 516 ; *AE* 1995, 828 ; *AE* 2000, 745 ; *AE* 2003, 912, 913 ; *AE* 2016, 663 ; *AE* 2017, 709 ; *AE* 2018, 952 ; *AE* 2021, 768 ; *EE* VIII, 30; *EE* IX, 40 ; *FIRA* 1, 104 ; González Fernández 1991a, 357, 489, 491 ; *Id.* 1996a, 1021; González Román y Mangas Manjarrés 1991, 63 ; *HEp* 5, 1995, 717 (même si c'est une interprétation ultérieure qu'a donnée *Ulpia*, *vid. infra*) ; Álvarez Martínez 1973, 489 n.º 8 ; Crespo Ortiz de Zárate et Alonso Ávila 2000, 23. Est écarté *CIL* II 5953 d'Elche (Alicante) car il a déjà été démontré qu'elle vient d'Oran (CIL VIII 10012) et qu'elle s'agit donc d'un témoignage africain: Rabanal Alonso et Abascal Palazón 1985, 228 n.º 73 ; Corell i Vicent 2012, 85-87 n.º 49a : d'origine incertaine. Pour une compilation antérieure des témoignages concernant *Ulpius/a* et ses dérivés, *vid.* : Abascal Palazón 1994, 249-250 ; Caballos Rufino 2003a, 248-249. Pour la plupart de ces témoignages : http://www.manfredclauss.de. Je veux remercier aussi Beatriz Abascal González-Conde pour sa révision du texte français.

évidemment aussi, ce qui permet de dater leurs épigraphes dans un cadre chronologique s'étendant de Trajan à Antonin le Pieux au plus tard, pour une simple question de biologie, car il est évident que les générations suivantes de la famille ne feront plus état d'un statut d'affranchis augustaux. Comme on peut s'y attendre, l'origine familiale de ces affranchis ne peut pas être établie. Quelques cas particuliers peuvent également être observés, comme on le verra ci-après (*vid. infra*). Enfin, les inscriptions douteuses et celles écartées parce que la lecture *Ulpius/a* n'est pas acceptée, sont mentionnées dans le texte ou dans les notes.

Comme on pouvait s'y attendre, la plupart des épigraphes mentionnant ce *nomen* sont de nature funéraire. Il est très difficile d'affirmer avec certitude que certains de ces témoignages conservés soient antérieurs à l'époque de Trajan, même si certains semblent dater de l'époque de ce prince et de son successeur. Cependant, la plupart doivent être datées d'une époque bien plus tardive, à la fin du IIe siècle, et il existe même une majorité de cas où la formule initiale (*D.M.S.*) renvoie à la fin du IIe siècle ou au début du IIIe siècle après J.-C. Ainsi, ces épitaphes commémoraient des personnes qui, dans la plupart ou dans la totalité des cas, étaient des descendants de ceux qui avaient autrefois obtenu la citoyenneté et avaient pris le nom du prince qui régnait à cette époque. Parmi les épitaphes de citoyens particuliers (sans compter les affranchis impériaux) conservées et datant d'une époque plus ancienne, on pourrait citer celle d'un enfant d'un an, *Ulpius Sabinus*, mort à Carquere (concelho de Resende), au nord-est du Portugal, au début du Ier siècle après J.-C. Évidemment, certains de ces témoignages ont été datés à partir du règne de Trajan, comme c'est le cas pour *Ulpius Hesiodus* de Lantejuela (Séville), ainsi que pour *L. Ulpius* d'*Italica* et *Ulpia* d'Alange (Badajoz), tous deux datés de l'époque d'Hadrien ou du début de la dynastie des Antonins (c'est-à-dire à partir d'Antonin le Pieux)[3]. Au cours du IIe siècle (sans plus de précisions), ont été réalisées les épitaphes d'*Ulpius Bonicus* à *Tarraco* (bien que l'adjectif *dulcissima*, dédié à la deuxième défunte, puisse

[3] Pour *Sabinus* : *vid. EE* IX, 40. Pour *Hesiodus* : *CIL* II²/5, 1130 ; González Fernández 1996a, 683. Pour *L. Ulpius*, d'*Italica* : Caballos Rufino 2003a, 257 ; *AE* 2003, 912 ; *HEp* 13, 2003-2004, 605. Pour *Ulpia*, de Alanje : Álvarez Martínez 1973, 489 n.º 8.

plutôt les situer dans la seconde moitié de ce siècle)[4], *M. Ulpius Porcius* à Fuentidueña de Tajo (Madrid), *M. Ulpius Pro*[-] à *Basilippo* (El Arahal, Sevilla) et une *Ulpia* à *Gades*[5]. À *Tarraco*, *Ulpius Macedo* a érigé un monument funéraire en forme de *cupa* en l'honneur de son camarade de la *legio VII* ; celui-ci a été daté de la seconde moitié du IIe siècle après J.-C.[6] Avec la formule *D.M.S.* (qui remonte à la fin du IIe siècle ou au début du IIIe) ont été rédigées les épitaphes de *L. Ulpius Rusticus* d'*Italica*, datés du IIe siècle d'après l'analyse paléographique bien que la formule d'introduction la situe peut-être vers la fin du siècle; celle d'*Ulpia Marcella* à Vila Verde de Ficalho (Serpa, Portugal) ; et celle de *L. Ulpius Primio*, à *Italica*[7]. De même, on peut situer entre le IIe siècle et le début du IIIe siècle celui d'*Ulpius Heraclianus*, originaire de Bustelo (Penafiel, Portugal) ; celui qu'*Ulpia Iuventina* a offert à son époux à *Tarraco*, dont l'onomastique renvoie à Marc Aurèle ou à une époque postérieure ; ainsi que celui d'*Ulpia* à Corduba, daté d'après l'écriture de l'époque sévérienne[8]. Le monument d'*Ulpia Filete* (*sic*, évidemment *Philete*), d'*Italica*, a pu être daté d'une époque

[4] *CIL* II 4418 ; Alföldy 1975, 334 n.º 673 ; *CIL* II²/14, 1690 avec la bibliographie précédent. À propos de la datation à partir des superlatifs qui accompagnent les défunts : Stylow, *CIL* II²/7, p. 64 ; Tantimonaco 2020, *passim*, para *piissimus* et *pientissimus* ; Curchin 1982, 181-182 ; Edmondson 2009, 256-257.

[5] À propos de l'inscription de Fuentidueña de Tajo : *CIL* II 3072 ; Knapp en *CIL* II²/13, 912 il estime qu'il s'agit nécessairement d'*Ulpius*. À propos de celle de *Basilippo* : *CIL* II 1376 ; González Fernández 1996a, 259 n.º 911. Pour celle de *Gades* : López de la Orden et Ruiz Castellanos 1994, 95 n.º 245 ; *AE* 1995, 828 ; *HEp* 6, 1996, 494.

[6] Alföldy 1975, 122-123 n.º 221 ; Le Roux 1982, 213 n 147 ; Palao Vicente 2006, 126, 175 y 372 ; López Vilar 1999-2000, 78 n.º 2 ; *CIL* II²/14, 1082.

[7] Pour *Rusticus* : *CIL* II 1158 ; Canto de Gregorio 1985, 496-498 n.º 156 ; González Fernández 1991a, 130-131 n.º 490. Pour *Marcell*a : *CIL* II 968 ; Canto de Gregorio 1997, 157 n.º 189 ; Dias *et alii* 2019, 49-50 n.º 32. Pour *Primio* : Canto de Gregorio 1985, 495 n.º 155 ; González Fernández 1991a, 130 n.º 489 ; Caballos Rufino 2003a, 255.

[8] Pour *Heraclianus* : Soeiro et Redentor 2021, *passim* ; *AE* 2021, 768. Pour l'inscription de *Iuventina* : *CIL* II 4147 ; Alföldy 1975, 99-100 n.º 178, En tant que centurion de la *legio VII*, il se trouverait au bureau du gouverneur provincial ; Alföldy *CIL* II²/14, 1031 avec la bibliographie précédente (le mari est originaire de *Pannonia superior*, mais ce n'est pas forcément le cas de la femme). Parmi la vaste bibliographie relative à cette deuxième inscription : Gallego 1997, 343-346 n.º 1 de *Pannonia superior* ; Vallejo Pérez 2021, *passim*, pour l'épouse et dédicante, avec l'examen de leur situation juridique réelle en tant que mariage ; *AE* 2021, 567. Pour la troisième, *Ulpia* à Corduba : *CIL* II²/7, 561 ; Ventura Villanueva 1985, 186-187.

proche ; il s'agit très probablement d'un cas de sous-dépendance, étant donné que la dédicante est son affranchie et qu'elle n'a pu indiquer que *plus minus LXIII* pour l'âge de sa *patrona merentissima*[9]. Il en va de même pour *L. Ulpius Past*[-], de la même ville, et pour *Ulpius Olaster* (ou *Oliaster*), de *Tarraco*[10]. Il semble que *M. Ulpius Heuretus*, un enfant de cinq ans mort à *Italica* au début du IIIe siècle, ne partage pas la même onomastique que ses parents, bien que ceux-ci portent tous des *cognomina* qui semblent évoquer une origine servile[11]. C'est à cette même centurie que remonte l'épitaphe d'*Ulpia Iuniana*, probablement originaire d'*Augusta Emerita*, où elle est décédée, bien que son mari, *Antonius Saturninus*, fût originaire de *Madaura* (Mdaurouch, Algérie), en Afrique du Nord[12]. Un peu plus tard dans le siècle, on a estimé que l'inscription d'*Ulpia Acaicina*, d'*Italica*, avait été commandée ; E. Hübner pensait qu'il pouvait s'agir d'une copie falsifiée, mais elle est aujourd'hui considérée comme authentique[13]. Enfin, outre toutes ces inscriptions païennes, il convient de mentionner l'épitaphe chrétienne

[9] Canto de Gregorio 1985, 499-500 n.º 157 ; González Fernández 1991a, 131-132 n.º 491.

[10] Pour le premier : Caballos Rufino 2003a, 258 ; *HEp* 13, 2003-2004, 606 ; *AE* 2003, 913. Pour le deuxième : Alföldy *CIL* II²/14, 1691 (c'est mieux *Oleaster*) ; *AE* 2012, 827 ; *HEp* 2012, 513.

[11] *CIL* II 1157 ; Canto de Gregorio 1985, 492-494 n.º 154 ; González Fernández 1991a, 129-130 n.º 488 : il pense que le père comme le fils portaient le nom d'*Ulpius* ; Caballos 2003a, 256 : il lit *Vibius Zoticus* pour son père, de sorte que la lecture serait : *D*(*is*) *M*(*anibus*) *s*(*acrum*) / *M*(*arco*) *Ulpio Heureto in*/*fanti suavissimo qui* / *vix*(*it*) *annis V mens*(*ibus*) *II* / *Vibius Zoticus et Val*(*eria*) / *Sponde par*(*entes*) *fil*(*io*) *dulcis*(*simo*). De toute évidence, l'enfant n'avait pas atteint l'âge légal pour être affranchi, de sorte qu'il allait devenir l'un des *latini iuniani*. Sur cette question, parmi la vaste bibliographie : López Barja de Quiroga 2018, *passim* ; Edmondson 2024, 171-172 (parmi d'autres ouvrages dans lesquels l'auteur aborde cette question).

[12] *EE* VIII, 30 ; Fita i Colomé 1894, 108-109 ; García y Bellido 1949, 293-294 n.º 184 ; García Iglesias 1973, 159 ; Edmondson, Nogales Basarrate et Trillmich 2001, 158-162 n.º 18 ; Lefebvre 2006, 103 n.º 205 ; Murciano Calles 2019, 331-332 n.º 166 ; Alvar Ezquerra (Antonio) *et alii* 2021, 198-202.

[13] Fernández-Chicarro et Fernández Gómez 1980, 96 : publiée comme authentique ; González Fernández 1991a, 211-212 n.º 25 : la classe parmi les fausses ; *HEp* 4, 1994, 756 : A. Canto de Gregorio, elle ne voit aucune raison de la considérer comme fausse ; Caballos Rufino 2003a, 256 : la considère à nouveau comme authentique ; *Id.* 2003b, 266-267 : dans le même esprit.

de *Valeria Ulpiana*, qui portait un *cognomen* dérivé du *nomen* dont il est question ici[14].

Parmi les particuliers portant le nom d'Ulpius, certains ont laissé des traces de leurs dédicaces aux divinités, même si, dans la plupart des cas, celles-ci sont plus difficiles à dater. La plupart de ces dédicaces proviennent du nord-ouest de la péninsule Ibérique. La plus septentrionale est l'inscription que *Sestus Ulpius* (*sic*) a commandé en l'honneur des *Lares Viales*[15], tandis qu'à *Lucus Augusti*, *M. Ulpius Longinianus* offrait une dédicace aux Nymphes[16]. Sans quitter le nord-ouest, mais en direction du sud, vers l'actuel Portugal, on a découvert près de Chaves (Portugal) la dédicace de *M. Ulpius Saturninus* à le *municipium* d'*Aquae Flaviae* (Chaves, Portugal)[17]. À Guimarães, malgré les doutes concernant l'onomastique, A. Redentor a déjà conclu que le dédicant à *I.O.M.* devait être un *Ulpius*, plus précisément *Ulpius E*[*uh*]*elpistus*, malgré les difficultés de lecture de la pièce[18]. Enfin, les dédicaces du nord-ouest s'achèvent avec l'offrande d'*Ulpius Flavus* (ou *Flaus*) aux *Lares Marini* à Porto[19].

---

[14] Hübner 1871, 73 : proposait déjà *Valeria Ulpiana* comme option ; Diehl 1925-1967, 2839b ; González Fernández 1996b, 17 n.º 1024 : en lisant *Valupiana* au lieu de *Valeria Ulpiana*.

[15] Abascal Palazón et López Fernández 2023, 121-123 n.º 8 : les auteurs soulignent déjà les difficultés liées à la paléographie qui, dans le cas du nom *Ulpius*, se manifestent par le fait que le "E" ne comporte pas de traits horizontaux, comme on le voit aux lignes 2 et 3, tandis que le "P" est écrit comme un "R". L'onomastique est certaine et la lecture proposée par les auteurs est la suivante : *Lar*(*ibus*) *V*(*i*)*al*(*ibus*) / *ex voto* / *Se*(*stus*) *Ulpius* / *posuit*.

[16] Hervés Raigoso et Meijide Cameselle 2000, 189-190 n.º 1 ; *HEp* 10, 2000, 358 ; *AE* 2000, 749 : même s'on précise que le *cognomen* n'est pas bien visible sur la photo ; *AE* 2012, 663. Plus récemment, concernant la découverte de 20 autels dédiés aux Nymphes dans le Nymphée situé au bord du fleuve Miño : Abascal Palazón 2017, 620 ; *AE* 2017, 709.

[17] Rodríguez Colmenero 1997, 105-106, n.º 76 : trouvée à Granginha ; AE 2000, 745 ; *HEp* 2, 1990, 857.

[18] Santos, Le Roux et Tranoy 1983, 186 n.º 4 : encore avec l'ancienne lecture ; *AE* 1983, 552 ; García Martínez 1995, 15 n.º 12 ; Redentor 2017, vol. 1, 183 n.º 86 (de Serzedelo, Guimarães, Portugal), 295, 553-555 avec la bibliographie précédente et la lecture : [*I*(*ovi*)] *O*(*ptimo*) [*M*(*aximo*)] / [-]*P*(?)[-] *E*[*uh*]/*elpistus* / *v*(*otum*) *s*(*olvit*). Plus récemment, Soeiro et Redentor 2021, *passim*.

[19] Le Roux et Tranoy 1973, 205 n.º 15 ; *AE* 1973, 311 ; Redentor 2017, Vol. 2, 84 n.º 93, avec la bibliographie précédente et la lecture : *Larebus Marini*/*s Ulpiu*/*s Flaus l*(*ibens*) / *votum* / *solvi*(*t*).

En dehors du nord-ouest, on ne trouve que deux dédicaces de personnes portant ce *nomen*, deux femmes, et elles ont été découvertes à *Italica*. L'une d'elles est *Ulpia CA*[-], qui semble faire une offrande à Némésis, si l'on accepte cette lecture, bien qu'il s'agisse d'une plaque de marbre et que l'écart entre les deux premières syllabes du nom de la divinité (les seules qui subsistent de son nom) ait semé le doute à ce sujet[20]. L'autre femme est *Ulpia Privata*, qui a dédié un autel à *Isis*, précisément dans la ville où il existe déjà d'autres autels dédiés à cette divinité[21].

Le *nomen* figure également sur un autel en marbre découvert dans la capitale de la province de Bétique, *Corduba*, dont la datation consulaire renvoie à l'année 234 et qui porte une *damnatio memoriae*, sans doute réalisée après la mort de Sévère Alexandre en 235. On y commémore un *taurobolium* et on y trouve le nom d'un *sacerdos* appelé *Ulpius Helias*, le même qui apparaît sur un autre autel de la même ville, dont seule la partie inférieure est conservée[22]. Dans la ville, il n'existe qu'un seul autre témoignage concernant *les Ulpii*, datant lui aussi de l'époque sévérienne, celui d'une certaine *Ulpia* mentionnée dans une inscription funéraire, qui permet de compléter le tableau des *Ulpii* à cet endroit et à cette époque[23].

On connaît également, dans la péninsule Ibérique, trois inscriptions honorifiques découvertes respectivement à *Tarraco* et à *Hispalis*, bien que leur importance soit très différente au regard de l'objet de ces pages. Dans la capitale de la *Citerior*, on a conservé un piédestal

[20] García y Bellido 1960, 119 ; Canto de Gregorio 1985, 140 n.º 8 : elle pense qu'il s'agit d'une *flaminica* locale en raison de son dévouement envers *Nemesis*; González Fernández 1991a, 357 ; Ceballos Hornero 2004, 551-552 n.º 132 : avec la bibliographie précédente, elle admet qu'il pourrait s'agir d'une dédicace à Némésis, en rapport avec l'amphithéâtre d'*Italica*, tout en reconnaissant que cette interprétation n'est pas sûre.

[21] Corzo Sánchez 1991, 134-136 n.º 4 ; *HEp* 5, 1995, 717 : A. Canto estime qu'on ne fallait pas lire *Victricis* (qu'elle corrige d'ailleurs en *Victrici*), mais *Ulpia* ; González Fernández 1991a, 32 n.º 357 : il accepte *Ulpia* comme *nomen* de la dédicante et qu'il s'agisse d'une dédicace à *Nemesis* ; Alvar Ezquerra (Jaime) et Muñiz Grijalvo 2004, 84 : n'acceptent pas *Ulpia* ; Bricault 2005, 676 n.º 602/0205 : retour à la lecture de *Victricis*.

[22] Stylow *CIL* II²/7, 233 y 235 ; Alvar Ezquerra (Jaime) 2022, 39, 56, 79-82 n.º 2.1.1 avec la bibliographie précédente.

[23] Ventura Villanueva 1985, 186-187 n.º 3 ; Stylow *CIL* II²/7, 561 ; *HEp* 1, 1989, 253.

très détérioré qui fut dédié en son temps à *T. Flavius Titianus*, le sénateur qui fut gouverneur de la province entre les années 200 et 208. Sur le côté du piédestal figure une liste de noms qui a été interprétée comme celle des *equites* et des *pedites singulares* et, parmi eux, on trouve le nom d'*Ulpius Philotimus*. Le contexte dans lequel il s'inscrit ne permet pas de supposer que *Philotimus* était hispanique, compte tenu de la diversité onomastique des individus présents sur la liste, qui suggère une *origo* diverse[24].

À *Tarraco* également, la province d'*Hispania citerior* érigea un piédestal en l'honneur de celui qui avait été, jusqu'alors et pendant un an le *flamen* provincial. Il s'agissait de *M. Ulpius Reburrus*, originaire du *conventus Bracarum* (ou *Bracaraugustanus*) pour lequel il n'existe aucune preuve quant à sa ville d'origine ; c'est pourquoi G. Alföldy a supposé qu'il devaît s'agir de la capitale du *conventus*, *Bracara Augusta*, et qu'il n'avait pas été jugé nécessaire de la mentionner. Il en va de même pour un autre piédestal situé à *Tarraco* même, en l'honneur de l'épouse de *Reburrus*, *Pompeia Maximina*, en sa qualité de *flaminica* provinciale. Les deux ont été datés par Alföldy entre les années 150 et 180[25].

À *Hispalis*, le nom d'*Ulpius Saturninus* apparaît en tant que préfet de l'*annona* dans l'inscription que les *scaphiarii* ont dédiée à leur *adiutor*, *S. Iulius Possessor*, lorsque la nomination de ce dernier l'a conduit dans la province de Bétique sous le règne de Marc Aurèle[26].

---

[24] *CIL* II 4118 ; *CIL* II²/14, 979 : datée entre 200 et 209 d'après la durée de son mandat (également 837, dans laquelle il rend hommage, avec son épouse, à la *Triada capitolina*, au *Genius* du prétoire consulaire et aux dieux *Penates* ; Alföldy 1975, 135 ; Haensch 1997, 484-485 n.º B III 7. À propos de la carrière du sénateur : *PIR*² F 387 ; Alföldy 1969, 45-46 ; Le Glay 1982, 774 avec l'*stemma* ; Le Roux 1982, 232-233 n.º 212 ; Thomasson 1984, col. 19 n.º 44 ; Abascal Palazón 2011, 182-183.

[25] Connu pour le piédestal sur lequel la *provincia Hispania citerior* lui a érigé une statue dans le *forum* provincial de *Tarraco*, à la fin de son mandat de *flamen* provincial. *CIL* II 4257 ; Alföldy *CIL* II²/14, 1168 : son épouse est *flaminica* provinciale et tous deux sont originaires du *conventus Bracarum* (ou *Bracaraugustanus*), peut-être de la capitale elle-même, *Bracara Augusta*, bien qu'ils ne l'aient pas précisé ; *Id*. 1973, 89 nº 5 ; *Id*. 1975, 308 ; Étienne 1974, 142 ; Curchin 1990, 233 nº 971 ; Fishwick 2002, 122 nº 71. Pour *Pompeia Maximina*, *CIL* II 4236.

[26] *CIL* II 1180 ; Pavis d'Escurac 1976, 46, 80, 90-91, 228, 280 y 348 : il a établi que *CIL* VI 1022 faisait référence au même personnage ; Pflaum 1982, 504-507 (avec la carrière de *S. Iulius Possessor*) et surtout 506 (pour *Ulpius Saturninus*); González Fernández 1991b, 40-41 n.º 23 ; Christol 2008, 272-275 avec toute la bibliographie et les avis ; Caldelli 2020, 31-32 n.º 22 : son origine est inconnue.

Le lieu où fut érigé le piédestal, la ville d'*Hispalis*, était l'un des centres névralgiques de l'activité de l'*annona* pour l'huile d'olive, ce qui explique l'emplacement de cette inscription honorifique. Cependant, l'origine de *Saturninus* est inconnue, ce qui ne permet pas d'identifier cet influent équestre aux cas des *Ulpii* hispaniques, ni, comme on peut le constater, à une présence dans la province pour son activité de préfet.

Une mention particulière s'impose pour les affranchis impériaux qui, pour une raison ou une autre, sont présents en *Hispania* en fonction de la mission que l'administration leur a confiée sur le territoire. Les provinces d'*Hispania* offrent un bon aperçu de ces individus portant le nom d'*Ulpius*, non pas tant par leur nombre que par la diversité et l'importance de certains d'entre eux. Le plus important d'entre eux était *Ulpius Aelianus*, le *procurator metallorum* des mines de *Vipasca* (Aljustrel, Portugal), qui figure sur l'une des deux tables de bronze conservées, contenant la législation relative au district minier et aux services qui y étaient fournis à l'époque d'Hadrien. En fonction de leur nom, *Aelianus* aurait été affranchi par l'administration impériale et aurait reçu son nom dès l'époque d'Hadrien, dont le *cognomen* est dérivé[27].

Sur une inscription funéraire d'Ossa de Montiel (située sur le territoire du *municipium* de *Laminium*) figurent les noms de *M. Ulpius Gresianus* et de sa femme et dédicante, *Ulpia Pia*[28]. Gresianus serait un affranchi impérial qui exerçait ses fonctions en *Hispania* au IIe siècle apr. J.-C. et qui avait occupé successivement le poste de *tabularium XX hereditatium* dans différentes provinces. Compte tenu de la coïncidence onomastique, il est très probable que son épouse, *Ulpia Pia*, fût elle aussi une affranchie impériale. Au IIIe siècle, un autre affranchi impérial nommé *M. Aurelius Successus* exerçait déjà la fonction de *subprocurator XX hereditatium* ; son épouse, *Ulpia Eutychis*, lui a dédié une épitaphe à *Tarraco*, conservée sur une plaque de

[27] Pour les deux tables de *Vipasca* : *CIL* II 5181 ; *FIRA* 1, 104 y 105 ; Cagnat 1906, 441-443 et 671-672 ; D'Ors Pérez-Peix 1953, 71-133 ; Lazzarini 2001, *passim*. En ce qui concerne le fonctionnement des mines, parmi la vaste bibliographie : Domergue 1983, *passim*. Pour une compilation de la bibliographie : González-Conde Puente 2019, 241-249 et notes 782-812.

[28] *CIL* II 3235 ; Abascal Palazón en *CIL* II²/13, 1371 (et p. 575-576 avec la *praefatio* de *Laminium*) ; *Id*. 1990, 61 n.º 32 ; Muñiz Coello 1982 n.º 149.

marbre[29]. Il semble que ça a été dans la capitale de la *Lusitania* que *M. Ulpius Lupus*, un affranchi augustal, a également fait graver une épitaphe pour son épouse, *Vipsania Atticilla*, qui ne devait pas être très éloignée dans le temps de la précédente, étant donné qu'elle commençait par la formule *D.M.S.*[30]

Les autres témoignages concernant des affranchis impériaux portant le *nomen Ulpius* connus en Hispanie sont consignés dans des inscriptions votives, bien que la plupart d'entre eux aient un lien avec les districts miniers de la péninsule. À *Tarraco*, *Ulpius Marcianus* a offert un autel en qualité d'*adiutor principis* à l'endroit où se trouvait un temple dédié à *Tutela*; on interprète donc cet autel comme étant dédié à cette divinité, bien qu'il n'ait pas été jugé nécessaire d'y inscrire le nom de la divinité à laquelle il était destiné. La possible condition d'affranchi impérial de cet individu a fait l'objet de discussions, c'est pourquoi elle est laissée ici comme une possibilité. G. Alföldy a daté la pièce de la fin du IIe siècle ou du début du IIIe siècle, en tenant compte non seulement de l'onomastique, mais aussi de la paléographie et de l'absence du *praenomen*[31]. À Baños de la Encina (Jaén), à environ 20 km des mines de *Castulo* (Linares, Jaén), on a découvert une dédicace à *Salus Augusta* commandée par l'affranchi impérial *M. Ulpius Hermeros*. Bien que l'auteur de la dédicace n'ait pas précisé la fonction qui l'amenait en ce lieu, il est fort probable qu'il ait eu une mission liée à la région minière dans laquelle il se trouvait, sans pour autant occuper nécessairement le poste de *procurator metallorum*[32].

Une inscription dédiée à Jupiter (*I.O.M.*), accompagnée du terme *Anderoni* (au datif), a été offerte par *M. Ulpius Eutyches* alors qu'il occupait la fonction de *procurator metallorum*. Longtemps considérée comme perdue, on sait aujourd'hui qu'elle se trouve à Paradela de Muces (León), à environ 20 km des mines d'or de Las Medulas. L'épigraphe a été transmise par la tradition manuscrite et recueillie par E. Hübner, sans qu'on ait eu de certitude quant à son authenticité

[29] Tulla Planella, Beltrán Villagrasa et Oliva Toda 1927, 26-28 n.º 17 ; *AE* 1928, 199 ; Alföldy 1975, 231 ; *CIL* II²/14, 1091.

[30] Mañanes Pérez et Solana Sáinz 1999, 65-67 n.º 1 (entre les *alienae*) ; *AE* 1990, 516 : peut provenir d'*Augusta Emerita*.

[31] *CIL* II 6111 ; *CIL* II²/14, 872 ; Alföldy 1975, 62 ; Haensch 1997, 721 : pense qu'il s'agit d'un soldat ; Alföldy 2007, 507 ; Ozcáriz Gil 2013, 226.

[32] González Román y Mangas Manjarrés 1991, 102-104 n.º 63 ; Abascal Palazón 2014, 156-159.

et à son emplacement jusqu'à récemment. *Eutyches* était *procurator metallorum* d'un district minier qui a été transmis sous le nom de *metalla Alboc*(---) et qui est transcrit *Albucrarenses* d'après le texte de Pline[33]. La fréquence de l'onomastique de cet individu parmi les affranchis impériaux empêche de retracer son parcours et, bien entendu, son statut d'affranchi augustal ne permet pas de connaître ses origines.

L'épitaphe succincte dédiée à *M. Ulpius Obiddus* (ou *Obidus*), découverte à Entradas (concelho de Castro Verde, Portugal), constitue un cas à part. Le texte ne précise pas s'il s'agit d'un affranchi ou d'un indigène, car il ne contient aucune indication à ce sujet. M. Manuela Alves Dias l'a mis en relation avec les mines de la région et J. d'Encarnaçao a émis l'hypothèse qu'il pourrait s'agir d'un indigène romanisé[34]. Quoi qu'il en soit, il est difficile de déterminer sa situation juridique réelle, ainsi que son origine, étant donné que les zones minières attirent une importante population venue d'ailleurs ; la situation de cet individu reste donc à clarifier.

Enfin, le nom *Ulpius* apparaît sur *instrumentum domesticum*, avec la marque du poitier *ex officina Ulpiani*, ce qui apporte un témoignage supplémentaire de ce *cognomen* dérivé du *nomen* impérial, mais qui, évidemment, ne correspond pas nécessairement à une présence en Hispanie du propriétaire de la marque et qui est par ailleurs très peu répandu, à *Asturica Augusta* (Astorga, León) et à Villafranca de los Barros (Badajoz)[35].

---

[33] *CIL* II 2598 ; Sánchez-Lafuente Pérez 2021, 353-356 : avec l'étude du monument une fois qu'il aura été redécouvert à ce moment-là. Plin., *N.H.* 33, 80 : ... *Callaeciae metallo, quod vocant Albucrarenses*... Parmi la bibliographie précédente, en le considérant comme perdu : D'Ors Pérez-Peix 1953, 73 ; Muñiz Coello 1982, 301 ; Blázquez Martínez 1989, 123 ; Domergue 1990, 293 et 296 ; Orejas Saco del Valle 1996, 114 : sur la durée et les fonctions des affranchis qui occupaient la charge de *procuratores metallorum* ; Rodríguez Colmenero 1999, *passim* ; Lazzarini 2001, 87-98 ; Hirt 2010, 120 ; Ozcáriz Gil 2013, 248 et note 1974 (274 et note 2100 dans le cadre de ses relations familiales) ; González-Conde Puente 2019, 249-251 y 322-323 : avec un état des lieux de la situation à ce moment-là, considérant encore l'inscription comme perdue.

[34] Encarnaçao 1986 103 n.º 138a ; Dias 1989, 341 : il établit un lien avec les mines ; Encarnaçao 2016, 196-200 n.º 1 : en corrigeant le *cognomen* : *M*(*arcus*) *Ulpius Obiddus h*(*ic*) *s*(*itus*) *e*(*st*) ; *AE* 2016,663.

[35] À *Asturica Augusta* (Astorga, León) : Macías y García 1903, 171 ; Mañanes Pérez 1982, 98, n.º 89a3 : marque du potier sur de la *terra sigillata*; Crespo Ortiz de Zárate et Alonso Ávila 2000, 29 n.º 3. À Villafranca de los Barros (Badajoz) : Fita i

Nous avons délibérément gardé pour la fin une inscription provenant de Villajoyosa (Alicante) qui a suscité une certaine controverse quant à l'interprétation de sa lecture exacte, en raison de l'état de détérioration de la pièce. Le nom de la femme a été lu par E. Hübner comme *Ulpia Myrine*. Il a ensuite été publié sous la forme *Ulpia Diiophane*, avec la confirmation de G. Alföldy aux auteurs, et a finalement été publié sous le nom d'*Alfia Rhode*[36]. Étant donné qu'il n'est pas nécessaire que les deux défunts aient été des affranchis ni un maître et son affranchie, on retient ici l'option proposée sous le nom de *Ulpia Diiophane* et c'est pour cette raison qu'elle figure ici.

On peut également citer, parmi les cas qui ont suscité un débat, une inscription de *Carmo* (Carmona, Sevilla) dont E. Hübner soupçonnait déjà qu'elle était fausse et dont l'authenticité a été réaffirmée plus récemment. Il s'agit d'une dédicace à *Ceres Frugifera* dans laquelle figurent divers *collegia agrimensorum*, ainsi que le dédicant, *M. Ulpius Strabo*, qui apparaît en qualité de *IIIIvir, augur et pontifex*. Si l'inscription est authentique, elle présente alors un membre de l'élite locale de la ville portant le *nomen* impérial et dont le *praenomen* et le *nomen* coïncident avec ceux de Trajan, que l'individu faisait remonter à son arrière-grand-père. Cependant, le débat n'est pas fermé car une partie de la communauté scientifique continue de la considérer comme

Colomé 1894, 55 ; *CIL* II 6257.216. En *Britannia*, un lingot d'argent : *RIB* 2, 2402,12 (de Canterbury).

[36] *CIL* II 3572 : quant au nom de la femme, il l'interprète comme *Ulpia Myrine* ; Rabanal Alonso et Abascal Palazón 1985, 220-221, n° 57, proposent une nouvelle lecture, confirmée par G. Alföldy, comme l'indiquent les auteurs : *D*(*is*) *M*(*anibus*) / *Alfius Zosim*[*us*] / *an*(*norum*) *LV h*(*ic*) *s*(*itus*) *est* / *homo optime s*(*it*) *t*(*ibi*) *t*(*erra*) *l*(*evis*) / *Ulp*(*ia*) *Diiofa*[*ne*] / *an*(*norum*) *XLV h*(*ic*) *s*(*ita*) [*e*(*st*)] / *mulier optima* / *s*(*it*) *t*(*ibi*) *t*(*erra*) *l*(*evis*). *HEp* 1, 1989, 70 ; Corell i Vicent 2012, 160-161 n.º 107 : il préfère lire *Alf*(*ia*) *Rhode* pour la femme ; *HEp* 9, 1999, 58. Nous suivons ici l'interprétation publiée par Rabanal et Abascal, c'est pourquoi elle est incluse ici.

fausse[37]. Il en va de même pour une brique disparue, dont on s'est demandé si elle était authentique ou fausse, et qui semblait porter le nom d'*Ulpius Rufus* (bien que le *nomen* et le *cognomen* soient inversés)[38].

Certaines mentions d'*Ulpius/a* sur la péninsule Ibérique ont été écartées. C'est le cas d'une inscription votive d'*Asturica Augusta* offerte par un *procurator Augusti* et sa famille à *Fortuna*, dans laquelle le nom du dédicant avait été lu comme *P. Ulpius Maximus*, bien que cette lecture ait aujourd'hui été modifiée et que cette inscription soit désormais exclue de cet ensemble[39]. Le *nomen* doit être *Pullius*, ce qui est plausible compte tenu des parallèles existants, comme dans le cas d'Alcubilla de Avellaneda (Soria)[40].

À *Augusta Emerita*, on a découvert une stèle qui a été publiée par J. Edmondson en 2006 et qui présentait de nombreuses difficultés de lecture. Il s'agit de l'épitaphe d'un affranchi nommé *G. Ulpidius Asclepius*, dédiée par une personne dont le nom a été reconstitué comme étant *G. Ulpius* (ou *Ulpilius*) *Aquilianus* (seules les deux premières lettres du *cognomen* sont lisibles). Edmondson a estimé que le *nomen* du dédicant pouvait être *Ulpius* ou qu'il s'agissait d'une erreur visant à écrire *Ulpilius*, comme le nom du défunt. Quoi qu'il en soit, cela reste ici une possibilité, sur la base de l'interprétation d'Edmondson[41]. Il en va de même pour l'épitaphe qu'*Ulpius* ou *Ulpianus* a dédiée à l'un de ses esclaves à Segovia[42].

---

[37] Outre d'autres arguments, la controverse porte sur la fiabilité ou non de Cándido María Trigueros, qui était la source originale d'E. Hübner ; *CIL* II 128* ; González Fernández 1996b, 276-277 n.º 31* : il l'a tout de même classée parmi les fausses ; Chic García 1999, 173-178 y 181-182 : il la considère déjà comme authentique ; *Id.* 2001, *passim* ; Amores Carredano, Rodríguez Bobada y Gil et Sáez Fernández 2001, 416-417 : dans le même esprit. Pour un résumé de la question à ce stade, Canto de Gregorio dans *HEp* 1999, p. 504. Par la suite, Remesal Rodríguez 2003, p. 482-483, revient sur cette affirmation et la juge fausse ; *HEp* 2003-2004, 588.

[38] Mallon et Marín Martínez 1951, 108 n.º 223 : retrouvé entre Almendralejo et Torremejía, dans la juridiction de Mérida, ils le considèrent comme disparu.

[39] Il s'agit de l'une des dédicaces des *procuratores* d'*Asturica Augusta*. García y Bellido 1968, 204-205 n.º 6 ; Mañanes Pérez 1982, 5 : avec différentes options de restitution ; Rabanal Alonso et García Martínez 2001 93 n.º 36 avec la bibliographie précédente ; Mosson et Abascal Palazón 2019, 366-373 avec la nouvelle lecture.

[40] *CIL* II 2802.

[41] Edmondson 2006, 177-179 n.º 38 : *editio princeps*.

[42] Santos Yanguas et Hoces de la Guardia Bermejo 1994, 90-91 n.º 5 : en rectifiant des interprétations antérieures concernant l'âge et une interprétation onomastique antérieure telle que *Ulpianus* ou même *Iulius*, qu'ils estiment pouvoir être

Comme on a pu le constater, la présence des *Ulpii* dans la péninsule Ibérique soulève certaines questions. Tout d'abord, la répartition des sources offre un panorama qui, avec quelques exceptions, concerne surtout la Bétique et le nord-ouest de la péninsule Ibérique. Elle ne semble pas correspondre au mode de fonctionnement de certaines familles italiques qui sont arrivées dans la péninsule à la recherche de nouvelles ressources ou qui ont envoyé leurs affranchis pour gérer leurs affaires dans ces territoires. Ces familles sont surtout présentes dans les grandes villes de la côte méditerranéenne, d'où elles commercialisaient les produits qui allaient accroître leurs fortunes déjà considérables. Les *Ulpii* sont présents dans la capitale de la *Citerior* et quelque part à l'intérieur de la Péninsule, mais leur zone de plus forte concentration est la Bétique et les territoires relativement proches appartenant à l'actuelle province de Badajoz ou au sud du Portugal. On observe également une concentration importante dans le nord-ouest de l'Hispanie, principalement dans des localités du nord de l'actuel Portugal, au nord du Douro ou dans la vallée même de ce fleuve, une zone qui appartenait à la province de *Hispania citerior*. Dans certains cas, on peut associer cette présence aux zones minières, qui attiraient des populations venues de divers endroits ; il ne faut toutefois pas oublier que le nom impérial s'est répandu avec l'octroi de la citoyenneté sous Trajan et que la population l'a peut-être adopté davantage dans certaines régions que dans d'autres.

Outre la présence de quelques affranchis impériaux, les cas de particuliers, spécialement ceux qui ont dédié une inscription à leurs défunts, semblent avoir été majoritairement observés à partir de l'époque de Trajan, lorsque les familles accédaient à la citoyenneté et choisissaient parfois le *nomen* impérial pour leur nouvelle onomastique. Beaucoup de ceux que l'on connaît étaient sans doute des descendants de ces familles, à en juger par la chronologie de la fin du IIe siècle, voire du IIIe siècle après J.-C. Il convient toutefois de souligner la diversité des *praenomina* chez les hommes portant le *nomen Ulpius*. Dans certains cas, ils portent le *praenomen Marcus*, ce qui leur confère une onomastique similaire à celle du Prince et laisse supposer une plus grande probabilité qu'eux-mêmes, ou l'un de leurs prédéces-

Ulpius ; *HEp* 6, 1966, 862. D'après cela, la lecture serait : *Victori* / *an*(*norum*) *XXXVI* / *Ulpianus* (o *Ulpius*) / *servo* / *s*(*it*) *t*(*ibi*) *t*(*erra*) *l*(*evis*).

seurs, aient accédé à la citoyenneté sous Trajan, en adoptant l'onomastique impériale. Dans plusieurs cas, cependant, le *praenomen* est *Lucius*, comme c'est le cas pour *L. Ulpius Rusticus*, *L. Ulpius Primio*, *L. Ulpius* (d'Italica) et *L. Ulpius Past*[-], tous déjà mentionnés (*vid. supra*). Pour eux, on peut également envisager une adoption de l'onomastique impériale lors de l'accès à la citoyenneté, bien que la diversité onomastique éloigne quelque peu cette option. Quoi qu'il en soit, la chronologie quelque peu tardive de beaucoup de ces individus permet d'envisager un changement des *praenomina* familiaux au fil du temps, voire d'un individu à l'autre, une question qui relevait de la normalité dans le fonctionnement onomastique romain.

Un nombre considérable de ces personnes étaient sans doute des affranchis privés, à en juger par leur onomastique, qui comporte un *cognomen* d'origine grecque. Cependant, comme nous l'avons déjà admis précédemment, ce seul élément de l'onomastique ne doit pas être utilisé pour affirmer avec une certitude absolue l'origine servile de ces hommes et de ces femmes[43]. Dans certains cas, on peut peut-être même parler d'une situation de subordination, comme cela a déjà été mentionné pour *Ulpia Filete* (ou plutôt *Philete*, *vid. supra*).

Bibliographie

Abascal Palazón 1990 = J. M. Abascal Palazón, *Inscripciones romanas de la provincia de Albacete*, Albacete.

Abascal Palazón 1994 = J. M. Abascal Palazón, *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Murcia.

Abascal Palazón 2011 = J. M. Abascal Palazón, *Diccionario Biográfico Español*, Vol. XX. Real Academia de la Historia, Madrid, 182-183 (versión digital en Historia Hispanica: https://historia-hispanica.rah.es/biografias/17709-titus-flavius-titianus).

Abascal Palazón 2014 = J. M. Abascal Palazón, *Horace Sandars (Londres 1852-1922) y la epigrafía romana de Sierra Morena*, *ETF (Hist)*, 27, 153-183.

Abascal Palazón 2017 = J. M. Abascal Palazón, *Prácticas epigráficas urbanas y extraurbanas en el conventus Lucensis (Hispania citerior)*, dans S. Panzram (ed.), *Oppidum – Civitas – Urbs.*

[43] González-Conde Puente 2025, 13-28.

Städteforschung auf der Iberischen Halbinsel zwischen Rom und al-Andalus, Berlin, 613-636.

Abascal Palazón – López Fernández 2025 = J. M. Abascal Palazón – A. López Fernández, *Epigrafía romana de Galicia*. Vol. II.1. *Provincia de Ourense*, Betanzos.

Alföldy 1969 = G. Alföldy, *Fasti hispanienses. Senatorische Reichsbeamte und Offiziere in den spanischen Provinzen des römischen Reiches von Augustus bis Diokletian*, Wierbaden.

Alföldy 1975 = G. Alföldy, *Die römischen Inschriften von Tarraco*, Berlin.

Alföldy 2007 = G. Alföldy, *El ejército romano en Tarraco*, dans Morillo (ed), *El ejército romano en Hispania*, León, 503-521.

Alvar Ezquerra 2022 = J. Alvar Ezquerra, *Los cultos de Mater Magna y Atis en Hispania*, Madrid.

Alvar Ezquerra y Muñiz Grijalvo 2004 = J. Alvar Ezquerra – E. Muñiz Grijalvo, *Les cultes égyptiens dans les provinces romaines d'Hispanie*, dans L. Bricault (ed.), *Isis en Occident. Actes du IIe Colloque international sur les études isiaques* (*Lyon III, 16-17 mai 2002*), Leyde-Boston, 69-94.

Alvar Ezquerra *et alii* 2021 = A. Alvar Ezquerra – J. Edmondson – J. L. Ramírez Sádaba – L. A. Hidalgo Martín, *Si muero no me olvides: miradas sobre la sociedad de Augusta Emerita a través de la epigrafía funeraria*, Alcalá de Henares.

Álvarez Martínez 1973 = J. M. Álvarez Martínez, *Alange y sus termas romanas*, *Revista de estudios extremeños*, 29/3, 445-494.

Amores Carredano – Rodríguez-Bobada y Gil – Sáez Fernández 2001 = F. Amores Carredano – M. C. Rodríguez-Bobada y Gil – P. Sáez Fernández, *La organización y explotación del territorio de Carmo*, dans A. Caballos Rufino (ed.), *Carmona Romana. Actas del II Congreso de Historia de Carmona* (*Carmona 1999*), Sevilla, 413-446.

Blázquez Martínez 1989 = J. M. Blázquez Martínez, *La epigrafía de Castulo. Consideraciones históricas*, *Dacia*, 23, 249-257 (= *Nuevos estudios sobre la romanización*, Madrid, 293-319).

Bricault 2005 = L. Bricault, *Receuil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, Paris.

Caballos Rufino 2003a = A. Caballos Rufino, *Aportaciones epigráficas al estudio del papel de los precedentes familiares en la promoción de los Ulpii Traiani*, dans S. Armani, B. Hurlet-Martineau

– A. U. Stylow (eds.), *Epigrafía y sociedad en Hispania durante el Alto Imperio: estructuras y relaciones sociales*, Acta Antiqua Complutensia IV, Alcalá de Henares, 241-267.
Caballos Rufino 2003b = A. Caballos Rufino, *Minima epigraphica*, *Habis*, 34, 259-285.
Cagnat 1906 = R. Cagnat, *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, Paris.
Caldelli 2020 = M. L. Caldelli, *I prefetti dell'annona da Augusto a Constantino*, Roma.
Canto de Gregorio 1985 = A. M. Canto de Gregorio, *La epigrafía romana de Italica*, Thèse de doctorat à l'Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
Canto de Gregorio 1997 = A. M. Canto de Gregorio, *Epigrafía romana de la Beturia céltica*, Madrid.
Ceballos Hornero 2004 = A. Ceballos Hornero, *Los espectáculos en la Hispania romana: la documentación epigráfica*, Mérida.
Chic García 1999 = G. Chic García, *Comunidades indígenas en el sur de la Península*, dans F. Villar Libébana – F. Beltrán Lloris (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana: actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (*Zaragoza, 12 a 15 de marzo de 1997*), Zaragoza, 173-182.
Chic García 2001 = G. Chic García, *Religión, territorio y economía en la Carmo romana*, dans A. Caballos Rufino (ed.), *Carmona Romana. Actas del II Congreso de Historia de Carmona* (*Carmona 1999*), Sevilla, 465-476.
Christol 2008 = M. Christol, *Annona Urbis : remarques sur l'organisation du ravitaillement en huile de la ville de Rome au II^e^ siècle ap. J.-C.*, dans M. L. Caldelli – G. L. Gregori – S. Orlandi (eds.), *Epigrafia 2006. Atti della XIVe rencontre sur l'épigraphie in onore di Silvio Panciera con altri contributi di colleghi, allievi e collaboratori*, Roma, 271-298.
Corell i Vicent 2012 = J. Corell i Vicent, *Inscripcions romanes del País Valencià*, Vol. VI, Valencia.
Corzo Sánchez 1991 = R. Corzo Sánchez, *Isis en el teatro de Italica*, *Boletín de Bellas Artes*, 19, 123-148.

Crespo Ortiz de Zárate – Alonso Ávila 2000 = S. Crespo Ortiz de Zárate – A. Alonso Ávila, *Auctarium a los corpora de epigrafía romana del territorio de Castilla y León. Novedades y revisiones*, Valladolid.

Curchin 1982 = L. A. Curchin, *Familial Epithets in the Epigraphy of Roman Spain*, dans *Mélanges offerts en hommage au R.P. Étienne Gareau. Cahiers des Études Anciennes*, 14, 179-182.

Curchin 1990 = L. A. Curchin, *The Local Magistrates of Roman Spain*. Toronto-Buffalo-London.

Dias 1989 = M. M. Alves Dias, *A propósito da inscrição E. Epigr. IX, 40, de Cárquere, Resende: os Ulpii na Hispania*, en *Actas do I Colóquio Arqueológico de Viseu*, Viseu, 333-348.

Dias *et alii* 2019 = M. M. Alves Dias – R. de Balbín Bueno – C. Gaspar – H. Gimeno Pascual – J. del Hoyo Calleja, *Inscrições romanas do concelho de Serpa* (*Serpa, conventus Hispalensis, provincia Baetica*), Lisboa.

Diehl 1925-1967 = E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, Berlin.

Domergue 1983 = C. Domergue, *La mine antique d'Aljustrel (Portugal) et les tables de bronze de Vipasca*, Paris.

Domergue 1990 = C. Domergue, *Les mines de la Péninsule Ibérique dans l'antiquité romaine*, Roma.

D'Ors i Pérez-Peix 1953, *Epigrafía jurídica de la España romana*, Madrid.

Edmondson 2006 = J. Edmondson, *Granite funerary stelae from Augusta Emerita*, Madrid.

Edmondson 2009 = J. Edmondson, *The Virginity of the Soldier Zosimus and the Other Family Myths: Terms and Affection within and beyond the Family at Augusta Emerita*, dans J.-G. Gorges – J. d'Encarnação – T. Nogales Basarrate – A. Carvalho (eds.), *Lusitânia romana: entre o mito e a realidade. Actas da VI Mesa-redonda Internacional sobre a Lusitânia Romana* (*Cascais 2004*), Cascais, 249-279.

Edmondson 2024 = J. Edmondson, *Onomástica y sociedad en una colonia civium Romanorum y caput provinciae*, dans J. Edmondson – M. Navarro Caballero (eds.), *Onomastique, société et identité culturelle en Lusitanie romaine* (*ADOPIA I*), Bordeaux, 39-196.

Edmondson – Nogales Basarrate – Trillmich 2001 = J. Edmondson – T. Nogales Basarrate – W. Trillmich, *Imagen y memoria: monumentos funerarios con retratos en la colonia Augusta Emerita*, Madrid.

Encarnaçao 1986 = J. d'Encarnaçao, *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis. Aditamento*, *Travalhos de Arqueologia do Sul* 1, 99-109.

Encarnaçao 2016 = J. d'Encarnaçao, *Os romanos de Castro Verde*, *RPA*, 19, 195-210.

Étienne 1974 = R. Étienne, *Le culte impérial dans la péninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien*, Paris (1ª ed. 1958).

Fernández-Chicarro y Fernández Gómez 1980 = C. Fernández-Chicarro – F. Fernández Gómez, *Catálogo del Museo Arqueológico de Sevilla II*, Madrid.

Fishwick 2002 = D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West*, 3.2, Leiden-Boston-Köln.

Fita 1894 = F. Fita i Colomé, *Excursiones epigráficas*, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 25, 43-166.

Gallego Franco 1997 = H. Gallego Franco, *Pannonios en Hispania Romana*, *HAnt*, 21, 341-362.

García y Bellido 1949 = A. García y Bellido, *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid.

García y Bellido 1960 = A. García y Bellido, *Nemesis y su culto en España*, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 143, 119-147.

García y Bellido 1968 = A. García y Bellido, *Lápidas votivas a deidades exóticas halladas recientemente en Astorga y León*, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 163, 191-209.

García Iglesias 1973 = L. García Iglesias, *Epigrafía romana de Augusta Emerita*, Madrid.

García Martínez 1995 = S. M. García Martínez, *La epigrafía romana del concelho de Guimarães. Un estado de la cuestión*, *Revista de Guimarães*, 105, 139-171.

González Fernández 1991a = González Fernández, J., *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía*, 2.2, Sevilla.

González Fernández 1991b = González Fernández, J., *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía*, 2.1, Sevilla.

González Fernández 1996a = González Fernández, J., *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía*, 2.3, Sevilla.

González Fernández 1996b = González Fernández, J., *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía*, 2.4, Sevilla.
González Román – Mangas Manjarrés 1991 = C. González Román – J. Mangas Manjarrés, *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía*, 3.1, Sevilla.
González-Conde Puente 2019 = M. P. González-Conde Puente, *Las provincias de Hispania en los años de Adriano*, Zaragoza.
González-Conde Puente 2025 = M. P. González-Conde Puente, *Los libertos de libertos en las provincias de Hispania. Los testimonios con mención expresa de subdependencia en las inscripciones paganas*, Zaragoza.
Haensch 1997 = R. Haensch, *Capita provinciarum. Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit*, Mainz am Rhein.
Hervés Raigoso – Meijide Cameselle = V. F. Hervés Raigoso – G. Meijide Cameselle, *O culto ás Ninfas nas termas de Lugo*, *Gallaecia*, 19, 187-196.
Hidalgo Martín *et alii* 2019 = L. Hidalgo Martín – J. Edmondson – J. Márquez Pérez – J. L. Ramírez Sádaba, *Nueva epigrafía funeraria de Augusta Emerita: tituli sepulcrales urbanos (ss. I-VII) y su contexto arqueológico*. Mérida.
Hirt 2010 = A. M. Hirt, *Imperial Mines and Quarries in the Roman World: Organizational Aspects 27 BC - AD 235*, Oxford.
Hübner 1871 = E. Hübner, *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Berlin.
Lazzarini 2001 = S. Lazzarini, *Lex metallis dicta. Studi sulla seconda tavola di Vipasca*, Roma.
Lefebvre 2006 = S. Lefebvre, *Les migrations des Africani en péninsule ibérique : quelle vérité ?*, dans A. Caballos Rufino – S. Demougin (eds.), *Migrare. La formation des élites dans l'Hispanie romaine*, Bordeaux, 101-203.
Le Glay 1982 = M. Le Glay, *Senateurs de Numidie et des mauretanies*, *Epigrafía e ordine Senatorio, Tituli 5*, Roma, 755-781.
Le Roux 1982 = P. Le Roux, *L'armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste à l'invasion de 409*, Paris.
Le Roux – Tranoy 1973 = P. Le Roux – A. Tranoy, *Notes d'épigraphie romaine de Galice*, *Cuadernos de Estudios Gallegos* 28, 221-234.

López Barja de Quiroga 2018 = P. López Barja de Quiroga, *La onomástica de los Latini Iuniani: una primera aproximación*, *Gerión*, 36/2, 573-592.
López de la Orden – Ruiz Castellanos 1994 = A. López de la Orden – M. D. Ruiz Castellanos, *Últimos ingresos epigráficos en el Museo de Cádiz. Actas del II Congreso de Historia de Andalucía* (*Córdoba 1991*), Córdoba, 477-482.
López Vilar 2000 = López Vilar, J., *Consideracions sobre les cupae i altres estructures funeràries afins*, *Butlletí Arqueològic. Reial Societat Arqueològica Tarraconense*, 21-22, 65-103.
Macías y García 1903 = M. Macías y García, *Epigrafía romana de la ciudad de Astorga*, Ourense.
Mallon – Marín Martínez 1951 = J. Mallon – T. Marín Martínez, *Las inscripciones publicadas por el Marqués de Monsalud* (*1897 - 1898*). *Estudio crítico*, Madrid.
Mañanes Pérez 1982 = T. Mañanes Pérez, *Epigrafía y Numismática de Astorga Romana y su entorno*, Salamanca.
Mañanes Pérez – Solana Sáinz 1999 = T. Mañanes Pérez – J. M. Solana Sáinz, *Inscripciones de época romana de la provincia de Valladolid*, Valladolid.
Mosson – Abascal Palazón 2019 = I. Mossong – J. M. Abascal Palazón, *Dos damnationes memoriae de Commodo en Asturica Augusta (Astorga, León, Hispania citerior)*, *Chiron*, 49, 363-381.
Muñiz Coello 1982 = J. Muñiz Coello, *El sistema fiscal en la España romana*, Zaragoza.
Murciano Calles 2019 = J. M. Murciano Calles, *Monumenta. Tipología monumental funeraria en Augusta Emerita. Origen y desarrollo entre los siglos I a. C. y IV d. C.* Mérida.
Orejas Saco del Valle 1996 = A. Orejas Saco del Valle, *Estructura social y territorio: el impacto romano en la cuenca noroccidental del Duero*. Anejos de Archivo Español de Arqueología 15. Madrid.
Ozcáriz Gil 2013 = P. Ozcáriz Gil, *La administración de la provincia Hispania Citerior durante el Alto Imperio Romano. Organización territorial, cargos administrativos y fiscalidad*, Barcelona.
Palao Vicente 2006 = J. J. Palao Vicente, *Legio VII Gemina* (*Pia*) *Felix. Estudio de una legión romana*, Salamanca.
Pavis d'Escurac 1976 = H. Pavis d'Escurac, *La préfecture de l'annone, service administratif impérial d'Auguste à Constantin*, Roma.

Rabanal Alonso – Abascal Palazón 1985 = M. A. Rabanal Alonso – J. M. Abascal Palazón, *Inscripciones romanas de la provincia de Alicante*, *Lucentum*, 4, 191-244.

Rabanal Alonso – García Martínez 2001 = M. A. Rabanal Alonso – S. M. García Martínez, *Epigrafía Romana de la Provincia de León. Revisión y Actualización*, León.

Redentor 2017 = A. Redentor, *A cultura epigráfica no conventvs Bracaravgvstanvs* (*pars occidentalis*): *percursos pela sociedade brácara da época romana*, Coimbra.

Remesal Rodríguez 2003 = J. Remesal Rodríguez, *Trigueros epigrafista. La pasión de Hübner por Trigueros*, dans M. González Jiménez (ed.), *Carmona en la Edad Moderna: III Congreso de Historia de Carmona*, Sevilla, 463-486.

Rodríguez Colmenero 1999 = A. Rodríguez Colmenero, *Resulta factible identificar la región minera de Três Minas, Norte de Portugal, con el Metallum albucrarense de Plinio?*, *Madrider Mitteilungen*, 40, 160-167.

Rodríguez Colmenero 2017 = A. Rodríguez Colmenero, *Aquae Flaviae I. Fontes epigráficas da Gallaecia meridional interior*, Chaves.

Sánchez-Lafuente Pérez 2021 = J. Sánchez-Lafuente Pérez, *Reflexiones sobre el procurator C. Iulius Silvanus Melanio y la controversia pagano-cristiana*, dans G. Carrasco Serrano (ed.), *Religión y cultos en la Meseta sur de Hispania durante época romana*, Cuenca, 347-373.

Santos – Le Roux – Tranoy 1983 = L. Santos – P. Le Roux – A. Tranoy, *Inscrições romanas do Museu Pio XII em Braga*, *Bracara Augusta* 83-84, 183-205.

Santos Yanguas – Hoces de la Guardia Bermejo 1994 = J. Santos Yanguas –A. L. Hoces de la Guardia Bermejo, *Inscripciones romanas de Segovia II: nuevos datos sobre las inscripciones de la muralla junto al Matadero Viejo*, *Veleia*, 11, 83-93.

Soeiro – Redentor 2021 = T. Soeiro – A. Redentor, *Um altar funerário romano em Bustelo (Penafiel, Porto, Norte de Portugal)*, *Portvgalia*, NS, 42, 85-109.

Tantimonaco 2020 = Tantimonaco, S., *Piissimus and Pientissimus: Two Nonexistent Superlatives of Pius?*, *Journal of Latin Linguistics*, 19/2, 281-307.

Thomasson 1984 = B. E. Thomasson, *Laterculi praesidum*, Vol. I, Göteborg.

Tulla Planella – Beltrán Villagrasa – Oliva Toda 1927 = J. Tulla Planella – P. Beltrán Villagrasa – C. Oliva Toda, *Excavaciones en la necropolis romano-cristiana de Tarragona*, Madrid.

Vallejo Pérez 2021 = G. Vallejo Pérez, *Ulpia Iuventina. El estatus jurídico de la mujer de un centurión en el siglo II d. C.*, dans A. Valmaña Ochaíta – M. J. Bravo Bosch – R. Rodríguez López (eds.), *Mujeres en la Hispania romana. Una mirada al patrimonio*, Madrid, 57-77.

Ventura Villanueva 1985 = A. Ventura Villanueva, *Inscripciones inéditas de Córdoba y su provincia*, *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 56/108, 183-190.

Zugravu 2007 = N. Zugravu, *Posteritatea istoriografică a lui Traianus în Antichitatea târzie (I)*, *C&C*, 2, 217-249.

Zugravu 2018 = Zugravu, N., *Traiano e gli Antonini nei discorsi politici di Temistio*, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Historia*, 63/1, 131-155.

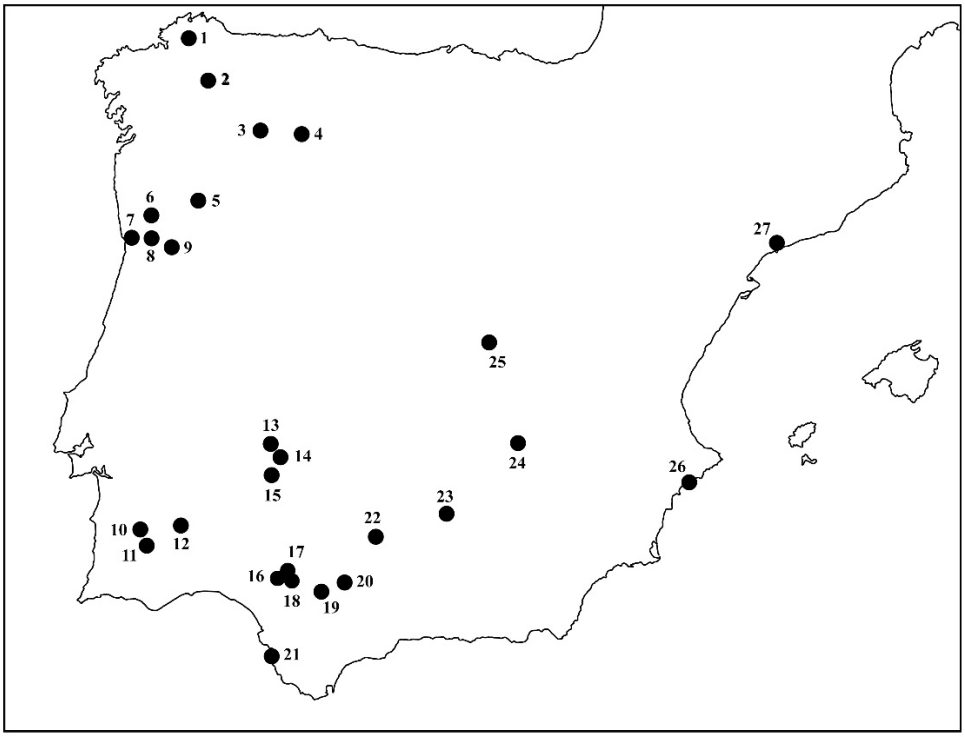


Fig. 1

Répartition du nom *Ulpius/a* en Hispanie
(carte: Juan Manuel Abascal Palazón)

1. San Mamede de Somede (A Coruña). 2. Lugo. 3. Paradela de Muces (León). 4. *Asturica Augusta* (Astorga, León). 5. Grajinha (Valdanta, Chaves, Portugal). 6. Serzedelo (Guimarães, Portugal). 7. Porto. 8. Penafiel (Portugal). 9. Carquere (Resende, Portugal). 10. Aljustrel (Portugal). 11. Entradas (Castro Verde, Portugal). 12. Vila Verde de Ficalho (Serpa, Portugal). 13. *Augusta Emerita* (Mérida, Badajoz). 14. Alanje (Badajoz). 15. Villafranca de los Barros (Badajoz). 16. Salteras (Sevilla). 17. *Italica* (Santiponce, Sevilla). 18. *Hispalis* (Sevilla). 19 Arahal (Sevilla). 20. La Lantejuela (Sevilla). 21. *Gades* (Cádiz). 22. Corduba (Córdoba). 23. Baños de la Encina (Jaén). 24. Ossa de Montiel (Albacete). 25. Fuentidueña de Tajo (Madrid). 26. Villajoyosa (Alicante). 27. *Tarraco* (Tarragona).

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 619-657
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.619

PROLEGOMENA AD NARRATIONEM DE EXCIDIO CONSTANTINOPOLIS IN CULTURA DACOROMANA. CÂTEVA OBSERVAȚII PRIVITOARE LA SURSA UNEI VERSIUNI ROMÂNEȘTI A „ISTORIEI PENTRU ROBIA SLĂVITEI CETĂȚI A ȚARIGRADULUI…” (SEC. XVIII-XIX)[*]

Ioan-Augustin GURIȚĂ[**]
(Universitatea „Alexandru I. Cuza” din Iași/
Universitatea din București)

Praeclaro professori Nelu Zugravu,
historiae Christianismi Dacoromani investigatori
atque antesignano, fontium scrutatori indefatigabili
et praeceptori egregio, salutem roburque ex animo exoptamus.
Ad multos annos!

Keywords: *Byzantine Empire, fall of Constantinople, Romanian manuscripts, Andrei Lyzlov, Russian Empire.*

Abstract: **Prolegomena ad narrationem de excidio Constantinopolis in cultura Dacoromana.** ***Some remarks on the source of a Romanian version of “The history of the captivity of the glorious city of Constantinople…” (18th-19th centuries)***. *This article seeks to identify the direct source of the Romanian versions of the narrative on the fall of Constantinople (distinct from the chronographic ones) attested in several manuscripts dated to the 18th century and the first decades of the 19th, transmitted under variable but substantially similar titles. A systematic comparison of several manuscript copies with some of the successive Russian printed editions of the same text, spanning the period 1713-1809, shows that the Romanian versions derive from the latter. The structural unity of the Romanian text, confirmed by collation, supports this filiation. A*

[*] Acest articol constituie o variantă extinsă și adăugită a studiului: Ioan-Augustin Guriță, *Some observations regarding a version of “The history of the fall of Constantinople” from the 18th century Moldavia. Sources, circulation, significance*, în Alexandra Chiriac, Alina Bruckner, Iulia Elena Zup, Ioan Augustin Guriță, Ana Catană-Spenchiu (eds), *Re-Configuring Romanian Culture on its Way towards Modernity. Romanian Translation Practice in the Age of Enlightenment (1770-1830)*, Hartung-Gorre Publishers, Konstanz, 2022, 93-115.

[**] augustin.gurita@uaic.ro

notable aspect is that the text of the first printed edition is a redaction, with only minimal alterations, of a fragment from Andrei Lyzlov's Scythian History*, which had itself incorporated old Russian and Polish historical texts into its „chronicle".*

Cuvinte-cheie: *Imperiul Bizantin, căderea Constantinopolului, manuscrise româneşti, Andrei Lîzlov, Imperiul Rus*.

Rezumat: *Acest articol urmăreşte identificarea sursei directe a versiunilor româneşti ale naraţiunii despre căderea Constantinopolului (diferite de cele cronografice) atestate în mai multe manuscrise datate în secolul al XVIII-lea şi în primele decenii ale secolului al XIX-lea, transmise sub titluri variabile, dar asemănătoare în fond. Comparaţia sistematică a unor copii manuscrise cu ediţii tipărite ruseşti succesive, ale aceluiaşi text, din intervalul 1713-1809, arată că versiunile româneşti depind de acestea din urmă. Unitatea structurală a textului românesc, confirmată prin colaţionare, susţine această filiaţie. Un aspect notabil este acela că textul primei ediţii tipărite şi al celor următoare reprezintă o redacţie, cu intervenţii minime, a unui fragment din* Istoria scitică *a lui Andrei Lîzlov, care, la rândul său, integrase în „cronica" sa texte istorice vechi ruseşti şi polone.*

În urmă cu câţiva ani, mi-am îndreptat atenţia asupra unui manuscris păstrat în colecţiile Bibliotecii Centrale Universitare „Mihai Eminescu" din Iaşi[1], un miscelaneu care cuprinde trei scrieri diferite[2], copiate de aceeaşi persoană, la un schit din apropierea Iaşilor[3]. Cu acel prilej, am analizat, pe cât a fost posibil la acel moment, problema prezenţei în alte miscelanee a celor trei texte. Mi-a atras atenţia, la acel moment, situaţia privitoare la problematica surselor acestor istorisiri, mai ales că, în istoriografie, chiar dacă a existat un interes constant în direcţia cunoaşterii prezenţei istoriei universale în premodernitatea ro-

[1] Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu" din Iaşi, Ms. II-68.

[2] „Viaţa Marelui Constantin înpărat", „Pentru luarea preaslăvitei cetăţi a Ţarigradului, care şi Noul Râm sau numit, care s-au robit de Mohamet al doilea şi al 8(-lea) înpăratu al turciloru, la anul de la întruparea lui H(risto)s 1454, mai 29" şi, respectiv, „Prorocia Sf(â)ntului Methodie, arhiepiscopul Patarilor, pentru luarea Ţarigradului, de pe şapte munţi, şi pentru céle ce vor să fie la zilele céle de apoi". Asupra profeţiei atribuite lui (Pseudo-)Metodie am revenit recent (Ioan-Augustin Guriţă, *„Proorocia părintelui nostru Methodie, arhiepiscopul Patarilor" în premodernitatea românească: context, circulaţie, receptare. O abordare istorică*, comunicare în cadrul Conferinţei internaţionale *Memorie istorică, memorie literară: provocări şi perspective*, Timişoara, 14 noiembrie, 2025).

[3] Ioan-Augustin Guriţă, *La 341 de ani după căderea Constantinopolului: un manuscris, un sucevean şi un fenomen cultural*, în idem, *„Ţinând cu putere cuvântul vieţii". Studii şi documente privitoare la istoria bisericească şi culturală a Moldovei, sec. XVIII-XIX*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2021, 15-92.

mânească[4], unele aspecte au rămas nelămurite sau parţial lămurite, altele la nivelul ipotezelor sau chiar al concluziilor definitive. Totodată, un imbold l-a constituit o concluzie a lui Vasile Grecu (cel care a realizat un studiu amănunţit dedicat percepţiei prăbuşirii Bizanţului în literatura populară românească[5]), care arăta că *Istoria căderii Constantinopolului (Ţarigradului)* „a impressionné si profondément le monde chrétien, qu'elle a laissé des traces aussi bien dans la vieille littérature populaire roumaine, que dans l'ancienne peinture ecclésiastique”[6]. Ceea ce se dovedeşte cu adevărat interesant în această discuţie este chiar interesul arătat istorisirii, momentele în care ea a fost mai citită şi legătura dintre text şi împrejurările politice ale vremii. A fost un interes constant pentru această temă? De ce majoritatea manuscriselor sunt databile în veacul al XVIII-lea şi prima jumătate a celui următor? A fost istoria căderii Constantinopolului folosită în scop „propagandistic”? Plecând de la aceste întrebări şi urmărind textele cu atenţie, se pot desluşi, măcar în parte, când şi de unde s-au împrumutat, pe ce căi s-au răspândit şi cu ce scop au fost transmise, copiate, difuzate… De aici vine şi însemnătatea deosebită a izvoarelor care au stat la baza traducerilor şi a copiilor puse în circulaţie în anumite perioade şi în anumite medii culturale[7]. Deopotrivă, „interesul” faţă de istoria imperiului căzut al Paleologilor devenea mai intens când se anunţa posibilitatea eliberării Constantinopolului de sub stăpânirea otomană, când unele profeţii erau pe cale să se împlinească, atunci când o forţă eliberatoare (ortodoxă) era vazută ca salvatoare a creştinilor aflaţi sub „jugul otoman”. Pe de altă parte, Bizanţul fascina, iar moştenirea imperiului a dăinuit simbolic şi a continuat să inspire prin textele legate de istoria sa, fie ele apropiate de realitate, legendare sau profetice. În plus, fragmentele de istorie, cronografele, textele sapienţiale şi parenetice, satirele, romanele populare etc. au pătruns şi au fost traduse, copiate şi citite

[4] Paul Cernovodeanu, *Préoccupations en matière d'histoire universelle dans l'historiographie roumaine au XVIIe et XVIIIe siècle (I-V)*, *RRH*, IX/4, 1970, 677-697; X/2, 1971, 293-312; X/4, 1971, 705-728; XI/1, 1972, 53-77; XIII/1, 1974, 73-94.

[5] Vasile Grecu, *La chute de Constantinople dans la littérature populaire roumaine*, *ByzSlav*, XIV, 1953, 55-81.

[6] *Ibidem*, 55. Pentru situaţia din lumea slavă, v. Ivan Dujčev, *La conquête turque et la prise de Constantinople dans la littérature slave contemporaine (I-III)*, *ByzSlav*, XIV, 1953, 14-54; XVI, 1955, 318-329; XVII, 1956, 276-340.

[7] În legătură cu teme specifice prezente în manuscrise din veacul al XVIII-lea, v. Maria-Magdalena Székely, *Ce se scria în secolul al XVIII-lea în Ţările Române*, *Revista de Istorie şi Teorie Literară*, serie nouă, X/1-4, 2016, 117-158.

în diverse medii culturale, mai ales în cele ecleziastice şi de curte. Acestea au purtat „spiritul Bizanţului”[8], care a pătruns în întreaga lume ortodoxă şi care „înarma”, în chip simbolic, dar nu mai puţin real, întreaga suflare a celor care se împărtăşeau din acelaşi potir. Variantele *Luării/robiei/cuceririi Ţarigradului/„Noului Râm”/Constantinopolului* nu pot fi privite ca texte izolate, ci parte a unui *corpus* de scrieri legate de Bizanţ şi de lumea postbizantină, dar şi de alte imperii sau cetăţi cu care Imperiul Romeilor a împărtăşit aceeaşi soartă, cum au fost, de pildă, Troia şi Ierusalimul, istoriile risipirii lor au fost unele dintre cele mai „consumate” în veacul al XVIII-lea. Unele texte au fost concepute în anumite perioade, altele sunt adaptate, îmbogăţite sau, respectiv, prescurtate, cele mai multe neavând un autor indicat. „Dorul” de un imperiu pierdut s-a exprimat mai ales pe plan cultural, de aceea flacăra speranţei a fost întreţinută şi cu texte profetice, care transmiteau că vremea recuperării avea să vină, fiind mai mereu tot mai aproape[9]. Şi tocmai în aşteptare şi în răbdare se dospeau „marile idei”. Se poate constata că există o predilecţie pentru „resuscitarea” anumitor teme şi punerea lor „în circulaţie” în momente-cheie ale conflictelor dintre Ortodoxie şi Islam. În acest context, a circulat o literatură despre situaţia Constantinopolului[10], aflat sub stăpânire turcească, pen-

[8] C. J. G. Turner, *Pages from late Byzantine Philosophy of History*, *ByzZ*, 57/2, 1964, 346.

[9] Pentru secolele al XV-lea şi al XVI-lea, mai mulţi istorici au analizat prezenţa unor texte eshatologice în Moldova şi Ţara Românească, pentru că perioada ulterioară, mai ales veacul al XVIII-lea, a fost văzută ca o expresie a proiectelor politice şi ca un element de continuitate a tradiţiei politice bizantine (*cf.*: Andrei Pippidi, *Tradiţia politică bizantină în Ţările Române în secolele XVI-XVIII*, Editura Academiei, Bucureşti, 1983, 83-90), iar literatura de specialitate cuprinde cercetări consistente în această direcţie. V. Asterios Argyriou, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821). Esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, Salonic, Société des Études Macédoniennes, 1982; Andrei Timotin, *Profeţii bizantine şi postbizantine în Ţările Române (secolele al XVII-lea – al XIX-lea)*, Bucureşti, Editura Academiei, 2015.

[10] Întregul dosar al surselor privitoare la căderea Constantinopolului se poate consulta la Marios Philippides, Walter K. Hanak, *The Siege and the Fall of Constantinople in 1453. Historiography, Topography, and Military Studies*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2011. Autorii au atras atenţia că în arhivele româneşti se găsesc alte redacţii manuscrise ale *Povestirii Constantinopolului*, care le-au fost inaccesibile, filiera românească a textului rămânând neexploatată. Trimiţând la studiul lui Vasile Grecu şi la descrierile amănunţite ale conţinutului manuscriselor după cataloagele alcătuite de Ioan Bianu şi, respectiv, R. Caracaş (*Catalogul manuscriptelor româneşti*, vol. I, Bucureşti, 1907, 104-107, 109-115, 348-349; vol. II, Bucureşti, 1913, 250-

tru a crea o solidaritate creştină şi a mobiliza la o luptă împotriva turcilor care stăpâneau, „pe nedrept”, oraşul fondat de împăratul Constantin cel Mare. Iar „noii Constantini” erau cei mai potriviţi să revendice moştenirea care, credeau ei, li se cuvenea. Orientarea Rusiei spre estul şi sud-estul Europei, mai ales în contextul politicii din timpul ţarului Petru I[11] şi al ţarinei Ecaterina a II-a[12], a avut şi o componentă ideologică, respectiv moştenirea bizantină pe care o revendicau împăraţii ortodocşi, urmaşi ai „Marelui Constantin”[13], al cărui oraş trebuia eliberat, precum era necesar ca jugul otoman să fie sfărâmat de armatele care luptau, precum odinioară sfântul împărat, pentru şi cu Sfânta Cruce. Astfel, pe lângă profeţii, istorisiri legate de soarta Ierusalimului şi, respectiv, a Constantinopolului, erau căutate, citite, copiate, adaptate şi distribuite. „Succesul” acestor fragmente se datorează, în primul rând, tiparului rusesc, care era utilizat ca instrument de promovare a acestor idei. Textele amintite serveau „propagandei conducătorilor ruşi

252), cei doi subliniază că variantele sunt aproape identice în substanţă cu manuscrisul de la Lavra Sfintei Treimi a Sfântului Serghie, dar nu în terminologie şi frazare (Marios Philippides, Walter K. Hanak, *op. cit.*, 33)

[11] Amintesc aici doar exclamaţia lui Teofan Prokopovici, la funeraliile ţarului Petru, când, comparându-l cu personalităţi biblice şi istorice, îl numeşte şi „David şi Constantin” (Ольга А. Державина, Василий П. Гребенюк, *Панегирическая литература петровского времени: сследования и тексты*, Москва, Наука, 1979, 128). La 1810, se publica un volum postum al lui Ivan Golikov, care cuprindea „Comparaţia însuşirilor şi faptelor lui Constantin cel Mare, întâiul împărat creştin al romanilor, cu însuşirile şi faptele lui Petru cel Mare, întâiul împărat al întregii Rusii, şi ale întâmplărilor petrecute în domnia amândurora acestor monarhi” (Иван Иванович Голиков, *Сравнение свойств и дел Константина Великаго, перваго из римских христианьскаго императора, со свойствами и делами Петра Великаго, перваго всероссийскаго императора, и происшествий, в царствование обоих сих монархов случившихся*, Часть первая, Москва, В типографии Платона Бекетова, 1810).

[12] V., între altele: Sergei Ivanov, *Catherine the Great's Byzantium*, *Quaestio Rossica*, 9, 2021/2, 666-678; Вера Проскурина, *Мифы империи: Литература и власть в эпоху Екатерины II*, Москва, Новое литературное обозрение, 2006; eadem, *Creating the Empress: Politics and Poetry in the Age of Catherine II*, Boston, Academic Studies Press, 2011; eadem, *Империя пера Екатерины II: Литература как политика*, Москва, Новое литературное обозрение, 2017.

[13] Георгий В. Вилинбахов, *Легенда о „знамении Константину” в символике русских знамен XVII-XVIII веков*, *Из истории русской культуры, Труды Государственного Эрмитажа*, XXIII, Ленинград, 1983, 26-41; idem, *Крест царя Константина в средневековой воинской геральдике Европы*, *Художественные памятники и проблемы культуры Востока*, Ленинград, 1985, 188-196

ca stimulente ideologice în lupta dusă împotriva Imperiului Otoman”[14]. Dintre toate aceste istorisiri, una dintre cele mai importante, atât din punctul de vedere al numărului de copii şi al circulaţiei, cât şi ideologic şi politic, este tocmai aceasta, despre căderea Constantinopolului, care a fost însoţită, de cele mai multe ori, de profeţii care anunţau restabilirea stăpânirii creştine asupra oraşului, în urma luptelor „ruşilor” sau a „poporului blond” („plăviţ”, „plăviş”, „bălai”), precum s-au decriptat slovele aşezate pe mormântul împăratului Constantin, şi acestea fiind imprimate în veacul al XVIII-lea de mai multe ori. Asupra acestui aspect voi reveni.

Pentru mărunta contribuţie cuprinsă în rândurile de faţă, am analizat o bună parte a manuscriselor româneşti care cuprind fragmente legate de istoria sfârşitului oraşului fondat de „Marele Constantin”, cu scopul de a identifica sursele imediate, momentele şi căile prin care aceste texte au pătruns în cultura românească a veacului al XVIII-lea şi în prima jumătate a celui următor[15]. Atenţia s-a oprit la câteva miscelanee care atrag atenţia prin titlurile aşezate de copişti.

De-a lungul timpului, în cercetarea românească, cei care s-au ocupat de această temă au identificat trei variante ale relatărilor privind căderea Constantinopolului: una după *Cronograful* lui (Pseudo-) Dorotheos al Monemvasiei[16], alta după traducerile unor fragmente din cel al lui Matheos Kigalas (Cigala)[17] şi, respectiv, a treia, care, spre de-

[14] Paul Cernovodeanu, *Préoccupations…*, *III*, 710-713.

[15] Este important de subliniat şi faptul că aceste manuscrise, în forma în care au ajuns până la noi, au şi datări aproximative. Unele miscelanee au fost datate de specialişti după anumite însemnări sau după perioada în care au activat anumiţi copişti.

[16] Δωρόθεος Μονεμβασίας, *Βιβλίον Ἱστορικὸν περιέχον ἐν συνόψει διαφόρους καὶ ἐξόχους ἱστορίας, ἀρχόμενον ἀπὸ κτίσεως κόσμου, μέχρι τῆς ἁλώσεως Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἐπέκεινα…*, Ἐνετίησι, Παρ᾽ Ἰωάννη Ἀντωνίῳ τῷ Ἰουλιανῷ, 1631. În legătură cu opera lui (Pseudo-)Dorothei, v. D. Russo, „Cronograful lui Dorotei al Monembaziei”, în D. Russo, *Studii istorice greco-române. Opere postume*, publicate sub îngrijirea lui Constantin C. Giurescu de Ariadna Camariano şi Nestor Camariano, tomul I, Bucureşti, Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II”, 1939, 68-86; Octavian-Adrian Negoiţă, *Pseudo-Dorotheos of Monemvasia*, „*The Book of Histories*”, în M. Frederiks (ed.), *Christian-Muslim Relations. Primary Sources, 1500-1700*, vol. 2, London-New York-Oxford-New Dehli-Sydney, Bloomsbury Academic, 2023, 52-55

[17] Ματθαίος Κιγάλας, *Νέα Σύνοψις διαφόρων ἱστοριῶν ἀρχομένη ἀπὸ κτίσεως κόσμου, καὶ λήγουσα ἕως τῇ νῦν ἐχρονίᾳ. περιέχει δ᾽ ἔτι καὶ τὴν ἅλωσιν τῆς Κωνσταντινουπόλεως μεταγγεγραμμένην ἀπὸ τὴν Τουγκογραΐτζιαν καὶ περὶ τῶν*

osebire de celelalte două, cuprinde o informaţie despre fuga împărătesei din cetate, după cum a susţinut Vasile Grecu[18]. Această variantă din urmă, prin trăsăturile sale specifice, se apropie de versiunea slavonă din *Повесть о взятии Царьграда* [*Povestirea despre luarea Ţarigradului/Constantinopolului*], care a stat la baza celei care aparţine „misteriosului” Nestor Iskander (sau Alexandru), despre care se spune că ar fi luat parte la asediul Constantinopolului din 1453, în rândurile armatelor sultanului Mehmed al II-lea[19]. Cu mulţi ani în urmă, cercetătorul Mihail N. Speranski[20] (1863-1938) a constatat că, la începutul secolului al XVI-lea, în spaţiul cultural rus s-au răspândit, una după alta, trei scrieri: o povestire scurtă (tradusă din greacă, pe la 1508-1520), o tânguire lirică (*Plângere pentru căderea Ţarigradului*, produsă în jurul anului 1512) şi o relatare mai dezvoltată (scrisă nu mai târziu de anii 1530). Aceasta din urmă a devenit foarte populară în Rusia şi a fost cunoscută în două versiuni diferite: un număr foarte mare de copii în prima ediţie a *Cronografului*, împărţită pe capitole (aşa-numita *Povestire cronografică*) şi, respectiv, una care cuprinde menţionarea, în postfaţă, a numelui alcătuitorului, Nestor-Iskander sau Iskinder[21]), ceea ce este aşa-numita *Povestire iskanderiană*[22]. *Povestirea despre Ţarigrad* s-a păstrat într-un număr mare de copii ale *Cronografului* de acest tip, dar şi însoţită de alte însemnări şi istorisiri despre asediul Constantinopolului de către turci. Acelaşi Speranski arăta că nu se cunosc însă copii mai vechi de secolul al XVI-lea, iar cele mai multe dintre ele aparţin secolelor al XVII-lea şi chiar al XVIII-lea[23]. În Rusia, istoria căderii „Cetăţii lui Constantin” a circulat încă din secolul al XVI-

Βασιλέων…, Ἐνετίησιν, παρὰ Ἀντωνίῳ τῷ Ἰουλιανῷ, 1650. V. şi D. Mihăescu, *Mitropolitul Dosoftei al Moldovei, autor al versiunii româneşti a cronografului lui Matei Kigalas din Cipru*, *Limba Română*, Chişinău, IX/6-8, <1999>, 184-196.

[18] Vasile Grecu, *op. cit.*, 55-56.

[19] Boris Unbegaun, *Les relations vieux-russes de la prise de Constantinople*, *RES*, 9/1-2, 1929, 13-38; Walter K. Hanak, *Some Historiographical Observations on the Sources of Nestor-Iskander's The Tale of Constantinople*, în R. Beaton, Ch. Roueché (eds.), *The Making of Byzantine History: Studies Dedicated to Donald M. Nicol*, London, 1993, 35-45; idem, *One Source, Two Renditions: The Tale of Constantinople and Its Fall in 1453*, *ByzSlav*, 62, 2004, 239-250.

[20] Unele dintre importantele lui contribuţii au fost publicate postum.

[21] Boris Unbegaun, *op. cit.*, 13.

[22] М. Н. Сперанский, *Повести и сказания о взятии Царьграда турками (1453) в русской письменности XVI-XVII веков*, *Труды Отдела Древнерусской Литературы*, 10, 1954, 136.

[23] *Ibidem*, 139.

lea, devenind foarte populară la începutul secolului al XVIII-lea, fiind tipărită de mai multe ori, iar apoi, pornind de la tipărituri, s-a tradus şi a circulat şi sub formă de manuscrise şi în alte spaţii culturale. De-a lungul veacurilor al XVII-lea şi al XVIII-lea, în Moldova şi Ţara Românească, se remarcă o adevărată predilecţie pentru cronografe[24], scrieri istorice alcătuite după modele bizantine, care relatau evenimente însemnate din istoria lumii, de la Facere, până la un moment anume[25]. De-a lungul timpului, cercetarea cronografelor în spaţiul cultural românesc a generat o multitudine de opinii din partea diferiţilor cercetători, care au investigat problema din perspective asemănătoare sau diferite, cele mai multe discuţii desfăşurându-se în jurul cronografului de „tip Danovici" (cu precădere în studii semnate de Demostene Russo[26], Iu-

[24] Vasile Grecu, *op. cit.*, 55.

[25] V.: Alexandru Stănciulescu-Bârda, C*ronografele – elemente ale influenţei bizantine la români*, *MB*, 30/4-6, 1980, 270-282; Cătălina Velculescu, *Cronografe*, în *Enciclopedia literaturii române vechi*, coordonator general Eugen Simion, coordonare şi revizie Dan Horia Mazilu, Gheorghe Chivu, Eugen Pavel, Laura Bădescu, Bucureşti, Editura Muzeul Naţional al Literaturii Române – Editura Fundaţiei Naţionale pentru Ştiinţă şi Artă, 2018, 290-291. Un manuscris românesc foarte interesant, care conţine un cronograf, este cel cu nr. 116 de la BAR; acesta se intitulează „Adunarea istoriilor dela începutul lumii, pînă la împărăţia lui Costandin Paleologul, împăratul cel după urmă al Grecilor, cuprinzînd şi pentru împărăţia Turcilor, încă mai cuprinde şi pentru Vineţia de când s-au făcut, şi cîţi prinţipi au stătut, şi câte ţări au luat, încă mai cuprinde şi pentru câţi patriarşi au stătut la Sfânta Biserica cea Mare a Răsăritului, în scaunul Ţarigradului" (BAR, Ms. rom. 116; Gabriel Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti <B.A.R., 1-1600>*, Bucureşti, 1978, 39). V. şi şi BAR, *Ms. rom. 938* (*cf.* Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, I, 197), respectiv, BAR, *Ms. rom. 344* (*cf.* Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, I, 94). Se poate observa că, în gândirea celor care copiau aceste texte, căderea politică a Imperiului Bizantin în 1453 nu a întrerupt firul istoriei acestuia, care continua în „Împărăţia Turcilor", mai ales prin Biserica Ortodoxă, respectiv prin Patriarhia Ecumenică, instituţie supravieţuitoare sub stăpânirea otomană şi care începuse a se ridica la vocaţia ei primordială, universalitatea (Petre Guran, *Rendre la couronne au Christ. Étude sur la fin de l'idée impériale byzantine*, *Études byzantines et post-byzantines. Supplementa*, Heidelberg, Verlag UG, 2021, 467).

[26] D. Russo, *Studii istorice greco-române*, I, Bucureşti, 1938, 68-100.

lian Ştefănescu[27], N.A. Ursu[28], Paul Cernovodeanu[29], Doru Mihăescu[30], Cătălina Chelcu[31] şi Mioara Dragomir[32]). De asemenea, o importanţă deosebită o are şi cercetarea dedicată cronografelor de influenţă rusă[33]. Am amintit de aceste aspecte, deoarece unele fragmente cronografice au circulat independent[34] sau împreună cu alte texte. În legătură cu istoria căderii Constantinopolului la 1453, două studii au marcat cercetarea românească, unul semnat de N. Iorga[35], iar celălalt de

[27] Iulian Ştefănescu, *Cronografele de tipul Danovici, I*, *RIR*, IX, 1939, 57-63.

[28] N. A. Ursu, *Traducerea cronografului numit „tip Danovici” poate fi o lucrare de tinereţe a lui Dosoftei*, în *Contribuţii la istoria culturii româneşti în secolul al XVI-lea. Studii filologice*, Iaşi, 2003, 139; N. A. Ursu, *Ediţia cronografului numit „tip Danovici” şi problema paternităţii traducerii lui*, *Cronica*, XXXIV, 1999, 12-13.

[29] Paul Cernovodeanu, *Filiaţia cronografelor româneşti de tip Danovici, I*, *BOR*, CV/9-10, 1987, 180-196; idem, *Filiaţia cronografelor româneşti de tip Danovici, II*, *BOR*, CVI/7-8, 1988, 116-129; idem, *Filiaţia cronografelor româneşti de tip Danovici, III*, *Revista de Istorie şi Teorie Literară*, XL/3-4, 1992, 387-395; idem, *Cronografele româneşti de tipul Dorotei*, *Studia bibliologica*, III, 1969, 133-148; idem, *Préoccupations*, I, 685 *sqq*; *Cronograf, tradus din greceşte de Pătraşco Danovici*, ediţie îngrijită de Gabriel Ştrempel, cu studiu introductiv de Paul Cernovodeanu, părţile I-II, Bucureşti, Editura Minerva, 1998-1999.

[30] Doru Mihăescu, *Cronografele româneşti (cu o privire specială asupra tipului Danovici)*, *Academia Română. Memoriile Secţiei de ştiinţe filologice, literatură şi arte*, I, IV/1977-1978, 45-77; II/ 1979-1980, 127-165; idem, *Cronografele româneşti*, Bucureşti, Editura Academiei, 2006.

[31] Cătălina Chelcu, *Cultura română scrisă în limba română în Moldova la mijlocul secolului al XVII-lea. Contribuţii*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, 2016, 193 *sqq*.

[32] Mioara Dragomir, *O problemă controversată a filologiei româneşti: cine a tradus Hronograful den începutul lumii…?*, *Anuarul de Lingvistică şi Teorie Literară*, XLIV-XLVI, 2004-2006, 57-74; *Hronograf den începutul lumii. O samă de învăţături (ms. 3517 BAR), traducere atribuită lui Nicolae Milescu Spătarul*, ediţie critică de Mioara Dragomir, vol. I, Notă asupra ediţiei. Studii. Glosar; vol II–V, Textul transcris. Note şi comentarii. Facsimile, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2024.

[33] Paul Cernovodeanu, *Cronograful mitropolitului Dimitrie al Rostovului în Ţările Române*, *MO*, XXII/5-6, 1970, 692-704; Diomid Strugaru, *Cel mai vechi cronograf românesc de provenienţă rusă*, *Romanoslavica*, X, 1964, 89-99; idem, *Cronografe româneşti de provenienţă rusă*, în *Omagiu lui Petre Constantinescu-Iaşi*, Bucureşti, 1965, 363-368.

[34] Paul Cernovodeanu, *Fragmente autonome din cronografele de tip Danovici*, *Revista de Istorie şi Teorie Literară*, XLV/3-4, 1997, 317-326.

[35] N. Iorga, *Une source négligée sur la chute de Constantinople*, *Académie Roumaine, Bulletin de la Section Historique*, XIII, 1927, 69-88.

Vasile Grecu[36]. Fiecare a aşezat la finele acestora, câte o ediţie, a celui dintâi fiind textul original după un singur manuscris (fără aparat comparativ de variante), însoţit de traducerea integrală în limba franceză, iar a celui de-al doilea, una critică filologică, textul reprodus după manuscrisul românesc 48 de la BAR, colaţionat cu 44, 154, 505, însoţit variantele de lecţiune între cei patru martori[37]. În urma unei comparaţii între a treia variantă românească despre cucerirea Constantinopolului, celelalte două variante româneşti de origine greacă (Dorotheos şi Kigalas) şi versiunea cronografului cuprinsă în manuscrisul 1385 de la Biblioteca Academiei Române (în continuare, BAR), analizat de Vasile Grecu[38], s-a ajuns la concluzia că această versiune din vechea literatură populară românească[39] este o compilaţie realizată din celelalte trei variante[40], respectiv una dezvoltată pe larg. Pe parcursul povestirii, au fost identificate pasaje întregi care ar ţine de „pura invenţie literară" şi de „rodul imaginaţiei"[41]. Însă lucrurile nu au fost lămurite. Nu se ştia care este prototipul şi sursele care au fost traduse şi copiate, cu toate că această istorie a finalului stăpânirii creştine asupra „cetăţii lui Constantin" poate fi identificată în numeroase manuscrise româneşti[42] şi slave de la BAR sau din alte colecţii din ţară. Vasile Grecu a intuit că versiunea a treia este mai legată de cea slavă din *Повесть о взятии Царьграда*[43], dar nu o traducere simplă, ci o compilaţie mult mai amplă, şi, cu onestitatea academică specifică, a conchis: „Actuelle-

[36] Vasile Grecu, *op. cit.*, 59-81

[37] *Ibidem*.

[38] *Ibidem*, 58-59. Asupra acestui manuscris s-a concentrat şi Walter K. Hanak, *Bucharest ms. No. 1385* and *The Tale of Constantinople*, 1453: Some Reconsiderations, *ByzSlav*, 69, 2011, 267-310.

[39] Pentru încadrarea acestor texte în categoria cărţilor populare şi pentru descrierea lor analitică, v. Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *Bibliografia analitică a literaturii române vechi*, I-1, Bucureşti, Editura Academiei, 1976; I-2, Bucureşti, Editura Academiei, 1978, 395-406.

[40] Vasile Grecu, *op. cit.*, 58-59.

[41] *Ibidem*, 59.

[42] V.: Ioan Bianu, *Catalogul manuscriptelor româneşti*, I, Bucureşti, 1907; Ioan Bianu, R. Caracaş, *Catalogul manuscriptelor româneşti*, II, Bucureşti, 1913; Ioan Bianu, G. Nicolaiasa, *Catalogul manuscriptelor româneşti*, III, Bucureşti, 1931; G. Ştrempel, Fl. Moisil, L. Stoianovici, *Catalogul manuscriselor româneşti*, IV, Bucureşti, 1967; Gabriel Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti*, I-IV, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică-Editura Academiei, Bucureşti, 1978, 1983, 1987, 1992; Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *op. cit.*, I-1; I-2, Editura Academiei, Bucureşti, 1978.

[43] Vasile Grecu, *op. cit.*, 57.

ment, avec les moyens d'investigation dont je dispose, il ne m'est pas possible de donner tous les détails qui s'imposeraient sur cette version inédite de la prise de Tzarigrad dans l'ancienne littérature populaire roumaine”[44]. Cel care s-a apropiat mai mult de subiect, din perspectiva cercetării cronografelor şi a preocupărilor româneşti pentru istoria universală a fost Paul Cernovodeanu. El a clasificat istorisirile despre căderea Constantinopolului prezente în unele manuscrise româneşti, distingând trei categorii după titlurile generice. Astfel, se deosebesc două „variante valahe”[45], una dintre ele cu circulaţie restrânsă[46], şi o „variantă moldavă”[47]. Varianta publicată de N. Iorga, în 1927[48], neavând menţionată sursa, a fost identificată de acelaşi cercetător ca făcând parte din manuscrisul românesc 4143 de la BAR. Pe lângă manuscrisele identificate de Paul Cernovodeanu, se mai adaugă, între altele, cele cu numerele 154, 1166, 2203, 2936, 3321, 4865 şi 5731 de la BAR, unul păstrat în biblioteca Palatului Patriarhiei din Bucureşti[49] şi altul care se află în depozitul Serviciului Judeţean al Arhivelor Statului

[44] *Ibidem*.

[45] „Istoriia pentru robiia şi luarea slăvitei cetăţi Ţarigradului, care să numéşte Constantinopoli şi Roma noao pre care l-au robit Mahomet al doilea, sultanul turcesc al optulea, la anul de la Hristos 1453” (Paul Cernovodeanu, *Préoccupations…, III*, 712). A identificat-o în manuscrisele 1156, 1234, 1424, 1433, 1663, 1817, 2150, 3144, 3151, 4143 şi 5919 de la BAR, şi respectiv în manuscrisul 59 din Biblioteca Patriarhiei Române. Pentru BAR, Ms. rom. 5919, v. şi Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *op. cit.*, I-2, 392.

[46] „Istoriia cetăţii Ţarigradului când înpărăţia Costandin înpăratul creştin şi s-au luoatu de turci de la creştini, adecă greci, cumu arată în sine ci au fostu de la Dumnezeu, ca să se înplinească scriptura bărbaţilor celor înţelepţi” (*ibidem*, 713-714). Această variantă a fost identificată în manuscrisele 96, 1517, 1572 şi 5125, de la BAR, şi, respectiv, în manuscrisul II-68 de la Biblioteca Centrală Universitară „M. Eminescu” din Iaşi).

[47] „Pentru luare pre slăvitei cetăţi Ţarigradului care şi nou Râm s-au chemat, care s-au robit de Mohamet al doile, al optule înpărat al turcilor la 1454” (*ibidem*, 712-713; a a fost identificată în manuscrisele 44, 1158 şi 3403 de la BAR).

[48] N. Iorga, *op. cit.*, 69-88. Pentru coroborare, la ediţia din 1927, N. Iorga a folosit şi actualul ms. rom. 1663 de la BAR (*cf.* Andrei Pippidi, *Byzance des Phanariotes*, în *Héritages de Byzance en l'Europe du Sud-Est à l'époque moderne et contemporaine*, sous la direction de Olivier Delouis, Anne Couderc et Petre Guran, d'Athènes, École française d'Athènes, 2013, 124, nota 36).

[49] Niculae I. Şerbănescu, *Împresurarea Ţarigradului în zugrăveala bisericilor noastre*, *Ortodoxia*, III/3, 1953, 446 *sqq*. Preotul Niculae Şerbănescu consemna că şi în colecţia privată a preotului şi istoricului Constantin Bobulescu se găsea un astfel de manuscris.

din Botoşani[50]. De asemenea, de o importanţă deosebită pentru modul cum s-au difuzat aceste texte sunt şi manuscrisele slave 352 şi 575 de la BAR, asupra cărora voi reveni. Aceste variante se deosebesc de cea din cronografele de tip „Danovici”[51]. Un alt aspect interesant este că cinci dintre aceste manuscrise au înaintea titlului aşezate cuvintele „Istoria a doua”; este cazul manuscriselor româneşti 1424[52], 3151[53], 3321[54] şi a ms. slave 352[55] şi 575[56].

Aşa cum am precizat la început, analizând manuscrisul II-68 din colecţiile Bibliotecii Centrale Universitare „Mihai Eminescu” din Iaşi[57], care cuprinde istoria „Pentru luarea preaslăvitei cetăţi a Ţarigradului, care şi Noul Râm sau numit, care s-au robit de Mohamet al doilea şi al 8-lea înpărat al turcilor, la anul de la întruparea lui Hristos 1454 [*sic!*], mai 29”, am realizat o ediţie a acestui manuscris, pe care am însoţit-o de o scurtă descriere, fără a comenta conţinutul povestirii căderii Constantinopolului. Am continuat investigaţiile, încercând o analiză mai atentă a surselor şi filiaţiei acestor texte, având în plan editarea critică a câtorva dintre cele mai relevante. În acest context, a apărut curiozitatea privind sursa şi modul de pătrundere a acestei variante a povestirii în cultura românească. Printre detaliile importante pe care le voi menţiona mai jos, unul dintre ele mi-a atras atenţia, în mod deosebit: chiar acest titlu, care cuprinde formula „Mahomed al doilea şi al 8-lea înpărat al turcilor”, care se mai găseşte în manuscrisele (dintre cele cercetate *de visu*): 1156[58] (*Istoria pentru robiia şi luarea slăvitei cetăţi Ţarigradului care să numeşte Constantinopol şi Roma Noao, pre care l-au robit Mahomed al doilea, sultanul turcesc al optulea, la*

[50] Olimpia Mitric, *Manuscrise româneşti din Moldova. Catalog*, vol. I, Iaşi, Editura Junimea, 2006, 108. Menţionez aici şi ms. rom. CM 8 de la Biblioteca „Astra” din Sibiu, care cuprinde şi un fragment intitulat „Pentru Ţarigrad istorie” (Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *op. cit.*, I-2, 374).

[51] *Cronograf tradus din greceşte de Pătraşco Danovici*, 235-239.

[52] V. *infra*, nota 60.

[53] V. *infra*, nota 76

[54] V. *infra*, nota 75.

[55] V. *infra*, nota 84.

[56] V. *infra*, nota 85.

[57] Ioan-Augustin Guriţă, *op. cit.*, 61.

[58] BAR, *Ms. rom. 1156*, f. 90^{r}-108^{v}; Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, I, 242-243.

anul de la Hristos 1453[59]); 1424[60] (*Istoriia a doao. Pentru robiia slăvitei cetăţi a Ţarigradului, care să numeşte Constantinopol şi Roma Noao, pre care l-au robit Mahomet al doilia, sultanul turcesc al optulia, la anul de la H<risto>s 1453*[61]); 1517[62] (*Istorie Ţarigradului. Pentru luarea préslăvitei cetăţi a Ţarigradului, care şi Noul Râm s-au chiemat, care s-au robit de Mahmet al doilea, al optule împărat al turcilor, la anul 1454. Costantinopol*[63]); 1572[64] (*Pentru luare<a> préslăvitii cetăţi a Ţarigradului, care şi Noul Râm s-au chemat, care s-au robit de Mahomet al doile<a>, al optule<a> înpărat al turcilor, la anul 1454*[65]); 1663[66] (*Pentru robia slăvitei cetăţi a Ţarigradului carele să numeşte Costandinopolis care şi Roma Noao să chiamă, pre carele l-au robit al doilea Mahomet alt sultan al optulea la anul de la H<risto>s 1453*); 1817[67] (*Istoria pentru robiia slăvitei cetăţi a Ţarigradului, care să numeşte Constandinopoli şi Roma cea Nooă, pre care o au robit al doilea Mahomet şi al optulea sultan turcesc, la anu de la Hristos, leat 1453*[68]); 2150[69] (*Istoria pentru robirea şi luarea slăvitei cetăţi Ţarigradului, care să numeşte Constandinopoli şi Roma noao, pre carele l-au robit Mahamet al optulea la anul de la Hristos 1453*[70]); 2936[71] (*Istorie Ţarigradului. Pentru luare<a> preslavitului ceteţi al Ţarigradului, care şi Noul Râm s-au chiemat, care s-au robit di Mahmet al doile<a>, al optule<a> împărat al turcilor, la anul 1454*[72]); 3144[73] (*Istoria pentru luarea slăvitei cetăţi Ţarigradul, care să numeşte Costandinopolu şi Roma cea Noao, pre caré au*

---

[59] BAR, *Ms. rom. 1156*, f. 90[r].

[60] BAR, *Ms. rom. 1424*, f. 47[v]-61[v] (sfârşit lipsă); Gabriel Ştrempel, *Catalogul…*, I, 325.

[61] BAR, *Ms. rom. 1424*, f. 47[v]

[62] Gabriel Ştrempel, *Catalogul…*, I, 356.

[63] BAR, *Ms. rom. 1517*, f. 1-33[v]. Cuvântul „Costantinopol” este aşezat sub dată.

[64] Gabriel Ştrempel, *Catalogul…*, I, 372-373.

[65] BAR, *Ms. rom. 1572*, f. 37[r]-90[v].

[66] BAR, *Ms. rom. 1663*, f. 8[r]-27[v].

[67] Gabriel Ştrempel, *Catalogul…*, II, 68-69; Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *op. cit.*, I-2, 344.

[68] BAR, *Ms. rom. 1817*, f. 72-96.

[69] Gabriel Ştrempel, *Catalogul…*, II, 191-193.

[70] BAR, *Ms. rom. 2150*, f. 250[r]-272[r] (cu file lipsă). Anul este trecut şi cu cifre arabe.

[71] Gabriel Ştrempel, *Catalogul…*, II, 405.

[72] BAR, *Ms. rom. 2936*, f. 2[r]-31.

[73] Gabriel Ştrempel, *Catalogul…*, III, 27-28.

robit-o Mahmet al doilea, sultanul turcesc al optulea, la anul dă la Hristos 1453[74]); 3151[75] (*Istoria a doao, pentru robiia slăvitei cetăţi a Ţarigradului, care să numeşte Constantinopol şi Roma Noao, pre carele l-au robit Mahomet al doilea, sultan turcesc al optulea, la anul de la Hristos 1453*[76]); 3321[77] (*Istoriia a doao. Pentru robiia slăvitei cetăţi a Ţarigradului, caré să numéşte Costandinopolu şi Roma Noao, pre care l-au robit Mahomet al doilea, sultanul turcesc al optulea, la anul de la Hristos 1453*[78]); 4143[79] (*Pentru robiia preaslăvitei cetăţi a Ţarigradului, carele să numiia Constantinopoli, care şi Roma Noao să chiamă, pre care l-au robit al doilea turcesc Mahamet, alt sultan al optulea, la anul de la H(risto)s 1453*[80]); 4865[81] (*Istoria pentru robia şi luarea slăvitei cetăţi Ţ<a>rigradului, care să numéşte Constandinopol şi Roma cea Noao, pre caré o au robit sultan Mahomet, al optulea împărat turcesc, la anul de la Hr<is>tos 1453*[82]); ms. 83 din Biblioteca Palatului Patriarhiei (*Pentru luare<a> preslăvitii cetăţi a Ţarigradului, care şi Noul Râm s-au numit, care s-au robit de Mahomed al doilea, al 8: împărat al turcilor, la anul de la Întruparea lui Hristos 1454*[83]); ms. slav 352[84] (*Istoria a doua. Despre prădarea Ţarigradului, care se mai numeşte şi Constantinopol şi Noua Romă, pre care l-au prădat Mahomed al doilea, al optulea sultan turcesc, în*

[74] BAR, *Ms. rom. 3144*, f. 99-122^{v}.

[75] Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, III, 30-31.

[76] BAR, *Ms. rom. 3151*, f. 127-173. În acelaşi manuscris sunt copiate şi o istorisire despre asediul Vienei, respectiv una despre „surparea" Ierusalimului din anul 70. Traducerea românească a *Istoriei robiei slăvitei cetăţi a Ţarigradului...* din acest manuscris este considerată cea mai veche (Andrei Timotin, *La littérature eschatologique byzantine et post-byzantine dans les manuscrits roumains*, *RESE*, XL/1-4, 2002, 162).

[77] BAR, *Ms. rom. 3321*, f. 88^{v}-106^{v}; Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, III, 84-85.

[78] BAR, *Ms. rom. 3321*, f. 88^{v}.

[79] BAR, *Ms. rom. 4143*, f. 167^{r}-212^{r}; Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, III, 349.

[80] BAR, *Ms. rom. 4143*, f. 167^{r}.

[81] BAR, *Ms. rom. 4865*, f. 232^{r}-257^{v}; Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, IV, 143-144.

[82] BAR, *Ms. rom. 4865*, f. 232^{r}.

[83] Biblioteca Palatului Patriarhiei, *Ms. rom. 83*, f. 61-84, *apud* Niculae I. Şerbănescu, *op. cit.*, 446.

[84] Petre P. Panaitescu, *Catalogul manuscriselor slavo-române şi slave din Biblioteca Academiei Române*, vol. II, ediţie îngrijită de Dalila-Lucia Aramă şi revizuită de G. Mihăilă, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2003, 134-135. Copistul dă toate detaliile bibliografice, arătând că a preluat textul din a treia ediţie tipărită (Sankt Petersburg, 1745; v. *infra*, nota 234).

anul după Hristos 1453); ms. slav 575[85] (*Istoria a doua. Despre robia slăvitului Ţarigrad care se numeşte Constantinopol şi Roma Nouă*). Din aceeaşi categorie cred mai fac parte, având în vedere textul, şi manuscrisele româneşti: 96[86] (*Pentru luare<a> pre<a>slăvitei cet<ă>ţi <a> Ţarigradului*[87]); 154[88] (*Istorie cum s-au luat Ţarigradul din mâna grecilor de turci în anul după H<risto>s 1493*[89] *[sic!]*); 1166[90] (<*Istoria luării Ţarigradului*[91]>); 1234[92] (*Istoria pentru luarea Ţarigradului, carele să numeşte Constantinopoli şi Romaiu cel Nou, pre care l-au robit Mahomet al doilea, sultanul turcesc, la anul de la H(risto)s <1453>*[93]); 1433[94] (<*Istoria luării Ţarigradului*[95]>); 5125[96] (*Istorie pentru luare<a> Ţarigradului, cari şi Noul Râm s-au chemat, ce s-au robit de Muhamet al doile(a), împărat al turcilor*[97]*, la anul 1759*[98]); 5731[99] (<*Istoria luării Constantinopolului*[100]>). Un alt manuscris care merită atenţie este 2203[101] (*Istoria Ţarigradului, când împărăţia Costandin împăratul creştinesc şi în urmă s-au luat de turci* ...[102]). Inclusiv varianta din manuscrisul 48, publicată de Vasile Grecu în limba franceză, are aceleaşi elemente care o plasează între cele enumerate deja: „*Sur la prise de la très glorieuse cité de Tzarigrad, appelée aussi la nouvelle Rome, qui fut réduite à l'esclavage par le Sultan Mehmed II, huitième empereur des Turcs en l'an chrétien 1453*”[103].

---

[85] *Ibidem*, 429-431.

[86] BAR, *Ms. rom. 96*, f. 65^{r} -75^{r}; Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, I, 34.

[87] BAR, *Ms. rom. 96*, f. 65^{r}.

[88] BAR, *Ms. rom. 154*, f. 36^{r}; Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, I, 64; Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *op. cit.*, I-2, 372. Manuscrisul cuprinde şi o istorisire despre cneazul Potemkin.

[89] BAR, *Ms. rom. 154*, f. 36^{r}.

[90] BAR, *Ms. rom. 1166*, f. 2^{r}; Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, I, 246.

[91] Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, I, 246. Textul este fragmentar.

[92] BAR, *Ms. rom. 1234*, f. 41^{r}-82^{v}; Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, I, 264-262.

[93] BAR, *Ms. rom. 1234*, f. 41^{r}.

[94] BAR, *Ms. rom. 1433*, f. 81^{r}; Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, I, 328-329.

[95] Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, I, 328-329.

[96] BAR, *Ms. rom. 5125*, f. 1bis^{r}-; Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, IV, 213.

[97] BAR, *Ms. rom. 5125*, f. 232^{r}.

[98] Anul 1759 se referă la momentul copierii, fiind aşezat chiar sub titlu.

[99] BAR, *Ms. rom. 5731*.

[100] BAR, *Ms. rom. 5731*, f. 119^{r}; Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, IV, 386-387. Partea finală a povestirii lipseşte.

[101] Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, II, 213.

[102] BAR, *Ms. rom. 2203*, f. 35-61^{v}.

[103] Vasile Grecu, *op. cit.*, 59.

Prezenţa în titlu a formulei „Mahomed al doilea şi al optulea înpărat al turcilor" nu face parte din *Povestirea* lui Nestor, ci apare pentru prima dată într-o compilaţie rusească – *Istoria scitică*[104] – a lui Andrei Lîzlov[105] („Махомет 2, 8 султан турецкий. Махомет вторый

[104] Андрей Лызлов, *Скифская история*, ответственный редактор доктор исторических наук Е. В. Чистякова, подготовка текста, комментарии и аннотированный список имен А. П. Богданов, Москва, Издательство Наука, 1990, 195-196. Titlul complet al acestei *Istorii* este: *Скифская история* содержащая в себе: о названии Скифии, и границах ея, и народех скифийских монгаллах и прочих, и о амазонах мужественных женах их, и коих времен и яковаго ради случая татаре прозвашася и от отеческих своих мест в наши страны приидоша, и яковыя народы во оных странах быша, и идеже ныне татарове обитают. И о начале и умножении Золотыя орды и о царех бывших тамо. О Казанской орде и царех их. О Перекопской или Крымской орде и царех их. О Махомете прелестнике агарянском и о прелести вымышленной от него. О начале турков и о салтанах их. От разных иностранных историков, паче же от российских верных историй и повестей, от Андрея Лызлова прилежными труды сложена и написана лета от Сотворения Света 7200-го, а от Рождества Христова 1692-го. Разделяется же в четыре части, к тому приложена повесть о поведении и жителстве в Константинополе султанов турецких, еже преведена а от славенополского языка в славенороссийский язык им же, Андреем Лызловым [*Istoria scitică*, cuprinzând: despre numele Sciţiei şi hotarele ei, şi despre popoarele scitice, mongalii şi ceilalţi, şi despre amazoane, femeile lor cele bărbătoase, şi în ce vremuri şi din ce împrejurare s-au numit tătari şi au venit din locurile lor părinteşti în ţinuturile noastre, şi ce popoare au fost în acele ţinuturi, şi unde locuiesc acum tătarii. Şi despre începutul şi înmulţirea Hoardei de Aur şi despre ţarii care au fost acolo. Despre Hoarda de Kazan şi ţarii lor. Despre Hoarda de Perekop, adică cea din Crimeea, şi ţarii lor. Despre Mahomed, înşelătorul agarean, şi despre înşelarea plăsmuită de el. Despre începutul turcilor şi despre sultanii lor. Din diferiţi istorici străini, dar mai ales din istorii şi povestiri ruseşti vrednice de crezare, alcătuită şi scrisă cu osteneli stăruitoare de Andrei Lîzlov, în anul de la Facerea Lumii 7200, iar de la Naşterea lui Hristos 1692. Se împarte în patru părţi, la care s-a adăugat povestirea despre purtarea şi felul de vieţuire în Constantinopol al sultanilor turci, tălmăcită din limba slavo-polonă în limba slavo-rusă tot de el, Andrei Lîzlov]. Pentru detalii, v. Jan Hennings, *Andrei Ivanovich Lyzlov*, în David Thomas and John Chesworth, with Clinton Bennett, Lejla Demiri, Martha Frederiks, Stanisław Grodź, Douglas Pratt (eds.), *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History*, 8, *Northern and Eastern Europe (1600-1700)*, Leiden-Bosoton, 2016, 953.

[105] М. Н. Сперанский, *Из истории русско-славянских литературных связей*, Moscova, 1960, 222. În istoriografia românească, acest aspect şi studiul lui Speranski au fost semnalate de Constantin I. Ciobanu, în contextul analizei surselor literare ale scenei Asediului Constantinopolului din frescele bisericilor cu pictură exterioară din Moldova (Constantin Ciobanu, *Sursele literare ale programelor iconografice din pictura medievală murală moldavă*, Chişinău, 2005, 59, cu titlu de manuscris, disponibil la adresa istoria artei.ro; Constantin Ion Ciobanu, *Stihia profeti-*

сим имянем, но в числе осмый повелитель турецкий”[106]), terminată în 1692 şi tipărită în secolul al XVIII-lea de câteva ori, integral sau fragmentar[107]. În lucrarea sa, Lîzlov (căruia i se datorează şi „promovoarea” denumirii de Constantinopol, în locul celei de Ţarigrad[108]) a încorporat şi povestirea lui Nestor Iskander. Această relatare a căderii Constantinopolului a fost o naraţiune prezentă în literatura istorică a Rusiei din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea[109], iar cercetătorii acestui subiect au subliniat că cea mai răspândită versiune a acestei *Povestiri* se regăseşte în opera lui Andrei Lîzlov[110]. Variantele româneşti amintite mai sus care au relativ acelaşi text, încep cu moartea sultanului Murad, în Bitinia, la Bursa[111], în timpul domniei împăratului Constantin, fiul lui Manuel. Acest început este identic celui din „cronica” lui Lîzlov[112]. În relatarea evenimentelor cuprinse în partea de început

cului. Sursele literare ale imaginii „Asediul Constantinopolului” şi ale „Profeţiilor” Înţelepţilor Antichităţii din pictura murală medievală moldavă, Chişinău, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Ştiinţe a Moldovei, Editura Business-Elita, 2007, 70).

[106] Андрей Лызлов, *op. cit.*, 195.

[107] Ioan-Augustin Guriţă, *Pages of Romanian History in the Works of Andrei Lyzlov*, *Historical Yearbook*, XVIII, 2021, 144.

[108] Е. В. Чистякова, *„Скифская история” А. И. Лызлова и труды польских историков XVI-XVII вв.*, 348-352

[109] М. Н. Сперанский, *Повести и сказания…*, 138-151.

[110] Н. А. Смирнов, *Историческое значение русской „Повести” Нестора Искандера о взятии турками Константинополя в 1453 г.*, *Византийский временник*, VII/32, 1953, 53.

[111] De exemplu: „Mahomet sultanul turcesc, al celui nume <era> al doilia, murind tată-său Amurat în Asiia, în ţinutul Vitheniei, în cetatea Bursa, pre carele îngropându-l cu căzuta cinste să puse înpărat în locul tătâni-său” (BAR, *Ms. rom. 1424*, f. 47^{v}); „Mahomet sultanul turcesc a(l) căruia nume era al doile(a), murind tatăl său Amurat în Asiia, în Ţara Vithenii, în cetate(a) Bursat [*aşa în text*], i-au făcut lui vrednică îngropari şi făr(ă) de nici o zăticniri au moştenit toată înpărăţie tătânisău (BAR, *Ms. rom. 1572*, f. 1^{r}); „Mahamet sultanul turcesc, al celui nume al doilea, murind tată-său Amurat în Asiia, în ţinutul Vithiniei, în cetatea Buras [aşa în text], pre carele îngropându-l cu căzuta cinste să puse înpărat în locul tătăni-său (BAR, *Ms. rom. 3321*, f. 90^{r}). Începuturile manuscriselor menţionate mai sus sunt, în fond, aproape identice, inclusiv cel din varianta publicată de Vasiel Grecu: „Après la mort de son père Mourad en Asie dans la pays de Bithynie, à qui il fit faire de belles funérailles, Mehmed, sultan turc (deuxième de ce nom), hérita sans aucun obstacle, de tout son empire” (Vasile Grecu, *op. cit.*, 59).

[112] Андрей Лызлов, *op. cit.*, 195-196: „*Махомет вторый сим имянем, но в числе осмый повелитель турецкий* [subl. m., I.-A. G.], отцу своему з Амурату во Асии, во области Вифинии, во граде Бурсии достойное погребение содела-

despre căderea Constantinopolului, Lîzlov îi citează pe Marcin Kromer, Alessandro Guagnini, Marcin Bielski, precum şi din *Cartea gradelor genealogiei împărăteşti* [*Степенная книга царского родословия*]; însă, mai departe, timp de câteva pagini, nu mai menţionează nicio altă sursă, povestirea curgând de la sine[113]. Potrivit estimărilor lui Mihail N. Speranski, în naraţiunea din *Istoria scitică* au fost făcute şapte inserţii factuale, pe baza *Povestirii* lui Nestor Iskander[114]. Textul acestei povestiri din *Cronograful rusesc*[115] corespundea scopului lui Lîzlov, descriind în detaliu etapa finală a luptei cuceritorilor otomani împotriva Imperiului Bizantin. S-a constatat[116] că el a înlăturat din textul-sursă, în mod constant, reflecţiile pioase ale lui Nestor privind inevitabilitatea distrugerii Constantinopolului, precum şi numeroasele rugăciuni, „intensificând conţinutul emoţional al povestirii şi punând în evidenţă cele mai dramatice episoade ale luptei armate pentru cetate”[117]. Prin omiterea meditaţiilor pioase şi a rugăciunilor, Lîzlov a conferit lucrării sale un caracter mai „laic”, propriu unei opere „savante”[118]. Mai mult, „el a completat textul cu numeroase detalii factuale din surse ruseşti şi străine, cu afirmaţii privind rolul flotei şi al artileriei în asediul cetăţii şi eficacitatea militară scăzută a armatei bizantine”[119]. Adăugirile lui Lîzlov se regăsesc, în cea mai mare parte, la începutul *Povestirii despre Ţarigrad*. Din *Cartea gradelor genealogiei împărăteşti* el a făcut şapte inserţii[120]. Pe lângă aceste adăugiri la *Povestire*, întemeiate pe sursele sale, Lîzlov a realizat şi o serie de alte completări, mai mult sau mai puţin substanţiale, unele pentru a conferi claritate textului, pe când altele au dat mai multă profunzime conţinutului fragmentului completat al *Povestirii*, după cum a demonstrat acelaşi M. N. Speran-

вши, кроме всякаго препятия облада царьством. И первое простре к доконча-нию войну, юже еще отец его имяше с царем или князем Караманския страны. И изведши нань многое воинство, победи его и данника себе учини”.

[113] Андрей Лызлов, *op. cit.*, 197-217.

[114] М. Н. Сперанский, *Из истории...*, 211-224.

[115] În legătură cu redacţiile cronografice, v. Андрей Попов, *Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции*, Moscova, 1869.

[116] А. П. Богданов, *Работа А. И. Лызлова над русскими и иностранными источниками*, în Андрей Лызлов, *op. cit.*, 415.

[117] *Ibidem*.

[118] М. Н. Сперанский, *Из истории...*, 219.

[119] А. П. Богданов, *op. cit.*, 415. Andrei Lîzlov a fost implicat în mai multe campanii militare, iar aspect biografic se reflectă în compilaţia sa.

[120] М. Н. Сперанский, *Из истории...*, 216-217.

ski[121]. În unele locuri, Lîzlov a introdus în text scurte observaţii proprii, explicând înţelesul celor consemnate în *Povestire*[122]. Influenţa istoriografiei străine se observă în comentariile lui asupra unor evenimente, care l-au determinat să completeze textul cu informaţii din alte surse[123].

Istoricii români care s-au ocupat de această problemă, în special Vasile Grecu[124] şi Paul Cernovodeanu,[125] au arătat că aceste variante îşi au rădăcinile într-un text slav, care a circulat în secolul al XVIII-lea, mai ales prin traduceri, în Ţările Române. Nu putem, aşadar, vorbi aici despre un fragment din cronografele de tip Danovici[126]. În acelaşi timp, sursa intermediară, care a legat textele care au circulat în limba română de scrierile lui Nestor Iskander sau Alexandru, nu fusese identificată, deşi elementele şi detaliile cu care aceasta a fost îmbogăţită sau „contaminată" fuseseră preluate din opere cunoscute lui Lîzlov. Textul cuprins în cronica păstrată la mănăstirea Voskresensk a fost, ulterior, dezvoltat prin interpolări faţă de naraţiunea originală, limitându-se la evenimentele din 1453[127]. Deşi destul de bine cunoscută în Rusia spre sfârşitul secolului al XV-lea şi la începutul secolului următor, povestirea lui Nestor Iskander despre căderea Bizanţului avea să devină mai populară în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Paul Cernovodeanu a arătat că „această variantă, publicată, de mai multe ori, în Rusia, în secolul al XVIII-lea şi la începutul secolului al XIX-lea (prima tipărire a avut loc în 1713, la Moscova), a fost tradusă în limba română şi răspândită sub formă de manuscris, în mai multe variante, în Ţara Românească, Moldova şi Transilvania, numărul copiilor ridicându-se la 23"[128]. Citând un studiu al lui M. N. Speranski, într-un alt articol, el amintea de ediţiile ruseşti ale acestei povestiri, începând cu cea din

[121] *Ibidem*, 217.

[122] *Ibidem*.

[123] David Das, *History Writing and the Quest for Fame in Late Muscovy: Andrei Lyzlov's* History of the Scythians, *The Russian Review*, 51/4, 1992, 502-509.

[124] Vasile Grecu, *op. cit.*, 54-59.

[125] Paul Cernovodeanu, *Vision de Byzance dans les chronographes et autres textes historiques roumains des XVIIe et XVIIIe siècles*, în *Actes du XIVe Congrès International des Études Byzantines, Bucarest, 6-12 septembre 1971*, II, édité par M. Berza et E. Stănescu, Bucureşti, 1975, 532-533.

[126] Paul Cernovodeanu, *Studiu introductiv*, în *Cronograf tradus din greceşte de Pătraşco Danovici*, LVII-LVIII.

[127] Idem, *Vision de Byzance*, 533.

[128] *Ibidem*.

1713[129]. S-a menţionat, de asemenea, că *Povestirea* a fost îmbogăţită cu diverse adăugiri din cronicile polone (Kromer, Stryjkowski şi Guagnini), precum şi din *Opus chronologicum* al istoricului german Seth Kallwitz[130] (Calvisius), însă doar cu câteva rânduri despre cucerirea Constantinopolului[131]. Însă, trebuie subliniat faptul că aceste adaosuri nu s-au acumulat difuz, ci au fost făcute de un singur om, de Andrei Lîzlov, într-un singur loc, în *Istoria Scitică*, încheiată la 1692. Ceea ce s-a adăugat *Povestirii* în secolul al XVI-lea venea din surse ruseşti, nu polone, respectiv prin intermediul *Cărţii gradelor genealogiei împărăteşti*. Scrierea lui Calvisius, menţionat în finalul unor manuscrise, nu a „contribuit" decât cu o frază la textul *Povestirii*. Extrasul din *Opus chronologicum* este un articol separat, autonom, pus după aceasta, de către cel care a redactat ediţia moscovită din 1713, cu însemnarea finală „până aici Calvisius"[132]. El nu se contopeşte cu naraţiunea, ci îi este juxtapus, oferind cifre divergente de cele ale Povestirii (numărul de oameni implicaţi, alte date despre tunurile lui Mehmed, alte condiţii ale tratativelor de pace, începutul asediului la 5 aprilie). De asemenea,

[129] Paul Cernovodeanu, *Préoccupations..., III*, 711.

[130] *Ibidem*: „Quoique assez connu en Russie, vers la fin du XV^e^ siècle et au début du siècle suivant, le récit de Nestor Iskander sur la chute de Byzance, amplifié par l'histoire de la fondation de la ville, n'allait connaître une popularité plus notoire qu'au cours des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, en même temps qu'il s'enrichissait de divers amendements puisés dans des chroniques polonaises de Marcin Kromer, Maciej Stryjkowski et Aleksander Gwagnin, ainsi que de l'*Opus chronologicum* (1605) de l'historien allemand Seth Kallwitz (Calvisius)".

[131] N. Iorga a constatat că menţionarea lui „Calovizi" nu se potriveşte cu textul: „mais la citation ne concorde pas, Calvisius n'ayant que quelques lignes sur la prise de Constantinople" (N. Iorga, *op. cit.*, 73).

[132] Dau doar câteva exemple de încheieri: „[...] scaunul stăpânirii sale de la Andrianăpol sau de la Odriiu la Ţarigrad. Şi şezu Mahmet pre acel scaun înpăretesc şi mai vestit decât toate care să află în lume. Şi birui pre cei ce birui pre trufaş(ul) Artaxerxe. Şi pierdu pre cei ce pierdu pe prealuminata Troada, pre care o apăra 74 de înpăraţ(i). Şi birui pre cei ce <au> biruit cu înpăratul Alicsandru lumea toată. Pănă aicea scrie Calvizii" (BAR, *Ms. rom. 1166*, f. 2^r^); „Şi dintr-acea vreme sultanii turceşti <au> mutat scaunul stăp(â)nirii de la Andriianopol sau de la Odriiu la Ţarigrad. Şi şăzu Mahmet pre acel scaun înpăretesc şi mai vestit decât toate care să află în lume. Şi birui pre cei ce birui pe trufaşi(ul) Artaxerxe. Şi pierdu pre cei ce pierdu pre prealuminat(a) Troada, pre carele o apăra 74 de înpăraţi. Şi birui pre cei ce birui cu înpăratul Alexandru lumea toat(ă). Păn-aicea scrie Calvizii. Amin" (BAR, *Ms. rom. 2150*, f. 272^r^); „Păn-aicea scrie Calvi..." (BAR, *Ms. rom. 3321*, f. 106^v^). În alt loc, sunt combinate două personalităţi: „Păn-aicea scrie Calvizii Ioan Ludovic Gotofred într-a sa Ahondologhie" (BAR, *Ms. rom. 3144*, f. 122^v^).

Guagnini apare menţionat de Lîzlov şi când scrie despre episodul trădătorului Ghertuk şi despre urcarea lui Mehmed pe tron. În aceeaşi măsură, Unbegaun consideră contribuţia lui Lîzlov la compilaţia autorului anonim al *Cronografului* una nesemnificativă, iar laudele aduse de P. D. Pogodin[133] drept exagerate[134]. Studiul lui Unbegaun, deşi publicat în 1929, a fost doar menţionat de Speranski, cu o uşoară notă critică (motivele pot fi bănuite, fiind legate atât de destinul lui Speranski şi de etapele preocupărilor lui, dar şi de condiţia lui Unbegaun). Tot el a arătat că textul din versiunea publicată de N. Iorga[135] este identic celui al lui Lîzlov, cu excepţia unor nume stâlcite[136]. Ediţia tipărită în 1713, precum şi reeditările din anii următori[137], au circulat şi sub formă de copii manuscrise pe tot parcursul secolului al XVIII-lea[138]. Adăugiri minore la *Povestire* au fost făcute doar din cronograful lui (Pseudo-)Dorotheos al Monemvasiei, tradus în 1665[139]. Mai mult, întrucât povestirea a fost publicată imediat după campania de la Prut din 1711, tonul intransigent al lui Lîzlov faţă de Imperiul Otoman şi faţă de puterile occidentale a fost oarecum atenuat[140]. Unbegaun a demonstrat, de asemenea, că versiunea Lîzlov este cea din care se trag variantele bulgară[141], română şi cea a lui Mihailov, în rusa literară[142], la baza ei fiind, de fapt, un cronograf rusesc[143].

---

[133] П. Д. Погодинъ, *Обзоръ источниковъ по исторіи осады и взятія Византіи турками въ 1453 году*, *Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія*, 8, 1889, 244-245.

[134] Boris Unbegaun, *op. cit.*, 22-23. Pentru stema manuscriselor, v. *ibidem*, 38.

[135] Tot el a respins ipoteza lui N. Iorga referitoare la un original grecesc al textului, care a fost tradus de stolnicul Constantin Cantacuzino (N. Iorga, *op. cit.*, 73). Atribuirea marelui istoric român era o ipoteză bazată pe indicii stilistice şi biografice (cunoaşterea limbilor greacă şi latină, interesul pentru istoria Constantinopolului), nu pe o dovadă documentară directă („J’attribuerais donc à ce Stolnic <*dapifer*> Constantin Cantacuzène les deux opuscules”).

[136] Boris Unbegaun, *op. cit.*, 23-24.

[137] V. *infra*, nota 234.

[138] М. Н. Сперанский, *Повести и сказания…*, 139.

[139] А. П. Богданов, *Хронографъ Русский в XVII веке*, *Словесность и история*, 1, 2025, 159-160.

[140] Е. В. Чистякова, *Андрей Иванович Лызлов и его книга «Скифская история»*, în Андрей Лызлов, *op. cit.*, 386.

[141] *Cf. ibidem*, 387.

[142] Boris Unbegaun, *op. cit.*, 38.

[143] *Ibidem*, 23-24. Având în vedere că în Serbia veacului al XVIII-lea, respectiv la Ujiţe, în Mitropolia de Valjevo şi Užice, se transcria această variantă (după versiunea tipărită, cel mai probabil), se poate considera că şi în spaţiul ortodox sârbesc

O analiză foarte minuţioasă a surselor şi a versiunilor acestei povestiri, aşa cum apare ea în opera lui Lîzlov, a fost realizată şi de Mihail Speranski[144]. El a subliniat că nucleul povestirii din ediţia din 1713 este cel „cronografic", dar nu în mod direct. *Istoria cuceririi Constantinopolului de către turci* depinde în întregime de *Istoria scitică* a lui Andrei Lîzlov (1692), care, la rândul ei, include integral *povestirea „cronografică"*, „desigur cu modificările determinate de concepţiile lui şi de stadiul cunoştinţelor istorice disponibile la sfârşitul secolului al XVII-lea"[145]. Prin urmare, „problema privitoare la alcătuirea şi la caracterul prelucrării povestirii «cronografice» în ediţia din 1713 se reduce la analiza lucrării lui Andrei Lîzlov: alcătuitorul sau editorul ediţiei tipărite a avut o oarecare independenţă doar în anexele care urmează Povestirii"[146]. De asemenea, s-a arătat că popularitatea povestirii se datorează faptului că aceasta a fost tipărită la începutul secolului al XVIII-lea, într-o formă revizuită, cu unele adăugiri privind istoria Constantinopolului preluate din alte surse, iar ediţia a fost retipărită şi a circulat pe parcursul întregului secol al XVIII-lea, tradusă în limba literară rusă contemporană şi reprodusă, în această formă, de mai multe ori[147].

Revenind la anul 1713, acesta este chiar momentul primei tipăriri a unor fragmente din *Istoria scitică* a lui Lîzlov[148]. Atunci a fost imprimată una dintre ediţiile *Povestirii despre Ţarigrad*, „împrumutată" din *Istoria scitică*[149], la care a adus câteva modificări minore[150]. Volumul a fost intitulat: *Исторіа о раззоренїи послѣднемъ Святаго Града Іерусалїма, отъ рїмскаго цесаря Тїта сына Веспасїанова. Вторая о взятїи славнаго столїчнаго града греческаго Кон-*

au ajuns astfel de exemplare. V. BAR, *Ms. slav 352* (Petre P. Panaitescu, *op. cit.*, 134-135). Manuscrisul a rămas la mănăstirea Hurezi, deoarece arhimandritul Sofronie Popovici, cel care l-a copiat, îl uitase acolo. Cel care a însemnat după el a remarcat faptul că monahul sârb nu ştia deloc.

144 М. Н. Сперанский, *Из истории...*, 211-224.

145 *Ibidem*, 213.

146 *Ibidem*.

147 М. Н. Сперанский, *Повести и сказания...*, 139.

148 П. Пекарский, *Наука и литература в России при Петре Великом*, том II, *Описание славяно-русских книг и типографий*, Санктпетербург, издание Товарищества „Общественная Польза", 1862, 306-307, nr. 236. V. şi М. Н. Сперанский, *Повести и сказания...*, 137.

149 Е. В. Чистякова, *Андрей Иванович Лызлов...*, 386.

150 М. Н. Сперанский, *Из истории...*, 219.

стантїнополя (иже и Царьградъ) отъ турскаго султана Махомета втораго[151] [Istoria despre pustiirea cea de pe urmă a Sfintei Cetăţi a Ierusalimului, de către cezarul roman Titus, fiul lui Vespasian. A doua: despre cucerirea slăvitei cetăţi de scaun a grecilor, Constantinopolul (care se numeşte şi Ţarigrad), de către sultanul turcesc Mahomed al II-lea]. După cum se poate observa, volumul cuprindea şi căderea Ierusalimului: „Исторіа о разоренїи Святаго Града Іерусалїма, по пророченїю Господню, бывшемъ по воплощенїи Господни въ Лѣто 72, отъ Тїта сына Веспасїанова” [Istoria despre pustiirea Sfintei Cetăţi a Ierusalimului, după proorocia Domnului, întâmplată după întruparea Domnului în anul 72, de către Titus, fiul lui Vespasian[152]]. Această decizie, de a pune împreună cele două istorii, a fost luată pentru a populariza ideea luptei împotriva păgânilor turci, care stăpâneau atât Ierusalimul, oraşul pătimirilor şi al mormântului Mântuitorului Iisus Hristos, cât şi Constantinopolul, oraşul „împărătesc” (al „ţarilor” bizantini) şi al Ortodoxiei prin excelenţă, care trebuia recuperat, în timpul războaielor lui Petru cel Mare împotriva Imperiului Otoman[153]. Deloc întâmplător, în unele manuscrise româneşti, cele două istorii merg îngemănate, precum în ediţia tipărită. De pildă, manuscrisul 1424[154] de la BAR începe cu „Istoriia pentru surparia sfintei cetăţi <a> Ierusalimului, după proorocia Domnului Hristos, care s-au făcut după întruparia Domnului la şaptezeci şi doi de ani de Tit, feciorul lui Ves-

[151] *Исторіа о раззоренїи послѣднемъ Святаго Града Іерусалїма, отъ рїмскаго цесаря Тїта сына Веспасїанова. Вторая о взятїи славнаго столїчнаго града греческаго Константїнополя (иже и Царьградъ) отъ турскаго султана Махомета втораго*, Напечатана повелѣнїемъ Царскаго Велїчества въ Тїпографїи Московскои, лѣта Господня, 1713, въ мѣсяцѣ ноябрѣ (am păstrat ortografia originalului tipărit în 1714, respectiv în toate citatele preluate din acest volum). Volumul este disponibil pe site-ul Bibliotecii Electronice Naţionale a Rusiei/ Национальная электронная библиотека: rusneb.ru, unde se găsesc şi alte ediţii pe care l-am cercetat. Conform descrierii lui Pekarski, este vorba despre un volum in-8°, 307 pagini + o filă nenumerotată, respectiv cuprinsul. În carte se află şi patru gravuri, reprezentând execuţiile de după cucerirea Ierusalimului, foametea din Ierusalim, minunile care prevesteau căderea lui şi, respectiv, o reprezentare a Constantinopolului.

[152] *Исторіа о раззоренїи послѣднемъ*…, 1-186.

[153] Н. А. Мещерский, *История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе* Москва, Ленинград, Издательство Академии наук, 1958, 163.

[154] Gabriel Ştrempel, *Catalogul*…, I, 325.

pasian”[155]. După aceasta, urmează „Istoriia a doao. Pentru robia slăvitei cetăţi Ţarigradului…”[156]. Este demonstrată, fără tăgadă, dependenţa de una dintre ediţiile tipărite. Revenind la cea din 1713, de la pagina 187, începea a doua parte consistentă a volumului, respectiv „Исторія вторая. О плѣненіи славнаго Царя града (иже Константинополь, и Новыи Рімъ нарицается). Егоже плѣни Махометъ вторыи, Султанъ турецкіи осмыи, въ лѣто по Христѣ 1453”[157] [Istoria a doua. Despre cucerirea[158] slăvitei Cetăţi a Împăratului[159] (care se numeşte Constantinopol şi Roma Nouă). Pe care a cucerit-o Mahomed al II-lea, al optulea sultan turcesc, în anul de la Hristos 1453]. Textul începe astfel: „Махометъ султанъ турецкіи, [того имене вторыи], умершу отцу его Амурату во Асіи во области Віѳїніи, во градѣ Бурсїи, достоіное погребенїе содѣлавъ, кромѣ всякаго препятїя облада отца своего царствомъ”[160] („Mahomed, sultanul turcesc, [al doilea cu acest nume], murind tatăl său Amurat în Asia, în ţinutul Bithiniei, în cetatea Bursa, şi făcându-i cuvenita îngropare, a stăpânit fără nicio piedică împărăţia tatălui său”). Acea paranteză din titlu („иже Константинополь, и Новыи Рімъ нарицается”) şi aşezarea lui Mehmed ca al optulea în şirul sultanilor turci, sunt intervenţii ale redactorului din 1713, prima aparţinând lui, iar a doua lui Lîzlov[161]. Acest aspect este încă un indicator al faptului că versiunile româneşti descind din ediţii tipărite în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea sau în primul deceniu al celui următor, având în vedere că manuscrisele catalogate sunt datate după 1760.

---

[155] BAR, *Ms. rom. 1424*, f. 1r. La fel, în BAR, *Ms. rom. 1817*, după „Istoria pentru robiia slăvitei cetăţi a Ţarigradului…”, se găseşte „Istoriia pentru surparea sfintii cetăţi <a> Ierusalimului, proorocia Domnului nostru Iisus Hristos, care s-au făcut după întruparea sa, la anul 72” (BAR, *Ms. rom. 1817*, f. 96r; Gabriel Ştrempel, *Catalogul…*, II, 68-69; Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *op. cit.*, I-2, 344).

[156] V. *supra*, nota 61.

[157] *Исторіа о раззоренїи послѣднемъ…*, 187-278. Din ediţia consultată lipsesc paginile de la 269 la 282; am cercetat ediţia din 1716, şi am identificat textul lipsă la paginile 279-282.

[158] „Плѣненіе” are şi sensul de „luare în robie”.

[159] Literal „cetatea împăratului/ţarului”, denumirea slavă tradiţională a Constantinopolului.

[160] La Lîzlov, textul este identic: „Махомет вторый сим имянем, но в числе осмый повелитель турецкий отцу своему **з** Амурату во Асии, во области Вифинии, во граде Бурсии достойное погребение соделавши, кроме всякаго препятия облада царьством” (Андрей Лызлов, *op. cit.*, 195).

[161] М. Н. Сперанский, *Из истории…*, 222.

Voi mai oferi câteva dintre multele exemple, care vor fi cuprinse într-o variantă lărgită. Un loc în care se observă clar dependenţa de textul lui Lîzlov, prin ediţiile imprimate în Rusia, este cel în care se aminteşte de planurile lui Mehmed al II-lea pentru cucerirea Constantinopolului[162]. Fraza „Pe deasupra, a pus pe mare galere şi corăbii şi catarge, cu multă oaste şi cu tunuri, nelăsând grecilor slobodă trecerea pe mare” („К тому же постави на море галеры и корабли и катарги со многим воинством и пушками, не дающе греком свободнаго шествия по морю”[163]) este adăugirea a lui Andrei Lîzlov, care nu se află în niciunul din izvoarele pe care le-a folosit în alcătuirea *Istoriei Scitice*, iar el a introdus-o ca să lămurească scopul zidirii fortăreţei şi începutul blocadei[164]. Ediţia tipărită a păstrat-o şi de acolo a trecut şi în ediţiile manuscrise, inclusiv în limba română. O altă cheie pentru această referire la textul lui Lîzlov se află într-o frază despre ordinul lui Mehmed al II-lea de a se construi un pod între Pera şi Galata, pentru ca să nu poată veni ajutor pentru cei din cetate dinspre mare[165].

---

[162] „Егда облада Махомет султан турецкий всею Фракиею, тогда все желание свое к тому приложи, еже бы и самим Константинополем обладати. И первое к вящшему утеснению его повеле зелною скоростию соделати град в Пропондсе на брезе Фракийскаго моря в ближнем растоянии от Константинополя. К тому еще постави на море многия галеры, и корабли, и каторги со многим воинством и пушками, не дающи грекомъ свободнаго шествия по морю” (Андрей Лызлов, *op. cit.*, 196) / „Егда облада Махометъ султанъ турецкїи всею Θракїею, тогда все желанїе свое къ тому прїложи, еже бы и самїмъ Константїнополемъ обладати. И первое къ вящшему утѣсненїю его повелѣ сѣлною скоростїю содѣлати градъ, въ Пропондісѣ на брезѣ Θракїискаго Моря, въ бліжномъ разстояніи отъ Константінополя. Къ тому еще постави на морѣ многїя галеры, и карабли, и катарги со многїмъ воинствомъ и пушками, не дающь грекомъ свободнаго шествїя по морю” (*Исторіа о раззоренїи послѣднемъ*…, 190-191) / „Şi deaca luo Mahmet sultanul turcesc toată Thrachiia supt stăpânirea sa, atunci puse toată dorirea sa ca să stăpânească şi pre Ţarigrad. Şi întăiu, pentru mai maré stăpânirea lui, porunci foarte degrabă să facă o cetate în Propontis, aproape de marea Thrachiei, nu foarte departe de Ţarigrad. Şi puse pre mare multe corăbii şi galioane, cu multe oşti şi cu tunuri, neslobozind pre greci să umble pre mare” (BAR, *Ms. rom. 3321*, f. 89^{v}).

[163] Андрей Лызлов, *op. cit.*, 196.

[164] М. Н. Сперанский, *Из истории*…, 217.

[165] „Повеле делати башни древняыя превыше градских высочайших стрелниц. Также де валы, шанцы, и туры, и мосты чрез рвы. Еще же соделати мост от Пёры до Галаты, две тысящи ступеней, дабы не могла морем помощь приити ко граду. Такожде и тайное подкопание глубочайшее повеле делати” (Андрей Лызлов, *op. cit.*, 197).

Acest element a fost subliniat, printre altele, de Mihail Speranski[166] şi este prezent în versiuni româneşti. Unul alt pasaj aparte din *Povestirea despre căderea Constantinopolului* este cel în care se relatează că împărăteasa, împreună cu soţiile demnitarilor şi fecioare de neam bun, au fost trimise pe mare în Moreea[167], menţionându-se totodată şi trădătorul grec Ghertuk/Gherşuk, care i-a ajutat pe turci să găsească punctele cele mai slabe ale zidurilor, precum şi povestirea despre cum sultanul a poruncit să i se aducă toate comorile care se aflau în Ţarigrad, fiind uimit de mărimea lor[168]. Înduioşător pentru soarta împăratului este şi fragmentul în care se relatează că un sârb[169] i-a adus sultanului capul împăratului Constantin Paleologul: „Şi purcegându de acolea spre curtea înpărătească, întimpină pre sultan un sărbu carele aducea capul lui Costandin înpărat, Şi întrebă pre boiarii şi voevozii greceşti de iaste acela capul înpăratului. Ei spusără că iaste acela. Iar sultanul, sărutând capul, zise: «Arătat te-au făcut D(u)mnezeu lumii şi mai vârtos te-au pus înpărat. Pentru ce aşa te pierduşi în deşert?»”[170].

---

[166] М. Н. Сперанский, *Из истории...*, 222.

[167] „Царица же, во он же час прият прощение от царя, взяша ю оставльшии стратизи и прочия велможи, с нею же и многих жен и девиц благородных, и отпустиша в кораблех Зустунеевых во островы Амморейския к сродником их” (Андрей Лызлов, *op. cit.*, 217). Doi dintre fraţii lui Constantin al XI-lea erau despoţi ai Moreei (funcţia obişnuită a fiilor lui Manuel al II-lea), împărţindu-şi Peloponezul.

[168] М. Н. Сперанский, *Из истории...*, 215-216.

[169] Vasile Grecu a presupus că prezenţa unui sârb este probabil „o neînţelegere” o confuzie, în limba română pentru „şerb, serv” (Vasile Grecu, *op. cit.*, nota 68). Însă *Povesirea* lui Nestor Iskander şi de la el în celelalte prelucrări şi ediţii apare un sârb („И ту срѣте его нѣкый Сербинъ, принесе ему цесареву главу. Онъ же возрадовася зѣло, и вскорѣ позва боляръ и стратигъ, и спроси ихъ, да рекутъ ему истину, аще то есть глава цесарева. Они же, страхомъ одержими, рекоша ему: То есть сущая глава цесарева. Онъ же облобыза ю и рече: Явна тя Богъ миру уроди, паче же и цесаря, почто тако всуе погибе!” / „He proceeded to the imperial palace. There he was welcomed by some Serb, who brought to him the head of the emperor. He was delighted; he soon summoned the great lords and strategoi, He asked them to answer truthfully whether it was the head of the emperor. Seized with fear, they said to him: «That is what had been the head of the emperor». He kissed it and said: «Clearly then God has brought forth the world; it is right for me to rule. Why should all this perish?»; Nestor Iskander, *The Tale of Constantinople <Of Its Origin and Capture by the Turks in the Year 1453>*, translated and annotated by Walter K. Hanak, Marios Philippides, New Rochelle, NY, Athens, and Moscow, Aristide D. Caratzas, Publisher, 1998, 92, 93).

[170] BAR, *Ms. rom. 3321*, f. 104^{v}-1053^{r}.

Textul coincide atât cu redacţia lui Lîzlov[171], cu cea din 1713[172] (dar şi din ediţiile ruseşti ulterioare) şi cu unele variante româneşti amintite[173]. Ipoteza că unele dintre variantele tipărite care cuprind textul lîzlovian au constituit sursa principală a unor manuscrise româneşti este confirmată şi de cifrele indicate în diversele copii. Un aspect care l-a intrigat pe Vasile Grecu a fost acela al menţiunii „patriarhului Anastasie”[174], unul cu acest nume nefiind înregistrat în epoca asediului Constantinopolului. O lămurire vine din literatura de specialitate, unde s-a constatat că numele patriarhului nu este o particularitate a lui Lîzlov, ci este atestat în redacţia cronografică şi revine în redacţia

[171] „И поиде оттуду ко двору царскому. И ту стрете султана некто сербин, нося главу благочестиваго царя Константина. Он же возрадовася зело и призвав велмож и стратигов греческих вопроси их: «Аще то есть глава царева?» Они же страхом объяти суще поведаша, яко та есть воистинну глава царева. Он же поцеловав ю рече: «Явна тя Бог миру представи, паче же и царя содела, почто тако всуе погибл еси” (Андрей Лызлов, *op. cit.*, 217).

[172] „И поіде оттуду ко двору царскому, и ту срѣте султана нѣкто сербянінъ, иже несяше главу благочестіваго царя Константіна. онъ же відя возрадовася сѣло, и прізвавъ велможъ и стратіговъ греческіхъ, вопроси ихъ: «Аще та есть глава царева?». Они же страхомъ обьяти суще, не утаіша но повѣдаша, яко та есть воістінну глава царева. Султанъ же поцѣловавъ ю рече: «Явна тя Богъ міру представи, паче же и царя содѣла, почто тако себе всуе погубівъ еси»” (*Історіа о раззоренїи послѣднемъ…*, 282).

[173] „Şi mérsără de acolo la curţile înpărăteşti. Şi iată că-l tâlni pre sultanul un sârb oarecarele, aducând capul blagocestivului înpărat Costantin. Iar el, văzându-l, s-au bucurat foarte şi chiemă pre boiarii şi voevozii greceşti şi-i întrebă pre ei de iaste acela capul înpăratului vostru. Iar ei, fiind cuprinş(i) de frică, nu tăgăduiră, ci spusără drept zicând cu lacrămi: «Cu adevărat acesta iaste capul înpăratului nostru». Iar sultanul, încredinţându-să că acela-i cu adevărat, sărutându-l pre <e>l au zis: «Ştiut te-au pus pre tine D(u)mnezeu înaintea lui, iar mai ales că şi înpărat te-au făcut şi pentru ce aşa pre tine aşa sângur te-ai perdut în deşert?»” (Ioan-Augustin Guriţă, *La 341 de ani…*, 80); „Şi plecă spre curtea împărătească să se ducă, şi aci îl întâlni un sărb, care aducea capul lui Costandin împăratul. Pre care văzându-l Sultanul, să bucură foarte, şi întrebă pre boiarii greceşti de iaste acela capul împăratului, şi-i spuseră că iaste. Iară sultanul, sărutând capul, zise: «Arătat te-au făcut Dumnezeu lumii, şi te-au pus împărat, pentru ce aşa te pierduşi în deşert?»” (N. Iorga, *op. cit.*, 92); „De là le sultan se rendit à la cour impériale. Là un Serbe vint à sa rencontre, portant la tête du très pieux empereur Constantin. Il s’en réjouit fort et fit appeler les seigneurs et les chefs d’armée grecs, pour leur demander si la tête était bien celle de l’empereur; et eux, dominés par la peur, ne nièrent pas que c’était la tête de l’empereur. Et le sultan baisant la tête dit: «*Dieu a su ce qu’il a voulu en te plaçant à la tête du monde et surtout en te faisant empereur! Pourquoi as-tu voulu périr en vain?*»” (Vasile Grecu, *op. cit.*, 80).

[174] Vasile Grecu, *op. cit.*, 58.

prescurtată din 1617[175], iar *Istoria Scitică* îl păstrează. Redactorul din 1713 l-a suprimat la prima menţionare, reintroducându-l abia în adresarea sultanului[176], iar în versiunile româneşti, dependente de ediţia tipărită, se găseşte la fel.

Finalul „Istoriei a doua" prezintă mutarea scaunului sultanului, de la Adrianopol la Constantinopol, după încheierea cuceririi „Cetăţii lui Constantin", şi cuprinde şi o laudă adusă sultanului, care a obţinut cea mai importantă izbândă: „По взятїи же таковаго преславнаго царственнаго града, и прочыя бліжныя грады свободнѣе подъ власть свою прїведе. И отъ того времяни султаны турецкїя престолъ повелїтелства своего отъ Андрїанополя въ Константїнополь пренесоша, и жітіе свое въ немъ утвердіша. И сѣде Махометъ на ономъ престолѣ царскомъ, благороднѣїшемъ паче всѣхъ под солнцемъ, и одолѣ одолѣвшіхъ гордаго Артаѯерѯа не вмѣстїма бывша пучїнами морскїми. И потреби потребївшіхъ Троаду предївную, седмїюдесять и четырми цари обороняемую. И побѣди побѣдівшіхъ со царемъ своїмъ Алеѯандромъ велїкїмъ болшую часть вселенныя. До здѣ россїиская їсторїя"[177] [„Şi din vremea aceea sultanii turci au mutat scaunul stăpânirii lor de la Adrianopol la Constantinopol şi şi-au statornicit şederea în el. Şi a şezut Mahomed pe acel tron împărătesc, cel mai slăvit dintre toate cele de sub soare. Şi i-a biruit pe cei ce l-au biruit pe trufaşul Artaxerxe[178], pe care nici adâncurile mării nu-l puteau cuprinde. Şi i-a nimicit pe cei ce au nimicit Troada cea preaminunată, apărată de şaptezeci şi patru de împăraţi. Şi i-a învins pe cei ce, împreună cu împăratul lor Alexandru cel Mare, au

[175] *Cf.* М. Н. Сперанский, *Повести и сказания о взятии Царьграда турками (1453) в русской письменности XVI-XVII веков*, *Труды Отдела Древнерусской Литературы*, XIII, 1956, 213.

[176] „«Тебе глаголю, Анастасие, и всей дружине твоей, и народу сему. От дне сего к тому не бойтеся гнева моего, ни убивства, ни пленения». И обращся к военачалником своим повеле, да запретят воинству, дабы ни коего зла творили народу. Аще же кто дерзнет повеленное преступити, смертию да умрет таковый" (Андрей Лызлов, *op. cit.*, 217) / „Ţie zic, Anastasie, şi priiatenilor tăi şi norodului acestuia, din zioa aceasta să nu vă mai témeţi de mânia mea, nici de ucidere, nici de războiu". Şi întorcându-să către mai marii oştilor sale au poruncit lor ca să poruncească oştilor ca nimărui nici un rău să nu mai facă între norod. Iar de va îndrăzni cinva să calce porunca, cu grea moarte să se omoare" (Ioan-Augustin Guriţă, *La 341 de ani...*, 79).

[177] *Іcторіа о раззоренїи послѣднемъ...*, 277-278.

[178] Evenimentul este legat, după cum bine se ştie, de Xerxes.

învins cea mai mare parte a lumii. Până aici, istoria rusească[179]]. Încheieri asemănătoare au aproape toate manuscrisele româneşti analizate, care au textul integral (amintesc aici doar o parte dintre manuscrisele româneşti de la BAR: 1166[180], 1424[181], 1663[182], 2150[183], 3144[184],

[179] „Până aici, istoria rusească” indică faptul că acolo se încheie textul lui Lîzlov. La cel din urmă, găsim exact acelaşi conţinut („И от того времяни султаны турецкия престол повелителства своего от Андрианополя в Константинополь пренесоша и житие свое в нем утвердиша. И седе Махомет на оном престоле царском, благороднейшем паче всех под солнцем, и одоле одолевших гордаго Артаксеркса, невместима бывша пучинами морскими. И потреби потребивших Трою предивную, седмиюдесять и четырми цари обраняемую, и победи победивших со царем си Александром Великим едва не всю Вселенную”; Андрей Лызлов, *op. cit.*, 219).

[180] „[…] scaunul stăpânirii sale de la Andrianăpol, sau de la Odriiu, la Ţarigrad. Şi şezu Mahmet pre acel scaun înpăretesc şi mai vestit decât toate care să află în lume. Şi birui pre cei ce birui pre trufaş(ul) Artaxerxe. Şi pierdu pre cei ce pierdu pe prealuminata Troada, pre care o apăra 74 de înpăraţ(i). Şi birui pre cei ce <au> biruit cu înpăratul Alicsandru lumea toată. Pănă aicea scrie Calvizii (BAR, *Ms. rom. 1166*, f. 2[r]).

[181] „[…] sale de la Adriianopoli, sau de la Odriiu, la Ţarigrad. Şi şăzu Mahmet pre acel scaun înpărătesc şi mai vestit decât toate carele să află în lume. Şi birui pre cei ce au biruit pre trufaşul Ataxarx. Şi pierdu pre cei ce pierdu(ră) pre prealuminata Troada, pre care … 74 de înpăraţi. Şi birui pre cei … înpăratul Alixandru cel Mare …. Păn-aicea scrie Calvi…” (BAR, *Ms. rom. 1424*, f. 63[v]; punctele de suspensie indică locuri unde fila este ruptă).

[182] „Şi dintr-acea vreme sultanii turceşti mutară scaunul stăpânirii sale de la Andrianopoli, sau de la Odrii, la Ţarigrad. Şi şăzu Mahamet pre acel scaun înpăretesc şi maiu vestit decăt toate scaunile care să află în lume. Şi birui pre cela ce birui pe trufaşiul Artaxerzi. Şi pierdu pre acela ce au pierdut prealuminata Troada, pre caré o apăra 74 de înpăraţi. Şi birui pre acela ce au biruit cu înpăratul Alexandru lumea mai toată. Păn-aicea scrie Calovizii. Sfârşitul robiei Ţarigradului” (BAR, *Ms. rom. 1663*, f. 27[v]).

[183] „Şi dintr-acea vreme sultanii turceşti <au> mutat scaunul stăp(â)nirii de la Andriianopol, sau de la Odriiu, la Ţarigrad. Şi şăzu Mahmet pre acel scaun înpăretesc şi mai vestit decât toate care să află în lume. Şi birui pre cei ce birui pe trufaşi(ul) Artaxerxe. Şi pierdu pre cei ce pierdu pre prealuminat(a) Troada pre carele o apăra 74 de înpăraţi. Şi birui pre cei ce birui cu înpăratul Alexandru lumea toat(ă). Păn-aicea scrie Calvizii. Amin” (BAR, *Ms. rom. 2150*, f. 272[r])

[184] „Şi de l(a) cea vreme sultani(i) turceşti mutar(ă) scaunul stăp(â)nirii sale de la Adreianopoli sau de la Adreiiu la Ţarigrad. Şi şezu Mahmet pre acel scaun înpărătesc şi mai vestit decât toate carele să află în lume. Şi birui pre cei ce au biruit pre trufaşul …[184], şi perdu pre cei ce pierdură pre prealuminata Troadă, pre care o apăra de înpăraţi. Şi birui pre cei ce au biruit cu înpăratul Alixandru cel Mare lumea mai toatî…” (BAR, *Ms. rom. 3144*, f. 122[r-v]).

4143[185], 4865[186]). În câteva cazuri, finalul a fost sintetizat (precum în BAR, ms. rom. 154[187]). Manuscrisul românesc 1156 de la BAR are ultima pagină lipsă, dar finalul poate fi reconstituit: „şi dintr-acea vreme sultanii turceşti mutasă scaunul…”[188]. În alte redacţii, precum cea din ms. rom. II-68 de la BCU-Iaşi, textul se încheie fără amintirea slavei Bizanţului, ci faptul că Dumnezeu a îngăduit ca turcii să cucerească Ţarigradul („După acéia, înpăraţii turceşti ş-au mutat scaunul înpărăţiei de la Driu în Ţarigrad şi ş-au întărit traiul său într-însul, după slobozirea lui Dumnezeu”[189]), iar în altele sunt inserate şi acele stihuri prin care „Cetatea lui Constantin” este plânsă[190].

Prezenţa lui Sethus Calvisius se explică, aşa cum am menţionat şi mai sus, prin faptul că, imediat după încheierea „Istoriei a doua”, cuprinde relatarea din *Opus Chronologicum*[191], respectiv de la pagina 1112,

[185] „Şi dintr-acea vréme sultanii turceşti mutară scaunul stăpânirii sale de la Andrianopoli, sau de la Odriiu, la Ţ(a)rigrad. Şi şezu Mohamet pre acel scaun înpărătesc şi mai vestit decăt toate scaunele care să află în lume. Şi birui pre cela ce birui pre trufaşul Artaxerx. Şi pierdu pre cela ce au pre luminata Troadă, pre caré o apăra 74 de înpăraţi. Şi birui pre cela ce ce au biruit cu înpăratul Alexandru lumea mai toată. Pănă aici scrie Caloviziiu. Sfărşitul istoriei Ţarigradului” (BAR, *Ms. rom. 4143*, f. 211^{v}-212^{r})

[186] „Şi dintr-acea vréme sultanii turceşti mutară scaunul stăpânirii sale de la Andrianopoli, sau de la Odriiu, la Ţ(a)rigrad. Şi şezu Mohamet pre acel scaun înpărătesc şi mai vestit decăt toate scaunele care să află în lume. Şi birui pre cela ce birui pre trufaşul Artaxerx. Şi pierdu pre cela ce au pre luminata Troadă, pre caré o apăra 74 de înpăraţi. Şi birui pre cela ce ce au biruit cu înpăratul Alexandru lumea mai toată. Pănă aici scrie Caloviziiu. Sfărşitul istoriei Ţarigradului” (BAR, *Ms. rom. 4865*, f. 257^{v}. Textul se încheie brusc, pe pagină mai rămânând loc pentru a aşeza şi alte cuvinte, însă copistul a pus câteva mici semne în jurul cuvântului „toată”, arătând că povestirea se încheie acolo. Pe fila următoare se începe o altă istorisire: „Pentru începerea Ţ<a>rigradului”).

[187] „Şi dintru aceia vreme înpăraţii turceşti ş-au mutat scaunul înpărăţiii sale de la Udria şi l-au dus în Ţarigrad şi ş-au întărit traiul său într-însul. Şi aşa Muhamet, pre acel scaun înpărătesc mai norocit decât toţi înpăraţii supt soare, au înpărăţit şi înpărăţesc. Aşa sfârşit avură Înpărăţia Grecească în Ţarigrad” (BAR, *Ms. rom. 154*, f. 72^{v}).

[188] BAR, *Ms. rom. 1158*, f. 59^{r}.

[189] Ioan-Augustin Guriţă, *La 341 de ani…*, 81.

[190] BAR, *Ms. rom. 1572*, f. 89^{v}.

[191] Sethus Calvisius, *Opus Chronologicum, ex autoritate potissimùm sacrae scripturae & historicorum fide dignissimorum, ad motum luminarium coelestium, tempora & annos distingventium, secundùm characteres chronologicos contextum, trecentis ferè eclipsibus annotatis confirmatum, & deductum usque ad nostra*

despre căderea Constantinopolului[192]. Textul preluat de la Calvisius este urma de un altul[193], scos din *Archontologia Cosmica*[194] *a* lui Johann Ludwig Gottfried (Gotofred), care cuprinde informaţii despre începuturile Constantinopolului, începând cu grecii care l-au întrebat pe Apollo şi au fondat noua cetate în Tracia „în faţa celor orbi” (cum erau numiţi calcedonienii, cărora nu le-a trecut prin minte să bage de seamă aşezarea minunată a acelui pământ), acestea fiind considerate basme mitologice. Se povesteşte apoi despre Byzas, „cneazul” oştilor megariene, „fiica sa Antia” şi denumirea Vizantiei, respectiv despre întemeierea Constantinopolului de către Constantin cel Mare, care a „lăsat papei din Roma cetatea Roma cu întreaga Italie”[195]. Textul luat de la Gotofred este întrerupt, de un altul, cu litere mărunte, aşezat ca un subtitlu, care trimite la *Cartea gradelor genealogiei împărăteşti*, unde se menţionează că împăratul s-a strămutat în Bizanţ în urma unei descoperiri dumnezeieşti, iar la începutul întemeierii cetăţii au fost semne, cum ar fi lupta vulturului cu şarpele; cei care doreau să afle mai multe erau îndemnaţi să citească în respectiva lucrare[196]. Urmează detalii (unele luate de la „cronicarul grec tipărit, Dorotei, mitropolitul Monemvasiei”[197]) despre bogăţiile Constantinopolului, despre răscoala

tempora, editio altera et auctior et correctior, Francofurti ad Oderam, Impensis Johannis Thymii, 1620. Lucrarea a apărut în prima ediţie la Leipzig, în 1605.

[192] „Исторікъ же Калвїзїи , на лїсту 1112 мъ, сїю плачевную трагедію вь кратцѣ опїсуеть сїце” (*Исторіа о раззоренїи послѣднемъ...*, 279-280). Textul cuprinde informaţii despre armata (cu 400000 de ostaşi), artileria (tunuri mari, cu ghiulele de „400 de funţi”; un tun tras de 70 de perechi de boi şi manevrat de 2000 de oameni) şi flota (30 de cărăbii mari şi 200 de vase mici) otomane şi consemnează data începutului asediului (5 aprilie) şi cea a sfârşitului acestuia (29 aprilie).

[193] „Іоаннъ Лудовїкъ Готофредъ во своей Архонтологїи на лїсту 630 мъ, началѣ Константїнополя воспо-мїнаеть сїце” (*Исторіа о раззоренїи послѣднемъ...*, 281-283).

[194] Jo. Ludovicus Gotofredus, *Archontologia cosmica*, *sive imperiorum, regnorum, principatuum, rerumque publicarum omnium per totum terrarum orbem commentarii luculentissimi: quibus cum ipsae regiones, earumque ingenia, ac termini, tum incolarum mores, opes provinciarum, mercimonia ac negotiatio, robur militare, forma dominii, religionis cultusque ratio, successiones denique principum ad nostra usque tempora deducuntur*, opera et studio Jo. Ludovici Gotofredi, qui eos primo Gallice per D. T. V. Y. conscriptos in sermonem Latinum convertit, novisque accessionibus locupletavit & in tres libros divisit, Francofurti ad Moenum, Jennisius, 1628.

[195] *Исторіа о раззоренїи послѣднемъ...*, 283.

[196] *Ibidem*.

[197] *Ibidem*, 285.

Nika, despre ctitorirea bisericii Sfânta Sofia, visul lui Justinian[198], etapele construcţiei, realizarea sfintei mese (sfinţită cu moaşte ale sfinţilor martiri)[199], de o splendoare aparte, dar şi despre pierderea ei în mare, după ce fusese luată de veneţieni[200]. Cu slove mai mărunte este aşezată inscripţia de pe sfânta masă, a împăratului Justinian şi a Teodorei[201].

Aşezarea acestor texte în cadrul părţii a doua a volumului a fost făcută cu scopul de a arăta bogăţia materială şi spirituală (ortodoxă) pe care a avut-o „Constantinagrada", fiind înfăţişate pentru cei ce nu au citit „istoriile ţarigrădene" („їсторіи цареградскія"), pentru că aceia care le-au citit „şi mai cu seamă cei ce le-au văzut, ştiu câte alte biserici sfinte şi câte lucruri preaminunate au fost în acea cetate, unele fiind şi până astăzi"[202]. Risipirea Ierusalimului şi căderea Constantinopolului au fost rezultate ale „dreptei judecăţi a lui Dumnezeu", pentru cei care „au călcat legea" (după cum i s-a arătat patriarhului, la vremea rugăciunii) respectiv cele două mari state[203] („два велікія государства"): cel evreiesc (din pricina nemulţumirii şi a împietririi inimii[204]) şi cel grecesc (din cauza trufiei şi necurăţiei[205]). Îndemnul final era acela că „prin toate acestea, dând urmaşilor pildă, spre vieţuire virtuoasă. Căci toate acestea s-au scris spre povăţuirea noastră"[206]. În mod evident, textul trece de la o istoriografie simplă, la una providenţialistă, relatarea căderii Constantinopolului nu mai era doar un eveniment politic petrecut cu 260 de ani în urmă, ci semn al judecăţii lui Dumnezeu, fiind însoţit astfel şi de o pareneză. Dar lucrurile nu se opreau la acestea, ci era nevoie de ceva mai mult, să se vadă lucrarea lui Dumnezeu în istorie şi modul în care acest dezastru a fost anticipat. Astfel, ultimele pagini ale ediţiei din 1713 cuprind fragmentul „Despre

---

[198] Preluată în cronografe din cunoscuta *Narratio de Sancta Sophia* (Διήγησις περὶ τῆς οἰκοδομῆς τοῦ ναοῦ τῆς μεγάλης τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας).

[199] *Исторіа о раззоренїи послѣднемъ*..., 285-295.

[200] *Ibidem*, 295.

[201] *Ibidem*, 296. Se găseşte şi în cronografele româneşti.

[202] *Исторіа о раззоренїи послѣднемъ*..., 297.

[203] *Исторіа о раззоренїи послѣднемъ*..., 297.

[204] „за неблагодарство, и жестокость".

[205] „за гордость и нечистоту".

[206] „Сїми всѣми дая образъ послѣдороднымъ, къ добродѣтелному жїтелству. Вся бо сія пісана быша въ наказаніе наше" (*Исторіа о раззоренїи послѣднемъ*..., 298).

moaştele marelui împărat Constantin”[207], cunoscuta piesă din *corpus*-ul oracolelor politice bizantine târzii, o inscripţie criptică, atribuită unor „oameni preaînţelepţi, bărbaţi sfinţiţi şi văzători cu duhul”, care ar fi scris pe capacul mormântului împăratul Constantin nişte slove greceşti, nelămurite prin cuvinte întregi, ci prin începuturi de cuvinte şi doar din consoane[208]. Literele decriptate prezentau soarta Imperiului Otoman şi sfârşitul ei, tălmăcirea fiind atribuită lui Ghenadie Scholarios[209] (viitorul patriarh), în vremea lui Ioan Paleologul. Interesantă este şi această menţiune a lui Ghenadie[210], cel care făcea legătura dintre cele două imperii, activând şi sub ultimii Paleologi, ca mirean, şi, respectiv, ca membru al clerului înalt, în timpul lui Mehmed al II-lea. Răspândirea acestor slove se datorează mai ales cronografului lui (Pseudo-)Dorotheos al Monemvasiei, care a beneficiat de mai multe ediţii tipărite, începând cu 1631[211]. În ediţia de la 1713, sunt aşezate mai întâi cele greceşti, urmate de tâlcuire[212], apoi cele slave, cu tâlcuirea lor[213]. Textul inscripţiei greceşti (cu traducere rusă), aşezată pe mormântul lui Constantin cel Mare, o regăsim tradusă şi în unele manuscrise româneşti din secolul al XVIII-lea (de exemplu, manuscrisele nr.

[207] „О мощахъ велікого царя Константіна” (*Исторіа о раззоренїи послѣднемъ…*, 299-307).

[208] *Исторіа о раззоренїи послѣднемъ…*, 299.

[209] De aceea apare şi ca „Profeţia lui Ghenadie Scholarios” (Asterios Argyriou, *op. cit.*, 103).

[210] În legătură cu personalitatea acestuia, v. Marie-Hélène Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472). Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'Empire byzantin*, Paris, Institut Français d'Études Byzantines, 2008.

[211] Aşa a ajuns şi în cronografle româneşti: „Slovele carele era scrisă pre mormântul marelui Costantin împărat şi înţălesul slovelor, ce spun” (Mioara Dragomir, *Hronograf…*, III, 233-235).

[212] *Исторіа о раззоренїи послѣднемъ…*, 301-304.

[213] *Ibidem*, 305-307. V. şi Н. А. Смирнов, *Историческое значение*, 55.

233[214]; 236[215], 1515[216], 1785[217], 4731[218], 4865[219] de la BAR şi, respectiv, CM 23, de la Biblioteca „Astra" din Sibiu[220]).

Fără a mai insista asupra acestui ultim fragment, subliniez faptul că elementul cheie din această inscripţie criptică sau profeţie *ex eventu* este menţiunea „neamului blond/bălai", „ξανθὸν γένος"[221], tradusă în rusă prin „русыи же родъ"[222], aceasta din urmă creând o omofonie utilă[223], trimiţând la cei care vor birui pe ismaeliţi[224]. În redacţia cronografică a *Povestirii* (din *Cronograful rus*), finalul celei de la Troiţk (care cuprinde *Viziunea lui Pseudo-Daniel* şi epilogul lui Nestor Iskander) a fost înlocuit cu profeţia criptogramei de pe mormântul lui Constantin cel Mare din biserica Sfinţilor Apostoli din Constantinopol[225]. „Neamul cel plăviţ (plăviş)" este menţionat şi în proorocia atribuită lui (Pseudo-)Methodie al Patarei (prezentă în mai multe manuscrise româneşti din secolul al XVIII-lea).[226]. Această profeţie despre „neamul

[214] BAR, *Ms. rom. 233*, f. 174^{v}-175^{v}; Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, I, 65.

[215] BAR, *Ms. rom. 236*, f. 295^{r}-296^{v}; Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, I, 66.

[216] BAR, *Ms. rom. 1515*, f. 35^{r}-38^{v}; Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, I, 355.

[217] Acesta are un fragment de cronograf despre cucerirea Constantinopolului (Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *op. cit.*, I-2, 385).

[218] BAR, *Ms. rom. 4731*, f. 16^{r}-17^{v}; Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, IV, 104.

[219] BAR, *Ms. rom. 4865*, f. 265^{v}-266^{v}; Gabriel Ştrempel, *Catalogul...*, IV, 143-144. În acest manuscris, înainte de textul despre mormântul împăratului Constantin este „Istoria pentru robia şi luare slăvitei cetăţi a Ţarigradului...".

[220] Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *op. cit.*, I-2, 390.

[221] *Исторіа о раззоренїи послѣднемъ...*, 303.

[222] *Ibidem*, 306.

[223] Această asociere fonetică în traducerea slavonă (руси / русие) permitea identificarea „poporului blond" cu „poporul rus", recuperare ideologică absentă, firesc, din redacţiile balcanice sau româneşti ale *Povestirii* (Constantin Ion Ciobanu, *Stihia profeticului*, 87-88).

[224] S-a ajuns şi la ipoteze ca să susţină că Nestor-Iskander ar fi fost cel care ar fi pus bazele ideii că Moscova este „a Treia Romă". Philippides şi Hanak au conchis că în tot „jurnalul" lui Nestor-Iskander nu există nicio dovadă că el ar fi văzut în Moscova „a Treia Romă", ci s-a ajuns la o presupunere, în veacul al XVI-lea şi mai târziu, unii interpolând pasajul în scopuri politico-religioase (Marios Philippides, Walter K. Hanak, *op. cit.*, 34). În ediţia lor a textului de la Lavra Sfintei Streimi a Sfântului Serghie se redă: „cei bălai sunt un neam care, cu făpturile de mai înainte, vor birui pe toţi ismaeliţii şi vor moşteni Cele Şapte Coline".

[225] Constantin Ion Ciobanu, *Stihia profeticului*, 87-88.

[226] V. *supra*, nota 2.

rusesc” („российский народ”) este prezentă în textul „cronicii” lui Lîzlov, care citează *Cartea gradelor genealogiei împărăteşti*[227].

Între omisiunile redactorului ediţiei din 1713, analizate cu atenţie de M. N. Speranski, se numără şi aceasta, despre „neamul rusesc”, luată de Lîzlov din *Povestire*, probabil fiindcă ştia că urma să se aşeze la final, în ediţia profeţiei de pe mormântul împăratul Constantin cel Mare[228] („Şi a fost aceasta cu îngăduinţa lui Dumnezeu, pentru păcatele norodului aceluia, şi ca să se împlinească toate cele mai dinainte spuse despre cetatea aceea şi cele prevestite încă de la Constantin, marele împărat”[229]; pentru comparaţie, într-un manuscris românesc, textul apare, în urma traducerii, astfel: „Aceasta să făcu cu voia lui D<u>mnezeu, pentru păcatele acelui norod şi ca să să plinească toate câte să zisése mai nainte pentru acea cetate şi semnele care să făcuse în zilele marelui Costandin”[230]). La Lîzlov, sunt pomenite cele care urmau să se întâmple cu cetatea: „Şi a fost aceasta îngăduinţă a lui Dumnezeu pentru păcatele norodului aceluia, şi ca să se împlinească toate cele mai dinainte spuse despre cetatea aceea de la Constantin, marele împărat, şi de la Leon împăratul cel Înţelept, şi de la Metodie, episcopul Patarelor”[231]. Dar întâlnim şi excepţii, când traducătorul a privit volumul ca un întreg, precum este cazul manuscrisului II-68 de la BCU-Iaşi: „Iar aceasta era cu slobozirea lui D(u)mnezeu, pentru păca-

---

[227] „Но убо да разумеете нечестивии безверницы [турки глаголю], аще вся преждереченная Львом царем Премудрым и Мефодием епископом патръским исполнишася над градом оным, такожде и знамения бываемая о нем совершишася, то и последняя не имут минути тщетна. Пишет бо ся от оных премудрых мужей, яко российский народ со преждездателми его измаилтян имут победити, и Седмохолмный со преждезаконными его восприимут паки, и в нем воцарятся!” [Ci dar să înţelegeţi, păgâni necredincioşi (despre turci vorbesc): dacă toate cele mai înainte spuse de împăratul Leon cel Înţelept şi de Metodie, episcopul Patarei, s-au împlinit asupra acelei cetăţi, şi de asemenea şi semnele arătate despre ea s-au adeverit, atunci nici cele din urmă nu vor trece în deşert. Căci se scrie de acei bărbaţi preaînţelepţi că poporul rusesc, împreună cu primii ctitori ai cetăţii, îi vor birui pe ismaeliţi, şi Cetatea celor Şapte Coline o vor lua înapoi împreună cu vechile ei orânduieli, şi vor împărăţi în ea!] (Андрей Лызлов, *op. cit.*, 219)

[228] М. Н. Сперанский, *Из истории…*, 217.

[229] *Исторіа о раззоренїи послѣднемъ…*, 225.

[230] BAR, *Ms. rom. 3321*, f. 93^{r-v}. În altă variantă, textul aminteşte că „Aceasta să făcu cu voia lui Dumnezeu, pentru păcatele grecilor şi pentru ca să se înplinească toate câte mai nainte sa zisease pentru acea cetate, şi seamnele care să făcuse în zilele marelui inparat Costandin” (N. Iorga, *op. cit.*, 22).

[231] Андрей Лызлов, *op. cit.*, 205.

tele oamenilor acelui norod şi pentru toate céle mai nainte zisă pentru cetatea acéia şi după cum s-au însămnat pe mormântul lui Costantin înpărat, zicând aşa precum prin Costantin cel întâi s-au înoit într-însul schiptrul a singur stăpânitoriu, aşa iarăş(i), prin Costandin, sfârşit va lua”[232]. Se observă, aşadar, că a contopit corpul povestirii cu apendicele, semn că avea în faţă o ediţie tipărită, cea de la 1713 sau, mai probabil, una ulterioară, şi nu doar partea care cuprinde istoria despre cucerirea Constantinopolului, citind-o integral şi sintetizând.

Ediţiei din 1713 i-au urmat încă nouă, ajungându-se la sfârşitul primului deceniu al secolului al XIX-lea, la a zecea ediţie[233]. În timpul lui Petru cel Mare s-au tipărit încă două, respectiv la 1716 şi 1723, apoi în anii 1745[234], 1765, 1773, 1775, 1788 şi 1809[235]. Se poate observa că este o „cadenţă”, o sincronizare cu perioadele în care Rusia era sau se pregătea să intre în război. Această carte a avut şi o „soră”, care s-a

[232] Ioan-Augustin Guriţă, *La 341 de ani...*, 22.

[233] П. Пекарский, *op. cit.*, 306-307.

[234] La această ediţie, imprimată la Sankt Petersburg, deja se observă o schimbare majoră, din perspectiva formei, tiparul fiind, în mod evident, mai bun, slovele mai mici, ceea ce a dus la o ediţie cu mai mult text pe fiecare pagină. În cuprins, se menţionează, pentru prima parte, despre risipirea Ierusalimului, sursa: „[Din opera] lui Flavius Josephus despre Războiul Iudaic, cartea a şasea” (*Исторія о разореніи послѣднемъ Святаго Града Іерусаліма и о взятіи Константинополя столичнаго града Греческой монархіи изъ разныхъ авторовъ собранная*, противъ перваго изданія третьимъ тисненіемъ напечатана, Въ Санктпетербургѣ, 1745 года, 172).

[235] Şi în secolul al XIX-lea istorisirea a beneficiat de mai multe ediţii. Dintre acestea, cea din 1847 este mai „spectaculoasă”, prin imaginile pe care le cuprinde, realizate după text (*Исторія о взятіи Константинополя Мухаметомъ II, осьмымъ турецкимъ султаномъ, въ лѣто по Рождествѣ Христовѣ 1453*, Москва, Печатано въ типографіи скоропечатанія В. Кирилова, 1847). În 1854 a apărut o ediţie în rusa modernă (Н. А. Мещерский, *op. cit.*, 163). De amintit este faptul că ieromonahul Anania Melega a tradus şi publicat *Fragment istoric asupra ultimei distructii a Santei Cetăţi Ierusalimului şi a capitularei Vizantiei, Roma Nouă, acum Constantinopole*, Bucureşti, 1869 (*Cf.* Paul Cernovodeanu, *Préoccupations..., III*, 712). De asemenea, în cuprins, textele sunt împărţite pe mici „capitole”. Ambele manuscrise slave menţionate (352 şi 575) conţin integral textele după tipăritura rusească, urmând ordinea din cuprins, de la istorisirea despre Ierusalim, până la slovele de pe mormântul împăratului Constantin cel Mare. În cazul BAR, Ms. slav. 352, copistul precizează că textul este preluat din a treia ediţie, „tipărită a treia oară după prima ediţie”, la Sankt Petersburg, în 1745 (Petre P. Panaitescu, *op. cit.*, 134-135).

bucurat de aceeaşi popularitate şi a beneficiat de mai multe ediţii pe parcursul veacului al XVIII-lea, al cărei subiect a fost foarte popular şi în spaţiul românesc[236]: *Историа о разорении Трои столичнаго града Фригийскаго царства из разных древних писателей собранная* [Istoria despre pustiirea Troiei, cetatea de scaun a împărăţiei Frigiei, adunată din diferiţi scriitori vechi]. Doar în timpul lui Petru cel Mare ajunsese la trei ediţii (1709, 1712 şi 1717). Aceleaşi tipografii, acelaşi format mic, acelaşi succes, cu subiecte care aminteau momente grele din istorie, naraţiuni ale pustiirii marilor cetăţi: căderea Troiei, căderea Ierusalimului şi, respectiv, cea a „Ţarigradului”.

Revenind la textul despre căderea Constantinopolului, acesta a pătruns în spaţiul românesc prin, cel mai probabil, prin oricare dintre cele 10 ediţii (apoi prin celelalte din secolul al XIX-lea), mai ales dacă avem în vedere lungile perioade de ocupaţie militară, tranzitul trupelor ruse, legăturile culturale şi spirituale, călătoriile în Rusia ale unor clerici şi cărturari etc. Urmărind adăugirile lui Lîzlov, prin analiza lui Speranski, le-am comparat cu textul din 1713, cu cele din 1716 şi 1745, precum şi cu câteva dintre variantele amintite mai sus, iar o eventuală ediţie şi o analiză filologică ar putea scoate la iveală, pe lângă cele expuse până acum, şi alte noutăţi privitoare la calităţile traducătorilor, la modalităţile de traducere, la modul în care au fost adaptate anumite cuvinte şi, poate, detalii privind mecanismele unor transferuri culturale în lumea postbizantină, într-un context politic aparte, când Rusia revendica moştenirea Bizanţului. Lupta pentru Constantinopol a constituit o piesă importantă în argumentaţia lui Lîzlov şi un „instrument” în susţinerea ideilor sale. *Povestirea despre Ţarigrad* din *Istoria scitică* a devenit, în opinia unor specialişti, „un tratat politico-militar substanţial, încorporat organic în textul operei sale”[237].

Trebuie subliniat faptul că *Povestirea* din *Istoria scitică* se încheie cu un scurt fragment din operele lui Kromer şi Stryjkowski, amintind de un grec numit Ghertuk (identificat cu Lucas Notaras[238]), care i-a informat pe otomani cu privire la capacitatea de luptă a bizantinilor, arătându-le punctele slabe ale zidurilor cetăţii. Mehmed l-a pedepsit pentru că aflase că Ghertuk primise numeroase favoruri din partea împăratului Constantin, condamnându-l pentru înaltă trădare.

[236] Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *op. cit.*, I-2, 374-406.
[237] А. П. Богданов, *Работа А. И. Лызлова…*, 415.
[238] Marios Philippides, Walter K. Hanak, *op. cit.*, 45-46.

Dacă în varianta lui Lîzlov numele său este „Ghertuk” (preluat corect de Lîzlov de la istoricii poloni utilizaţi[239]), în cea publicată de N. Iorga este „Gherepuc”[240], iar în varianta de la Iaşi este „Gheţim”[241], ceea ce indică o deformare a unor nume proprii din original; în alte texte româneşti el a fost menţionat sub numele de „Ghierluc”[242]. De asemenea, eroul genovez care a luptat de partea bizantinilor, Giovanni Giustiniani Longo, a fost menţionat fie ca Zustunei (Lîzlov şi manuscrisul 4143 de la BAR), fie ca Zustunie (manuscrisul de la Iaşi), ori Zustuneiu[243], Zăstonei[244] etc. Un alt detaliu deosebit de interesant privind paternitatea lui Lîzlov asupra acestei variante a fost semnalat de E. V. Cistiakova, cea care a remarcat menţiunea potrivit căreia împărăteasa ar fi fugit împreună cu „două fiice” ale împăratului Constantin (în realitate, erau două nepoate ale sale[245]). În textele româneşti analizate sunt menţionate „două fiice fecioare”[246]. Una dintre adăugirile editorului din ediţia din 1713 a *Povestirii*, pe care o regăsim şi în varianta românească, este cea despre sosirea genovezului Zustunei[247], împreună cu 600 de ostaşi[248]: „по греческим историкам, Геновезский, от града Генева, а имя у них не написано”[249] [Potrivit istoricilor greci, genovezul, din cetatea Geneva, dar numele lui nu a fost scris de ei]. Toate

[239] Maciej Stryjkowski, *Która przedtym nigdy światła nie widziała Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiéj Rusi Kijowskiéj, Moskiewskiéj, Siewierskiéj, Wołhińskiéj, Podolskiéj, Podgorskiéj, Podlaskiéj etc. y rozmaite przypadki woienne y domowe, pruskich, mazowieckich, pomorskich y innych krain królestwu polskiemu y wielkiemu xięstwu litewskiemu przyległych, z uczciwym dowodem dawności, rzetelnym opisaniem rzeczy y dzielności ludzi rycerskich przez Macieia Stryikowskiego sługę królewskiego pierwey pracowicie złożona y na iaśnią wydana*, Królewiec, W drukarni Iana Karstana, 1582, 617.

[240] N. Iorga, *op. cit.*, 88.

[241] Ioan-Augustin Guriţă, *La 341 de ani...*, 80.

[242] Nicolae Costin, *Letopiseţul Ţării Moldovei de la zidirea lumii până la 1601*, ediţie îngrijită de Ioan Şt. Petre, Bucureşti, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, 1942, 239. V. şi N. Iorga, *Istoria literaturii româneşti*, II, *De la 1688 la 1780*, Bucureşti, 1926, 118.

[243] BAR, *Ms. rom. 3321*, f. 105[r].

[244] Vasile Grecu, *op. cit.*, 64, 66.

[245] Е. В. Чистякова, *„Скифская история” А. И. Лызлова и вопросы востоковедения*, în *Очерки по истории русского востоковедения*, VI, Издательство восточной литературы, Москва, 1963, 27.

[246] Ioan-Augustin Guriţă, *La 341 de ani...*, 76.

[247] М. Н. Сперанский, *Из истории...*, 218.

[248] Андрей Лызлов, *op. cit.*, 200.

[249] М. Н. Сперанский, *Из истории...*, 219.

celelalte adăugiri sau omisiuni, mai mult sau mai puţin semnificative, au fost prezentate de M. N. Speranski, care a subliniat toate modificările făcute de editorul ediţiei tipărite faţă de textul lui Lîzlov şi a conchis că editorul a adoptat „concepţiile istorice şi etico-religioase ale lui Lîzlov”[250]. Potrivit aceluiaşi cercetător, în volumul imprimat în 1713 au fost introduse informaţii neaceptate sau din surse necunoscute de Lîzlov, precum Calvisius, Gotthofred sau (Pseudo-)Dorotheos[251], motiv pentru care unii dintre aceşti autori au fost asociaţi cu varianta povestirii care a circulat în spaţiul cultural românesc[252].

Această privire de ansamblu asupra circulaţiei textelor referitoare la căderea Constantinopolului va fi dezvoltată pe larg într-un studiu viitor, în care, prin exemple grăitoare de asemănări şi deosebiri textuale, care să lămurească unele aspecte privitoare la circulaţia acestui tip de texte şi modul în care acestea au pătruns în cultura românească a modernităţii timpurii. În concluzie, pe baza dovezilor adunate până acum şi expuse sintetic, se poate afirma că textele româneşti ale *Istoriei cuceririi Constantinopolului* (cu variaţiile de titlu specifice) databile în secolul al XVIII-lea şi în primele decenii ale secolului următor, care conţin fragmente din *Istoria scitică* a lui Andrei Lîzlov (cu adăugirile menţionate), au fost traduse ulterior anului 1713, având ca sursă principală ediţii ruseşti ajunse în spaţiul românesc, cel mai probabil după ediţii din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea (manuscrisele analizate fiind datate post 1760). Situaţia se repetă în cazul unor variante manuscrise ale *Istoriei surpării Ierusalimului*, aceasta fiind cuprinsă în aceleaşi ediţii în care se imprima şi povestirea despre Constantinopol. Nu putem vorbi, aşadar, de un amestec de variante. Dimpotrivă, unitatea structurală a textului, dovedită prin comparaţia cu ediţiile tipărite, indică o filiaţie unică. Redacţia din 1713, urmată de mai multe ediţii imprimate în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, are la bază compilaţia lui Andrei Lîzlov, asupra căreia s-a intervenit destul de puţin; versiunile româneşti analizate depind, la rîndul lor, de aceste volume tipărite.

[250] *Ibidem*, 220.
[251] *Ibidem*.
[252] N. Iorga, *Une source négligée…*, 66.

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice şi Creştine

Bd. Carol I, Nr. 11, 700506, Iaşi, România
Tel.: 040/0232/201634, Fax: 040/0232/201156



ISSN: 1842-3043
e-ISSN: 2393-2961

EDITURA UNIVERSITĂŢII „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAŞI